

## 2. Das Sichtbare und das Denkbare: Visuelle Wahrnehmung und Erkenntnis bei Platon

### 2.1. Die Wahrnehmung im Zusammenhang der Platonischen Erkenntnistheorie. Untersuchte Texte und Kontexte

Bisher wurden in der Einleitung Maximen der Textinterpretation entwickelt und Interpretationsperspektiven generiert. Im Folgenden geht es um eine Rekonstruktion der Rolle der Wahrnehmung im Zusammenhang der platonischen Erkenntnistheorie,<sup>140</sup> denn die Wahrnehmung wird von Platon vorwiegend im Rahmen der Frage nach der Erkenntnis/dem Wissen (ἐπιστήμη) thematisiert.<sup>141</sup> „Ἐπιστήμη“ wird im Deutschen üblicherweise entweder mit „Erkenntnis“ oder auch mit „Wissen“ übersetzt. Platon gebraucht den Ausdruck mehrdeutig sowohl in einem weiten Sinn (u.a. im

---

140 Manchmal geht es dabei um die Wahrnehmung im Allgemeinen, manchmal um das Sehen im Speziellen, wie z.B. in den Passagen aus dem „Timaios“.

141 ἐπιστήμη kann sowohl mit „Erkenntnis“ wie bei Schleiermacher als auch mit „Wissen“ wie in vielen neueren Übersetzungen wiedergegeben werden. Für die meisten Fälle schließe ich mich im Folgenden diesem neueren deutschsprachigen Gebrauch an. Für die Diskussion darüber, ob Platon eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Wissensbegriffen im Sinne des knowing-that, knowing-how und knowing-what/whom vornehme, vgl. zuerst Runciman 1962, besonders S. 17, und Chappell 2004, S. 31f. Chappell weist darauf hin, dass im Theaitetos in unterschiedlichen dieser Bedeutungen, aber offensichtlich mit Bedacht die Rede sei, und dass außerdem durch die Möglichkeit des Griechischen, Sätze über propositionales Wissen elliptisch ohne Kopula zu formulieren, Fälle des „propositional knowledge“ als Spezialfälle eines „objectual knowledge“ erscheinen können, die Differenz also weniger scharf ist.

Eine grundlegend andere Rahmung der platonischen Theorie des Sehens findet sich bei Merker 2003, die sie als anthropologisch-theologische Theorie begreift, der es um die Problematik zu tun sei, dass sich der Mensch „im Exil“ befinde: „Car la vision est la vision d'une âme divine incarnée dans une corps de forme humaine; son incarnation est un exil qui résulte d'une certaine chute“, Merker 2003, S. 2. Entsprechend berücksichtigt sie vor allem Passagen aus dem „Phaidros“, dem „Timaios“, dem „Sophistes“ und der „Politeia“; die erkenntnistheoretische Dimension, die hier im Vordergrund steht, und die Passage aus dem „Theaitetos“ werden nicht berücksichtigt. Die erkenntnistheoretische Konsequenz aus der Betonung der anthropologischen Exilsituation wäre freilich eine hohe Affinität zum bei Wiesing 2009 kritisierten „Paradigma des Zugangs“.

„Gorgias“, im „Menon“ und im „Symposion“) für zutreffende, dialektisch begründbare Überzeugungen, als auch in einem engeren Sinn in der „Politeia“, dort vor allem im Liniengleichnis (vgl. 509d1-511e6), in dem unterschiedliche Seins- und Kognitionsformen gegeneinander abgehoben werden. Hier können nur Ideen und ihre Eigenschaften und Beziehungen Gegenstände wirklicher ἐπιστήμη sein.<sup>142</sup> Mit dem Begriff der αἴσθησις verhält es sich bei Platon in spezieller Weise, denn es wäre falsch zu meinen, dass Platon einen bereits vorliegenden Begriff der Sinneswahrnehmung zur Verfügung hätte. Der griechische Infinitiv αἰσθάνεσθαι, dessen Wurzel mit dem Wort für „hören“ zusammenhängt, kann bei Platon und auch noch viel später recht allgemein gebraucht werden sowohl für Fälle, in denen ich mit den Sinnen etwas wahrnehme, als auch dafür, dass ich etwas erfasse, etwas bemerke, verstehe oder einer Sache gewahr werde.<sup>143</sup> Aber es gibt bei Platon noch zwei engere Bedeutungen des Begriffs. Ein zweiter, engerer Gebrauch liegt im „Phaidon“ und in der „Politeia“ vor, wo der Ausdruck αἰσθάνεσθαι auf die folgenden Fälle beschränkt ist: „cases of awareness that somehow involve the body and that constitute an awareness of something corporeal“.<sup>144</sup> Aber auch hier geht es nicht um Sinneswahrnehmung, sondern der Ausdruck wird austauschbar mit δόκειν (scheinen) und δοξάζειν (glauben, meinen) verwendet. Und drittens gibt es in späteren Dialogen ab dem „Theaitetos“ einen noch engeren Sinn von αἰσθάνεσθαι, wo es „mit den Sinnen wahrnehmen“ bedeutet, der allererst von Platon eingeführt wird.<sup>145</sup> Auffällig ist aber, dass auch der weite Sinn im Text des „Theaitetos“ präsent bleibt, was die Interpretation schwierig und den Text zugleich so reizvoll macht.

---

142 Vgl. von Kutschera (2002b), S. 207f. Kutschera weist darauf hin, dass der frühere, weitere Sinn, in dem man z.B. den Weg nach Larisa „wissen“ kann (vgl. Menon 97a-b), von Platon auch später neben der engeren Bedeutung noch weiter verwendet wird, vgl. von Kutschera (2002b), S. 208. Vgl. auch unten im Abschnitt 3.3. über den „Theaitetos“ zu wissen/sehen im Griechischen.

143 Vgl. M. Frede 1987, S. 3.

144 M. Frede 1987, S. 4.

145 Vgl. M. Frede 1987, S. 8: „a narrow use of ‚aisthanesthai‘ in the sense of ‚sense-perception‘, a sense which the word did not have ordinarily and which it did not have in Plato’s earlier writings“. M. Frede meint, es gehe Platon bei der Einführung dieser sehr engen neuen Verwendung darum, die Vermischung von Wahrnehmung, Erscheinung, Glauben und Wissen aufzulösen und den Ausdruck „Wahrnehmung“ für Sinneswahrnehmung zu reservieren. Das muss nicht unbedingt heißen, Platon eine phänomenalistische Position zuzuschreiben, ist aber trotzdem unplausibel angesichts des Umstands, dass Platon im „Theaitetos“ den Begriff gezielt mehrdeutig verwendet; vgl. dazu unten Abschnitt 3.3.

Grundsätzlich treten in den unterschiedlichen Dialogen Platons sehr unterschiedliche Bewertungen der Wahrnehmung und sehr unterschiedliche Einschätzungen ihrer Rolle und ihres theoretischen Ortes auf. Im „Phaidon“ wird im Hinblick auf die Ideenerkenntnis als wichtigster epistemischer Modus der Seele das „Denken selbst“ (ατῆ τῆ διανοία, 65e6) hervorgehoben. Der Kontext ist Sokrates' Plädoyer dafür, dass die Philosophie in einer Reinigung der Seele und in einer Vorwegnahme des Todes im Leben bestehe. Dabei verzichtet die\*der Denkende auf den Gebrauch der Sinnesorgane, die nur „als eine epistemische Stör- und Fehlerquelle erscheinen“.<sup>146</sup> Die Sinneswahrnehmungen werden hier ausschließlich dem Körper und nicht der Seele zugeschrieben. Der Philosoph soll sich vom Körper und den durch ihn hervorgerufenen Störungen möglichst fern halten (vgl. 65a-d).<sup>147</sup> Im Unterschied dazu ist sowohl im „Theaitetos“ als auch im „Timaios“ die Seele in den Wahrnehmungsvorgang involviert.<sup>148</sup> Im „Theaitetos“ führt Platon eine neue Differenzierung innerhalb des Wahrnehmungsbegriffs ein, wenn er Wahrnehmung im Sinne dessen, was die Sinnesorgane tun, davon unterscheidet, was die Seele in der Wahrnehmung spezifischer Dinge wie etwa dem Sein oder Nichtsein oder der Menge einer Sache tut.

In diesem Kapitel werden die folgenden Texte, Themen und Kontexte behandelt: Zunächst geht es in Abschnitt 2.2. um das Liniengleichnis aus „Politeia“ 509d1-511e6. Hier ist interessant, dass die visuelle Wahrnehmung durchaus vorkommt, obwohl sie nicht explizit unter den behandelten Kognitionsformen genannt wird. Den Kontext bildet die Suche nach Bedingungen für die Verwirklichung des gerechten Staates und die Frage, in wessen Händen die Regierungsmacht liegen soll: Hier entwirft Platon den Philosophen-Staat. Im Rahmen der Überlegungen zur Auswahl und Ausbildung dieser Regierenden wird die Idee des Guten im Sonnengleichnis (vgl.

---

146 Müller 2009, S. 143.

147 D. Frede hat diesen Umstand als interpretatorische Schwierigkeit bezeichnet:

„Daß Platon die Sinneswahrnehmungen grundsätzlich zu den Störfaktoren rechnet und sie als Funktionen des Körpers ansieht, ist deswegen befremdlich, weil damit nicht nur die Kooperation von Körper und Seele zum Problem wird, sondern auch der Zugang zur Welt überhaupt.“ (D. Frede 1999, S. 21).

148 Wenn er die Aufwertung der Sinneswahrnehmung als Funktion der Dialoge in Platons Spätwerk anspricht, schreibt ihm Müller „dabei insgesamt eine phänomenalistische Tendenz“ zu (Müller 2009, S. 143 mit Verweis auf Modrak 1981), und stellt im Bereich der Wahrnehmungstheorie „eine Art ‚Verschiebung‘ von einer korporalistischen Konzeptualisierung zu einem komplexeren psycho-physischen Verständnis fest [...]“ (ebd.). Diese entwicklungsgeschichtliche Deutung von Platons Werk und zugehörige Datierungsfragen können hier nicht weiter diskutiert werden.

502c -509b) erläutert, gefolgt vom Liniengleichnis (vgl. 509d – 511e) und dann direkt anschließend vom Höhlengleichnis (vgl. 514a – 521b). Hier zeigt sich die Rolle von Sichtbarem und Wahrnehmung, die im Dialogtext prominent als Analogien für Denkbares und Erkenntnis verwendet werden. Zudem spielt die Visualität auf der Ebene der Textmethode eine wichtige Rolle; hinsichtlich des Wahrheitsbezugs sind das Sehen und das sinnlich Wahrgenommene jedoch inferior: Die sinnliche Wahrnehmung wird Platon geradezu zum Modell der wirklichen Erkenntnis, obwohl sie selbst als Erkenntnis unzulänglich ist.

Abschnitt 2.3. untersucht die Wahrnehmung in Platons Dialog „Theaitetos“. Diejenigen Passagen aus dem „Theaitetos“, die sich mit wahrnehmungstheoretischen Fragen beschäftigen, werden hier einer ausführlichen Lektüre unterzogen, weil, so die These, sowohl die Wahrnehmungstheorie des Aristoteles als auch spätere Wahrnehmungstheorien vor diesem Hintergrund zu verstehen sind und der platonische Rahmen in gewisser Weise für Aristoteles‘ Theorie des Sehens seine Geltung behält. Im Rahmen der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis wird in Platons berühmter Sensualismuskritik die These erörtert und zurückgewiesen, Erkenntnis sei Wahrnehmung. Wichtig wird hier die schon genannte Differenzierung Platons innerhalb der Wahrnehmungsbegriffe, wenn er Sokrates die Wahrnehmung als Geschehen in den Sinnesorganen von der Wahrnehmung als Geschehen in der Seele unterscheiden lässt. Nur der Sinneswahrnehmung bleibt auch hier der Zugang zum Sein und zur Wahrheit verwehrt.

Im Abschnitt 2.4. geht es um die visuelle Wahrnehmung in Platons Dialog „Timaios“. Hier wird – nach dem „Theaitetos“ vielleicht überraschend – in 45b-46c und 67c-68d eine ganz physiologisch-kosmologisch-naturphilosophische Theorie des Sehens geliefert. Die recht knappen Passagen sind wichtig, weil sie wirkmächtig für dasjenige Bild geworden sind, demzufolge Platon eine Theorie des aktiven Sehens durch Sehstrahlen vertrat, Aristoteles hingegen eine Theorie des Sehens als passives Empfangen.

Schließlich interpretiert der Abschnitt 2.5. eine kurze Passage über das Sehen im „Philebos“ (38b6-39c12), in der es um den Zusammenhang von Wahrnehmung und Urteil am Beispiel des Verhältnisses von Sehen und Deutung geht. Damit schließt sie an die zuvor im „Theaitetos“ diskutierten Fragen des Zusammenhangs von Wahrnehmung und Erkenntnis an. Im systematischen Kontext dieser Arbeit ist diese kurze Passage besonders deswegen von Interesse, weil sie die Interpretation auf die Frage nach einer situationsunabhängigen Stufung des Wahrgenommenen hin zulässt, auch wenn der Text dies nicht explizit thematisiert.

Im Ganzen wird dieses Kapitel die Vielfalt der bei Platon diskutierten Begriffe der visuellen Wahrnehmung und der Wahrnehmung im Allgemeinen entfalten, denen weder die pauschale Einordnung Platons als Sehstrahlentheoretiker noch die Einschätzung gerecht wird, er habe die Sinneswahrnehmung völlig marginalisiert. Als Ausgangspunkt für das folgende Kapitel über Aristoteles' Theorie des Sehens liefert dieses Kapitel die Basis für die These, dass die aristotelische Wahrnehmungstheorie vor dem Hintergrund und im Kontext derjenigen Platons verstanden werden muss.

## 2.2. Visuelle Wahrnehmung im „Liniengleichnis“

Das Liniengleichnis steht in der „Politeia“ in einem Kontext, in dem die Auswahl und Ausbildung der Herrscher des Idealstaats und die besondere Eignung der Philosophen zur Herrschaft im Idealstaat erörtert werden. Sokrates erzählt hier durchgehend selbst in der ersten Person von dem am Vorabend stattgefundenen Gespräch mit Glaukon; damit ist der Text kenntlich als zugehörig zur mittleren Phase der Lehrdialoge. Die Rede ist als direkte Rede wiedergegeben, unterbrochen von gelegentlichen „sagte ich“ oder „sagte er“. Das Liniengleichnis folgt nach einer kurzen Überleitung (vgl. 510c1-11) auf das Sonnengleichnis, das die Rolle der Erkenntnis des Guten hervorhebt, und bildet das Ende von Buch VI (509d1-511e6), bevor ohne Überleitung Buch VII mit dem Höhlengleichnis einsetzt. Damit befindet sich das Liniengleichnis an einer äußerst herausgehobenen Stelle am Ende des mittleren Buchs derjenigen drei Bücher, die sich innerhalb des Gesamttexts wiederum an zentraler Stelle mit dem Philosophenstaat beschäftigen.<sup>149</sup> Der durch die Positionierung zwischen dem Sonnengleichnis und dem Höhlengleichnis gesetzte Rahmen betont die Rolle des Visuellen, denn sowohl die Analogie der Sonne mit dem Guten als auch das Höhlensetting nehmen explizit Bezug auf das Sehen und das Sichtbare. Im Sonnengleichnis wohnt zwar die Sehkraft in den Augen, aber sie können nur Gebrauch von ihr machen, wenn das Gesehene von der Sonne beschie-

---

149 Dieser Umstand und die Frage des Zusammenhangs der innerhalb des Liniengleichnisses betrachteten Proportionen mit dem Gesamttext verdiente eine nähere Interpretation, die hier nicht gegeben werden kann. Zu den Proportionen und dem vor allem inhaltlichen Verhältnis von Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis vgl. Zovko 2008, hier vor allem S. 329.

nen wird, die dadurch das Sehen erst ermöglicht.<sup>150</sup> Wie sich die Sonne im Bereich des Sichtbaren verhält, so ist es mit dem Guten im Bereich des Denkbaren.<sup>151</sup>

Das Verhältnis zwischen der Klasse der sichtbaren Phänomene und dem Sehen dient als heuristisches Paradigma für die Interpretation des Verhältnisses zwischen dem Bereich des Intelligiblen und dem Denken, während es sich ontologisch oder der Abstammung nach umgekehrt verhält,<sup>152</sup> dass das Denkbare das Vorbild des Sinnlichen ist:

„wie jenes selbst [das Gute, S.H.] in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese [die Sonne] in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen.“ (508 c 2-4)

Hier dient das Sehen als Analogie für die höchste Erkenntnis: „Platon erläutert die Vernunftkenntnis der intelligiblen Ideen am Modell der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar speziell des Sehens [...]“.<sup>153</sup> Ebenso verhält es sich im Höhlengleichnis: In der Diskussion über das Verhältnis vom Sehen der Schatten zum Sehen des Wirklichen als Analogie zur philosophischen Erkenntnis wird wieder das Thema des Visuellen verwendet, wenn es darum geht zu verdeutlichen, was wichtigstes und letztes Ziel der Philosophie ist. Insofern sind durch den Rahmenkontext das Sehen und das Sichtbare explizit thematisch.<sup>154</sup> Die sinnliche Wahrnehmung wird Platon zum Modell der Erkenntnis, obwohl sie selbst als Erkenntnis unzulänglich ist.

---

150 Vgl. 508c6-d2.

151 Vgl. Annas 1997, S. 147.

152 Vgl. Zovko 2008, S. 320: „in reality it is the idea of the good and knowledge of the highest things which provide the paradigm for sense and the ideas of sense, not the other way around“; und Wieland 1999:

“Das Sinnliche dient dazu, Intelligibles zu veranschaulichen. Gleichzeitig soll jedoch eine hierarchische Ordnung verständlich gemacht werden, innerhalb deren Sensibles und Intelligibles voneinander unterschieden und zugleich aufeinander bezogen sind. Sokrates entwirft also nicht nur zum Zweck der Darstellung der Verhältnisse im intelligiblen Bereich ein Abbildungsverhältnis. Denn dieses Abbildungsverhältnis soll zugleich als solches eine Fundamentalstruktur der Wirklichkeit im ganzen repräsentieren.“

153 H. Krämer 2011, S. 140.

154 S. Krämer spricht sogar von der philosophischen „Urszene“ (2009, These 1) oder diagrammatischen „Schlüsselszene“ (2010, S. 176), in welcher die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Denkbaren von Platon eingeführt“ werde.

Vor diesem Hintergrund der Unterscheidung zwischen dem Sichtbaren und dem Denkbaren beginnt Sokrates recht unvermittelt mit der Einteilung von Gebieten, die sich Glaukon wie eine in ungleiche Teile geteilte „Linie“ (509d8) vorstellen soll.<sup>155</sup> Die erste Einteilung (vgl. 509d1-5) ergibt sich aus der schon eingeführten Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Sichtbaren (ὄρατόν) und dem des Denkbaren (νοητόν). Diese beiden verhalten sich laut Sokrates hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Wahrheit genauso zueinander (vgl. 510a9-11) wie die beiden Gebiete, in die er den Bereich des Sichtbaren wiederum unterteilt, nämlich die Bilder (εἰκόνες, 509e1) und dasjenige, dem die Bilder als Bilder gleichen (vgl. 510a5); Sokrates nennt dafür Tiere, Pflanzen und hergestellte Gegenstände, es handelt sich also um den Bereich der sichtbaren natürlichen und hergestellten Körper. Als Beispiele für Bilder nennt er Schatten und Spiegelbilder auf dem Wasser und auf glänzenden Flächen; er denkt also nicht in erster Linie an von Menschen hergestellte Abbildungen und Darstellungen, erweitert seine Aufzählung aber um ein „und alle dergleichen“ (510a3), so dass auch sie darunter fallen können. Soweit verläuft die Unterteilung also zwischen dem Denkbaren und dem Sichtbaren, das wiederum in die Bilder und das von ihnen Nachgeahmte unterteilt wird. Das Denkbare seinerseits wird von Sokrates nun in zwei Gebiete hinsichtlich dessen unterteilt, was die Seele in diesen Gebieten jeweils unternimmt. Im einen dieser Bereiche benutzt die Seele das von den Bildern Nachgeahmte seinerseits als Bilder,<sup>156</sup> um von Voraussetzungen aus zu einem Ziel zu kommen (ἐξ ὑποθέσεων [...] ἐπὶ τελευτήν, 510b5f.), im anderen dieser Bereiche arbeitet die Seele gänzlich ohne Bilder und bemüht sich, von Voraussetzungen aus zum voraussetzungslosen Anfang zu gelangen (ἐξ ὑποθέσεων [...] ἐπ’ ἀρχήν). Weil Glaukon nicht gleich versteht, erläutert Sokrates diese Bestimmungen am Beispiel der Art und Weise, wie Mathematiker mit gedachten Figuren, sichtbaren Figuren

155 Im vorliegenden Kontext kann nicht darauf eingegangen werden, ob die Linie horizontal oder vertikal vorzustellen sei oder ob die Bilder auf der rechten oder der linken Seite zu liegen kommen sollten. Für eine ausführliche Übersicht über die möglichen Interpretationen vgl. Smith 1996 und H. Krämer 2011, S. 147-151. Für eine Übersicht über die Visualisierungen vgl. S. Krämer 2009, o.S. und S. Krämer 2012, Abs. 3.

156 Vgl. S. Krämer 2009, These 4: „die Dianoia als Normalform wissenschaftlichen Erkennens ist von Platon als eine medial vermittelte Erkenntnisform ausgewiesen. Das Sinnliche hin auf ein Unsinnliches zu überschreiten, so dass Verkörperungen des bloß Denkbaren eine vermittelnde Scharnierfunktion zwischen Anschauung und Denken bilden und dadurch die Passage vom Sinnlichen zum Unsinnlichen ermöglichen, ist die für Wissenschaften charakteristische Denkbewegung.“

und ggf. auch noch Abbildungen und Spiegelungen von diesen umgehen, im Gegensatz zur Tätigkeit des λόγος (511b4), die ohne Bilder auskommt und an den Anfang von allem zurückgeht. Nun versteht Glaukon diese Unterscheidung und reformuliert noch einmal selbst: Die beiden Gebiete werden dann als das der Einzelwissenschaften (oder –künste: τῶν τεχνῶν, 511c6) und als das der dialektischen Erkenntnis (διαλέγεσθαι ἐπιστήμη, 511c5) bezeichnet. Bisher liegt also die folgende Einteilung vor:

Das Sichtbare		Das Denkbare	
Bilder	Dasjenige, dem die Bilder gleichen	Einzelwissenschaften	Dialektische Erkenntnis

Diesen vier Teilen entsprechen laut Sokrates weiter vier Zustände (παθήματα, 511d8)<sup>157</sup> der Seele (vgl. 511e1-3):

Das Sichtbare		Das Denkbare	
Bilder	Dasjenige, dem die Bilder gleichen	Einzelwissenschaften	Dialektische Erkenntnis
εἰκασία	πίστις	διανοία	νόησις

Εἰκασία lässt sich mit „bildliche Darstellung“, aber auch mit „Vermutung“ übersetzen, πίστις mit „Vertrauen“ oder „Glauben“. Hier lässt sich Wieland zustimmen:

„Da alle bisher erprobten Übersetzungen dieser beiden Ausdrücke fast zwangsläufig Irrtümer provozieren, ist es am zweckmäßigsten, hier einmal die griechischen Ausdrücke einfach als Termini zu übernehmen.“<sup>158</sup>

*Eikasia* und *Pistis* bilden zusammen die beiden Arten bloßer Meinung (*doxa*), *dianoia* und *noesis* zusammen Wissen (*episteme*). In seinem Schlusssatz fordert Sokrates Glaukon auf: „und ordne sie dir nach dem Verhältnis,

157 Vgl. zum Gebrauch von παθήματα unten im Abschnitt 3.3. über den „Theaitetos“. Diese Passage aus der „Politeia“ zeigt, dass für Platon παθήματα für aktive Seelenvermöge stehen kann und nicht auf passive Rezeption eingeschränkt ist, vgl. auch D. Frede 1997, S. 50 Fn.  
158 Wieland 1999, S. 204.



daß soviel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit teilhat, soviel auch jedem von ihnen Gewißheit zukomme“ (511e3-5).

Allgemein gesprochen könnte man sagen, hier gehe es um eine Theorie der Entsprechung von Stufen des Seins und Stufen der Erkenntnis: Unterschiedlichen Gegenstandsbereichen entsprechen unterschiedliche Kognitionsformen und umgekehrt.<sup>159</sup> Die dialektische Erkenntnis im vollen Sinne ist die höchste Kognitionsform; sie gibt es nur vom Ewigen und Unwandelbaren.<sup>160</sup> Vier Seinsbereichen werden nach diesem Verständnis vier Erkenntnisformen zugeordnet, und die Bereiche werden mit den Abschnitten auf der Linie verglichen. Wenn man diese Interpretation annimmt, wird freilich eine Entsprechung von Seins- und Erkenntnismodi *unterstellt*. Zum einen spricht gegen eine solche Interpretation, dass schon die Grundunterscheidung zwischen Sichtbarem und Denkbarem von den Bereichen der Wahrnehmung und des Denkens ausgeht, also nicht ausschließlich ontologisch konzipiert ist.<sup>161</sup> Die Unterscheidung zwischen *Eikasia* und *Pistis* als zwei voneinander getrennten Erkenntnisformen bleibt unplausibel, solange man sie schlicht als Repräsentationen zweier Seinsgebiete begreift.<sup>162</sup> Und die vier Gebiete in der mittleren Zeile bestehen nur im Bereich des Sichtba-

159 Vgl. Kutschera (2002b), S. 99-106.

160 Kutschera (2002b) verweist auf den Unterschied zum kantischen und zu einigen aktuellen Erkenntnisbegriffen: „Das wahre Sein, das für Platon am besten und genauesten erkennbar ist, ist für Kant gerade völlig unerkennbar; für ihn ist das subjektiv Geistige der Bereich zuverlässigster Erkenntnis. Auch als Konzeptualist würde man sagen: Die perfekte Erkennbarkeit abstrakter Objekte ergibt sich daraus, dass sie Konstrukte unseres eigenen Denkens sind.“ (ebd., S. 99).

161 Vgl. Kutschera (2002b), S. 102. Und an derselben Stelle: „Diese Einteilung ist für uns von der Sache her wenig überzeugend, spielt aber in Platons Hierarchien der Wirklichkeit und der Erkenntnis eine wichtige Rolle.“

162 Es scheint jeder Erfahrung zu widersprechen, dass Abbilder, Schatten und Spiegelbilder eine andere Wissensform erfordern sollen als die abgebildeten oder gespiegelten Dinge selbst. Vgl. Kersting 1999, S. 220:

„Die von Platon vorgenommene Unterscheidung zwischen ‚eikasia‘ und ‚pistis‘ ist innerhalb dieser epistemologischen Hierarchie nicht sachlich begründbar. Hierstrahlt vielmehr die ontologische Vierteilung auf die epistemologische Differenzierung ab.“

Daher kann eine andere Interpretation gegeben werden, die die jeweilige Selbstdeutung der jeweiligen Wissensform mit einbezieht (vgl. Wieland 1999, S. 204-207):

„Eine Eikasia, die genau wüßte, daß sie sich auf Abbilder und nur auf Abbilder richtet, wäre eben deswegen keine Eikasia mehr. Denn sie würde ja Abbilder als Abbilder erkennen. Ihre Zuordnung zur Stufe der Abbilder muß dann aber einen anderen Sinn haben. Man darf daher eine Deutung versuchen, nach der sie das Abbild als solches gerade noch nicht erfaßt und daher noch nicht einmal

ren aus zwei Gegenstandsklassen; die beiden anderen Gebiete im Bereich des Denkbaren werden eher als Denkweisen erläutert, bilden also gar keine Klassen von Seiendem.<sup>163</sup> Insofern lässt sich auf der Textbasis keine vollständige Zuordnung von Seinsklassen und Kognitionsformen vornehmen, die ein Repräsentationstheoretiker anders als Plato möglicherweise herstellen würde.<sup>164</sup> Eine Interpretation des Liniengleichnisses als „Entwurf von der Art einer Zweiweltentheorie“<sup>165</sup> wird ihm nicht gerecht, auch wenn am

---

innerhalb der sinnenfälligen Welt zwischen Urbild und Abbild unterscheidet.“ (Ebd., S. 205)

Ähnlich argumentiert schon Austin 1979 (ein Text, der auf ein Manuskript aus den 1930er Jahren zurückgeht): Er vergleicht die Beschreibung der Eikasia mit der Beschreibung der Gefangenen in der Höhle in 515a-c und mit der Beschreibung einer fehlerhaften Wahrnehmung von Gegenständen im Theaitetos (dazu vgl. unten). In den drei Fällen liege ein Fehler vor, der dem Traumzustand im Schlaf ähnele:

„Granted that there are two sorts of objects related as originals to copies: (i) He thinks that there is only one set namely the one which is most obvious and ‘before’ him. [...]. (ii) He thinks that this set is what we, who distinguished two sets, would call the originals; [...]. A man in this state is said ,not to understand about’ (*noun ouch echein*), a constantly recurring phrase, the objects which he seeks to describe, those that are truly original.“ (Austin 1979, S. 295)

In der Folge identifiziert Austin die Menge aus Schatten, Spiegelungen usw. als „Sinnedaten“, weil Platons Beispiele „are the very examples which modern philosophers use when they want, if they do, to suggest to pupils that they do not sense material objects!“ (ebd., S. 297). Platon gehöre also zu denjenigen Philosophen, die mit dem Traumargument begründen, das wir uns im Alltag irrtümlich als naive Realisten verhalten, vgl. ebd. S. 298.

- 163 Auch die Debatte darum, ob es im Bereich der *διανοία* eine eigene Gegenstandsklasse gebe oder nicht, kann hier nicht eingehend behandelt werden. Die entscheidende Frage dreht sich darum, ob es (im Anschluss an die aristotelische Interpretation in Met. I, 987b 14-17) in 510d5-511a1 für Sokrates eine eigene Gegenstandsklasse der „mathematical intermediates“ (Foley 2008, S. 3) gebe, oder ob es sich in ontologischer Hinsicht um dieselbe Klasse der physikalischen Gegenstände wie im Bereich des Sichtbaren handelt, die hier als etwas anderes gesehen werden. Letzteres würde bedeuten, dass es drei Gegenstandsklassen, aber vier Zustände der Seele gebe. Für eine Übersicht mit Literaturangaben vgl. Foley 2008, S. 3-5.
- 164 Annas 1997 betont zwei unterschiedliche Funktionen des Liniengleichnisses: Als Analogie genommen unterscheide es den Bereich des Sichtbaren von dem des Denkbaren, mehr als bloße Analogie aber sei das Schema der fortschreitenden Kognitionsformen. „The imagery is apt to get overloaded, as happens with the Line, because Plato is trying to do two things at once with it.“ (Annas 1997, S. 152)
- 165 Wieland 1999, S. 217.

Anfang die Unterscheidung zwischen einer sinnlichen und einer intelligiblen Sphäre steht.<sup>166</sup>

Eine weitere in der Forschungsliteratur viel diskutierte und im Kontext dieser Arbeit aufschlussreiche Schwierigkeit besteht darin, dass der Text widersprüchliche Hinweise darauf gibt, wie die Längenverhältnisse innerhalb der Linie zu konstruieren seien. Einerseits müssen Sokrates' Instruktionen aufgrund der mathematischen Verhältnisse so gedeutet werden, dass die mittleren beiden Segmente gleich lang sind, andererseits kann aber aufgrund der sprachlichen Beschreibung geltend gemacht werden, sie müssten unterschiedlich lang sein, weil sie Inhalte von unterschiedlicher Gewissheit repräsentieren und möglicherweise auch Gegenstände unterschiedlicher Realitätsgrade.<sup>167</sup> Die Linie kann also nicht ohne Widerspruch in Abschnitte eingeteilt werden; es stellt sich ein „overdetermination problem“.<sup>168</sup> Dass dieses Problem nicht lösbar ist, gehört aber offenbar zur Anlage des Textes und zur Gleichnisfunktion des Bildes der Linie.<sup>169</sup> Auffällig ist nämlich, dass Sokrates in seinem Gespräch mit Glaukon am Anfang und am Ende der Liniengleichnis-Passage in geradezu suggestiver Weise Imperativformen verwendet, die die\*den Leser\*in dazu auffordern, die Linie selbst zu zeichnen und die Einteilung zu visualisieren. Zu Beginn sind dies die Aufforderungen τέμνε in 509d9 und τίθει in 510a5, und am Schluss τάξον (511e3) in Sokrates' Aufforderung, die vier Seelenzustände ins Verhältnis zu setzen. Wenn man bei der Lektüre dieser Aufforderung folgt und tatsächlich versucht, eine genaue physische Repräsentation der Linie mit ihren Längenverhältnissen auf dem Papier herzustellen, wird der Widerspruch zwischen Sokrates' Einteilungsvorgaben und der weiteren Kommentierung im Dialog erst deutlich.

166 Vgl. Wieland 1999, S. 217: „Was den einzelnen Abschnitten der Linie zugeordnet wird, sind in erster Linie Wissensformen und Einstellungsmodalitäten und erst in zweiter Linie Gegenstandsbereiche.“

167 Die Begründung der beiden widersprüchlichen Hinweise und die Debatte können hier nicht ausführlich wiedergeben und erörtert werden. Für eine sehr erhellende Übersicht mit Literaturangaben vgl. Foley 2008, S. 8-17.

168 Foley 2008, S. 1.

169 Vgl. Foley 2008, S. 2: „the overdetermination problem is an intentional feature of the divided line analogy“. Vgl. ähnlich Zovko 2008, S. 322-329, und Wieland 1999, S. 202: „Wenn sich Sokrates eines derartigen Veranschaulichungsmittels bedient, tut man gut daran, jedes Element der Konstruktionsvorschrift ernst zu nehmen“. Im Gegensatz dazu habe laut Zovko 2008, S. 327, Kullmann in seinen Freiburger Platon-Vorlesungen hier von einem „Schönheitsfehler“ gesprochen.

Das bedeutet, erst wenn man vom Liniengleichnis als einer sprachlichen Beschreibung zur Herstellung einer physischen Gestalt auf dem Papier voranschreitet, sieht man, dass in Platons Einführung des Gleichnisses ein Widerspruch lauert.<sup>170</sup>

Dies entspricht dem Fortschritt in den ersten beiden Abschnitten des Gleichnisses von den bloßen Abbildern zu denjenigen Dingen, die von den Bildern nachgeahmt werden; das Zeichnen der Linie als einer physischen Gestalt ist schon der zweite Schritt und verdeutlicht, dass das erste Verständnis der verbalen Beschreibung noch auf der untersten Stufe stand. Wenn man dann durch den Versuch, die Linie zu zeichnen, auf die Probleme der mathematischen Proportionen gebracht wird, entspricht dies der dritten Stufe des Gleichnisses, und schließlich gelangt man zu philosophischen Fragen wie z.B. derjenigen, ob jedem Seelenzustand eine eigene Objektklasse entspricht. Auf diese Weise kann das Gleichnis seinerseits auf jede der vier Weisen, für die die Abschnitte der Linie stehen, verstanden werden.<sup>171</sup>

So lässt sich sagen, dass der Dialogtext Platons sich selbst als Aufgeschriebenes in performativer Weise transzendiert, indem er selbst gerade keine Visualisierung anbietet, aber die Leser\*innen genötigt werden, über das Geschriebene hinauszugehen.<sup>172</sup> Der explizite Text löst den Widerspruch nicht auf, erklärt ihn nicht einmal, sondern überlässt es der Lektüre, die Wechselbeziehungen zwischen unseren unterschiedlichen Weisen des Denkens und zwischen in ontologischer Hinsicht unterschiedlichen Objektklassen zu identifizieren. Gerade indem kein Bild gegeben wird, kann

---

170 Vgl. die erhellende Darstellung in Foley 2008, S. 21-23. Abweichend hinsichtlich der Notwendigkeit des Zeichnens auf dem Papier vgl. Zovko 2008, S. 324: „we are now asked to ‚picture‘ the line, that is, to construct it before our ‚mind’s eye‘ – without actually being told *how* to draw it.“

171 Vgl. anders Hahn 1983, S.235f., dem zufolge das Liniengleichnis als mathematische Analogie auf der Stufe der *διανοία* zu verstehen ist.

