

Platon und die ästhetische Wende der Ästhetik

Tanehisa OTABE

Baumgarten, der Begründer der Ästhetik, verwendete das Wort „Ästhetik“ auf Lateinisch zum ersten Mal in seiner Magisterarbeit *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* von 1735. Gegen deren Ende heißt es:

Es seien also die *noêta* – das, was durch das höhere Vermögen erkannt werden kann – Gegenstand der Logik, die *aisthêta* dagegen seien Gegenstand der *epistêmê aisthêtikê* (d. i. der ästhetischen Wissenschaft) oder der Ästhetik.¹

Eine Begründung dafür, dass er in dieser auf Lateinisch verfassten Abhandlung die Wörter *noêta* und *aisthêta* im Griechischen gegenüberstellt, gibt Baumgarten im Satz zuvor: „Schon die griechischen Philosophen und die Kirchenväter haben immer sorgfältig zwischen den *aisthêta* und den *noêta* unterschieden.“² Baumgarten differenziert das „Denkbare (*noêton*)“ und das „Wahrnehmbare (*aisthêton*)“ aus der Tradition der griechischen Philosophie heraus, an deren Anfang Platon steht, ein Kritiker der Wahrnehmung. Baumgartens Entwurf der Ästhetik als Aisthetik (d. i. Wissenschaft von der Wahrnehmung bzw. Sinnlichkeit) entstand also – so könnte man vorwegnehmend sagen – dadurch, dass er einerseits den von Platon stammenden Dualismus voraussetzt und andererseits die platonische Haltung ablehnt, die Sinne als irrumsanfällig abzuweisen.

In der gegenwärtigen Ästhetik vollzieht sich unter Bezugnahme auf Baumgartens Definition der Ästhetik die „ästhetische Wende“,³ wobei Platon, der große Verehrer der Idee der Schönheit, davon am weitesten entfernt zu sein scheint. Denn der Platonismus steht aufgrund seiner Zweiweltentheorie der Wahrnehmung bzw. Sinnlichkeit negativ bzw. kritisch gegenüber. Jedoch wäre auch eine andere Sicht möglich. Denn erstens weist Platon der Wahrnehmung trotz seiner Zweiweltentheorie oder gerade deswegen eine positive Stellung zu, und zweitens ist er in der Lage, eine vom herkömmlichen Begriff der Wahrnehmung abweichende Sichtweise vorzuschlagen, weil er der ästhetischen Wende der Ästhetik am meisten fremd ist. Platons Auseinandersetzungen mit der Wahrnehmung dürfen nicht auf seinen Kampf gegen die Wahrnehmung reduziert werden; sie erhellen vielmehr, wie im Folgenden gezeigt wird, die Vielschichtigkeit der Wahrnehmung.

1. Die Stellung der sinnlichen Erkenntnis

Zunächst sei aus dem *Phaidon* ein typischer Abschnitt zitiert, in dem das „Wahrnehmbare“ und das

¹ Alexander Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), in: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Heinz Paetzold, Hamburg 1983, § 116.

² Ibid.

³ Metzler, Trebeß, *Lexikon Ästhetik*, Art. „Ästhetik“.

„Denkbare“ streng voneinander abgegrenzt werden.⁴

Zu dem Ende macht die Philosophie klar, dass die Betrachtung durch das Auge voll ist von Täuschung, nicht minder die durch das Ohr und die übrigen Sinne⁵ (*aisthêseis*); und sie überredet die Seele, ... was sie durch fremde Organe hier so, dort anders beschaffen schaue, davon nichts für wahr zu halten; es sei aber dies Letztere das sinnliche Wahrnehmbare und Sichtbare (*aisthêton te kai horâton*), was sie aber selbst schaue, das nur Denkbare und Unsichtbare (*noêton te kai aides*). (Phaedo 83A-B)

In diesem Abschnitt hält Platon die wahrnehmbare Welt bzw. das Phänomen und die Ideenwelt bzw. das Noumenon klar auseinander und hebt hervor, dass die Betrachtung durch Wahrnehmung voller Irrtümer sei und die Wahrheit darin liege, die Idee zu schauen. Insbesondere ist auf die folgenden drei Punkte zu achten.

Erstens umschreibt Platon das „Wahrnehmbare“ sogleich mit dem „Sichtbaren“. Dies zeigt die sichtenorientierte Denkweise bei Platon (oder allgemein in der griechischen Antike), worauf später eingegangen wird. Zweitens ist der Begriff „Schauen“ zweideutig. Das Verb „Schauen“ wird hier sowohl im Sinne von Sehen durch das Auge als auch im Sinne von Sehen mit der Seele verwendet, und Platon meint, das mit der Seele Gesehene sei (für das menschliche Auge) unsichtbar. Das „Unsichtbare“, das heißt das mit der Seele Gesehene, wird von Platon als „Idee“ bezeichnet, wobei das Wort „Idee“ von *idein* (sehen) abgeleitet ist. Die höchste Idee ist – wenn auch für das Auge nicht sichtbar – für uns mit der Seele in irgendeiner Weise schaubar. Wie ein solches Schauen möglich ist, wird ebenfalls später erörtert. Drittens ist zu beachten, dass Platon an dieser Stelle nicht die Sinne selbst, sondern die „Betrachtung durch die Sinne (*hê dia tôn ... aisthêseôn skepsis*)“ thematisiert. In der Tat trifft Platon eine klare Unterscheidung zwischen den Sinnesorganen, „durch die wir sehen“ bzw. „durch die wir hören“, und der Seele, „mit der wir sehen“ bzw. „mit der wir hören“. Die Sinne sind lediglich die Werkzeuge, „durch die“ wir wahrnehmen (Theaet. 184C-D). Bei Platons Analyse geht es darum, inwieweit die Leistung unserer „Seele“, die mittels der Sinne als Werkzeuge wirkt, also die „sinnliche Erkenntnis“, gültig sei.

Was die Auffassung der sinnlichen Erkenntnis bei Platon betrifft, ist auf einen Abschnitt aus dem siebten Buch des *Staates* Bezug zu nehmen, dessen Bedeutung bislang nicht gebührend gewürdigt wurde. Platon lässt Sokrates wie folgt sprechen:

Manche sinnliche Wahrnehmungen (*aisthêsis*) fordern das Denkvermögen (*noêsis*) gar nicht zur Betrachtung auf, weil man glaubt, hierin seien die Aussagen des Sinnes evident genug; manche

⁴ Bei den Zitaten von Platon wurde die Ausgabe *Sämtliche Dialoge*, hrsg. von Otto Apelt, Hamburg 1988, herangezogen, teilweise aber dem Kontext entsprechend neu übersetzt. Alle Hervorhebungen stammen vom Verfasser.

