Steffi Hobuß

Visuelle Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles

Eine Kritik an Repräsentationstheorien des Sehens

ACADEMIA

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/spb

Philosophische Theorie 5

Steffi Hobuß

Visuelle Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles

Eine Kritik an Repräsentationstheorien des Sehens

ACADEMIA

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Publikation wurde gefördert durch den Open-Access-Publikationsfonds der Leuphana Universität Lüneburg.

© Titelbild: Eva Beth: *Gefühle* (2023).

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

1. Auflage 2024

© Steffi Hobuß

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-98572-149-8
ISBN (ePDF): 978-3-98572-150-4

DOI: https://doi.org/10.5771/9783985721504

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 7

   1.1. Einführung 7
   1.2. Texttheoretische Voraussetzungen der Platon- und Aristoteles-Lektüre: Methodologische Überlegungen 14
   1.3. Wahrnehmung als passives Empfangen oder als aktives Konstruieren – zur Wirkmächtigkeit einer Dichotomie 44
   1.4. Forschungsstand 47

2. Das Sichtbare und das Denkbare: Visuelle Wahrnehmung und Erkenntnis bei Platon 51

   2.1. Die Wahrnehmung im Zusammenhang der Platonischen Erkenntnistheorie. Untersuchte Texte und Kontexte 51
   2.2. Visuelle Wahrnehmung im „Liniengleichnis“ 55
   2.3. Die Wahrnehmung im „Theaitetos“ 63
   2.4. Die Theorie des Sehens in Platons Dialog „Timaios“ 126
   2.5. Sehen im „Philebos“: das Verhältnis von Sehen und Deutung und der Wunsch nach einer situationsunabhängigen Stufung 134
   2.6. Zwischenfazit 139

3. Die Theorie des Sehens bei Aristoteles 143

   3.1. Aristoteles‘ Bezugnahmen auf Platon und die Theorie der Wahrnehmung im Zusammenhang der aristotelischen Theorie. Untersuchte Texte und Kontexte 143
   3.2. Die Argumentationsstruktur der Passagen über die Wahrnehmung und das Sehen in „De Anima“ II, 5-7 146
   3.3. Unterschiedliche Interpretationen des Wahrnehmens als „Bewegtwerden und Erleiden“ 157
   3.4. Die Typologie der αἴσθητὰ und die Wahrnehmung κατὰ συμβεβηκός 167
   3.5. Lust oder Unlust des Sehens: Aristoteles als Denker der Mitte 172

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4. Der „Mythos des Zugangs“ und das „Gehirn vor der Mattscheibe“. Zentrale Ergebnisse, Ausblick und Aktualisierungen 179

4.1. Zu Platon 180
4.2. Zu Aristoteles 200
4.3. Übergreifend 201

5. Literaturverzeichnis 219

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1. Einleitung

> „Der Fehler bestand darin, mir eine einzelne Stimme vorzustellen, die Stimme des Anderen. Wenn ich eine einzelne Stimme hören wollte, mußte ich mir die unzähligen Stimmen der Toten anhören. Und wenn ich die Stimme des Anderen hören wollte, mußte ich meiner eigenen Stimme lauschen. Das Gerede der Toten ist, wie mein eigenes, kein Privateigentum."[1]

1.1. Einführung

In Peter Høegs Erzählung „Spiegelbild eines jungen Mannes im Gleichgewicht" entdeckt der Ich-Erzähler, ein Ingenieur und Spiegelbauer, dass ein von ihm gebauter und von einer berühmten Glasschleiferin polierter Hohlspiegel lebendig zu sein scheint. Der Mann reist der Frau um die halbe Welt nach, und sie zeigt ihm schließlich einen von ihr geschaffenen Spiegel, der der Tatsache Rechnung tragen soll, dass, wer in einen Spiegel blickt, das sieht, was er zu sehen wünscht oder fürchtet. Daher müsse ein Spiegel, der die Wirklichkeit zeige, selbst lebendig sein, „ein Organismus, der die Stimmung des Betrachters spürt und ein um diese Stimmung korrigiertes Bild zeigt."[2] Der Ich-Erzähler fasst sein Erlebnis mit diesem Spiegel schließlich in die folgenden Worte:

> „Die Geschichte der Wissenschaft in Europa hat die Diskussion zwischen den Anhängern von Aristoteles und Galen nicht entscheiden können. Die Frage, inwieweit der Sehende passiv einen optischen Abdruck der Wirklichkeit empfängt oder selbst formt, was er sieht. Angesichts der Frau vor mir verstand ich, dass der Dialog immer sinnlos gewesen war, weil die Frage falsch gestellt war. Sie setzt voraus, dass es eine stabile Wirklichkeit zu beobachten gibt. Die gibt es nicht. In dem Augenblick, in dem wir die Welt betrachten, beginnt sie sich zu verändern. Und wir mit ihr. Die Wirklichkeit ansehen heißt nicht, eine Struktur begreifen. Es heißt vielmehr, sich unterwerfen und eine unüberschaubare Verwandlung einzuleiten."[3]

1 Greenblatt 1993, S. 33.
2 Høeg 1996, S. 223.
3 Ebd., S. 226.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aristoteles und seine Anhänger werden hier als Vertreter der Auffassung angegeben, dass „der Sehende passiv einen optischen Abdruck der Wirklichkeit empfängt", während den Anhängern Galens die Theorie zugeschrieben wird, dass der Sehende „selbst formt, was er sieht". Zwei gegensätzliche Theorien stehen sich in einer Kontroverse gegenüber, die sich darum dreht, ob das Sehen ein passives Empfangen eines Abdrucks der Außenwelt oder aber ein aktives Gestalten eines Bildes von der Außenwelt sei. Beide Theorien stimmen aber darin überein, dass der Sehende einer gesehenen Wirklichkeit, der „Außenwelt", gegenübersteht wie einem (gewöhnlichen) Spiegel. Høegs Erzähler kommt schließlich zu einer Kritik beider Theorien in Form einer Kritik dieser ihnen beiden zugrunde liegenden Vorstellung eines Gegenübers von gesehener Welt und sehendem Menschen.

Die wichtigere Kontroverse dreht sich dann um die Frage, ob gesehene Welt und sehender Mensch einander gegenüberstehen und der Mensch eine (zu empfangende oder aber gestaltete) Struktur begreift, oder ob nicht vielmehr das Sehen darin besteht, sich innerhalb der Welt Veränderungen zu unterwerfen und Teil von Veränderungen zu werden. Høegs Erzähler kommt zu seiner Erkenntnis, die Kontroverse um passives Empfangen oder aktives Gestalten sei sinnlos, erst durch den Dialog mit einem anderen Menschen; es ist keine Einsicht, die er in einsamem Nachdenken vor seinem Kaminfeuer entwickelt haben könnte.[4]

Der Ausgangspunkt für die Entstehung dieser Studie war ganz zu Beginn die Frage, warum oder wie sich eine offensichtlich falsche Theorie des Sehens über Jahrhunderte durchsetzen, halten und bis heute wirksam bleiben konnte, nämlich eine Theorie, die häufig Aristoteles zugeschrieben wird. Wie bei Høeg gibt es ein immer noch wirkmächtiges Bild, Aristoteles habe die Theorie eines passiven Sehens oder der visuellen Wahrnehmung als im ersten Schritt bloßes Empfangen von Empfindungen vertreten[5] – wenn auch schon bei kurzem Hinsehen die Texte zeigen, dass das nicht stimmt. Der Sehende empfange nach Aristoteles in passiver Weise einen optischen Abdruck der Wirklichkeit. Diese Einordnung kommt wohl durch eine dauerhaft wiederholte Kontrastierung mit antiken Sehstrahltheorien

4 Zum Ungenügen einer Selbstreflexion und zur Notwendigkeit des Dialogs und des Angeblicktwerdens durch ein Gegenüber vgl. Hobuß 2004.

5 Vgl. exemplarisch Münch 1996, S. 792: „die aristotelische Vorstellung […], daß der W[ahrnehmungs]-Prozeß mit Empfindungen beginnt". Für weitere populäre Literatur vgl. z.B. Pirsig 1978, S. 143: „die alte aristotelische Vorstellung vom Menschen als einem passiven Beobachter".

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie in Platons „Timaios“ zustande, denn so etwas wie Sehstrahlen gibt es bei Aristoteles tatsächlich nicht.[6]

Auch in systematischen philosophischen Darstellungen oder Abhandlungen zur Geschichte der Theorie des Sehens wird Aristoteles' Theorie als „Empfangstheorie“ des Sehens etikettiert, während etwa Plato und Galen als „Sendetheoretiker“ bezeichnet werden. Zutreffend ist freilich, dass Platon im „Timaios“ die namensgebende Dialogfigur von Sehstrahlen sprechen lässt,[7] und dass Galen eine Theorie formuliert, nach der die* Betrachter*in eine Wahrnehmungskraft aussendet, die von ihr* zum gesehenen Körper führt, und sich gegen die Vorstellung wendet, die gesehenen Körper sendeten etwas zur Betrachter*in hin, u.a. mit dem vor der Ausbildung der Optik klassischen Argument, dann könnten wir die Größe der Gegenstände nicht bestimmen, weil ja z.B. ein sehr großer Berg gar nicht ins Auge passe und zum Gesehenwerden erst auf unerklärbare Weise schrumpfen müsse. Im Unterschied zu solchen Modellen gibt es bei Aristoteles keine Annahme von Sehstrahlen. Aber ist seine Theorie der visuellen Wahrnehmung eine des passiven Empfangens oder nimmt sie ein Stufenmodell an, das auf einem „reinen“ Empfangen von Eindrücken als einer ersten Stufe basiert?

Solche Gegenüberstellungen von Sende- und Empfangstheorien des Sehens beruhen auf dem Bild des Sehens als Spiegel, dessen Kritik bei Høeg formuliert wird, wenn der Ich-Erzähler die Einsicht äußert, die „Wirklichkeit ansehen heißt nicht, eine Struktur begreifen“.[8] Hier ist die Kritik am Bild des Sehens als Spiegelung verknüpft mit der allgemeineren Kritik am Erkennen als dem Begreifen einer dem erkennenden Subjekt gegenüberstehenden Struktur. Die Vorstellung vom Erkennen als einem „Spiegel der Natur“, d.h. der den Erkennenden gegenüberstehenden Welt, ist eine der wirkmächtigsten Ideen der neuzeitlichen Wissenschaften, die Richard Rorty als klassische Vorstellung der meisten Philosophen bezeich-

6 Vgl. dazu exemplarisch die Darstellung bei Noë 2006, S. 40, wo „Platons Theorie“ als „extromissionist“ und Aristoteles Auffassung dagegen als „intromissionist“ bezeichnet wird. Aufschlussreich ist die Gesamttendenz bei Lindberg 1987, nach der Aristoteles vergleichsweise differenziert dargestellt wird (vgl. Lindberg 1987, S. 347 und S. 28-31), aber in weiteren Kapiteln zu den anderen antiken Autoren und ihren Kommentatoren kommt er immer wieder auf „die Aristotelische Theorie“ als Empfangstheorie zurück (vgl. z.B. im Abschnitt über Avicenna, ebd. S. 89, oder im Abschnitt über Alhazen, wo es heißt, „Die andere Spielart der Empfangstheorie stammt von Aristoteles“, ebd., S. 114).

7 Vgl. dazu unten den Abschnitt über Platons „Timaios“ im dritten Kapitel.

8 Høeg 1996, S. 226.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

net und sie folgendermaßen zusammengefasst hat: „Das Erkennen ist das genaue Darstellen dessen, was sich im Bewußtsein befindet. […] Zentrale Aufgabe der Philosophie ist es, allgemeine Theorie der Darstellung zu sein."[9] Rortys Diagnose zeigt, wie eine bestimmte Wahrnehmungstheorie generalisiert und zum Vorbild der Erkenntnistheorie geworden ist. Solche Erkenntnistheorien korrelieren also mit bestimmten Vorstellungen vom Wahrnehmungsgeschehen. John Dewey hat diese erkenntnistheoretische Vorstellung die »Zuschauertheorie«[10] des Erkennens genannt; die entsprechenden Wahrnehmungstheorien fasst Lambert Wiesing unter dem »Paradigma des Zugangs«[11] zusammen. Nach Dewey bezieht sich der klassischen neuzeitlichen Theorie zufolge die Erkenntnis immer auf ein vorgängiges Sein. Das Erkannte geht der Erkenntnis voraus, bleibt von ihr unbeeinflusst; die Erkenntnisgegenstände bleiben unwandelbar. Das legt die Eigenschaften des Geistes und der Erkenntnisorgane fest: Sie müssen außerhalb des Erkannten liegen, denn sonst würden sie ja mit dem Erkannten interagieren.[12] Eine Interaktion würde eine Veränderung bedeuten, die es nicht geben dürfe. Stattdessen gelte für die klassischen neuzeitlichen Theorien: „Die Erkenntnistheorie ist den Vermutungen über das, was beim Akt des Sehens stattfindet, nachgebildet worden."[13] Der Akt des Sehens wirkt sich zwar auf den Sehenden aus, aber nicht auf das Gesehene, das in seiner Isolation für den Sehenden zu einem „König" werde.[14] Die Erkenntnis

9 Rorty 1981, S. 13. Rorty benennt Locke, Descartes und Kant als wirkmächtigste Vertreter dieses Bildes; Wittgenstein, Heidegger und Dewey führt er (jeweils in der Abkehr von ihrem eigenen Frühwerk) als Kritiker ein, deren

> „gemeinsame Diagnose lautet, daß die Vorstellung, das Erkennen sei ein akkurates Darstellen – ermöglicht durch besondere mentale Vorgänge und verstehbar durch eine allgemeine Theorie der Darstellung, aufgegeben werden muß." (Ebd., S. 16).

Rortys Plädoyer für eine geschichtliche Perspektive anstelle der Suche nach ahistorischen Bedingungen von Erkenntnis gerät dabei zuweilen recht pauschal. Wenn z.B. von „Platons verpfuschtem Versuch, über Adjektive zu sprechen, als wären sie Substantive" (ebd., S. 44) die Rede ist, zeugt diese Formulierung gerade von einer unhistorischen und pauschalen Sicht auf Platons Kategorien.

10 Dewey 2001, S. 27.

11 Wiesing 2009, S. 61-70.

12 Sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles kann, wie sich zeigen wird, eine solche Interaktion durchaus gedacht werden.

13 Dewey 2001, S. 27.

14 Vgl. ebd. Dewey sieht dieses Bild bereits abgelöst durch eine neuerliche kopernikanische Wende. Bestand früher die Tätigkeit des Geistes gerade in der Erkenntnis und Spiegelung des unwandelbaren Seins, so wird Erkenntnis nun zu einem Modus des Handelns:

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und die Wahrnehmung sind durch die Philosophiegeschichte hindurch insofern parallel begriffen worden: In beiden Fällen gibt es den Vorrang des Gesehenen bzw. des zu Erkennenden, an dem die Angemessenheit des Sehens oder des Erkennens bewertet werden könne – als ob Sehen und Erkennen Prozesse der Annäherung an oder Wiedergabe eines auch ohne das Sehen oder Erkennen zu Sehende oder zu Erkennende wären. Die Krise der Repräsentation[15] in der Erkenntnistheorie könnte dann auch zu Konsequenzen in den jeweiligen Wahrnehmungstheorien führen, so dass sich die wahrnehmungstheoretischen Ansätze ändern.

Høegs Ich-Erzähler merkt, was dieser Spiegel tut; anstatt aber als Konsequenz die Spiegelmetapher überhaupt aufzugeben, will er sich absolut ruhig, also stimmungs*los* verhalten – in der Erwartung, dass der Spiegel dann „die Wahrheit" über ihn zeigen werde. Die Stimmungen, in der Erzählung sind es seine Wünsche und Phobien, denkt er also immer noch als Verfälschungen einer zu spiegelnden Realität und muss daher feststellen, dass seine Erwartung nicht aufgeht: „Ich selbst aber war fort, der Raum war nicht mehr naturalistisch, statt dessen schraubte er sich spiralförmig in die Unendlichkeit."[16] Der Spiegel lässt sich durch das erkennende Subjekt, das sich so gern als *unabhängiges* Gegenüber der Welt begreifen würde, nicht überlisten und führt es in der Konsequenz dieser Erwartung an den Rand des Wahnsinns.

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war also die Frage danach, wie sich gerade phänomenalistische Theorien des Sehens, dass nämlich das eigentliche Sehen in der passiven Wahrnehmung visueller Sinnesdaten besteht, seit Aristoteles haben durchsetzen und bis heute wirksam bleiben können, obwohl in der Geschichte der Philosophie immer wieder Widerlegungen und gegenteilige Ansichten formuliert worden sind. Aber diese ursprüngliche Frage kann in der vorliegenden Arbeit nicht beantwortet werden. Denn es ist klar: Es lässt sich kein Kontinuum der Wirkungsgeschichte der aristotelischen Theorie seit der Antike und dem Mittelalter aufsuchen, und zwar sowohl aus kontingenten Gründen - dazu bedürfte es einer ganzen Forscher*innengruppe -, aber vor allem aus sachlichen

„Der Geist ist nicht länger ein Zuschauer, der die Welt von außen betrachtet und seine höchste Befriedigung im Genuß einer sich selbst genügenden Kontemplation findet. Der Geist ist in der Welt als ein Teil ihres voranschreitenden Prozesses." (Dewey 2001, S. 291)

15 Der Ausdruck „Krise der Repräsentation" kommt aus der entsprechenden Debatte, die ihren Ausgang in der Ethnographie hatte, vgl. Fuchs/Berg 1993 sowie Hobuß 2013.

16 Høeg 1996, S. 224.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gründen. Es spricht vieles dafür, im Anschluss an Foucault und andere kein monolithisches und kausales Wirkkontinuum einer Theorie oder eines Autors anzunehmen.

Die Frage lautet darüber hinaus: Ist es denn richtig anzunehmen, Aristoteles habe eine phänomenalistische Theorie oder eine Empfangstheorie oder so etwas wie (die Vorläuferin der) Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sinnesdaten vertreten? Und lässt sich Platon im Gegensatz dazu eine Theorie des aktiven Sehens zuschreiben? Oder aber: Wann und auf welche Weise sind die Texte im Verlauf der Interpretationsgeschichte zu solchen geworden und solche geblieben? Vielleicht ist die Geschichte der Empfangstheorie gar nicht die Geschichte der aristotelischen Theorie, sondern die einer spezifischen hegemonialen Aristoteles-Interpretation, die spätestens im Mittelalter einsetzt? Wie ist die erneute Indienstnahme der aristotelischen Theorie im Rahmen neuerer Philosophien der Passivität zu bewerten?[17] Da sprechen viele: die Stimmen in Aristoteles' Text selbst und dann die vielstimmige und uneinheitliche Gruppe der Interpreten, Kommentatoren und Fortsetzer.[18] Ein Ausschnitt dieser Stimmen, ihr Verhältnis zueinander und die jeweiligen diskursiven Fassungen der Theorie des Sehens bilden den Rahmen für die Fragestellung dieser Arbeit. Letztlich geht es nicht einfach darum, Platons und Aristoteles' Überlegungen in die Kategorien „aktiv" und „passiv" einzuordnen, sondern darum, aus welchen Kontexten heraus die Frage nach aktiver oder passiver, empfangender oder aussendender Wahrnehmung an die antiken Texte gestellt wird.

Auch wenn schon feststeht, dass die reduzierenden Interpretationen zu kurz greifen, ist eine ausführliche Interpretation der einschlägigen Textpassagen in ihren Kontexten nicht überflüssig. Da wir ein Stück weit in dieser Interpretationstradition stehen, gilt es, gleichsam *mit dieser Brille gegen diese Brille* zu arbeiten und an den Texten das Vielfältige, Widersprüchliche und Offene stark zu machen. Denn unser heutiger Blick auf die Theorien der visuellen Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles ist durch zwei Umstände getrübt: erstens dadurch, dass wir oft schon zu wissen glauben, was sie übers Sehen gesagt haben, und zweitens dadurch, dass wir ganz unproblematisch zu wissen glauben, wie man die antiken philosophischen Texte, die die Form von Dialogen oder aber von Abhandlungen haben,

17 Vgl. z.B. Schiffers 2014, Busch 2013 sowie Hobuß/Tams 2014.

18 Die für diese Frage entscheidende Interpretation der mittelalterlichen Kommentaren kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden und muss weiterer Forschung vorbehalten bleiben.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lesen kann oder muss. Die Aufgabe der Interpretation ist es daher, sowohl die erste Gewissheit in Frage zu stellen, indem das Feld der Theorien des Sehens gegen verfestigte Lesarten geöffnet wird. Um die zweite Gewissheit zu erschüttern, geht es zunächst in einem methodologischen Abschnitt der Einleitung (1.2.) um die Entwicklung eines Modells der Textlektüre speziell für antike philosophische Texte.

Zu den Schwierigkeiten kommt hinzu, dass viele Übersetzungen eine klassisch-scholastische Terminologie benutzen. Dies verstärkt noch den Eindruck, dass scheinbar immer schon gewusst wird, was ein alter Text sagt. Wie also die Sache ohne Spielgeldbegriffe formulieren, die wie Marken oder Chips ständig zirkulieren, aber oft wenig mit aktuellen Erfahrungen und einer jüngeren Sprache der Philosophie zu tun haben? Hier wäre das Ziel das einer möglichst unterminologischen Lektüre.

Leser*innen, die eine womöglich neue Theorie oder eine Antwort auf die Frage erwarten, wie „die visuelle Wahrnehmung" funktioniert, werden wahrscheinlich enttäuscht sein. Es geht weder darum, eine solche Antwort zu entwickeln, noch sollen Aristoteles gegen die Empfangstheorieunterstellung, Platon gegen die des ‚nur aktiven' Sehens und beide für eine ‚fortschrittlichere' moderne Interpretation ‚gerettet' werden. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass sich bei ihnen die Frage nach Sinnesdaten und dem ‚eigentlich Gesehenen' im modernen Sinne gar nicht stellt. Insofern handelt es sich hier um unterschiedliche Ordnungen des Wissens.

Der Gang der Argumentation wird im Folgenden weitgehend in Form von Lektüren entwickelt. Wenn nicht mehr selbstverständlich ist, ob man sagen kann, was ein Text ‚eigentlich sagt', wenn nicht mehr selbstverständlich ist, ob man fragen kann, ob ein Text ‚Recht hat', wenn die Frage lautet, wie und wann ein Text zu einem solchen geworden ist, dem diese und jene Theorie zugeschrieben wird, dann ist auf solche Lektüren nicht zu verzichten.

Gelegentlich wird eine Legitimationsfrage hinsichtlich der Aktualität des Themas gestellt: Warum soll man sich heute überhaupt noch philosophisch mit der Theorie des Sehens beschäftigen angesichts der vielfältigen Kritik an einer „visualistischen Ideologie"[19] und den Erklärungsansprüchen der Neuro- und Kognitionswissenschaften? Im vierten Kapitel wende ich mich der Überlegung zu, dass die Beschäftigung mit dem Visuellen eine notwendige Ergänzung einer rein symbolischen Perspektive darstellt. Die gegenwärtige Situation in der Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, dass

19 Vgl. Tyler 1991, S. 97 und Haraway 1995.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einerseits in Teilen der Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften abfällige Bemerkungen zur ‚aristotelischen' Theorie fallen („Wer glaubt denn heute noch..."), andererseits phänomenalistische Versuche der Aktualisierung empiristischer und Qualia-Theorien erstarken. Hier ist es das Ziel dieser Arbeit, solche Diagnosen um eine alte Theorietradition des Visuellen zu ergänzen, die nicht erst seit der Existenz von Visualisierungstechniken einsetzt, sondern möglicherweise alte Pfade neu begehbar macht.

Das vierte Kapitel ist daher zentralen Ergebnissen aus den Lektüren und der Frage nach ihrer möglichen Aktualität gewidmet.