172 Vgl. S. Krämer 2012, Abs. 4.2.: „die Entgegensetzung von Sinnlichem und Unsinnlichem wird durch die Konstruktionsweise und visuelle Aussagekraft des Liniengleichnisses nicht nur eingeführt, sondern zugleich auch relativiert.“ S. Krämer 2009 spricht hier von „einer Art Selbstbezüglichkeit von Inhalt und Form“ des platonischen Textes, wodurch Platon einen Hinweis gebe, „dass und wie die Differenz von *Aisthesis* und *Noesis* durch einen reflexiven Umgang mit Bildern zu überbrücken ist“ (These 1); freilich gibt Platon selbst eben kein Bild im Sinne eines hergestellten Gegenstands, sondern er gibt ein Bild im Sinne der ersten Stufe des Gleichnisses.

implizit deutlich werden, inwiefern „Erkennen [...] mit dem *Sehen* genuin zusammen“ hängt.<sup>173</sup>

Im Liniengleichnis spielen also die Sichtbarkeit und die visuelle Wahrnehmung eine prominente Rolle als Analogie der Erkenntnis,<sup>174</sup> auch wenn die visuelle Wahrnehmung hinsichtlich ihres Wahrheitsbezugs unzulänglich bleibt. Außerdem ist die Visualität auf der Ebene der Textmethode wichtig, indem der geschriebene Text als nichtbildlich dazu auffordert, ihn auf Visuelles hin zu überschreiten, und insofern zeigt, dass das Erkennen für Platon doch mit dem Sehen zusammenhängt.

Trotzdem bleibt es bei der platonischen Grundüberzeugung, dass es kein wirkliches Wissen von der Erfahrungswelt der Phänomene geben kann. Insofern teilt Platon nämlich die heraklitesche Annahme, dass sich die Welt unserer sinnlichen Erfahrung stetig verändert und dass es deswegen kein wirkliches Wissen von ihr geben kann<sup>175</sup> - für den *unteren* Teil der Linie, und kombiniert dies mit der Auffassung von Parmenides für den *oberen* Teil der Linie. Genau dieser Zusammenhang wird in Platons Dialog „Theaitetos“ untersucht. Es geht dort explizit um die visuelle Wahrnehmung als auch um eine ausführliche Erörterung des Satzes des Heraklit, „Alles fließt“, in Kombination mit der Lehre des Parmenides. Der Lektüre dieser Passagen aus dem „Theaitetos“ widmet sich der folgende Abschnitt.

### 2.3. Die Wahrnehmung im „Theaitetos“

Im „Theaitetos“<sup>176</sup> geht es primär um die Definition und Grundlage der Erkenntnis/des Wissens (ἐπιστήμη). In diesem Rahmen wird die Rolle

173 S. Krämer 2009, These 3. Insofern ist es aber nicht richtig, wenn sie fortsetzt: „Die Plausibilität der Unterteilungen innerhalb des Seins und des Erkennens wird nicht argumentativ expliziert, sondern *visuell aufgezeigt*“ (ebd.).

174 Vgl. auch Konersmann 1999, S. 19.

175 Vgl. Bordt 1999, S. 103f.

176 Auf grundsätzliche Datierungs- und Interpretationsfragen kann hier nicht näher eingegangen werden. Auffällig ist, dass der Dialog, obwohl er in die spätere mittlere Phase von Platons Werk eingeordnet werden kann und zwischen der Politeia und dem Timaios zu datieren ist, einen fragenden frühen Sokrates vorstellt, der keinen Gebrauch von der Ideenlehre oder der Anamnesis-Lehre macht. Daher gibt es zahlreiche divergierende Interpretationsansätze von der Auffassung, Platon distanzieren sich hier kritisch von seiner Lehre der mittleren Dialoge, über die Lesart, Platon zeige hier in rein kritischer Absicht die fatalen Folgen einer Erkenntnistheorie, die auf die Ideenlehre verzichtet, bis hin zu aktuelleren Lektüren, die die Rhetorizität

der Wahrnehmung ausführlich thematisiert, denn als die erste von drei vorgebrachten Definitionen des Wissens steht seine Gleichsetzung mit der Wahrnehmung zur Debatte. Im engeren Sinne geht es dabei um die Rolle und die Widerlegung einer sensualistischen Theorie der Wahrnehmung. Unter „sensualistisch“ wird hier eine solche Theorie verstanden, die zum einen jedes Wissen aus der Wahrnehmung ableitet und zum anderen die Wahrnehmung gleichsetzt mit dem jeweils aktuellen individuellen sinnlichen Empfinden.<sup>177</sup> Am Ende des hier schwerpunktmäßig untersuchten ersten Dialogteils wird eine Differenzierung innerhalb des Begriffs der Wahrnehmung eingeführt werden, deren eine Seite Sokrates als Dialogfigur explizit vertritt und die sich durchaus auch Platon zuschreiben lässt. Es gibt insofern nicht *die* platonische Wahrnehmungstheorie, sondern es wird bei Platon eine Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen Verständnissen von „Wahrnehmung“ vorgenommen. Der Fehler des Sensualismus besteht in der Gleichsetzung der Wahrnehmung in einem ganz bestimmten, eingeschränkten Sinne mit dem Wissen.

## Der Rahmendialog und das narrative Setting

Dem Dialog geht als Rahmenhandlung ein Vorgespräch<sup>178</sup> (142a – 143c8) zwischen Terpsion und Eukleides voraus, der gerade den Theaitetos am Hafen bei der Rückkehr vom Heer lebensbedrohlich verwundet angetroffen hat und sich bei dieser Gelegenheit daran erinnert, dass der mittlerweile nicht mehr lebende Sokrates ihm früher von seinen Gesprächen mit dem damals jungen Theaitetos berichtet hat, den er, Eukleides, sehr geschätzt habe. Terpsion möchte gern umgehend von diesen Gesprächen erzählt ha-

---

und Dialektik unterschiedlicher Sprecher- und Textebenen ins Feld führen. Vgl. unten zur Interpretation des Dialogschlusses und für eine Übersicht über alternative Gesamtinterpretationen mit weiterer Literatur Chappell 2004, S. 16-23, Sedley 2004, S. 2-8 und Lee 2011, S. 41f. Zu Datierungsfragen vgl. z.B. Long 1998, S. 113f.

177 Schon Würz 1888, S. 4 bestimmt den Sensualismus dadurch, „bloß das, was augenfällig in die Sinnenwelt tritt, als wahr und seiend anzunehmen“.

178 Am Ende des Dialogs wird dieser Rahmen *nicht* wieder geschlossen; der Text endet unmittelbar mit dem Ende des von Eukleides aufgeschriebenen Gesprächs zwischen Sokrates und Theaitetos, die sich für den nächsten Tag verabreden. Grundsätzlich ermöglicht es die Form des Rahmendialogs, „Vergangenes mit Gegenwärtigem zu konfrontieren oder auch die Präsenz des Vergangenen im Gegenwärtigen deutlich werden zu lassen“, Kutschera 2002a, S. 51; hier ist genau das der Fall, die Form dient der Darstellung des eher frühen Sokrates in einem der späteren Dialoge der mittleren Phase.

ben; Eukleides verweist darauf, dass er das mündlich aus dem Gedächtnis nicht könne, er habe aber gleich, als er damals nach Hause kam, schriftliche Aufzeichnungen<sup>179</sup> angefertigt und diese in weiteren Gesprächen mit Sokrates mehrere Male überarbeitet. Auf diese Weise wird den Aufzeichnungen sowohl die Autorität des unmittelbaren Eindrucks und der unverfälschten Wiedergabe als auch die der reiflich und wiederholt geprüften vollständigen Niederschrift verliehen. Indessen handelt es sich auf der Ebene des platonischen Gesamttexts um eine Wiedergabe einer Wiedergabe, wenn Platon innerhalb des Dialogs zwischen Eukleides und Terpsion das schriftliche Dokument auftauchen lässt, in dem wiederum als Binnenhandlung Sokrates' Gespräch mit Thaitetos präsentiert<sup>180</sup> wird.

*Von Anfang an ist durch diese Anlage des Textes mit seiner narrativen Struktur und der Inszenierung der Akteure, die man bei der Lektüre geradezu szenisch vor sich sieht, das Verhältnis von Erscheinung und Wissen thematisch.*

Die Handlung des Binnen- und eigentlichen Dialogs setzt ein, als Sokrates und der Mathematiker Theodoros auf den jungen Theaitetos treffen, von dem beide unter unterschiedlichen Aspekten schon etwas wissen, und ihn mit der Frage konfrontieren, wem man welche Urteile und Einschätzungen über einen Menschen glaubt und inwiefern die Glaubwürdigkeit von der dem jeweiligen Urteilenden zugeschriebenen Kenntnis der betreffenden Sache abhängt. Wieder erscheint hier das Thema des Verhältnisses von Erscheinung und Wissen, diesmal in der Form der Frage nach der Begründung von Urteilen durch die Kenntnis eines Gebiets oder Gegen-

179 Das Thema der Schrift, wie es Platon vor allem in der berühmten Passage im Phaidros 274c5-275e6 behandelt, müsste vor allem an dieser Stelle für eine umfassende Interpretation des Rahmendialogs berücksichtigt werden. Bisher liegt keine solche Interpretation vor.

180 In Schleiermachers Übersetzung wird dieser Sachverhalt folgendermaßen ausgedrückt: Eukleides betont, er habe „das Gespräch solcherart abgefasst, nicht daß Sokrates es mir erzählt, wie er es mir doch erzählt hat, sondern so, daß er wirklich mit denen redet, welche er als Unterredner nannte [...], als ob er unmittelbar mit jenen redete [...]“ (143 b6 – 143 c8). „Wirklich“ und „unmittelbar“ sind hier gelungene Zusätze Schleiermachers.

Andere Dialoge, in denen die Quelle der Information derart explizit thematisiert wird, sind vor allem das Symposion (173b1-6), wo Apollodoros einen mündlichen Bericht von Aristodemos erhalten und später Teile mit Sokrates besprochen hat, und der Parmenides, wo Pythodoros Zeuge eines Gesprächs mit dem jungen Sokrates gewesen war, und Antiphon es von ihm erfahren hat und nun wiederum weitererzählt. In diesen beiden Dialogen wird jeweils die *Indirektheit* der Information hervorgehoben; gerade davon weicht der Theaitetos-Prolog hier ab.

stands oder eines Menschen, und wieder inszeniert in den Figuren des Dialogs, des bekannten Mathematikers und des vielversprechenden Schülers. Wissen (ἐπιστήμη) und Wissenschaft im Sinne von Sachkenntnis (σοφία) werden an dieser Stelle begrifflich auseinander gehalten, wenn Sokrates während der Hinführung zum Thema (145d – e7) fragt, ob einer Sache kundig (σοφός) zu sein, dasselbe sei wie Erkenntnis (ἐπιστήμη).<sup>181</sup> Gefragt wird also nach einer Definition der Erkenntnis.

Drei Sätze (T), (P) und (H) – die Eingangssequenz des Binnendialogs und ein Überblick über die einschlägigen Passagen

Als zentrales Thema des Dialogs ist also schon durch den Rahmendialog das Verhältnis von Erscheinung und Wissen und die Suche nach einer Definition des Wissensbegriffs bestimmt. Die im vorliegenden Zusammenhang wichtigen Passagen über die Wahrnehmung finden sich vor allem in der ersten langen Sequenz des Binnendialogs, in der die Gleichsetzung von Wissen und Wahrnehmung erörtert wird (vgl. 151d3-200d). Es sind drei thesenartige Sätze<sup>182</sup>, auf die in den Erörterungen des Dialogs immer wieder zurückgegriffen wird. Sie seien zunächst der besseren Übersicht halber in einer Tabelle aufgeführt:

	(T)	(P)	(H)
Vertreter (Dialogfigur oder der historischen Figur zugeschrieben)	Theaitetos	Protagoras	Heraklit
Formulierung	Wissen ist Wahrnehmung.	Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind.	Alles fließt/ alles befindet sich in ständigem Wandel.

181 Zur Unterscheidung von Wissen und Sachverstand vgl. Hardy 2006, S. 35-39.

182 Von Kutschera (2002b) strukturiert in einer anderen Variante und unterscheidet drei „Themen“ mit zugehörigen „Thesen“ des ersten Dialogteils: erstens den „Wahrheitsrelativismus“, dem These (P) zugehöre, zweitens das Thema der Wahrnehmung mit der Behauptung vom sekundären Charakter aller Sinnesqualitäten, und drittens das Thema der ontologischen Folgen epistemologischer Auffassungen, dem hier die „ontologische These von der qualitativen Unbestimmtheit der Dinge“ zugehöre, also (H). Die drei Thesen würden von Platon „äquivalent“ behandelt, vgl. von Kutschera (2002b), S. 210.



	(T)	(P)	(H)
Weitere Bezeichnungen oder bekannte Formulierungen des Satzes oder des behaupteten Inhalts		Homo-mensura-Satz HMS <sup>183</sup> Mensuraformel <sup>184</sup> Measure Doctrine <sup>185</sup> Protagoreischer Relativismus <sup>186</sup> Wahrheitsrelativismus <sup>187</sup>	Flusstheorie Flussontologie

Sokrates wird im Dialog eine intrikate Kombination dieser Sätze vornehmen, die dazu führt, dass ein spezifisches Verständnis von (T) erörtert wird. Er verbindet nämlich die drei Sätze so miteinander und suggeriert ihre Äquivalenz, dass andere mögliche Lesarten von (T) gar nicht mehr in den Blick gelangen. Die Kombination der drei Sätze wird dazu führen, dass im Rahmen der weiteren Unterredung „Wahrnehmung“ mit „aktueller sinnlicher Wahrnehmung“ und diese wiederum mit „aktueller Sinnesempfindung“ *gleichgesetzt* wird. Diese Gleichsetzung ergibt die sensualistische Theorie, die im Dialog kritisiert und verworfen wird, und diese bildet die Prämisse der vorgenommenen Zurückweisung von (T).

Es könnte als erstaunlich empfunden werden, dass die Wahrnehmung in einem Dialog Platons überhaupt so viel Raum einnimmt, war sie doch im Liniengleichnis gar nicht explizit berücksichtigt worden.<sup>188</sup> Die Interpretation des Dialogs zeigt aber, dass Sokrates' Darstellung und Erörterung der sensualistischen Wahrnehmungstheorie diese als *falsch und plausibel zugleich* darzustellen vermag. Die sokratische Rekonstruktion der Theorie schillert in systematisch wichtiger Weise zwischen dem Aufweis, dass sie

183 Vgl. Hardy 2006, S. 32.

184 Vgl. Hardy 2001, S. 51.

185 Vgl. Fine 1998.

186 Vgl. Hardy 2001, S. 45.

187 Vgl. von Kutschera (2002b), S. 210. Die Diskussionen um die Behandlung relativistischer Positionen können hier nicht ausführlich dargelegt werden; vgl. dazu Becker 2007, S. 278, der darauf hinweist, es sei die Verbindung aus (H) und (P) „ein – und zwar der erste historisch greifbare – Versuch, eine konsequente *relativistische* Position zu entwickeln“, und Burnyeat 1976a, S. 45f.

188 Vgl. dazu auch von Kutschera (2002b), S. 209, der hervorhebt, dass (T) grundsätzlich wenig überzeugend sei, besonders, da der Satz einem Mathematiker in den Mund gelegt werde, der Erkenntnis wohl kaum auf sinnliche Wahrnehmung zurückführen dürfte: „Platon ging es aber wohl darum, die Suche nach Wissen im Sinne des Liniengleichnisses im Staat auf der untersten kognitiven Stufe zu beginnen, bei den sinnlichen Eindrücken.“ Vgl. anders Polansky 1992, S. 67f., der begründet, dass gerade ein Mathematiker guten Grund hatte, auf „Wahrnehmung“ in einem weiten Sinn (nicht eingeschränkt auf Sinneswahrnehmung) zu kommen.

sogar für den Bereich der sinnlichen Gegenstände (dort, wo sie so plausibel ist) falsch ist, oder aber dem Aufweis, dass der Sensualismus vor allem einer Einschränkung und Präzisierung bedarf.<sup>189</sup> Die Rhetorizität<sup>190</sup> des Dialogtexts spielt dabei eine entscheidende Rolle. Über weite Strecken der Erörterung von (T) geht es scheinbar ausschließlich um (H) oder (P), was die Behandlung unübersichtlich macht und Sokrates' Dialogpartner immer wieder verwirrt, und es wird nicht etwa *die* eigene „platonische Wahrnehmungstheorie“ entwickelt, sondern es geht durchweg um die zu widerlegende Theorie des Sensualismus und später um eine von Platon neu eingeführte Differenzierung innerhalb des Begriffs der αἴσθησις.

Ein erster Antwortversuch auf seine Frage, was Erkenntnis sei, den Sokrates bei Theaitetos provoziert, besteht in der Aufzählung von Einzelerkenntnissen (ἐπιστήμαι), was Sokrates Gelegenheit gibt zu erläutern, dass es ihm um die Erkenntnis selbst zu tun sei und nicht um „Mannigfaltiges“ (146d5)<sup>191</sup>. Die nächste Antwort, die Sokrates ihm entlockt, wird nun als erster von drei Versuchen,<sup>192</sup> das Wesen des Wissens anzugeben, im weiteren Verlauf des Dialogs ausführlich diskutiert. Sie identifiziert ἐπιστήμη mit αἴσθησις, Wahrnehmung (151e3). Theaitetos sagt nämlich:

„Mir also scheint, wer etwas erkennt, dasjenige wahrzunehmen, was er erkennt; und wie es mir jetzt erscheint, ist Erkenntnis nichts anders als Wahrnehmung.“ (151 e 1-3)

Und wenn im weiteren Verlauf des Dialogs ausführlich geprüft wird, ob diese These (T) zutrifft, hängt das Ergebnis durchweg davon ab, welcher Wahrnehmungsbegriff jeweils – meistens implizit – ins Spiel gebracht werden wird. Das beginnt damit, dass Sokrates scheinbar die These einfach

---

189 Aus diesem Umstand ergeben sich auch die unterschiedlichen Lesarten und Gesamtinterpretationen des Dialogs, von denen sich viele auf jeweils eine Seite festlegen. Für eine gute Übersicht mit ausführlichen Literaturangaben vgl. Day 1997, S. 52, und Burnyeat 1990, S. 8f.

190 Vgl. dazu oben in 2.1.

191 Schon hier wird Theaitetos zum ersten Mal durcheinander gebracht und in die Aporie geführt, was Sokrates in der Folge die Gelegenheit gibt, das Wesen seiner Hebammenkunst zu erläutern (149e6 – 151d3). Zur Interpretation der Passage vgl. Burnyeat 1977.

192 Die drei Definitionsversuche des Theaitetos, deren Prüfung den gesamten Dialog bildet, sind:

(T) Erkenntnis ist Wahrnehmung.

(T<sub>2</sub>) Erkenntnis ist richtige Meinung.

(T<sub>3</sub>) Erkenntnis ist mit Erklärung verbundene richtige Meinung.

rückversichernd aufgreift, wenn er angeblich bloß wiederholt: „Wahrnehmung sagst du, sei Erkenntnis“. Aber schon diese ersten Worte des Sokrates sind eine geschickte Umstellung der Wortreihenfolge, so dass die Behauptung, die in der Folge geprüft wird, nicht mehr dieselbe ist wie die ursprünglich vorgetragene.<sup>193</sup> Theaitetos hatte daraus, dass, wer etwas erkennt, das Erkannte wahrnimmt, abgeleitet, dass Erkenntnis Wahrnehmung sei. Sokrates dreht die Wörter um, ohne dass es Theaitetos auffällt, und bildet aus ihnen die Formulierung, Wahrnehmung sei Erkenntnis.<sup>194</sup> Platon hätte Sokrates fragen lassen können, was Theaitetos denn genau unter „Wahrnehmung“ verstehe, aber gerade dies geschieht nicht.<sup>195</sup> Stattdessen wird in der Folge diejenige Deutung diskutiert, die Sokrates der Äußerung gibt. Theaitetos glaubt also, was nicht wahrgenommen werde, könne auch nicht erkannt werden, wäre damit aber nicht zu der Annahme verpflichtet, dass alle Wahrnehmung als Wahrnehmung immer schon Erkenntnis sei. Mit diesem Satz aber führt Sokrates das Gespräch fort. Er identifiziert ihn wiederum mit dem Satz (P) des Sophisten Protagoras, „der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nicht-seienden, wie sie nicht sind“ (152a2f.).<sup>196</sup> Sokrates deutet diesen Satz (P) und damit die These (T) des Theaitetos (zunächst nur implizit, erst später

193 Vgl. auch Hauskeller 1998, S. 167f.

194 Vgl. Bostock 1988, S. 53: Plato “is concerned always with the claim that whatever is perceived is known rather than with the converse claim that whatever is known is perceived”.

195 Erst viel später im Dialog wird wieder nach einer genaueren Bestimmung von „Wahrnehmung“ gefragt, nachdem die Deutung, die Sokrates hier implizit vornimmt, bereits widerlegt ist, und wenn es um die sogenannte „endgültige Widerlegung“ oder vielmehr Präzisierung von (T) geht, vgl. unten am Ende dieses Abschnitts.

196 Platon zitiert hier selbst. Vgl. Diels/Kranz <sup>12</sup>1966, 80 B 1. Mehrfach ist darauf hingewiesen worden, dass das absolut gebrauchte „ἐστίν(ν)“ nicht im Sinne einer Existenzaussage, sondern *prädikativ* als Kopula zu verstehen sei, die durch eine Prädikation zu ergänzen wäre, vgl. Becker 2007, S. 260f., McDowell 1973, S. 118f. Daher übersetzt Schleiermacher das zweimal verwendete ὡς mit „wie“ und nicht mit „dass“, während Diels/Kranz das „dass“ favorisiert und übersetzt „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind.“ Kahn 1981, S. 118-127 stellt heraus, dass jeder Aussagesatz in eine prädikative Form gebracht werden kann und es daher in solchen Fällen wie (P) sowohl möglich ist, ein veritatives „ist“ als auch eine elliptische Kopula zu lesen:

„the uses of εἶναι in Plato (as in Greek generally) are often *overdetermined*: several grammatical readings of a single occurrence are not only possible but sometimes required for the full understanding of the text.“ (Kahn 1981, S. 105)

Vgl. dazu weiter Puster 1993, S. 245-247.

explizit) damit aber auch als Relativierung aller Wahrheitsansprüche. Denn der Satz wird zunächst so ausgelegt, dass er sich auf den individuellen Einzelmenschen, nicht auf den Menschen im Allgemeinen,<sup>197</sup> und darüber hinaus auf den einzelnen Menschen an jedem jeweiligen Punkt seiner Geschichte und Erfahrung bezieht, so dass er für Sokrates zu dem Schluss führt, Erscheinung und Wahrnehmung sei dasselbe: „Denn wie ein jeder es wahrnimmt, so scheint es für ihn auch zu sein“ (152c2f.).<sup>198</sup>

Dabei beruht die Umformung<sup>199</sup> von (T) in (P) auf den folgenden implizit bleibenden Prämissen:

1. Die Wahrnehmung wird nicht bloß als physiologischer Vorgang gedacht, sondern als ein „Wahrnehmen, daß etwas so und so ist“.<sup>200</sup>

---

Die Frage, ob es sich mit Protagoras hier und im Weiteren um eine ausschließlich literarische Figur handelt, oder ob die zugeschriebenen Sätze historisch so vertreten worden sind, oder ob die Darstellung der tatsächlichen Praxis der Sophisten entspricht, soll hier nicht erörtert werden. Es geht in systematischer Hinsicht um die Lehren, die Platon ihnen zuschreibt; mit Hardy gehe ich davon aus, dass „Protagoras hier in erster Linie als *Personifikation* einer epistemologisch-ontologischen *Problemstellung* fungiert“; Hardy 2001, S. 45. Zum historischen Gehalt vgl. Polansky 1992, S. 80f.

- 197 Diese Unterscheidung geht auf Husserls „Logische Untersuchungen“ zurück, wo er zwischen einer *subjektivistischen* und einer *anthropologistischen* Spielart unterscheidet, vgl. Husserl 1975, § 34, S. 122. Vgl. auch Becker 2007, S. 260. Sedley erörtert zwei Verständnismöglichkeiten von (P) in einem engeren und einem weiteren Sinne: (P) „is quickly repackaged by Socrates as the thesis that what appears perceptually in a certain way to each subject is that way for that subject“ (Sedley 2004, S. 50). In 152b12f. werde „erscheinen“ in einem engen (d.h. perzeptuellen) Sinne gebraucht, es gebe aber auch Formulierungen von (P) in einem weiten Sinne, so dass alle Erscheinungen, nicht nur perzeptuelle, gemeint sind. Platons Sokrates lasse diese Mehrdeutigkeit gezielt bestehen, um zwei unterschiedliche Formen zeitgenössischen Denkens zugleich kritisieren zu können, einen „out-and-out relativism“ im breiten Sinne und „the empiricism implicit in Theaetetus‘ definition“ (ebd, S. 52). Von Kutschera wählt eine negative Formulierung für (P): In der Erfahrung zeige sich uns „nicht, wie die Dinge selbst beschaffen sind“, vgl. von Kutschera 2002b, S. 213.
- 198 Die Gleichsetzung von Wahrnehmen und Erscheinen verdeckt freilich „eine Mehrdeutigkeit im Begriff des Erscheinens, durch die die spätere Erweiterung über wahrnehmbare Sachverhalte hinaus vorbereitet wird: Denn was einem erscheint, kann dasjenige sein, was man wahrnimmt, aber auch dasjenige, was man denkt.“ (Becker 2007, S. 261). Vgl. dazu auch Puster 1993, S. 248-252.
- 199 Zur Transformation vgl. auch Hardy 2006, S. 40.
- 200 Becker 2007, S. 261 (Hervorhebung i.O.). Vgl. auch McDowell 1973, S. 118. Schon hier wird implizit der Fehler deutlich, der erst später klar formulierbar und argumentativ genutzt wird: Das Verständnis von Wahrnehmung als sinnlicher Wahrnehmung wird mit Urteilen verbunden. Platon wird zeigen, dass es gerade darauf ankommt, beides auseinander zu halten; vgl. unten.

2. (P) wird interpretiert als „Wie S (einem beliebigen Subjekt) die Dinge erscheinen, so sind sie für S“.<sup>201</sup>
3. Es wird eine Äquivalenz angenommen von „x erscheint S (als f)“ und „S nimmt x (als f) wahr“.<sup>202</sup>

Dann folgt: Wie jeder Mensch die Dinge wahrnimmt, so sind die Dinge für diesen Menschen.<sup>203</sup> In der Inszenierung der Dialogstruktur erfüllt die Einführung von (P) als angebliche Äquivalenz zu (T) die Funktion, dass innerhalb dieser Auffassung (T) tatsächlich als eine Definition von Wissen gelten kann.<sup>204</sup>

Einen nächsten Schritt bildet der Übergang zu den möglichen ontologischen Konsequenzen und damit zu (H): Wenn ich den Kaffee heiß finde und mein Tischnachbar ihn schon zu kalt, obwohl wir denselben Kaffee probieren, oder ich den Wind sehr kalt und jemand anderes ihn mild findet, obwohl wir nebeneinander im gleichen Wind stehen, dann scheinen die Wärme und die Kälte gänzlich in der Empfindung des einzelnen zu liegen, und es gibt hinter dieser scheinbar kein Sein, das die Varianz der Erscheinungen überdauern oder übersteigen könnte. „Der Satz wird also nicht nur als erkenntnistheoretische, sondern als ontologische Aussage ver-

201 Vgl. Diels/Kranz <sup>12</sup>1966, S. 263, die in ihrer Übersetzung anfügen: „Sein ist gleich jemandem erscheinen.“

202 Vgl. auch Burnyeat 1990, S. 11. Für eine ausführliche Erörterung der Frage, ob für f in diesem Verständnis von (P) nur „Empfindungsprädikate“ oder auch „Dispositionsprädikate“ eingesetzt werden können, vgl. Puster 1993, S. 248-253.

203 Vgl. auch Hardy 2001, S. 50f. Von Kutschera identifiziert diesen Argumentationsschritt mit der Auffassung vom sekundären Charakter aller Sinnesqualitäten, die zu den gleichen Fragen führe, die später Locke und Berkeley beschäftigt hätten: „Der sekundäre Charakter erfahrbarer Qualitäten wird damit begründet, daß dem einen als warm erscheint, was der andere als kalt empfindet [...] (152b2-7)“, von Kutschera 2002b, S. 214. Die Identifikation dieses Argumentationsschritts mit der Theorie sekundärer Qualitäten ist jedoch nicht zwingend. Dafür wäre eine Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten erforderlich; hier geht es gerade darum, ob alle Eigenschaften als ‚sekundäre‘ gedacht werden. Zur Theorie sekundärer Qualitäten vgl. Kapitel 2.2. Puster bezeichnet die implizit vorgenommene Gleichsetzung von „x erscheint S (als f)“ und „S empfindet f“ als Grundfehler eines jeden Phänomenalismus, der hier eine Stärke der Argumentation darstelle, weil (P) zunächst konsequent gefolgt wird; vgl. Puster 1993, S. 250.

204 Vgl. dazu auch Lee 2011, S. 414f., wo die erreichte Stufe wegen der schon hier implizierten Unfehlbarkeit der Wahrnehmung mit einer Version des Empirismus identifiziert wird: „This, then, represents one version of the empiricist claim: since perception is infallible with respect to the sensible qualities, it should be regarded as a kind of knowledge.“

standen“<sup>205</sup> und nun lässt sich (P), die Lehre des Protagoras, durch Sokrates weiter mit der Flusstheorie (H) Heraklits (152c7 – 153d2) verbinden, dass es überall nur ständiges Werden und überhaupt kein Sein gebe<sup>206</sup> – dann wären die Dinge immer jeweils das, als was sie einem einzelnen Menschen an einem bestimmten Punkt seiner körperlichen und seelischen Existenz in der Wahrnehmung erscheinen. Und insofern lässt sich dann die Wahrnehmung als infallible Form der Erkenntnis betrachten<sup>207</sup> und sagen, dass die Wahrnehmung niemals trüge, „und in diesem Sinne auch, daß Wahrnehmung Erkenntnis sei“<sup>208</sup>

Jetzt hat Sokrates drei Theorien miteinander verknüpft: Erstens die Behauptung über Erkenntnis und Wahrnehmung (T), zweitens den Satz des Protagoras vom Menschen als Maß aller Dinge (P), und drittens den Satz, dass alles im Werden sei (H). Er selbst fasst diesen Komplex zusammen, bevor die Kritik daran ab 160b6 entfaltet wird:

„Vortrefflich also hast Du gesprochen, daß die Erkenntnis nichts anderes ist als Wahrnehmung; und es fällt in eins zusammen, daß nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm alles sich wie Ströme bewegt, daß nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maß aller Dinge ist, und daß nach dem Theaitetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntnis wird.“ (160d5-e2)

Diese Verknüpfung macht deutlich, dass Sokrates hier Wahrnehmung allein mit *sinnlicher* Wahrnehmung gleichsetzt,<sup>209</sup> und sinnliche Wahrnehmung wiederum mit jeweils *aktueller Sinnesempfindung eines einzelnen Menschen*.<sup>210</sup> Dieses Vorgehen gibt dem Begriff der *αἴσθησις* eine Bedeutung,

---

205 Hauskeller 1998, S. 168. Vgl. zur Rolle von (H) auch Bostock 1988, S. 44-51. Von Kutschera formuliert, „es gibt ein Sosein nur im Kontext momentaner Eindrücke“ (von Kutschera 2002b, S. 219); dies sei die ontologische „Konsequenz, die Platon aus der Auffassung aller Sinnesqualitäten als sekundäre Qualitäten zieht“ (ebd., S. 218).

206 Für eine Aufschlüsselung der unterschiedlichen Teilaussagen in 152d2-e1 vgl. Becker 2007, S. 263-266.

207 Vgl. auch Sedley (2004) S. 39.

208 Hauskeller 1998, S. 168.

209 Vgl. Hauskeller 1998, S. 168.

210 Vgl. auch von Kutschera 2002b, S. 210:

„Diese Konzeption der Wahrnehmung unterscheidet sich von unserer ‚Wahrnehmen‘ ist für uns ein Erfolgsverb; es bezeichnet eine Form des Erkennens, die Wahrheit bzw. Realität impliziert – man kann nur Objekte wahrnehmen, die wirklich vorhanden sind [...]. Sinnestäuschungen und Träume sind für uns kei-

„die dem griechischen Sprachgebrauch zwar nicht zuwiderläuft, aber den Bedeutungsumfang doch sehr stark einengt“<sup>211</sup>

Αἴσθησις kann nämlich grundsätzlich auch ein geistiges Erfassen meinen, dass ich etwas vor Augen stehen habe, oder - wie man im Deutschen etwa sagt - ich habe ein Beispiel „aufgenommen“.<sup>212</sup> Aber diese Bedeutungsdimensionen lässt Platon durch Sokrates vorläufig ignorieren und erst später wieder einführen, ohne dass seine Gesprächspartner diese Wendungen durchschauen. Die Verknüpfung der drei Sätze und Theorien ist es erst, die zusammengenommen die Wahrnehmungstheorie des Sensualismus ergibt, eine in dieser Version falsche,<sup>213</sup> aber mit einem relativierten Geltungsanspruch für einige Kontexte durchaus plausible<sup>214</sup> Theorie der Wahrnehmung. Sie ist es, die in 153d3ff weiter ausgeführt wird.

Interessant ist hier, dass die αἴσθησις überhaupt so viel Raum bekommt, obwohl sie im Liniengleichnis, wo Platon die unterschiedlichen Seinsformen und Kognitionsformen aufzählt und zueinander ins Verhältnis setzt, als *solche*<sup>215</sup> explizit gar nicht vorkommt. Dass die Wahrnehmung hier im

---

ne Fälle von Wahrnehmung, wohl aber für Platon (vgl. 157e). Für ihn besteht αἴσθησις, das Wort, das wir mit ‚Wahrnehmung‘ übersetzen – im Haben von Sinneseindrücken; sie impliziert daher, im Gegensatz zur Erkenntnis, nicht Wahrheit, und das ist eines der Argumente von Sokrates gegen den Vorschlag von Theaitetos (152c).“

Zu fragen wäre, ob es sich „für uns“ tatsächlich so verhält, dass wir den Ausdruck „Wahrnehmung“ für solche Fälle reservieren, die eine Form wahrer Erkenntnis darstellen. Traumbilder oder Halluzinationen können zum Beispiel gehabt oder durchaus auch „gesehen“ werden. Außerdem wäre zu klären, was hier unter „wirklich vorhanden“ zu verstehen ist, und schließlich ist fraglich, ob es sich bei der Interpretation der αἴσθησις als „Haben von Sinneseindrücken“ wirklich um Platons Konzeption handelt, ist es doch diejenige Interpretation, die Sokrates als Dialogfigur der von Theaitetos als anderer Dialogfigur vorgeschlagenen Antwort gibt. Es handelt sich hier um eine auf der Ebene der Dialognarration erzeugte Konzeption, von der es schwierig ist, sie Platon zuzuschreiben. Differenzierter formuliert von Kutschera freilich an späterer Stelle (vgl. von Kutschera 2002b, S. 215–218).