⁵ Im Folgenden wird das Substantiv *aisthêsis* je nach dem Kontext mit „Sinn“ oder „Wahrnehmung“ bzw. „sinnliche Wahrnehmung“ übersetzt, das Verbum *aisthanesthai* mit „wahrnehmen“. Allerdings schließt *aisthêsis* bei Platon, wie später erläutert, auch „Lust und Unlust, Begierde und Abscheu“ (Theaet. 156B) ein, so dass der Begriff *aisthêsis* nicht nur im Zusammenhang mit den Sinnesorganen und der Wahrnehmung verwendet wird.

dagegen halten das Denkvermögen ganz besonders an, jene Sinnenaussage dem Prüfsteine des Denkens zu unterwerfen, weil die sinnliche Wahrnehmung nichts Wahrhaftes enthalte. (Respublica 523A-523B)

Sokrates' Gesprächspartner Glaukon nimmt dabei an, dass Sokrates hier so etwas wie diejenigen, „die sich nur aus der Ferne zeigen“, und „auf Täuschung berechnete Bilder“ (523B),⁶ das heißt eine Art Illusion meint, die auf der Ebene der Sinne selbst entsteht. Jedoch widerspricht Sokrates dem und fährt fort: „Unter den Wahrnehmungen, die nicht zur denkenden Betrachtung auffordern, verstehe ich alle diejenigen, welche sich nicht zugleich in die entgegengesetzte Wahrnehmung umsetzen, diejenigen dagegen, bei welchen dies der Fall ist, sehe ich als dazu auffordernde an“ (523B-C). So meint Sokrates zum Beispiel, wenn wir drei Finger, etwa den kleinen Finger, den Ringfinger und den Mittelfinger, betrachteten, „erschieden“ alle drei Finger als Finger und die Wahrnehmung zeige nicht, dass einer ein Finger, aber doch zugleich kein Finger ist. Hier wird „die Seele der meisten nicht dazu getrieben, die Vernunft zu fragen, was denn ein Finger nun eigentlich ist“ (523D). Das heißt, solche Wahrnehmungen sind nicht in der Lage, „die Vernunft zur Tätigkeit herauszufordern und aufzureizen (*egertikon*)“ (523D-E).

Allerdings kann das Sehen die Größe von Dingen, der Tastsinn die Dicke und die Härte nicht ausreichend erfassen. Denn etwas, was einmal groß erschien, kann einem später klein erscheinen, oder etwas, was sich einmal hart anfühlte, kann einem dann weich vorkommen. Das liegt daran, dass die Größe, die Dicke und die Härte von Dingen nur relativ bestimmt werden.

Muss nicht unter solchen Umständen die Seele in Zweifel geraten, was diese Empfindung des Harten eigentlich besagt, wenn sie eben dasselbe auch als weich angibt? ... Diese Berichte sind für die Seele höchst befremdlich und näherer Prüfung bedürftig. (524A-B)

Die Wahrnehmung ist also nicht zuverlässig, weil sie manchmal zwei antinomische Sätze zulässt: „Das ist x“ und „Das ist nicht x“. Ein Gegenstand fühlt sich beispielsweise im Vergleich zu den härteren Dingen weich an, während er gegenüber den weicheren Sachen als hart empfunden wird. Daher behauptet die Wahrnehmung einmal: „Das ist weich“, und das andere Mal: „Das ist hart.“ Das Gleiche gilt für die Sätze: „Das ist groß“ und „Das ist klein“. Weil folglich Wahrnehmung offenkundig unzuverlässig ist, wird man zur Prüfung durch die Vernunft angeregt: Die Wahrnehmung „reizt die Vernunft auf“ (523D-E).

Liegt darin also nicht der erste Anlass für uns zu fragen, was eigentlich das Große und das Kleine ist? ... Und so nannten wir denn das eine das Denkbare, das andere das Sichtbare. (524C)

Wir fällen täglich Urteile der Form „Das ist x“ (wie beispielsweise „Das ist ein Finger“, „Das ist

⁶ Solche Beispiele sind bei Platon häufig anzutreffen. Im *Staat* heißt es zum Beispiel, dass „eine und dieselbe Größe, in der Nähe und der Ferne durch das Gesicht wahrgenommen, uns wohl nicht gleich erscheint“ (602C). Platon nennt auch andere Beispiele, wie einen Stab, der im Wasser eingetaucht verbogen erscheint, und „auf Täuschung berechnete Bilder“ (ibid.). Siehe auch *Gesetze* (663B), *Theaitetos* (157E) und *Philebos* (38C).

hart“ oder „Das ist groß“), als wären sie evident oder offenkundig, ohne dabei das Prädikat *x* zu hinterfragen. Diese Fähigkeit zum Beurteilen bezeichnet Platon als Wahrnehmung und das, was dadurch beurteilt wird, als das „Sichtbare“ (bzw. das „Wahrnehmbare“). Dementsprechend ist die hier gemeinte „Wahrnehmung (*aisthêsis*)“ nicht auf die Wirkung der Sinnesorgane beschränkt, vielmehr ist sie als das aus Gewohnheit wirkende sinnliche Erkenntnisvermögen zu verstehen. Zwar beteiligt sich die Vernunft daran, sie wird aber noch nicht „aufgereizt“ und bleibt mit der Wahrnehmung verschmolzen, ohne eigenständig zu wirken.

So gesehen bildet die Wahrnehmung zwar die Grundlage für alltägliche, evident erscheinende Beurteilungen, jedoch lässt sie auch in Bezug auf ein und dasselbe widersprüchliche Urteile zu: „Das ist *x*“ und „Das ist nicht *x*“.

Dies regt uns an, über die Dinge, die wir bisher als evident betrachteten, oder die Evidenz der sinnlichen Erkenntnis überhaupt nachzudenken und die Frage zu stellen: „Was ist eigentlich das *X*?“ Die Fähigkeit, dies zu ergründen, wird „Vernunft“ genannt, und das *X*, welches für das Subjekt steht und hinterfragt wird, ist das „Denkbare“.

Das *x* als Prädikat und das *X* als Subjekt unterscheiden sich grundsätzlich voneinander. Während das Prädikat *x* ein Adjektiv ist, das Platon in neutraler Pluralform verwendet, um das im Allgemeinen zu bezeichnen, was unter dieses Prädikat subsumiert wird, ist das Subjekt *X* ein durch das Voranstellen des bestimmten Artikels substantiviertes Adjektiv in neutralem Singular („das *X* selbst“) bzw. das aus dem Adjektiv *x* abgeleitete Abstraktum in weiblicher Form.