Eine These der vorliegenden Arbeit zum antiken philosophiehistorischen Kontext lautet: Platon und Aristoteles verfassten Ihre Texte in einer Zeit, die die Trennung von Naturwissenschaften und Philosophie noch nicht kannte. Auch das vor allem bei Aristoteles naturwissenschaftlich Gedachte gehört heute in den Kontext der Natur*philosophie*. Aus dem naturwissenschaftlichen Aspekt wurde in der Wissenschaftsgeschichte das Bemühen um das Empirische, Einzelne, Lokale, Konkrete, Situierte; aus dem philosophischen wurde später das Bemühen um das Universale, „Theoretische", Situationsunabhängige etc. Es ließe sich womöglich heute eine spiegelbildliche Schwellenzeit, ein gegenläufiger Umbruch diagnostizieren, wo diese Teilung in Wissenschaftskulturen wieder problematisch wird, oder auch, wo sich die Kulturwissenschaften mit dem Lokalen, Situierten beschäftigen und die Bio-, Neuro- und Kognitionswissenschaften Universalitätsansprüche erheben.[20]

1.2. Texttheoretische Voraussetzungen der Platon- und Aristoteles-Lektüre: Methodologische Überlegungen

In exegetischen Arbeiten und immer dann, wenn die Zuschreibung von Auffassungen zu klassischen Autor*innen überprüft werden soll, geht es darum, dass es nicht selbstverständlich ist, dass ein Text das sagt, was er zu sagen scheint. Für solche Untersuchungen ist es hilfreich, das in einzelnen Textpassagen explizit Gesagte (und das, was nicht gesagt wird) mit dem, was ein Text tut (und nicht tut), immer wieder zueinander ins Verhältnis zu setzen. Daher sollen im Folgenden Fragen zur Textualität formuliert und an die Texte Platons und Aristoteles' gestellt werden, um

20 Vgl. Hagner/Laubichler 2006, die einen solchen Umbruch aus wissenschaftshistorischer Perspektive betrachten.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

für die Lektüre *als* Lektüre aufmerksam zu machen. Im Anschluss an Foucault und Wittgenstein, an Praktiken der dekonstruktiven Lektüre und des ethnographischen Schreibens, New Historicism und Hermeneutik wird der Frage nachgegangen, welche methodischen Konsequenzen sich für die Interpretation klassischer philosophischer Texte aus den texttheoretischen Debatten ergeben.

Archäologie und dynamische Zirkulation: Der Text und die Macht bei Foucault

Wie könnte es aussehen, Platons und Aristoteles' Aussagen zur Theorie des Sehens im Lichte der Diskurstheorie Foucaults zu betrachten?[21] In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, einige Elemente der komplizierten diskursiven Verteilungen innerhalb von Texten im Foucaultschen Sinne zu rekonstruieren, ohne dass dabei die Diskursanalyse als operationalisierbare Methode im technischen Sinne für die Entwicklung eines Instrumentariums zur quantitativen und qualitativen Textuntersuchung benutzt wird,[22] sondern als theoretische Perspektive[23] auf Praktiken des Aussagens und der Zurückweisung in Texten. Foucaults Überlegungen haben die Rolle der Werkzeuge,[24] mit deren Hilfe versucht werden soll, auch die machttheoretischen Dimensionen von Texten zu erkunden.

In der „Archäologie des Wissens" richtet sich Foucault vor allem gegen ein subjektzentriertes Denken und eine damit verknüpfte Auffassung von

21 Besonders aufschlussreich wäre hier die Betrachtung der antiken und mittelalterlichen Kommentare, die in dieser Arbeit leider nicht vorgenommen werden kann und späteren Forschungen vorbehalten bleiben muss.

22 Dafür, dass das eine durchführbare und vielversprechende, aber auch problematische Möglichkeit ist, vgl. z.B. Jäger 1999, S. 171-187 und Diaz-Bone 1999, der Foucaults Diskurstheorie als eine „(post)strukturalistische Wissenssoziologie" auffasst; einen Überblick über unterschiedliche diskurstheoretische methodische Ansätze gibt z.B. Jäger 1999, S. 121-124. Siehe auch Keller 2007; Bublitz 2003; Link1995; Keller et al. 2001; Jäger 2001 und Schwab-Trapp 2001.

23 Vgl. Hobuß 2007, S. 47-49. Wie bei Keller 2007 unterschieden, wird hier mit „dem Begriff der Diskursanalyse […] keine spezifische Methode, sondern eher eine Forschungsperspektive auf besondere, eben als Diskurse begriffene Forschungsgegenstände bezeichnet. Was darunter konkret, im Zusammenhang von Fragestellung und methodisch-praktischer Umsetzung verstanden wird, hängt von der disziplinären und theoretischen Einbettung ab." Keller 2007, S. 8.

24 Vgl. Foucault 1996, S. 25 sowie Maset 2002, S. 128 und Dreyfus/Rabinow 1987, S. 11.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Kontinuität der Geschichte.[25] Die Aufgabe der Archäologie soll daher die Ermittlung dessen sein, was zu einem bestimmten Zeitpunkt gesagt werden kann und was durch das jeweils Gesagte ausgeschlossen wird, und wie dadurch Erfahrungen in spezifischen historischen und kulturellen Situationen ermöglicht werden.

> „Dabei sollen retrospektive Darstellungen, die die etablierte Wissenschaften, ihre internen Normen und Gültigkeitskriterien als Organisationsprinzip einer Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in den Vordergrund stellen, vermieden werden."[26]

Gerade im Fall der Interpretation antiker Texte lässt es sich einerseits gar nicht ohne retrospektive Zuschreibungen bestimmter Argumentationskontexte und Argumente auskommen, wenn ein einordnendes Verständnis erzielt werden soll, andererseits soll es darum gehen, vorliegende Interpretationen und Zuschreibungen an den Texten zu überprüfen.

Foucaults Denken bis zur Methode der Archäologie und darüber hinaus lässt sich ausgehend vom Begriff des Schweigens rekonstruieren, das sich jenseits der „Ränder dessen, was in der Sprache, im Redehandeln wirklich möglich ist"[27] befinde. Foucault untersucht zunächst die Geschichte des Wahnsinns, um das Schema des historischen Wandels zu begreifen, in dessen Verlauf der Wahnsinn in gewisser Weise entsteht und zugleich etwas verschwindet, wenn in den von ihm untersuchten historischen Texten so etwas wie Unvernunft erscheint, dann verstummt und schließlich von einem neuen Vernunfttyp überdeckt wird. Das methodische Problem bei der Untersuchung des Wahnsinns als einem Versuch, hinter die „Ränder" zu denken, liegt vor allem darin, dass es schwierig ist, nach Vorkommnissen einer zum Verstummen gebrachten Rede zu suchen. Die Frage lautet daher für viele Interpreten, auf welche Weise gewisse Sprech- und Denkweisen unmöglich gemacht werden, und dies ist daran untersuchbar, welche Dokumente und Zeugnisse aus vergangenen Zeiten überlebt haben, weil sie für

25 Vgl. Foucault 1973, S. 23.

26 Maset 2002, S. 127.

27 Vgl. z.B. Gehring 2004, S. 14. Wird dieser Ausgangspunkt bei Gehring auch ungenau formuliert, da unklar bleibt, ob da etwas „jenseits dieser Ränder [des Sagbaren] gesagt oder getan wurde" und bloß „in der Überlieferung gar nicht erst" (ebd.) vorkommt, oder aber „im Raum der wirklichen Geschichte [...] gar nicht erst vorkommen *kann*" (ebd., S. 15), so hebt die Rekonstruktion doch zutreffend eine Linie in Foucaults Beschäftigung mit den Begriffen des Wahnsinns, der Literatur, des Autors und des Archivs hervor.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

archivierbar befunden wurden und werden. Inhaltlich gewendet, lautet die Frage, welche Inhalte in diesen Dokumenten heute gelesen werden können. Hier liegt ein grundsätzliches Problem für Historiker*innen, Philosoph*innen und alle, die mit Texten der Vergangenheit befasst sind.[28]

Schon seit den späten 1950er und in den 1960er Jahren hatte Foucault die damit verbundenen Probleme an den Funktionsweisen der Literatur untersucht.[29] Die Literatur, und möglicherweise auch andere Formen des Sprechens, könnten in ein Außen führen, das aber hier nicht als ein Nichtsprachliches oder Außersprachliches gedacht werden muss, sondern als jenes Sprechen, das nicht die Souveränität des „ich spreche" besitzt,[30] dieses dadurch aber als Fundament erst ermöglicht. Deswegen ist für Foucault in dieser Zeit das Studium der Sprache der modernen Literatur richtungweisend.[31] Wenn Gehring schreibt, „das literarische Experiment selbst könne für den radikalen Umgang mit der Überlieferung ein methodisches Vorbild sein",[32] ist das als Wiedergabe der Foucaultschen Überlegungen so zu verstehen, dass die Literatur (Foucault nennt de Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud und vor allem Blanchot), die die Sprache der Repräsentation hinter sich lässt, ein Sprechen entwickelt, das dem Rieseln und Rauschen näher kommt als dem souveränen „ich spreche".

Zunächst gibt Foucault in „Was ist ein Autor?"[33] vier unterschiedliche Funktionen als Bedeutungen des Begriffs des Autors an: erstens die namentliche Nennung eines herausgehobenen Menschen, zweitens das spezifische Aneignungsverhältnis eines Autors zu „seinem" Text, u.a. in Form urheberrechtlicher Bestimmungen, drittens ein Zurechnungsverhältnis von Gedanken und viertens ein grammatisches Positionierungsgefüge in einem Text. Daraus folgt die oft als „Tod des Autors" bezeichnete Diagnose, dass der Autorname „nicht im Personenstand der Menschen lokalisiert"[34] sei. Den Ausdruck „Autor eines Textes" als Sammelbezeichnung für die

28 Vgl. z.B. Sarasin 1996; Sarasin 2001; Maset 2002.

29 Bernhard Waldenfels spricht geradezu von der „literarisch imprägnierte[n] Matrix" der frühen Aufsätze, in denen es „in vielen Varianten um den Status des Schreibenden" gehe, und die in Band 1 der „Dits et Ecrits" vorliegen, vgl. Waldenfels 2003, S. 4.

30 Foucault spricht hier vom „Rauschen und Rieseln" des Sprechens, vgl. Foucault 2001a, S. 695.

31 Vgl. unten (im Abschnitt über Wittgenstein) die Kritik an Figuren der Selbstbezüglichkeit. Foucault nimmt bei seiner Bestimmung der Funktionsweise der Sprache der modernen Literatur an diesem Punkt eine Wittgenstein sehr verwandte Position ein.

32 Vgl. Gehring 2004, S. 23.

33 Vgl. Foucault 2001b, S. 1004 und S. 1015-1020. ,

34 Foucault 2001b, S. 1015.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

genannten Funktionen zu bestimmen, bedeutet aber nicht etwa, den Autor gänzlich zum Verschwinden zu bringen. Die Autorposition in Foucaults Sinne zu verstehen, ermöglicht es, darauf zu achten, wie solche Funktionen wie die namentliche Nennung, die Urheberschaft, die Zuschreibung von Gedanken zu einem Menschen und die des Autors als Textstrategie in historisch variabler Weise vorkommen. Dabei lässt sich grundsätzlich durchaus bestimmen, wie manche Weisen, diese Funktionen zu erfüllen, zu einer bestimmten Zeit vorkommen und später durch andere abgelöst werden.[35] Insofern besteht die Aufgabe auch darin, so etwas wie Sagbarkeiten der jeweiligen Zeiten zu rekonstruieren.

Wichtig für die Beschäftigung mit den antiken Texten ist im vorliegenden Zusammenhang, welche Relevanz diese Überlegungen für die Lektüre und Interpretation der Texte haben, und zwar nicht im Sinne der Frage, ob oder ab wann sie als Philosophie im Gegensatz zur Literatur gewertet wurden, sondern mehr im Sinne der Frage, welchen Status sie haben hinsichtlich der Zurechnung zur Psychologie, Physiologie, Optik, Erkenntnistheorie oder weiteren Disziplinen und Teildisziplinen. Foucault schreibt zur Veränderung seiner Arbeitsweise, wie er in das Unternehmen einer Geschichte der Wahrheit hineingeraten sei: Er habe nicht mehr die Verhaltensweisen, Ideen, Gesellschaften und ihre „Ideologien" untersuchen wollen, sondern die „*Problematisierungen*, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß".[36] Er denkt dabei die Geschichte in Diskontinuitäten und Brüchen, wodurch Ordnungen des wissenschaftlichen Redens und Denksysteme sichtbar werden, die nur zeitweilig stabil sind und sich immer wieder in mehr oder weniger plötzlichen Umbrüchen verändern. Dadurch zeigen sich Unterschiede nicht nur zu solchen Verfahrensweisen, die ihren Interpretationsgegenständen einen überhistorischen Sinn oder eine durch die Zeiten gleich bleibende logische Struktur entnehmen wollen, sondern auch zu solchen historischen und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen, die nach Kontinuitäten, Entwicklungen und Ursachen suchen. Für die Interpretation einzelner Texte bedeutet das, dass immer wieder auf Problematisierungsweisen zu achten ist.

35 Bernhard Waldenfels kritisiert, dass Foucault an manchen Stellen, wo er die Frage nach dem Autor oder dem Subjekt auf diese Weise stellt, sich bloß noch auf die „Autor-Funktion" oder die „Subjekt-Funktion" richtet und damit den philosophischen Gehalt der Subjektkritik verschenke: „Der plausible Einspruch gegen ein Subjekt, das sich seiner selbst mächtig dünkt […], droht an den Ufern eines Systemfunktionalismus zu stranden." Waldenfels 2003, S. 12.

36 Foucault 1986, S. 19 (kursiv i.O.).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Michael Maset beschreibt als Beispiel, wie Lucien Febvres Buch von 1942 über Rabelais und das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert als Vorläufer Foucaults gelesen werden kann und zugleich bis heute interessante Fragen aufwirft.[37] Febvre wandte sich gegen eine Rabelais-Interpretation, die ihm zufolge „Rabelais Gedanken zuschrieb, die im sechzehnten Jahrhundert nicht denkbar waren",[38] und ermittelt mit einer philologischen Analyse solche Begriffe, die es im sechzehnten Jahrhundert noch gar nicht gab, um den Nachweis zu erbringen, dass „das ‚outillage mental' – das mentale Rüst- bzw. Handwerkszeug, die mentale Ausrüstung"[39] – bestimmte Überzeugungen und Einstellungen nicht zuließ. Febvre formuliert damit bis heute interessante Fragen: Lässt sich etwas ausmachen wie „eine Erfahrungsstruktur, eine das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt gleichermaßen umgreifende historisch-kulturelle Situation, die Denken und Erkenntnis zeitlich variabel strukturiert?"[40] Wenn man diese Gedanken auf die philosophische Interpretation antiker Texte überträgt, wäre zu prüfen, ob es auch hier so ist, dass zwar konkurrierende Übersetzungen thematisiert und kritisiert und terminologische Begriffe erläutert werden, dass aber der grundsätzliche „Zugang zur Bedeutung der Sprache in den Quellen […] als unproblematisch betrachtet zu werden"[41] scheint. Dafür ist die Beachtung der Rolle der Textualität und die Aufmerksamkeit auf die Lektüre *als* Lektüre wichtig. Auf der Basis dieses Grundgedankens argumentiert der folgenden Abschnitt dafür, dass sich an der Literatur etwas über das Funktionieren der Sprache überhaupt ablesen lässt, das man dann auf alle anderen Textsorten übertragen kann.

Die Textualität in New Historicism und Ethnologie

Stephen Greenblatt beschäftigt sich mit der komplexen „dynamischen Zirkulation"[42] von Lüsten, Ängsten und Interessen innerhalb eines Textes und zwischen Texten und Kontexten. Nicht nur Kunstwerke seien Ergebnisse

37 Vgl. Maset 2002, S. 162-165; Maset bezieht sich auf Febvre 1988.
38 Maset 2002, S. 162.
39 Maset 2002, S. 163.
40 Maset 2002, S. 164.
41 Maset 2002, S. 165.
42 Vgl. Greenblatt 1993, S. 9-33. Als Quelle für den Begriff der „dynamischen Zirkulation" nennt Greenblatt Foucaults „Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2". An der von ihm angegebenen Stelle findet sich bei Foucault allerdings nicht der Wortlaut ‚dynamische Zirkulation/dynamic circulation/circulation dynamique'. Foucault beschäftigt sich hier mit dem Gegenstand der moralischen Reflexion

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gesellschaftlicher Produktion, sondern auch die Begriffe der Kunst und der Literatur und die Trennung zwischen künstlerischen und nichtkünstlerischen sozialen Praktiken. Dies lässt sich auch auf philosophische Texte übertragen:

Philosophische Texte sind nicht von sich aus in den betreffenden Gesellschaften vorhanden, sie haben keine wesensmäßigen Gemeinsamkeiten in ihrer Struktur, sondern sie werden innerhalb von bestimmten Gebrauchsweisen fortwährend als philosophische Texte bestätigt, verworfen, verfasst und akzeptiert.

Welches sind die Konsequenzen dieser Betrachtungsweise für die Interpretation, und lassen auch sie sich auf philosophische Texte und ihre Interpretation übertragen? Greenblatts Ausgangsfrage lautete, wie Shakespeare in seinen Dramentexten die Intensität habe zustande bringen können, in der auf fast unheimliche Weise Textspuren vergangenen Lebens vom Willen erfüllt scheinen, sich zu Gehör zu bringen.[43] Dabei folgt Greenblatt einerseits Foucault und fordert die Verabschiedung vom Autor als Instanz, von der Vorstellung einer ahistorischen Repräsentation und vom Begriff der Kunst als vorhandener Klasse von Dingen.[44] Interessant ist aber, wie der Foucaultsche Abschied von der literarischen Autorität durch Greenblatt konkretisiert wird. Wie bei Foucault und bei Derrida findet sich auch bei ihm die metaphorische Rede von den Rändern des Textes oder der Sprache und davon, dass sich etwas entzieht, das nur „erhascht" werden kann.[45] Offensichtlich geht Greenblatt davon aus, dass dies möglich und durchführbar ist, wenn man nur seine Aufmerksamkeit verlagert. Der Preis dafür sei allerdings der Verzicht auf die „befriedigende Illusion einer ‚ganzheitlichen Lektüre'",[46] was offenbar heißen soll, dass keine ab-

über die sexuelle Lebensführung in der griechischen Antike und betont, entscheidend sei dort weder die Art des sexuellen Akts noch des Begehrens noch des Vergnügens, „sondern die Dynamik, die sie alle drei kreisförmig vereint" (Foucault 1986, S. 58). Im Original lautet die Formulierung: „c'est plutôt la dynamique qui les unit tous trois de façon circulaire" (Foucault 1984, S. 52). Als terminologischen Begriff gibt es den Ausdruck in der Demographie und der Strömungsmechanik, wo sich von der dynamischen Zirkulation einer Bevölkerung in einem Gebiet, der Nährstoffe im Oslofjord, der Wärme im Erdklimasystem, der Säure in einem Rohrleitungssystem sprechen lässt.

43 Vgl. Greenblatt 1993, S. 9.

44 Siehe Foucault 1973, S. 182.

45 Greenblatt 1993, S. 12.

46 Die Übersetzung ist unglücklich, vgl. im Original: „the satisfying illusion of a ‚whole reading'" (Greenblatt 1988, S. 4).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schließenden und eindeutigen Lektüren mehr angestrebt werden. Wenn all diese Überlegungen methodisch operationalisiert werden sollen, fragt sich, von wo nach wo nun die Aufmerksamkeit verlagert werden soll, und in welcher Weise sich dies bewerkstelligen lässt. Greenblatt schlägt vor, „den kollektiven Charakter der Produktion literarischen Vergnügens und Interesses ernster [zu] nehmen als bisher".[47] Wie lässt sich den Manifestationen solcher sozialen Dimension der Macht auf den Leib rücken? Alte Texte, die heute Gegenstand der Interpretation sind, haben uns etwas zu sagen, d.h. sie haben, wie Greenblatt sich ausdrückt, Energie in sich, und diese heutige Energie kultureller Gegenstände „hängt von einer ungeordneten Reihe historischer Transaktionen ab".[48] Auf welche Weise lässt sich ihnen auf die Spur kommen? Für den Fall der Shakespeareschen Dramen seien es das Stück, der Text selbst und die Umstände seiner Einbettung in die Kontexte, die fortwährend umgebildet werden in einem „anhaltenden, strukturierten Tauschhandel",[49] den er als „Codierung" denkt.[50] Wie aber kann dieser Code heute gelesen, decodiert, entschlüsselt werden, wie kann die ursprüngliche Energie in der Form des Textes als Code zu einem viel späteren Zeitpunkt wieder aktiv werden? Greenblatts Antwort lautet, die soziale Energie manifestiere sich durch ihre Auswirkungen:

> „Sie manifestiert sich in der Fähigkeit gewisser sprachlicher, auditiver und visueller Spuren, kollektive physische und mentale Empfindungen hervorzurufen und diese zu gestalten und zu ordnen. Sie geht also mit wiederholbaren Formen von Vergnügen und Interesse einher […]".[51]

Literarische Werke, Texte und Dramen, begreift er hier als les-, hör- und sichtbare „Spuren", die *wiederholbare* Formen des Vergnügens und des Interesses beinhalten. Bestimmte sprachliche, akustische und visuelle Einheiten sollen als Codes gewesener sozialer Energie interpretierbar sein, weil ihnen die Eigenschaft zukommt, wiederholbar, d.h. in voraussagbarer Weise ihnen entsprechende kollektive Empfindungen zu organisieren. Wie soll man sich das Decodieren vorstellen? Für Greenblatts Antwort ist die Annahme grundlegend, dass das Theater (und Texte überhaupt) nicht bloß Widerspiegelungen sind. Stattdessen gebe es unterschiedliche

47 Greenblatt 1993, S. 13.
48 Greenblatt 1993, S. 15.
49 Greenblatt 1993 , S. 15.
50 Vgl. Greenblatt 1993, S. 15.
51 Greenblatt 1993S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Austauschmodi:[52] Erstens die Aneignung; etwas wird ohne Bezahlung einfach genommen, wie z.B. die Alltagssprache oder die Darstellung der Unterschichten.[53] Zweitens den Kauf; die Theatergesellschaft bezahlt für ein Objekt wie z.B. für Requisiten und Kostüme, der Dramatiker zahlte für seine Quellen und wurde ggf. für seine Stücke bezahlt. Drittens die symbolische Aneignung; eine soziale Praktik wird durch Repräsentation auf die Bühne übertragen.[54] Hier gebe es wiederum unterschiedliche Formen: die Simulation, die metaphorische Aneignung[55] und die Aneignung durch Synekdoche oder Metonymie. Als Beispiel für Letztere begreift Greenblatt Shakespeares verbale Abreibungen in seinen Komödien „nicht nur als Zeichen für, sondern als lebendige Realisierung einer umfassenden erotischen Hitze",[56] die anders nicht öffentlich darstellbar war.

Gibt es Entsprechungen, die eine Übertragung auf antike philosophische Texte erlauben? Auch im Falle der Philosophie hängt die Zirkulation von einer Trennung zwischen philosophischen Praktiken und anderen sozialen Gewohnheiten ab, die durch fortwährende Anstrengungen und allgemein anerkannte klassifikatorische Unterscheidungen produziert wird. Philosophie und philosophische Texte sind nicht einfach von sich aus in der Welt vorhanden, sie werden zusammen mit den anderen Erzeugnissen, Diskursen und Praktiken der jeweiligen Kontexte immer wieder hergestellt. Dabei ist die Abgrenzung nicht so, dass sie sich auf einen einheitlichen theoretischen Nenner bringen ließe, noch dass die philosophischen Texte gewisse Strukturen oder Merkmale hätten, an denen sich ihr Charakter einfach ablesen ließe.

52 Lutz Ellrich formuliert, Greenblatts energiegeladenes Zusammenspiel von Texten und sozialen Kontexten indiziere „eine Sphäre jenseits der Texte" – dies sei aber gerade nicht „die wirkliche Welt", denn die sei von Greenblatts Textverständnis „nie ausgesperrt" gewesen, vgl. Ellrich 1999, S. 338f. Er befindet sich damit in großer Nähe zu Wittgenstein, wenn er schreibt:

> „Die Art von Text-Holismus, den Greenblatt propagiert, rückt also nicht die ‚wirkliche' Welt in unerreichbare Ferne oder transformiert die Referenz, die jede wahre oder bedeutungsvolle Aussage herzustellen beansprucht, in eine Beziehung, die Worte nur zu anderen Worten unterhalten können, sondern eröffnet die Möglichkeit, das Nicht-Textuelle als erstaunlichen, allein textuell zugänglichen Entzug zu markieren." (Ebd., S. 341)

53 Vgl. Greenblatt 1993, S. 18.
54 Vgl. Greenblatt 1993, S. 19.
55 Vgl. Greenblatt 1993, S. 20.
56 Greenblatt 1993, S. 21.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Greenblatt gibt metaphorische Beschreibungen dieser Absonderungsprozesse: ein *Territorium* durch Zäune oder Mauer abgrenzen; ein *Tor* wird errichtet, durch das manche hindurch dürfen, andere nicht; eine *Tafel mit Regeln* wird aufgestellt; es entwickelt sich eine Klasse von spezialisierten *Funktionären*; es bürgern sich *ritualisierte* Formeln ein, die wiederholt werden.[57] Wie sähe die Übertragung all dieser Punkte auf die Philosophie aus?