211 Hauskeller 1998, S. 168.

212 Vgl. oben Kapiteleinleitung und außerdem Schirren 2008, S. 23, dem zufolge „bis zu Platon sich keine generalisierende Bedeutung von [aisthêsis als] sinnlicher Wahrnehmung nachweisen lässt“.

213 Vgl. Findlay 1981, S. 100f.

214 Vgl. Böhme 2000, S. 204.

215 Vgl. Böhme 2000, S. 202. Im Liniengleichnis ist freilich das Sehen von großer Wichtigkeit, auch wenn es sich nicht unter den Erkenntnisformen befindet; vgl. oben Abschnitt 2.2. Böhme begründet das Nichtnennung der aisthesis unter den Erkenntnisformen im Liniengleichnis damit, dass dort alle Kognitionen so verstanden

„Theaitetos“ als Kandidat für Erkenntnis überhaupt vorgeschlagen werden kann, liegt sozusagen an der Falschheit und der Plausibilität der sensualistischen Lehre gleichermaßen. Sokrates prüft Theaitetos' Vorschlag so ausführlich, weil die Wahrnehmung in der sensualistischen Fassung in besonderem Maße das Kriterium der Wahrheit zu erfüllen scheint.<sup>216</sup> Es ist daher sowohl geltend gemacht worden, dass Sokrates in diesem Dialog die falsche sensualistische Wahrnehmungstheorie widerlegt,<sup>217</sup> als auch, dass er die große Plausibilität dieser Theorie zeigt oder sie sogar selbst vertritt,<sup>218</sup> als auch, dass er trotz Falschheit einerseits und Plausibilität andererseits zeigt, dass sie nur für denjenigen Seinsbereich überhaupt plausibel ist,<sup>219</sup> in dem wir das Sein von etwas mit seinem Zur-Erscheinung-Kommen identifizieren, also für die sinnliche Welt in einer bestimmten Auslegung. Sokrates' Darstellung der sensualistischen Wahrnehmungsauffassung schildert in systematisch wichtiger Weise zwischen dem Aufweis, dass sie auch für den Bereich der sinnlichen Gegenstände falsch ist und nur der Satz des Protagoras für einen bestimmten Seinsbereich bestätigt werden kann,<sup>220</sup> oder aber dem Aufweis, dass der Sensualismus der Einschränkung und der Präzisierung bedarf.<sup>221</sup> So lässt sich sagen, dass am Ende gezeigt wird, dass

---

werden, dass etwas als etwas erkannt werde; „Diese Als-Struktur hat die Wahrnehmung nicht“ (vgl. Böhme 2000, S. 202f.). Für den „Philebos“ ist freilich auch diese These nicht ohne weiteres haltbar, vgl. unten Abschnitt 2.5.

216 Vgl. Böhme 2000, S. 204.

217 Dies wäre die Lesart (B) nach Burnyeat, der zufolge der ganze Theoriekomplex um (P) und (H) zum Zweck der *reductio ad absurdum* von (T) eingeführt wird, vgl. dazu Burnyeat 1990, S. 7-10; Hardy 2006, S. 33f. und Becker 2007, S. 271.

218 Dies wäre die Lesart (A) nach Burnyeat, vgl. Burnyeat 1990, S.8, der zufolge Platon die diskutierte Wahrnehmungstheorie als Theorie der Erfahrungswelt selbst vertritt, die Konsequenzen des gesamten Theoriekomplexes um (H) und (P) als ihre Implikationen betrachtet und sie deshalb widerlegt, weil es seiner Ansicht nach von der sinnlichen Welt kein wirkliches Wissen geben kann, vgl. auch Böhme 2000, S. 203-205; Hardy 2001, S. 47; Hardy 2006, S. 33; Becker 2007, S. 271.

219 Vgl. Heitsch 1988, S. 81f. und Becker 2007, S. 270. Dieser Lesart zufolge hält Platon die behandelte Wahrnehmungstheorie selbst für plausibel, grenzt sie aber von dem durch (P) und (H) gegebenen ontologischen und epistemologischen Rahmen ab.

220 Vgl. Böhme 2000, S. 204. Böhme schreibt dort:

„Aber gerade für solche *Erscheinungen* wie Warm-Sein oder Kalt-Sein könnte sich der Satz des Protagoras rechtfertigen lassen. Und das ist es, was Platon tatsächlich durch seine Theorie der Wahrheit leistet“, d.h. den Satz des Protagoras für einen bestimmten Seinsbereich zu bestätigen.

221 Für diese Interpretation vgl. z.B. Hauskeller 1998, S. 167: „Der Großteil des nun folgenden Dialogs dient allem Anschein nach der Widerlegung dieses Satzes [gemeint ist (T), S.H.], in Wahrheit aber [...] nur seiner Präzisierung (das heißt der



(T) in der Kombination mit (P) und (H) „sowohl ein *verfehltes* Verständnis von Wissen als auch ein *unzureichendes* Verständnis von Wahrnehmung darstellt“.<sup>222</sup> Denn am Ende des ersten Dialogteils wird die Form von (T), die mit (P) äquivalent ist, widerlegt und gleichzeitig das zu Beginn noch ungenaue Verständnis des Wahrnehmungsbegriffs in (T) präzisiert werden.

Für Theaitetos hat Sokrates jedenfalls die Flusstheorie zunächst einmal plausibel gemacht (153 d 6f.). Gleichsam in einer Kurzfassung verknüpft Sokrates die Bemerkungen in einer kurzen Zwischenpassage (153d8-155c) zu einer Theorie der Wahrnehmung, die in der Folge dann noch einmal ausführlicher betrachtet wird und auch hier im folgenden Abschnitt genauer dargelegt werden soll. Wenn nichts an und für sich ist, so gelte das auch für die visuelle Wahrnehmung und die wahrgenommenen Farben. Ein Wahrnehmungsgehalt könne nicht einer bestehenden räumlichen Lokalisierung zugeschrieben werden, weil es das jeweils besondere Produkt der Interaktion zwischen Auge und äußerer Bewegung ist: Jede wahrgenommene Farbe<sup>223</sup> entstehe aus dem Zusammenkommen der Augen mit der zu ihr gehörigen Bewegung, „und was wir jedesmal Farbe nennen, wird weder das Anstoßende sein noch das Angestoßene, sondern ein dazwischen jedem besonders (ἴδιον)<sup>224</sup> Entstandenes“ (153e7-154a2).

---

Ausschaltung bestimmter Mißverständnisse in seiner Interpretation) und letztendlichen Bestätigung.“ Vgl. außerdem schon Heitsch 1988, S. 30f.: Was Platon von den Dialogfiguren kritisieren lasse, „ist nicht der sachliche Gehalt, der den fraglichen Lehren innewohnt, sind vielmehr gewisse Vereinseitigungen, die diesen Lehren zuteil geworden sind.“

222 Hardy 2001, S. 47.

223 Vgl. Polansky 1992, S. 90, der darauf hinweist, dass die These für die Wahrnehmung von Farben plausibler erscheint als für die Größe oder das Gewicht, wofür es im Alltag typischerweise externe Standards gibt. Dagegen seien wir eher bereit anzunehmen, dass unterschiedliche Personen Farben wie auch Gerüche unterschiedliche wahrnehmen. Sokrates' These geht freilich noch über die Plausibilität aus der Erfahrung hinaus, indem er auf der Basis von (H) dafür argumentiert, es könne weder innerhalb noch außerhalb des Auges einen festen Ort einer Farbe geben,.

224 Sedley (2004) S. 40 übersetzt ἴδιον mit „privat“ und nimmt diese Übersetzung als Ausgangspunkt für die Überlegung, von welcher Privatheit hier die Rede sei. Er unterscheidet zwischen einer harmlosen intuitiv plausiblen Privatheit der eigenen Erfahrung einfach in dem Sinne, dass A und B im selben Wind unterschiedlich stark frieren, und der „epistemological privacy“, die mentalen Zuständen und Bewusstseinsgehalten nach verbreiteter philosophischer Ansicht zukomme: „Other people's consciousness is not even in theory open to inspection by us, whereas they themselves have uniquely privileged access to it. Moreover, this notion of privacy frequently comes with the further thesis that we have incorrigible awareness of our own private sense-data“. Es ließe sich aber fragen, ob hier nicht ein nach-Cartesianischer Begriff

Im weiteren Verlauf des Dialogs wird diese sensualistische Theorie der Wahrnehmung weiter ausgeführt und ausgelegt, wobei all ihre Facetten sichtbar werden. Insofern lässt sich sowohl von „Platons Wahrnehmungstheorie“<sup>225</sup> sprechen als auch von der widerlegten Theorie des Sensualismus, je nachdem, welche Facette man jeweils betont. Dabei, so drückt sich Sokrates selbst aus, „werden wir genötigt, wunderbare und lächerliche Dinge getrost zu behaupten“ (154b6f.),<sup>226</sup> und die Hinweise auf die gleichzeitige Falschheit und Plausibilität des Sensualismus ziehen sich durch die ganze Passage hindurch, wovon Theaitetos schließlich schwindlig wird.

Die Flusstheorie (H) als Ausgangspunkt einer Wahrnehmungstheorie: die „Zwillingstheorie“<sup>227</sup> der Wahrnehmung

Als Ausgangspunkt seiner „ausführlichen Darlegung der Theorie der Wahrnehmung“ (156a3) nimmt Sokrates den Satz (H) wieder auf, dass alles Bewegung (κίνησις) sei. Zunächst werden zwei Arten der Bewegung unterschieden, „Wirken“ (ποιεῖν) und „Leiden“ (πάσχειν, vgl. 156a7).<sup>228</sup> Aus der Begegnung und Reibung dieser beiden Arten entsteht dieser Theorie zufolge alles, was ist, aber stets in Form zwillingförmiger Erzeugnisse. Im besonderen Fall der Wahrnehmung entstehe aus der Begegnung von

---

des Privaten an den Text herangetragen wird, vgl. schon McDowell 1973, S. 143f. Sedley resümiert schließlich selbst, trotz der Analogie solle man sehr vorsichtig sein, Platon den vollen Begriff der Privatheit des Mentalen zuzuschreiben.

Betont wird in 154a2 aber gar nicht so sehr der Charakter des Privaten, sondern es geht zunächst um die Erklärung eines Umstands der alltäglichen Erfahrung: dass die Eigenschaften eines Gegenstands unterschiedlichen Beobachter\_innen in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedlich erscheinen. Wenn man daraus schließt, dass z.B. die Farbe Weiß keine Eigenschaft des Gegenstands selbst sei, erhält man das „argument from conflicting appearances“, vgl. Burnyeat 1990, S. 14 und oben Kap. 2.2.

225 Böhme 2000, S. 205.

226 Das bezieht sich an dieser Stelle darauf, dass eine Kluft besteht zwischen der (H) zugeschriebenen zugrundeliegenden relationalen Ontologie und den gewöhnlichen Auffassungen über die Stabilität und Veränderlichkeit von Eigenschaften: Sechs Bohnen sind mehr als vier, aber weniger als zwölf, aber wir gehen nicht davon aus, dass etwas auf andere Weise mehr oder weniger wird, als dass es selbst zu- oder abnimmt, vgl. 154c1-9 und Becker 2007, S. 267.

227 Hardy spricht für diese Passage vom „Interaktionsmodell der Wahrnehmung“ (Hardy 2001, S. 60) oder der „Interaktionsthese“ (Hardy 2006, S. 46).

228 Hardy übersetzt die beiden Arten der Bewegung mit „aktive und passive Bewegungen (oder Vermögen)“, Hardy 2001, S. 65.

Wirken und Leiden das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung.<sup>229</sup> So trete die Wahrnehmung „immer zugleich hervor“ (156b2) mit dem Wahrnehmbaren, dem *αἰσθητόν*. Als Wahrnehmungen werden an dieser Stelle im Text genannt: Gesicht, Gehör, Geruch, Wärme und Kälte, aber auch Lust und Unlust, Begehren und Widerwillen; es fällt auf, dass hier sowohl Sinneswahrnehmungen als auch Weisen des affektiven Betroffenseins dazu gehören.<sup>230</sup> Die Arten des Wahrnehmbaren werden jeweils an- und miterzeugt: dem Sehen die Farben, dem Hören die Töne, dem Widerwillen das Abstoßende usw. Der gesamte Vorgang der Wahrnehmung ist also – *unter der Prämisse des Satzes (H)* – als Vorkommnis von Bewegung, *κίνησις*, gedacht, wobei „Kinesis“ hier natürlich nicht so sehr Bewegung im Sinne von Ortsveränderung, sondern eher im Sinne von Geschehen, Werden, Prozess bedeutet, wie der Satz ja auch von Schleiermacher übersetzt wird. Wie wäre *unter diesen Voraussetzungen* das Wahrnehmungsgeschehen aufzufassen?

An dieser Stelle wird zunächst deutlich, dass Sokrates weit davon entfernt ist, selbst eine solche Wahrnehmungstheorie zu vertreten, zumindest *wenn* sie zugleich den Anspruch erhebt, dass Wahrnehmung unfehlbar sei<sup>231</sup> und

229 Insofern ist es nicht ganz zutreffend, wie Becker beschreibt, dass Wirken und Leiden „offenbar mit den (je momentanen) Zuständen der Wahrnehmbarkeit bzw. der Wahrnehmung gleichgesetzt“ werden (vgl. Becker 2007, S. 268), sondern beide entstehen jeweils gemeinsam aus dem Zusammentreffen von Wirken und Leiden. Hardy formuliert, auch nicht ganz zutreffend:

„Bei diesen beiden Komponenten handelt es sich einerseits um das Wahrgenommene (*αἰσθητόν*), d.h. um die Wahrnehmungsqualität (etwa die Farbeigenschaft ‚weiß‘), die vom Wahrnehmenden als ein ‚weiß-Erscheinendes‘ gesehen wird, und andererseits um die Wahrnehmungsleistung (*αἰσθησις*), das heißt um den je augenblicklichen Wahrnehmungsakt [...]“ (Hardy 2001, S. 66)

230 Puster spricht deshalb für diese Stelle von einer „Aufweichung des Wahrnehmungsbegriffs“ (Puster 1993, S. 251). Diese Sprachregelung solle „vergessen machen, daß der Homo-mensura-Satz (bestenfalls) aus Fällen schlichter Wahrnehmung, in denen Empfindungsqualitäten ‚aufgespürt‘ werden, seine Plausibilität bezieht, und nicht aus Fällen anderer Aktivitäten eines Erkenntnissubjekts, die wir zwar ‚Wahrnehmungen‘ nennen können, die aber in unseren Augen gar keine Wahrnehmungen sind.“ (Ebd., S. 252, Hervorhebung i.O.) Damit betont Puster zu Recht die vorsätzliche Arglosigkeit bzw. Naivität der Sokrates in den Mund gelegten Argumentation, benennt als systematisches Korrektiv aber den folgenden Unterschied: „Man sieht eben Gegenständen [wie z.B. einer blauen Vase, S.H.] Form und Farbe relativ unmittelbar an, nicht jedoch, ob sie zerbrechlich sind und welches Alter sie haben.“ (Ebd., S. 252) Für Pusters Interpretation ist die Unterscheidung zwischen den beiden Typen von Prädikaten freilich entscheidend.

231 Vgl. Polansky 1992, S. 98:

daher mit Wissen zusammenfalle,<sup>232</sup> vielmehr fragt er, was uns nun diese „Erzählung“, dieser „Mythos“ (156c3), im Hinblick auf die Ausgangsfrage sagt.

Das Wahrnehmungsgeschehen stellt sich unter den nun gegebenen Vorzeichen „als Anregung einer Beziehung, nämlich zwischen dem Wahrnehmbaren auf der einen Seite“<sup>233</sup> und dem wahrnehmenden Vermögen auf der anderen Seite dar.<sup>234</sup> Sokrates erläutert diese Auffassung am Beispiel des Weiß-Sehens und des Weiß-Seins.<sup>235</sup> Beides, das Weiß-Sehen und das Weiß-Sein, „ereigneten“ sich überhaupt erst (156d5) durch das Zusammenspiel. Das Auge und ein Anderes, ihm Angemessenes treffen zusammen und erzeugen gemeinsam sowohl ein Weißes als auch das sehende Auge. Nicht das Weiß-Sein entstehe, so erklärt Sokrates wohlweislich, aber das Weiße und das sehende Auge. So erscheint das Wahrnehmungsgeschehen als ein Ereignis des Zusammenspiels zweier Pole.<sup>236</sup> Diese beiden Punkte werden

---

„The vigor with which this account presses forward to eliminate any stability is remarkable. [...] It struggles so hard to eliminate unity and being to create a world in which no error will be possible and perception will be knowledge.”

232 Auf der Ebene des Gesamttexts lässt sich aber mit guten Gründen sagen, dass das Zwillingensmodell Platons Auffassung vom physiologischen Zustandekommen der Wahrnehmung darstellt, insofern es die Rolle der Sinnesorgane betrifft, aber dies ist für ihn, wie sich später zeigt, nur ein Aspekt der Wahrnehmung als komplexes Phänomen. Diejenige Interpretation von (T), die Sokrates mit (P) und (H) verbindet, hält die Zwillingstheorie für eine Beschreibung aller Aspekte der Wahrnehmung, während es Platon später auf das Verständnis der Wahrnehmung als verknüpft mit einer begrifflichen Tätigkeit der Seele ankommt. Vgl. dazu Heitsch 1988, S. 83-87 und Hardy 2001, S. 67.

233 Böhme S. 206.

234 Daher spricht Böhme 2000, S. 207 auch von „aktiver und passiver Kinesis“.

235 Schleiermacher überträgt die Beispiele hier aus für das Deutsche verständlichen Gründen durchweg mit „Röte“ und „Rot-Sehen“, um den Ausdruck „Weißheit“ zu vermeiden. Wenn man in 156d3 (wie Böhme 2000, S. 206) λευκότητά wörtlich als „das Weiße“ übersetzt, muss man aber auch das Pronomen anpassen: „das Weiße nebst der ihm mitgeborenen Wahrnehmung“.

236 Hardy beschreibt es folgendermaßen in zutreffender Weise; freilich ist die Beschreibung des Wahrnehmungsgeschehens mit Begriffen der Kausalität an den Text herangezogen:

„Die Wahrnehmung wird in der Flußontologie selber als eine Art raum-zeitliches Ereignis, und zwar als Interaktion zweier unselbständiger kausaler Faktoren aufgefaßt. Danach entstehen die Wahrnehmungsqualitäten, die man den wahrgenommenen Dingen zuspricht, allererst im Augenblick der Wahrnehmung [...]“ (Hardy 2001, S. 61)

zwar als jeweilige Gegenstände<sup>237</sup> benennbar, nämlich als Holz, Stein oder was auch immer, und als Auge (156e), aber die

„Art und Weise, in der beide Seiten im Wahrnehmungsvorgang hervortreten, nämlich als Weiß-Sein auf der einen Seite und Weiß-Sehen auf der anderen Seite, ist doch von ihrem bloß aktuellen Zusammenspiel abhängig.“<sup>238</sup>

Die Gegenstände unserer wahrnehmenden Aufmerksamkeit *sind* also nicht einfach ‚da draußen‘, um von uns entdeckt zu werden, sondern sie *werden* für uns jeweils im Moment unserer Begegnung mit ihnen.<sup>239</sup> Das bedeutet auch, dass keine zwei Fälle eines solchen Zusammentreffens jemals gleich sein können, und keine zwei Wahrnehmungen jemals miteinander in Konflikt geraten können,<sup>240</sup> ein Umstand, den Sokrates gleich argumentativ nutzen wird, wenn es um die Unfehlbarkeit der Wahrnehmung geht.

237 Vgl. Heitsch 1988, S. 78-80 (mit Verweis auf Prauss 1966) zur Verwendung von Begriffen wie „Subjekt“ und „Objekt“ zur Wiedergabe dieser Theorie. Abstrakte Bezeichnungen dieser Art wurden von Platon und seinen Zeitgenossen nicht verwendet; Platon spricht auf der einen Seite entweder konkret vom Auge oder vom sehenden Auge oder von den Organen/Werkzeugen (184d4, 185a5, 185 c7, 185d9), auf der Seite des Wahrgenommenen kommt kein einziger allgemeiner Ausdruck (wie etwa *χρώματα*) vor. Es gibt hier also für die Gegenstände (der Wahrnehmung) keine allgemeine Bezeichnung, die dem Wort „Gegenstand“ entspräche.

Becker schreibt dazu:

„Man kann dies als Indiz dafür werten, daß Platon den Gegenstand noch nicht, wie Aristoteles, als primäre und autonome Einheit gesehen hat; vielmehr wird ein Gegenstand erst durch seine Eigenschaften zu etwas, das überhaupt in irgendeiner Weise bestimmt ist.“ (Becker 2007, S. 272)

Hier wird er aber gerade nicht „durch seine Eigenschaften“, sondern durch das Wahrnehmungsgeschehen dazu. Beckers Formulierung der platonischen Sicht setzt zudem wieder so etwas wie den Begriff der Gegenstände voraus.

238 Böhme 2000, S. 206. Vgl. auch Sedley 2004, S. 43: „both must be in constant change, since any change in the wind’s perceived properties is *ipso facto* a change in my perceptual state regarding it, and vice versa“.

239 Vgl. auch Hardy 2001, S. 62:

„Die Sinnesqualitäten entstehen im Augenblick des Zusammenwirkens von Auge und Gegenstand, und sind in jedem Wahrnehmungsakt von einmaliger, jeweils anderer Beschaffenheit.“

Freilich wäre hier darauf hinzuweisen, dass selbst das Auge als „Wahrnehmendes“ und der „Wahrnehmungsgegenstand“ als solcher erst im Zusammenspiel des beschriebenen Wahrnehmungsgeschehens entstehen.

240 Hardy spricht hier von „Wahrheitsindifferenz“, die es für (P) scheinbar ermögliche, die Unfehlbarkeit der Wahrnehmung zu begründen, vgl. Hardy 2001, S. 90. Puster fasst den Sachverhalt so, dass wenn jede einzelne Wahrnehmung ein „Unikat“ dar-

Sokrates referiert zunächst weiter, wobei seine Darstellung zwischen der Wahrnehmungstheorie und der Flusstheorie im Allgemeinen wechselt,<sup>241</sup>

---

stellt, „numerisch verschiedene Wahrnehmungen weder miteinander konkurrieren noch einander korrigieren können“, Puster 1993, S. 252.

- 241 Becker weist auf die Inkonsistenzen dieses Komplexes aus Wahrnehmungstheorie, (P) und (H) hin: Zum einen werden „die Wahrnehmungsvorgänge aus der Perspektive eines Beobachters beider Relata des Wahrnehmungsvorgangs“ beschrieben (Becker 2007, S. 269), während eine solche neutrale Beschreibung nicht mit der epistemologischen Interpretation von (H) vereinbar sei. Zum anderen spricht Sokrates in 156d4 davon, dass dieser Wahrnehmungstheorie zufolge das Auge auf etwas ihm „Angemessenes“ (συμμέτρων) treffen müsse, was voraussetze, dass die aufeinandertreffenden Arten der Bewegung Eigenschaften haben, bevor sie aufeinandertreffen; Becker fasst diese als „intrinsische“ im Unterschied zu relationalen Eigenschaften, vgl. ebd.

Interessant ist dieses Angemessensein, weil es vorwegnimmt, was bei Aristoteles eine große Rolle spielt, vgl unten Abschnitt 3.2.

Becker fragt „erstens, ob Platon diese Unstimmigkeiten selbst aufgefallen sind, und wenn ja, zweitens, welche Absicht er damit verfolgte“ (Becker 2007, S. 270). Es ist unter anderem dieser Umstand, den die unterschiedlichen Lesarten hinsichtlich Platons eigener Auffassung unterschiedlich auslegen, vgl. oben über den (H)-(P)-(T)-Komplex. Die Inkonsistenzen könnten auch einen ersten Hinweis auf die Unterscheidung zwischen der Betrachtung der Wahrnehmung als etwas mit einem propositionalen Gehalt und der Betrachtung der Wahrnehmung als einem physiologischen Geschehen darstellen. Interessant ist hier die Parallele zur im „Timaios“ diskutierten physiologischen Theorie der Wahrnehmung, vgl. dazu unten im Abschnitt über den „Timaios“. Auf jeden Fall wird sich sagen lassen, dass die Diskrepanz zwischen der Zwillingstheorie der Wahrnehmung und dem Komplex aus (P) und (H) in die Diskussion über die Wahrnehmung eine Mehrdeutigkeit hineinträgt, die daraus folgt, dass die diskutierte Variante von (T) nur eine der möglichen Verknüpfungen zwischen Wissen und Wahrnehmung herstellt und dass mit dem Scheitern von (T) nicht ausgeschlossen ist, dass Wahrnehmung z.B. notwendig für Wissen wäre, vgl. Becker 2007, S. 271f.

Vgl. auch Sedley 2004, S. 44, der darauf verweist, dass es um die Frage gehe, wie die Welt beschaffen sein müsste, damit (T) zutrifft. Diese Welt müsste eine des vollkommenen Fließens sein wie in (H) – „this is why, throughout part I of the dialogue, universal *flux* and universal *relativity* are treated by Socrates as intimately interdependent“. Und weiter: “In short, Socrates has constructed an ontology of perceptible properties and perceptions in constant change, outlawing any further entities (particles, elements, forces, etc; perhaps even space) which might have been thought to underlie those changes. This is a valiant effort to design a phenomenalist world, one whose contents do not extend beyond the range of what is given in perceptual appearances” (Ebd., S. 47). Auch wenn es attraktiv sein mag, eine solche Position als Idealismus zu bezeichnen, hat Bunyeat 1982, S. 4-14 auf die Unterschiede zu Berkeleys Idealismus hingewiesen. Puster spricht von einem „semantische[n] Oszillieren“ von (P), das er freilich auf den Unterschied zwischen Empfindungen und Urteilen festlegt, vgl. Puster 1993, S. 254.

und hier wiederum zwischen einer ontologischen und einer epistemologischen Auslegung von (H): Zunächst sagt er, (H) zufolge sei nichts „an und für sich“ (156e8/157a1), sondern alles werde das Jeweilige im Vorgang des Begegnens vermöge der Bewegung. Und dass das Wirkende und das Leidende jeweils etwas seien, lasse sich nicht an einem Feststehenden bemerken.<sup>242</sup> Theaitetos kommt immer mehr durcheinander, und als Sokrates ihn fragt, ob ihm diese Lehre schmackhaft sei (157c2f.), antwortet dieser, er könne nicht innerwerden, ob Sokrates all dies als seine Meinung sage oder aber nur provozieren wolle (157c3-5). Sokrates wird hier ziemlich direkt und fragt ihn, ob er sich nicht erinnere, dass er seines Teils dergleichen überhaupt nicht wisse, „auch nichts als das meinige vorbringe, sondern ganz und gar unfruchtbar bin in dergleichen?“ (157c7-9). Sein Anspruch besteht hier explizit darin, Theaitetos' Meinung ans Licht zu bringen und sie daraufhin zu prüfen, ob sie vielleicht nur ein Windei ist. Er drängt daher Theaitetos zur Erklärung, ob er der Theorie des Werdens zustimme. Theaitetos bleibt vorsichtig und bezieht sich auf Sokrates' suggestive Gesprächsführung: „Freilich scheint mir, wenn ich dich die Sache so erörtern höre, alles ganz erstaunlich gegründet zu sein“ (157d9f.). Sokrates referiert also eine Auffassung einer dritten Seite, und Theaitetos gibt zu, dass sie sich in dieser Darstellung sehr plausibel anhört. Das bedeutet, weder (H) noch die daraus entwickelte Theorie der Wahrnehmung werden von einer der Dialogfiguren vertreten; wieder ist es wichtig, die Rolle der Rhetorizität an dieser Stelle<sup>243</sup> zu berücksichtigen.

Die weitere Entfaltung von (H) und (P) als Basis einer Wahrnehmungstheorie: Die Unfehlbarkeit der Wahrnehmung, das Traumargument und das ἐγὼ κριτῆς-Argument

Nachdem Sokrates also daran erinnert hat, dass er keine der untersuchten Auffassungen selbst vertritt, entfaltet er die Konsequenzen der These (H) für die Wahrnehmungstheorie weiter, indem er Gegenbeispiele anführt:

- 
- 242 Einen der Hinweise darauf, dass Sokrates die Auffassung (H) referiert und nicht selbst vertritt, hat die Schleiermacher-Übersetzung wegfallen lassen: „wie sie sagen“ (ὡς φασιν, 157a4).
- 243 Polansky 1992, S. 102 benutzt Sokrates' Aussage, er vertrete hier keine Ansicht, als *Argument* dafür, dass die dargestellte Theorie nicht Platons eigener Ansicht entspricht. Diese Argumentation berücksichtigt die Rhetorizität zu wenig, wenn sie Platons Ansicht aus den Äußerungen der Figur des Sokrates ableitet.

Träume<sup>244</sup>, Wahrnehmungen unter Krankheitseinfluss, Wahnsinn und Sinnestäuschungen seien offensichtlich *falsche* Wahrnehmungen,<sup>245</sup> so dass der Vertreter von (P) – wie es jedem erscheine, so sei es auch – sich verteidigen müsse. Und Sokrates führt selbst das Traumargument als Verteidigung an: Man könne fragen, ob jetzt gegenwärtig widerlegt werden kann, dass wir jetzt nicht nur schlafen und träumen, d.h. ob es ein Unterscheidungskriterium gibt zwischen dem Wachen und dem Träumen (vgl. 158b8-c12). Erwartungsgemäß sagt Theaitetos, dass es schwierig sei, ein solches Kriterium zu finden, denn auf beiden Seiten, dem Wachen und dem Träumen, erscheine einem jeweils das Wahrgenommene als richtig.<sup>246</sup> Das wird zunächst von Sokrates bestätigt: Relativ zum jeweiligen Zustand hält die Seele all ihre Meinungen für wahr (vgl. 158d3). Das gleiche gelte auch für Wahnsinn und Krankheit, abgesehen davon, dass die Länge und Kürze der betreffenden Zeitabschnitte jeweils anders verteilt sei als beim Wechsel von Wachen und Träumen. Aus der Länge und Kürze der jeweiligen Zeitdauer aber lasse sich aber kein Kriterium ableiten, mit Hilfe dessen die wahren Vorstellungen bestimmt werden könnten; Wahrheit und Falschheit seien nicht darüber als ein Verhältnis von Regel und Ausnahme bestimmbar. Der Satz (P) muss also gegen den Vorwurf verteidigt werden, er könne die genannten Phänomene nicht erklären; Sokrates reformuliert ihn hier erneut in folgender Weise:

(P') „Was jeder vorstellt, sei dem, der es vorstellt, auch wahr.“ (158e6)

Sokrates liefert auch eine Verteidigung, die die Vertreter des Satzes anführen könnten (vgl. 158e4-160c): Jeder ist jedes Mal ein Anderer, wenn er wacht oder träumt oder wahnsinnig ist, so dass sich sagen ließe, meine jeweilige Wahrnehmung sei immer wahr als „die meines jedesmaligen Seins“ (160c7f.). Nur ich, der ich in diesem Moment so und so bin, nehme jeweils

---

244 Das Beispiel des Traums ist hier noch nicht Teil des Traumarguments, sondern gehört zum argument from illusion.

245 Vgl. Polansky 1992, S. 103, der darauf hinweist, dass hier Wahrnehmung mit Denken und Meinungen vermischt werde: „Such confusion is vital to the development of the offspring. Were the conception to remain exclusively on the level of sense-perception, a rather narrow and uninteresting theory of knowledge would result.“

246 Vgl. oben zur Interpretation der Eikasia im Liniengleichnis und Austins Interpretation, Abschnitt 3.2. Austin interpretiert (H) als eine der „doctrines [...] about sense-data“ (Austin 1979, S. 297) und liest die Passage im Theaitetos 158 so: „a quite traditional account of sense-data, not unlike that of Descartes, is given: all that we sense is on a level – dreams are on the same level as our waking sensations“ (Austin 1979, S. 297).



wahr,<sup>247</sup> und bin aber dabei jeweils ein anderer.<sup>248</sup> Das aber bedeutet, es gibt aus der Sicht von (P) keine übergeordnete Perspektive. „Ich also bin der Richter“, „ἐγὼ κριτῆς“ (160c8), schlussfolgert Sokrates, „dessen, was mir ist, dass es ist, als dessen, was mir nicht ist, dass es nicht ist“. Die These der Unfehlbarkeit der Wahrnehmung wird hier also verknüpft mit genau dem Privatsprachenargument, wie es Wittgenstein in seinen „Philosophischen Untersuchungen“ formuliert:

„Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir hier als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ‚richtig‘ nicht geredet werden kann.“<sup>249</sup>

Dieser Abschnitt steht im Zusammenhang von Wittgensteins Argumentation gegen diejenige Theorie der Sprachbedeutung, derzufolge wir die Bedeutung von Wörtern durch private geistige Akte sichern. Wenn durch einen solchen Akt eine Verbindung zwischen Empfindung und Zeichen hergestellt werden könnte, so Wittgenstein weiter, müsste diese Verbindung

247 Das bedeute dieser Argumentation zufolge auch, dass etwas z.B. süß immer nur für eine\*n Wahrnehmende\*n sein kann („Denn süß, aber niemandem süß zu sein, ist unmöglich“, 160b1f.). Dies ist die Passage, die Berkeley fälschlich dazu gebracht hat, Platon seine eigene Theorie des *esse est percipii* zuzuschreiben, vgl. dazu Burnyeat 1982.

248 Diese Verteidigung war schon in 154a8 angelegt, wo es schon heißt, nicht einmal eine einzige Person bleibe sich selbst gleich. Hardy spricht hier von der „These der diachronen Nicht-Identität“ (Hardy 2001, S. 69) und schreibt weiter:

„An dieser Stelle wird (vielleicht erstmals in der abendländischen Geistesgeschichte auf diskursive Weise) implizit das Problem der Identität der Person zur Sprache gebracht. Auch das Subjekt der Wahrnehmung ist nach der protago-reischen Auffassung keine einheitliche Entität, sondern zerfällt in eine Serie disparater Zustände, die sich fortwährend verändern. [...] Und auch die diachrone Identität der wahrnehmenden Person zerfällt demnach in eine disparate Serie von Wahrnehmungserlebnissen.“ (Hardy 2001, S. 64 und 68)

Vgl. auch Burnyeat 1990, S. 18, der für 158c-160c von einer „completely universal thesis of nonidentity over time“ spricht, „conjoining, as it were, Berkeley’s dissolution of physical objects into a series of ideas perceived with Hume’s dissolution of the self into a series of perceptions“.