Das „Denkbare“ wird erst dann thematisiert, wenn die sinnliche Erkenntnis selbst (oder genauer gesagt widersprüchliche sinnliche Urteile) die Evidenz der Wahrnehmung in Frage stellt und die „Vernunft aufreizt“. Insofern lehnt Platon die Wahrnehmung nicht einfach ab, sondern weist auf ihre Fähigkeit hin, sich selbst als „Werkzeug“ in Frage zu stellen und damit die Vernunft zum Nachdenken aufzureizen. Mit anderen Worten, Platon erkennt in der Wahrnehmung die selbstreflektierende Funktion, an ihrer Evidenz zu zweifeln.

2. Die Anamnese und die Wahrnehmung

Dass Platon die Wahrnehmung durchaus zu schätzen weiß, zeigt sich deutlich in seiner Theorie der Anamnese. Diese wird so definiert:

Wenn man etwas sieht oder hört oder durch irgendeinen anderen Sinn (*aisthêseis*) wahrnimmt und sich dabei nicht bloß des betreffenden Gegenstandes bewusst wird, sondern auch an einen anderen denkt (*ennoein*), dessen Vorstellung nicht die nämliche, sondern eine andere ist, sagen wir dann nicht mit Recht, dass man sich an das wieder erinnerte, woran man dabei dachte? (Phaedo 73C-D)

Als Beispiele dafür, dass man sich beim Anblick von A an B erinnert, führt Platon verschiedene Fälle an: Man sieht Simmias und erinnert sich an Kebes, bei einer Leier an ihren Besitzer, beim Bildnis von Simmias an den leibhaftigen Kebes oder beim gemalten Simmias an Simmias selbst. Doch Platon geht es nicht um die Fälle, die auf dem Prinzip einer solchen Assoziation beruhen, denn wenn A

eine tatsächliche Wahrnehmung und B eine frühere Wahrnehmung (das heißt ein Erinnerungsbild) ist, gehören sowohl A als auch B zur gleichen Ebene. Für ihn sind vielmehr die Fälle relevant, wo man von A als einem Wahrnehmbaren zu B als einem Denkbaren kommt. Platon zufolge ist die zuverlässige Wahrheit nicht im wahrnehmbaren A, sondern im denkbaren B zu suchen. Deshalb schreibt Platon im obigen Zitat in Bezug auf B, dass „dessen Vorstellung nicht die nämliche, sondern eine andere ist“ als die Vorstellung von A.

Um den Unterschied zwischen A und B zu erläutern, nennt Platon das Beispiel von „den Gleichen“ und „dem *Gleichen*“. Das Adjektiv „gleich“ heißt *isos*, wobei Platon die sächliche Pluralform *isa* für „die Gleichen“ verwendet, andererseits den Ausdruck *auto to ison* (das heißt das sächliche Singular mit dem bestimmten Artikel) für „das *Gleiche*“. Manchmal verwendet er auch das weibliche Abstraktum *hē isotês*. Anamnese im eigentlichen Sinne bedeutet, dass man „die Gleichen“ sieht und sich aus ihnen „das *Gleiche*“ vorstellt:

Wenn wir Hölzer oder Steine oder irgend andere gleiche Dinge sahen (*idontes isa*), haben wir nicht aus diesen (*ek toutôn*) uns das *Gleiche* vorgestellt, das doch verschieden ist von diesen? ... Aus diesen Gleichen, verschieden von diesem *Gleichen*, hast du die Erkenntnis des letzteren vorgestellt oder erhalten. (74B, C)

Somit bleibt das vom Denken zu erfassende „Gleiche“ immer das *Gleiche*, während die den Sinnen erscheinenden „Gleichen“ trotz der tatsächlichen Gleichheit ungleich aussehen können und daher keine zuverlässige Wahrheit darstellen (74B-C). Insofern sind A und B klar voneinander zu unterscheiden. Das bedeutet aber keineswegs, dass das wahrnehmbare A überflüssig wäre, denn für die „Vorstellung der Erkenntnis des Gleichen“ wird vorausgesetzt, dass man zunächst „die Gleichen“ sieht.

Wir sind einig, dass wir jenen Gedanken des *Gleichen* nirgends anderswoher schöpfen und in uns entwickeln können als aus Sehen oder Betasten [von den Gleichen] oder einer anderen Sinneswahrnehmung (*aisthêsis*). (75A)

Platon steht der Wahrnehmung also weder bedingungslos positiv noch völlig negativ gegenüber, sie ist vielmehr der Ausgangspunkt bzw. Anlass zur Anamnese. Dies lässt sich auch daran erkennen, dass Platon das Verhältniswort *ek*, das einen Ausgangspunkt bedeutet, für die Wahrnehmung benutzt.⁷ Wichtig ist dabei, dass seine Anamnesetheorie, in der das Wahrnehmbare Anlass geben soll, ans Denkbare zu denken, strukturell seiner Lehre der „indirekten Erkenntnis“ beim „Liniengleichnis“ entspricht, worauf wir im Folgenden eingehen.

⁷ Platon verwendet neben *ek* auch die Präposition *apo* wie folgt: „Du stellst dir, etwas sehend, von dieser Gesichtswahrnehmung aus (*apo tautês tês opseôs*) noch ein andres vor.“ (74C-D)

3. Das „Liniengleichnis“ und die indirekte Erkenntnis

Das am Ende des sechsten Buches im *Staat* entwickelte „Liniengleichnis“ repräsentiert auf typische Weise die platonische Zweiweltentheorie.

Zunächst teilt Platon die Welt in „das Sichtbare (*horáton*)“ und „das Denkbare (*noêton*)“ ein. Dass hier das sogenannte Phänomen als „das Sichtbare“ bezeichnet wird, hängt damit zusammen, dass Platon unter den Sinnen dem Gesichtssinn besondere Bedeutung beimisst, was sich auch daraus erklären lässt, dass das „Liniengleichnis“ zwischen dem „Sonnengleichnis“ und dem „Höhlengleichnis“ steht. Nach der Zweiteilung der Welt unterteilt Platon nun die beiden Welten im gleichen Verhältnis in je zwei Unterteile. Er bezeichnet das Vermögen zum Erfassen der insgesamt vier Gegenstandsgebiete jeweils als indirekte Vermutung (*eikasía*), Fürwahrhalten (*pístis*), indirekte Erkenntnis (*dianoía*) und direkte Einsicht (*noêsis*). Jedem Gegenstandsgebiet entspricht also ein eigenes Vermögen. Die indirekte Vermutung als niedrigste Erkenntnisweise richtet sich auf die „Abbilder“ wie zum Beispiel „Schatten“ oder „Spiegelbilder auf Wasseroberflächen“, wozu auch sogenannte Kunstwerke gehören; dem Fürwahrhalten entspricht das, „wovon das eben genannte Abbild nur ähnelt“, und dieses umfasst „die uns umgebende Tierwelt, das ganze Pflanzenreich und die sämtlichen künstlichen Produkten (*skeuáston*)“. Die indirekte Erkenntnis richtet sich auf die Gegenstände der Geometrie, Mathematik und der dazugehörigen Wissenschaften, die direkte Einsicht auf diejenigen der Erkenntnis durch die Dialektik.