Ein methodisch nutzbarer Hinweis besteht darin, dass Greenblatt von der „Dokumentation fremder Stimmen" in einem Text spricht:[58]

> „aus welchem Grunde sollte Macht daran interessiert sein, andere Stimmen zu dokumentieren, subversive Experimente zu dulden und in ihrem eigenen Zentrum jene Übertretungen zu registrieren, die ihr über kurz oder lang entgegenwirken? Teils, weil Macht niemals, noch nicht einmal unter kolonialen Bedingungen, völlig monolithisiert ist und daher in einer ihrer Funktionen auf Material stoßen und es dokumentieren kann, durch das sie in einer anderen Funktion gefährdet wird; teils, weil Macht von Wachsamkeit abhängt und Menschen gerade dann besonders wachsam sind, wenn sie Gefahr wittern; teils schließlich, weil sich Macht über Gefahren oder schlichtweg über das nicht mit ihr Identische definiert."[59]

Solche „anderen Stimmen" wären in den Texten aufzusuchen. Dazu gehört es unter anderem, im Falle widersprüchlicher Argumentationen nicht ausschließlich eine Interpretationslösung zu suchen, die ein Argument auf Kosten des Textbefunds möglichst wasserdicht rekonstruiert. Außerdem wird es wichtig sein, dafür aufmerksam zu bleiben, aus welchen philosophischen und anderen diskursiven und ästhetischen Kontexten im Verlauf der Herausbildung der philosophischen Diskussion Argumente Eingang in die interpretierten antiken Texte gefunden haben, wobei die*der heutige Leser*in „zwischen diesen Texten Beziehungen herstellen und seine Lektüre als ein Echo auf den Austausch von Argumenten und Sichtweisen betrachten [kann], den die Texte in ihrer Zeit miteinander pflegten. [...

57 Vgl. Greenblatt 1993, S. 23.
58 Vgl. Greenblatt 1993, S. 34-88.
59 Greenblatt 1993, S. 53.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

So] entstehen Zusammenhänge zwischen sich wechselseitig energetisch ausbeutenden Diskursen."[60]

Die Ethnologin Ulla Haselstein vertritt die These, ein Begriff einer allgemeinen Textwissenschaft habe sich aus dem Aufeinandertreffen von Anthropologie und Literaturwissenschaft entwickelt; dazu seien eine von ihr so genannte „selbstreferentielle Rahmung" der Literatur einerseits und die „referentielle Rahmung" der Ethnographie andererseits nötig gewesen. Die literarische Ethnographie habe die einseitige Betonung des referentiellen Moments in der klassischen Ethnographie in Frage gestellt, und umgekehrt habe z.B. der New Historicism in der Literaturwissenschaft erstens die enge Fokussierung auf *literarische* Texte aufgehoben und stattdessen Literatur innerhalb des Feldes kultureller Produktivität betrachtet, und zweitens (ebenfalls wie in der ethnographischen Feldforschung) das kulturell je spezifisch motivierte Interesse der Lektüre stets in den Vordergrund gestellt. Dabei imaginiere sich der Literaturwissenschaftler als Feldforscher wie Greenblatt z.B. im Feld der Renaissance.[61] Der als Anspielung auf den „Tod des Autors" geäußerte Wunsch, mit den Toten zu reden, gerate dabei stets auch zur Bauchrednerei, weil man ja den Toten eine Stimme geben müsse. Die entstehende „projective past" ermögliche in der Differenz zur Vergangenheit ein neues Verständnis des Literaturwissenschaftlers von sich selbst. Greenblatt beziehe „seine eigene Position als Beobachter in seine Re-Konstruktion mit ein".[62] Als notwendige Ergänzung dieses selbstreflexiven Vorgehens betrachtet Haselstein den Begriff der ethnologischen Feldforschung, in der es auf die persönliche Erfahrung und die dichte Beschreibung ankomme.[63] Im Falle der Aristotelesinterpretation ist freilich kein der Feldforschung analoges Setting möglich.

Aber eine sinnvolle Frage lautet: Ist diese Vorgehensweise auf Dichtung beschränkt, wenn sie ein am Hinausgehen über literarische Texte im engeren Sinne geschultes Modell für die Literaturwissenschaft anbietet? Sie ist nach Haselsteins These zwar am Besonderen der Literatur gewonnen, als das gar nicht so sehr die Unabgeschlossenheit des Sinns anzusehen sei als vielmehr das, was Haselstein ihren „selbstrefentiellen Gestus" nennt. Im

60 Ellrich 1999, S. 192. Dies wäre im Falle der Überlieferung der antiken Texte besonders an den Kommentaren zu zeigen, was in dieser Arbeit jedoch nicht durchgeführt werden kann.
61 Vgl. Haselstein 2000, S. 14-16.
62 Haselstein 2000, S. 14.
63 Haselstein 2000, S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unterschied zu anderen Diskurstypen stelle Literatur aus, *dass* sie Literatur sei. Die Literatur nutze ein spezifisches ästhetisches Reflexionspotential:

> „indem sie die kulturell tradierten Bedeutungen aufruft, einsetzt, kommentiert und verändert, arbeitet sie an der durch Differenzen und Grenzen organisierten symbolischen Ordnung.
>
> An der Literatur werden diskursive Prozesse des Ausschlusses bzw. der Inkorporierung des Anderen als unabgeschlossene und unregelmäßige erfaßbar, weil in der literarischen Textualität die Sprache ihre referentielle Bindung löst […]."[64]

Die Spielräume und Problematisierungsmöglichkeiten der Literatur seien aber nicht auf den Gegenstand der fiktionalen Literatur beschränkt, sondern gültig für alle anderen Textsorten. Denn der New Historicism und die Verfahrensweisen der dekonstruktiven Lektüre lesen der Literatur ein Wissen vom grundsätzlichen Funktionieren der Sprache ab, dass sie nie nur referentiell sei. Und sei dies erst einmal gewonnen, gehe es auch an anderen Texten. Für ihre eigenen Fallstudien formuliert sie:

> „Sucht man der Komplexität der entsprechenden Texte durch ein Lektüreverfahren Rechnung zu tragen, das an der Selbstreferentialität und Rhetorizität literarischer Texte geschult ist, wird im Gegenzug die literarische Verarbeitung kulturellen Materials als Institution mit vielfältigen Funktionen historisch konturiert und theoretisch konstruierbar."[65]

Haselsteins Gedankengang lautet also, dass sich an der Literatur etwas über das Funktionieren der Sprache ablesen lässt, das man dann auf alle anderen Textsorten übertragen kann. Bei allen Textsorten gilt dann: Wenn Texte mehrere Perspektiven nahe legen oder Widersprüche und Inkohärenzen enthalten, sollten und könnten wir uns gar nicht zwischen all diesen Perspektiven entscheiden. Der Text als *Schnittstelle* (z.B. zwischen mehreren Kulturen) macht ihn *anfällig* für weitere Lektüren. Haselsteins Forderung lautet daher, prinzipiell keine Dimensionen des Textes wegfallen zu lassen. Ist dieser Anspruch auch grundsätzlich unerfüllbar, lässt sich aus ihm doch die Maxime ableiten, möglichst viele Dimensionen zu rekonstruieren. Für philosophische Texte ist daran erstens interessant, dass Schnittstellen in den Texten in erster Linie zwischen historischen Epochen statt geogra-

64 Haselstein 2000, S. 21.

65 Haselstein 2000, S. 21. Haselstein (vgl. ebd., S. 153-161) ergänzt ihre Darstellung durch eine ausführliche Kritik an Greenblatt, die hier unberücksichtigt bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

phisch auseinander liegenden Gesellschaften wie im Falle der Ethnographie zu beachten wären, und es stellt sich zweitens die Frage, wie mit dem Wahrheitsanspruch philosophischer Texte umzugehen sei.

Referentielle, nichtreferentielle und ‚selbstreferentielle' Bilder in Wittgensteins Kritik

Wittgensteins Überlegungen über referentielle und nichtreferentielle Bilder zeigen, dass sowohl Sätze und Texte wie Bilder grundsätzlich jeweils referentiell *oder* nichtreferentiell verstehbar sind. Damit lässt sich eine Falle aufzeigen und vermeiden, in die ethnographisch-textwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Ansätze leicht geraten. Im Textzusammenhang der „Philosophischen Untersuchungen" geht es in der Passage PU 518-523[66] um Sätze, sprachliche Äußerungen und Texte, die in vielerlei Weisen mit Bildern verglichen werden. Das heißt, Wittgenstein beschäftigt sich sowohl mit Bildern als auch mit Texten und untersucht die Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man Texte und die Sprache als (Ab-)Bilder denkt, und wenn man Bilder mit sprachlichen Darstellungen vergleicht. Daher ist auch im vorliegenden Zusammenhang seine Untersuchung referentieller und nichtreferentieller Bilder für eine Übertragung auf das Verständnis und die Interpretation von Texten relevant.[67]

Wittgenstein zeigt zunächst, dass der Bildbegriff in diesem Kontext sehr irreführend verwendet werden kann, und nimmt dann in PU 522 eine Differenzierung innerhalb der Bildtheorie vor. Wenn wir ein Porträt haben, lässt es sich als eine Abbildung bestehender Tatsachen auffassen, als eine mehr oder weniger zutreffende Beschreibung einer lebenden oder gelebt habenden Person. Ein Genrebild dagegen *könnte* man als eine Darstellung ‚möglicher' Sachverhalte kennzeichnen, im Gegensatz zum Porträt als eine Beschreibung oder Darstellung fiktiver Personen. Aber gerade das sagt Wittgenstein hier nicht. Er versieht nicht den zweiten Fall mit der Logik des ersten. Er schreibt, das Genrebild ‚sagt uns etwas', wir könnten auch sagen, ‚es stellt etwas dar', ist dabei aber keine Beschreibung einer oder mehrerer Person/en, weder historischer noch fiktiver. Wittgenstein lehnt

66 Vgl. Wittgenstein 1984. Wie allgemein üblich, wird im Folgenden nicht nach Seitenzahlen zitiert, sondern mit der Sigle „PU" und der Abschnittsnummer.

67 Hier wird nur eine Zusammenfassung gegeben. Für eine ausführlichere Interpretation der Passage mit weiteren Verweisen vgl. Hobuß 2013, S. 57-63 und Hobuß 1998, S. 155-161.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Argumentation ab, vom Fall des im Porträt dargestellten Gegenstands eine Übertragung auf den Fall des Genrebilds vorzunehmen.

Und damit geht es gar nicht mehr um unterschiedliche Weisen des Bezugs auf entweder wirkliche oder nur mögliche Sachverhalte, sondern es kommt darauf an, dass ein *wirkliches Bild* vorliegt. Und so verhält es sich beim Genrebild: Das Augenmerk ist nicht gerichtet auf den Bezug zum Sachverhalt, sondern auf das Bild selbst. Das, was darstellende Praktiken liefern, ist dann nicht mehr mit der Argumentation „wahre oder falsche/fiktionale Abbildung eines Sachverhalts" zu erfassen. *Wenn* man der Versuchung erliegt, doch in dieser Argumentation zu bleiben, kommt man für das Genrebild zu so etwas wie dem ‚Sachverhalt, den nur *das Genrebild selbst* erfüllt' – und das heißt: es *gibt gar kein* Verhältnis zwischen einem Sachverhalt und dem Bild. Dass es ein für den Charakter des Bildes konstitutives Verhältnis zwischen Sachverhalt und Bild, eine solche Relation hier gar nicht gibt, widerlegt die Auffassung, die das Genrebild nach der Logik des Porträts auffassen wollte. Es muss kein an sich selbst vorhandenes Referenzobjekt geben, damit ein Text oder ein Bild *etwas* bedeuten. An der Struktur oder den Eigenschaften eines Bildes selbst ist es dabei nicht abzulesen, ob es sich um ein Bild nach der Logik des Porträts oder der Logik des Genrebildes handelt. Wittgenstein überträgt das Gesagte dann auf die Sprache, und es gilt ebenfalls für andere Darstellungssysteme: Texte können unterschiedlich aufgefasst werden, entweder im Sinne der Sprache als einem eigenständigen Symbolsystem oder im Sinne der Sprache als etwas, das sich auf die Wirklichkeit bezieht. Wenn wir Texte so auffassen können, dass sie sich auf die Wirklichkeit beziehen wie ein Porträt und auch so auffassen können, dass sie in ihrer Funktionsweise dem Genrebild vergleichbar sind, dann kann man offenbar keine Theorie der Textbedeutung aufrechterhalten, die die Bedeutung im jedem Fall an die Frage des Wirklichkeitsbezugs knüpft.

Eine mögliche Folge der abgelehnten Auffassung beschreibt Wittgenstein schließlich in PU 523:

> „‚Das Bild sagt sich mir selbst' – möchte ich sagen. D.h., daß es mir etwas sagt, besteht in seiner eigenen Struktur, in *seinen* Formen und Farben. (Was hieße es, wenn man sagte ‚Das musikalische Thema sagt sich mir selbst'?)"

Hier kommt nach Wittgenstein eine irreführende Figur ins Spiel, die einen dazu bringen kann, von Reflexivität oder Selbstreflexivität zu reden, was

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

er aber als Folge der Verlegenheit diagnostiziert, in die die referentielle Logik geraten ist. Im „Brown Book“[68] untersucht Wittgenstein die Selbsttäuschung, der zu erliegen man in Gefahr ist, wenn man bestimmte Formulierungen als referentiell versteht, deren Gebrauch aber keiner referentiellen Logik folgt. Sein Beispiel ist das Wort „bestimmt“ („particular“), das manchmal dazu gebraucht wird, eine folgende Beschreibung vorzubereiten (Wittgenstein nennt ihn „transitiv“), manchmal aber eher als ein zeigendes Hervorheben verwendet wird (wie in „dieses Gesicht macht auf mich einen ganz bestimmten Eindruck, den ich nicht beschreiben kann“; Wittgenstein nennt ihn „intransitiv“). Wenn man trotzdem danach fragte, welches der bestimmte Eindruck sei, könnte man nur wiederholen: „eben *dieser*“. Und dann könnte man meinen, in der Formulierung werde die als „bestimmt“ gekennzeichnete Sache mit etwas verglichen – mit sich selbst. Diese Idee bezeichnet Wittgenstein als die Vorstellung, es gäbe einen reflexiven Vergleich. Sie entsteht dadurch, dass man den Fall des intransitiven Gebrauchs von „bestimmt“ nimmt und nach dem Muster des transitiven konstruiert – nur mit dem Unterschied, dass man zum angeblichen Vergleich nichts anderes hat als den Gegenstand selbst noch einmal (und das sind keine zwei Gegenstände).

Diese Untersuchung mit Hilfe der Begriffe „transitiv – intransitiv – reflexiver Vergleich“ lässt sich auf die Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Bildbegriffen übertragen. Während es nach Wittgenstein beim Porträt darauf ankommt, dass es gemäß Konventionen der Sichtbarkeit etwas über historisch wirkliche Personen sagt, kommt es beim Genrebild gerade nicht darauf an. Aber nach der Logik des Porträts formuliert „sagt sich das Genrebild mir selbst“, genauso wie die irrige Interpretation des intransitiven Falles zur irrigen Vorstellung des reflexiven Vergleichs führte.

In PU 523 verwendet Wittgenstein also die Formulierung: „‚Das Bild sagt sich mir selbst' – *möchte ich sagen*“.[69] Die Formulierung „möchte ich sagen“ ist bei Wittgenstein immer ein Alarmsignal und verweist stets darauf, dass im betreffenden Satz eine verführerische, aber irreführende Formulierung gebraucht wird. Man hat in diesem Fall nicht das Bild *und* das, was es sagt, sondern nur eines: das Bild selbst.

Wenn auf diese Weise die Frage nach dem „Wirklichkeitsbezug“ eines Textes aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit der Interpretation ver-

68 Vgl. Wittgenstein 1972, S. 158.
69 Hervorhebung von mir, S.H.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schwindet, was folgt daraus für die Textinterpretation? Und wo liegt die Parallele zur Ethnographie, die von der Literatur gelernt hat, einerseits und zu Haselsteins Konzept einer allgemeinen Textwissenschaft andererseits? Eine Übereinstimmung mit Haselstein besteht zunächst darin, dass die Ethnographie von der Literatur gelernt habe, dass es literarischen Darstellungen nicht um Wahrheit im Sinne eines referentiellen Wirklichkeitsbezugs geht – was Wittgenstein in grundsätzlicher Weise am Bildbegriff gezeigt hat: Die Semantik der Sprache ist nicht auf den Aspekt der Referentialität beschränkt –, und dies gilt (mehr oder weniger) für alle Texte und alle Textsorten. Diese Einstellung ermöglicht den Blick auf viele andere Textfunktionen und mehr Textstrategien als nur diejenigen, die man mit der Frage erfassen kann „was sagt es mir denn?". Was man mit dieser Frage nicht erfasst, könnte manchmal gerade das Wichtigste sein. Und es ist einer der Gründe, warum sich keine scharfe Grenze im Sinne einer Fallunterscheidung zwischen referentiellen und nichtreferentiellen Texten ziehen lässt, und warum der Versuch einer Trennung zwischen Texten mit Wirklichkeitsbezug und solchen ohne überhaupt nicht immer sinnvoll ist. Mit Wittgenstein zu sprechen, hängt die Rolle, die sie spielen, nicht von der Beschaffenheit der Texte, sondern stets von den Praktiken ab, in die die Texte eingebettet sind. In diesem Sinne hat Greenblatt von der Seite der Literaturwissenschaft aus das Thema literarischer Texte behandelt und denkt sie gerade nicht als Klasse von Texten, die in den Gesellschaften einfach von sich aus vorhanden wäre. Wittgensteins Perspektive führt aber auch zur Kritik an Haselsteins Formulierungen: Es ist misslich, wenn Haselstein von „Selbstreferentialität" redet, denn diese Redeweise bleibt im Rahmen der Referenzlogik, die sie doch gerade verlassen will. Von einer „Selbstreferentialität" der Literatur zu sprechen, scheint Wittgensteins „reflexiven Vergleich" in Anspruch zu nehmen: Im Unterschied zu gewöhnlichen konstativen Sätzen behauptet die Literatur nicht „wirklich", da aber die Sprachbedeutung nicht anders als referentiell gedacht wird, bezieht sich die Literatur – auf sich selbst.[70]

70 Im Text „Das Denken des Außen" kommt Foucault der Wittgensteinschen Kritik an Figuren der Selbstreflexivität erstaunlich nahe, wenn er schreibt:

> „Viele meinen üblicherweise, die moderne Literatur zeichne sich durch eine *Verdopplung* aus, die es ihr gestattet, sich auf sich selbst zu beziehen; in dieser *Selbstbezüglichkeit* habe sie die Möglichkeit gefunden, sich in extremer Weise nach innen zu wenden [... In Wirklichkeit trete aber die Literatur eher aus sich heraus:] die Sprache lässt die Seinsweise des Diskurses, das heißt die *Dynastie der Repräsentation*, hinter sich; das literarische Sprechen *entwickelt sich aus sich*

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dekonstruktive Lektüre, „falsche Literarisierung" und der Wahrheitsanspruch philosophischer Texte

Habermas gehört zu denjenigen, die die Figur der „Selbstreflexivität" der Literatur verwenden und verbleibt damit im Rahmen einer Referenzlogik. Habermas kritisiert explizit weder Haselstein noch Greenblatt noch Wittgenstein, sondern es ist Derrida, gegen den sich seine Kritik richtet. Er macht Derrida den Vorwurf der „Liquidierung" und „Einebnung" des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur und drängt in seiner Kritik darauf, diesen Gattungsunterschied zwischen Literatur und Philosophie trennscharf zu halten. Derrida benutzt in seinen eigenen philosophischen Texten literarische und rhetorische Darstellungsstrategien,[71] und er betrachtet auch klassische philosophische Texte wiederum auf ihre literarischen Darstellungsstrategien hin. Habermas widmet Derrida in seinem „Der philosophische Diskurs der Moderne" einen längeren „Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur". Zu Derridas Verfahrensweisen schreibt er:

> „Derrida verfährt [...] stilkritisch, indem er aus dem rhetorischen Bedeutungsüberschuß der literarischen Schichten eines nicht-literarisch auftretenden Textes so etwas wie indirekte Mitteilungen herausliest, mit denen der Text selber seine manifesten Gehalte dementiert. Auf diese Weise nötigt Derrida Texte von Husserl, Saussure oder Rousseau dazu, gegen die explizite Meinung ihrer Autoren geständig zu werden. [...] So werden

selbst heraus und bildet ein Netz, dessen verschiedene Punkte gleichen Abstand von ihren Nachbarn haben […]." (Foucault 2001a, S. 672, Hervorhebung von mir, S.H.) Wenn Foucault hier auch die Formulierung gebraucht, das literarische Sprechen entwickle sich „aus sich selbst heraus", ist dies doch nicht als Figur einer Selbstreflexivität zu lesen, sondern als ein Fortgehen von einem Punkt aus hin zu vielen Punkten, die nicht mehr wie in der Repräsentationslogik hierarchisch angeordnet sind durch ihre Entfernung von oder den Bezug auf das Repräsentierte oder Porträtierte.