249 Ludwig Wittgenstein 1984, PU 285 (Wie allgemein üblich, zitiere ich hier nach der Nummer des Abschnitts und nicht nach der Seitenzahl, S.H.) Für eine Interpretation des Abschnitts in seinem Zusammenhang und weitere Literatur vgl. Eike von Savigny, Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“. Ein Kommentar für Leser, Frankfurt a.M. 1988, <sup>2</sup>1994. In PU 293 geht es dann darum, dass ein wirklich privater Inhalt sich dauernd ändern könnte, ohne dass dies Auswirkungen hätte; dies ist eine Variante der hier bei Platon vorgenommenen Erörterung von (H) und (P).

darin bestehen, dass in zukünftigen Fällen richtig von der Verbindung Gebrauch gemacht werden könnte, weil man sich richtig an sie erinnert. Aber gerade das leistet die private Verknüpfung nicht: Weil sie prinzipiell durch private geistige Akte entstehen soll, kann sie keine gültige Erinnerung etablieren, denn „Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird“. Wenn nicht vollkommen willkürlich sein soll, was unter „richtiger Erinnerung“ zu verstehen ist, dann wird auf private Weise überhaupt keine Erinnerung zustande gebracht. Wittgenstein benutzt hier das  $\epsilon\gamma\omega\ \kappa\rho\iota\tau\eta\varsigma$ -Argument also als Widerlegung der Möglichkeit eines privaten Wahrheitskriteriums.<sup>250</sup> Sokrates geht an dieser Stelle des Dialogs aber noch nicht soweit; stattdessen fungiert es hier als Verteidigung der Vertreter von (P) gegen den Vorwurf, Traum und Wahnsinn seien Gegenbeispiele gegen die Unfehlbarkeit der Wahrnehmung. Dass sich die Vertreter von (P) damit in eine fatale Lage bringen, nutzt Sokrates an dieser Stelle noch gar nicht aus. Vielmehr geht es ihm zunächst darum festzustellen, dass (T), (H) und (P) in eins zusammenfallen (vgl. 160d6), und dass die von Theaitetos „geborene“ Meinung darin besteht zu behaupten, Erkenntnis sei Wahrnehmung. Wieder werden hier, ohne dass Theaitetos es bemerkt, innerhalb eines einzigen langen Satzes (vgl. 160d6 und 160e2) zwei unterschiedliche Varianten von (T) formuliert:

(T') Erkenntnis ist nichts anderes als Wahrnehmung.

(T'') Wahrnehmung wird Erkenntnis.

Sokrates bittet Theaitetos um Bestätigung, dass dies seine nun geborene Meinung sei, wobei es mittlerweile recht lange her ist, dass er darauf hingewiesen hatte, dass es passieren könne, dass das Ergebnis am Ende verworfen wird (vgl. 151c).

### Die Gliederung der Widerlegungspassage

Es ist auf den ersten Blick nicht leicht ersichtlich, wo die Kritik des Sokrates an (T), (P) und (H) beginnt, weil ja zuvor schon Einwände erörtert wurden, die aber eher dazu dienen, die erörterten Theorien stark zu machen. Ab 160e6 setzt jedoch die Widerlegung in fünf Einsätzen ein, wobei die ersten drei Einsätze jeweils dadurch beendet werden, dass Sokrates in der

---

250 Vgl. auch Burnyeat 1990, S. 47.

Rolle des Protagoras zu dessen Verteidigung spricht. Der gesamten Widerlegungspassage liegt der folgende Aufbau<sup>251</sup> zugrunde:

Erster Einsatz der Kritik, erster Teil 161a-163a	Kritik an (P)	Verteidigung: kurze Rede des (Sokrates als) Protagoras 162d5-163a1
Erster Einsatz der Kritik, zweiter Teil	Kritik an (T) in drei Teileinwänden	Verteidigung: lange Rede des (Sokrates als) Protagoras 166a2-168c2 (Möglichkeit des Lehrens wird verteidigt)
Zweiter Einsatz der Kritik 168c-172b	Kritik an (P) und (H)	„Verteidigung“: Sokrates lässt Protagoras die Anwesenden beschimpfen 171d1-3
Digression: 172c-177c	„Die wahre Philosophie und ihr Gegensatz“	
Dritter Einsatz der Kritik 177c6-183c9	Widerlegung von (H) und (P)	
Vierter Einsatz der Kritik 184b-186e	Endgültige Widerlegung von (T)	

Der zweite kritische Einwand fällt im Vergleich argumentativ weniger überzeugend aus, während die zweite Verteidigung des Protagoras, wie Sokrates ihn verkörpert, die eigentlich wichtige ist. Dadurch liegt dem dramatischen Aufbau des Dialogs eine Steigerungsdynamik zugrunde, in der der Komplex der kritisierten Theorien zunächst gestärkt wird, bis die endgültige Widerlegung erfolgt.<sup>252</sup>

Der erste Einsatz der Kritik - Sokrates' Kritik an (T) und (P)

Weil es im Dialog schon einige Zeit zurückliegt, dass er darauf hingewiesen hatte, dass das Ergebnis am Ende möglicherweise verworfen werden könnte (vgl. 151c), fragt Sokrates erneut, ob es sein soll, dass die Meinung jetzt

251 Zur Gliederung des Kritikabschnitts vgl. Becker 2007, S. 277f.; Heitsch sieht die eigentliche Kritik erst mit der Widerlegung im vierten Einsatz beginnen und betrachtet das Vorhergehende noch als Teil der Entfaltung der Theorien; vgl. Heitsch 1988, S. 30f.; McDowell 1973, S. 158-192. Hardy 2001 unterteilt stärker nach systematischen Gesichtspunkten und kommt zu einer leicht abweichenden Gliederung.

252 Vgl. Becker 2007, S. 277, der die beiden Teile des ersten Kritikeinsatzes als jeweils eigene „Runden“ zählt und somit auf gesamt fünf Runden kommt.

geprüft wird und holt Theaitetos' Einverständnis ein (vgl. 161a). Theaitetos ist einverstanden und bittet Sokrates darum, Klarheit zu schaffen und zu endlich sagen, wie es sich verhalte, ob also die entwickelte Meinung falsch sei. Das gibt Sokrates Anlass zu einer schönen bildhaften Formulierung des Hinweises, der sich schon einige Male aufgedrängt hatte. Er sagt nämlich, Theaitetos halte ihn wohl für einen „Beutel voller Sätze“ (161a8), aus dem er einfach einen herausgreifen und als falsch klassifizieren könne:

„Wie es aber wirklich damit zugeht, merkst Du nicht, daß nämlich keine dieser Behauptungen von mir ausgeht, sondern immer von dem, der sich mit mir unterredet.“ (161b1-3)

Nachdem alle Beteiligten insofern erneut daran erinnert worden sind, dass Sokrates die geprüften Sätze nicht selbst vertritt, bringt Sokrates als erstes ein Argument gegen (P) vor:

1. Wenn (P) gültig wäre, könnte der Satz gleichwohl keine intersubjektive Geltung beanspruchen und steht überdies im Widerspruch zu Protagoras' eigenem Auftreten als Lehrer (vgl. 161d8); das Geschäft des wissenschaftlichen Unterredens und Lehrens wäre sinnlos, wenn alles gleich richtig wäre (vgl. 161e).<sup>253</sup> Die Ansichten von Theaitetos, allen anderen Menschen und den Göttern könnten allesamt den gleichen Anspruch geltend machen (vgl. 162c). Das ist ein Kritikpunkt, der für alle Beteiligten wichtig ist, da Theodoros und Theaitetos in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis stehen und auch Protagoras als Lehrer aufgetreten ist, und natürlich das Gespräch mit Sokrates selbst auch ein Lehrdialog ist.

Sokrates bemerkt dazu recht zügig, indem er die Rolle des antwortenden Protagoras einnimmt, dass dieser Einwand zu suggestiv sei, um ernst genommen zu werden; durch die Verwendung der Götter als Beispiel werde der im Unterreden unerfahrene Theaitetos hier bloß überredet. Es ist

---

253 Hauskeller verweist darauf, dass das Argument darauf beruht, dass Sokrates an dieser Stelle die weite Bedeutungsdimension von *αἴσθησις* (vgl. oben) wieder aufnimmt, wenn er so tut, als wolle (P) nicht nur Gültigkeit für Wahrnehmungen, sondern für alle Vorstellungen beanspruchen, indem er davon spricht, was jemand „mittelst der Wahrnehmung vorstellt“ (*δι' αἰσθήσεως δοξάζει*). Hauskeller übersetzt hier freilich *αἰσθήσεως* mit „Sinnesempfindungen“ und führt damit eine zusätzliche Kategorie ein. Vgl. auch Hardy 2006, S. 44, der die Bedeutung des Arguments hervorhebt, seine Geltung aber aus der Interpretation ableitet, es gehe hier um die Abwehr der Auffassung, dass uns unsere Meinungen wie Empfindungen einfach nur „zustoßen“ würden, während Sokrates darauf hinauswolle, wir seien „Akteure unserer Urteilshandlungen“.

auffällig und irritierend, dass hier das eigentlich stärkste Argument gegen (P) sehr schnell beiseite gewischt wird. Später wird es wieder aufgenommen werden,<sup>254</sup> und in der langen Verteidigungsrede des (Sokrates als) Protagoras nach dem zweiten Einsatz der Kritik erfolgt eine angemessenere Antwort.

In der Fortsetzung des ersten Einsatzes der Kritik bringt Sokrates in einem zweiten Teil drei absurde Folgen der Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis als Einwände gegen (T) vor:

2. a) Die Gleichsetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung würde bedeuten, dass wir das im Sehen oder Hören Wahrgenommene<sup>255</sup> immer zugleich auch verstehen, das aber ist nicht der Fall. Eines der Beispiele, die Sokrates anführt, ist das Sehen von Buchstaben, die wir noch nicht kennen. Wenn wir unsere Augen auf sie richten, sehen wir ja etwas – nun müssten wir gemäß (H) entweder behaupten, dass wir sie nicht sehen, oder aber dass wir sie doch verstehen (vgl. 163b5-7). Hier entgegnet Theaitetos selbst: Wir sehen zwar die Gestalt und die Farbe, nicht aber dasjenige, was die Sprachlehrer lehren, also die Bedeutung. Diese werde weder verstanden noch wahrgenommen. Diesen ersten Kritikpunkt kann Theaitetos somit geschickt abwehren.

2. b) Die Gleichsetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung würde bedeuten, dass eine Erinnerung an frühere Erkenntnisse unmöglich wäre, weil man das Erinnerte, Frühere ja gegenwärtig nicht mehr sehe. Recht suggestiv fordert Sokrates Theaitetos aber dazu auf, sich vorzustellen, man erinnere etwas und schließe die Augen, wodurch die Erinnerung ja nicht abbreche (vgl. 163e10-13). Aus (T) müsste aber folgen, dass im Fall der Erinnerung keine Erkenntnis vorliegen könne, weil man die betreffenden Dinge nicht sehe. Sokrates strapaziert die Bedeutung von (T) recht stark, wenn er die postulierte Äquivalenz von Wissen und Wahrnehmung „als Lizenz auf[fasst], in beliebigen Kontexten ‚Wissen‘ durch ‚Wahrnehmung‘ ersetzen zu können“.<sup>256</sup>

254 Das Argument ist eine Folge aus dem ἐγὼ κριτῆς-Argument; im Dialog wird es in 182 wieder aufgenommen, vgl. unten.

255 Indem Sokrates hier formuliert: „ἀ τῷ ὁρᾶν αἰσθανόμεθα ἢ τῷ ἀκούειν“ (163b1f.), suggeriert er eine Unterscheidung zwischen dem Wahrnehmungsvorgang und dem Wahrgenommenen im Sehen oder Hören - und Theaitetos nimmt diesen impliziten Hinweis in seiner Antwort auf, indem er zwischen der gesehenen Gestalt und Farbe einerseits und der Bedeutung der Buchstaben andererseits unterscheidet.

256 Becker 2007, S. 281.

Als Sokrates nun feststellt, dass (P) und (T) widerlegt (vgl. 164b8-11 und 164d9f.), stimmt ihm Theaitetos zu, was Sokrates wiederum die Gelegenheit gibt, dazu aufzufordern, nicht so vorschnell aufzugeben.<sup>257</sup> Das hieße, die überlieferten Erzählungen<sup>258</sup> zu misshandeln (vgl. 164e4). Wenn der Vater der „Erzählung“ (P), also Protagoras, noch lebte, so Sokrates, hätte er ihr beigestanden. So aber sei sie „verwaist“, und wegen der Abwesenheit des Urhebers müsste man sie stärker berücksichtigen, gleichsam um die Abwesenheit des Vaters zu kompensieren.

2. c) Auch der nächste Einwand ergibt sich aus dem sturen Anwenden der Lizenz zum Ersetzen von „Wissen“ durch „Wahrnehmung“: Die Gleichsetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung würde bedeuten, dass man gleichzeitig wissen und nichtwissen könne, denn wenn man sich zum Beispiel ein Auge zuhalte, sehe man das, was man zugleich (mit dem anderen Auge) nicht sieht (vgl. 165b2-e4). Auch hier geht Sokrates wieder sehr suggestiv vor, und es handelt sich um einen schwachen Einwand; erstens funktioniert das Argument überzeugend nur für das Sehen und das Hören, und zweitens trifft dieser Einwand gar nicht direkt die Gleichsetzung von Wahrnehmen und Erkenntnis, sondern trägt einen Widerspruch im Begriff des Sehens vor. Dieser Widerspruch kommt aber nur dadurch zustande, dass Sokrates unvermittelt und unter der Hand einen physiologischen Wahrnehmungsbegriff eingesetzt hat – für den bisher verwendeten Begriff der Wahrnehmung, die immer einen Gehalt hat, funktionierte der Widerspruch nicht: Wenn ich mir nur ein Auge zuhalte und dann a ansehe, trifft es nicht zu, dass ich sehe, dass a F ist und zugleich nicht sehe, dass a F ist.<sup>259</sup> Sokrates spielt gewissermaßen mit dem mehrdeutigen Wortlaut von „Wahrnehmung“, was Theaitetos nicht merkt, der den Begriff zu Beginn im alltäglichen Sinn verwendet hat.

Schließlich schlägt Sokrates vor, eine Verteidigung des Protagoras zu formulieren, als ob dieser selbst sprechen würde. Und so sagt der imaginierte Protagoras zunächst, viele von Sokrates' bisherigen Einwänden seien bloß Fangfragen gewesen (vgl. 166b1-c2). Für eine Verteidigung seines Satzes (P) reformuliert er ihn dann in der folgenden Weise:

---

257 Dieser Dialogzug lässt sich als Beleg für diejenigen Interpretationen lesen, die die ganze Passage als Stärkung des Komplexes aus (T), (P) und (H) lesen, um ihn später entweder umso gründlicher widerlegen oder aber einschränken zu können, vgl. unten.

258 Sokrates spricht von ihnen durchweg als „Mythen“.

259 Vgl. Becker 2007, S. 283.

(P) Jeder ist das Maß dessen, was ist und was nicht ist in dem Sinne, dass jedem von uns eigentümliche Wahrnehmungen entstehen (ἴδιαι αἰσθήσεις ἕκαστω ἡμῶν γίγνονται, 166c4).

Und dieser Satz sei vereinbar erstens mit dem Tatbestand, dass einer besser sein kann als der andere, gerade weil dem einen dieses, dem anderen jenes erscheint, und zweitens damit auch mit der Existenz der Weisheit und der Weisen und der Möglichkeit des Lehrens; die Weisen und das Lehren könnten die Umwandlung der wahrnehmenden Seele bewirken, dass einem etwas Besseres erscheine als vorher (vgl. 166d7f.). Die Möglichkeit der Lehre und des Lernens hat demnach für Protagoras nichts mit Wahrheit oder Falschheit zu tun (vgl. 167a6-8), und somit scheint (P) mit der Praxis des Lehrens und Lernens vereinbar zu sein.

Zweiter Einsatz der Kritik an (P) und (H): Protagoras' Lehre (P) lässt die Wahrheit ihres Gegenteils zu, (H) ist nicht konsistent formulierbar<sup>260</sup>

Nun findet ein Wechsel des Gesprächspartners statt: Sokrates spricht jetzt mit Theodoros statt mit Theaitetos.<sup>261</sup>

Sokrates beginnt den neuen Einsatz der Kritik ab 169c ausgehend von der Beobachtung, dass es widerstreitende Ansichten über die Wahrheit eines Satzes gibt.<sup>262</sup> Und so müsse man (P) folgend sagen, dass eine Meinung für ihren Vertreter richtig ist, für alle aber, die gegen sie sind, falsch. Und so wäre der Vertreter von (P) zur folgenden Schlussfolgerung gezwungen: „Er gibt gewissermaßen zu, daß die Meinung der entgegengesetzt Vorstellenden über seine Meinung, vermöge deren sie dafür halten, er irre, wahr ist“ (171a6-9). So gebe er also zu, dass seine eigene Meinung falsch ist.<sup>263</sup>

260 Diesen und die folgenden Abschnitte der Argumentation des Dialogs werde ich kürzer behandeln, weil sie nicht so viel zur Wahrnehmungstheorie enthalten.

261 Vgl. zur Interpretation Becker 2007, S.287f.

262 Die Widerlegung beruht also darauf, dass es einen Dissens geben kann, was nach (P) ja eigentlich nicht möglich ist. Für Sokrates ist also äußerst wichtig, er einen Dissens über die Geltung von (P) zumindest zu fingieren. Mit Recht verweist Hardy auf die dialogische Form der Widerlegung, die eine größere Rolle spiele, als es üblicherweise berücksichtigt werde, weil (P) logische Beweismittel nicht akzeptieren muss; vgl. Hardy 2001, S. 84 und 91. Hier wird die Rolle der geradezu performativen Inszenierung des Dialogs deutlich sichtbar.

263 Diese meist als „Selbstwiderlegungsargument“ bezeichnete Kritik ist ausführlich und kontrovers interpretiert werden; die Debatte kann hier nicht umfassend berücksichtigt werden. Vgl. Becker 2007, S. 293-295; McDowell S. 169-171; vgl. zum „self-refutation argument“ Bunyeat 1976b und 1990, S. 29-31, und wiederum

Die letzte fingierte Intervention des Protagoras besteht konsequenterweise nicht mehr darin, dass (Sokrates als) Protagoras seinen Satz verteidigt, sondern dass Sokrates die Vorstellung evoziert, wenn Protagoras zumindest bis zum Hals aus dem Grabe auftauchte, könne er Sokrates und Theodoros nur noch beschimpfen „und würde dann wieder untertauchen und davongehen“ (171d3).

#### Digression (172c8-177c5)

In einem Abschnitt, den Sokrates nachträglich selbst als „beiläufig gesagt“ (πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα, 177b8) bezeichnet, führt Sokrates im Folgenden fast einen Monolog, in dem er über die wahre Philosophie und ihren Gegensatz referiert. Frei seien diejenigen, die in den Wissenschaften erzogen worden seien, wie Knechte hingegen diejenigen, die an den Gerichten und in Verhandlungen und Geschäften ausgebildet seien. Wer in der Philosophie lebt, sei es gewohnt, über die ganze Erde zu schauen; daher sei er auch als Maßstab anzunehmen, wenn bestimmte Meinungen gerühmt, gelobt oder verspottet würden. Insofern führt die so genannte Digression nicht vom Thema ab, sondern sie führt ein Argument wieder in den Dialog ein, das sich direkt auf die zuvor imaginierte Rede des Protagoras bezieht, indem die Frage des Maßstabs explizit thematisch wird.<sup>264</sup>

---

zu Burnyeats Interpretation Fine 1998. Becker geht von einem „inszenierten Fehlschluss“ (Becker 2007, S. 294) aus, weil Protagoras gar nicht zu Sokrates' Schlussfolgerung gezwungen sei, sondern vielmehr den folgenden Schluss formulieren könnte:

„(i\*) Die anderen glauben, daß (P) falsch ist.

(ii\*) Protagoras glaubt, daß alle Meinungen der anderen wahr für die anderen sind.

(iii\*) Also glaubt Protagoras, daß es wahr für die anderen ist, daß (P) falsch ist“ (ebd.).

Platon weise mit dieser Inszenierung indirekt darauf hin, dass Protagoras niemanden von seiner eigenen Position überzeugen kann, also argumentativ isoliert ist.

264 Die Digression werde ich hier nicht ausführlich behandeln. Vgl. dazu Ryle 1966, S. 158, der den Abschnitt eine „philosophically quite pointless digression“ nannte, Long 1998, S. 127-129, und vor allem Burnyeat 1990, S. 34-39, der dem Abschnitt großes Gewicht beimisst, Polansky 1992, S. 134-148, und neuerdings und mit ausführlicher Literaturübersicht Peterson 2011, S. 59-89, die freilich den systematisch-inhaltlichen Gehalt der Digression gemäß Petersons leitender Hauptthese auf Fragen des guten Lebens beschränkt und die hier im Dialog relevanten Fragen des Maßstabs nicht im Kontext interpretiert.



## Dritter Einsatz der Kritik: Widerlegung von (H) und (P)

Mit diesem Argument aus der Digression setzt Sokrates die Kritik an (P) in seinem dritten Einsatz fort: Er bietet die folgenden Umformulierungen von (P) an:

(P′) Jeder hat das Kriterium dafür, was etwas sei, in sich selbst (vgl. 178b6), und daraus abgeleitet

(P′′) Jeder hat das Kriterium dessen, was sein wird, in sich selbst (vgl. 178c1).

Zusätzlich benutzt Sokrates Beispiele, in denen es um Fragen des Nützlichen und des Guten geht. Dann lässt sich gegen (P′′) sagen, dass es Kompetenzunterschiede in Urteilen über Zukünftiges<sup>265</sup> gibt. Ein Spezialist hat ein besseres Urteil darüber als andere, wie sich der Geschmack eines Weins zukünftig entwickeln wird, oder wie etwas klingen wird, und daher seien nur die Kompetenteren, Weisen, als Maßstab (μέτρον, 179b1f.) anzusehen. Hier liegt also eine Widerlegung von (P) im weiteren Sinne vor. Für Plato ist dies eines der wichtigsten Argumente, denn es geht ja um die Begründung der Möglichkeit der Dialektik.

Dieser auf (P) konzentrierte Teil der Kritik endet damit, dass Theaitetos sagt, durch dieses letzte Argument werde (P) am besten widerlegt; Sokrates ergänzt, dass es noch viele weitere gebe. Auf jeden Fall gilt (P) damit innerhalb des Dialogs als erledigt.

Sokrates leitet aber an dieser Nahtstelle einschränkend zur weiteren Kritik an (H) über, denn trotz der Widerlegung von (P) im weiteren Sinne ist die zu (P) im engeren Sinne gehörende Wahrnehmungstheorie noch intakt und zu prüfen. Er sagt:

„Was aber den gegenwärtigen Zustand eines jeden betrifft, woraus die Wahrnehmungen und die sich auf sie beziehenden Vorstellungen entstehen: so ist es schwerer zu zeigen, daß diese nicht wahr sein sollen.“ (179c2-4 in Schleiermachers Übersetzung)

265 Vgl. zur Interpretation vor allem Puster 1993; Hardy 2001, S. 105-107; Heitsch 1988, S. 74-77. Nach Puster ist für eine genaue Interpretation zwischen dem „Expertenargument“ und dem „Zukunftsargument“ in 177c6-179b9 zu unterscheiden.

Genauer wäre die folgende Übersetzung: Was aber den gegenwärtigen Zustand eines jeden betrifft, aus dem die Wahrnehmungen und die Meinungen von diesen entstehen, so ist es schwieriger zu erfassen, dass [er] nicht wahr ist.<sup>266</sup>

Hier ist es auffällig, dass die Wahrnehmungen und die aus ihnen entstehenden Meinungen getrennt genannt werden. Zu Beginn der Erörterung von (T) waren sie ja in der Gleichsetzung von Wahrnehmen und Erscheinen gerade vermischt worden.<sup>267</sup> Im Rahmen der Zwillingsstheorie war klar geworden, dass die Wahrnehmungen als Vorgang in den Organen

---

266 Hardy (2001) übersetzt:

„Aber bezüglich dessen, was jeder jetzt so empfindet, woraus die Wahrnehmungen und die entsprechenden Meinungen hervorgehen, ist der Nachweis, daß sie nicht wahr sind, schon schwieriger.“ (Hardy 2001, S. 117)

Und er betont, dass schon in dieser Formulierung die bedeutsame Unterscheidung angelegt sei

„zwischen Wahrnehmungen, die im eingeschränkten Sinne als Empfindungen, das heißt als durch das Erfassen augenblicklicher, phänomenaler Qualitäten hervorgerufene ‚private Zustände‘ verstanden werden, einerseits, und den daraus folgenden Urteilen, andererseits“ (ebd.).

Eine solche Unterscheidung führt Sokrates im letzten Kritikeinsatz tatsächlich ein, wenn er das Wahrnehmen im Sinne der Tätigkeit der Sinnesorgane und im Sinne der Tätigkeit der Seele unterscheidet, vgl. unten. Vgl. dort auch zur Frage, ob die Bezeichnung als „phänomenale Qualitäten“ gerechtfertigt ist. Hardy versteht die zitierte Formulierung so, dass hier ein Begriff phänomenaler Wahrnehmung eingeführt werde, weil Sokrates hier vom gegenwärtigen „Zustand“ (πάθος) spricht, aus dem die Wahrnehmungen und Meinungen entstehen, so dass Sokrates so verstanden werden könnte, er unterscheide hier vor allem zwischen dem πάθος und den propositionalen Meinungen und Urteilen. Vgl. Hardy 2001, S. 117-122. In seinem späteren Text übersetzt Hardy (mit derselben Zielrichtung):

„Was die jeweils gegenwärtigen Empfindungen betrifft, aus denen die Wahrnehmungen und die entsprechenden Meinungen hervorgehen, so ist es schwierig, zu zeigen, daß sie nicht wahr sind.“ (Hardy 2006, S. 49)

Becker widerspricht zutreffend mit der Begründung, in diesem Fall hätte nicht der Singular „πάθος“ stehen dürfen, sondern es hätte ein Plural sein müssen, außerdem stehe im Text des „Theaitetos“ „πάθος“ für alles Mögliche, was einem widerfährt; so könnten einem auch falsche Meinungen (187d3, 196b9) oder ungelöste Probleme (199c8) widerfahren. Daher sei es unwahrscheinlich, „daß Platon hier auf eine so wichtige Erweiterung des Wahrnehmungsbegriffs zielt“ (Becker 2007, S. 304, Fußnote). Sicher wird sich aber sagen lassen, dass er die bald folgende Differenzierung hier implizit vorbereitet.

267 Vgl. auch Burnyeat 1990, S. 43. Burnyeat liest die Passage freilich so, dass es nun schon explizit um die Meinungen geht; es ist aber an dieser Stelle nicht einleuchtend, warum es Sokrates als schwieriger bezeichnen sollte zu zeigen, dass ausgerechnet die *Meinungen* nicht wahr sein sollen.

nicht falsch genannt werden können. Hier aber werden nun die Meinungen explizit genannt, was eine wichtige Wendung des Dialogs vorbereitet. Zunächst geht es aber nicht explizit um diese Meinungen, sondern um den jeweiligen gegenwärtigen Zustand, aus dem beides entsteht. Es geht damit wieder um die Annahme, dass jede jeweils *gegenwärtige* Wahrnehmung wahr sei und damit erneut um die Identifikation von Wissen und Wahrnehmung. Wenn man (T) unter Absehung von Vergangenheit und Zukunft so versteht, dass es immer nur um den jeweiligen Moment geht, dann könnte Wahrnehmung als hinreichend für Wissen betrachtet werden. (H) beruht ja gerade auf solch einer Einschränkung, daher geht der Dialog zur Kritik an (H) über. Einleitend spricht Theodoros über das Gesprächsverhalten der historischen Herakliteer in Ionien und Ephesos;<sup>268</sup> er berichtet, dass sich mit ihnen kaum ernsthaft sprechen lasse, weil sie wie „angestochen“ (179e6) im Sprechen nicht bei einem bestimmten Satz oder einer Frage stillhalten. Sokrates stellt sich staunend und fragt nach, wie sie dann lehren könnten, was für den Dialog die wichtige Gelegenheit darstellt zu betonen, dass die Herakliteer gar keine Schüler haben, denn sie seien „jeder, woher es ihm eben kommt, begeistert“ (180c2). Hier wird der Gegensatz der von (H) implizierten Auffassung zu Platons Dialektik und der Möglichkeit der Bildung mit der Existenz von maßgeblichen Kundigen und Lehrern vertieft und weiter ausgebaut.

In einer Passage, die geschickt zwischen Abschnitten zur Auslegung der Flusstheorie und Abschnitten zur Wahrnehmungstheorie (der aus 155e3-160e5 bekannten Zwillingsstheorie der zwei Pole)<sup>269</sup> hin- und herwechselt und dabei frühere Argumente verdichtend wieder aufnimmt (vgl. 181c-183b4), unterscheidet Sokrates zunächst zwischen zwei Arten der Bewegung (κίνησις, 181c1), einerseits der Veränderung (ἀλλοίωσις) und andererseits dem Ortswechsel (φορά, 181d5f.). Und Theaitetos stimmt der folgenden Reformulierung von (H) zu:

268 Sedley sieht hier (mit Verweis auf Aristoteles, *Metaphysik* Γ 5, 1010a7-15) einen Nachklang von Platons eigener früherer Beeinflussung durch Kratylos, der am Ende ganz aufhörte zu sprechen, vgl. Sedley 2004, S. 90.

269 Becker erörtert, welche Rolle hier die Erinnerung an die Zwillingsstheorie der Wahrnehmung spielt, von der er schon zuvor (vgl. hier Passage zu 152d-157c, oben) bemerkt hatte, dass sie mit (H) als ontologischer These nicht kompatibel sei. Möglicherweise wolle Platon hier darauf aufmerksam machen, dass sich unter (H) die Wahrnehmungstheorie gar nicht mehr formulieren lasse, weil sie von einer Bestimmbarkeit zweier Relata des Wahrnehmungsvorgangs ausgehe (stimmt das?) und weil ihr zufolge die Wahrnehmung zu ausdrückbaren Eigenschaften führe, vgl. Becker 2007, S. 306.

(H') Alles unterliegt beiderlei Weisen der Bewegung (vgl. 182a1f.).

Das bedeutet, dass gemäß (H) nicht nur einiges der Veränderung und anderes dem Ortswechsel unterworfen sei, sondern alles fließe stets auf beide Arten der Bewegung, denn sonst würde doch wieder in der jeweils anderen Weise eine Konstanz angenommen, dass entweder ein Gleichbleibendes den Ort wechselte oder ein sich Veränderndes am selben Ort bliebe.<sup>270</sup> Und demgemäß seien nach (H) auch z.B. die Wärme, das Weißsein usw. im Rahmen des Wahrnehmungsgeschehens zu erklären:

„jedes von diesen bewege sich während der Wahrnehmung zwischen dem Wirkenden (ποιούντος) und dem Leidenden (πάσχοντος), und das Leidende werde alsdann ein Wahrnehmendes (αἰσθητικόν), nicht aber eine Wahrnehmung (αἴσθησις), und das Wirkende ein Wiebeschaffenes (ποιόν), nicht aber eine Beschaffenheit (ποιότητα)“ (182a4-9).

Das bedeutet, das Wirkende wird nicht selbst zu Wärme bzw. Weißsein (θερμότης, λευκότης), sondern ein Warmes bzw. Weißes (θερμὸν, λευκὸν) (vgl. 182b1-3).<sup>271</sup>

Daraufhin bewegt sich der Dialog wieder zurück zur Prüfung von (H): Sokrates formuliert erneut (vgl. 182d1-5), dass alles fließe, bedeute nicht, dass „etwas“ Gleichbleibendes sich bewege, sondern dass nach (H) auch dieses „etwas“ dem Fluss unterliegen muss, damit „es nicht auf diese Art als ein Beharrendes er tappt werde“. Theodoros stimmt zu, alles sei „immer fließend“ (182d7) und entschlüpfe insofern auch dem Redenden unter den Händen, daher könne man *letztlich gar nichts richtig benennen*. Und bezogen auf die Wahrnehmungstheorie – nun wird die wahrnehmungstheoretische mit der flusstheoretischen Argumentation immer enger verschränkt – heißt das, für jede Wahrnehmung gelte, man dürfe nicht etwas mit größerem Recht so und so nennen als ein anderes: (T) muss nicht nur z.B. das

---

270 Vgl. auch Hardy 2001, S. 118f.

271 Hardy 2006, S. 57f.:

„Zwischen‘ den kausalen Faktoren C und D, d.h. zwischen Auge und Stein, bewegen sich die beiden perceptiven Faktoren A und B, das Weißsein und das Weiß-Sehen, [...]: Sie bewegen sich aufeinander zu und bilden dann ein Paar {A, B}, das im Augenblick des Zusammentreffens aus eben diesen Elementen besteht. Auge und Stein verändern dadurch wiederum ihre Beschaffenheit: Mit der Bildung eines Wahrnehmungspaares entstehen jeweils neue kausale Agenzien C und D.“

Weiß-Sehen, sondern die Tatsache des Sehens selbst als radikal fließend denken:<sup>272</sup>

Jede Auskunft darüber, wie sich etwas verhalte, sei „gleich richtig“ (ὁμοίως ὀρθῶν, 183a6); somit könne man auf der Grundlage von (H) überhaupt keine Definitionen formulieren.<sup>273</sup>

Sokrates zieht nun die Konsequenz, das gelte nun nicht nur für Definitionen, sondern für jede Art des Sprechens und daher auch für das im Rahmen dieser Argumentation Gesagte:

„Denn auch dieses So darf man nicht sagen, weil das So sich nicht bewegt; noch auch nicht so, denn auch das wäre keine Bewegung; sondern die, welche diesen Satz behaupten (τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν), müssten eine andere Sprache dafür einführen (ἄλλην φωνὴν θετέον), denn bis jetzt gibt es für ihre Voraussetzung keine Worte (οὐκ ἔχουσι ῥήματα“ (183a11-b4).

Und daher kann (T) in der angenommenen Verbindung mit (H) nur gelten, wenn es das definiens, die Wahrnehmung, so unstabil werden lässt,<sup>274</sup> dass das definiendum, das Wissen, zu jeder Zeit auch sein Gegenteil sein kann. Aber dann funktioniert die Definition nicht mehr. Mit dem Satz, dass alles gleich richtig werde und damit, dass es keine Sprache für die Behauptung gebe, ist eine *reductio ad absurdum* für (H) durchgeführt.<sup>275</sup>

Hier lässt sich geltend machen, dass die Bezeichnung dieses Schlüsselpunkts der Passage als „Kollaps der Sprache“<sup>276</sup> noch zu ungenau sein könnte. Denn die Herakliteer könnten durchaus selbst reflektiert haben, dass es für sie keine festen Subjekte und Prädikate geben kann, wie schon

272 Und so könnte man sagen, es „ließe sich der Inhalt des Wahrnehmungserlebnisses mit sprachlichen Mitteln überhaupt nicht mehr ausdrücken“ (Hardy 2001, S. 119).

273 Hier wird eine implizite Verbindung zum oben diskutierten ἐγὼ κριτῆς-Argument hergestellt.

274 Vgl. Becker 2007, S. 305f.: „Was nunmehr wegfällt, ist die Verfügbarkeit von bestimmten Referenten, über die man sprechen kann – und zwar ganz gleich, ob es sich um Eigenschaften oder Einzeldinge handelt.“ Ähnlich formuliert Burnyeat 1990, S. 49: „an element of stability within the perceptual encounter itself, although it would last for a moment only [...], would still mean that something has a determinate character independent of the perceiver’s judgement about it.“

275 Theaitetos mahnt an dieser Stelle, Sokrates müsse nun den Satz des Parmenides genauso hart wie die Flusstheorie prüfen, dass nämlich alles feststehe. Sokrates weigert sich mit der Begründung, sie könnten ihm ohnehin nicht gerecht werden, vgl. 183c9-184b3.