Besondere Aufmerksamkeit verdient hier die „indirekte Erkenntnis“, die sich von der „direkten Einsicht“ in den folgenden zwei Punkten unterscheidet: Erstens setzt die „indirekte Erkenntnis“ einige Dinge (nämlich die sogenannten Axiome) als bekannt voraus und benutzt sie „als Voraussetzung (*hypóthesis*)“ (wörtlich als Unterlage) zu Schlussfolgerungen (510C), ohne dabei nach dem Grund der Hypothese zu fragen, während die „direkte Einsicht“, wie später erläutert werden wird, die Hypothese bis zu ihren Urprinzipien zurückverfolgt. Und zweitens nutzt die „indirekte Erkenntnis“ „sichtbare Figuren“ (510D), während die direkte Einsicht kein sinnlich Wahrnehmbares braucht (511C). Bei der indirekten Erkenntnis wird also der Wahrnehmung folgende Rolle zugeteilt:

Die Geometer bedienen sich (*proschrásthai*) der sichtbaren Gestalten und reden immer von diesen, während den eigentlichen Gegenstand ihres Denkens nicht diese bilden, sondern jene, deren bloß Abbilder diese sind. (510D)

Am Anfang des „Höhlengleichnisses“ grenzt Platon zuerst das „Sichtbare“ von dem „Denkbaren“ klar ab, die „indirekte Erkenntnis“ überschreitet aber insofern diese Grenze, als sie zwar das „Denkbare“ zum Gegenstand hat, sich aber des „Sichtbaren“ als einer Hilfe bedient. Das heißt, die indirekte Erkenntnis besteht darin, unter Verwendung des Sichtbaren das darüber Hinausgehende zu erfassen. Daher fungiert das Wahrnehmbare bei der indirekten Erkenntnis als „Abbild“ des Denkbaren und ist für sich ohne Belang (510E). Im Falle der Geometrie beispielsweise ist die gezeichnete Figur nur ein „Beispiel (*paradeigma*)“ zur Erfassung der mathematischen Wahrheit und nichts, „was man ernstlich in der Absicht studieren“ muss, „darin das wahre Wesen zu finden“ (529D-

E). In dieser Hinsicht unterscheidet sich die indirekte Erkenntnis auch vom Fürwahrhalten, denn sie bedient sich zwar des Wahrnehmbaren, wirkt aber unabhängig davon.

Eine derartige Erkenntnis würde Leibniz figürlich oder symbolisch nennen. Leibniz wendet sich sowohl gegen den Empirismus, der auf dem Vorrang des Wahrnehmbaren besteht, als auch gegen den Rationalismus, der es als für die Wissenschaft überflüssig betrachtet. Zur Kritik des Empirismus führt Leibniz Platons *Menon* an (82B-85B), in dem Sokrates „ein Kind, ohne ihm etwas zu lehren, nur durch Fragen zu schwer verständlichen Wahrheiten führt“.⁸ Dieses Beispiel zeigt, dass selbst ein Kind allein durch Beantwortung von Fragen die allgemeingültigen geometrischen Wahrheiten „erwerben“ kann, und legt den Irrtum des Empirismus offen, der jede Wahrheit auf die Empirie reduziert. Dass ein Kind die geometrischen Wahrheiten „aus seinem eigenen Grund zu entnehmen vermag“,⁹ bedeutet aber nicht, dass es nicht gefragt zu werden braucht. Es muss vielmehr sogar die entsprechenden Figuren zeichnen können. So macht Leibniz zugleich auf die Rolle des Empirischen aufmerksam. In der Tat kann man „keinen abstrakten Gedanken haben, der nicht einer sinnlichen Sache bedürfte“,¹⁰ denn laut Leibniz ist die Verbindung der Seele mit dem Körper die notwendige Existenzbedingung des Menschen. Das hindert aber nicht, dass „der Geist die notwendigen Wahrheiten aus sich selbst nimmt“.¹¹ Die Sinne sind zwar dazu nötig, um dem Geist „die Gelegenheit und Aufmerksamkeit“ für die notwendigen Wahrheiten zu geben, reichen aber nicht aus, „um deren Notwendigkeit einsichtig zu machen“. In diesem Sinne besitzt der Geist „eine Anlage (Disposition), ... um sie aus sich selbst zu entnehmen“.¹²

Auf den platonischen Diskurs übertragen, verbindet Leibniz – so könnte man sagen – Platons Anamneselehre mit der Erläuterung der „indirekten Erkenntnis“, so dass sich die „indirekte Erkenntnis“ als die Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis erweist. Laut Leibniz wäre für den endlichen Menschen eine Seele ohne Körper bzw. eine allem Wahrnehmbaren enthobene, intuitive Erkenntnis unmöglich: „Allein Gott hat den Vorzug, nur intuitive Erkenntnis zu haben.“¹³ Nebenbei sei bemerkt, dass Leibniz trotz der Mittelbarkeit der menschlichen Erkenntnis, also der Einschränkung, das Wahrnehmbare als Medium zu benötigen, eine allgemeine Charakteristik von Erkenntnis entwirft und so die göttliche Erkenntnis nachkonstruiert.

Nun kommen wir wieder auf Platon zurück. Wie oben dargestellt ist für Platon die „indirekte Erkenntnis“, die „sich sichtbarer Figuren bedient“, keine für den Menschen zu erstrebende Erkenntnis. Um mit Leibniz zu sprechen, fordert Platon auch vom Menschen die „intuitive Erkenntnis“. In Gegenüberstellung zur „indirekten Erkenntnis“ charakterisiert Platon die „direkte Einsicht“ wie folgt:

Der Gegenstand der direkten Einsicht ist, was die Vernunft (*logos*) unmittelbar selbst erfasst

⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften*, Band 3.1, hrsg. und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main 1996, S. 23.

⁹ Op. cit., S. 25.

¹⁰ Op. cit., S. 25.

¹¹ Op. cit., S. 25.

¹² Op. cit., S. 29-31 – leicht verändert vom Verfasser.