71 Vgl. zum Folgenden auch Kimmerle 2000, S. 143f.: Derrida „chiffriert seine Texte, indem er literarische Darstellungsstrategien einsetzt, um seine philosophischen Ziele zu erreichen. [...]" (ebd.). Der Beurteilung dieses Sachverhalts durch die Herausgeber des Bandes Einsätze des Denkens, die auch durch R. Gaschés Beitrag unterstützt wird, möchte ich zustimmen, dass nämlich der Vorwurf der ‚Liquidierung' und ‚Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur', den Habermas erhebt, ‚weder der Absicht noch der Durchführung' dieser Darstellungsstrategie ‚gerecht wird'." Vgl. auch Gondek/Waldenfels 1997, darin besonders „Derridas performative Wende", S. 7-18, sowie Derrida 1997, S. 19-39.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> einem Interpreten jene für die Erkenntnis konstitutiven Beschränkungen eines philosophischen Textes erst zugänglich, wenn er den Text als das behandelt, was er nicht sein möchte – als literarischen Text."[72]

In dieser Darstellung erläutert Habermas, inwiefern Derrida „stilkritisch" verfahre: Ausgangspunkt ist ein Text, der nicht-literarisch auftrete, also z.B. ein philosophischer Text. Geht man davon aus, er besitze auch „literarische Schichten", lässt sich diesen ein „rhetorischer Bedeutungsüberschuss" zuschreiben, und dann ist es nicht mehr auszuschließen, dass der Bedeutungsüberschuss auch „indirekte Mitteilungen" enthält, die sogar den expliziten Aussagen des Textes zuwiderlaufen. Habermas fasst dieses Gegeneinander in den Begriffen der Manifestation und der Latenz. Den manifesten Gehalt verbindet er mit der expliziten und direkt zugänglichen Meinung des Autors, latent sei ein überschreitender Gehalt, den der Text nur widerstrebend preisgebe, der aber „für die Erkenntnis konstitutive[…] Beschränkungen" enthalte. Da ein möglicher Zugang zu solchen Beschränkungen als paradox, aber erstrebenswert erscheint, sieht es so aus, als folge Habermas hier Derridas Vorgehensweise, aber in der Formulierung „was er nicht sein möchte" wird die Distanz zu Derrida deutlich: Es gibt für Habermas das, was der Text in Wahrheit sein möchte. Und philosophische Texten „möchten" eben keine literarischen sein. Derrida mache die Voraussetzung, „dass „der philosophische Text *in Wahrheit* ein literarischer ist – wenn man *zeigen* kann, daß sich der Gattungsunterschied zwischen Philosophie und Literatur bei näherem Hinsehen auflöst".[73] Habermas' Interpretation kann Derridas Vorgehensweise nur dadurch kohärent machen, dass sie ihr unterstellt, sie müsse zeigen können, der (für Habermas in *Wahrheit* bestehende) Gattungsunterschied falle weg. Habermas' erstes Ergebnis lautet daher, „am Ende gehen *alle* Gattungsunterschiede in einem umfassenden, alles einbegreifenden Textzusammenhang unter".[74] Dadurch werde die Vernunftkritik in den Bereich der Rhetorik versetzt – und es verschwinde die „Aporie der Selbstbezüglichkeit", der „performative Widerspruch, die subjektzentrierte Vernunft nur unter Rückgriff auf deren eigene Mittel ihrer autoritären Natur überführen zu können".[75] Ist für Habermas der durch die Erkenntnis erbrachte Zugang zu ihren „konstitutiven Beschränkungen" ein

72 Habermas 1985, S. 223.
73 Habermas 1985, S. 223
74 Habermas 1985, S. 224
75 Habermas 1985, S. 219

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

paradoxes und widersprüchliches Unterfangen, fällt ein solcherart formulierter Widerspruch für Derrida freilich weg. Habermas, der sich im Kontext der Vernunftkritik befindet, sieht hier den Vorrang der Rhetorik vor vernunftkritischem und wissenschaftlichem Denken am Werk. In „Nachmetaphysisches Denken",[76] wo er das Ende des subjektzentrierten Denkens als Teil der „Konsequenzen einer falschen Literarisierung von Wissenschaft und Philosophie"[77] im Rahmen des linguistic turn beklagt, konkurrieren für ihn „die Sprache" auf der einen Seite und die Subjektivität auf der Gegenseite im Rahmen eines Prozesses, der alle wichtigen Unterschiede zum Verschwinden bringe.[78] Derrida wird ihm zum Teil dieses Prozesses und vernachlässige das Folgende:

> „Die Produktivität des Verstehensprozesses bleibt nur solange unproblematisch, wie alle Beteiligten am Bezugspunkt einer möglichen aktuellen Verständigung festhalten, in der sie denselben Äußerungen dieselbe Bedeutung beimessen."[79]

Das vielleicht noch unkontroverse Ziel eines produktiven Verstehensprozesses ist für Habermas daran gebunden, dass die Möglichkeit der Verständigung durch sichere Äußerungsbedeutungen bedingt wird. Hier erscheint der Dissenspunkt in der Theorie der sprachlichen Bedeutung, die Derrida an die Iterabilität des Zeichens knüpft, die gleichzeitig dafür sorgt, dass die Unterstellung einer feststehenden und gleichbleibenden Bedeutung haltlos wird.[80] Während Habermas davon ausgeht, dass die Produktivität „des" Verstehensprozesses gewährleistet bleiben muss, wird dessen Zustandekommen durch Derrida ja gerade auf seine innewohnenden Probleme hin befragt. Habermas meint daher, dass die an Kommunikationsprozessen Beteiligten

> „allein unter der Voraussetzung intersubjektiv identischer Bedeutungszuschreibung überhaupt kommunikativ handeln können. Gegen Derrida möchte ich also nicht einen Wittgensteinschen Sprachspielpositivismus ins Feld führen. Nicht die jeweils eingespielte Sprachpraxis entscheidet

76 Habermas 1992, S. 244-263.
77 Ebd., S. 263.
78 Vgl. ebd., S. 244.
79 Habermas 1985, S. 233
80 Vgl. Derrida 1988.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> darüber, welche Bedeutung einem Text oder einer Äußerung gerade zukommt."[81]

Wenn sprachliche Verständigung nur unter der Bedingung zustande kommt, dass die beteiligten Akteure den Äußerungen „intersubjektiv identische" Bedeutungen zuweisen, muss die Sprachbedeutung in irgendeiner Weise intersubjektiv festgelegt werden. Dies möchte Habermas nicht durch eingespielte Praktiken des Sprachgebrauchs gewährleistet sehen, wie es Wittgenstein denkt; offensichtlich scheint eine solche Begründung für Habermas in die Willkür zu führen. Sprachspiele funktionieren für ihn deswegen, „weil sie sprachspielübergreifende Idealisierungen voraussetzen".[82] Für die „normale" Alltagssprache mit ihren kommunikativen Funktionen lassen sich für ihn Regeln der Kommunikation im Sinne von Geltungsansprüchen angeben, denen alle folgen müssen, die verstanden werden wollen. In der Literatur hingegen

> „entwindet sich die Sprache [...] den strukturellen Beschränkungen und kommunikativen Funktionen des Alltags. Der Raum der Fiktion, der sich mit dem *Reflexivwerden* der sprachlichen Ausdrucksformen öffnet, resultiert aus dem Unwirksamwerden der illokutionären Bindungskräfte und jener Idealisierungen, die einen verständigungsorientierten Sprachgebrauch möglich machen - und damit eine über die intersubjektive Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche laufende Koordinierung von Handlungsplänen. Man kann Derridas Auseinandersetzung mit Austin auch als eine Verleugnung dieses eigensinnig strukturierten Bereichs der kommunikativen Alltagspraxis lesen; ihr entspricht die Verleugnung eines autonomen Reichs der Fiktion. [...] Weil Derrida beides verleugnet, kann er beliebige Diskurse nach dem Muster der poetischen Sprache analysieren und so tun, als sei Sprache überhaupt durch den poetischen, durch Welterschließung spezialisierten Sprachgebrauch determiniert."[83]

Den „strukturellen Beschränkungen und kommunikativen Funktionen des Alltags" muss sich eine Sprache der Literatur freilich nur „entwinden", wenn man sie vorher unterstellt hat. Die Wiederholung der Rede vom „verständigungsorientierten Sprachgebrauch" hat etwas Beschwörendes, wo Habermas sicherzustellen versucht, dass die gewöhnliche Alltagssprache durch

81 Habermas 1985, S. 233
82 Habermas 1985, S. 234
83 Habermas 1985, S. 240, Hervorhebung von mir. S.H.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihre Verständigungsorientierung, ihre handlungskoordinierende Funktion und Bindung an kritisierbare Geltungsansprüche trennscharf von einer Sprache der Literatur zu unterscheiden sei, für die all dies offenbar nicht gelte. Die Lektüre von Habermas' Aussagen auf ihre eigenen Voraussetzungen hin lässt sie als Unterstellungen dessen sichtbar werden, was Derrida angeblich verleugnet.[84] Und so verknüpft Habermas den Vorwurf der Leugnung eines Unterschieds mit dem Vorwurf der Beliebigkeit der Interpretation, da sich ihm zufolge die nicht-beliebige Interpretation eines Textes danach zu richten habe, ob der Text ein kommunikativer Alltagstext oder ein „welterschließender" Text der Dichtung sei.

Dagegen hat schon Umberto Eco eingewandt, Texte könnten zwar unendlich viele Lesarten haben, dies lasse sich aber gefahrlos anerkennen, denn glücklicherweise bewegten wir uns gemeinhin in konventionalisierten Interpretationsbahnen.[85] Es wäre eine verkürzende Reduktion der vielfältigen und komplizierten Funktionen der Äußerung, von einem „eigentlichen Sprechen" des Textes im Sinne Habermas' auszugehen.[86]

Noch wichtiger als seine Auseinandersetzung mit Habermas ist Derridas Auseinandersetzung mit Platon, die er exemplarisch am Begriff der „Chora" in Platons „Timaios" führt.[87] Derrida betont hier, dass er den Begriff "vor aller Übersetzung geschützt"[88] belassen möchte, und führt als Begründung

84 Diese Darstellung vernachlässigt freilich die Theoriegeschichte des Habermasschen Denkens, der hier nicht nachgegangen werden kann. Vgl. dazu Köveker 2005, S. 261-273.

85 Vgl. Eco 1999, S. 434f. (im Abschnitt 4.6.4 „Derrida über Peirce"). Und Catherine Belsey weist darauf hin, dass die Aufmerksamkeit für literarische Strategien in nichtliterarischen Texten nicht zur Konsequenz haben muss, alle Unterschiede einzuebnen (vgl. Belsey 1999, S. 131).

86 Inwiefern Habermas' Theorie unzulänglich ist, untersucht Judith Butler in „Haß spricht" (Butler 1998). Der Kontext ist ihre Diskussion performativer verletzender Äußerungen; hier setzt sie sich unter anderem mit jener Kritik an der Pornographie auseinander, die Pornographie als *Deformierung* des Sprechens betrachtet, durch die Menschen am Ausführen beabsichtigter Sprechakte gehindert, also zum Schweigen gebracht würden. Butler fragt in einem Abschnitt mit dem Titel „Angriff auf die Universalität" (vgl. Butler 1998, S. 124-138) nach dem Modell *eigentlichen Sprechens*, das diese Kritik zu motivieren scheint. Die „permanente Diversität im sprachlichen Feld" (ebd., S. 125) werde in Habermas' und anderer sprachpolitischer Theorie deshalb vernachlässigt, weil es als schwerwiegende Bedrohung des Ideals der Kommunikation wahrgenommen werde, „wenn mehrdeutige Interpretationen einfach stehen bleiben", während „man die Bedrohung, die von einer solchen Autorität ausgeht, für weniger schwerwiegend" (ebd.) hält.

87 Vgl. Derrida 2013 [1987].

88 Ebd., S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

an, dass Übersetzungen stets "in den Interpretationsnetzen gefangen" blieben. Es seien immer die Interpretationen, die dem fremden Begriff der Chora „Form geben, indem sie in ihr die schematische Markierung ihres Abdrucks hinterlassen und in ihr das Sediment ihres Beitrags ablegen".[89] Dabei sei gerade Platons Begriff der Chora ein Beispiel dafür, dass sich historische Begriffe den Binaritäten und Einordnungen entziehen.

Methodische Konsequenzen für die Textlektüre

Zusammenfassend soll nun für die Übertragung auf die Forschungsfragen dieser Arbeit nach den methodischen Konsequenzen gefragt werden: Was leistet die Beschäftigung mit den genannten Text- und Bildtheorien für den Umgang mit alten und philosophischen Texten? Erstens ist das Verständnis eines Texts als Abbild ‚von etwas' mit Risiken und Nebenwirkungen verbunden: Es führt leicht zu einem referentialisierenden Denken, das nicht allen Textdimensionen gerecht wird, auf die zu achten wäre. Zweitens gehört auch die Rede von „Selbstreferenz" immer noch zur Referenzlogik und ist in diesem Sinne irreführend. Drittens lässt sich mit Wittgenstein gegen Habermas geltend machen, dass es nicht an den Bildern/Sätzen/Texten selbst abzulesen ist, worum es jeweils geht und welche Art des Sagens im Vordergrund steht. Viertens kann man deswegen literarische Strategien auch in philosophischen Texten untersuchen, ohne das Gespür dafür verlieren zu müssen, welche Textsorten es gibt und welchen Stellenwert der jeweils untersuchte Text in seinem Kontext hat. Was und ob ein Text im referentiellen Sinne sagt und ob er Recht hat, muss und kann voneinander entkoppelt werden. Dem Satz „Es gibt ein Leben nach der Dekonstruktion"[90] möchte ich also hinzufügen: Das wäre eines, das sie nicht zurückweist, sondern durch Wittgensteins Untersuchungen zum Bildbegriff und deren Konsequenzen komplettiert.

Jan Opsomer verteidigt einen Pluralismus hinsichtlich der Zielsetzungen und der Methoden in der Forschung zur Geschichte der Philosophie.[91] Er argumentiert dafür, dass es erstens „mehrere legitime Typen der Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte gibt",[92] die zweitens an unterschiedliche Zwecke gebunden seien, und dass es keinen prinzipiellen Grund gibt,

89 Ebd., S. 19.
90 Peter Stein, Lüneburg, in einem unveröffentlichten Gutachten 2000.
91 Vgl. Opsomer 2014 (o.S.).
92 Opsomer 2014, Handout S. 1.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diesen Pluralismus abzulehnen. Diese unterschiedlichen Typen philosophiehistorischer Forschung verfahren drittens auf methodisch unterschiedliche Weisen. Die unterschiedlichen Annäherungsweisen sollten viertens von den Forscher*innen eindeutig benannt und distinkt behandelt werden, und ihre Ergebnisse und Konklusionen seien in Bezug auf die Zielsetzungen und Methoden zu spezifizieren. Schließlich müsse „das Prinzip der wohlwollenden Interpretation (PWI), das bei allen Typen philosophiegeschichtlicher Forschung als methodische Maxime zum Einsatz kommt, je nach Zielsetzung differenziert werden".[93]

Innerhalb der großen Bandbreite philosophiegeschichtlicher Forschung mit ihrer methodischen Vielfalt und unterschiedlichen Zielsetzungen unterscheidet Opsomer drei Grundtypen: erstens das dem Antiquitätensammler vergleichbare antiquarische Forschungsinteresse, zweitens das der philosophischen Historiographie, das sich der Ergebnisse der antiquarischen Forschung bediene, bei dem aber auch die Wahrheitsfrage (nicht ausschließlich) wichtig sei, und drittens philosophische Untersuchungen historischer Texte ohne genuin historische Komponente. Alle diese Typen seien legitim, sie seien aber jeweils explizit zu machen. Probleme mit dieser Pluralität entstehen erst dann, wenn die Annäherungsweisen vermischt werden, oder dass man sich darüber im Klaren ist, wenn die eigenen Zwecke nicht explizit gemacht würden, oder wenn man den eigenen Ansatz zum einzig richtigen erkläre.[94]

Im Anschluss an M. Frede unterscheidet Opsomer zwischen historischen Gründen und guten Gründen:[95] Zunächst müsse man in der Rekonstruktion historischer Argumentationen unterscheiden zwischen solchen Auffassungen, denen man zugetan sein könnte und solchen, denen irgendjemand tatsächlich zugetan war. Schon dies wird im Fall der Lektüren vor allem der Platontexte nicht immer einfach sein. Wenn wir jemandem tatsächlich eine Auffassung zuschreiben, lassen sich wiederum unterschiedliche Fragen an die Argumentation formulieren:

1. „Welche Gründe hat dieser Philosoph/diese Philosophin für seine/ihre Auffassung angeführt?"

93 Zum Begriff des PWI vgl. Opsomer 2016.
94 Vgl. Opsomer 2014 (o.S.).
95 Vgl.Opsomer 2014, Handout S. 2.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2. „Welche Gründe hätte dieser Philosoph/diese Philosophin für seine/ihre Auffassung anführen *können*?“[96]
3. Handelt sich hier lediglich um Gründe oder auch um *gute Gründe*?

Den Begriff der „guten Gründe“ im Kontext philosophiehistorischer Forschung führt M. Frede in der folgenden Passage ein:

> „One reason why we study the thought of great philosophers with such care would seem to be precisely this, that we trust that in many cases they had good reason to say what they did, although, because of limitations in our understanding, we do not really understand it.”[97]

Wir schreiben, bedeutet das, den historischen Vorgängern bestimmte Annahmen zu sowie einen Argumentationsgang, „die erklären könnten, warum sie meinen könnten, über gute Grunde für ihre Auffassung zu verfügen“.[98] Nur wenn uns das nicht gelingt, meint Frede, suchen wir in der philosophiehistorischen Forschung nach außerphilosophischen Erklärungen, und greifen dafür zu einem historischen Kontext, der die Verfügbarkeit einer Ansicht irgendwie erklären könnte. Damit „hätten wir einen Grund gefunden, nur keinen guten Grund“.[99] Hier wird zwischen philosophisch rationalen Rekonstruktionen auf der einen Seite und außerphilosophischen Rekonstruktionen auf der anderen Seite unterschieden. Wenn M. Frede zwischen historischen und guten Gründen unterscheidet, bedeutet das nicht, dass nicht historische Gründe einfach als Gründe gelten könnten, sondern es wird (freilich mit anklingender Wertung hinsichtlich philosophischer Zwecke) zwischen Typen von Gründen unterschieden. In diesem Sinne können durchaus unterschiedliche Typen von Gründen im Rahmen des PWI verwendet werden, sofern explizit gemacht wird, um welchen Typus es sich jeweils handelt. Entsprechend lässt sich eine Differenzierung des PWI vornehmen hinsichtlich unterschiedlicher Prinzipien, die Anwendung finden *können*.[100] Solche Prinzipien könnten Wahrhaftigkeit, Konsistenz, Argumentative Kompetenz und Scharfsinn, zugeschriebene Hermeneutische Kompetenz, Philosophiehistorische Kenntnisse, Rationalitätsunterstellung und anderes mehr sein.

96 Ebd.
97 M. Frede 1987, S. xi.
98 Opsomer 2014, Handout S. 2.
99 Ebd.
100 Opsomer 2014, Handout S. 3.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese unterschiedlichen Prinzipien können auch im Konflikt miteinander stehen. Ein Beispiel wären solche Interpretationen, die eine Platon und Aristoteles von religiösen Aspekten „reinigen" wollen, um sie für heute anschlussfähig zu machen. Dann würde man philosophisch Plausibles dem historisch Plausiblen vorziehen, um sie Texte gleichsam wieder salonfähig zu machen Gegenüber solchen Verfahrensweisen betont Opsomer, es sei völlig legitim wie unvermeidlich, bei der Interpretation heutige Begriffe anzulegen, aber illegitim, sie für zeitlos zu halten. Die ältere Philosophie ist immer auch wegen ihrer Methoden und ihrer Aufmerksamkeit für heute vernachlässigte Probleme interessant – diese potentiellen Korrektive oder Herausforderungen aktueller Debatten seien nicht zum Verschwinden zu bringen. Schließlich sei zu berücksichtigen, dass auch fehlerhafte Interpretationen für die Weiterentwicklung der Philosophie durchaus nützlich sein können, aber sie vertragen sich nicht nicht mit einem historiographischem Interesse.

Gerade für die platonischen Dialoge gilt, dass es nicht „die platonische Wahrnehmungstheorie" gibt, und zwar aus dem Grund, dass in den Dialogen unterschiedlichste Theorien und Modelle benannt und ausführlich im Gespräch formuliert, rekonstruiert und geprüft werden. Keiner der vielen Sprecher, auch nicht Sokrates, kann dabei einfach als jemand angesehen werden, der Platons eigene Gedanken wiedergibt.[101] Daraus folgt ein „Wer-spricht-Problem",[102] während die aristotelischen Texte keine Dialogform aufweisen und die formulierten Theorien zugleich vertreten werden.[103]

101 Vgl. Hauskeller 1998, S. 167: „Die platonischen Dialoge haben in der Regel ihre eigene Logik, die das Verständnis der dialogführenden Personen einschließelich des Sokrates transzendiert. Diese Logik gilt es, hinter den Irreführungen der Oberflächenargumentation freizulegen." Vgl. außerdem Kutschera 2002a, S. 54. Bei der Interpretation könne trotzdem nicht darauf verzichtet werden, Annahmen über „Platons Überzeugungen" zu machen.

102 Eike von Savigny hat den Begriff des „Wer-spricht-Problems" für den Fall der Wittgensteinschen Spätphilosophie geprägt (vgl. von Savigny 1988, S. 1-2); in einem modifizierten Sinne ist er auch hier verwendbar. Zwar ist im Unterschied zu Wittgenstein in Platons Dialogen immer explizit klar, wer auf der Narrationsebene des Dialogs jeweils spricht, aber die Strukturparallele besteht darin, dass es häufig implizit oder ganz offen bleibt, wer und ob überhaupt jemand die vorgetragenen Ansichten vertritt.

103 Vgl. auch Heitsch 1988, S. 8f.:

> „So wird der Leser [bei Platon] durch die Art der Gesprächsführung immer wieder gehindert, in einzelnen Sätzen etwa die Lösung des erörterten Problems zu sehen und dann zu glauben, mit der Kenntnis solcher Sätze Wissen erworben zu haben.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weil Platon in seinen Dialogen Figuren auftreten lässt, die dies und jenes sagen, aber keine von ihnen als Sprecher Platons eigener Gedanken angesehen werden kann, ist die Frage nach Platons eigenen Theorien schwierig zu beantworten.

> „Behauptungen, Platon selbst meine dies oder jenes, sind daher immer unsicher. Wir, die wir an Platons Überzeugungen interessiert sind, können auf solche problematischen Annahmen nicht verzichten, sollten uns aber klar machen: Platon wollte in seinen Dialogen nicht seine Ansichten zu erkennen geben, sondern verbirgt sie eher. Ihm ging es allein um die Sache und um die Hilfe bei der Geburt rechter Erkenntnis durch den Leser selbst. Unser Schielen nach seinen Meinungen widerspricht diesen Intentionen. Im Übrigen führt der Weg zu Platons Ansichten […] vor allem über die Erkenntnis der Sache selbst."[104]

Hier wird zwischen Platons „Meinungen" und der „Sache selbst" unterschieden: Wenn es müßig ist, Platons Meinungen rekonstruieren zu wollen, es aber um die „Sache" gehen soll, kann der Zugang zum Sachgehalt nicht darüber hergestellt werden, dass man diejenige Theorie aus dem Dialog herauspräpariert, der Platon vielleicht am ehesten zugestimmt hätte. Aus diesem Grund wird die Forderung nach wohlwollender Interpretation bei Platons Texten besonders wichtig, die aber nicht nur darin besteht, möglichst widerspruchsfreie Argumente zu rekonstruieren, sondern gerade die Funktion zunächst verwirrender und widersprüchlicher Passagen zu bestimmen, denn Platon lässt Sokrates durchaus auch einmal etwas „Falsches sagen, unvollständige Alternativen präsentieren oder unschlüssig argumentieren."[105] Daher wird es im Folgenden nicht nur darum gehen zu fragen, welche Argumente aus einer heutigen Perspektive als wahr gelten können und welche nicht. Die Spannung zwischen dem Wahrheitsan-

---

> Damit zeichnet sich für die Interpretation platonischer Dialoge eine spezifische Schwierigkeit ab. Sie läßt sich auch so kennzeichnen, daß hier die Frage ‚Was meint der Autor, wenn er das schreibt?', wie sie angesichts etwa einer von Kant oder Aristoteles verfaßten Abhandlung angebracht ist, zu ersetzen ist durch die andere: ‚Was meint hier diese Person, wenn sie das sagt, und warum läßt Platon sie das sagen?'
>
> Zur Erläuterung nimmt Heitsch exemplarische Interpretationen besonders solcher Passagen aus dem Theaitetos vor, deren argumentative Unzulänglichkeit bei der Lektüre auffällt und die Platon sicher nicht unterlaufen sein dürften; Heitsch nennt sie „Ungereimtheiten als Appell", hier vgl. besonders Heitsch 1988, S. 36-47.

104 Kutschera 2002a, S. 54f.

105 Kutschera 2002a, S. 55.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

spruch philosophischer Texte und der ihre Rhetorizität berücksichtigenden repräsentationskritischen und diskurstheoretischen Perspektive ist dann für jede einzelne Lektüre immer wieder produktiv zu machen.

Dorothea Frede geht von einer „Aspekt-Ergänzung als Arbeitshypothese“[106] bei der Platon-Interpretation aus. Ausgehend von dem Umstand, dass im Vergleich der Dialoge untereinander sowie innerhalb einzelner Dialoge teilwiese miteinander unvereinbare Auffassungen vertreten werden, gelangt sie zu folgender methodologischen Entscheidung:

> „Wenn Diskrepanzen zwischen verschiedenen Dialogen [und auch innerhalb der Dialoge, S.H.] festzustellen sind, so dürfte es manchmal die falsche Frage sein, was denn Platon nun selbst meint, ob er vielleicht seine Auffassung geändert hat und in welcher zeitlichen Reihenfolge dies geschehen sein mag. Es ist oft sehr viel fruchtbarer, sich zu überlegen, ob verschieden scheinende Auffassungen nicht bloß zwei Seiten einer Medaille darstellen, weil Platon daran gelegen ist, verschiedene Aspekte eines Problems oder verschiedene Möglichkeiten zu seiner Lösung hervorzuheben, eine Verschiedenheit, die er durch die Auswahl der jeweiligen Gesprächspartner entsprechend markiert.“[107]

Die Suche nach Platons eigener Auffassung ‚hinter‘ den Dialogen und nach Anzeichen dafür, dass er seine Meinung vielleicht zu bestimmten Zeitpunkten geändert habe, kann, so Frede hier, manchmal sogar „die falsche Frage“ sein, weil sie davon ablenkt, die Art und Weise genau zu betrachten, in der er die Dialogpositionen miteinander ins Verhältnis setzt, um dem Ereignischarakter der Wahrheit Rechnung zu tragen, anstatt sie ergebnishaft zu formulieren. Mit der Aufmerksamkeit auf Aspektwechsel und Komplementarität entwirft D. Frede an unterschiedlichen Beispielen wie der Interpretation des „Symposions“ und des „Phaidros“, oder auch des „Philebos“ und des „Timaios“ die Interpretationsmaxime der „Arbeitstei-

106 D. Frede 2006, S. 48. D. Fredes Überlegungen stehen dabei im Kontext einer Interpretation der platonischen Schriftkritik, die hier nicht entfaltet werden kann. Die Ausgangsfrage lautet, wie Platons Dialoge zu interpretieren seien, „wenn man auf die Rekonstruktion eines Systems verzichtet und statt dessen seine Vorbehalte gegen das Schreiben ernst nimmt“ (ebd., S. 41). D. Frede führt aus dem „Phaidros“ neben den Passagen zur Schriftkritik auch diejenigen Passagen an, in denen Anweisungen gegeben werden, wie der Dialektiker vorzugehen habe, denen Platon selbst folge, und so seien „verschiedene ‚Erinnerungszeichen‘ von den verschiedenen Dialogen zu erwarten“ (ebd., S. 43). Vgl. mit Hinweisen auf weitere Literatur ebd., S. 41-44.