276 Sedley 2004, S. 93-99, hier: S. 93.

in Theodoros' Bericht deutlich wurde. Sokrates' Hauptargument kann daher nicht einfach darin bestehen, die Herakliteer mit für sie neuen, überraschenden Einsichten zu konfrontieren.<sup>277</sup> Die Widerlegung von (T) beruht dann auf der folgenden Überlegung:

(T) „has to regard every actual case of perceiving [...] as one in which the perception through that sense has ceased to be a perception before one has finished referring to it as 'perception'. [...] If there are no enduring specific perceptions, the generic term 'perception' can never be applied to anything actual.“<sup>278</sup>

Daraus entstehe eine Haltung, die nicht mehr von konstanten Wahrheitswerten ihrer Behauptungen ausgehen kann.<sup>279</sup> Und das bedeutet nicht die Abschaffung der Sprache überhaupt, sondern hat die genannte fatale Konsequenz, dass jede Antwort auf jede mögliche Frage „gleich richtig ist oder vielmehr wird“ (183a6).

„This is a collapse, not of language, but of *dialectic*. The Socratic method par excellence, dialectic is centered on the investigation of universal truths, especially definitions, by means of question and answer [...]“<sup>280</sup>

Es geht hier zentral um die Möglichkeit der platonischen Dialektik, der der Aufbau des Dialogs selbst ja folgt. Sokrates' Einwand beruht damit nicht so sehr darauf, dass (T) nicht sprachlich adäquat ausgedrückt werden

---

277 Sedley stützt sich unter anderem auf 182d8-e7, wo Sokrates eine extreme Schlussfolgerung aus dem zuvor erreichten Satz zieht, dass es keine stabile richtige Benennung der Farben als Gesehenem gebe. Er schließt nämlich, dass der andere Zwilling aus der Zwillingsontologie der Wahrnehmungstheorie, das Sehen, selbst radikal unstabil sein müsse nicht nur in dem Sinne, dass das Gesehene sich ändert, z.B. von Weiß nach Grau, sondern auch bezüglich des Faktums des *Sehens* selbst. Sedley geht darüber hinaus davon aus, es müsse ein Motiv dafür geben, dass die (P)-(H)-Theorie des Wissens als Wahrnehmung während des Dialogs so lange stabil gehalten wird. Der wichtige Punkt liege darin, dass eine der Sachen, die wir wahrnehmen, das Faktum ist, dass wir jeweils sehen, hören, usw., die „second-order perception about one's current perceptual modality“ (Sedley 2004, S. 96). Bei Platon bleibe dieser Punkt aber implizit, erst bei Aristoteles werde er in DA III, 2 explizit genannt. Vgl. auch schon Sedley 2003.

278 Sedley 2004, S. 97.

279 Damit stimmen Sedley und Becker darin überein, dass die Zwillingsstheorie der Wahrnehmung mit (H) nicht vereinbar sei. Vgl. auch Chappell 2004, S. 147

280 Sedley 2004, S. 98, vgl. zusätzlich S. 99 mit Verweis auf Aristoteles' Metaphysik  $\Gamma$  3, 1005b23-26, das er mit Bezugnahme auf die historischen Herakliteer liest, die das Prinzip der Widerspruchsfreiheit verletzen.

kann, sondern dass (T) eine Welt voraussetzt, in der es keine Dialektik und keine Definitionen geben kann. Insofern sägt sich die Behauptung von (T) den Ast ab, auf dem man sitzt: Es ist eine Definition, die eine Welt ohne Definitionen und ohne Dialektik unterstellt.<sup>281</sup>

Die diesen Einsatz abschließende Formulierung „Dass aber Erkenntnis Wahrnehmung sei, werden wir nicht zugeben, jedenfalls nicht nach der Lehre, alles sei Bewegung“,<sup>282</sup> (183c2f.) ist eine Einschränkung, die deutlich darauf hinweist, dass (T) von Beginn an eingeschränkt interpretiert worden war.

#### Vierter Einsatz der Kritik: Die endgültige Widerlegung von (T)

Nach dem bisherigen langen Durchgang durch zahlreiche Argumente, der Theaitetos im Verlauf des Dialogs immer schwindlicher werden lässt, folgt schließlich in 184b4 – 186e die endgültige Widerlegung des Satzes (T), Erkenntnis sei Wahrnehmung. Dazu wechselt die Dialogsituation wieder zu Theaitetos als Gesprächspartner, und Sokrates agiert stärker als zuvor als Lehrer, der selbst bestimmte Auffassungen vertritt. Diese Wechsel korrespondieren mit einem veränderten Gebrauch von „wahrnehmen“, denn Sokrates fragt nicht mehr danach, *was* wir wahrnehmen, sondern *wie* wir wahrnehmen. Er stellt die Frage: Sind die Augen das, „*womit*“ wir sehen, oder das, „*vermittelst*“ dessen wir sehen (vgl.184c5-7)?<sup>283</sup> Das bedeutet: Ist das Auge selbst die sehende Instanz, oder ist das Auge nur das Instrument, wodurch ( $\delta\iota\alpha$ ) gesehen wird? Theaitetos gibt die erwartete Antwort: Das Auge ist das, *wodurch* wir sehen, sonst würden vielerlei Wahrnehmungen in uns wie die Griechen im trojanischen Pferd nebeneinander herumliegen<sup>284</sup> und nicht, wie es in Wirklichkeit sei, in einer einheitlichen Form/Weise

281 Sedley 2004, S. 99.

282 Eigene Übersetzung, S.H. Vgl. Heitsch 1988, S. 26.

283 Wie im Deutschen ist die Bedeutung dieser Unterscheidung auch im Griechischen nicht leicht verständlich, denn beide Formulierungen bezeichnen ein instrumentelles Verhältnis; für „womit“ steht der instrumentell gebrauchte Dativ, für „vermittelst“ die Präposition „ $\delta\iota\alpha$ “ mit dem Genitiv. Zur Interpretation vgl. ausführlich Burnyeat 1976c, der vom „with‘ idiom“ und vom „through‘ idiom“ spricht. Vgl. weiter auch Becker 2007, S. 308. McDowell übersetzt „womit“ mit „(we perceive) with“ und „vermittelst“ mit „by means of“, vgl. McDowell 1973, S. 185.

284 Würz 1888, S. 21 wählt dafür die schöne Formulierung, dann würde der wahrnehmende Mensch „als ein Behälter von 5 Sinnesapparaten mit getrennten Funktionen erscheinen“, wogegen Platon die Einheit des Subjekts setzen könne.

(ιδέαν) zusammenlaufen, z.B. der Seele oder wie immer wir diese Instanz nennen würden (vgl. 184d1-4).<sup>285</sup> *Die Wahrnehmung erfolge also vermittelt der Sinne im Bewusstsein.*<sup>286</sup>

Darauf baut Sokrates seinen nächsten Argumentationsschritt auf. Wenn wir also mit einem und demselben (αὐτῶν τῷ αὐτῷ, 184d8)<sup>287</sup> in uns durch/vermittelt (διὰ) der jeweiligen Sinnesorgane<sup>288</sup> Unterschiedliches wahrnehmen, dann wird die Wahrnehmung in gewisser Weise auf den Körper zurückgeführt, und dann haben das Auge, das Ohr usw. jeweils spezifische Wahrnehmungen: Was durch das Auge wahrgenommen wird, kann nicht durch das Ohr wahrgenommen werden, usw. (vgl. 185a1). Erst damit ist vorbereitet, dass Sokrates schlussfolgern kann, dass es dann ein darüber hinausgehendes Vermögen in uns geben müsse, das das den Dingen Gemeinschaftliche (τό κοινόν, 185c4) offenbart (vgl. 185c3-d4), etwa Sein, Nichtsein, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Identität, Verschiedenheit, Anzahl und dergleichen. Der Mensch besitze also ein entsprechendes Vermögen für das, was z.B. dem Sichtbaren und dem Hörbaren gemeinsam ist. Durch welche Teile des Körpers wir so etwas wahrnehmen, wird Theaitetos gefragt, und er antwortet, das nehme die Seele „vermittelt ihrer selbst“ wahr (αὐτῆ δι'αὐτῆς ἢ ψυχῆ, 185d9-e1) – also nicht durch den Einsatz des Körpers. Und nun setzt Sokrates fort: Einiges erforsche die Seele also durch sich selbst, anderes dagegen durch die Vermögen des Körpers (vgl. 185e6f.). Dasjenige, was als Eindrücke (παθήματα) durch den Körper in die Seele komme, könnten Menschen und auch Tiere von Natur aus wahrnehmen, aber Schlüsse auf das Sein und den Zweck von etwas könnten nur die dafür Ausgebildeten nach längerem Unterricht und Mühen ziehen (186b11-c5). Aufschlussreich ist an den Formulierungen, dass die Entgegensetzung „durch den Körper/durch die Seele“ unter der Hand verschoben wird zu der Entgegensetzung von körperlichen Eindrücken auf

285 Daher betont Findlay 1981, S. 102, „daß selbst die Sinneswahrnehmung nicht der Akt verschiedener für sich allein agierender Sinne ist (184d-e).“

286 Hier ließe sich auf Tendenzen in den Neurowissenschaften verweisen, für die dann auch die weitere Kritik im Dialog zutreffen würde. Vgl. z.B. Singer 2002 und Ziemke 1996.

287 Dies ist der instrumentelle Dativ im Gegensatz zum „vermittelt“ („διὰ“).

288 Unseren Begriff des Sinnesorgans gibt es freilich bei Platon nicht; hier steht entweder „vermittelt des Vermögen“ (δυνάμεως, 184e7) oder „vermittelt der Werkzeuge“ (ὄργανα, 184d4, 185c6 und 185d9), wobei ὄργανον hier eher unspezifisch „Werkzeug“ bedeutet und erst ab Aristoteles der allgemeine biologische Ausdruck für Körperorgane wird; vgl. Burnyeat 1990, S. 54.



der einen Seite und Schlussfolgerungen mit Hilfe der Seele auf der anderen. Zudem kommt gleichsam in einer Verdichtung das oben schon mehrfach vorbereitete Maßstabs-Argument wieder ins Spiel. Und schließlich kommt Sokrates zu den entscheidenden Konklusionen hinsichtlich der Wahrheit und der Erkenntnis: Wer nicht zum Sein komme, komme auch nicht zur Wahrheit, und könne auch keine Erkenntnis davon haben (vgl. 186c7-10), wenn er auch Wahrnehmungen hätte im Sinne des eben erläuterten Naturvermögens der Eindrücke. Und daher gelte: „Es ist keine Erkenntnis (ἐπιστήμη) in den Eindrücken (παθήματα), wohl aber in den Schlüssen (συλλογισμοί) daraus“ (186d2f.). Die Eindrücke, die aus der Wahrnehmung durch das Sehen, Hören, Riechen usw. kommen, hat demzufolge als bloße Sinneseindrücke jeder einzelne Mensch so wie auch jedes Tier (das ist die Plausibilität des Sensualismus). Erkenntnis stammt aber nicht aus dieser Quelle, sondern gehört zu demjenigen, das die Seele „durch sich selbst“ und nicht durch die Sinnesorgane erforscht, und daher gilt schließlich die Widerlegung: Wahrnehmung (in diesem Sinne) und Erkenntnis sind „auf keine Weise“ (186e9) dasselbe.<sup>289</sup>

Zusammengefasst verläuft die Argumentation des vierten und letzten Kritikeinsatzes also in den folgenden beiden Schritten: 1. *Wenn* die Augen dasjenige wären, *womit* wir sehen, d.h. bestünde die Wahrnehmung darin, was die Sinnesorgane tun, dann lägen die einzelnen Eindrücke unverbunden nebeneinander vor. Da wir aber Eindrücke verbinden und das den Dingen Gemeinschaftliche, die κοινὰ (in 186a9 vor allem das Gute und Böse und das Schöne und Schlechte)<sup>290</sup> kennen, kann die Wahrnehmung

289 Sedley zerlegt diese abschließende Argumentation in fünf Schritte:

- „(1) Knowledge entails accessing truth.
- (2) Accessing truth entails accessing being (*ousia*).
- (3) Perception cannot access being (as already demonstrated).
- (4) Therefore perception cannot access truth.
- (5) Therefore perception and knowledge are not the same thing.“ Sedley 2004, S. III.

Dabei weist Sedley darauf hin, dass “Sein” hier wiederum mehrdeutig verstanden werden kann, entweder im Sinne der Figur des Sokrates, wo es schlicht eines der Prädikate ist, die außerhalb der Reichweite der Wahrnehmung liegen, oder aber im Sinnes des Autors Platon, für den es auch das wirkliche Sein der Ideenwelt bedeuten kann, vgl. ebd. S. II2f. Für eine weitere Gliederungsvariante vgl. Shea 1985, S. 1.

290 Implizit wird hier die Diskussion mit der Erörterung von (P) verknüpft, wenn es hier um das *intersubjektiv* bestehende Gute, Schlechte, Schöne und Böse geht, und wenn in 186b1 betont wird, dass die Seele Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges ins Verhältnis setzt; vgl. oben. Die oben erfolgte Sicherung der intersubjektiven

nicht allein aus den Sinnesorganen stammen, die jeweils auf eine bestimmte Art von Eindrücken beschränkt sind. 2. Das  $\kappa\omicron\tau\nu\delta\omicron\nu$ , dass etwas ist, das Sein (186c7), ist notwendig für die Wahrheit, und das, was nicht wahr ist, ist kein Wissen (vgl. 186c7-d1). Wenn daher die Wahrnehmung das ist, was in den Organen zustande kommt, kann Wissen nicht mit Wahrnehmung gleichzusetzen sein, und (T) ist falsch. Wahrnehmung *in diesem Sinne* und Erkenntnis sind also „auf keine Weise“ (186e9) dasselbe.<sup>291</sup>

Freilich beruht dieses Ergebnis auf der sensualistischen Gleichsetzung von Wahrnehmung und Empfindung des je einzelnen Menschen beziehungsweise auf einem ganz bestimmten Verständnis der Wahrnehmung, das man ein „organisch-instrumentelles Verständnis“<sup>292</sup> nennen könnte.

*Die Widerlegung von (T) erfolgt gerade nicht unabhängig von der zugrunde gelegten Wahrnehmungstheorie.*

Das heißt genauer, wir haben hier keine direkte Widerlegung des Sensualismus, sondern eine *reductio ad absurdum* von (T) unter den Prämissen der sensualistischen Theorie. Nur dann nämlich ist die Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis falsch. Damit (T) stimmen würde, müsste die Welt so sein, wie (H) behauptet. Dies gilt aber bestenfalls für Platons Sinnenwelt.<sup>293</sup> Wenn daher eine gewisse Erkenntnisfunktion der Wahrnehmung erhalten werden soll, wäre ein anderer Wahrnehmungsbegriff als der sensualistische nötig, nämlich derjenige, der die Wahrnehmung als „das Produkt einer komplexen urteilsbildenden Tätigkeit der Seele“<sup>294</sup> begreift. Im Rahmen des Dialogs interessiert dies freilich nicht weiter, da es um das Thema der Erkenntnis geht.

Am Ende dieses ersten Dialogteils wird also eine Differenzierung innerhalb des Begriffs der Wahrnehmung eingeführt, deren eine Seite Sokrates explizit vertritt und die sich durchaus auch Platon zuschreiben lässt. Es

---

Dimension (und nicht wie Hauskeller meint, „des zu erkennenden Objekts“) ist die Voraussetzung der Möglichkeit von Erkenntnis. Vgl. Hauskeller 1998, S. 173: Weil es Gutes und Schlechtes für die Menschen gibt, gibt es „wahre und falsche Vorstellungen über die Wirklichkeit [...] Die so erfolgte Sicherung eines zu erkennenden Objekts ist die formale Voraussetzung der Möglichkeit von Erkenntnis.“

Die Erkenntnis kann daher nicht mit der Wahrnehmung im Sinne der bloßen Sinnesempfindung des jeweiligen einzelnen Menschen liegen.

291 Vgl. auch Becker 2007, S. 310.

292 Becker 2007, S. 313.

293 Vgl. auch Lee, 2011, S. 415 und Sedley 2004, S. 44-48 und 99.

294 Becker 2007, S. 313.

gibt insofern auch nicht *die* platonische Wahrnehmungstheorie,<sup>295</sup> sondern eine Unterscheidung zwischen „Wahrnehmung“ in zwei unterschiedlichen Verständnissen. Es ist also auch nicht der Fall, dass Platon die Bezeichnung „Wahrnehmung“ nur für das organisch-instrumentelle Verständnis reserviert und das zweite nicht als Wahrnehmung bezeichnet. Vielmehr bezieht die Dialogargumentation gerade ihren Witz daraus, dass Unterschiedliches „Wahrnehmung“ genannt werden kann.

Der Fehler des Sensualismus besteht in der Gleichsetzung der Wahrnehmung in einem eingeschränkten Sinne mit dem Wissen. „Eigentlich“ müsste Theaitetos schon ganz zu Beginn des Dialogs für seine Definition sinnvollerweise „Wahrnehmung“ im Sinne der urteilenden Tätigkeit der Seele gemeint haben, er hat sich aber von Sokrates zunächst implizit und unbenutzt auf das organisch-instrumentelle Verständnis festlegen lassen, was dann zur Verbindung mit (P) und (H) führte bzw. durch diese Verbindung nach und nach explizit wurde. Es werden zwei unterschiedliche Wahrnehmungsbegriffe kontrastiert, ein „organisch-instrumentelles Verständnis“<sup>296</sup> von Wahrnehmung, das nicht hinreichend für eine Definition von Wissen ist und mit dem (T) falsch ist, auf der anderen Seite die „Wahrnehmung als das Produkt einer komplexen urteilsbildenden Tätigkeit der Seele“<sup>297</sup>, das auch für Sokrates durchaus hinreichend für Wissen sein könnte, da es mit Urteilen über das Sein verbunden sein kann. Das erste Verständnis könnte aber durchaus zumindest für einige Fälle von Wissen (im Falle von Gegenwärtigem) notwendig sein, und dem zweiten Verständnis zufolge wäre (T) gar nicht komplett gescheitert. Die Erörterung der Wahrnehmung im Sinne eines sensorischen Prozesses auf der einen Seite und im Sinne der Tätigkeit der Seele auf der anderen Seite zeigt, dass es für (T) noch eine Lücke gibt: Die Wahrnehmung in Sokrates' Sinne kann aus mehr bestehen, als es der organisch-instrumentelle Prozess bereitstellt. Diese Möglichkeiten werden im Dialog aber nicht ausgeführt.

295 Insofern würde ich McDowell widersprechen, der Platon einen “official view of perception” zuschreibt, dem zufolge sich die Differenzierung verstehen lasse als Unterscheidung „between, on the one hand, perception strictly so called, and, on the other, what Plato would evidently refuse to call ‘perceiving that something is the case’ and call, rather, something like ‘making judgements on the basis of perception’”, McDowell 1973, S. 118.

Vielmehr bezieht die Dialogargumentation gerade ihren Witz daraus, dass Unterschiedliches „Wahrnehmung“ genannt werden *kann*.

296 Becker 2007, S. 313.

297 Becker 2007, S. 313.

Soweit ist die Gesamtargumentation des vierten Kritikeinsatzes recht klar. Trotzdem bleiben einige Punkte zu untersuchen.

### Die Dialogizität/Rhetorizität: Welche Meinung vertritt Platon?

Die ganze Diskussion und Widerlegung von (T) gilt unter den sensualistischen Prämissen. Zu beachten bleibt dabei freilich, das Sokrates all dies aus Theaitetos *erfragt*, wenn auch wie üblich in suggestiver Weise. Er behauptet kaum etwas davon selbst. Doch im letzten Einsatz über die Tätigkeit der Seele sagt er (vgl. 185e8f.): „Denn eben dieses war es, was ich selbst meinte, und wovon ich wünschte, du möchtest es auch meinen.“ Hier ist über die allgemeine Dialogstruktur hinaus noch die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Dialogabschnitte zu berücksichtigen. Wieder spielt die Rhetorizität des Textes eine große Rolle. Einiges erfragt Sokrates testend aus seinem Gegenüber, anderes vertritt er als Stellvertreter, und wieder anderes vertritt er zumindest explizit – wobei die\*der Leser\*in aber nie sicher sein kann, wo die Ironie endet. Betrachtet man zum Beispiel die Formulierung, die von der Theorie der Eindrücke ausgeht und besagt, es sei „keine Erkenntnis (ἐπιστήμη) in den Eindrücken (παθήματα), wohl aber in den Schlüssen (συλλογισμοί) daraus“ (186d2f.), die ohne ein konjugiertes Verb auskommt, wird deutlich, dass sie gar nicht daraufhin festgelegt und insofern überdeterminiert ist, ob Sokrates sie behauptend vertritt oder bloß distanziert referiert (das ließe sich am Modus des Verbs ablesen, wenn eines vorhanden wäre).<sup>298</sup>

### Die Rolle der Seele, die κοινὰ, und die Tätigkeit des Urteilens

Welche Rolle spielt die Seele in der Vorstellung von der Wahrnehmung als einer Tätigkeit der Seele? Auf jeden Fall wird herausgestellt, dass die Seele, oder besser: das Bewusstsein diejenige Instanz ist, in der die Eindrücke zusammenlaufen (vgl. 184d3f.), und für die der mit „womit“ übersetzte instrumentelle Dativ reserviert ist, während die Sinnesorgane als „Werkzeuge“ bezeichnet werden (184d4). Sie sind eher Durchgangsstationen, wie es in 186c1f. heißt (διὰ τοῦ σώματος [...] ἐπι τὴν ψυχὴν); die Seele bildet „den

---

298 In Schleiermachers Übersetzung wird das „es ist keine Erkenntnis“ aus Gründen der grammatischen Notwendigkeit hinzugefügt.

Endpunkt des Wahrnehmungsvorgangs<sup>299</sup> und ist selbst kein Werkzeug oder Instrument, denn sie erforscht ja die κοινά „vermittelt ihrer selbst“ (αὐτῇ δι' αὐτῆς, 185d9-e1 und e6f.).<sup>300</sup>

Auf diese Weisen ist die Seele sowohl das einheitliche Gebilde (vgl. 184d3), mit dem wir das vermittelt der Sinnesorgane Erfasste wahrnehmen, als auch dasjenige, das durch sich selbst die κοινά erforscht. Und dies ist die These, die Sokrates ausdrücklich selbst bestätigt: „τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖ [...], τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων“ (185e6f.).<sup>301</sup>

Aufschlussreich ist die genaue Reihenfolge bei der Einführung der κοινά: Sokrates fragt zuallererst danach, was vorliegt, wenn man von beidem, z.B. einem Klang sowohl als von einer Farbe, „einen Gedanken“ hat (185a4), denn dann werde man wohl weder durch das eine noch das andere Instrument „von beidem eine Wahrnehmung“ haben. Sokrates' Satz verwendet einen auffälligen Parallelismus von „περὶ ἀμφοτέρων διανοῆ“ und „περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι“. „Von beidem einen Gedanken“ zu haben und „von beidem eine Wahrnehmung“ zu haben, wird parallel geführt. Das heißt, es wird zunächst gar kein eigener Bereich wahrnehmbarer ‚Gemeinsamkeiten‘ eingeführt.<sup>302</sup> Sondern es geht um den Fall, dass wir einen Gedanken haben, mit dem wir uns wahrnehmend auf beide Arten von Eindrücken beziehen. Wenn man Theaitetos sprechen hört, werden visuelle und akustische Eindrücke in einen ‚Gedanken‘ gefasst. Dann (185a8f.) setzt Sokrates fort und fragt, womit wir von einem wahrgenommenen Ton wie auch von einer wahrgenommenen Farbe denken, dass sie *sind*. (d.h. ob mit einem Werkzeug, also einem eigenen speziellen Instrument, einem Sinn,

299 Becker 2007, S. 310.

300 Becker weist darauf hin, dass die Formulierung „vermittelt ihrer selbst“ (αὐτῇ δι' αὐτῆς) in 185d9-e1 und noch einmal in e6f., die noch leicht instrumentell klingt, in kurz danach folgenden Stellen abgewandelt wird zu „durch sich selbst (καθ' αὐτὴν)“ in 186a4 und „in/bei sich selbst (ἐν ἑαυτῇ)“ in 186a11. Becker deutet diese Abfolge als Indiz dafür, „daß die organisch-instrumentelle Vorstellung allmählich als unangemessen eliminiert wird“ (Becker 2007, S. 310). An beiden späteren Stellen ist es Theaitetos, der spricht; das ließe sich als Bestätigung lesen.

301 Vgl. dazu Heitsch 1988, S. 92:

„Gleichwohl ist auch dieser Akt des ἐπισκέπτεσθαι, διανοεῖσθαι, ἀναλογίζεσθαι und κρίνειν [die zur Beschreibung der Wahrnehmung der κοινά von Platon verwendeten Vokabeln, S.H.] ein Erfassen und Wahrnehmen. Offenbar ist αἰσθάνεσθαι für beide Akte, für die sinnliche Wahrnehmung und für die Wahrnehmung der κοινά, eine Art Oberbegriff [...]“

302 Vgl. Hardy 2006, S. 65.

das wird verneint,<sup>303</sup> es ist ja die Seele). Sein und Nichtsein sind insofern die erstgenannten κοινά.<sup>304</sup> Hier ist es aber interessant, dass Sokrates zuerst in 185a9 ein definites Verb verwendet (ἔστόν), das dann in 185c4f. in substantivierter Form mit Anführungszeichen auftaucht (τὸ „ἔστιν“ [...] καὶ τὸ „οὐκ ἔστι“), und erst ab 185c8 und eingeführt durch Theaitetos wird das Abstraktum οὐσία verwendet. Als weitere κοινά nach dem Sein werden dann Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität, Verschiedenheit, das Schöne und Schlechte, Gute und Böse genannt.<sup>305</sup>

Auf jeden Fall werden die hier untersuchten Leistungen der Seele nicht den Leistungen der Einzelsinne analogisiert. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass das jeweils sinnesspezifische Wahrgenommene wie etwa die Farbe (oder der Klang), aber auch farbige Gestalten<sup>306</sup> durch kein anderes Sinnesorgan als die Augen (bzw. die Ohren) wahrgenommen werden können. Auf diese Prämisse haben sich Sokrates und Theaitetos in 184e7-185a3 verständigt. Im vorliegenden Zusammenhang sind die unterschiedlichen Lesarten dieser Prämisse von Bedeutung:

- (1) Die schwache Lesart: Bestimmte spezifische Qualitäten wie etwa visuelle Qualitäten können nicht von anderen Sinnesorganen erfasst werden. Diese Auffassung schließt aber *nicht* aus, dass das jeweilige Wahrgenommene als Ganzes auch anderen Sinnesorganen zugänglich ist.<sup>307</sup>

---

303 So auch Hardy 2001, S. 135 mit Verweis auf Aristoteles DA III, 425a19-30. Hardy belässt es aber bei der Nennung der Textstelle und gibt keine Interpretation.

304 Hardy liest hier anders und argumentiert dafür, „ist“ und „ist nicht“ als prädikative Kurzformeln zu interpretieren, die jeweils im Sinne von „ist [so beschaffen]“ bzw. „ist nicht [so beschaffen]“ zu ergänzen wären, vgl. Hardy 2001, S. 133.

305 Auf die unterschiedlichen Interpretationen einiger Probleme kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu immer noch erhellend Heitsch 1988, S. 92-102, der die zum Teil recht unklaren Bemerkungen über die unterschiedlichen Arten der κοινά als Indiz dafür liest, Platon sei es eigentlich um *drei* unterschiedliche Akte der Seele zu tun: die unterschiedlichen sinnlichen Wahrnehmungen, deren Zusammenfassung zu einer Gesamtvorstellung eines Gegenstands, und drittens die Wahrnehmung der κοινά, vgl. ebd. S. 102.

306 Vgl. Hardy 2001, S. 139. Hier ist es wichtig im Sinne der systematischen Interpretation, dass auch farbige Gestalten zu nennen sind, vgl. die Lesart (1) und Abschnitt 5.2. über Aristoteles.

307 Vgl. Hardy 2001, S. 139; Burnyeat 1990, S. 56f.

- (2) Die starke Lesart: Nichts, was durch einen Sinn erfasst wird, ist auch anderen Sinnen zugänglich.<sup>308</sup> Jeder Sinn ist auf eine spezifische Objektklasse beschränkt.

Aber es spricht gegen die starke Lesart (2), dass im Dialog die Einsicht, dass es ein und dasselbe Vermögen ist, mit dem die *κοινὰ* wahrgenommen werden, „nicht mit der Existenz besonderer, nicht sinnlich zugänglicher Gegenstände“<sup>309</sup> begründet wird, sondern aus der Analyse des Wahrnehmungsvorgangs erschlossen wird. Und in der Rahmenszenerie des Dialogs in 144c wird berichtet, dass Sokrates Theaitetos herankommen *sieht*, was in diesem Falle heißt, dass er ihn im selben Moment unter den drei Herankommenden als Theaitetos *erkennt*.

Die platonische Differenzierung innerhalb der Wahrnehmungstheorie und die Unterscheidung von Eindrücken und Urteilen oder Schlüssen: Phänomenalismus, Sinnesdaten oder Sekundäre Qualitäten als Diskussionsgegenstände bei Platon?

Es ist deutlich geworden, dass Plato im “Theaitetos” einen *historisch neuen engen Sinn* von *αἴσθησις* einführt; in diesem neuen Sinn bedeutet der Ausdruck “mit den Sinnen wahrnehmen”.<sup>310</sup> Dieser Sinn wird im Gegenüber zu früheren, weiteren Bedeutungen,<sup>311</sup> die im „Theaitetos“ ebenfalls noch

308 Vgl. Bostock 1988, S. 112-114, der Platon die gleiche Auffassung wie Berkeley zuschreibt, und Modrak 1981, S. 36-41. Wenn man in dieser Weise sagt, Platon brauche die Annahme als Grundlage für seine eigene phänomenalistische Wahrnehmungstheorie, ist es freilich einfacher, ihm diese gar nicht erst zuzuschreiben, dann braucht es auch diese Lesart nicht. Vgl. auch Shea 1985 für die Argumentation gegen die phänomenalistischen Interpretationen von Cooper 1970 und Modrak 1981.

Heitsch 1988, S. 84 erklärt überzeugend, wie es zu dieser zweiten Lesart kommen kann: Für die „Objekte der sinnlichen Wahrnehmung“ steht im Text jeweils der Plural eines substantivierten Adjektivs (z.B. τὰ λευκὰ in 184b8). In Übersetzungssprachen wie dem Deutschen muss man hier entweder den Singular verwenden („das Weiße“), oder im Versuch, dem Plural gerecht zu werden, wird von „weißen Dingen“ gesprochen. Zum Beispiel übersetzt McDowell 1973, 184b8 „things which are white“. Solche Formulierungen aber weckten falsche Vorstellungen: „Denn natürlich will Platon nicht sagen, man könne weiße Dinge nicht auch hören. Um dem, was der griechische Text meint, nahezukommen, sind daher Umschreibungen erforderlich [...], wobei nur die Vorstellung zu meiden ist, als würden dabei Dinge von ihren Eigenschaften unterschieden.“ Heitsch 1988, S. 84.

309 Hardy 2001, S. 140.

310 Vgl. M. Frede 1987, S. 4.

311 Vgl. oben Kapiteleinleitung.

präsent sind, von Platon zuallererst eingeführt. Insofern besteht der erste Teil des Dialogs insofern nicht einfach aus der Kritik an einem gegebenen Sensualismus, sondern dieser wird überhaupt erst als Problem entfaltet.

Dafür werden im Text des Dialogs zwei unterschiedliche Wahrnehmungsbegriffe verwendet, zunächst implizit, dann aber auch in ausdrücklicher Absetzung voneinander. Als ausführende Agenten der Wahrnehmung im ersten Sinne werden die jeweiligen Körperteile genannt, also die Augen, Ohren usw. als Werkzeuge oder Instrumente, die wir heute unter dem Begriff der Sinnesorgane zusammenfassen würden. Die Art und Weise, wie sie die Wahrnehmung ermöglichen, wird als „vermittelst“ ihrer („δία“) bezeichnet. Das heißt, es geht hier um körperliche Vorgänge, bei denen die Körperteile instrumentell tätig werden. Als Resultate werden Eindrücke angenommen;<sup>312</sup> das Vermögen dieser Wahrnehmung im ersten Sinne komme allen Menschen wie schon Neugeborenen und auch Tieren von Natur aus zu.

Als Agentin der Wahrnehmung im zweiten Sinne des Begriffs wird im Dialogtext die Seele<sup>313</sup> angegeben. Im Unterschied zu den Formulierungen, mit denen die Tätigkeit der Organe beschrieben wird, wird hier zur Beschreibung ihrer Rolle der instrumentelle Dativ verwendet. Die Tätigkeit der Seele wird dann als *διανοεῖσθαι* (185a9) bezeichnet, das heißt, die wahrnehmende Seele kommt zu Schlüssen und Gedanken. Dieses Vermögen kann die Seele nicht naturgegeben ausüben, sondern die Ausübung setzt Zeit, Mühe und Unterricht voraus.

---

312 Hardy 2001, S. 151 hebt hervor, dass diese im ersten Verständnis sinnliche Wahrnehmung auf den bloßen Augenblick beschränkt sei, und verweist auf den Zusammenhang mit Aristoteles, DA III 425 b 26ff. Vgl. dazu unten Abschnitt 4.4., und zur Verbindung des Wahrnehmungsbegriffs im ersten Sinne mit (H) vgl. Cappell 2004.

313 Wie Hardy zu Recht hervorhebt, schließt diese Unterscheidung von Sinnesvermögen und Seele keinen Dualismus von Leib und Seele ein, denn auch wenn die Eindrücke auf der somatischen Seite Zustandsveränderungen des Körpers sind, sind die Sinnesorgane für Platon „ja *auch* Bestandteile der Seele, in der die einzelnen Wahrnehmungsleistungen koordiniert werden. [...] Für Platon klappt hier offenbar keine Lücke zwischen Seele und Leib - und damit auch keine zwischen Seele und Welt -, die durch eine dritte, vermittelnde Instanz zu schließen wäre, da die Urteilstätigkeit der Seele selber sowohl die Einheit des erkennenden Subjekts als auch die Einheit der Gegenstandserkenntnis stiftet.“ (Hardy 2001, S. 157f.) Also liegt eine Aspektunterscheidung und keine ontologische Fallunterscheidung vor: An ein und derselben Sache können sowohl die Sinnesvermögen als auch die Seele gesehen werden.



Gemäß einer der Interpretationsmaximen sollen von diesem Textbefund die vorliegenden Interpretationen unterschieden werden, da schon die Darstellung der Wahrnehmungsbegriffe im Dialogtext allzu häufig von Begriffen der neuzeitlichen Philosophie Gebrauch macht, die das Verständnis verstellen. Als Agenten der Wahrnehmung im ersten Sinne werden in der Regel die körperlichen Sinnesorgane genannt, was noch unproblematisch ist, auch wenn es bei Platon noch keinen eigenen Begriff für „Sinnesorgan“ gibt. Sie werden aber auch als sinnliche Vermögen aufgefasst. Bei der Beschreibung ihrer Tätigkeit werden sie als empfangend, als rezeptiv oder als passiv beschrieben, und ihre Resultate entsprechend als „rezeptiv-instrumentelle [...] Leistungen der je einzelnen Sinne“<sup>314</sup> oder als „sense-perceptions“.<sup>315</sup> Diese Sinnenseite der Wahrnehmung wird auf dieser Basis entweder als gleichsam empiristische Basis des ganzen Wahrnehmungs- und Urteilsgeschehens angenommen, oder sie wird als phänomenaler Aspekt der Wahrnehmung angesprochen, wenn ihr „je spezifische phänomenale Qualitäten“<sup>316</sup> unterstellt werden. Als Agent der Wahrnehmung im zweiten Sinne wird die Seele als ein „Zentralorgan“<sup>317</sup> bezeichnet, deren Tätigkeit im Urteilen oder Schließen besteht, und die damit im Gegensatz zur Wahrnehmung im ersten Sinne „nicht passiv-instrumentell“<sup>318</sup> vorgehe.<sup>319</sup> Es werden „calculations“<sup>320</sup> oder „begriffliche Akte als Leistungen

---

314 Hardy 2001, S. 130.

315 D. Frede 1998, S. 21.

316 Hardy 2001, S. 131.

317 Heitsch 1988, S. 84-102.

318 Hardy 2001, S. 138.

319 M. Frede 1987, S. 5 fasst zusammen:

„Plato thinks that our beliefs and our knowledge about the physical world involve a passive affection of the mind, but he also thinks that they go much beyond this passive affection.