¹³ Ders., Band 3.2, S. 581.

(*haptein*) mit der Macht der Dialektik, indem sie die Voraussetzungen nicht als unbedingt Erstes und Oberstes ansieht, sondern in Wahrheit als bloße Voraussetzungen, das heißt Unterlagen, gleichsam Stufen und Aufgangsstützpunkte, damit sie, bis zum Voraussetzungslosen vordringend, an den wirklichen Anfang des Ganzen gelange und, wenn sie ihn erfasst hat, an alles sich haltend, was mit ihm in Zusammenhang steht (*echomenos tôn ekeinês [=archês] echomenôn*), wieder herabsteige, ohne irgendwie das sinnlich Wahrnehmbare dabei mit zu verwenden, sondern nur die Begriffe selbst nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang, und mit Begriffen auch abschließe. (511B-C)

Die direkte Einsicht, die aus dem Aufstieg von der Hypothese zum höchsten Grundsatz und dem Abstieg vom höchsten Grundsatz zur Schlussfolgerung besteht, grenzt sich von der indirekten Erkenntnis dadurch ab, dass sie weder eine Hypothese voraussetzt noch sich der Sinne (bzw. des Wahrnehmbaren) bedient.

Das obige Zitat scheint aber mit sinnlichen (sogar haptischen) Bildern zu sehr besetzt zu sein, um die Beteiligung der Wahrnehmung an der direkten Einsicht anzufechten. Wie oben ausgeführt definiert Platon bereits das „Unsichtbare“ im Sinne von *idea* als das, was „die Seele selbst *schaut*“, und bei der oben zitierten Stelle kennzeichnet er es weiter als das, was die Vernunft „*erfassen*“ soll. Im Folgenden soll untersucht werden, welchen Charakter der Sinne Platon bei dieser Metaphorik beschreibt und welche Eigenschaft der direkten Einsicht er damit aufzeigen will.

4. Das Gesicht und das Gefühl als Metaphern

Bei Platon ist das Konzept der „fünf Sinne“ noch nicht etabliert. Im *Timaios* beispielsweise, in dem die Sinne am systematischsten behandelt werden, kommt der Tastsinn nicht als eigenständiger Sinn vor, sondern nur der Geschmacks-, Geruchs-, Gehör- und Gesichtssinn werden besprochen (Tim. 65C-68D). Ferner nennt Platon im *Theaitetos* als „Wahrnehmungen (*aisthêseis*)“ „Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung, auch Lust und Unlust, Begierde und Abscheu“, und schreibt weiter: „Es gibt noch andere, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte“ (Theat. 156B). Die Extension der Wahrnehmung ist nicht klar bestimmt.

Sicher ist aber, dass Platon unter den Sinnesorganen den Gesichts- und Gehörsinn für überlegen hält. Dies kommt typischerweise im *Phaidon* zum Ausdruck: „Alle anderen Sinne (*aisthêseis*) sind ja wohl schlechter als Gesicht und Gehör“ (Phaedo 65B). Eine besonders große Bedeutung misst Platon dem Gesichtssinn bei: „Das Auge kommt uns als der schärfste der Sinne des Körpers zu“ (Phaedrus 250D). Der Grund des Privilegs des Gesichtssinns lässt sich an einer Stelle aus dem Staat entnehmen: „Der Gesichtssinn und das Vermögen, gesehen zu werden, sind durch ein kostbareres Band verbunden, als es bei anderen Zusammenpaarungen der Fall ist, wenn anders das Licht nichts Verächtliches ist“ (Respublica 507E-508A). Das heißt, die Überlegenheit des Gesichtssinns ist darin begründet, dass das Verhältnis zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen „das Dritte (*triton*)“ (507D) als ein vermittelndes Medium braucht und „das Dritte“ etwas Hervorragendes ist, nämlich

das „Licht“. Kurz gesagt ist der Gesichtssinn wichtig, weil er ein Fernsinn ist.¹⁴

Metaphern des Gesichtssinns kommen vor allem im Kontext der Ideenlehre häufig vor. Im *Phaidros* wird die „Idee“ als „das farb- und gestaltlose und untastbare Sein (*achrômatos, aschêmatistos, anaphês*)“ definiert, demzufolge „das, was wirklich ist, sich allein von dem Nous, dem Steuermann der Seele, *erschauen (theatê)*“ lässt (Phaedrus 247C). Demnach wird die Idee nicht durch den leiblichen Gesichtssinn wahrgenommen, sondern nur durch die Seele, das heißt das sogenannte innere Auge, angeschaut. Dass der Tastsinn hingegen ein typischer Nahsinn ist, erklärt, warum im Dialog *Sophistes* das Phänomen durch das Tastbare vertreten wird: „Die einen (d. i. die Materialisten) ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfasst halten. Denn indem sie nach allem greifen (*perilambanein*), was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das sei, was irgendwie Betastung oder Berührung zulässt. Denn Körper und Sein ist ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe“ (Soph. 246A-B). Jedoch verwendet Platon, wie das oben erwähnte Zitat aus dem *Staat* am Ende des letzten Abschnitts zeigt, selbst Metaphern des Tastsinns im Kontext der Ideenlehre (Respublica 511B-C). Im sechsten Buch des *Staates* heißt es ferner: „Die Philosophen sind diejenigen, die das immer sich völlig Gleichbleibende zu *berühren (ephaptesthai)* vermögen, während die, welche das nicht können, sondern nur in der Region des Vielen und Allgestaltigen herumschweiften (*planômenoi*), mit Philosophie nichts gemein haben“ (484B). Platon verleiht dem Wort „erfassen“ sogar eine erotische Implikation:

Der Philosoph verfolgt seinen Weg, ohne zu ermatten und von seiner Liebesbegeisterung zu lassen, bis er das eigentliche Wesen eines jeden Dinges erfasst hat (*haptain*) mit demjenigen Vermögen der Seele, dem es zukommt, dergleichen zu erfassen. Er nähert sich nun mit diesem Vermögen dem wahrhaft Seienden und gesellt sich ihm bei und zeugt so Vernunft und Wahrheit. (Respublica 490B)

Das eigentliche Wesen bzw. die Idee ist also das Ziel der Liebe, und der Philosoph soll den Verkehr mit dem wahrhaft Seienden suchen, um dadurch die Vernunft und Wahrheit zu gebären.¹⁵

Die folgende Passage aus dem *Phaidon* lässt ersehen, warum Platon eine Metapher des „Tastsinns“ verwendet:

Nicht wahr, dass die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgend einen andern Sinn – denn das heißt vermitteltst des Leibes, wenn man vermitteltst eines Sinnes etwas betrachtet –, dann von dem Leibe gezogen wird zu

¹⁴ Übrigens heißt es im *Staat* ausdrücklich, dass der Gehörsinn „das Dritte“ nicht braucht (507C-D), was unterstreicht, dass es bei Platon das übliche Konzept von Fernsinn, das den Gesichts- und Gehörsinn einschließt, noch nicht gab.