107 D. Frede 2006, S. 45.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lung" zwischen den Dialogen. Hier verweist sie auf eine weitere Eigenschaft der Dialoge, die mit ihrer Handlung immer an spezifischen Orten und in bestimmten Zeitpunkten situiert sind, gleiche Probleme auch immer wieder neu präsentieren können, „ohne an die Ergebnisse anderer Gespräche gebunden zu sein",[108] und daher nicht zu einem kohärenten systematischen Gesamtbild zusammengeführt werden müssen. Insofern stellen die Verteilung von Sprechsituationen innerhalb der Dialoge, die Situiertheit der Dialoghandlungen und die literarischen Verfahren, die Platon anwendet, um dem Ereignischarakter der Wahrheit Rechnung zu tragen, nicht bloße „Randbedingungen" dar, auch wenn der Aussage Wielands zugestimmt werden kann, Platon vertrete nie kontextunabhängig bestimmte Auffassungen explizit als die eigenen:

> „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."[109]

Wenn bei Platon kein Satz kontextunabhängig gültig und damit verstehbar ist, müssen diese „Randbedingungen" durch eine Interpretation ausgewiesen werden – dazu gehören diejenigen Aspekte, die erst durch die literarische, dialogische und performative Verfasstheit der Texte sichtbar werden. Und daher ist es besonders irreführend, einzelne Sätze und Passagen ohne ihre Kontexte anzuführen.

Für Aristoteles stellt sich das Bild zunächst anders dar, weil die Texte, jedenfalls die erhalten gebliebenen Lehrschriften, keine Dialoge sind, sondern aussagende philosophische Abhandlungen. „Es ist mir vielmehr darum zu tun, durch diese Beschäftigung mit Aristoteles unserem *eigenen* Philosophieren ganz unmittelbar zu dienen"[110] – dieser Satz stammt aus dem allerersten Abschnitt von Josef Königs Aristoteles-Vorlesung von 1944. Der Verfasser dieses Satzes äußert mit dieser programmatischen Formulierung nur scheinbar, dass es ihm nicht so sehr um Wahrheitsansprüche

108 D. Frede 2006, S. 47.

109 Wieland 1999, S. 236.

110 König 2002, S. 17. Auch die Vorlesung Königs liegt nicht in Form eines vom Autor für die Veröffentlichung redigierten Textes vor, sondern wurde viel später herausgegeben. Aber auch in diesem Fall gilt, dass es hier nicht um exegetische Details von Königs Text geht, sondern er wird als Modell eines bestimmten Zugangs zu antiken philosophischen Texten verwendet, und daher kann der schwierige Textstatus hier vernachlässigt werden.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

des aristotelischen Textes gehe oder dass im Zentrum seines Interesses das eigene Philosophieren stehe und der Gehalt der aristotelischen Schriften nur Mittel zum Zweck sei. Der Text der Vorlesung zeigt, dass das ein Missverständnis wäre; König grenzt sich in diesem Zitat vielmehr von einem bloß historischen Zugang ab. Braun weist in seinem Nachwort zu den Vorlesungen darauf hin:

> „Weder soll hier also anhand eines Textes aus einer weit zurückliegenden Zeit Philosophiehistorie um ihrer selbst willen betrieben werden noch etwa unter gänzlichem Verzicht auf einen derartigen Text in ein rein systematisches, originäres Philosophieren eingeführt werden – zwei Positionen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Philosophie immer wieder in ein unüberbrückbares Gegensatzverhältnis gebracht werden. Vielmehr will König zu einem Umgang mit Texten der Vergangenheit anleiten, bei dem diese Texte und die Beschäftigung mit ihnen ein integratives Moment oder ein Medium der philosophischen Reflexion selbst darstellen."[111]

Aber wie lässt sich dieser Anspruch einlösen? Braun spricht von einer Haltung, „in der er von dem Text gerade eben nur Gebrauch macht, um mit seiner Hilfe die eigene philosophische Intention auf den Gegenstand auszurichten, den auch der Text intendiert".[112] Dazu wirft König immer wieder eigene Fragen und ganze Fragengruppen auf, durch die er über das im Interpretierten Text Gesagte hinausfragt. Beispiele dafür sind Formulierungen wie „fragen wir noch einmal...", „was sagen wir dazu...", „kommen wir noch einmal zur Frage...", „was sagen die Ausleger dazu...". Solche Formulierungen organisieren Königs Interpretation. Braun interpretiert sie folgendermaßen:

> „Wer fragt, exponiert jedenfalls Alternativen, die in vielfältiger Beziehung zu dem stehen können, wovon der Text handelt und daher sachliche Gesichtspunkte abgeben, das im Text Gesagte zumindest der Möglichkeit nach zu erörtern, zu überprüfen, zu kritisieren und zu verbessern. Es ist offenbar, daß bei einem *derartigen Umgang mit dem Text auf den mit ihm verbundenen Wahrheitsanspruch* von vornherein eingegangen wird.
>
> Eben im Hinblick darauf, daß dieser Wahrheitsanspruch nicht nur ernst genommen, sondern auch geprüft, d.h. nach dessen Rechtfertigung ge-

111 Braun 2002, S. 205.
112 Braun 2002, S. 205

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> fragt wird, sagt König [...], daß sich sein Vorgehen ‚mit einem rein historischen Vorhaben nicht verträgt'." [Hervorhebung von mir, S.H.][113]

Dass nach der Rechtfertigung des Wahrheitsanspruchs gefragt wird, zeige sich an Fragen wie den bereits genannten und besonders an expliziten Formulierungen wie „Aber stimmt nun, was Aristoteles sagt?". Hier liegt wie im Falle der Platoninterpretation die methodische Spannung zu den referenzkritischen und diskurstheoretischen Perspektiven. Ohne über die unhistorische Wahrheit des Aristoteles zu verfügen, werden doch unwahre Interpretationen auszuschließen sein. Ein Kriterium dafür ist auch hier die Berücksichtigung der Kontexte der jeweiligen Textpassagen, auch wenn ihre rhetorische und literarische Verfasstheit längst nicht das platonische Ausmaß annimmt.

Die methodische Spannung zwischen dem Wahrheitsanspruch der philosophischen Texte und der diskurstheoretischen und referenzkritischen Perspektive ist auf jeden Fall aufrechtzuerhalten und nicht auflösbar. Wenn Gadamer den „Vorgriff der Vollkommenheit" als das „Axiom aller Hermeneutik"[114] bezeichnet, muss das keine Identifikation einer Wahrheit bedeuten, sondern es ist ihm darum zu tun, dass ein Text als ein sinnvoller gelesen werden kann, „auch wenn […] unsere Wahrheitsunterstellung bezüglich des Textes […] zusammenbricht".[115] Bekanntlich richtet Gadamer seinen Blick nicht darauf, die Situierung der Interpretation in ihrem eigenen geschichtlichen und sozialen Rahmen zu verdrängen, sondern fordert gerade, diese Situierung „als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen".[116] Unser Zeitabstand von antiken Texten wird ihm eher eine Brücke als ein trennender Abgrund, weil er die ausschließlich zeitbedingten Vorurteile verschwinden und die „wahren" hervortreten lasse.[117] Grondin weist darauf hin, dass dieses Vertrauen unzureichend für die Lösung der Frage sei, welche interpretatorischen Vorurteile legitim oder illegitim seien;[118] auch dies spricht dafür, die Spannung zwischen der Suche nach dem Wahrheitsanspruch und der diskurstheoretischen und referenzkritischen Perspektive nicht einzuziehen, sondern für die Lektüre der Texte fruchtbar zu machen.

113 Braun 2002, S. 206.
114 Gadamer 1990, S. 376.
115 Tietz 2000, S. 64. Vgl. dazu auch Künne 1981.
116 Gadamer 1990, S. 281.
117 Ebd., S. 304.
118 Vgl. Grondin 2000, S. 142.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.3. Wahrnehmung als passives Empfangen oder als aktives Konstruieren – zur Wirkmächtigkeit einer Dichotomie

Die Aufgabe dieses systematischen Abschnitts ist es, die inhaltlichen Voraussetzungen für die Interpretation der Wahrnehmungstheorien in den antiken Texten zu benennen. Es gibt hier gleichsam eine Brille, durch die wir zwangsläufig sehen, wenn wir uns im 21. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Philosophiegeschichte den antiken Texten zuwenden. Besonders gilt es zu prüfen, wie die systematische Beziehung zwischen einerseits der situations*un*abhängigen Unterscheidung primärer und sekundärer Sinnesdaten und andererseits der Unterscheidung einer passiven Empfangstheorie des Sehens und einem aktiven Sehen gedacht wird. Inwiefern hängen diese Unterscheidungen zusammen und werden in der Rezeption der antiken Texte verwendet? Offensichtlich handelt es sich hier um zwei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Stufungen. Nach den Kapiteln zu Platon und Aristoteles werden im vierten Kapitel ausgehend von der Theorie des Sehens in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zunächst vor allem Austin und Wittgenstein herangezogen, weil sie Theorien eines „reinen" Sehens kritisieren und befragen und in diesem Zusammenhang gegen Empfangstheorien und phänomenalistische Theorien argumentieren.[119] Das Kapitel argumentiert schließlich gegen die dekontextualisierte Auffassung des Sehens, die in der Regel vorgetragen wird, wenn nach einem „reinen" oder „unmittelbaren" Sehen gefragt wird, das als ein passives Empfangen im Gegensatz zu einem aktiv konstruierenden Wahrnehmen gedacht ist.[120]

Damit sind als Ausgangspunkte der Begriff der Wahrnehmung als Basis des Wissens und die Frage nach einer Basis der Wahrnehmung, die noch vor jeder Interpretation oder Deutung läge, benannt. Die Bedeutung des Gebrauchs von „unmittelbar" kann in diesem Zusammenhang gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.[121]

---

119 Merleau-Pontys Philosophie der Wahrnehmung liegt hier ebenfalls nahe; sie wird ebenfalls im Rahmen des vierten Kapitels aufgenommen.

120 Hier ließe sich die Verbindung mit wissenshistorischen Studien untersuchen, die an Fragen der Optik und der Sinnesphysiologie im 16.-19. Jh. zeigen, wie das Thema der Aktivität und Passivität behandelt wurde. Vgl. Fredriksson 2014 und Schmidgen 2010. In Teilen der Wissenschaftsgeschichte und der Kognitionswissenschaften ist bis heute eine aktiv-passiv-Dichotomie in Fragen der Wahrnehmung leitend.

121 Vgl. dazu auch Wittgenstein 1972, wo er im „Blue Book" über die Rolle des Gebrauchs von „unmittelbar" nachdenkt. Darüber hinaus ließe sich die Vorstellung der besonderen Wichtigkeit des Unmittelbaren mit Derrida in den Rahmen der

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wenn die visuelle Wahrnehmung in ihrer Relation zum Wissen angesprochen wird, stellt sich die Frage, was sie überhaupt leistet, ob sie überhaupt zum Wissen führt. Was gibt die visuelle Wahrnehmung eigentlich zu sehen? Die Dinge, die Welt oder Sinnesdaten? Welches ist die epistemologische Rolle der Wahrnehmung? Später wird sich zeigen, dass bei Platon diese letztere Frage explizit thematisch ist, während die epistemologische Verlässlichkeit der visuellen Wahrnehmung bei Aristoteles in den meisten Fällen als unproblematisch vorausgesetzt wird. Aber solche Begriffe wie Sinnesdaten kommen erst ins Spiel, wenn später in der Philosophiegeschichte nach einem „reinen" Sehen, einer Basis der Wahrnehmung innerhalb des Wahrnehmungsgeschehens oder nach einer klaren Zuweisung der Theorien im aktiv-passiv-Schema gefragt wird.

Die Voraussetzungen der Wirkmächtigkeit der aktiv-passiv-Dichotomie bleiben in der Regel unausgewiesen, wenn sie an die antiken Texte herangetragen werden. Diese Voraussetzungen auszuweisen bedeutet, ihre systematischen und philosophiehistorischen Orte anzugeben und auch die Frage zu stellen, was für die Theorien des Sehens zu gewinnen ist, wenn die antiken Texte neu interpretiert werden.

Austin hat mit seinen Untersuchungen zur Basis der sinnlichen Erkenntnis eine „vernichtende Kritik am erkenntnistheoretischen Credo praktisch der gesamten philosophischen Tradition Europas"[122] vorgelegt, wenn er ein schon zur Selbstverständlichkeit gewordenes Bild angreift, das man das Bild von der „Basis der Wahrnehmung" nennen oder auch mit dem Titel „das Gehirn vor der Mattscheibe"[123] bezeichnen kann, und das in der phänomenalistischen Auffassung besteht, dass wir materielle Gegenstände nie *direkt* wahrnehmen, sondern dass nur Sinnesdaten, Eindrücke, Bewusstseinsinhalte oder ähnliches die Gegenstände der Wahrnehmung sind. Gleichzeitig ist dieses Bild mit der Annahme verbunden, jede Theorie der Wahrnehmung und der Erkenntnis müsse eine Antwort auf die Frage liefern, auf welche Weise denn überhaupt ein *Zugang* zur Welt ermöglicht werde; hier lasst sich vom „Mythos des Zugangs"[124] sprechen. Hier geht es um Fragen der Repräsentation, in denen die Welt als Gegenüber und der wahrnehmende Geist nach dem Modell des Rorty'schen Spiegels gedacht werden. Aber nur wenn man innerhalb dieses Bildes bleibt, entsteht die

abendländischen Metaphysik der Tiefe, der Basis, der Präsenz und eines „Dahinter" einordnen.

122 Von Savigny 1975, S. 209.

123 Ebd, S. 208.

124 Wiesing 2009, S. 61-70.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Frage nach der Direktheit oder Indirektheit der Wahrnehmung, oder nach ihrer Aktivität oder Passivität. Geht man von einer lebensweltlichen oder pragmatistischen Einstellung aus, dann wird eine solche Dichotomie gar nicht thematisch. Erst das Bild der Basis oder der Mythos des Zugangs führen zu den Fragen nach dem direkt Wahrgenommenen, nach einem „reinen" Sehen, der Passivität des Empfangens und zu Sinnesdatentheorien. Sinnesdaten und ähnliche Annahmen werden erst notwendig, wenn die Wahrnehmung hinsichtlich ihres Beitrags zum Wissen fraglich wird. Diese Diagnose wird auch bei der Interpretation der antiken Texte zu berücksichtigen sein.

Insofern Platon vor allem im „Theaitetos" mit der Frage befasst ist, ob Wahrnehmung überhaupt zum Wissen führt und eine Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen (in der Seele oder in den Wahrnehmungsorganen angesiedelten) Wahrnehmungsformen anbietet, liefert er für manche Interpreten einen Vorläufer einer dichotomen aktiv-passiv-Unterscheidung oder einer Art von Sinnesdaten-Theorie.[125] Insofern ließen sich die Wissenschaften des 16.-19. Jahrhunderts als „platonisch" charakterisieren, während erst der Philosophie des 20. Jahrhunderts mit dem lebensweltlich situierten Sehen die Überwindung der starren Dichotomie gelungen wäre. Aristoteles, dessen Kontext nicht so sehr von der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Gehalt der visuellen Wahrnehmung, sondern von der Frage nach ihrem Zustandekommen bestimmt ist, wäre dann sogar näher an modernen Theorien, weil er von vornherein die visuelle Wahrnehmung von Lebewesen *in* der Welt betrachtet und sich bei ihm die platonische Frage in ihrer erkenntnistheoretischen Schärfe nicht stellt. Das wäre geradezu eine Umkehrung des genannten Verdachts gegen Aristoteles als naivem Empfangstheoretiker und Platons Stilisierung als einem Proto-Konstruktivisten. Daraus, dass ohne gründliche Exegese beide diametral entgegengesetzten Zuschreibungen möglich scheinen, erhellt zum einen die Notwendigkeit der gründlichen Interpretation in Kenntnis des gegenwärtigen Diskussionstandes und zum anderen den Umstand, dass es nicht um die Zuordnung der Etiketten „aktiv/passiv" oder „Empfangs- und Sendetheorie" zu den Theorien der beiden Philosophen geht, sondern jenseits der Dichotomien[126] darum, welche Fragen in den Texten selbst gestellt werden und daher auch an sie gestellt werden können.

125 Vgl. unten Abschnitt 2.3.

126 Eine strukturähnliche Forderung erhebt Perler 2003 für die frühneuzeitliche Philosophie, deren Einteilung nach einem starren Rationalismus/Empirismus-Schema er

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für die weitere Interpretation sollen vor allem die folgenden Fragen leitend sein: Wird die Wahrnehmung in den interpretierten Schriften im Rahmen des „Paradigmas des Zugangs“[127] erläutert, oder lässt sich ein anderes Paradigma ausmachen? Wird die Frage verhandelt, ob die Wahrnehmung eher als aktive Konstruktionsleistung eines Subjekts oder als passive, empfangende Abbildung des Wahrnehmungsgegenstands zu denken sei? Wenn ja, in welcher Form und mit welcher Antwort? Gibt es eine Überschreitung dieser Alternative? Gibt es in den interpretierten Schriften eine Differenzierung zwischen so etwas wie primären und sekundären Qualitäten, unmittelbar und mittelbar Wahrgenommenem oder eine Abfolge unterschiedlicher Stufen des Wahrgenommenen? Inwiefern werden in den interpretierten Texten empiristische Grundannahmen thematisiert, vertreten oder widerlegt? Welche Grundannahmen werden im jeweils Diskutierten fraglos vorausgesetzt dergestalt, dass sie erst gar nicht genannt oder thematisiert werden müssen?

1.4. Forschungsstand

Hinsichtlich einer Interpretation der Beziehung zwischen Platon und Aristoteles in Bezug auf ihre Theorien der visuellen Wahrnehmung besteht eine Forschungslücke. Die Thematik wurde bisher nicht behandelt.[128]

Zu Platons einschlägigen Texten gibt es eine Vielzahl an Literatur. Der Forschungsstand zu den im dritten Kapitel behandelten Fragen und Textpassagen aus seinem Werk[129] kann angesichts der Vielzahl an Gesamtdarstellungen und Diskussionen von Spezialproblemen zu den jeweiligen Tex-

---

zugunsten der Aufmerksamkeit auf die „Vielfalt und Unübersichtlichkeit der Texte“ (S. 57) aufzugeben empfiehlt:

> „Im Mittelpunt der Debatten stand nämlich [bis weit ins 18. Jahrhundert] nicht die erkenntnistheoretische Frage, wo das Fundament für sichere Erkenntnis anzusiedeln sei, sondern vielmehr die naturphilosophische und kosmologische Frage, wie der Ursprung und die Struktur der materiellen Welt zu erklären seien.“ (Ebd., S. 58).

In dieser Arbeit wird außerdem nicht der Weg verfolgt, in Form wissenshistorischer Untersuchungen nachzuweisen, dass das Sehen „in Wirklichkeit“ immer eine kulturelle Praxis sei; vorzügliche Darstellungen liefern hier Fredriksson 2014, Sturken/Cartwright 2001, Levin 1997 und Jay 1993.

127 Vgl. Wiesing 2009, S. 61-70.

128 Die einzige Ausnahme bildet Merker 2003, die das Thema in einem philosophisch-theologischen Rahmen behandelt.

129 Für eine einführende Erläuterung der Texte und Kontexte vgl. Abschnitt 3.1.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten hier nur als ein grober Überblick angegeben werden; die einschlägige Forschungsliteratur wird im Einzelnen in den jeweiligen Abschnitten diskutiert.

Zum Liniengleichnis sind zum einen die jeweiligen Abschnitte aus den Politeia-Gesamtinterpretationen und Platon-Gesamtdarstellungen etwa von Wieland 1999, G. Böhme 2000 und von Kutschera 2002 zu berücksichtigen; im vorliegenden Kontext der Diskussion um die Rolle der visuellen Wahrnehmung sind aber vor allem einige klassische und neuere Aufsätze entscheidend, die sich speziell mit dem Liniengleichnis beschäftigen, die letzten sind Foley 2008, Zovko 2008 und Krämer 2009-2012.[130]

Zum „Theaitetos" gibt es neben zahlreichen einzelnen Aufsätzen zu Detailfragen einige ausführliche Kommentare und Lektüren des Gesamttexts, die für die interpretierten einschlägigen Passagen herangezogen werden. Zu nennen sind hier aus dem deutschsprachigen Raum vor allem die Studie von Ernst Heitsch aus dem Jahr 1988, die Dissertation von Jörg Hardy über den Theaitetos von 2001 und die Studienausgabe mit einem eigenen Interpretationsteil von Alexander Becker 2007. Historisch interessant ist die Arbeit von Würz aus dem Jahr 1888 über „Die sensualistische Erkenntnislehre der Sophisten und Platons Widerlegung derselben". Aus dem angelsächsischen Raum sind neben vielen Texten, die sich speziellen Fragen widmen, McDowells Kommentierung zu seiner Übersetzung von 1973, die Studie von Bostock 1988 mit zahlreichen Verweisen auf die empiristische Tradition und die klassische analytische Philosophie, die ausführliche Einleitung zur englischen Ausgabe von Burnyeat 1990 sowie mehrere Aufsätze von Burnyeat aus den Jahren 1976-1982, der Kommentar von Polansky von 1992 und die neue englische Übersetzung mit Kommentar von Chappell 2004 hervorzuheben.[131]

Zum „Timaios" mit seiner kosmologischen und naturphilosophischen Ausrichtung, der in der Antike das am meisten kommentierte Werk Platons war, liegen eher wenige moderne Interpretationen vor; zu berücksichtigen sind vor allem die älteren Kommentare von Taylor 1928 und Cornford 1937, die Darstellung in Vlastos 1975 und die neuere französische Arbeit von Merker 2003, die sich allgemein mit dem Sehen bei Platon und Aristoteles

130 Ältere Aufsätze sind hier nur von historischem Interesse.

131 Die ältere Diskussion wird nur dann berücksichtigt, wenn es sich um systematisch wichtige Punkte handelt. Für eine vollständige Aufarbeitung der Interpretationsgeschichte wären noch einige Arbeiten aus den 1930er bis 1960er Jahren zu berücksichtigen; vgl. exemplarisch Cornford 1935, Owen 1953, Cherniss 1957, Runciman 1962.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

beschäftigt. Auch zu visuellen Wahrnehmung im „Philebos" gibt es neben Passagen aus den Gesamtdarstellungen einige neuere Aufsätze und die Überstezung mit Kommentar von D. Frede 1997.

Zu Aristoteles' Theorie des Sehens wird nach Jahren des Schweigens seit einiger Zeit wieder publiziert. Vor allem gab es früher Arbeiten zur Ethik und Politik und gelegentlich Sammelbände zu übergreifenden aristotelischen Themen, meist verbunden mit Versuchen der Aktualisierung oder Fragen wie dem Titel des Bandes der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft von 2003: „Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?".[132] Neben einer Anzahl an Aufsätzen zu Einzelfragen und Kommentaren zu „De Anima" sind die wichtigsten zu berücksichtigenden Werke aus der Forschungsliteratur zunächst Wolfgang Welschs Habilitationsschrift „Aisthesis" von 1987, die mit einiger Verzögerung aufgenommen wurde und mit der nach einer „Reihe von Halbwahrheiten oder gar Irrtümer[n]"[133] die heute einschlägigen Gesamtrekonstruktionen einsetzen. Die zeitgleich erschienene Arbeit von Modrak 1987 versteht Aristoteles' Wahrnehmungstheorie als Basis für seine Erkenntnistheorie und seine Philosophie des Geistes und zielt darauf ab, seine Wahrnehmungstheorie als Ausdruck seiner Philosophie des Geistes einzuordnen.[134] Daher arbeitet sie mit moderner Terminologie und geht nicht exegetisch vor, liefert aber einen guten Überblick über den Forschungsstand zur Körper-Geist-Problematik bei Aristoteles,[135] seinen Begriff des Bewusstseins[136] und seine Theorie der Phantasia.[137] Darüber hinaus sind die Arbeiten von Nussbaum/A. O. Rorty, Herzberg, Johansen, Böhme und Alloa[138] maßgeblich.