And he wants to reserve the term ‘aisthanesthai’, or ‘to perceive’, for this passive element in our beliefs, which he was willing to grant the opponents. It is in this way the term came to have the meaning of sense-perception.”

M. Fredes äußerst erhellende Darstellung ist an dieser Stelle insofern misslich, als die Gegenüberstellung von aktiv/passiv an den Text herangetragen und Platon zudem in Vernachlässigung der Dialogizität des Texts unterstellt wird, er verfechte eine Einschränkung der Verwendung von „aisthanesthai“ auf die neu etablierte enge Bedeutung. Platon legt nicht nahe, dass die eingeschränkte Verwendung nunmehr die einzig richtige sei. Auch wenn Sokrates als Dialogfigur die betreffende Theorie explizit unterschreibt, bleibt die weite Bedeutung von „wahrnehmen“ im Dialog zugleich präsent.

320 D. Frede 1998, S. 22.

der Seele<sup>321</sup> als Resultate angenommen, oder die aktiven Vorgänge in der wahrnehmenden Seele werden als Prädikationen,<sup>322</sup> die zu kategorialen Eigenschaften führen, bezeichnet. Wenn die Wahrnehmung im ersten Sinne als phänomenale Seite der Wahrnehmung gedacht wird, so wird die Wahrnehmung im zweiten Sinne als propositionale oder begriffliche Seite der Wahrnehmung bezeichnet. Und schließlich werden die beiden Wahrnehmungsbegriffe einer klaren Körper-Geist-Trennung zugeschrieben: geistige Wahrnehmungsakte als „perceptual acts of the mind“ auf der einen Seite und als „the powers of the body which Plato says make these acts possible“ auf der anderen: “Αἴσθησις as act is located in the mind, but αἴσθησις as power in the body”.<sup>323</sup>

---

321 Hardy 2001, S. 130 und 132.

322 Vgl. Hardy 2001, S. 132f.

323 Cooper 1970, S. 129. Vgl. hier auch Hardy, der ein deutliches Beispiel dafür gibt, wie mit modernen Vorstellungen der Text wiedergegeben wird:

„Nun sind zwar den Sinnesorganen nur jeweils spezifische Qualitäten zugänglich, doch erfassen wir keine bloßen Farbqualitäten, sondern sehen im genuinen Sinne farbige Gestalten. Das Wahrnehmen als anschauliches Erkennen von Gegenständen umfasst die verschiedenen Qualitäten gemeinsam. Wenn wir etwa einen sprechenden Menschen wahrnehmen, so bezieht sich die Wahrnehmung auf visuelle und auditive Eigenschaften zugleich, vereinigt also die Leistungen verschiedener sinnlicher ‚Instrumente‘. Würden wir dem- oder derjenigen die Hand zur Begrüßung reichen, so gesellten sich noch taktile Empfindungen derselben Person hinzu. Unsere Wahrnehmung ist im Regelfall immer synästhetisch, und verläuft nur in Ausnahmefällen ausschließlich über einzelne Sinne. Schon im gegenständlichen Wahrnehmen findet eine Objektivationsleistung statt, die nur von der Seele ausgeübt werden kann.“ (Hardy 2001, S. 130f. Vgl. auch Hardy 2006, S. 34 und 70-73.)

Hier ist es auffällig, dass Hardy von einem Sehen „im genuinen Sinne“ spricht, das aber nicht nur das Empfangen von Farbqualitäten sein soll, sondern mehr ist als das, was die Augen tun. Er bezieht sich also auf das Sehen im Sinne des zweiten Wahrnehmungsbegriffs und sucht Platons Darstellung der Tätigkeit der Seele in heutigen Begriffen plausibel zu machen. Dabei entspricht die zurückgewiesene Interpretation der zuvor genannten starken Lesart (2), die aber als eine Lesart der Wahrnehmung im ersten Sinne ins Spiel gebracht wurde. Für die Wahrnehmung im zweiten Sinne als Tätigkeit der Seele war sie gar nicht formuliert worden. Hier liegt nicht so sehr eine Auseinandersetzung mit dem Dialogtext Platons vor, sondern eine Aushandlung unterschiedlicher moderner Positionen.

Den Überlegungen des zweiten Kapitels zufolge ist es möglich, in *unterschiedlichen* Fällen vom Sehen „im genuinen Sinne“ zu sprechen, insofern wäre Hardy freilich zuzustimmen, dass ein ‚genuines‘ Sehen nicht auf das bloße Erfassen von Farbqualitäten einzuschränken ist.

Wenn aber die Wahrnehmung im einen Sinne im Haben von Eindrücken besteht und die Wahrnehmung im anderen Sinne im Ausführen von Schlüssen, stellt sich die Frage, wie das Verhältnis von Eindrücken und Schlüssen oder Urteilen zu denken sei. Unterscheidet Platon nur die beiden Wahrnehmungsbegriffe voneinander, indem er eine Theorie der Sinneswahrnehmung einführt und für allein unzureichend erklärt, oder handelt es sich um zwei aufeinander folgende Wahrnehmungsstufen, die miteinander verknüpft werden, indem die eine als Basis der anderen verstanden wird? In diesem Fall könnte eine empiristische Unterscheidung zwischen Eindruck und Interpretation schon Platon zugeschrieben werden, und es ließen sich neuzeitliche Kategorien anwenden. Die zentralen abschließenden Formulierungen in 186c1-d5 sind in dieser Frage nicht eindeutig. Gibt es etwas, das klar als Ausgangsmaterial oder Basis der von der Seele durchgeführten Schlüsse bezeichnet wird? Bezieht sich das Schließen auf die wahrnehmbaren Dinge, also die komplexen wahrgenommenen Gegenstände, oder nach Art eines Phänomenalismus auf die Sinneseindrücke?<sup>324</sup>

Dass die Formulierungen nicht eindeutig sind, zeigt sich an den Übersetzungen von 186b11-c3, die stärker als in vielen anderen Passagen voneinander abweichen. Zentral ist hier u.a. die Übersetzung der griechischen Ausdrücke παθήματα, ἀναλογίσματα und συλλογισμοί. In 186d3 ist von den Schlüssen (συλλογισμοί) hinsichtlich der oder über die (περί) Eindrücke die Rede, in 186c2f. heißt es kurz davor: τὰ [...] περί τούτων ἀναλογίσματα, wobei sich τούτων auf die παθήματα bezieht. Zur Übersicht seien einige Übersetzungen aufgeführt:

Schleiermacher	„Nicht wahr, jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrücke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Tieren von Natur, sobald sie geboren sind. Allein zu den Schlüssen hieraus auf das Sein und den Nutzen gelangen nur schwer mit der Zeit und durch viele Mühe und Unterricht die, welche überall dazu gelangen?“ <sup>325</sup>
----------------	---

324 Beides ist vertreten worden. Für die Interpretation, Gegenstand des Schließens seien nicht die Sinneseindrücke, vgl. Hardy 2001, S. 147: „Nun ist die Gegenüberstellung von Eindrücken (παθήματα) und Urteilen (ἀναλογίσματα) nicht etwa so zu verstehen, daß sich das Schließen – nach Art eines Phänomenalismus – auf die Sinneseindrücke selber richtet.“ Im selben Sinne argumentiert McDowell 1973 gegen Bostock, vgl. unten in diesem Abschnitt.

325 Hervorhebung von mir, S.H.

Heitsch 1988	“So gibt es also Dinge, die können Mensch und Tier, sobald sie geboren sind, von Natur aus wahrnehmen, nämlich alles, was als körperliche Eindrücke die Seele erreicht; <i>vergleichende Überlegungen aber, die das Sein dieser Eindrücke und ihren Wert thematisieren</i> , die stellen sich, wenn überhaupt, so nur mit Mühe und allmählich ein nach intensiver Übung und Belehrung.“ <sup>326</sup>
Hardy 2001	„Von hier aus aber in Bezug auf [...] Schlüsse zu ziehen [...]“ <sup>327</sup>
McDowell 1973	„There are some things which both men and animals are able by nature to perceive from the moment they’re born: namely, all the things which direct experiences to the mind by means of the body. <i>But as for calculations about those things [...]</i> “ <sup>328</sup>
Chappell 2004	So even newly-born humans, or other animals, can by nature perceive whatever experiences come through the body as far as the soul. <i>Whereas the ability to calculate about these experiences</i> , about their reality and their usefulness, comes only through exertion and the passage of time, through much labor and education – if it comes at all.“ <sup>329</sup>

Bei Schleiermacher bildet die Seele aus den Eindrücken Schlüsse auf das Sein und den Nutzen. Nach Heitsch stellt sie „vergleichende Überlegungen“ an, „die das Sein dieser Eindrücke und ihren Wert thematisieren“; hier wird es eher vermieden, explizit eine Stufenfolge von Basis und darauf aufbauenden Schlüssen zu formulieren. Hardy bleibt auch vorsichtig, während McDowell von „calculations“ über „those things“ spricht. Bei Chappell heißt es ebenfalls „to calculate about those experiences“. Hier wird meistens

326 Heitsch 1988, S. 172. Hervorhebung von mir, S.H. Vgl. auch Heitschs richtige Anmerkung 336 zu diesem Satz:

„περὶ ἐκείνων (186d3) meint nicht, wie übersetzt zu werden pflegt [...], die im selben Satz genannten παθήματα (in welchem Fall es περὶ αὐτῶν oder allenfalls περὶ τούτων heißen müßte), sondern die früher genannten κοινά. Nicht auf das sinnlich Wahrnehmbare (das gegebenenfalls ‚grün‘ genannt wird), sondern auf die κοινά (die sog. Gemeinsamen Prädikate wie ähnlich oder schön) richten sich Vergleich und Berechnung (συλλογισμός) als die zuständige Erkenntnisweise, wie 186a10 ἀναλογιζομένη und 186c2 ἀναλογίσματα zeigen.“

327 Hardy 2001, S. 145.

328 McDowell 1973, S. 69. Hervorhebung von mir, S.H.

329 Chappell 2004, S. 144. Hervorhebung von mir, S.H.

sogar vermieden, die Eindrücke als Eindrücke zu benennen, stattdessen wird unspezifisch von „Sachen“ oder „Erfahrungen“ gesprochen. Aber ist es tatsächlich angemessen, Platons neue Wahrnehmungstheorie als (a) basierend auf der Unterscheidung von Eindruck und Urteil und (b) diese Unterscheidung bei Platon als Stufenfolge von ‚bloßen‘ Eindrücken und Verstandestätigkeit zu verstehen?<sup>330</sup>

Wird die Rolle des Verstandes so beschrieben, dass er für die „Interpretation der sinnlichen Eindrücke als Eindrücke von einer objektiven Wirk-

---

330 Von Kutschera formuliert mit Bezug auf 187a8 in dieser Weise:

„Es wird zwischen dem Haben von Eindrücken (φαίνεσθαι) und Meinen (δοξάζειν) unterschieden. [...] Wir deuten unsere sinnlichen Eindrücke als Eindrücke von einer objektiven Wirklichkeit. Daher stimmen wir einem Eindruck nur zu, wenn er in das System unserer sonstigen Annahmen über diese Wirklichkeit paßt, und erklären abweichende Eindrücke mit Hilfe von Hypothesen über objektive Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten des Wahrnehmens durch den Einfluß subjektiver Faktoren.“ (Von Kutschera 2002b, S. 215)

Hier wäre mehreres kritisch anzumerken: Wie wir „einem Eindruck zustimmen“ und wie es zu als solchen „abweichenden Eindrücken“ kommt, wird im Rahmen seiner Interpretation nicht deutlich. Indem ein Wir unterstellt wird, das bestimmte Eindrücke hat und Urteile fällt, wird die Frage, welches eine zutreffende phänomenologische Beschreibung von Wahrnehmungserlebnissen ist, mit der Frage vermischt, welche Dialogfigur im Text welche Position vertritt. Deutlich wird, dass von Kutschera Platon auf jeden Fall die Kritik an einer Abbildtheorie der Wahrnehmung zuschreibt:

„Diese Unterscheidung von Eindruck und Urteil widerlegt im Grunde schon die antike wie moderne ‚kausale Erkenntnistheorie‘. Die Wirklichkeit bildet sich nicht im Bewußtsein ab, sondern wir machen uns ein Bild der Wirklichkeit. Das ist eine erkenntnistheoretisch sehr wichtige Einsicht, die sich bei Platon zum ersten Mal findet.“ (Ebd., S. 216 Fn.)

Auf die Frage, wie die Urteile zustande kommen, antwortet Kutschera:

„Ein Urteil entsteht erst durch die begriffliche Bestimmung des Inhalts der Eindrücke. Diese Interpretationsleistung ist Sache des Verstandes, oder, wie Sokrates sagt: der Seele. Platon hebt besonders auf Begriffe ab, die von den Eindrücken der einzelnen Sinne unabhängig sind, weil sie auf Daten aus verschiedenen Sinnesgebieten anwendbar sind.“ (Ebd., S. 216)

Die κοινά werden geradezu als primäre Qualitäten und empirische Eigenschaften als sekundäre Qualitäten im Sinne Lockes identifiziert, vgl. ebd., S. 216 Fn., und immer wieder wird nicht deutlich, ob die Positionen Sokrates, Platon oder der neuzeitlichen Erkenntnistheorie zuzuschreiben sind:

„Sinnliche Eindrücke haben von sich aus keinen Bezug zu einer objektiven Realität, mit der sie übereinstimmen könnten; diesen Bezug stellt erst der Verstand her. Wahrheit tritt also erst in Verbindung mit Urteilen und Annahmen auf.“ (Ebd., S. 217)

lichkeit, von Objekten mit Attributen“ zuständig sei, wodurch sie „einen propositionalen Gehalt“ erhalten und wahrheitsfähig werden,<sup>331</sup> dann wird Platon eine Objekt-Attribut-Ontologie zugeschrieben, für die sich im Text keine Anhaltspunkte finden. Freilich ist gerade im „Theaitetos“ die Frage nach dem Erkenntniswert der Wahrnehmung zentral, aber sie wird nicht durch eine solche Ontologie fundiert, und auch nicht durch eine Theorie der Unterscheidung zwischen Einbildungskraft und Verstand.

Der recht verbreiteten Interpretation, dass sich das Schließen auf die *παθήματα* als ihr Material beziehe, lässt sich mit der folgenden Überlegung entgegentreten: Sie legt Sokrates auf die wenig überzeugende Ansicht fest, dass wir unsere Eindrücke ihrerseits wahrnehmen.<sup>332</sup> Diese Kritik wird erstens dadurch gestützt, dass Platon betont, die Tätigkeit der Seele bedürfe des Unterrichts und der Übung, denn das Haben eigener Sinneseindrücke hängt sicher nicht von Übung oder Unterricht ab, und zweitens wäre es seltsam zu behaupten, man ziehe Schlüsse auf die Beschaffenheit und den Nutzen von Sinnesdaten. Das würde bedeuten, dass man zuerst die Eindrücke wahrnimmt und aus ihnen dann Schlüsse hinsichtlich ihrer Beschaffenheit zieht. Der eigentliche Gegenstand der Wahrnehmung wären dann in einer solchen empiristischen Auffassung die Sinnesdaten. Platon vertritt gerade nicht die Auffassung, dass es genau gesprochen unsere Sinneseindrücke sind, die wir wahrnehmen,<sup>333</sup> und er vertritt auch kein Sinnesdatenmodell der Wahrnehmung,<sup>334</sup> auch wenn die Eindrücke und

---

331 Von Kutschera 2002b, S. 221.

332 McDowell 1973, S. III. Zur Kritik vgl. Einleitung und Kapitel 4 über repräsentationalistische Wahrnehmungstheorien und den „Zuschauer im Kopf“.

333 Bostock schreibt Platon aber diese Sicht zu: 1988, S. 117: „Plato does suppose that, strictly speaking, we perceive only our experiences.“ Daraus folge, dass man zuerst die Eindrücke wahrnimmt und aus ihnen dann Schlüsse zieht. Bostock räumt ein, dass wir wie Platon durchaus davon sprechen, dass wir gewöhnliche Dinge wahrnehmen, aber genau gesprochen, vertrete Platon genau diesen odd view. Vgl. weiter Bostock 1988, S. 128-142, der drei unterschiedliche Interpretationen der Widerlegung von (T) in 186c7-e12 diskutiert und sich schließlich trotz Bedenken der von ihm so genannten „orthodoxen Interpretation“ (die er u.a. Burnyeat 1976c zuschreibt) anschließt, der zufolge Plato die Auffassung vertritt, „perception never reaches truth, and therefore cannot be said to be knowledge of any kind“ (Bostock 1988, S. 142). Grundsätzlich berücksichtigt Bostock die Dialogstruktur und die Rolle der Rhetorizität zu wenig und fragt jeweils sehr schnell, ob die jeweils diskutierten Auffassungen plausibel und systematisch haltbar seien.

334 Vgl. McDowell 1973, S. 117: „one should regard with suspicion the attribution to Plato of anything like the concept of a sense-datum“.

die Urteile unterschieden werden, gerade um den Erkenntnisbezug der Wahrnehmung zu erörtern.

*Zwischen Eindrücken und Urteilen zu unterscheiden, muss jedoch noch keine festgelegte Stufung oder Abfolge bedeuten.* Platons Beschreibung der Wahrnehmung im zweiten Sinne als Tätigkeit der Seele geht nicht so vor, dass die Leistungen der Seele auf die Tätigkeit der einzelnen Sinne zurückgeführt werden könnten. Die Seele wird nicht wie jeweils die Einzelsinne in 185d9 als ein „eigens hierfür zuständiges Werkzeug (ἴδιον ὄργανον)“<sup>335</sup> gedacht. Wenn mit der Seele z.B. das den Dingen Gemeinsame wahrgenommen wird, ist die Seele kein verarbeitendes Instrument zweiter Stufe.

Welchen Status haben aber die Eindrücke (παθήματα), und welche Rolle spielen sie für die Wahrnehmung im zweiten Sinne? Auf eine gewisse Weise liegen die Eindrücke den Schlüssen voraus, was wiederum logisch oder psychologisch interpretiert werden könnte. Es wird aber im Dialogtext nirgendwo thematisiert, dass es sich hier um „phänomenal bewußte“<sup>336</sup> Erlebnisse oder so etwas wie Sinnesdaten handeln könnte. Eine solche Überlegung wird an keiner Stelle thematisch. Wichtig ist es hingegen, dass es laut Sokrates vieler Zeit, Mühe und des Unterrichts bedarf, um die Schlüsse ausführen zu können (vgl. 186c2-5). Daraus ließe sich folgern, dass es sich bei den Schlüssen der Seele nicht um „simple“ prädikative Urteile handeln kann.<sup>337</sup> Daher ist erwogen worden, als den mühevollen

335 Hardy 2001, S. 138.

336 Becker 2007, S. 311.

337 Trotzdem schreibt Becker, man könnte es irritierend finden,

„daß Platon in der Beschreibung der Urteilsbildung gar nicht darauf eingeht, daß Urteile unserer Auffassung nach immer aus einem Eigennamen (der für ein Einzelding steht) und einem Prädikatsausdruck zusammengesetzt sein müssen.“ (Becker 2007, S. 312.)

Freilich stellt sich diese Irritation nur ein, wenn man diesen Begriff des prädikativen Urteils teilt, was Platon nicht so ohne weiteres zugeschrieben werden kann.

Zu Platons Auffassung von Einzeldingen im Unterschied zu Aristoteles vgl. Prauss 1966, S. 69-84, und Mann 2000. Prauss verweist darauf, dass im Phaidon (79a) der Bereich des Seienden, den wir die Einzeldinge nennen, die Gegenstände der αἴσθησις bilde; freilich seien Einzeldinge als Beispiele für Wahrnehmbares bei Platon in der Minderzahl und kommen vor allem solche Sachen vor, die wir heute als Attribute oder Qualitäten bezeichnen würden. Mann stellt heraus, dass erst Aristoteles in der Kategorienschrift ein revolutionäres neues metaphysisches Bild eingeführt habe, nämlich dass es innerhalb des Seienden so etwas wie *Dinge* gibt: „before the *Categories* and *Topics*, there were no things“; ebd. S. 4.

Dem entspricht, dass es keinen Begriff des „Sinnesorgans“ und des „Wahrnehmungsgegenstands“ bei Platon gibt. Vgl. auch Heitsch 1988, S. 80.

Prozess, die wahrnehmende Urteilsfähigkeit der Seele zu erlernen, den Spracherwerb anzusehen.<sup>338</sup> Aber auch diejenigen prädikativen Urteile, die uns „simple“ vorkommen mögen, werden erlernt.<sup>339</sup> Mit der Fortsetzung

---

Zu prüfen wäre, ob die Durchsetzung der aristotelischen Wahrnehmungstheorie in der späteren Rezeption mit a) der Einführung fester Gegenstände und einer Prädikationstheorie, b) der Einführung eines allgemeinen Begriffs eines „Wahrnehmungsgegenstands“ und c) der Durchsetzung des allgemeinen Begriffs des Sinnesorgans zusammenhängt. Das kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden.

338 Bostock erwägt, unter dem langen und mühevollen Unterricht den komplexen und langen Prozess des Spracherwerbs zu verstehen, vgl. Bostock 1988, S. 124.

339 Es liegt ein ganzes Spektrum von Interpretationen zur Frage vor, welcher Instanz das Urteilen zugeschrieben werden soll. Nach Cooper 1970 und Modrak 1981 urteilt schon (in schwacher Weise) die Sinneswahrnehmung allein. D. Frede 1989, S. 22 kritisiert Cooper 1970 im Sinne ihrer Interpretation, dass nach Platon die Sinne überhaupt nicht urteilen:

„This view is based on the assumption that we always immediately label our sensations, such as ‘red’ or ‘bitter’. Against this assumption it should be pointed out that the habitual labeling may be undeniable for such routine experiences but not, eg., for nuances of colours (reseda-green), unusual tastes, and not at all for sounds.”

Hier ist problematisch, dass erstens situationsunabhängig eingeteilt werden soll, während doch alles Genannte habituell geschehen kann, und dass es zweitens hier nicht um die Platoninterpretation geht, sondern darum, welche Beschreibung uns plausibler ist.

Nach M. Frede 1987 urteilt die Seele mit Hilfe der oder auf Basis der Organe. Nach D. Frede 1989 urteilt die Seele unter Verwendung der *koina* als Allgemeinbegriffe; während die „affections“ nichts mit Sein, Wahrheit und Erkenntnis zu tun haben, nehme die Seele mit Hilfe der *Koina* „calculations about the pathēmata“ vor (D. Frede 1989, S. 22). Daher schreibt sie: „Knowledge is no longer confined to the world of the eternal and immobile [...]. But the promise of a new determination of the nature of *epistēmē* on the basis of the employment of the common concepts remain unfulfilled.” (S. 22) Die Tätigkeit der Seele mit den *koina* sei von zweifacher Art: 1. Normale Urteile wie ‚dies ist hart/weich‘ usw., 2. „explicit and reflective concern with the concepts of hardness and softness themselves“. (S. 23) Als Beleg nennt sie 186b6-9. Sokrates‘ Zusammenfassung sei dabei von einer aufschlussreichen Asymmetrie gekennzeichnet:

„having obtained Theaetetus‘ answer ‚perceiving, of course‘ to the question ‚What name do you give the first: seeing, hearing, smelling, feeling cold, feeling hot?‘; he does not go on to ask him for the name of the second activity of the soul, as one would expect. Had he continued and asked what name Theaetetus would give to the activity of grasping being and truth in our calculations through the common concepts, the answer would no doubt have been ‘knowing’.” (S. 24)

Nach Rosen 1999, S. 242 ist es nur die Seele, die „arrives at the truth about perceived entities“. Rosen spricht hier für „Theaitetos“ 185c4ff und 186e1ff. von „true and false perceptual judgements“ (ebd.) und fasst zusammen:



der Diskussion um das Verhältnis von Wahrnehmung und Urteil wird sich der Abschnitt 2.5. über die einschlägige Passage aus dem „Philebos“ beschäftigen.

Zuvor soll aber ein Beispiel wegen seiner Wichtigkeit noch einmal genannt werden: Wenn ich eine Person herankommen sehe und sie erkenne, wie zu Beginn des Dialogs, kann ich davon sprechen, dass ich eben diese Person sehe. In diesem Sinne ist auch im zweiten, hier nicht ausführlicher behandelten Teil des Dialogs von „Wahrnehmung“ die Rede (192d, 195d).<sup>340</sup> Für diesen Sachverhalt des sehenden Erkennens bietet Sokrates im Theaitetos aber keinen eigenen Begriff an. Diese terminologische Lücke wird im „Sophistes“ geschlossen: Der „Platz zwischen den nicht-diskursiven παθήματα und den komplexen Urteilen“ wird im Sophistes mit dem Wort „Vorstellung“ (φαντασία) bezeichnet. Es gibt dort Urteile, die nur im Denken gebildet werden und solche, die mit Wahrnehmungsbeteiligung gebildet werden. Der gemeinsame Begriff für beides ist Urteil (δόξα, vgl. Sophistes 264a4-6).<sup>341</sup>

---

“As Socrates clarifies the process, the soul speaks to itself or engages in discursive thinking (*dianoesthai*) about the *ousia* it has apprehended by itself, and so arrives at a judgment (*doxazein*) about the perceived entity.” (Ebd.)

Indem Rosen hier zwischen “Wahrnehmung”, “Apprehension” und “Urteil” unterscheidet, geht er von einer bestimmten Kant-Interpretation aus und trägt deren Begriffe und neuzeitliche Fragen an Platons Text heran. Das große Problem besteht dann darin, die Verbindung zwischen der „perception of sense-data“ und „the pure apprehension of the being of an entity by the soul“ (Rosen 1999, S. 243) zu klären. Und so macht er gleichermaßen an Kants wie Platons Auffassungen „the fatal weakness of the Kantian doctrine of perception“ (ebd., S. 245) aus:

„Kant is no more able than Plato to explain the synthesis between the common properties or (as he calls them) categories and the perceptible identity of the individual perceived object.“ (ebd.)

Nach Shea 1985 ist es die Seele allein, die urteilt, so dass es sich hier gar nicht mehr um Wahrnehmung im engeren Sinne handle. „To perceive“ heiße „to consider data provided through the senses in terms of innate concepts“ (Shea 1985, S. 13) und sei prinzipiell nicht wahrheitsfähig: „perception cannot get at truth because it cannot make any judgement, for only the mind ‘by itself’ (καθ’ αὐτήν), i.e. the mind precisely when when it is not using the sense organs as its instrument, can judge.“ (Ebd., S. 2)

340 Hardy nimmt aber zumindest eine Art von Stufung an:

„Ist die Urteilstätigkeit (δοξάζειν) auf die jeweils gegenwärtigen Phänomene der Wahrnehmung gerichtet, so zeitigt sie *Wahrnehmungsurteile*. Die Wahrnehmungsurteile liegen gleichsam zwischen den rezeptiv-sinnlichen Wahrnehmungen und den komplexen „Schlüssen.“ Hardy 2001, S. 151 (Hervorhebung i.O.).

341 Vgl. Hardy 2001, S. 152:

Es lässt sich nun die Frage beantworten, wozu der ganze Aufwand der Entfaltung und Kritik der unterschiedlichen Sätze im ersten Dialogteil dient, falls doch am Ende vor allem (T) zurückgewiesen werden soll. Es handelt sich gleichsam um eine „guided tour“<sup>342</sup> durch Sokrates' philosophische Errungenschaften, die Platon den Leser\*innen bietet: *Gegen die damals vorherrschenden philosophischen Traditionen, die durch (T) und (H) repräsentiert werden, wird hier eine Grundlegung für die platonische Ontologie gelegt:*

„Plato very naturally seizes the opportunity afforded by part I of the *Theaetetus* to show how and why Socrates abandoned, not just the typically empiricist approach to knowledge which Theaetetus' definition echoes, but also the assumptions of pervasive instability and relativity, assumptions which he saw as no less prevalent in the foregoing tradition.“<sup>343</sup>

Es lässt sich auch geltend machen, dass die (H)-(P)-Theorie ausführlich entfaltet wird, weil gerade innerhalb ihres Rahmens die Wahrnehmung als hinreichend und notwendig für Wissen erwiesen werden kann: „Dann erst ist sichergestellt, daß Wahrnehmung niemals trügerisch ist und die Dinge immer genauso sind, wie sie wahrgenommen werden.“<sup>344</sup> Da es aber mit der (H)-(P)-Theorie in Sokrates' Sicht zahlreiche Probleme gibt (sie lässt

---

„Die *φαντασία* ist eine ‚Mischung aus Wahrnehmung und Meinung‘ (264b2). Sie ist dasjenige, ‚wovon wir sagen: man stellt es sich vor (*φαίνεται*)‘ (264b1-2). Das ist die Charakterisierung genau desjenigen epistemischen Sachverhalts, von dem im Theaitet unter dem Titel ‚Wahrnehmung‘ die Rede ist: Es handelt sich um ein ‚Urteilen im Wahrnehmen‘ [...]“

Hier ist Hardys Ausdrucksweise zu vereinheitlichend, denn es gibt gerade nicht *das* unter „dem Titel ‚Wahrnehmung““ im Theaitetos Behandelte.

Vgl. unten zum Timaios (52a6ff.), wo diese „Verbindung von Meinung und Wahrnehmung“ als diejenige Erkenntnisform begriffen wird, die den wahrnehmbaren, veränderlichen Dingen entspricht. Das ist zwar eine recht unzuverlässige Erkenntnisform, die aber richtige Urteile über wahrnehmbare Phänomene ermöglicht.

Hardy stellt heraus, die Charakterisierung der *φαντασία* als Mischung sowie die Umschreibung in 264b1-2 zeugten von der „Schwierigkeit einer begrifflichen Fixierung des Sachverhalts“ (Hardy 201, S. 152).

Aristoteles hingegen wolle die *φαντασία* klar von Meinung und von Wahrnehmung unterscheiden und spricht sich in DA III 427b17-26 explizit gegen die Charakterisierung von Meinung und Wahrnehmung aus.

342 Sedley 2004, S. 49.

343 Sedley 2004, S. 49.

344 Becker 2007, S. 314.

Lehren und Lernen nicht zu; die leugnet die Wichtigkeit des Maßstabs; sie lässt keinen Raum für die Planung von Zukünftigem; sie führt in kommunikative Isolation; sie lässt keine Stabilität als Basis für Definitionen zu), wird sie als unhaltbar erwiesen.<sup>345</sup> Nach der Widerlegung des (H)-(P)-Modells und der zugehörigen Zwillingstheorie der Wahrnehmung ist aber auch die Unfehlbarkeit der Wahrnehmung nicht mehr argumentativ verfügbar. So wird für (T) die Frage wieder aktuell, was garantieren könnte, dass die Wahrnehmung die Kriterien für Wissen erfüllt. Aus dieser Perspektive *könnte* man sagen, dass ein Vorteil der instrumentell-organischen Wahrnehmungstheorie darin besteht, dass in ihr ein „unmittelbarer kausaler Kontakt zum Gegenstand der Wahrnehmung gewährleistet“<sup>346</sup> ist. Das Problem mit einer solchen Sicht ist jedoch, dass man als Folgeproblematik die Art und Weise des „kausalen Zusammenhangs“ erläutern müsste, und vor allem geht sie deutlich vom Paradigma des Zugangs aus. Leider führt die bloße Tätigkeit der Sinnesorgane nicht einmal in die Nähe des Wissens, denn dazu brauchte es die Aktivität der Seele. Wenn nun gesagt wird: „Doch dieser Aktivität fehlt der kausale Kontakt zur Welt“<sup>347</sup> – nämlich sicherzustellen, dass die Ergebnisse ‚von etwas‘ handeln -, dann scheint die instrumentell-organische Theorie eher geeignet zu sein, diesen Kontakt zu gewährleisten. Diese Argumentation trägt aber das Paradigma des Zugangs an den Text heran, denn die Funktion der Differenzierung der beiden Wahrnehmungsbegriffe ließ sich anders erläutern als durch die Sorge um die Überbrückung einer Distanz von der Welt.

*Platon ist hier im „Theaitetos“ philosophiegeschichtlich der erste überhaupt, der einen klaren Begriff von der Sinneswahrnehmung entfaltet, weil er ihn für seine philosophischen Zwecke benötigt, nämlich die Wiederlegung des (T)-(H)-(P)-Komplexes.*<sup>348</sup> Andererseits macht sich Platon nie kontextunabhängig für einzelne Sätze oder Theorien stark, das verhindert er durch die

345 Vgl. Becker 2007, S. 315.

346 Becker 2007, S. 313.

347 Becker 2007, S. 314.

348 Vgl. M. Frede 1987, S. 3:

„one fails to understand what Plato is trying to do, in particular in the Theaetetus, unless one understands that it is only Plato who introduces a clear notion of sense-perception, because he needs it for certain philosophical purposes. [...] Plato thinks that our beliefs and our knowledge about the physical world involve a passive affection of the mind, but he also thinks that they go much beyond this passive affection.“

Rhetorizität seiner Dialoge.<sup>349</sup> So lässt sich folgern, dass keine der beiden Wahrnehmungstheorien des vierten Kritikeinsatzes kontextunabhängig falsifiziert wird,<sup>350</sup> sondern dass der Dialogtext ihre argumentativen Vorzüge und Schwächen wechselseitig heraushebt. Im gesamten ersten Dialogteil erweist sich der Wahrnehmungsbegriff aus (T) also als reichlich komplex, wenn zuerst die Wahrnehmung als etwas, das durch seinen Gehalt charakterisiert wird, untersucht wird, und danach die Wahrnehmung als sensorischer Prozess in Abhebung von seinen Resultaten, den Urteilen oder Meinungen.<sup>351</sup>

### Der Umgang der Seele mit den Wahrnehmungen: Wachstafel- und Taubenschlag-Modell

Auf jeden Fall wird mit dem Ende des ersten Teil des Dialogs der erste Vorschlag zur Definition der Erkenntnis, der Satz (T), als widerlegt betrachtet. Nach dieser ausführlichen Diskussion des ersten Vorschlags (T) folgt im Dialog die zweite große Sequenz über den Definitionsvorschlag, Erkenntnis sei richtige Vorstellung/Meinung<sup>352</sup> (δοξα, vgl. 187a-201c). Dort finden sich im Kontext der Diskussion der Frage nach der Möglichkeit *falscher* Vorstellungen auch einige hier relevante Passagen zur Rolle der Wahrnehmung: Die Überlegungen zur Wahrnehmung werden im Dialog wieder aufgenommen, wenn Sokrates den Umgang der Seele mit den

---

349 Vgl. Kapiteleinleitung und v.a. Derrida 2013 [1987].  
Vgl. außerdem Wieland 1999, S. 236:

„Platon macht sich niemals unmittelbar für die Richtigkeit bestimmter Sätze stark. Es gibt keinen Satz, der unabhängig von Randbedingungen gültig wäre, wie sie dem Leser mit Hilfe der literarischen Techniken vor Augen gestellt werden.“

350 Vgl. mit anderem Akzent Burnyeat 1976c, S.46, der Platon die Theorie von der Einheit der wahrnehmenden Seele zuschreibt und die Zwillingsstheorie komplett zurückgewiesen sieht:

“Subject and object meet not through a pair of transitory motions, as on the Heraclitean theory, but through the body and its organs. Perception is not something that happens to eyes and ears: the soul may take the initiative, use the senses as equipment provided by the body as an essential aid to discovering, e.g., whether two things have a salty taste, and generally investigate the sensible qualities of things. This, I submit, is the conception Plato is recommending.”