¹⁵ Im *Symposion* heißt es: Es wird nur demjenigen, der „das Schöne mit dem Auge *anschaut (horân)*, welchem es allein wahrhaft *sichtbar (horâton)* ist“, gelingen, „nicht bloße Schattenbilder der Tugend zu *gebären*, da ja er auch nicht an einem Schattenbilde *berührt (ephaptesthai)*, sondern die wahre Tugend, weil er an der Wahrheit *berührt*“ (Sym. 212A).

dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und dass sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches *berührt* (*ephaptesthai*)? ... Wenn sie aber ganz auf sich beschränkt eine Betrachtung anstellt, dann wendet sie nach jener Seite hin, dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und immer sich Gleichen, und als verwandt damit weilt sie, sobald sie für sich allein ist und die Umstände es ihr gestatten, immer bei ihnen, lässt alles Schwanken hinter sich und bleibt, solange sie sich mit ihnen beschäftigt, sich selbst immer durchaus gleich, weil sie eben solches *berührt*. (Phaedo 79C, D)

Bei der Untersuchung des Liniengleichnisses wurde festgestellt, dass das Erkenntnisvermögen und der Erkenntnisgegenstand korrespondieren, und auch diese Stelle aus dem *Phaidon* unterstreicht ihre Entsprechung. Genauer gesagt, die Beschaffenheit der Seele wird durch diejenige des zu erkennenden Gegenstandes bestimmt und nicht umgekehrt. Verkehrt die Seele durch die Sinne mit den sich Verändernden, verändert sie sich selbst; hat sie hingegen mit dem Gleichbleibenden bzw. den Ideen zu tun, so bleibt sie auch gleich. Die Metapher des Berührens beschreibt also die Korrespondenz zwischen dem Zustand der erkennenden Seele und der Beschaffenheit des Erkenntnisgegenstandes.

Das Privileg des Gesichtssinns unter den Sinnesorganen liegt, wie oben gezeigt, an der Beteiligung eines Mediums als des „Dritten“ zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Erkenntnisgegenstand (*Respublica* 507D). Diesem Maßstab nach wäre der Tastsinn, der vor allem durch die Abwesenheit eines Dritten charakterisiert werden kann, der niedrigste unter den Sinnen. Wenn Platon aber im Kontext der Ideenlehre eine Metapher des Tastsinns gebraucht, ist gerade die Abwesenheit eines Abstands von großer Bedeutung. Denn die Entsprechung zwischen der erkennenden Seele und dem Erkenntnisgegenstand kann gerade durch den Tastsinn, der kein Drittes benötigt, in vorzüglicher Weise zustande kommen.

5. Zwei Arten des Unwahrnehmbaren bzw. Anästhetischen

Die Metaphorik der Sinne wird durch die Übertragung ihrer empirischen Eigenschaften möglich, was wiederum bedeutet, dass der empirische Blick auf die Sinne die Argumentation bei Platon belebt, wie es insbesondere beim Höhlengleichnis im siebten Buch des *Staates* der Fall ist. Wer aus der Welt der Phänomene zum ersten Mal in die Ideenwelt gelangt, wird die Ideen nicht ausreichend erkennen können, und umgekehrt: Wer aus der Ideenwelt wieder in die Welt der Phänomene hinabsteigt – Platon denkt hier an Sokrates –, wird sich in Gesprächen mit denjenigen, die die Ideen noch nicht erkannt haben, verlegen fühlen. Denn: „Die Störungen der Sehkraft sind zweifacher Art und entstammen zweifacher Ursache, nämlich erstens, wenn man aus dem Licht in die Finsternis, und zweitens, wenn man aus der Finsternis in das Licht versetzt wird. Die nämlichen Vorgänge liegen auch bei der Seele“ (*Respublica* 518A). Mit den Störungen der Sehkraft meint Platon konkret, dass man sich beim plötzlichen Anblick des Lichtes „wegen des Glanzflimmers vor seinen Augen“ (515C) die Augen „verdirbt“ (517A),¹⁶ oder umgekehrt, dass sich beim abrupten Eintritt aus

¹⁶ Der Ausdruck „die Augen verderben (*diaphtheirein*)“ kommt übrigens auch im *Phaidon* vor (99D).

dem hellen Raum in die Dunkelheit die Sicht „aus Ungewohnheit verfinstert“ (518A). Aus dieser empirischen Tatsache schließt Platon, dass beim Übergang von der Sinnenwelt in die Ideenwelt bzw. von der Ideenwelt in die Sinnenwelt „Gewohnheit (*synêtheia*)“ vonnöten sei und der Übergang nicht „plötzlich (*exsaiphnês*)“, sondern stufenweise erfolgen sollte (516A). Beim Höhlengleichnis wird Platons eigene Erfahrung mit dem Gesichtssinn sehr effektiv angewandt.

Platon behandelt empirische Beobachtungen der Sinne umfangreich im *Timaios*:

Von dem Wesen der Lust und des Schmerzes muss man sich also folgende Vorstellung machen: jeder widernatürliche und gewaltsame Eindruck, der stark und plötzlich bei uns entsteht, ist schmerzhaft, während die plötzliche Rückkehr zum naturgemäßen Zustande angenehm ist; was leise und ganz allmählich wirkt, bleibt überhaupt unwahrnehmbar (*anaisthêton*), während bei den gegenteiligen Erscheinungen das Gegenteil der Fall ist. Alle hierher gehörigen Vorgänge, die sich mit Leichtigkeit vollziehen, bieten zwar die größte Wahrnehmbarkeit (*aisthêton*), dabei aber weder Schmerz noch Lust. (Tim. 64C-D)