Zur Zitierweise: In der vorliegenden Studie werden alle Zitate von Aristoteles mit den üblichen Siglen und nach der Seite und Kolumne der maßgeblichen Gesamtausgabe von Immanuel Bekker belegt. Alle Zitate von Platon werden ebenfalls mit den üblichen Siglen der Stephanus-Ausgabe angegeben. Die zitierten Schriften anderer antiker Klassiker werden ebenfalls nach den üblichen Werksiglen zitiert. Die Übersetzungen stammen entweder von mir oder wurden nach Prüfung der unterschiedlichen vorliegenden, im Literaturverzeichnis angegebenen Übersetzungen übernom-

132 Vgl. Buchheim/Flashar/King 2003.
133 Volpi 2003, S. 286.
134 Vgl. Modrak 1987, S. 2.
135 Vgl. Modrak 1987, S. 4-7 und 10-19.
136 Vgl. Modrak 1987, S. 8f.
137 Vgl. Modrak 1987, S. 7f.
138 Vgl. Alloa 2011.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

men. Sofern nicht ganze Sätze, sondern nur einzelne Wendungen übersetzt sind, wurden die Flexionsformen gelegentlich angeglichen.

Eine frühere Fassung von kürzeren Teilen der Einleitung und der Kapitel drei und vier dieser Studie wurde als Aufsatz unter dem Titel „Aktivität und Passivität der visuellen Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles" veröffentlicht.[139]

Den Anstoß am Ausgangspunkt der Arbeit, die Frage nach dem Fortwirken der aristotelischen Theorie des Sehens, verdanke ich Eike von Savigny. Seit meinem Studium hat Hartmut Engelhardt mein Interesse an der Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts und den daraus sich ergebenden Blick auf klassische Texte gefördert. Meine beiden akademischen Lehrer waren Lehrer für Lektüren im emphatischen Sinne; beiden danke ich sehr. Wichtige Hinweise und Resonanz empfing ich in vielen Gesprächen, die ich mit Kerstin Andermann, Stephanie Bunk, Antony Fredriksson, Christoph Jamme, Ulrich Lölke, Alfred Nordmann und Jan Opsomer geführt habe. Während eines Aufenthalts an der Universität Klagenfurt hatte ich Gelegenheit, einige Teilkapitel mit den Angehörigen des dortigen Instituts für Philosophie zu diskutieren; besonders danke ich Martin G. Weiss, Alice Pechriggl und Volker Munz. Sibylle Krämer danke ich für die Überlassung eines zum Zeitpunkt des Schreibens noch im Erscheinen befindlichen Textes. Konstantin Hobuß und Martina Laue danke ich für Gespräche und Hinweise zum griechischen Text.

Der Fotokünstlerin Eva Beth danke ich sehr herzlich für die Erlaubnis, ihr Fotogramm für die Covergestaltung verwenden zu dürfen. Eva Beth beschäftigt sich in ihrer künstlerischen Arbeit mit Fragen nach dem Verhältnis von Tun und Erleiden in der Verarbeitung von Gewalterfahrungen, Trauma und Erinnerung, die in Resonanz mit den hier aufgeworfenen Interpretationsfragen stehen.

139 Vgl. Hobuß 2014.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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,[140] denn die Wahrnehmung wird von Platon vorwiegend im Rahmen der Frage nach der Erkenntnis/dem Wissen (ἐπιστήμη) thematisiert.[141] „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 certain 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".

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„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.[142] 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.[143] 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".[144] 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.[145] 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 „Thaitetos" 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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" (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, 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".[146] 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).[147] Im Unterschied dazu ist sowohl im „Theaitetos" als auch im „Timaios" die Seele in den Wahrnehmungsvorgang involviert.[148] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Sehstrahltheoretiker 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.[149] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nen wird, die dadurch das Sehen erst ermöglicht.[150] *Wie* sich die Sonne im Bereich des Sichtbaren verhält, *so* ist es mit dem Guten im Bereich des Denkbaren.[151]

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,[152] 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 Vernunfterkenntnis der intelligiblen Ideen am Modell der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar speziell des Sehens […]".[153] 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.[154] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[155] Die erste Einteilung (vgl. 509d1-5) ergibt sich aus der schon eingeführten Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Sichtbaren (ὁρατόν) 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,[156] 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‘ ἀρχὴν). 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.“

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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	Einzelwissen-schaften	Dialektische Erkenntnis

Diesen vier Teilen entsprechen laut Sokrates weiter vier Zustände (παθήματα, 511d8)[157] der Seele (vgl. 511e1-3):

Das Sichtbare		Das Denkbare	
Bilder	Dasjenige, dem die Bilder gleichen	Einzelwissen-schaften	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."[158]

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 παθήατα unten im Abschnitt 3.3. über den „Theaitetos". Diese Passage aus der „Politeia" zeigt, dass für Platon παθήατα 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[159] Die dialektische Erkenntnis im vollen Sinne ist die höchste Kognitionsform; sie gibt es nur vom Ewigen und Unwandelbaren.[160] 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.[161] Die Unterscheidung zwischen *Eikasia* und *Pistis* als zwei voneinander getrennten Erkenntnisformen bleibt unplausibel, solange man sie schlicht als Repräsentationen zweier Seinsgebiete begreift.[162] 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 ur 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ren aus zwei Gegenstandsklassen; die beiden anderen Gebiete im Bereich des Denkbaren werden eher als Denkweisen erläutert, bilden also gar keine Klassen von Seiendem.[163] Insofern lässt sich auf der Textbasis keine vollständige Zuordnung von Seinsklassen und Kognitionsformen vornehmen, die ein Repräsentationstheoretiker anders als Plato möglicherweise herstellen würde.[164] Eine Interpretation des Liniengleichnisses als „Entwurf von der Art einer Zweiweltentheorie"[165] 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 „Sinnesdaten", 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anfang die Unterscheidung zwischen einer sinnlichen und einer intelligiblen Sphäre steht.[166]

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.[167] Die Linie kann also nicht ohne Widerspruch in Abschnitte eingeteilt werden; es stellt sich ein „overdetermination problem“.[168] Dass dieses Problem nicht lösbar ist, gehört aber offenbar zur Anlage des Textes und zur Gleichnisfunktion des Bildes der Linie.[169] 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 wiedergegeben 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[170]

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.[171]

So lässt sich sagen, dass der Dialog*text* 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.[172] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

implizit deutlich werden, inwiefern „Erkennen […] mit dem *Sehen* genuin zusammen“ hängt.[173]

Im Liniengleichnis spielen also die Sichtbarkeit und die visuelle Wahrnehmung eine prominente Rolle als Analogie der Erkenntnis,[174] 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 herakliteische Annahme, dass sich die Welt unserer sinnlichen Erfahrung stetig verändert und dass es deswegen kein wirkliches Wissen von ihr geben kann[175] - 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“[176] 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 distanziere 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[177] 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[178] (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. 411f. 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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[179] 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[180] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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).[181] 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[182], 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

	(T)	(P)	(H)
Weitere Bezeichnungen oder bekannte Formulierungen des Satzes oder des behaupteten Inhalts		Homo-mensura-Satz HMS[183] Mensuraformel[184] Measure Doctrine[185] Protagoreischer Relativismus[186] Wahrheitsrelativismus[187]	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.[188] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[189] Die Rhetorizität[190] 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)[191]. Die nächste Antwort, die Sokrates ihm entlockt, wird nun als erster von drei Versuchen,[192] 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 Literaturangeben 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_2) Erkenntnis ist richtige Meinung.
(T_3) Erkenntnis ist mit Erklärung verbundene richtige Meinung.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[193] 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.[194] Platon hätte Sokrates fragen lassen können, was Theaitetos denn genau unter „Wahrnehmung“ verstehe, aber gerade dies geschieht nicht.[195] 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 nichtseienden, wie sie nicht sind“ (152a2f.).[196] 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 [12]1966, 80 B 1. Mehrfach ist darauf hingewiesen worden, dass das absolut gebrauchte „ἐστι(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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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,[197] 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.).[198]

Dabei beruht die Umformung[199] 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".[200]

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 Paton 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

Dann folgt: Wie jeder Mensch die Dinge wahrnimmt, so sind die Dinge für diesen Menschen.[203] 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.[204]

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 [12]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.“

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

standen",[205] 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[206] – 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[207] und sagen, dass die Wahrnehmung niemals trüge, „und in diesem Sinne auch, daß Wahrnehmung Erkenntnis sei".[208]

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,[209] und sinnliche Wahrnehmung wiederum mit jeweils *aktueller Sinnesempfindung eines einzelnen Menschen*.[210] 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-

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„die dem griechischen Sprachgebrauch zwar nicht zuwiderläuft, aber den Bedeutungsumfang doch sehr stark einengt“.[211]

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“.[212] 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,[213] aber mit einem relativierten Geltungsanspruch für einige Kontexte durchaus plausible[214] 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*[215] 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

„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.[216] Es ist daher sowohl geltend gemacht worden, dass Sokrates in diesem Dialog die falsche sensualistische Wahrnehmungstheorie widerlegt,[217] als auch, dass er die große Plausibilität dieser Theorie zeigt oder sie sogar selbst vertritt,[218] als auch, dass er trotz Falschheit einerseits und Plausibilität andererseits zeigt, dass sie nur für denjenigen Seinsbereich überhaupt plausibel ist,[219] 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 schillert 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,[220] oder aber dem Aufweis, dass der Sensualismus der Einschränkung und der Präzisierung bedarf.[221] 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(T) in der Kombination mit (P) und (H) „sowohl ein *verfehltes* Verständnis von Wissen als auch ein *unzureichendes* Verständnis von Wahrnehmung darstellt“.[222] 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[223] 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)[224] 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 wahrnähmen. 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 ἰδιον 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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"[225] 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.),[226] 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"[227] 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).[228] Aus der Begegnung und Reibung dieser beiden Arten entsteht dieser Theorie zufolge alles, was ist, aber stets in Form zwillingsförmiger 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wirken und Leiden das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung.[229] So trete die Wahrnehmung „immer zugleich hervor“ (156b2) mit dem Wahrnehmbaren, dem ἀισθητόν. 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.[230] 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[231] 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 (ἀισθητον), d.h. um die Wahrnehmungsqualität (etwa die Farbeigenschaft ‚weiß‘), die vom Wahrnehmenden als ein ‚weiß-Erscheinendes‘ gesehen wird, und andererseits um die Wahrnehmungsleistung (αισθησις), 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:

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

daher mit Wissen zusammenfalle,[232] 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"[233] und dem wahrnehmenden Vermögen auf der anderen Seite dar.[234] Sokrates erläutert diese Auffassung am Beispiel des Weiß-Sehens und des Weiß-Seins.[235] 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.[236] 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 Zwillingsmodell 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 herangetragen:

„*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)

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zwar als jeweilige Gegenstände[237] 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“.[238]

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.[239] Das bedeutet auch, dass keine zwei Fälle eines solchen Zusammentreffens jemals gleich sein können, und keine zwei Wahrnehmungen jemals miteinander in Konflikt geraten können,[240] 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 „Wahrheits*indifferenz*“, 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-

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sokrates referiert zunächst weiter, wobei seine Darstellung zwischen der Wahrnehmungstheorie und der Flusstheorie im Allgemeinen wechselt,[241]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[242] Theaitetos kommt immer mehr durcheinander, und als Sokrates ihn fragt, ob ihm diese Lehre schmackhaft sei (157c2f.), antwortet dieser, er könne nicht innewerden, 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[243] zu berücksichtigen.

Die weitere Entfaltung von (H) und (P) als Basis einer Wahrnehmungstheorie: Die Unfehlbarkeit der Wahrnehmung, das Traumargument und das ἐγὼ κριτὴς-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“ (ὥς 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Träume[244], Wahrnehmungen unter Krankheitseinfluss, Wahnsinn und Sinnestäuschungen seien offensichtlich *falsche* Wahrnehmungen,[245] 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.[246] 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).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wahr,[247] und bin aber dabei jeweils ein anderer.[248] Das aber bedeutet, es gibt aus der Sicht von (P) keine übergeordnete Perspektive. „Ich also bin der Richter“, „ἐγὼ κριτὴς“ (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.“[249]

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 protagoreischen 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, [2]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).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 ἐγὼ κριτὴς-Argument also als Widerlegung der Möglichkeit eines privaten Wahrheitskriteriums.[250] 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 dienten, 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rolle des Protagoras zu dessen Verteidigung spricht. Der gesamten Widerlegungspassage liegt der folgende Aufbau[251] 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.[252]

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 vieren 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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).[253] 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 αἰσθησις (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 δοξάζη). 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".

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auffällig und irritierend, dass hier das eigentlich stärkste Argument gegen (P) sehr schnell beiseite gewischt wird. Später wird es wieder aufgenommen werden,[254] 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[255] immer zugleich auch verständen, 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“.[256]

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

255 Indem Sokrates hier formuliert: „ἃ 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Als Sokrates nun feststellt, dann seien (P) und (T) widerlegt (vgl. 164 b8-11 und 164d9f.), stimmt ihm Theaitetos zu, was Sokrates wiederum die Gelegenheit gibt, dazu aufzufordern, nicht so vorschnell aufzugeben.[257] Das hieße, die überlieferten Erzählungen[258] 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.[259] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(P) Jeder ist das Maß dessen, was ist und was nicht ist in dem Sinne, dass jedem von uns eigentümliche Wahrnehmungen entstehen (ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκαστῳ 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[260]

Nun findet ein Wechsel des Gesprächspartners statt: Sokrates spricht jetzt mit Theodoros statt mit Theaitetos.[261]

Sokrates beginnt den neuen Einsatz der Kritik ab 169c ausgehend von der Beobachtung, dass es widerstreitende Ansichten über die Wahrheit eines Satzes gibt.[262] 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.[263]

---

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[264]

---

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 alles 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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[265] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[266]

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.[267] Im Rahmen der Zwillingstheorie 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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;[268] 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 Zwillingstheorie der zwei Pole)[269] 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 Zwillingstheorie 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(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.[270] 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 (ποιοῦντός) 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).[271]

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 ertappt 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 perzeptiven 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.“

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Weiß-Sehen, sondern die Tatsache des Sehens selbst als radikal fließend denken:[272]

Jede Auskunft darüber, wie sich etwas verhalte, sei „gleich richtig“ (ὁμοίος ὀρθὴ, 183a6); somit könne man auf der Grundlage von (H) überhaupt keine Definitionen formulieren.[273]

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,[274] 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.[275]

Hier lässt sich geltend machen, dass die Bezeichnung dieses Schlüsselpunkts der Passage als „Kollaps der Sprache“[276] 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 κριτὴς-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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Theodoros' Bericht deutlich wurde. Sokrates' Hauptargument kann daher nicht einfach darin bestehen, die Herakliteer mit für sie neuen, überraschenden Einsichten zu konfrontieren.[277] 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."[278]

Daraus entstehe eine Haltung, die nicht mehr von konstanten Wahrheitswerten ihrer Behauptungen ausgehen kann.[279] 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 […]."[280]

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 Zwillingstheorie 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 Γ 3, 1005b23-26, das er mit Bezugnahme auf die historischen Herakliteer liest, die das Prinzip der Widerspruchsfreiheit verletzten.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[281]

Die diesen Einsatz abschließende Formulierung „Dass aber Erkenntnis Wahrnehmung sei, werden wir nicht zugeben, jedenfalls nicht nach der Lehre, alles sei Bewegung“,[282] (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 schwindliger 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)?[283] Das bedeutet: Ist das Auge selbst die sehende Instanz, oder ist das Auge nur das Instrument, wodurch (δια) 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[284] 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 „δία“ 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(ἰδέαν) zusammenlaufen, z.B. der Seele oder wie immer wir diese Instanz nennen würden (vgl. 184d1-4).[285] *Die Wahrnehmung erfolge also vermittels der Sinne im Bewusstsein*.[286]

Darauf baut Sokrates seinen nächsten Argumentationsschritt auf. Wenn wir also mit einem und demselben (αὐτῶν τῷ αὐτῷ, 184d8)[287] in uns durch/vermittelst (δία) der jeweiligen Sinnesorgane[288] 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 κοινὸν, 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 „vermittelst ihrer selbst" wahr (αὐτή δι'αὐτῆς ἡ ψυχὴ, 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 „vermittelst" („δία").

288 Unseren Begriff des Sinnesorgans gibt es freilich bei Platon nicht; hier steht entweder „vermittelst des *Vermögens*" (δυνάμεως, 184e7) oder „vermittelst 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 (συλλογισμοι) 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.[289]

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)[290] 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. 111.
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. 112f. 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht allein aus den Sinnesorganen stammen, die jeweils auf eine bestimmte Art von Eindrücken beschränkt sind. 2. Das κοινὸν, 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.[291]

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"[292] 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.[293] 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"[294] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gibt insofern auch nicht *die* platonische Wahrnehmungstheorie,[295] 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 unbemerkt 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“[296] 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“[297], 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 (συλλογισμοι) 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).[298]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Endpunkt des Wahrnehmungsvorgangs“[299] und ist selbst kein Werkzeug oder Instrument, denn sie erforscht ja die κοινὰ „vermittelst ihrer selbst“ (αὐτὴ δι‘ αὑτῆς, 185d9-e1 und e6f.).[300]

Auf diese Weisen ist die Seele sowohl das einheitliche Gebilde (vgl. 184d3), mit dem wir das vermittelst der Sinnesorgane Erfasste wahrnehmen, als auch dasjenige, das durch sich selbst die κοινὰ erforscht. Und dies ist die These, die Sokrates ausdrücklich selbst bestätigt: „τὰ μὲν αὐτὴ δι‘ αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖ […],τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων“ (185e6f.).[301]

Aufschlussreich ist die genaue Reihenfolge bei der Einführung der κοινὰ: 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 διανοῇ“ 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.[302] 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 „vermittelst ihrer selbst“ (αὐτή 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‘ αὑτὴν)“ 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das wird verneint,[303] es ist ja die Seele). Sein und Nichtsein sind insofern die erstgenannten κοινὰ.[304] Hier ist es aber interessant, dass Sokrates zuerst in 185a9 ein definites Verb verwendet (ἐστόν), 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.[305]

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[306] 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.[307]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(2) Die starke Lesart: Nichts, was durch einen Sinn erfasst wird, ist auch anderen Sinnen zugänglich.[308] 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“[309] 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”.[310] Dieser Sinn wird im Gegenüber zu früheren, weiteren Bedeutungen,[311] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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;[312] 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[313] 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 klafft 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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“[314] oder als „sense-perceptions“.[315] 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“[316] unterstellt werden. Als Agent der Wahrnehmung im zweiten Sinne wird die Seele als ein „Zentralorgan“[317] bezeichnet, deren Tätigkeit im Urteilen oder Schließen besteht, und die damit im Gegensatz zur Wahrnehmung im ersten Sinne „nicht passiv-instrumentell“[318] vorgehe. [319] Es werden „calculations“[320] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Seele“[321] als Resultate angenommen, oder die aktiven Vorgänge in der wahrnehmenden Seele werden als Prädikationen,[322] 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”.[323]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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?[324]

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 συλλογισμοι. In 186d3 ist von den Schlüssen (συλλογισμοι) hinsichtlich der oder über die (περὶ) Eindrücke die Rede, in 186c2f. heißt es kurz davor: τὰ […] περὶ 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?“[325]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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; *vergleichende Überlegungen aber, die das Sein dieser Eindrücke und ihren Wert thematisieren*, die stellen sich, wenn überhaupt, so nur mit Mühe und allmählich ein nach intensiver Übung und Belehrung."[326]
Hardy 2001	„Von hier aus aber in Bezug auf […] Schlüsse zu ziehen […]"[327]
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. *But as for calculations about those things* […]"[328]
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. *Whereas the ability to calculate about these experiences,* 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."[329]

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 τουτῶν 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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?[330]

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 soclhen „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)

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichkeit, von Objekten mit Attributen" zuständig sei, wodurch sie „einen propositionalen Gehalt" erhalten und wahrheitsfähig werden,[331] 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.[332] Diese Kritik wird erstens dadurch gestützt, dass Platon betont, die Tätigkeit der Seele bedürfe des Unterrichts und der Übung, denn das Haben eigener Sinneseindrücken 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,[333] und er vertritt auch kein Sinnesdatenmodell der Wahrnehmung,[334] auch wenn die Eindrücke und

331 Von Kutschera 2002b, S. 221.

332 McDowell 1973, S. 111. 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".

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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)“[335] 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“[336] 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.[337] 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 αἴσθσις 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Prozess, die wahrnehmende Urteilsfähigkeit der Seele zu erlernen, den Spracherwerb anzusehen.[338] Aber auch diejenigen prädikativen Urteile, die uns „simpel" vorkommen mögen, werden erlernt.[339] 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 1981urteilt 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 urteilten:

> „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 situations*un*abhängig 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:

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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).[340] 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).[341]

> “As Socrates clarifies the process, the soul speaks to itself or engages in discursive thinking (*dianoeisthai*) 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 oft he 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᾽ αὑτὴν), 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:

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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"[342] 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." [343]

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."[344] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[345] 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“[346] 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“[347] – 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.[348] 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.”

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Rhetorizität seiner Dialoge.[349] So lässt sich folgern, dass keine der beiden Wahrnehmungstheorien des vierten Kritikeinsatzes kontextunabhängig falsifiziert wird,[350] 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.[351]

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[352] (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 Zwillingstheorie 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 (κήρινον), welcher Abdrücke aufnehmen kann (ἐκμαγεῖον)“ (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 erinnerten 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-

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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).[353] 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 (φανταζωμένον) 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 (εἴδέναι) lässt sich durch den Umstand, dass im Griechischen das Perfekt von „sehen" (ἰδεῖν) gleichlautend mit einem der Verben für „wissen" (εἴδέναι) 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[354]

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

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.[357]

---

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 Aviary

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit diesem Ziel führt Sokrates nun die Unterscheidung zwischen dem Haben (ἕξις) 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[358] (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[359], 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"[360] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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.[362] 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.[363]

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.[364] Damit endet die Behandlung des Themas der Wahrnehmung im „Thaitetos“ 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?[365] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 „Theaiteos" beantwortet oder der narrative Rahmen geschlossen würde.[366] So bleiben sowohl der narrative Rahmen als auch die Interpretation einer möglichen Gesamtaussage des „Thaitetos" 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*.[367] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[368] 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.[369]

---

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 imppression“ 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 kontext*un*abhängig 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[370] Im „Timaios" lässt Platon die Figur des Timaios naturphilosophische und kosmologische „Geschichten erzählen" (μυθολογεῖν);[371] 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.[372]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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[373] 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 ὄψεως ῥεῦμα, 45c4), der aus dem Auge kommt.[374] 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.[375] 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).[376] 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 ὄψεως 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 Zwillingstheorie 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 Bakhouche 2005. Verweise darauf, „wie wir sagen“ oder „was wir so und so nennen“, finden sich immer wieder im Text des „Timaios“. Sie

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gibt diese Darstellung des Sehens denjenigen Punkt an, an dem die Seele in Kontakt mit den gesehenen Gegenständen tritt.[377] *Drittens* wird die Situation bei Nacht beschrieben: Ohne Tageslicht kommt dieser Prozess nicht zustande;[378] das innere Feuer bleibt von der Vereinigung mit der äußeren Bewegung abgeschnitten und verbleibt im Inneren,[379] 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).[380]

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[381] 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 Bakhouche 2005.