351 Vgl. Becker 2007, S. 314.

352 Die Übersetzung ist schwierig: „Meinung“ ist eigentlich passender, aber es gibt kein gutes deutsches Äquivalent zu „Vorstellung von etwas mit „Meinung“. Trotzdem ist „Vorstellung“ im Deutschen zu nahe am englischen *idea* im Sinne der bildhaften Vorstellung von etwas.

Wahrnehmungen thematisiert und dabei das relevante Vermögen der Seele einmal mit einer Wachstafel, ein zweites Mal mit einem Taubenschlag vergleicht. Beide werden von ihm schließlich als falsche bzw. unzureichende Modelle verworfen. Zunächst bringt Sokrates Theaitetos auf die Theorie, falsche Vorstellungen könnten nicht dasselbe sein wie Vorstellungen dessen, was nicht ist, denn die Vorstellung von etwas sei immer die Vorstellung von etwas Wirklichem (vgl. 188d); wer etwas (τι) vorstelle, stelle immer „etwas, das ist“ (ὄντι) vor (vgl. 189b). In mehreren Anläufen erweist es sich als grundsätzlich schwierig zu klären, was unter ‚falscher Vorstellung‘ zu verstehen wäre, und in diesem Zusammenhang wird nun der Umgang der Seele mit den Wahrnehmungen thematisiert. Denn es seien Verwechslungen denkbar bei der Verknüpfung von jeweils aktueller Wahrnehmung und Gedächtniseindruck, die möglicherweise eine Erklärung falscher Vorstellungen liefern könnten.

### Das Wachstafel-Modell

Sokrates leitet diese Sequenz mit der Ausgangsfrage ein, ob man etwas, was man zuvor nicht weiß, später lernen könne, und danach immer weiter jeweils etwas neues, anderes. Erwartungsgemäß stimmt Theaitetos zu, und Sokrates schlägt das Bild von der Wachstafel vor: „Setze nun in unsern Seelen einen wächsernen Guß (κρήρινον), welcher Abdrücke aufnehmen kann (ἐκμαρτυρεῖον)“ (191c8f.). Wir könnten uns diese Wachstafel als eine Gabe der Mnemosyne denken, und wessen wir uns erinnern möchten, „das drücken wir in diesen Guß ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterhalten wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes“ (191d4-9). Was sich abdrückt und bleibt, dessen erinnern wir uns, der Rest werde vergessen. Also lassen sich dem Modell zufolge zwei Weisen unterscheiden, in denen man etwas in der Seele haben kann, entweder als gespeicherten Abdruck im Wachsblock oder als aktuelle Wahrnehmung. Beides kann unabhängig voneinander in der Seele vorliegen. Falsche Vorstellungen seien im Rahmen dieses Modells erklärbar als derjenige Vorgang, dass man bei zwei Dingen, die man schon kennt, eine aktuelle Wahrnehmung dem falschen Abdruck zuordnet:

„indem ich mir Mühe gebe, das einem jeden zugehörige Abzeichen (σημεῖον) mit der ihm zugehörigen Gesichtswahrnehmung so zu vereinigen, daß ich diese gleichsam in ihre vorigen Spuren wieder einzufüh-

ren suche, damit eine Wiedererkennung erfolge, ich dann dies verfehle“ (193c1-7),

ganz so, als ob man seine beiden Schuhe vertausche. Die richtige Verbindung zwischen beiden entspreche in diesem Modell der wahren Vorstellung, die verdrehte und verwechselte Verbindung von Abbildern (*ἀποτυπώματα*) und Urbildern (*τύπους*) entspreche der falschen Vorstellung (*δοξα*, 194b).<sup>353</sup> Die explanatorische Leistung des Modells besteht darin, dass es die Bedingungen für die erfolgreiche Erklärung falscher Vorstellungen aufzeigt, dass nämlich die Fehlerquelle in der Zuordnung

---

353 So auch Sedley 2004, S. 136: „The upshot of the Wax Tablet model is that mistakes are possible in those cases where the subject of your judgement [...] is something which you perceive but connect to a different and inappropriate imprint.“ Sedley betont freilich, dass das Fehlurteil hier allein bezüglich der Gegenstände der Wahrnehmung zustande komme und nicht hinsichtlich der Gegenstände des Wissens (vgl. ebd. S. 135 mit Verweis auf Burnyeat 1990). Dies werde explizit belegt in 195c7-d2. Die Textpassage betont aber gerade, dass die Konsequenz des Wachstafelmodells darin besteht, Irrtümer durch „die Verbindung der Wahrnehmung mit den Gedanken“ zu erklären. Sedley sieht erst im Philebos (38b12-e4) eine solche Konzeption wahrer und falscher Urteile, die aus der Kombination von Erinnerung und Wahrnehmung entstehen, wenn man sich z.B. fragt, was das in der jeweiligen Wahrnehmung Erscheinende (*φαναζωμένον*) für ein Ding sei. Mit der Einführung der Phantasia sei der Philebos hier eine Ergänzung des Theaitetos (vgl. ebd. S. 137). Erst das im Dialog folgende Taubenschlag-Modell sei „designed to cater for both the perceptual *and* the conceptual cases of false judgement“ (ebd. S. 139). Zur Interpretation der Philebos-Passage vgl. den folgenden Abschnitt.

Hauskeller weist darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen den Abbildern (*ἀποτυπώματα*) und den Urbildern (*τύπους*) so verstanden werden könnte, dass mit den Urbildern die platonischen Ideen gemeint seien, schließt dies aber zu Recht aus, vgl. Hauskeller 1998, S. 174. Das Einprägen der Urbilder ins Wachs (*εἰδέναι*) lässt sich durch den Umstand, dass im Griechischen das Perfekt von „sehen“ (*ἰδεῖν*) gleichlautend mit einem der Verben für „wissen“ (*εἰδέναι*) ist, sowohl als ein Wissen als auch als ein Gesehen-Haben begreifen. Hauskeller nutzt diesen Umstand als Argument für seine Hypothese, die von Platon auf der Ebene des Gesamttexts implizit vertretene Auffassung sei die Definition der Erkenntnis als „eine mit Wahrnehmung verbundene wahre Vorstellung“ (Hauskeller 1998, S. 177), übersieht dabei aber, dass das hier terminologisch für „wissen“ gebrauchte Wort die Verbform *ἐπίστασθαι* ist. In 192a1-d1 gibt Sokrates eine gedrängte und für Theaitetos wie die Leser\*innen sehr unübersichtliche Darstellung der 17 unterschiedlichen Weisen, wie ein A für ein B gehalten werden kann, je nachdem, ob A und/oder B im Wachsblock gespeichert sind und/oder aktuell wahrgenommen werden. Diese Systematik mit den zugehörigen Interpretationsschwierigkeiten kann hier nicht genauer dargestellt werden; vgl. für eine Tabelle der 17 Kombinationsmöglichkeiten Becker 2007, S. 330f.; vgl. außerdem McDowell 1973, S. 210f.; Detel 1972, S. 44-47; Fogelman und Hutchinson 1990, S. 303-306.

liegt. Außerdem könne man im Rahmen dieses Modells die unterschiedlichen kognitiven Leistungen von Menschen hinsichtlich der Richtigkeit ihrer Vorstellungen so erklären, dass bei einigen dauerhafte und größere, detailliertere Abdrücke aufträten, bei anderen hingegen nur flüchtige und kleinere (vgl. 194c5-195b1).

Wie Sokrates aber gleich im Anschluss zeigen will (vgl. 195c-196c), lässt sich z.B. das Falschschätzen einer Anzahl nicht mit diesem Modell erklären, und die Erklärung wird als unzureichend bewertet: Das Falschvorstellen müsse in etwas anderem bestehen als der Verwechslung einer Vorstellung mit der zugehörigen Wahrnehmung. Hier berücksichtigt Sokrates bei seiner Bewertung nicht, dass das Modell immerhin eine Teilrichtigkeit für einige Fälle beanspruchen kann.<sup>354</sup>

Im vorliegenden Zusammenhang ist es interessant, dass Aristoteles das Modell in *De Anima* II, 12 aufgreift (vgl. 424a17-21).<sup>355</sup> Ich werde im Rahmen der Aristoteles-Interpretation darauf zurückkommen.<sup>356</sup>

### Das Taubenschlag-Modell (196d1-200d5)

Der Abschnitt beginnt damit, dass Sokrates darauf hinweist, die ganze Zeit sei schon von kennen und nicht kennen, wissen und nicht wissen die Rede, obwohl doch erst gezeigt werden soll, was Erkenntnis eigentlich sei. Daher soll nun ein neuer Einsatz fragen, worin es bestehe zu wissen.<sup>357</sup>

354 Vgl. auch Heitsch 1988, S. 120 und 122, der darauf hinweist, dass es überraschend ist und es als kritischen Appell an die Leser\*innen versteht, dass Sokrates die Erklärung *insgesamt* verwirft, besonders angesichts des Hinweises auf solche falschen Meinungen, die ohne Mitwirkung sinnlicher Wahrnehmung zustandekommen, wo doch nirgendwo vorausgesetzt war, dass Verwechslungen nur dort vorkommen, wo sinnliche Wahrnehmung im Spiel ist. Trotzdem ist die explanatorische Leistung aber, wie Becker meint, „gänzlich von einem Modell abhängig, das vermutlich nur als Bild aufzufassen ist“, vgl. Becker 2007, S. 333.

355 Nach Becker geschieht das „aber ebenfalls nur zu Illustrationszwecken“, Becker 2007, S. 333.

356 Vgl. unten Kapitel drei.

357 Schleiermachers deutsche Übersetzung differenziert hier durch den Gebrauch von „Erkenntnis“ für das Substantiv *ἐπιστήμη* und „Wissen“ für die Verbform *ἐπίστασθαι*. In (197a4-5) geht Sokrates hier von der Frage nach der *ἐπιστήμη* zur Frage nach dem Wissen (*ἐπίστασθαι*) über. Sedley interpretiert die Passage im Sinne einer schon hier implizit angelegten Differenzierung zwischen Potentialität und Aktualität; er liest Sokrates' Frage als „is ‚know‘ a potentiality word or an actuality word?“, vgl. Sedley 2004, S. 140. Das Taubenschlagmodell sei die früheste Passage, in der diese Unterscheidung bei Platon entwickelt werde: „the entire Avary“

Mit diesem Ziel führt Sokrates nun die Unterscheidung zwischen dem Haben (ἔξει) und dem Besitzen (κτῆσις) des Gewussten ein, also eine neue Differenzierung *innerhalb* dessen, was bisher als „Wissen“ bezeichnet wurde, und in diesem Zusammenhang das Bild des Gedächtnisses als Taubenschlag: Wie bei einem Kleid, das man sich gekauft hat, aber gerade nicht trägt, so das einleitende Beispiel, gebe es auch Erkenntnisse, die man besitzt, aber aktuell nicht hat<sup>358</sup> (vgl. 197b). Und wenn ich wilde Vögel gefangen und in einem Taubenschlag eingesperrt habe (vgl. 197c), wird sich einerseits sagen lassen, ich hätte sie, weil ich sie schließlich gejagt habe und besitze, andererseits aber ist dies kein Haben in einem starken Sinne, weil sie sich nur eingesperrt in meinem Käfig befinden. Nach diesem Modell könne man sich auch das Vorhandensein der Erkenntnisse in der Seele vorstellen: In der Kindheit sei sie leer wie eine tabula rasa<sup>359</sup>, dann würden nach und nach Erkenntnisse in Besitz genommen und seien in größeren oder kleineren Gruppen oder auch einzeln in der Seele wie in einem Vogelkäfig (vgl. 197e). Und wie beim Fall des Taubenschlags ließe sich auch im Fall der Erkenntnisse in der Seele von einer „doppelten Jagd“ (198d2) sprechen: erstens von der Jagd um den Besitz und zweitens von der Jagd des Besitzers, um das Besessene auch wirklich in Händen zu halten, also sich die Erkenntnisse zu vergegenwärtigen. Dann lassen sich die Operationen, die wir mit den „Wissens-Vögeln“<sup>360</sup> in der Seele vollziehen, folgendermaßen benennen: Jemand anderem einen Vogel zu übergeben, entspricht dem Lehren, Vögel von anderen zu erwerben, wäre das Lernen, und das Besitzen der Vögel im Taubenschlag wäre das Wissen. Nach einem

---

model is his earliest attempt to elucidate the distinction and to apply it to the case of knowledge“ (ebd.).

358 Einerseits wird hier „haben“ (ἔχειν) als Oberbegriff für beide Formen des Habens verwendet, andererseits aber auch in einem stärkeren Sinne als Gegensatz zum bloßen Besitzen (κεκτῆσθαι). Das entspricht den üblichen Verwendungsweisen von ἔχειν, das nicht nur „haben“, sondern auch „festhalten“ bedeuten kann.

359 Sedley geht hier davon aus, dass Sokrates diese Auffassung tatsächlich vertritt und nicht nur anführt, und meint, eine solche „Leugnung“ der Theorie der Anamnesis könne kein Zufall sein, vgl. Sedley 2004, S. 29. Sedleys grundlegende These ist gut begründet, dass im ganzen Dialog zwei Diskursebenen unterschieden werden können, nämlich einmal die dramatische Ebene, auf der der jüngere Sokrates noch keine platonische Erkenntnistheorie vertritt, und andererseits die Ebene des Gesamttexts, auf der die Leser\*innen erkennen können, dass selbst dieser „primitive“ Sokrates schon die maieutische Methode benutzt und bereits Vorhandenes hervorbringt. Aber dafür ist es nicht nötig, der Figur des Sokrates solch starke Annahmen zu unterstellen.

360 Vgl. Sedley 2004, S. 141.



Wort für den Akt des Herausgreifens eines Vogels aus dem Schlag (198a1-4) wird zwar gefragt, eine Bezeichnung wird aber nicht angeboten.<sup>361</sup>

Die falsche Vorstellung ließe sich als ein Danebengreifen erklären, indem man nach einer Erkenntnis greift und statt ihrer eine falsche erwischt. Insofern leiste das Modell auch eine Erklärung für Irrtümer im Falle des Zählens äußerer Gegenstände und im Falle der Wortwahrnehmung beim Lesen.<sup>362</sup> Außerdem ermöglicht es die Annahme von so etwas wie latentem Wissen, weshalb es kein Widerspruch mehr sein muss, dass jemand das, was er gelernt hat und weiß, gerade nicht parat hat und *insofern* nicht weiß.<sup>363</sup>

Die anschließende Prüfung des Modells ergibt jedoch, dass auch diese Erklärung verworfen wird (vgl. 200d). Es ist aber fraglich, ob es tatsächlich komplett unbrauchbar ist, denn immerhin macht es auf eine nötige Präzisierung innerhalb des Gebrauchs von „Wissen“ aufmerksam.<sup>364</sup> Damit endet die Behandlung des Themas der Wahrnehmung im „Theaitetos“ in 200d. Auf jeden Fall ist deutlich geworden, dass sowohl das Wachstafel- als auch das Taubenschlag-Modell zwei falsche bzw. unzureichende Modelle sind. Sokrates nennt sie „lächerlich“ (200b8).

## Das Ende des Dialogs

Der dritte und letzte Versuch der Definition der Erkenntnis erklärt sie als die mit Erklärung verbundene richtige Vorstellung. Aber auch diese Definition wird am Ende zurückgewiesen. Alle Definitionsversuche haben sich letztlich als „Windeier“ erwiesen. Ist aber daher der Dialog „gescheitert“, wie es zum Beispiel die Gliederung der Herausgeber nahelegt?<sup>365</sup> Das Ende

361 Erst Aristoteles hat hier explizit eine Bezeichnung angegeben: *θεωρεῖν* („wissenschaftliche Betrachtung“, DA II 5, 417a21-29). Vgl. dazu Sedley 2004, S. 141.

362 Für weitere Interpretationsschwierigkeiten, die hier nicht dargelegt werden können, vgl. Heitsch S. 129f.; Becker 2007, S. 336-338.

363 Vgl. Heitsch 1988, S. 123.

364 Außerdem zeigt es, dass „der Zugriff auf das, was man in der Seele gespeichert hat, selbst bei optimaler Beschaffenheit des Speichers und seines Inhalts kein Vorgang [ist], der auf der Evidenz des Gespeicherten basiert, sondern ein Akt der Aktualisierung, der prinzipiell fallibel ist“, Becker 2007, S. 339.

Zu einer Interpretation der Ablehnung des Modells auf der Ebene des Gesamttexts, die auf der Ebene des erzählten Dialogs gerade nicht überzeugend ist, vgl. Heitsch 1988, S. 126-130.

365 Schleiermacher rechnete den „Theaitetos“ wegen des aporetischen Ausgangs zu den Frühdialogen.

des Dialogs nach der Falsifizierung der letzten Definition kommt auffällig plötzlich. Sokrates muss sich eilig verabschieden, weil er wegen der gegen ihn vorliegenden Anklage des Melitos in der Königshalle vorstellig werden muss. Als Lehre des Ganzen tröstet und ermahnt er Theaitetos, wenn er das nächste Mal Theorien aufstelle, würden es bessere sein, und für den Fall, dass er keine neuen Theorien habe, habe er gelernt, seiner Umgebung weniger auf die Nerven zu fallen und nicht etwas zu wissen nur zu glauben, was er gar nicht wisse (vgl. 210c3f.). „Denn nur so viel vermag diese meine Kunst, mehr aber nicht“ (210c4). In der Tat hatte Sokrates am Anfang auch nur versprochen, Theaitetos' Annahmen zu explizieren und zu prüfen zu helfen. Ein Verweis auf ein erneutes Treffen am nächsten Tag findet innerhalb des Dialogs keine Erfüllung mehr. Diese Fortsetzung bildet erst der Dialog „Sophistes“, die dann noch im „Politikos“ weiter fortgeführt wird, ohne dass die leitende Frage aus dem „Theaitetos“ beantwortet oder der narrative Rahmen geschlossen würde.<sup>366</sup> So bleiben sowohl der narrative Rahmen als auch die Interpretation einer möglichen Gesamtaussage des „Theaitetos“ offen.

Möglicherweise haben die Rhetorizität und der offen bleibende Rahmen einen systematischen Stellenwert, der mit dem Umstand zu tun hat, dass – im Gegensatz zur Behandlung der Wahrnehmung im „Timaios“ – hier im „Theaitetos“ eine erkenntnistheoretische Diskussion der Wahrnehmung vorliegt. Im Abschnitt über den Beginn des Binnendialogs wurde schon darauf hingewiesen, dass einleitend die Frage thematisiert wird, wodurch jemandes Urteil über eine Sache glaubwürdig genannt werden kann und welche Rolle es spiele, was man über einen Menschen weiß, den man sieht und wiedererkennt. In diesem Zusammenhang beginnt Theodoros über Theaitetos zu sprechen und erwähnt, bevor er dessen Scharfsinn rühmt, dessen Stupsnase und hervortretenden Augen, die ihn Sokrates ähnlich sein ließen (vgl. 143e8f.). Sokrates entgegnet – im beginnenden Dialog mit Theaitetos selbst – dass dies von einem Experten für solche Arten von Ähnlichkeit, d.h. in diesem Fall von einem Maler zu beurteilen wäre (vgl. 144d8-145a13). Das aber bedeutet, dass es erkenntnisfähige Dialoge über Theaitetos' Nase im Unterschied zu der von Sokrates, also über das wahrgenommene Aussehen von jemandem geben *kann*.<sup>367</sup> Genau das Merkmal

---

366 Vgl. oben Beginn von 2.3.: Der Rahmendialog führte den Binnendialog als Eukleides' Mitschrift eines Gesprächs mit Sokrates (als ob Sokrates „unmittelbar“ redete) ein, die Terpsion zu lesen bekommt.

367 Vgl. D. Frede 1989, S. 40.

der Stupsnasigkeit und die Notwendigkeit zur Unterscheidung der jeweiligen Stupsnasigkeiten wird nun am Schluss des Dialogs wieder thematisiert (vgl. 209c1 und 5), so dass die beiden Passagen gleichsam einen eigenen Rahmen bilden. Wichtig ist an diesem Rahmen die Betonung des jeweiligen Expertentums.<sup>368</sup> Während Sokrates ein Experte für die Schönheit der Seele ist, kann er das äußerlich Sichtbare eines Körpers nicht gleichermaßen fachkundig wie ein Maler behandeln, auch wenn er es natürlich sehen und benennen kann. Dies ist ein Hinweis auf die Wichtigkeit der jeweiligen wissenschaftlichen Dialoge, damit etwas mit Recht als Erkenntnis bezeichnet werden kann, und insofern auch ein impliziter Hinweis auf eine Lösung der Ausgangsfrage nach dem Wesen der Erkenntnis.<sup>369</sup>

368 Vgl. dazu auch Protagoras 356c4-e4: In einem Kontext, wo Sokrates verteidigt die Wichtigkeit der Expertise im Messen von Lust betont, wird das Beispiel des Sehens oder Hörens über größere Distanzen und die Möglichkeit der Irreführung durch Erscheinungen behandelt und der Kontrast zwischen „untutored reliance on direct sensory impression“ und „skilled precision“ stark gemacht (vgl. Sedley 2004, S. 104).

„The historical Socrates is to be credited with the contrast between untutored sense-perception and trained expertise, [...]. He appreciated in particular that sense-perception is inherently unstable because it consists in a constantly variable relativity between observer and object; and that is why, in his own chosen field of ethics, he valued and sought skills which would transcend all such relativities. His fundamental intuition about perceptual relativity was the starting point for the physics of vision which Plato would later develop, [im Timaios, S.H.]” (Sedley 2004, S. 104/105)

369 Vgl. D. Frede 1989, S. 40-42, die daher von einer „field-theory of knowledge“ (ebd., S. 42) spricht. Der „Theaitetos“ sei kein aporetischer Dialog, weil dieser Hinweis auf eine Lösung zumindest implizit gegeben werde. Geht D. Frede auch von einer korrekturbedürftigen Rekonstruktion des Verhältnisses von Eindrücken und Schlussfolgerungen im Rahmen des Wahrnehmungsgeschehens aus (vgl. oben), gibt sie auf dieser Basis doch eine interessante Gesamtinterpretation des Dialogtexts, derzufolge Erkenntnis und Meinung nicht durch ihre Objekte zu unterscheiden seien und keine isolierte Aussage jemals kontextunabhängig daraufhin beurteilt werden kann, ob sie Erkenntnis beinhalte oder nur Meinung:

„no further addition to it could turn an isolated statement from a mere opinion into knowledge. Whether I possess true knowledge would surface rather in a philosophical dialogue that shows whether I can successfully survive the kind of scientific examination [...]” (ebd., S. 39).

Eine weitere Deutungsmöglichkeit schlägt Sedley vor: Für die Figur des Sokrates wäre es eigentlich hinreichend, das Ausmaß der Geltung der Flux-Theorie zu begrenzen, anstatt die gesamte (H)-Theorie der Wahrnehmung zurückzuweisen, wie es im Dialog geschieht. Daher ließe sich geltend machen, dass die Figur des Sokrates, wie sie Platon hier im „Theaitetos“ gestaltet, noch nicht den physiologischen

Insofern lässt sich die Rolle der Instabilität der Sinneswahrnehmung im „Theaitetos“ für Platon in zwei Richtungen lesen. Erstens liefert sie ihm den Ausgangspunkt dafür, die Wichtigkeit gelernter Fähigkeiten und der Dialektik zu betonen, um die Relativität des Instabilen zu überschreiten, und zweitens werden die physiologischen Grundlagen im Timaios eigens untersucht. Damit beschäftigt sich der folgende Abschnitt.

#### 2.4. Die Theorie des Sehens in Platons Dialog „Timaios“

Platons spätere Dialoge werden stärker zu Monologen und Lehrschriften; trotzdem werden die vorgebrachten Theorien stets als Äußerungen bestimmter Sprecher vorgebracht, und als solche lässt sich auch ihr jeweiliger Charakter berücksichtigen.<sup>370</sup> Im „Timaios“ lässt Platon die Figur des Timaios naturphilosophische und kosmologische „Geschichten erzählen“ (*μυθολογεῖν*);<sup>371</sup> zur Theorie des Sehens enthält der Text zwei Passagen, 45b2-46c6 und 67c4-68d8. Im Vergleich zum „Theaitetos“ enthalten sie eine überraschend physiologische Theorie der Wahrnehmung mit den Augen.<sup>372</sup>

Den Ausgangspunkt und Rahmen des Textes bildet Sokrates' Wunsch, den in der „Politeia“ entworfenen Idealstaat unter Realbedingungen verwirklicht zu sehen, woraufhin Kritias von Solons Erzählung über das mythische Ur-Athen berichtet, das dem Idealstaat sehr ähnlich gewesen sei. Darauf werden Gesprächsaufgaben verteilt: Timaios, der am meisten von Kosmologie und Naturphilosophie versteht, soll zunächst über die Entstehung der Welt sprechen, und danach Kritias über das alte Athen (dies findet dann im nächsten Dialog, dem „Kritias“, statt). Der weitere Text besteht nahezu vollständig aus dem Monolog des Timaios über die Weltentstehung.

Zunächst spricht er über die Erschaffung der Welt, der Planeten, Götter und schließlich der Menschen. Beim Menschen wird die Erschaffung des runden Kopfs durch die Götter nach dem Vorbild des Alls hervorgehoben,

---

Wissensstand hat, wie er im Timaios zum Ausdruck kommt, und noch nicht über die Ideenlehre als epistemologische Basis verfügt, vgl. Sedley 2004, S. 103.

370 Vgl. Kutschera 2002a, S. 53. Dem entgegen stehen Zuschreibungen, denen zufolge der „Timaios“ eine „systematische Darstellung der naturphilosophischen Ansichten Platons“ (Kutschera 2002c, S. 43) enthalte.

371 Vgl. auch Phaidros 276e. Zur Gesamtinterpretation und Fragen der Datierung, die hier nicht behandelt werden können, vgl. von Kutschera 2002c, S.

372 Böhme 2000, S. 207 meint, weil der „Timaios“ Platons Naturphilosophie enthalte, sei die Wahrnehmungstheorie hier im Vergleich zu derjenigen des „Theaitetos“ konkreter und physiologischer.

wobei an der Vorderseite des Kopfs als der besseren Seite das Gesicht angebracht worden sei inklusive aller der Voraussicht der Seele dienlichen Werkzeuge (vgl. 45a2-b2). Damit ist die Rede bei den Augen angelangt, und damit beginnt der erste der beiden Abschnitte, die der Theorie des Sehens gewidmet sind (vgl. 45b2-46c6).

#### 45b2-46c6: Die Sehstrahltheorie

Diese Passage besteht aus vier Sinnabschnitten. *Erstens* werden grundsätzliche Bestimmungen vorgenommen: In uns Menschen gibt es Timaios zufolge ein der Sonne<sup>373</sup> verwandtes Licht oder Feuer, das durch die Augen „glatt und dicht“ nach außen strömt (vgl. 45b2-c3). *Zweitens* wird das Zustandekommen des Sehens bei Tageslicht beschrieben: Bei Tage umgibt das Tageslicht den „Strom des Sehens“ (τῆς ὀψεως ῥεῦμα, 45c4), der aus dem Auge kommt.<sup>374</sup> Damit fällt Ähnliches auf Ähnliches; das von innen Herausdrängende und das Licht, das von außen kommt (vgl. 45c7) verbinden sich zu einem einheitlichen Körper in gerader Richtung der Augen.<sup>375</sup> Als neues Ganzes verbreitet er die Bewegung des von außen Gekommenen durch den ganzen Körper bis zur Seele und erzeugt die Wahrnehmung, weshalb wir also sehen, „wie wir sagen“ (45d3).<sup>376</sup> Insofern, lässt sich sagen,

373 Daher verweist Taylor 1928, S. 277 auf die Parallele zum Sonnengleichnis, wo das Sonnenlicht in 508b3 als „Organon der Wahrnehmung“ bezeichnet wird; vgl. oben Abschnitt 3.2.

374 In der Fortsetzung des Texts steht in der Folge nicht mehr diese Formulierung τῆς ὀψεως ῥεῦμα, sondern es ist nur noch vom „Sehen“ (ὄψις) die Rede, vgl. exemplarisch 64d5 und 67c4-68d8. Schleiermacher übersetzt durchweg weiter mit „Sehstrahl“. Für Taylor 1928, S. 276, ist der ‚visual ray‘ thus formed [...] a temporary organ of the body“.

Böhme 2000, S. 207 vergleicht diese Passage mit der Zwillingsstheorie aus dem „Theaitetos“ und formuliert, anstelle der „aktiven“ und „passiven“ Kinesis treten nun die zwei Feuerströme, die einerseits vom äußeren Gegenstand, andererseits vom Auge ausgehen. In dieser Formulierung ist der vom Auge ausgehende Sehstrahl dann etwas Aktives; damit ist sie exemplarisch für das Zustandekommen des Topos, dass Platon im Gegensatz zu Aristoteles eine „Sendetheorie“ oder „aktive Theorie“ des Sehens vertreten habe.

375 Vgl. Taylor 1928, S. 278: „Light is thus a kind of extended touch or contact at a distance.“ Entsprechend beschreibt er dann den Fall Sehens eines zehn Meilen entfernten Berges.

376 Eine äußerst sorgfältige Interpretation der Passage unter Berücksichtigung zahlreicher Detailfragen gibt Bakhouché 2005. Verweise darauf, „wie wir sagen“ oder „was wir so und so nennen“, finden sich immer wieder im Text des „Timaios“. Sie

gibt diese Darstellung des Sehens denjenigen Punkt an, an dem die Seele in Kontakt mit den gesehenen Gegenständen tritt.<sup>377</sup> *Drittens* wird die Situation bei Nacht beschrieben: Ohne Tageslicht kommt dieser Prozess nicht zustande;<sup>378</sup> das innere Feuer bleibt von der Vereinigung mit der äußeren Bewegung abgeschnitten und verbleibt im Inneren,<sup>379</sup> wo es den Schlaf herbeiführt und die inneren Bewegungen glättet. Bleiben doch welche von diesen übrig, entstehen Traumbilder (vgl. 45d3-46a2). *Viertens* geht die Passage auf die Entstehung von Spiegelbildern ein: Auch im Falle von Spiegelungen entsteht das vereinigte Feuer; die seitenverkehrte Spiegelung wird damit erklärt, dass entgegengesetzte Teile des Sehstrahls sich berühren (vgl. 46a2-c6).<sup>380</sup>

Nach diesen Erläuterungen betrachtet der Text wieder übergeordnete Überlegungen, indem erklärt wird, dass die Augen und die Sehvorgänge lediglich Mitursachen seien, denen selbst kein Denkvermögen oder Vernunft innewohnt. Daher wird gefragt, zu welchem Zweck wir vom Schöpfergott mit der Sehkraft ausgestattet wurden, und hergeleitet, dass das Sehvermögen die Betrachtung der Sterne und des Alls, damit die Bildung der Zahl und der Kategorie der Zeit und schließlich die Gattung der Philosophie<sup>381</sup> ermöglicht habe (vgl. 46e6-47b3), die zum „größten Vorzug des Gesichtes“ (47b3) erklärt wird:

---

stellen eine Verbindung her zwischen den mythischen und naturphilosophischen Erklärungen und demjenigen, was zu erklären beansprucht wird: was gegenwärtig gesagt und erlebt wird.

377 Vgl. Cornford 1937, S. 156: „The account of eyesight has brought us to the point of contact between the knowing soul and the external world of visible bodies.“ Diese Beschreibung folgt dem Paradigma des Zugangs und klingt wie eine Beschreibung der Lösung des Descarteschen Problems – das hier noch gar nicht formuliert war. Es besteht hier kein Problem darin, dass das Äußere ausgedehnt und das Innere denkend wäre, sondern es geht um die bloße Überbrückung des Wegs zur Seele.

378 Insofern beruht der hier geschilderte Mechanismus des Sehens auf drei Arten des Lichts oder Feuers: dem Tageslicht, dem ausgesandten Sehstrahl, und dem von außen, vom Gesehenen Kommenden. Vgl. Cornford 1937, S. 152.

379 Tritt doch inneres Feuer aus, trifft es im Dunkeln auf ein Fremdes, wird verändert und ausgelöscht (vgl. 45d5 und zur Interpretation mit zahlreichen historischen Bezügen auf Empedokles und weitere Vorläufer Taylor 1928, S. 278 und Merker 2003, S. 27f.). Aristoteles kritisiert diese Beschreibung in *De Sensu* 437b11ff.

380 Auf die Interpretation dieses vierten optischen Abschnitts und seine Interpretationsgeschichte kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu Cornford 1937, S. 154-156, Merker 2003, S. 39-44 und vor allem Bakhouché 2005.

381 Zum hier vorliegenden Philosophiebegriff, der sich vom sokratischen unterscheidet, vgl. Merker 2003, S. 89 (Fußnote 178) und S. 90.

„That purpose is to make it possible for us to attain science and virtue. What is really important about sight and hearing is not so much the precise machinery by which they are effected as the kind of life they enable us to lead, the ‘world’ into which they give us the entrance.“<sup>382</sup>

Danach wendet sich der Sprecher dem Prinzip der Notwendigkeit zu; Notwendigkeit und Vernunft waren in ihrem Verhältnis und ihrer Rolle für die Weltentstehung schon eingangs thematisiert worden. Hier geht es um die vier Elemente, die vier stereometrischen Körper, und um die Prinzipien der Bewegung und des Stillstands sowie die Veränderungen von Stoffen und Eindrücken. Dies führt Timaios zur Erläuterung der Lust- und Schmerzempfindungen und der wahrnehmbaren Eindrücke. In 64b1-7 unterscheidet er zunächst Leicht- und Schwerbewegliches. Das Leichtbewegliche verteilt, wenn es nur von einem kleinen Eindruck (πάθος) getroffen wird, diesen Impuls ringsum kreisförmig weiter an andere Teilchen, bis es zum Bewusstsein (φρόνιμον, 64b6)<sup>383</sup> gelangt. Auf diese Weise entsteht Wahrnehmung, aber keine Lust- und Schmerzempfindungen. Die Bewegung von Teilchen dringt bis zu einer inneren Instanz vor und meldet dieser die Bewegung, die von außen gekommen war. „Φρόνιμον“ mit „Bewusstsein“ zu übersetzen, trägt freilich eine moderne Kategorie an den Text heran. Es handelt sich hier um das Bei-Sinnen-Sein der wahrnehmenden Menschen, das z.B. dann nicht vorliegt, wenn wir schlafen oder ohnmächtig sind. An dieser Stelle wird also erklärt, wie die Ausbreitung eines Bewegungsimpulses durch die Annahme von Teilchen zu denken sei. Wie diese Ausbreitung des Bewegungsimpulses zu Wahrnehmungsempfindungen oder gar Urteilen führen kann, wird an dieser Stelle nicht thematisiert. Es handelt sich um eine Theorie auf der physiologischen Ebene, deren rein physiologischer Charakter aber insofern überschritten wird, als die Bewegung am Ende das φρόνιμον, das Bei-Sinnen-Seiende, erreicht.<sup>384</sup>

Nun geht Timaios die unterschiedlichen Sinne durch, und zwar zunächst Geschmack, Geruch und Gehör. Beim Gehör wird zwischen der Entste-

382 Taylor 1928, S. 290. Vgl. auch Cornford 1937, S. 151f.

383 „Φρόνιμον“ ist die Substantivierung des Adjektivs „φρόνιμος“ (bei Sinnen, bei Besinnung, auch: vernünftig, besonnen).