Hier thematisiert Platon, unter welchen Bedingungen Wahrnehmung entsteht.¹⁷ Er unterscheidet zunächst den „plötzlichen“ und den „allmählichen“ Eindruck auf den Körper und führt aus, dass, auch wenn beide die gleiche Stärke haben, der Eindruck nicht wahrgenommen wird, wenn er „allmählich“ entsteht, wohl aber, wenn er „plötzlich“ entsteht. Beispielsweise wird zwar ein plötzliches Entstehen eines Aromas wahrgenommen, sein langsames Vergehen jedoch nicht. Hier geht es darum, in welchem Fall die Veränderung den Schwellenwert der Wahrnehmung überschreitet. Zweitens unterscheidet Platon, ob die wahrnehmbaren Eindrücke „naturgemäß“ und „mit Leichtigkeit“ oder „widernatürlich“ und „gewaltsam“ erfolgen. „Naturgemäß“ und „mit Leichtigkeit“ entstandene Eindrücke werden zwar wahrgenommen, aber weder von Lust noch von Schmerz begleitet – wie etwa bei der Wahrnehmung des Lichts durch den Gesichtssinn –, während die „widernatürlich“ und „gewaltsam“ entstandenen Eindrücke „Schmerzen“ bringen und die Rückkehr in den ursprünglichen Zustand „Lust“ hervorruft. Schmerz und Lust werden also durch eine Abweichung vom naturgemäßen Zustand und dessen Wiederherstellung erklärt. Wenn die Veränderung den Schwellenwert der Wahrnehmung nicht übersteigt, wird weder Lust noch Schmerz wahrgenommen. Es kann außerdem vorkommen, dass die Abweichung den Schwellenwert unterschreitet, während die Wiederherstellung ihn überschreitet, und umgekehrt. Als Beispiel führt Platon eine Brandwunde an: Sie entsteht plötzlich und ist daher schmerzhaft, während ihre Heilung, die allmählich erfolgt, nicht mit Lust verbunden ist.

Kommen wir nun zurück zur oben erwähnten Stelle im Höhlengleichnis: „Die Störungen der Sehkraft sind zweifacher Art und entstammen zweifacher Ursache, nämlich erstens, wenn man aus dem Licht in die Finsternis, und zweitens, wenn man aus der Finsternis in das Licht versetzt wird“ (Respublica 518A). Um mit den Termini des *Timaios* zu sprechen, könnte man sagen, dass derartige „Störungen der Sehkraft“ durch „plötzlich“ eintretende Eindrücke auf das Auge verursacht würden. Und um diesen Übergang leicht zu machen und Störungen der Sehkraft zu vermeiden, plädiere Platon

¹⁷ Siehe dazu, dass Lust und Schmerz bei Platon zur Wahrnehmung zählen, den 4. Abschnitt.

für die Notwendigkeit der „Gewohnheit“ (516A).

Das Begriffspaar „unwahrnehmbar/wahrnehmbar“ aus der oben zitierten Passage des *Timaios* (64C-D) verwendet Platon in demselben Dialog schon in 52A, wo er aufgrund seiner Ideenlehre die „Form“ als „unsichtbar (*aorâton*) und sinnlich unwahrnehmbar (*anaisthêton*)“ und das „Werdende“ als „sinnlich wahrnehmbar (*aisthêton*)“ charakterisiert. Das „Unwahrnehmbare“ und das „Wahrnehmbare“ entsprechen hier also jeweils dem Noumenon und dem Phänomen, wobei das „Unwahrnehmbare“ das Erstere bedeutet, also das „Denkbare“. Demgegenüber besteht die Eigentümlichkeit der Argumentation in 64C-D in demselben Dialog darin, dass Platon dasselbe Begriffspaar auf die Ebene der Wahrnehmung selbst anwendet und somit zeigt, dass das Unwahrnehmbare bzw. Anästhetische der Wahrnehmung selbst inhärent ist. Hier geht es um die physiologische Voraussetzung dafür, dass die Wahrnehmung als Wahrnehmung funktioniert.¹⁸

6. Die Theodizee der Wahrnehmung

Der Dialog *Timaios* zeichnet sich dadurch aus, nicht nur die Voraussetzung für die Funktion der Wahrnehmung empirisch zu erforschen, sondern auch nach der Ursache der Wahrnehmung zu suchen.

Platon weist zunächst darauf hin, dass man die „wirklichen Ursachen (*aitiai*)“ und die „Hilfsursachen (*synaitiai, symmetaitiai*)“ unterscheiden muss.¹⁹ Die „Hilfsursachen“, welche die meisten mit den „wirklichen Ursachen“ verwechseln, betreffen nur die „sichtbaren Körper“, und ihre Wirkungen erfolgen nur physisch, das heißt, „sie werden von anderen in Bewegung gesetzt und setzen wiederum andere unwillkürlich in Bewegung“. Die „wirklichen Ursachen“, die der mit Vernunft versehenen Seele zuzuschreiben sind, bringen dagegen nicht dadurch etwas hervor, dass sie von anderen bewegt werden, sondern „verhelfen mit Hilfe der Vernunft allem Schönen und Guten zum Dasein“ (Tim. 46D-E).²⁰ Mit den Hilfsursachen der Wahrnehmung beschäftigt sich Platon in den Abschnitten 65C bis 68D ausführlich aus materialistischer Sicht. Hingegen verlangt Suche nach der wirklichen Ursache der Wahrnehmung, die Absicht Gottes zu erklären, den Menschen mit Sinnen zu versehen. Hier handelt es sich also um eine Theodizee der Wahrnehmung. Platon schreibt über den Gesichtssinn:

Gott erfand für uns und schenkte uns die Sehkraft, damit wir aus der Betrachtung (*kathorân*) der Kreisbewegungen am Himmel Nutzen zögen für die Gestaltung der Umläufe in unserem eigenen Gedankenreiche, welche jenen verwandt sind, nur dass sie in ihrer Ordnung gestört, jene dagegen jeder Störung enthoben sind, und damit wir ... in Nachahmung der von allem Irrsal freien Umkreisungen des Gottes die in uns selber ordneten. (47B-C)

¹⁸ Das Unwahrnehmbare im letzteren Sinne wird übrigens später von Aristoteles in *De anima* innerhalb der Struktur der Wahrnehmung ausführlich untersucht.

¹⁹ Diese Unterscheidung geht auf den *Phaidon* (99B) zurück.

²⁰ Die Hilfsursachen und die wirklichen Ursachen entsprechen ungefähr den Wirkursachen und den Zweckursachen bei Aristoteles.