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> „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.”[382]

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)[383] 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.[384]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 (φονή), der in der Seele[385] 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 αἰσθητικον 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 ἑκάστων 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.[386] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Geschwindigkeit der sich bewegenden Partikel eine Rolle.[387] 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“.[388] 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.[389]

---

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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"[390] gemacht hat und damit auch mit der Theorie der Wahrnehmung als sinnlicher Affektion durch die empirische Welt? Sollen wir ihm ein neues altersmildes „Erkenntnisvertrauen"[391] 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?[392]

Auf jeden Fall ist der Fokus der im „Theiatetos" diskutierten Wahrnehmungstheorie eher ein phänomenologischer,[393] *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 „Ereignischarakter"[394] 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 Zwillingstheorie aus dem Theaitetos schreibt: „Es liegt nahe, eine Parallele zu den kosmologischen 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 Timaios 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 Objekteigenschaften 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder Erscheinen ist. Und für die gilt dann auch der Satz des Protagoras […].“[395] Insofern konnte die Wahrnehmung überhaupt als ein Kandidat für Erkenntnis diskutiert werden, obwohl diese Erklärung im „Theaitetos“ zurückgewiesen wurde. Die drei Gründe[396] 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;[397]
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“[398] 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 κοινὴ αἴσθησις redet.“
398 D. Frede 2006, S. 48.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> 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 Unlüsten auch noch seelische gibt, und dass zu deren Erklärung die atomistische Theorie der Wahrnehmungen nicht ausreicht." [399]

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[400] 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 ἑνὶ πάθει) gemeinschaftlich begriffen sind und bewegt werden (κοινῇ γιγνόμενον 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."

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.).[401] 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.[402] Sokrates liefert aber *keine* situations*un*abhängige Unterscheidung von Wahrnehmungsmodi.[403] 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 situations*un*abhängigen Unterscheidung von ‚bloßer Wahrnehmung‘ und identifizierendem Urteil in die Problemstellung hinein.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[404] 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 zusammentreffende Gedächtnis und die damit verbundenen Empfindungen (παθήματα, 39a2) schrieben Reden in unsere Seelen ein, wobei „dieser Schreiber" Richtiges oder auch Falsches einschreiben könne (vgl. 39a5-7).[405] 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 situations*un*abhängig getroffen wird.[406]

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. irregeführter 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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der weitere Verlauf lasse sich so vorstellen: Ein Maler zeichnet *danach* (μετὰ τον γραμματιστὴν) 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.[407] 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 situations*un*abhängig 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 distiction 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 ‚beobachte‘:

> „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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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"[408] 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 (ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα)" (523b1f.).[409] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 αἴσθησις 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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.[410] 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."[411]

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

3. Die Theorie des Sehens bei Aristoteles

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

412 Vgl. Schiffers 2014, vor allem Kapitel zwei.

413 Vgl. Johansen 2002.

414 Zu allgemeinen Darstellungen seines Begriffs der Seele vgl. Busche 2001.

415 Vgl. Modrak 1987, S. 24 die Aristoteles daher neben weiteren vier Grundprinzipien als Bestandteilen seiner „core theory" ein „Psychophysical Principle" zuschreibt: „Many states, if not all, that are ordinarily assigned to the soul are psychophysical states, namely, psychical states with physical realizations."

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

Fünftes Kapitel von DA: Ein Grundbegriff des Wahrnehmens

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

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

417 Volpi 2003, S. 286.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

423 Welsch 1987, S. 107.
424 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

425 Ebd.
426 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

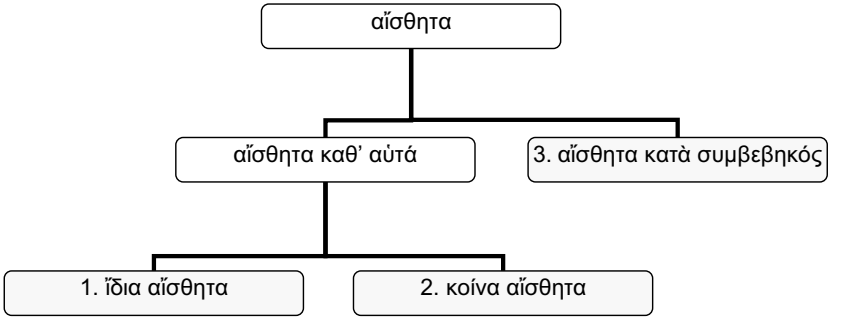
Sechstes Kapitel von DA: Die unterschiedlichen αἴσθητα

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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



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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

432 Vgl. Burnyeat, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

433 D. Frede 2003, S. 87.

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

435 Frede 2003, S. 89.

436 Frede 2003, S. 90.

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

In Fredes Übersetzung lautet die Textpassage folgendermaßen:

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

3.4. Die Typologie der αἴσθητὰ und die Wahrnehmung κατὰ συμβεβηκός

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

472 Busche, Die interpretierende Kraft, S. 119.

473 Busche, Die interpretierende Kraft, S. 120.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

Und er fährt fort:

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

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

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

481 Ebd. S. 127.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

491 Welsch 1987, S. 401.

492 Welsch 1987, S. 402.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

4.1. Zu Platon

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gung des Dialogischen unterstellen, Platon verfechte eine Einschränkung von αἴσθανεσθαι auf die neu etablierte enge Verwendung.

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

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

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

498 Savigny 1975, S. 219.
499 Ayer 1940.
500 Austin 1975, S. 11.
501 Ebd.
502 Ebd., S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

503 Austin 1975, S. 14.
504 Ebd.
505 Ebd. S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

506 Austin 1975, S. 19.
507 Vgl. ebd. S. 20 f.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

508 Bei der Rede von der Täuschung müsse man bedenken, dass die Fälle, in denen wir normalerweise sagen, die Sinne täuschten uns, erstens durchaus nicht häufig und zweitens sehr vielfältig und nicht gleichartig seien, vgl. ebd. S. 24-26.
509 Ebd. S. 21.
510 Ebd. S. 22.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

512 Ebd. S. 27.

513 Vgl. ebd. S. 28.

514 Vgl. ebd. S. 29.

515 Vgl. ebd. S. 30.

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erscheinungen"[521] trügerisch sei. Austin kommentiert diese Interpretation folgendermaßen:

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

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

521 Ebd. S. 43.
522 Ebd. S. 44f.
523 Ebd. S. 114.
524 Ebd. S. 117.
525 Austin spricht hier davon, dass der normale Sprachgebrauch in außergewöhnlichen Fällen ausgedehnt werde, was insofern irreführend ist, als er damit eine unvorteilhafte Dichotomie zwischen „normal" und „außergewöhnlich" suggeriert. Sein eigenes Beispiel unterstützt diese Dichotomie nicht, wenn er beschreibt, dass man einen Löwen im Zoo oder auch auf einem Foto sehen kann. Denn sollte man sagen, dass das Sehen eines Löwen auf einem Foto einen außergewöhnlichen Fall darstellt, in dem der Gebrauch von „sehen" ausgedehnt werde? Sicher nicht.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sprachgebrauch ausdehnt, ohne dass dadurch gleich zwei unterschiedliche „Bedeutungen" entständen.

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

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

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

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

526 Ebd. S. 125.
527 Ebd. S. 126.
528 Ebd. S. 127.
529 Ebd. S. 127f.
530 Ebd. S. 128.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

531 Ebd. S. 129.
532 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

533 Ebd. S. 131.
534 Vg. Ebd. S. 132-164. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Ayer und Carnap zu diesem Thema kann hier nicht geführt werden.
535 Ebd. S. 132.
536 Ebd.
537 Vgl. von Savigny 1975.
538 Ebd. S. 154.
539 Zu ausführlichen Darstellungen von Wittgensteins Begriff des Sehens-als vgl. Hobuß 1993.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

541 Vgl. Halawa 2008, S. 82.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

542 Vgl. Canguilhem 1989 für eine scharfe Kritik an den Kognitionswissenschaften.
543 Stegmüller 1968, S. 13.
544 Vgl. Austin 1975; der vorliegende Text besteht aus Vorlesungsmanuskripten, zusammengestellt und herausgegeben von G.J. Warnock. Er ist also kein vom Autor für die Veröffentlichung selbst redigierter Text und insofern mit Vorsicht zu genießen. Da es in diesem ersten Teil aber nicht um eine exegetische Interpretation geht, sondern um die systematischen Voraussetzungen des behandelten Themas, kann der Status des Textes hier vernachlässigt werden.
545 Austin 1975, S. 12.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

548 Vgl. Austin 1986, S. 381f.
549 Austin 1986, S. 381.
550 Vgl. Ebd., S. 381f.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

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

552 Vgl. oben Abschnitt 2.3.

553 Kutschera 2002c, S. 217.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

554 Locke 1823, S. 79.
555 Locke 1823, S. 75.
556 Berkeley 2008, S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wo den Sinnen auch unterschiedliche αἰσθητὰ zugeordnet werden. Diese Aristoteles-Interpretation ist aber höchst fraglich.[557]

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

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

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

557 Vgl. unten Abschnitte 4.2. und 4.5.
558 Vgl. oben Abschnitt 2.3.
559 Vgl. Johansen 2002, S. 169.
560 Locke 1823, S. 129 (II.ix.1).
561 Locke 1823, S. 98 (I.ii.25).
562 Vgl. Platon: Theaitetos, 191c8f.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

4.2. Zu Aristoteles

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

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

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

563 Hirst 1965, S. 155-172. Vgl. auch Johansen 2002, S. 169.
564 Vgl. dazu Busch 2013 und Hobuß/Tams 2014.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

4.3. Übergreifend

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

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

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

565 Vgl. Pfaller (Hg.) 2000 und erneut Busch 2013 und Hobuß/Tams 2014.
566 Vgl. Wiesing 2002, S. 35f.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

567 Vgl. unten Abschnitt 2.2.
568 Wiesing 2002, S. 36.
569 Wiesing 2002, S. 36.
570 Eine Möglichkeit, die hier aber nicht weiter verfolgt werden soll, besteht in Theorien der Unbewusstheit der Wahrnehmung. Vgl. Dazu Wiesing 2002, S. 36-46, der hier Thomas Reid, Hermann von Helmholtz, James J. Gibson, Konrad Fiedler und Charles S. Peirce als Vertreter solcher Theorien fasst.
571 Haraway 1995, S. 73-97.
572 Haraway, Situiertes Wissen, a.a.O. S. 80.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

573 Haraway 1995, S. 73-97.
574 Ebd., S. 80.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

575 Ebd. S. 81.
576 Ebd. S. 82.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

579 Vgl. oben.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

580 Haraway 1995, S. 82.
581 Ebd. S. 83.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

582 Haraway 1995, S. 87.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

Zugleich habe Merleau-Pontys Epistemologie der Leiblichkeit „die empirische Analyse von Prozessen des Denkens und der Begriffsbildung in den Kognitionswissenschaften inspiriert".[587]

Körperlose Wahrnehmungsakte in Theorien des Digitalen

Der Gedanke findet sich schon in McLuhans berühmt gewordenem Satz, dass „das Medium die Botschaft" sei:[588] McLuhan erläutert ihn bei der Einführung damit,

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

583 List 2009, S. 80.
584 List 2009, S. 81.
585 Ebd.
586 Ebd.
587 List 2009, S. 81. Sie nennt hier als Beispiel Lakoff und Johnson (1980).
588 McLuhan 1992, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Maßstab ergeben, der durch jede Ausweitung unserer eigenen Person oder durch jede neue Technik eingeführt wird."[589]

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

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

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

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

589 Ebd.
590 Ebd.
591 Lettvin, Maturana, McCulloch, Pitts 1959.
592 Hayles 1999, S. 134.
593 Lettvin, Maturana, McCulloch, Pitts 1959, S. 1950.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

594 Hayles 1999, S. 131.
595 Vgl. Maturana, Uribe, Frenk 1968.
596 Hayles 1999, S. 135.
597 Hayles 1999, S. 136.
598 Vgl. Maturana und Varela 1980.
599 Vgl. Hayles 1999, S. 136.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> are not intrinsic to the processes themselves but are concepts inferred by an observer."[600]

"Past, future and time exist only for the observer."[601] Und genauso sind Information, Codierung oder Teleologie gleichermaßen bloß Schlussfolgerungen der Beobachter_innen. Varela betrachtete ein solches duales System der Erklärung „as an antidote to those in computer science and systems engineering who mistake a symbolic decsription for an operational one".[602] In seinen "Principles of Biological Anatomy" schreibt er:

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

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

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

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

600 Hayles 1990, S. 139.
601 Maturana und Varela 1980, S. 18.
602 Hayles 1990, S. 155.
603 Varela 1979, S. 45.
604 Hayles 1990, S. 155.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

605 Heßler, Martina 2006b: Von der doppelten Unsichtbarkeit digitaler Bilder. http://www.zeitenblicke.de/2006/3/Hessler (16.07.2012), Abs. 1.
606 Vgl. ebd., Abs. 3.
607 Vgl. ebd., Abs. 4.
608 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> „stecken diese immer in einem greifbaren, anfassbaren und fühlbaren Gehäuse. Ein rein digitales Ding gibt es nicht, insofern Dinge immer der Materialität bedürfen."[609]

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

Um den Status der Sichtbarkeit digitaler Bilder zu klären, bestimmt sie Heßler durch zwei „wesentliche Aspekte"[610]:

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

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

609 Vgl. ebd.
610 Vgl. ebd., Abs. 8.
611 Vgl. ebd., Abs. 8 und 9.
612 Diese zu unterscheidenden Zuschreibungen können hier nicht im Einzelnen geklärt und diskutiert werden. Der Satz „Information hat aber keine Materialität" ist u.a.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

---

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

613 Vgl. Heßler 2006b, Abs. 9.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

615 Insofern soll ihr keine bloß technizistische Verkürzung zugeschrieben werden. Ausführlichere Darstellungen der Praktiken mit Wissenschaftsbildern finden sich in: Heßler 2006a, S. 11-37.
616 Heßler 2006b, Abs. 9.
617 Hagner 2006a, S, 385.
618 Ebd.
619 Ebd., S. 388.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

620 Ebd.
621 Ebd., S. 398.
622 Ebd., S. 400.
623 Ebd., S. 402.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

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

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

624 Ebd., S. 401.
625 Ebd.
626 Ebd., S. 402.
627 Ebd.
628 Hagner 2006, S. 402.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

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

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

629 Vgl. von Savigny 1975.
630 Vgl. Wiesing 2009.
631 Rorty 1981.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5. Literaturverzeichnis

Zugrundegelegte Textausgaben

Aristoteles (1995): Über die Seele. Zweisprachige Ausgabe nach der Ausgabe von Biehl und Apel.- Hamburg (Meiner).

Aristoteles (1968): Sophistische Widerlegungen, übersetzt von J.H. Kirchmann [Heidelberg 1883], Hamburg (Meiner).

Platon (1990): Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch.- Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Diels, Hermann und Walther Kranz (Hg.) ([12]1966): Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch.- Dublin, Zürich (Weidmann).

Weitere Literatur

Ackeren, M. van und J. Müller (Hg.) (2006): Antike Philosophie verstehen. Understanding Ancient Philosophy.- Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Alloa, Emmanuel (2011): Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie.- Zürich (diaphanes).

Annas, Julia (1997): Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In: Richard Kraut (Hg.): Plato's Republic. Critical Essays.- Lanham, Boulder, New York, Oxford, S. 143-168.

Asmuth, Christoph (2012): Phänomenale Bilder. In: DZPhil 60, S. 811-832.

Austin, John L. (1975): Sinn und Sinneserfahrung.- Stuttgart (Reclam).

Austin, John L. (1986): The Line and the Cave in Plato's Republic. In: Ders.: Philosophical Papers. Third Edition.- Oxford (Clarendon Press), S. 288-303.

Ayer, A.J. (1940): The Foundations of Empirical Knowledge.- London (Macmillan).

Bakhouche, Béatrice (2005): La Théorie de la Vision dans Timée (45B2-D2) et son Commentaire par Calcidius (IV[e] S. de Notre Ère). In: Plato 5. http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article55.html (letzter Zugriff am 17.09.2012)

Basler, Moritz (2001): Einleitung. New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. In: Ders. (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur.- Tübingen, Basel (Francke), S. 7-28.

Becker, Alexander (2007): Kommentar. In: Platon: Theätet. Übersetzung durchgesehen und überarbeitet und mit einem Kommentar versehen von Alexander Becker.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Belsey, Catherine (1999): English Studies in the Postmodern Condition. Towards a Place for the Singnifier. In: McQuillan, Martin: Graeme Macdonald, Robin Purves und Stephen Thomson (Hg.): Post-Theory. New Directions in Criticism.- Edinburgh (UP), S. 123-138.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Belsey, Catherine (2000): Von der Widersprüchen der Sprache. Eine Entgegnung auf Stephen Greenblatt. In: Greenblatt, Stephen: Was ist Literaturgeschichte? Mit einem Kommentar von Catherine Belsey.- Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 51-72.

Berkeley, George (2008): Three Dialogues between Hylas and Philonous.- New York (Cosimo), Or. 1776.

Block, Irving (1960): Aristotle and the Physical Object. In: Philosophy and Phenomenological Research 21, S. 93-101.

Böhme, Gernot (2000): Platons theoretische Philosophie.- Stuttgart, Weimar (Metzler).

Bordt, Michael (1999): Die Aspekte der Idee des Guten: Das Liniengleichnis (Kap. 6). In: Ders.: Platon.- Freiburg (Herder), S. 93-127.

Bostock, David (1988): Plato's Theaetetus.- Oxford (Clarendon Press).

Braun, Nicolaus (2002): Nachwort des Herausgebers. In: König, Josef: Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik. Hg. Von Nicolaus Braun.- Freiburg, München (Alber).

Brieler, Ulrich (1998): Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker.- Köln, Weimar, Wien (Bühlau).

Bublitz, Hannelore (2003): Diskurs.- Bielefeld (transcript) 2003.

Bublitz, Hannelore, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke und Andrea Seier (1999): „Diskursanalyse – (k)eine Methode? Eine Einleitung." In: Dies. (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*.- Frankfurt am Main (Campus).

Burnyeat, Myles (1976a): Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy. In: Philosophical Review 85, S. 44-69.

Burnyeat, Myles (1976b): Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*. In: Philosophical Review 85, S. 172-192.

Burnyeat, Myles (1976c): Plato on the Grammar of Perceiving. In: Classical Quarterly 26, S. 29-51.

Burnyeat, Myles (1977a): Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G.E. Moore. In: Philosophy 52, S. 381-398.

Burnyeat, Myles (1977b): Socratic Midwifery, Platonic Inspiration. In: Bulletin of the Institute of Classical Studies 24, S. 7-13.

Burnyeat, Myles (1979): Conflicting appearances. In: Proceedings of the British Academy 65, S. 69-111.

Burnyeat, Myles (1982): Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. In: Philosophical Review 91, S. 3-40. Zitiert wird der Abdruck in: Godfrey Vesey (ed.) (1982): Idealism – Past and Present.- Cambridge (Cambridge University Press), S. 19-50.

Burnyeat, Myles (1990): Introduction. In: M. J. Levett (transl.): The Theaetetus of Plato.- Indianapolis.

Burnyeat, Myles (1992): Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? A Draft. In: Martha Nussbaum, Amelie Oksenberg Rorty (Hg.): Essays on Aristotle's ‚De Anima'.- Oxford, S. 15-26.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Burnyeat, Myles (1995): How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on *De Anima* 2.7-8. In: Martha Nussbaum, Amelie Oksenberg Rorty (Hg.): Essays on Aristotle's ‚De Anima'.- Oxford, S. 421-434.

Burnyeat, Myles (2002): De Anima II 5. In: Phronesis 47, S. 28-90.

Busch, Kathrin (2013): Theorien der Passivität.- München (Fink Verlag).

Busche, Hubertus (2001): Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche.- Hamburg (Felix Meiner).

Busche, Hubertus (2002): Die interpretierende Kraft der Aisthesis. Wahrheit und Irrtum der Wahrnehmung bei Aristoteles. In: Günter Figal (Hg.): Interpretationen der Wahrheit.- Tübingen (Attempto), S. 112-142.

Butler, Judith (1998): Haß spricht. Zur Politik des Performativen.- Berlin (Berlin Verlag).

Canguilhem, Georges (1989): „Gehirn und Denken". In: Ders.: Grenzen medizinischer Rationalität: Historisch-epistemologische Untersuchungen.- Tübingen (edition diskord), S. 7-40.

Charles, David (1984): Aristotle's Philosophy of Action.- Ithaca: Cornell University Press.

Caston, Victor (2005): The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception. In: R. Salles (Hg.): Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji.- Oxford, S. 245-320.

Chappell, Timothy D. J. (2004): Readings Plato's *Theaetetus*.- St. Augustin (Academia).

Cherniss, H.F. (1957): The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. In: American Journal of Philology 78, S. 225-266.

Cooper, J.M. (1970): Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-6). In: Phronesis 15, S. 123-146.

Cornford, Francis Macdonald (1935): Plato's Theory of Knowledge. The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato Translated with a Commentary.- London.

Cornford, Francis Macdonald (1937): Plato's Cosmology.- London (Routledge & Kegan Paul).

Frede, Dorothea (2006): Pleasure and Pain in Aristotle's ethics. In: R. Kraut (Hg.): The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics, Oxford (John Wiley & Sons), 255-75

Day, Jane M. (1997): The Theory of Perception in Plato's Theaetetus 152-183. Oxford Studies in Ancient Philosophy 15, S. 51-80.

Deleuze, Gilles (1986): Foucault.- Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1986, ^{2}1992.

Deleuze, Gilles Guattari, Félix (2001): Rhizom. In: Gilles Deleuze. Short Cuts.- Frankfurt/M. (Zweitausendeins), S. 44-73

Derrida, Jacques (1988): Signatur Ereignis Kontext. In: Ders.: Randgänge der Philosophie.- Wien (Edition Passagen), S. 291-314.

Derrida, Jacques (1997): Punktierungen In: Gondek/Waldenfels (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.- Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 19-39

Derrida, Jacques (2001): Limited Inc.- Wien (Passagen).

Derrida, Jacques (2013 [1987]): Chora.- Wien (Passagen).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Derrida, Jacques und Elisabeth Weber (1990): Im Grenzland der Schrift. Randgänge zwischen Philosophie und Literatur.- In: Spuren in Kunst und Gesellschaft 34/35, S. 58-70.

Detel, Wolfgang (1972): Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes.- Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht).

Dewey, John (2001): Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln [1929].- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Diaz-Bone, Rainer (1999): „Probleme und Strategien der Operationalisierung des Diskursmodells im Anschluss an Michel Foucault",. In: Hannelore Bublitz, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke, Andrea Seier (Hg.): *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*.- Frankfurt/M. (Campus), S. 119-135.

Dreyfus, Hubert L. und Paul Rabinow (1987) (Hg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.- Frankfurt/M. 1987 (Beltz Athenäum)

Ebert, Theodor (1983): Aristotle on What is Done in Perception. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 37, S. 181-198.

Eco, Umberto (1999): Die Grenzen der Interpretation. München (dtv).

Ellrich, Lutz (1999): Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt. Frankfurt/M. (Campus).

Everson, Stephen (1997): Aristotle on Perception.- Oxford.

Findlay, John N. (1981): Plato und der Platonismus. Eine Einführung.- Königstein/Ts. (Athenäum).

Fine, Gail (1998): Relativism and Self-Refutation: Plato, Protagoras, and Burnyeat. In: Jyl Gentzler (Hg.): Method in Ancient Philosophy.- Oxford (Clarendon Press), S. 137-163.

Fink-Eitel, Hinrich (1989): Foucault zur Einführung. Hamburg (Junius).

Fogelin, R.J. (Jahr): Three Platonic Analogies. In: The Philosophical Review 80, S. 371-382.

Fogelman, Brian und D.S. Hutchinson (1990): „Seventeen" Subtleties in Plato's Theaetetus. In: Phronesis 35, S. 303-306.

Foley, Richard (2008): Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic* VI. In: Journal of the History of Philosophy 46, S. 1-24.

Foucault, Michel (1973): Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit I).- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Foucault, Michel (1984): Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs.- Paris (Editions Gallimard).

Foucault, Michel (1986): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Foucault, Michel (1993): „Wahrheit, Macht und Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25.10.1982)." In: Ders. Technologien des Selbst. Frankfurt am Main (S. Fischer), S. 15-23.

Foucault, Michel (1996): Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Frankfurt am Main (Suhrkamp).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Foucault, Michel (2001a): Das Denken des Außen (1966). In: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1 1954-1969. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2001, S. 670-697.

Foucault, Michel (2001b): Was ist ein Autor? (1969), In: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1. 1954-1969.- Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2001, S. 1003-1041. Original: Qu'est-ce qu'un auteur? In: Bulletin de la Société française de philosophie 63 (1969), S. 73-104.

Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks.- Frankfurt/M. (Fischer TB)

Frede, Dorothea (1989): The Soul's Silent Dialogue. A Non-Aporetic Reading of the Theaetetus. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society 215, S. 20-49.