384 Von Kutschera attestiert Platon daher „eine Blindheit gegenüber dem Leib-Seele-Problem“, weil völlig ungeklärt bleibe, „wie physische Partikel dem Bewußtsein, dem Denkvermögen etwas melden können“ (Kutschera 2002c, S. 75). Umgekehrt ist vor allem aber erst einmal interessant, dass in Timaios' Erklärung diese Frage überhaupt kein erklärungsbedürftiges Problem darstellt.

hung des Klangs, der als durch die Ohren von der Luft auf das Blut ausgeübter und bis zur Seele weitergeleiteter Stoß definiert wird, und dem Hören als die durch ihn ausgeübte Bewegung, die am Kopf beginnt und bis zur Leber führt, unterschieden. Es ist also der Klang (φωνή), der in der Seele<sup>385</sup> ankommt, während das Hören (ἀκοή) als etwas körperlich Fühlbares beschrieben wird. Schließlich geht es um die Farben. Damit ist die zweite Passage erreicht, die zur Theorie des Sehens zugehörig betrachtet werden kann.

#### 67c4-68d8: Die Theorie der Partikelströme

Als vierte Art des αἰσθητικόν benennt Timaios das viele Verschiedene, „das wir Farben nennen“. Wieder nimmt die Formulierung Bezug auf die gegenwärtige Benennungspraxis und zugleich darauf, dass es nicht um ein gemeinsames Wesen geht. Als Grundlage aller wahrnehmbarer Farben identifiziert er „eine sämtlichen Körpern entströmende Flamme“ (φλόγα τῶν σωμάτων ἐκάστων ἀπορρέουσαν, 67c6f.). Diese von den Körpern ausgehenden Ströme bestehen aus Teilchen, die teils kleiner, teils größer und teils gleich groß sind wie die Teilchen des (Stroms des) Sehens (vgl. 67d3-5). Wenn sie gleich groß sind, ist das Ergebnis nicht wahrnehmbar, weil die Partikel des Sehstroms und diejenigen, vom Objekt ausgehen, ununterscheidbar sind, und dadurch scheint das Sehen auf gar keinen Gegenstand zu treffen; er scheint vollkommen durchsichtig. In den anderen Fällen kontrahieren sie oder zerteilen das Sehen (vgl. 67d6f.), und je nach Mischung werden unterschiedliche Farben, Flimmern oder bei einem besonderen Feuer auch Tränen erzeugt (67e4-68d2). Die grundlegende Farbopposition besteht in denjenigen Teilchen, die jeweils wegen ihrer spezifischen Größe den Sehstrahl („das Sehen“) entweder zusammenziehen (συνκρίνοντα) oder trennen (διακρίνοντα); ihnen entspricht die Opposition von Weiß und Schwarz als ein Kontinuum.<sup>386</sup> Außerdem spielt die

385 In 67b3 wie auch im Kontext der zuvor erläuterten Passage (vgl. 46d) steht ψυχή, was als Indiz dafür gewertet werden kann, dass beide Ausdrücke, ψυχή und φρόνιμον, hier nicht terminologisch verwendet werden, sondern als austauschbare Begriffe für Psychisches.

386 Vgl. Taylor 1928, S. 480f.: „Timaeus thus treats colours as a linear series of which white and black are the two end-terms, just as Aristotle and Goethe did after him.“ „τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν“ scheint die in der Akademie gültige Definition geworden zu sein, wie Taylor 1928, S. 481 mit fünf Verweis auf die Topik schreibt.



Geschwindigkeit der sich bewegenden Partikel eine Rolle.<sup>387</sup> Bei der Erklärung des Sehens geht Timaios nicht erneut darauf ein, in welcher Instanz das Ziel der Wahrnehmung zu lokalisieren sei. Die Erklärung des Sehens besteht vollständig in der Herstellung von Korrelationen zwischen unterschiedlichen Arten von Partikelströmen einerseits und unterschiedlichen Farbbegriffen andererseits. Als Korrelat der Partikelbewegungen wird keine Empfindung im Bewusstsein oder irgend etwas derartiges angegeben, sondern das Korrelat ist das, „was wir Farben nennen“. Immer wieder taucht im Text die Formulierung auf, dass „wir etwas so und so nennen“.<sup>388</sup> Als Schluss dieser Passage fügt Timaios nur noch an, wollte man dieses Werk überprüfen, habe man den Unterschied zwischen Menschen und Göttern vernachlässigt (vgl. 68d2-8).

Wie verhält sich die physiologische Theorie des Sehens, wie sie Timaios liefert, zur im „Theaitetos“ erörterten Wahrnehmungstheorie? Wenn die Wahrnehmung als Fluss zwischen Sinnesorgan und Objekt dargestellt wird, scheint es zunächst eine Parallele zwischen der im „Timaios“ diskutierten Theorie des Sehens und der Zwillingstheorie der Wahrnehmung aus dem „Theaitetos“ zu geben. Es ist aber höchst fraglich, ob sich beides tatsächlich deckt.<sup>389</sup>

387 Vgl. dazu Taylor 1928, S. 479 und 483-485, der darauf hinweist, dass die Übersetzung der griechischen Farbbegriffe schwierig sei, weil im Griechischen die Grenzen zwischen den Farben innerhalb des kontinuierlichen Farbspektrums anders gezogen wurden. Außerdem konnten sie nicht nur Farben in unserem Sinne, sondern auch Helligkeiten oder Glanz bezeichnen. Für eine ausführliche Darstellung der vorsokratischen Vorläufer dieser Theorie vor allem bei Alkmaion und Demokrit vgl. Taylor 1928, S. 485-489.

388 Wenn man als Korrelat der Partikelströme etwas Bewusstseinsmäßiges annimmt, kann dies zur Zuschreibung der Annahme primärer und sekundärer Qualitäten bei Plato führen; eine solche Unterscheidung ist aber im Text des „Timaios“ nicht angelegt. Exemplarisch wird dies bei von Kutschera sichtbar:

„Systematisch wichtig ist jedenfalls: Farbeigenschaften sind sekundäre Eigenschaften. Warum wir Dinge mit bestimmten primären physikalischen Eigenschaften gerade so und nicht anders empfinden, wird nicht erklärt. Es werden nur Korrelationen zwischen bestimmten Kombinationen primärer Objekteigenschaften und bestimmten Empfindungsweisen festgestellt [...]“ Von Kutschera 2002c, S. 76.

389 Vgl. McDowell 1973, S. 139. Um die beiden Darstellungen zur Deckung zu bringen, müsse man die beiden Sorten von Strömen im „Timaios“ mit dem doppelten Erzeugten in der Zwillingstheorie des „Theaitetos“ identifizieren. Im Timaios ist aber eine Farbe durch den jeweiligen Partikelstrom definiert, der kontinuierlich von einem Körper ausgeht, und auch der Sehstrahl ist „glatt und fest“, während die Pointe der Zwillingstheorie aus dem „Theaitetos gerade darin besteht, dass die Zwillingspaare immer nur durch momentanes Zusammentreffen entstehen.

Liest man den „Theaitetos“ so, dass Platon jegliche Theorie der Wahrnehmung als eines sinnlichen Geschehens zurückweist, dann besteht ein starker Widerspruch zwischen den von beiden Dialogen gegebenen Theorien. Aber auch, wenn wir davon ausgehen, dass im „Theaitetos“ die Differenzierung innerhalb der Wahrnehmung das Hauptziel der Argumentation bildet, ist nach der Beziehung beider Theorien zueinander zu fragen. Liegt im Timaios eine altersmilde Form der Darstellung vor, in der Platon „seinen Frieden mit der empirischen Welt“<sup>390</sup> gemacht hat und damit auch mit der Theorie der Wahrnehmung als sinnlicher Affektion durch die empirische Welt? Sollen wir ihm ein neues altersmildes „Erkenntnisvertrauen“<sup>391</sup> zuschreiben, das darauf beruht, dass er sich von Timaios‘ Modell der Intelligibilität der empirischen Welt von den Atomen bis zu komplexen Vorgängen überzeugt hat, auch wenn es kein höchstes Wissen ist, das wir von ihr haben können, sondern (im Sinne des Liniengleichnisses) bestenfalls zutreffende Meinungen?<sup>392</sup>

*Auf jeden Fall ist der Fokus der im „Theaitetos“ diskutierten Wahrnehmungstheorie eher ein phänomenologischer,<sup>393</sup> insofern es um eine Beschreibung dessen geht, was beim Wahrnehmungserleben geschieht, während der Fokus im „Timaios“ ein eher physiologischer ist und Entitäten unterstellt werden, deren Annahme im Zusammenhang kosmologischer und naturphilosophischer Fragen gerechtfertigt wird.*

Dabei ist beiden Zugängen gemeinsam, dass der Wahrnehmung ein „Ergebnischarakter“<sup>394</sup> zukommt, und dass die Wahrnehmungsprädikate mit jeweils aktuellen Zuständen der wahrnehmenden Menschen korrelieren. Insofern lässt sich sagen, die Wahrnehmung ist in beiden Erklärungen gerade für diejenige Seinsart zuständig, „für die Sein gleich Hervortreten

---

Vgl. weiter auch Bostock 1988, S. 64, und Hardy 2001, S. 67, der über die Zwillings-  
theorie aus dem Theaitetos schreibt: „Es liegt nahe, eine Parallele zu den kosmologi-  
schen Überlegungen im Timaios (45 B – 46 C, 67 C – 68 D) zu ziehen. Nach Sayre  
handelt es sich bei den ‚Bewegungen‘ um diejenigen ‚Partikelströme‘, von denen im  
Timaios die Rede ist. Gegen diese Deutung spricht jedoch der Umstand, daß im Ti-  
maios als Auslöser der ‚Partikelströme‘ solche persistenten Entitäten angenommen  
werden, deren Wirklichkeit die Flußlehre gerade bestreitet“.

390 Von Kutschera 2002c, S. 85.

391 Von Kutschera 2002c, S. 86, wieder mit Unterscheidung zwischen primären Objekt-  
eigenschaften und sekundären Sinnesqualitäten.

392 Vgl. Von Kutschera 2002c, S. 86f.

393 Insofern ist es schade, dass Alloa 2011 den „Theaitetos“ nicht stärker berücksichtigt.  
Vgl. dazu auch Asmuth 2012.

394 Böhme 2000, S. 207.

oder Erscheinen ist. Und für die gilt dann auch der Satz des Protagoras [...]“<sup>395</sup> Insofern konnte die Wahrnehmung überhaupt als ein Kandidat für Erkenntnis diskutiert werden, obwohl diese Erklärung im „Theaitetos“ zurückgewiesen wurde. Die drei Gründe<sup>396</sup> der Ablehnung von (T) im „Theaitetos“ waren:

1. die Beobachtung, dass man das Wahrgenommene als Eines, dasselbe, gleich oder verschieden ansprechen kann (vgl. 185c8-d1), diese Bestimmungen, τὰ κοινά, aber außerhalb der Reichweite der einzelnen Wahrnehmungssinne liegen;<sup>397</sup>
2. die Forderung, dass Erkenntnis etwas mit Expertise und beurteilbarer Handlungskompetenz zu tun haben soll, die nicht vereinbar mit (P) ist;
3. die Überzeugung, dass sich Erkenntnis auf Zukünftiges und Bleibendes bezieht, während sich die Wahrnehmung spezifisch auf jeweils Aktuelles richtet.

Der dritte Grund ist mit der Darstellung im „Timaios“ vereinbar. Insofern gibt es bei Platon eine Wahrnehmungstheorie, die (im „Theaitetos“) auf Basis des Sensualismus in Verbindung mit (P) und (H) entwickelt wird und insofern in ihrer Funktion für die Erkenntnis abgewertet wird.

D. Frede führt eine „Arbeitsteilung“ zwischen dem „Philebos“ und dem „Timaios“ als weiteres Beispiel der Fruchtbarkeit ihrer schon genannten „Aspekt-Ergänzung als Arbeitshypothese“<sup>398</sup> an. Während es in beiden Dialogen um die Fähigkeiten der Seele gehe, würden im „Timaios“ Lust und Schmerz zusammen mit den Wahrnehmungen erklärt und auf Sinneswahrnehmungen als rein körperliche Ursachen zurückgeführt, im „Philebos“ dagegen die Lust der Seele selbst über eine bloß körperliche Erklärung hinaus betrachtet.

„Der *Timaios* betrachtet die Phänomene von Lust und Schmerz als rein körperliche Vorgänge, die auf der physiologischen Ebene erklärt werden, weil dieser Teil des Dialogs sich auf die mechanischen Einwirkungen der atomar strukturierten Elemente auf die Sinnesorgane konzentriert. [...]“

395 Böhme 2000, S. 207.

396 Vgl. Böhme 2000, S. 207-209.

397 Laut Böhme 2000, S. 208 besteht hier ein Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles, weil für Platon für die κοινά ein zusätzliches Erkenntnisvermögen zuständig sein muss, während Aristoteles dies anders sehe, „insofern er von einer κοινή αἴσθησις redet.“

398 D. Frede 2006, S. 48.

Der ‚höchst astronomisch gebildete‘ Timaios spricht zu erfahrenen Zuhörern wie Sokrates, Kritias, Hermokrates und anderen, die seinen – auch mathematisch anspruchsvollen – Darstellungen folgen können, wie Timaios auch selbst betont (53c). Diese Zuhörerschaft bedarf keiner Hinweise darauf, dass es außer den körperlichen Lüsten und Unlügen auch noch seelische gibt, und dass zu deren Erklärung die atomistische Theorie der Wahrnehmungen nicht ausreicht.“<sup>399</sup>

D. Frede geht aber nicht auf eine Interpretation der „Philebos“-Passage über die Wahrnehmung ein. Mit der Frage nach dem Verhältnis von Sehen und Urteilen/Deuten im „Philebos“ beschäftigt sich der nun folgende Abschnitt.

### 2.5. Sehen im „Philebos“: das Verhältnis von Sehen und Deutung und der Wunsch nach einer situationsunabhängigen Stufung

Eine in unserem Zusammenhang einschlägige Passage aus Platons „Philebos“ (vgl. 38b6-39c12) kann so gelesen werden, dass sie die Frage nach dem Zusammenhang von Wahrnehmung und Urteil thematisiert. Damit schließt sie an die oben im „Theaitetos“ diskutierten Fragen<sup>400</sup> an. Der Kontext der Diskussion ist die Frage danach, was das Gute sei, Lust oder Erkenntnis? Sokrates spricht hier vor allem mit Protarchos. Philebos, der als Namensgeber des Dialogs fungiert, ist ein hübscher junger Mann, der für seine hedonistische Einstellung bekannt ist und bezeichnenderweise gerade zu müde ist, als Sokrates seine Haltung zum Guten und zur Lust erörtern möchte. Protarchos springt als gesprächsbereiterer Vertreter ein. Im Verlauf des Dialogs unterscheidet Sokrates zwischen der Lust des Körpers und der der Seele. Über die Überlegung, dass die Lust der Seele etwas mit dem Gedächtnis zu tun hat, kommt die Diskussion zum Gedächtnis und zur Wahrnehmung. Durchweg entwickelt Sokrates das Besprochene und lässt seinen Gesprächspartner zustimmen.

Wenn Seele und Leib in *einer* Erregung (*ἐν ἐνὶ πάθει*) gemeinschaftlich begriffen sind und bewegt werden (*κοινῇ γιγνώμενον κοινῇ και κινεῖσθαι*, 34a3-5), wäre es nicht unzutreffend, diese Bewegung Wahrnehmung zu nennen? Zunächst erfolgt keine weitere Bestimmung der Wahrnehmung,

399 D. Frede 2006, S. 48f.

400 Vgl. im vorigen Abschnitt und Rosen 1999, S. 242: „the problem raised by these texts is that of how we distinguish between true and false judgments.“

aber das Gedächtnis könne als Bewahren (σωτηρία) der Wahrnehmung bezeichnet werden (34a10f.).

Im weiteren Verlauf geht es in 38b6-39c12 um ein Beispiel, an dem das Verhältnis des Sehens zur Meinung besprochen wird. Auch hier erfragt Sokrates alles und lässt Protarchos das Gesagte Schritt für Schritt bestätigen. Ausgangspunkt ist der Satz, dass es wahre und falsche Doxa gibt (vgl. 38b6), und dass uns aus dem Gedächtnis und der Wahrnehmung das Unternehmen entstehe, sich eine Meinung zu bilden (διαδοξάζειν, 38c1). Dann führt Sokrates das Beispiel ein: Jemand sieht etwas von weitem Erblicktes nicht ganz genau, versucht aber, sich darüber ein Urteil zu bilden (κρίνειν, 38c6-8). In diesem Falle fragt er sich selbst oder redet zu sich selbst, etwa: „Was ist das, das mir da bei diesem Felsen unter diesem Baum zu stehen scheint (φανταζόμενον)?“ Und er könnte sich z.B. selbst antworten: „Es ist ein Mensch“, was in diesem Fall zutreffend sei (vgl. 38d5-7). Würde er sich aber täuschen und hielte es für das Werk von Hirten, würde er es vielleicht ein Standbild, eine Vogelscheuche nennen (vgl. 38d9f.).<sup>401</sup> Diese ganze Rede könne er bei sich führen, er könne sie aber auch einem anderen Anwesenden laut aussprechen (vgl. 38e1-8). Die Frage danach, was dieses mir Erscheinende, das φανταζόμενον ist, lässt sich dabei sowohl als Frage nach dem Gegenstand dort draußen, der bei diesem Felsen unter einem Baum steht, auslegen als auch als Frage nach dem Status dieses mir Erscheinenden als eines psychischen Vorkommnisses.<sup>402</sup> Sokrates liefert aber *keine* situationsunabhängige Unterscheidung von Wahrnehmungsmodi.<sup>403</sup> Trotzdem ist die Szene des Beispiels dadurch gekennzeichnet, dass der Sehende einen bestimmten Felsen und einen Baum ausmachen kann, die die Rahmung für dasjenige φανταζόμενον bilden, das nicht ganz genau

401 Vgl. D. Frede 1997, S. 247: „Der zunächst unbestimmte Sinneseindruck wird mit Hilfe des Gedächtnisses identifiziert, das die erforderlichen Begriffe beisteuert (‘Mensch’, ‘Felsen’, bzw. ‘Statue’, ‘Werk von Hirten’).“

402 Vgl. Rosen 1999, S. 249.

403 Rosen schreibt: „the participle *phantazomenon* is used by Socrates to refer both to the entity and to the mode of its perception prior to correct identification“ (ebd.). Damit setzt er freilich die Unterscheidung der beiden Auslegungsmöglichkeiten der Frage so fest, dass die zweite Möglichkeit einen Modus der visuellen Wahrnehmung betrifft, der *immer schon* dadurch gekennzeichnet wäre, dass er zeitlich und logisch *vor* der zutreffenden Identifizierung (etwa als menschliche Gestalt oder als Vogelscheuche) läge. Eine solche Festlegung nimmt Sokrates hier aber gerade nicht vor. Schon hier formuliert Rosen die Frage nach einer situationsunabhängigen Unterscheidung von ‚bloßer Wahrnehmung‘ und identifizierendem Urteil in die Problemstellung hinein.

gesehen wird, aber beurteilt werden soll. Das bedeutet, dass der Gegenstand dort draußen von dem Felsen und einem Baum gerahmt wird, was sich von dem psychischen Vorkommnis nicht sagen lässt. Und es bedeutet, dass wir bestimmte Objekte eines artikulierten Feldes wahrnehmen, wobei das Objekt, über das wir ein Urteil fällen möchten, nur ein Teil dieses Feldes ist.<sup>404</sup> Welches freilich die Gegenstände sind, die zum gesehenen Rahmen gehören, und welches der Gegenstand ist, den wir genauer beurteilen möchten, kann je nach Situation und Interessenlage unterschiedlich ausfallen. Es wäre durchaus denkbar und mit Sokrates' Beschreibung der Ausgangssituation vereinbar, dass sich der Sehende Gedanken darüber macht und das beschriebene Selbstgespräch darüber führt, welches die Art des gesehenen Baums ist, der da neben dem Felsen und der Gestalt steht, etwa ob es sich um eine Zypresse oder eine Eiche handelt. Es ist abhängig von der jeweiligen Situation, welche Gegenstände zum Rahmen gehören und als ausreichend bestimmt gelten können, und welcher Gegenstand als ungenau gesehen und als beurteilungswürdig betrachtet wird.

In diesem Szenario wird die Seele laut Sokrates wie ein Buch gedacht (vgl. 38e13), denn er hebt hervor, das mit den Wahrnehmungen zusammen treffende Gedächtnis und die damit verbundenen Empfindungen (παθήματα, 39a2) schreiben Reden in unsere Seelen ein, wobei „dieser Schreiber“ Richtiges oder auch Falsches einschreiben könne (vgl. 39a5-7).<sup>405</sup> Hier ist wieder eine Mehrdeutigkeit von Platons Text bemerkenswert: Es wird die Wahrnehmung von etwas als etwas untersucht, wobei die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Urteil nicht eindeutig und situationsunabhängig getroffen wird.<sup>406</sup>

---

404 Vgl. Rosen, S. 249.

405 Dieses Einschreiben entspricht dem Deuten am Beginn von Wittgensteins Diskussion des Sehens-als in den „Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I“, vgl. unten Kapitel 4.

406 Weil sich in Sokrates' Darstellung die Frage nach zutreffender bzw. irreführender Identifikation von der Frage nach wahren oder falschen Urteilen unterscheiden lässt, schließt Rosen darauf, dass Platon eine Theorie vertritt, der zufolge das Wahrgenommene ohne jeden Urteilsakt gegeben sei: „What it suggests to me is that [...] the perceived entity must be given to the perceiver independently of the constructive activity of judgment“ (Rosen 1999, S. 250). Dies ist in einer Hinsicht richtig, insofern sich nämlich unterscheiden lässt zwischen dem Sehen und dem Deuten (wie Wittgenstein zwischen dem Sehen als Zustand und dem Deuten als Handlung unterscheidet, vgl. oben Abschnitt 2.1.). In einer anderen Hinsicht ist es falsch, wenn nämlich situationsunabhängig zwischen beidem unterschieden werden

Der weitere Verlauf lasse sich so vorstellen: Ein Maler zeichnet *danach* (μετὰ τον γραμματιστήν) Bilder von diesem Gesprochenen in die Seele (τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ, 39b6f.). Hier entstehen also die Bilder in der Seele als Bilder des zuvor Gesprochenen.<sup>407</sup> Das geschehe, „wenn einer von dem Sehen, oder welcher Sinn es sonst sei, das damals Gemeinte und Ausgesprochene ablösend, die Bilder des Gemeinten und Gesprochenen irgendwie in sich selbst sieht.“ (39b9-c2). Dies gilt auch für Zukünftiges (vgl. 39c10-12), d.h. die Bilder sind hier nicht als Ab-Bilder gedacht. Danach führt die Argumentation weiter und erklärt die Hoffnung auf Zukünftiges

---

soll. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass es durchweg darum geht, ‚was sich sagen lässt‘:

Rosen 1999 sucht nach einer situationsunabhängig gültigen Unterscheidung zwischen dem Schritt der Wahrnehmung von etwas als etwas, der ‚Apprehension‘, und dem Schritt des Urteilens. Dass im Beispiel aus dem „Philebos“ das Gedächtnis erst eingeführt wird, nachdem der Sehende nicht mehr am Ort des ursprünglichen Sehens ist, spricht für ihn einerseits für eine klare Unterscheidung zwischen der zutreffenden Identifikation und dem späteren Urteil, andererseits hebt er hervor, dass 38c1-5 so klingt, als sei schon in der Szene selbst der Logos am Werk. Daher bemängelt er, der „Philebos“ liefere keine „unambiguous confirmation of the distinction between perception and judgment“ (Rosen 1999, S. 250) und die „inconclusiveness“ der entsprechenden Passagen (ebd., S. 251). Auf der Suche nach einer solchen situationsunabhängigen Abfolge legt Rosen die folgenden beiden Schritte fest:

1. „the assertion launched toward the target of perception [...]. We do not identify things by speaking to or about them; in order to utter a true essential or existential judgment, we must first apprehend the essence or existence in question. In stage one the speech follows the appearance (phantasthenta) of the fantasm; it does not produce that appearance.“

2. Schritt: „a correct identification“ (ebd., S. 254).

Hier ist deutlich, wie ein neuzeitliches Verständnis an den Text herangetragen wird. Weil Rosen im „Philebos“ eine klare Unterscheidung der beiden Schritte vermisst, schreibt er:

„I suggest that something has been omitted in Socrates' account: the step subsequent to the apprehension of the fantasm or veiled appearance but prior to the launching of the judgment 'this is a man',“ (ebd.).

Sokrates' Formulierung von der Seele als Buch bezeichnet Rosen schließlich als „in an oddly Derridean idiom“ gesagt (ebd.). Stattdessen vergleicht er den Schreiber mit dem „interpreter in the left brain-based system“ in der neurophysiologischen Theorie von Gazzaniga 1988, der die Effekte einzelner Module in der Organisation des Gehirns ‚beobachtet‘:

„The interpreter considers all the outputs of the functional modules as soon as they are made and immediately constructs a hypothesis as to why particular actions occurred.“ (Gazzaniga 1999, S. 219)

407 Das lässt sich wie Wittgensteins „einer Deutung gemäß sehen“ interpretieren, vgl. auch Kap. 4.

auch als Sehen von Bildern. Denn das Geschriebene und die Bilder in der Seele begründeten die Möglichkeit falscher Erwartungen für die Zukunft, weil sie Projektionen in die Zukunft erlauben.

In der gleichen Richtung wie die Passage aus dem „Philebos“ lässt sich eine Passage aus der „Politeia“<sup>408</sup> lesen, in der gesagt wird, dass es wohl kaum vorkomme, dass uns das Sehen einen Finger zugleich auch als das Gegenteil eines Fingers zeigt (vgl. 523a10-524d5). Im Falle des Sehens dreier Finger an einer Hand werde

„die Seele der meisten Menschen nicht aufgefordert, die Vernunft weiter zu fragen, was wohl ein Finger ist; denn nirgends hat ihr das Sehen gezeigt, dass ein Finger auch das Gegenteil von einem Finger ist“ (523d5-7).

In diesem Beispiel werde in der Wahrnehmung nicht die Vernunft zur Betrachtung aufgefordert, „wie es schon hinreichend durch die Wahrnehmung bestimmt wird (ὕπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα)“ (523b1f.).<sup>409</sup> Die Vernunft werde aber dann zur Betrachtung hinzugerufen, wenn es um die Position des Fingers in Relation zu den anderen oder um die Frage gehe, ob der Finger groß oder klein, dick oder dünn, hart oder weich, schwarz oder weiß usw. sei. Dies seien nämlich Fälle, wo die Wahrnehmung in Gegenteiliges umschlagen könne, d.h. die αἴσθησις offenbare in solchen Fällen das eine nicht mehr als sein Gegenteil (vgl. 523c1-3) bzw. sieht das Sehen solche Dinge wie Größe und Kleinheit „nicht hinreichend“. Dies gelte nicht nur für das Sehen, sondern im Fall des Harten und Weichen z.B. auch für das Fühlen, weil ein und derselbe Sinn der Seele Hartes und Weiches gleichermaßen (vgl. 524a1-3) und „vermischt“ meldet (vgl. 524c4 und 7). Hier müsse die Vernunft zur Wahrnehmung hinzugerufen werden, um Größe und Kleinheit, Härte und Weichheit usw. zu trennen. Großes und Kleines sei zwar auch sichtbar, aber nur vermischt, als Getrenntes gehöre es zum Erkennbaren. Das eine ist also das Sichtbare, das andere das Erkennbare (vgl. 524c13).

Zusammenfassend betont Sokrates, dass es ihm um die Unterscheidung zwischen solchen Akten, die die Vernunft auffordern, weil manches zugleich mit seinem Gegenteil in die Sinne fällt, und solchen, die nicht an die

408 Der Kontext ist dort Buch VII zur Ausbildung der Philosophenherrscher, die Passage folgt also recht bald auf die oben interpretierten drei Gleichnisse.

409 Vgl. Schmitt 1973, S. 102. Hier sieht Schmitt (mit Verweis auf Prauss 1966, S. 25) eine Verbindung zur Diskussion im „Theaitetos“, weil diese Passage in der „Politeia“ zeige, dass sich (H) keineswegs aus dem unmittelbarer Befund einer ‚bloßen Wahrnehmung‘ ergebe, sondern diesem widerstreite.



*noesis* appellieren, gehe. In der Folge argumentiert er nämlich dafür, dass die Beschäftigung mit Zahlen zum Wesen und zur Wahrheit hinleitet, denn die Frage nach der Einheit von etwas sei mit der Wahrnehmung allein nicht zu beantworten, weil wir dasselbe sowohl als eines als auch als unendlich vieles sehen (525a4f.).

Einerseits geht es hier also um bestimmte Prädikate (u.a. um relationale Prädikate und z.B. das der Identität), die nicht von der *aisthesis* allein festgestellt werden können, während grundlegende Identifikationen wie, dass es sich um einen Finger handelt, im Sehen stattfinden.

Nun ist es aber wiederum vorstellbar und mit Sokrates' Darstellung vereinbar, dass in einer anderen Situation umgekehrt das Wahrgenommene das Kalte wäre und die Frage entsteht, ob dieses selbe Kalte ein Finger oder etwas anderes sei. So ließe sich mit dem Text durchaus eine situationsabhängige Zuweisung des Wahrgenommenen vereinbaren, auch wenn dies über den expliziten Textbefund hinausgeht.

## 2.6. Zwischenfazit

Nachdem die Betrachtung des Liniengleichnisses die komplexe Rolle der Visualität für Platon herausgestellt hat, wurde die Art und Funktion der Wahrnehmungstheorie im ersten Hauptteil des „Theaitetos“ erläutert: Platon diskutiert die Definition (T) so, als sei der Satz auf die Zwillingstheorie der Wahrnehmung festgelegt. Weil der (H)-(P)-Komplex aber widerlegt wird, gilt damit auch (T) als abgewiesen – nämlich *wenn* (T) als „Wissen ist Sinneswahrnehmung“ verstanden wird. Dafür wird aber nachträglich eine Differenzierung innerhalb der Wahrnehmungstheorie ins Spiel gebracht, so dass zwischen der Wahrnehmung als Geschehen in den Sinnesorganen und der Wahrnehmung als einer Tätigkeit der Seele unterschieden wird. Die erste entspricht der Zwillingstheorie, die zweite begreift auch „Schlüsse“ oder „Urteile“ der Seele als Teile der Wahrnehmung. Wird  $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  also auf die rezeptiven Sinnesvermögen eingeschränkt verstanden (wie in 186d-e), dann kommt die Wahrnehmung in diesem engeren Sinne nicht als Kandidat für eine Definition der Erkenntnis in Frage. Keine der beiden Theorien wird im Dialog falsifiziert; es wird nur gezeigt, dass die erste nichts mit Wissen zu tun hat (und (T) in *dieser* Bedeutung von „Wahrnehmung“ falsch ist), und explizit hervorgehoben, dass Sokrates die zweite ausdrücklich selbst vertritt.

Aus der Unterscheidung der beiden Verständnisse von „Wahrnehmung“ im vierten Einsatz der Kritik an Theaitetos' Definition *könnte* man zweierlei folgern: Erstens, dass Platon eine Stufung von Wahrgenommenem vertritt.<sup>410</sup> Dagegen spricht aber, dass es im Text um die Differenzierung zweier Wahrnehmungsbegriffe geht und nicht um z.B. die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten. Zweitens könnte man Platon eine starke Trennung von Körper und Seele zuschreiben, weil zwischen einer physiologischen Theorie und einer Theorie der Aktivität der Seele differenziert wird. Dies wäre aber falsch, weil zumindest im „Theaitetos“ das Körper-Seele-Verhältnis gar nicht thematisch ist.

Über die Wahrnehmung im sinnesphysiologischen Sinne wird im erkenntnistheoretischen Kontext des „Theaitetos“ viel weniger gesagt als über die Leistungen der Seele als Wahrnehmung im weiteren Sinne:

„Da die Leistung der Sinnesorgane in epistemologischer Sicht in ihrem Werkzeugstatus aufgeht, ist hierüber für Platon nichts weiter zu sagen. Alles weitere, etwa die Erklärung der Funktionsweise des Sehens, ist – wie Platon wohl zugestimmt hätte – eine Angelegenheit des Augenarztes, Optikers oder Neurophysiologen. Hingegen betrachtet Aristoteles die Seele dann vor allem auch als ‚Naturforscher‘. Deshalb finden sich in *De Anima* und in den *Parva Naturalia* detaillierte Beschreibungen der biologischen, physiologischen und optischen Umstände der Wahrnehmung, [...]. Zur (Natur-)Wissenschaft von der Seele gehört für Aristoteles die Wahrnehmung auch deshalb, weil sie neben der Fähigkeit zur Selbstbewegung die wesentliche Eigenschaft der beseelten, also lebendigen Wesen ist. Dagegen scheint es Platon gerade auf den Unterschied zwischen dem Wahrnehmen als einer natürlichen Fähigkeit und dem Schließen als dem Resultat von Lernen und Bildung anzukommen.“<sup>411</sup>

Die Charakterisierung der aristotelischen Wahrnehmungstheorie als einer naturwissenschaftlichen hebt hervor, dass bei Platon andere erkenntnis-

---

410 Das wäre die Interpretation, die von Kutschera 2002c gibt: Ihm zufolge ist der wichtigste Punkt im „Theaitetos“ die Abwehr der vom Sensualismus vorgenommenen Gleichsetzung von Schein und Sein. Gegen diese Gleichsetzung werde die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten ins Feld geführt (vgl. ebd., S. 216). Alle sinnesspezifischen Eigenschaften wie Töne oder Farben sehe Platon 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.“ (Ebd., S. 217)

411 Vgl. Hardy 2001, S. 154.

theoretische Fragestellungen wie diejenige nach der Verbindung von Wahrnehmung und Erkenntnis und von Wahrnehmung und Urteil sowie Wahrheit diskutiert werden. Betrachtet man aber auch die dargestellte physiologisch-naturphilosophische Theorie des „Timaios“, scheint dieser Gegensatz weniger scharf zu werden:

*Auch wenn Aristoteles die Frage nach der Wahrheit der Wahrnehmung nicht mehr in der Platonischen Weise stellt, kommt sie bei ihm trotzdem vor.* Dieses Gefüge wird das folgende Kapitel untersuchen. Dabei wird ein Akzent drauf liegen, dass sich Platon und Aristoteles gar nicht so sehr widersprechen, sondern dass Aristoteles als Fortsetzer Platons gelesen werden kann, und zweitens wird der schon einige Male aufgetauchte Gedanke weiter verfolgt werden, dass man etwas im genuinen Sinne „sehen“ nennen kann, was das Ergebnis eines Lernprozesses ist. Die aristotelische Wahrnehmungstheorie findet sich vor allem in „De Anima“; es bleibt also die Seele der Hauptakteur, wenn es um das Sehen geht, und es ist nicht richtig, seine Theorie als nur physiologische zu verstehen. Weiter und vor allem ist sie später als Theorie des passiven Empfangens und der Stufung von Wahrgenommenem oder der Stufung von Qualitäten verstanden worden. Ob sie zutreffend so aufgefasst werden kann, soll nun untersucht werden.