Erst aus Anlass des Anblicks von Tag und Nacht, Monaten und Jahresumläufen kam also der Mensch auf die „Vorstellung von Zahl und Zeit“ und auf die Untersuchung des Alls. Platon führt weiter aus: „Auch für den Schall (die Stimme) und das Gehör gilt denn der nämliche Spruch: sie sind uns zu dem nämlichen Zweck und in der nämlichen Absicht von den Göttern verliehen worden“ (47C). Damit weist Platon auf die Bedeutung der „Musenkunst (*mousikê*)“ hin, in der „die Sprache“, „die Harmonie“ und „der Rhythmus bzw. Takt“ dazu dienen, die Kreisbewegungen der Seele zu ordnen (47C-E). Gesichts- und Gehörsinn sind demnach Mittel für eine in Unordnung geratene Seele, durch Nachahmung der Ordnung des Universums ihre eigene Ordnung wiederherzustellen. Der Mensch kann also seine Sinne zum Finden der Ordnung in der ihn umgebenden sinnlichen Welt bzw. Umwelt gebrauchen, seine eigene Seele entsprechend der Ordnung der Umwelt ordnen und so zwischen der Umwelt und der Seele Harmonie schaffen. Wenn man hingegen den Gesichts- und Gehörsinn „zum Zwecke irgendwelcher unvernünftigen Lust, worin heutzutage ihr Nutzen zu bestehen scheint“ (47D), einsetzen würde, würde sich die Wahrnehmung in sich selbst verschließen, so dass die Seele den Kontakt zur Ordnung des Universums verlöre.

Im dritten Buch des Staates rechtfertigt Platon in diesem Sinne die Musenkunst:

Unsere Jünglinge, gleichsam in gesunder Gegend wohnend, erhalten von überall her nur Förderungen; von welcher Seite auch immer wird ihnen von den schönen Werken, sei es für Auge und für Ohr, ein Eindruck zuteil (*pros opsin ê pros akoên ... prosballein*), einem Lufthauch vergleichbar, der von reinen und frischen Gegenden Gesundheit bringt und sie gleich von Kind auf unvermerkt zur Ähnlichkeit, Freundschaft und Zusammenstimmung mit derjenigen Rede führt, die für das Schöne eintritt. ... Ist die Erziehung durch Musenkunst nicht darum von entscheidender Wichtigkeit, weil Rhythmus und Harmonie am meisten in das Innere der Seele eindringen und sie am stärksten erfassen (*haptain*), indem sie edle Haltung mit sich bringen und den Menschen demgemäß gestalten, wenn er richtig erzogen wird? (Respublica 401C-D)

Hier wird Wahrnehmung als das Vermögen aufgefasst, sich dem Lüftchen aus einem schönen Land auszusetzen und davon akklimatisieren zu lassen. Damit die Ordnung der Umwelt die Seele „erfassen“ kann, muss der Mensch ein sinnliches bzw. körperliches Wesen sein. Nach Platon könne derjenige, der auf diese Weise erzogen wurde, das Schöne und das Unschöne, sei es Artefakt oder Natur, „am schärfsten wahrnehmen (*oksytat' aisthanesthai*)“ (401E). Die anhand der Ordnung der Umwelt geschärfte Wahrnehmung ist es, die wiederum die gezielte Erfassung der Ordnung der Umwelt ermöglicht. Vermittels der Wahrnehmung kommt also zwischen der Ordnung der Umwelt und derjenigen der Seele eine Art komplementäres Verhältnis zustande.

In dieser Theodizee der Wahrnehmung wird die Wahrnehmung nicht so gerechtfertigt, wie es in der Anamnese oder Geometrie der Fall ist. In der Anamnese fungiert die Wahrnehmung als Ausgangspunkt zur Erreichung des Denkbaren, in der Geometrie die wahrnehmbare Form als notwendiges Beispiel. Der durch Musenkunst Erzogene hingegen könne, „ehe sein Verstand reif genug ist, den Grund (*logos*) dafür zu begreifen“ (402A), das Schöne und das Unschöne „am

schärfsten wahrnehmen“ (401E),²¹ was besagt, dass der „Logos“ dabei noch nicht als solcher „begriffen“ wird, sondern mit dem Wahrnehmbaren verschmolzen ist. Anders formuliert: Das Denkbare und das Wahrnehmbare sind nicht klar voneinander getrennt, vielmehr ist das Erstere im Letzteren verkörpert. Dementsprechend nutzt unsere Seele das Wahrnehmbare nicht einfach als Ausgangspunkt oder Beispiel wie in der Anamnese oder Geometrie; mit der Wahrnehmung verschmolzen und in der Wahrnehmung verkörpert, leistet sie ihre Wirkung. Erst durch die „Wahrnehmung“ als ein Vermögen der Seele, das in dem Wahrnehmbaren verkörperte Denkbare zu erfassen, kann sich der Mensch als körperliches Wesen die in der Umwelt verkörperte Ordnung als Gewohnheit aneignen, dadurch seine eigene Seele ordnen und dementsprechend die in der Umwelt verkörperte Ordnung erkennen.

Doch eben wegen dieser Verschmelzung des Wahrnehmbaren und des Denkbaren betont Platon im siebten Buch des *Staates* die Grenze der Erziehung durch Musenkunst, denn diese bilde den Menschen nur durch „gute Gewöhnungen“ und bringe ihm „kein wirkliches Wissen“ bei (522A). Im *Timaios* sieht Platon den Nutzen der Sehkraft zwar darin, dass „wir aus der Betrachtung der Kreisbewegungen am Himmel Nutzen für die Gestaltung der Umläufe in unserem eigenen Gedankenreiche ziehen“ (Tim. 47B-C), betont jedoch im siebten Buch des *Staates* ausdrücklich, dass „kein sinnlich Wahrnehmbares eine Wissenschaft enthält“ (Respublica 529B-D) und die wahre Astronomie „nur durch den Verstand und durch Denken zu erfassen ist, nicht durch das Gesicht“ (529D). Das heißt, sowohl die Erziehung durch Musenkunst als auch die „Betrachtung“ der Himmelskörper durch die „Sehkraft“ stellen nur die Vorstufe zur wahren „Wissenschaft“ dar.

Aufgrund dieser Schlussfolgerung unterstellt man dem Platonismus allgemein eine gegenüber der Wahrnehmung negative Einstellung. Das ist grundsätzlich richtig. Allerdings ist, wie es die Untersuchung verdeutlicht hat, die platonische Wahrnehmungslehre darauf nicht zu reduzieren. Denn Platon sucht erstens nach der physiologischen Voraussetzung für das Funktionieren der Wahrnehmung als solcher und versucht, die einzelnen Sinnesorgane materialistisch zu erklären. Zweitens zeigt er, vor allem im Falle der Anamnese und der indirekten Erkenntnis, dass das Wahrnehmbare als Ausgangspunkt für das Erkennen des Denkbaren fungiert, und fasst drittens die Wahrnehmung als ein Vermögen auf, sich durch Gewohnheit die Ordnung der sinnlichen Welt anzueignen. Wegen dieser vielschichtigen Annäherung an die Wahrnehmung kann Platon eine hervorragende Quelle für Ästhetik als Aisthetik sein.

²¹ Siehe ferner *Gesetze* (653B).