Frede, Dorothea (1997): Platon: Philebos. Übersetzung und Kommentar.- Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

Frede, Dorothea (1999): Platons ‚Phaidon': der Traum von der Unsterblichkeit der Seele.- Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Frede, Dorothea (2003): Aristoteles über Leib und Seele. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar und Richard A.H. King (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? – Hamburg (Meiner), S. 85-109.

Frede, Dorothea (2006): Platons Dialoge als Hypomnemata – Zur Methodik der Platondeutung. In: Gregor Schiemann, Dieter Mersch, Gernot Böhme (Hg.): Platon im nachmetaphysischen Zeitalter.- Darmstadt (WB), S. 41-58.

Frede, Michael (1987): Observations on Perception in Plato's Later Dialogues.- In: Ders.: Essays in Ancient Philosophy. Minneapolis, S. 3-8.

Frede, Michael (1992): On Aristotle's Conception of the Soul. In: In: Martha Nussbaum, Amelie Oksenberg Rorty (Hg.): Essays on Aristotle's ‚De Anima'.- Oxford, S. 93-107.

Frede, Michael (1987): Introduction: the Study of Ancient Philosophy. In: Ders.: Essays in Ancient Philosophy.- Minneapolis: University of Minnesota Press, S. ix-xxvii. (Nachdruck in M. van Ackeren und J. Müller (Hg.) (2006): Antike Philosophie verstehen. Understanding Ancient Philosophy.- Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 34-53.

Fredriksson, Antony (2014): Vision, Image, Record – A Cultivation of the Visual Field.- Bisher unveröffentlichte Dissertation, Åbo Akademi University, Finnland.

Frege, Gottlob (1962): Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien.- Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).

Fuchs, Martin und Eberhard Berg (1993) (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Gadamer, Hans-Georg (1990): Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke Bd. I.- Tübingen (Mohr Siebeck).

Gasché, Rodolphe (1997): Eine sogenannte „literarische" Erzählung. Derrida über Kafkas „Vor dem Gesetz". In: Ders./Bernhard Waldenfels (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.- Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 256-286.

Gazzaniga, Michael (1988): Brain Modularity: Toward a Philosophy of Conscious Experience. In: Anthony J. Marcel und E. Bisiach (Hg.): Consciousness in Contemporary Science.- Oxford (Clarendon Press).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gehring, Petra (2004): Foucault - Die Philosophie im Archiv.- Frankfurt/M., New York (Campus).

Gondek/Waldenfels (Hg.) (1997): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Greenblatt, Stephen (1982): Introduction. The Power of Forms in the English Renaissance. Special Issue of Genre 15.1-2, S. 3-6.

Greenblatt, Stephen (1993): Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance.- Frankfurt/M. (Fischer TB); Original: Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England.- Berkeley (Regents of the University of California) 1988.

Greenblatt, Stephen (1995a): Grundzüge einer Poetik der Kultur. In: Ders.: Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern.- Frankfurt/M. (Fischer TB).

Greenblatt, Stephen (1995b): Resonanz und Staunen. In: Ders.: Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern.- Frankfurt/M. (Fischer TB).

Habermas, Jürgen (1981): Die Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1, Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Habermas, Jürgen (1992): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.- Frankfurt/;M. (Suhrkamp).

Hagner, Michael (2006): Bilder der Kybernetik: Diagramm und Anthropologie, Schaltung und Nervensystem. In: Heßler, Martina (Hg.): Konstruierte Sichtbarkeiten. Wissenschafts- und Technikbilder seit der Frühen Neuzeit. München (Fink) 2006, S. 387-404.

Hagner, Michael und Laubichler, Manfred D. (2006): Vom Hochsitz des Wissens. Das Allgemeine als wissenschaftlicher Wert.- Berlin (diaphanes).

Hahn, Robert (1983): A Note on Plato's Divided Line. In: Journal of the History of Philosophy 21, S. 235-237.

Halawa, Mark Ashraf (2008): Wahrnehmung als Zeichenprozess. In: Ders.: Wie sind Bilder möglich? Argumente für eine semiotische Fundierung des Bildbegriffs.- Köln (Halem), S. 80-121.

Haraway, Donna (1995): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: dies.: Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen.- Frankfurt/M., New York (Campus), S. 73-97.

Hardy, Jörg (2001): Platons Theorie des Wissens im "Theaitet".- Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht)

Hardy, Jörg (2006): Die Welt im Fluß? Erkenntnistheorie und Ontologie im ersten Hauptteil des „Theaitet" (151d-187a).- In: Logical analysis and history of philosophy (Philosophiegeschichte und logische Analyse) 9, S. 31-78.

Haselstein, Ulla (2000): Die Gabe der Zivilisation: Kultureller Austausch und literarische Textpraxis in Amerika 1682-1861. München (Fink).

Hauskeller, Michael (1998): Erkenntnis und Wahrnehmung in Platons Dialog *Theaitetos*.- In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23, S. 167-179.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hayles, Katherine N. (1999): How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics.- Chicago, London (University of Chicago Press).

Heinaman, Robert (1995): Activity and Change in Aristotle. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy 13, S. 187-216.

Heitsch (1988): Überlegungen Platons im Theaetet.- Stuttgart (Steiner Verlag).

Herzberg, Stephan (2007): De Anima II 5 und Aristoteles' Wahrnehmungstheorie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 61, S. 98-120.

Heßler, Martina (2006a): Einleitung. Annäherungen an Wissenschaftsbilder. In: Dies. (Hg.): Konstruierte Sichtbarkeiten. Wissenschafts- und Technikbilder seit der Frühen Neuzeit. München (Fink) 2006, S. 11-37

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

Hirst, R. (1965): Form and Sensation. In: Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. 39, S. 155-172.

Hobuß, Steffi (1993): Die Entwicklung von Wittgensteins Gedanken zum Sehen-als. In: Philosophie und die kognitiven Wissenschaften. Beiträge des 16. Internationalen Wittgenstein-Symposiums. - Kirchberg am Wechsel.

Hobuß, Steffi (1998): Wittgenstein über Expressivität. Der Ausdruck in Körpersprache und Kunst.- Hannover (Internationalismus Verlag).

Hobuß, Steffi (2004): Fremderfahrung und Fremddarstellung: Von hier nach dort und zurück. Einleitung. In: Iris Därmann, Steffi Hobuß, Ulrich Lölke (Hg.): Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive.- Rodopi (Amsterdam), S. 7-34.

Hobuß, Steffi (2007): „Ein komplexes und wechselhaftes Spiel": sprachliche Resignifikation von Kanak Sprak und Aboriginal English. In: Anja Schwarz & Russell West-Pavlov (Hg.): Polyculturalism and discourse.- Amsterdam (Rodopi), S. 31-65.

Hobuß, Steffi (2013): Repräsentationsarbeit als performative Praxis. Ein Plädoyer für einen kritischen Repräsentationsbegriff. In: Steffi Hobuß, Stefani Kugler, Anna-Lena Sälzer u.a. (= Arbeitskreis Repräsentationen) (Hg.): Die ‚andere' Familie. Repräsentationskritische Analysen von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart.- Frankfurt/M. (Peter Lang), S. 51-77.

Hobuß, Steffi (2014): Aktivität und Passivität der visuellen Wahrnehmung bei Platon und Aristoteles. In: Steffi Hobuß und Nicola Tams (Hg.): Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken.- Bielefeld (Transcript), S. 57-78.

Hobuß, Steffi und Nicola Tams (2014) (Hg.): Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken.- Bielefeld (Transcript).

Høeg, Peter (1996): Spiegelbild eines jungen Mannes im Gleichgewicht. In: Ders.: Von der Liebe und ihren Bedingungen in der Nacht des 19. März 1929.- München (Hanser), S. 216-229.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Höffe, Otfried (2003): Ethik und Politik. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar, Richard A.H. King (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? – Darmstadt (WB), S. 125-141.

Husserl, Edmund (1962): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (1935/36) (= Husserliana Bd. VI). Den Haag Martinus Nijhoff)

Husserl, Edmund (1975): Logische Untersuchungen. Bd. 1: Prolegomena zur reinen Logik (Husserliana Bd. 18).- Den Haag.

Jäger, Siegfried (1999): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Duisburg (Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung, DISS)

Jäger, Siegfried (2001): Diskurs und Wissen: Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse In: Keller, Reiner, Andreas Hirseland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden.- Opladen (Lese + Budrich), S. 81-112.

James, Susan (1997): Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy.- Oxford.

Jay, Martin: Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought.- Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press).

Johansen, Thomas K. (2002): Imprinted on the mind: passive and active in Aristotle's theory of perception. In: Barbara Saunders, Jaap van Brakel (Hg.): Theories, Technologies, Instrumentalities of Color. Anthropological and Historiographic Perspectives.- Lanham, New York, Oxford (University of America Press) 2002, S. 169-188.

Kahn (1966): Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology.- In: Archiv für Geschichte der Philosophie 48, S. 1-43.

Kahn, Charles (1981): Some Philosophical Uses of „to be" in Plato.- In: Phronesis 26, S. 105-134.

Kant, Immanuel (1956): Kritik der reinen Vernunft. Hamburg (Meiner).

Keller, Reiner (2007): Sozialwissenschaftliche Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Wiesbaden (VS)

Keller, Reiner, Andreas Hirseland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hg.) (2001): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden.- Opladen (Lese + Budrich)

Kersting, Wolfgang (1999): Platons „Staat".- Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Kimmerle, Heinz (2000): Philosophien der Differenz. Eine Einführung.- Würzburg (Königshausen & Neumann).

Kleiner, Marcus S. (Hg.) (2001): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken.- Frankfurt/M., New York (Campus).

König, Josef (2002): Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik. Hg. Von Nicolaus Braun. Freiburg, München (Alber).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Köveker, Dietmar (2005): Sprache, Zeit und Differenz. Elemente einer Kritik der reinen Diskursvernunft.-Frankfurt a.M. (Humanities Online).

Konersmann, Ralf (1999): Die Augen der Philosophen. Zur historischen Semantik und Kritik des Sehens. In: Ders. (Hg.): Kritik des Sehens.- Leipzig (Reclam), S. 9-47.

Krämer, Hans (2011): Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e). In: Höffe, Otfried (Hg.): Platon: Politeia.- Berlin (Akademie Verlag).

Krämer, Sibylle (2009): Platons Liniengleichnis. In: Vorlesung „Das ‚Auge des Denkens'. Visuelle Epistemologie am Beispiel der Diagrammatik." http://userpage.fu-berlin.de/~sybkram/media/downloads/Vorlesung_AugeDesDenkens/VL4%20-%20Platon%20-%20Liniengleichnis.pdf (Letzter Zugriff am 10.10.2012)

Krämer, Sibylle (2010): Zwischen Anschauung und Denken. Überlegungen zur epistemologischen Bedeutung des Graphismus im Ausgang von Platon und Descartes. In: J. Bromand und G. Kreis (Hg.): Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst du Religion.- Berlin (Akademie Verlag), S. 173-192.

Krämer, Sibylle (2012): Gedanken sichtbar machen. Platon: Eine diagrammatologische Rekonstruktion. Ein Essay. In: Jan-Henrik Möller und Jörg Sternagel (Hg.): Paradoxalität des Medialen.- München (Fink). (Zitiert nach Absatz-Nummern)

Kremer-Marietti, Angèle (1985): Michel Foucault. Archéologie et Généalogie.- Vanves (Le livre de poche).

Künne, Wolfgang (1981): Verstehen und Sinn. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 6, S. 1-16.

Kullmann, Wolfgang (1974): Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft.- Berlin, New York (de Gruyter).

Kullmann, Wolfgang (1998): Aristoteles und die moderne Wissenschaft.- Stuttgart (Steiner).

Kutschera, Franz von (2002a): Platons Philosophie. I Die frühen Dialoge.- Paderborn (mentis).

Kutschera, Franz von (2002b): Platons Philosophie. II Die mittleren Dialoge.- Paderborn (mentis).

Kutschera, Franz von (2002c): Platons Philosophie. III Die späten Dialoge.- Paderborn (mentis).

Lakoff, George, Mark Johnson (1980): Metaphors We Live By.- Chicago.

Lee, Mi-Kyoung (2011): The *Theaetetus*. In: Gail Fine (ed.): The Oxford Handbook of Plato.- Oxford (Oxford University Press), S. 411-436.

Lefebvre, Lucien (1988): Le problème de l'incroyance au XVI. siècle. La réligion de Rabelais. Paris (Albin Michel).

Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg (Argument).

Lettvin, J.Y., H.R. Maturana, W.S. McCulloch, W.H. Pitts (1959): What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain. In: Proceedings of the Institute for Radio Engineers 47, 1940-1951.

Levin, David Michael (Hg.) (1997): Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy.- Cambridge/Mass., London (MIT Press).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lindberg, David C. (1987): Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Link, Jürgen (1995): Diskurstheorie, in: Wolfgang-Fritz Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 2. Hamburg (Argument)

Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula (1990): Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. In: *LiLi* 77, S.88-99

List, Elisabeth (2009): Ethik des Lebendigen.- Weilerswist (Velbrück).

Locke, John: Essay Concerning Human Understanding. Works in Ten Volumes, Vol. I.- London 1823 (Reprint Aalen 1963).

Long, A.A. (1998): Plato's Apologies and Socrates in the *Theaetetus*. In: Jyl Gentzler (Hg.): Method in Ancient Philosophy.- Oxford (Clarendon Press), S. 113-136.

Magee, Joseph M. (2000): Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle. In: Phronesis 45, S. 306-330.

Mann, Wolfgang-Rainer (2000): The Discovery of Things.- Princeton (Princeton University Press).

Maset, Michael (2002): Diskurs, Macht und Geschichte. Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung. Frankfurt/M. (Campus):

Matthen, Mohan (1985): Perception, Relativism, and Truth: Reflections on Plato's *Theatetus* 152-160. In: Dialogue 24, S. 33-58.

Maturana, H. R., G. Uribe, S. Frenk (1968): A Biological Theory of Relativistic Color Coding in the Primate Retina.- In: Archivos de Biologica y Medicina Experimentales, Suplemento No. 1, Santiago.

Maturana, Humberto R. und Francisco J. Varela (1980): Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living.- Dordrecht (Reidel).

McDowell, John (1973): Plato: Theaetetus. Translated with Notes by John McDowell.- Oxford.

McLuhan, Herbert Marshall (1992): Die magischen Kanäle. Understanding Media.- Düsseldorf (Econ).

Merker, Anne (2003): La vision chez Platon et Aristote. Sankt Augustin (Academia Verlag).

Merker, Anne (2003): La Vision chez Platon et Aristote.- St. Augustin (Academia Verlag).

Modrak, Deborah K. W. (1981): Perception and Judgement in the Theaetetus. In: Phronesis 26, S. 35-54.

Modrak, Deborah K. W. (1987): Aristotle. The Power of Perception.- Chicago, London (The University of Chicago Press).

Müller, Jörn (2009): Abschnitt "Psychologie". In: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder (Hg.): Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.- Stuttgart, Weimar (Metzler Verlag), S. 142-154.

Münch, D. (1996): Artikel „Wahrnehmung, philosophische Aspekte". In: Gerhard Strube (Hg.): Wörterbuch der Kognitionswissenschaft.- Stuttgart (Klett-Cotta), S. 792f.

Notopoulos, James Anastasios (1936): Movement in the Divided Line of Plato's Republic.- Havard (Harvard Studies in Classical Philology 47).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

O'Brien, D. (1970): The Effects of a Simile: Empedocles' Theories of seeing and Breathing. In: Journal of Hellenic Studies (90), S. 140-179.

Opsomer, Jan (2014): Sollte man den Platonismus wohlwollend interpretieren? Vortrag mit Handout am 2.10.2014 im Rahmen des Kolloquiums „Antike Philosopheme in systematischen Debatten der Gegenwart" auf dem Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie in Münster.

Opsomer, Jan (2016): Sollte man den Platonismus wohlwollend interpretieren? Philosophische Historiographie und das Prinzip der wohlwollenden Interpretation. In: Michael Quante (Hg.): Geschichte – Gesellschaft – Geltung. (Deutsches Jahrbuch Philosophie Band 8).- Hamburg (Meiner), S. 945-958.

Orth, Ernst Wolfgang (1999): Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie'. Darmstadt (WB).

Owen, G.E.L. (1953): The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues. In: Classical Quarterly N.S. 3, S. 79-95.

Perler, Dominik (2003): Was ist ein frühneuzeitlicher philosophischer Text? In: H. Puff und Ch. Wild (HG.): Zwischen den Disziplinen? Perspektiven der Frühneuzeitforschung.- Göttingen (Wallstein), S. 55-80.

Peterson, Sandra (2011): Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato.- Cambridge (Cambridge University Press).

Pirsig, Robert M. (1978): Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten. Ein Versuch über Werte.- Frankfurt/M. (Fischer TB).

Pfaller, Robert (2000) (Hg.): Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen.- Wien, New York (Springer).

Polansky, Ronald M. (1992): Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus.- Lewisburg (Bucknell University Press).

Prauss, Gerold (1966): Platon und der logische Eleatismus.- Berlin (de Gruyter).

Puster, Rolf (1993): Das Zukunftsargument – ein wenig beachteter Einwand gegen den Homo-mensura-Satz in Platons Theaitetos.- In: Archiv für Geschichte der Philosophie 75, S. 241-275.

Rorty, Richard (1981): Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie.- Frankfurt/. (Suhrkamp).

Rosen, Stanley (1999): The Problem of Sense Perception in Plato's *Philebus*. In: Johannes M. Van Ophuijsen (Hg.): Plato and Platonism.- Washington (The Catholic University of America Press), S. 242-260.

Runciman, W.G. (1962): Plato's Later Epistemology.- Cambridge.

Ryle, Gilbert (1966): Plato's Progress.- Cambridge (Cambridge University Press).

Sarasin, Philip (1996): Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte In: Hardtwig, Wolfgang und Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Kulturgeschichte Heute. Göttingen.

Sarasin, Philip (2001): Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft. In: Keller, Reiner, Andreas Hirseland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden.- Opladen (Leske + Budrich).

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Savigny, Eike von (1975): John Langshaw Austin: Hat die Wahrnehmung eine Basis? In: Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart Bd. 3: Moore, Goodman, Quine, Ryle Strawson, Austin.- Göttingen (Uni-Taschenbücher), S. 207-247.

Savigny, Eike von (1988): Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen". Ein Kommentar für Leser.- Frankfurt/M. (Klostermann).

Schantz, Richard (1990): Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung.- München, Hamden, Wien (Philosophia Verlag).

Schiffers, Juliane (2014): Passivität denken. Aristoteles – Leibniz – Heidegger.- Freiburg (Alber).

Schindler, Larissa (2011a): Kampffertigkeit. Eine Soziologie praktischen Wissens. Stuttgart.

Schindler, Larissa und Tobias Boll (2011b): Visuelle Medien und die (Wieder-) Herstellung von Unmittelbarkeit. In: Ulrich Hägele, Irene Ziehe (Hg.): Visuelle Medien und Forschung.- Münster, S. 219-231.

Schirren, Thomas (2008): Artikel "aisthêsis", "aisthêsis koinê", „aisthêton", „aisthêtikon". In: Christoph Horn und Christof Rapp (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie.- München (C.H. Beck), 2. Auflage.

Schmid, Wilhelm (1987): Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Schmid, Wilhelm (1991): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Schmidgen, Henning (2010): Die Helmholtz-Kurven. Auf der Spur der verlorenen Zeit.- Berlin (Merve Verlag).

Schmitt, Arbogast (1973): Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons.- Würzburg (Julius-Maximilians-Universität, Inaugural-Dissertation).

Schmitt, Arbogast (2003a): Die Literatur und ihr Gegenstand in der Poetik des Aristoteles.- In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar, Richard A.H. King (Hg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? – Darmstadt (WB), S. 184-219.

Schmitt, Arbogast (2003p): Die Moderne und Platon.- Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Schmitt, Arbogast (2006): Platonismus und Empirismus. In: Gregor Schiemann, Dieter Mersch, Gernot Böhme (Hg.): Platon im nachmetaphysischen Zeitalter.- Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 71-95.

Schmitz, Hermann (1989): Besprechung von Wolfgang Welsch, Aisthesis, und W. Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Aisthesis bei Aristoteles.- In: Philoosphisches Jahrbuch 96, S. 394-402.

Schmitz, Hermann (2005): Mit Platon in dem Kampf (Besprechung von Schmitt 2003p). In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, S. 642-647.

Schmitz, Thomas A. (2002): Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung. Darmstadt (WB) 2002.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schwab-Trapp, Michael (2001): Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse In: Keller, Reiner, Andreas Hirseland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden. Opladen (Lese + Budrich), S. 261-283.

Sedley, David (2003): The Collapse of Language? Theaetetus 197c-183c. In: Plato 3. http://univ-paris1.fr/Plato/article38.html (letzter Zugriff am 17.9.2012)

Sedley, David (2004): The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's *Theaetetus*.- Oxford (Clarendon Press).

Shea, J. (1985): Judgement and perception in Theaetetus 184-186.- In: Journal of the History of Philosophy 23, S. 1-14

Singer, Wolf (2002): Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Smith, Nicholas D. (1996): Plato's Divided Line. In: Ancient Philosophy 16, S. 25-46.

Stegmüller, Wolfgang (1968): Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten. In: Archiv für Philosophie 8 (1956), S. 36-100, Nachdruck Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Sturken, Marita und Lisa Cartwright (2001): Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture.- Oxford, New York (Oxford University Press).

Taureck, Bernhard H. F. (2004): Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Taylor, A.E. (1928): A Commentary on Plato's Timaeus.- Oxford (Clarendon Press).

Tietz, Udo (2000): Gadamer zur Einführung.- Hamburg (Junius).

Tyler, Stephen A. (1984): The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees. In: Journal of Anthropological Research Vol. 40, No. 1, Fortieth Anniversary Issue 1944-1984 (Spring, 1984), pp. 23-40

Tyler, Stephen A.: Das Unaussprechliche.- München (Verlag) 1991.

Varela, Francisco J. (1979): Principles of Biological Autonomy.- New York (North Holland).

Veyne, Paul (1978): Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie. Berlin (Merve) 1978, ^{2}1981.

Vlastos, Gregory (1975): Plato's Universe. Seattle (University of Washington Press).

Volpi, Franco (2003): Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles. In: Gregor Damschen, Rainer Enskat, Alejandro G. Vigo (Hg.): Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag.- Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), S. 286-303.

Waldenfels, Bernhard (2003): Kraftproben des Foucaultschen Denkens. In: Philosophische Rundschau 50, S. 1-26.

Welsch, Wolfgang (1987): Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre.- Stuttgart (Klett-Cotta).

Welsch, Wolfgang (2018): Wahrnehmung und Welt.- Berlin (Matthes und Seitz).

Wieland, Wolfgang (1999): Platon und die Formen des Wissens.- Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1982, zweite Auflage.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wiesing, Lambert (2002): Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung. In: Ders. (Hg.): Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen.- Frankfurt/M. (suhrkamp), S. 9-64.

Wiesing, Lambert (2003): Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung. In: Merleau-Ponty, Maurice: Das Primat der Wahrnehmung. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Lambert Wiesing.- Frankfurt/M. (suhrkamp).

Wiesing, Lambert (2009): Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie.- Frankfurt/M. (Suhrkamp).

Wittgenstein, Ludwig (1972): Preliminary Studies for the „Philosophical Investigations" Generally Known as The Blue and Brown Books. Oxford (Blackwell, p. 158-160.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Philosophische Untersuchungen, in: Ders.: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M.

Würz, Carl (1888): Die sensualistische Erkenntnislehre der Sophisten und Platons Widerlegung derselben. Nach dem Theätet dargestellt und beurteilt.- Trier (Lintz).

Ziemke, Axel (1996): Das Ding als Wahrnehmung und seine „Aufhebung" in der Handlung. Eine nicht-repräsentationistische Perspektive aus klassisch philosophischer Sicht. In: Axel Ziemke und Olaf Breidbach (Hg.): Repräsentationismus – Was sonst? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem repräsentationistischen Forschungsprogramm in den Neurowissenschaften.- Braunschweig/Wiesbaden (vieweg), S, 139-168.

Zovko, Maríe-Élise (2008): The Way Up and the Way Back is the Same: The Ascent of Cognition on Plato's Analogies of the Sun, the Line and the Cave and the Path Intelligence Takes. In: John Dillon (Hg.): Platonism and forms of intelligence.- Berlin, S. 313-343.

https://doi.org/10.5771/9783985721504, am 10.07.2024, 00:56:37
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb