

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

SCHIRREN, THOMAS, *Aisthesis vor Platon*. Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung (Beiträge zur Altertumskunde; 117). Stuttgart, Leipzig: Teubner 1998. XXVI/286 S., ISBN 3-519-07666-7.

Diese von Dieter Bremer betreute Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München gliedert sich in zwei mit unterschiedlicher Methode gearbeitete Teile. Der erste Teil untersucht das Wortfeld von αἰσθάνεσθαι in der attisch-ionischen Prosa, der zweite bringt unter dem Titel „Die Frage nach der Sinnlichkeit in der frühgriechischen Philosophie“ Interpretationen zu den Vorsokratikern. Der erste Hauptteil benutzt die Methode der auf F. de Saussure zurückgehenden „strukturellen Semantik“ (XVIII), nach der für die Bestimmung der Bedeutung eines Wortes nicht die Etymologie, sondern die Beziehung zu anderen, aber zu demselben Wortfeld gehörenden Wörtern, entscheidend ist. „Indem diese durch Binnendifferenzierung voneinander abgehoben werden, wird es möglich, die Bedeutung recht eng einzukreisen“ (XIX). Wegen der bruchstückhaften Überlieferung kann diese Methode im zweiten Hauptteil nicht angewendet werden. Hier geht Schirren (= Sch.) deshalb nicht mehr „onomasiologisch“, sondern „semasiologisch“ vor; dem „eher induktiven Verfahren einer strukturellen Semantik“ folgt eine deduktive, „systematische Behandlung dessen, was die Sinne leisten“ (131).

Das bei Thukydides herangezogene Wortfeld umfaßt die Verben πρῶτα εἶναι, μαίθάνειν, γινώσκειν, ἀκούειν, ὄρναι, αἰσθάνεσθαι, so das Ergebnis einer sorgfältigen Interpretation der einschlägigen Stellen, bezeichne ein „intelligentes Bemerkendes“, ähnlich wie sapere im Lateinischen die Fähigkeit bezeichnet, seine Sinne recht zu gebrauchen“ (58). Es stehe für „eine umsichtige Wirklichkeitserfassung höchster Stufe“ (60). „Es ist das sinnliche Widerfahrnis als authentisches Erfassen der Wirklichkeit. Betont wird dies zumal durch die Plötzlichkeit von Ereignissen, auf die sich αἰσθάνεσθαι bezieht“ (61). Die sinnliche Wahrnehmung der Welt sei bei Thukydides ein entscheidender Faktor des Handelns und Erkennens und weit davon entfernt, eine bloße Rezeption zu sein; αἰσθάνεσθαι bezeichne vielmehr „den wachen, d. h. tätigen Sinn“ (62). Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die Belege bei Antiphon von Rhamnus, Lysias und Andokides: Das Verb bezeichne ein Bemerkendes, das die Disposition der Gespanntheit oder des Achthabens voraussetze, den aufmerksamen Sinn auf die Gegebenheiten. Diesen attischen Autoren folgt die Untersuchung des Wortfelds im Ionischen. αἰσθάνεσθαι liege, so das Ergebnis des Kapitels über Herodot, „das semantische Potential eines *Die-Wirklichkeit-mit-einem-wachen-Sinn-Erfassens* zugrunde“ (98). Im „Corpus Hippocraticum“ bezeichne αἰσθάνεσθαι die „Empfindlichkeit“ (102, Übers. des Zitats CH I 588 L.) und einen „Reaktionsablauf“ nicht nur des menschlichen Körpers, sondern auch anderer Stoffe (105); αἰσθάνεσθαι bedeutet „affiziert werden“ (106, Übers. CH VI 384 L.; 109, Übers. CH VI 394 L.). Es werde zwischen αἰσθησις und φρόνησις unterschieden, aber nicht so, daß die Trennlinie durch Körperlichkeit gegeben sei. „Indem alles auf physiologische Prozesse zurückgeführt wird, unterscheidet sich ‚Denken‘ von ‚Wahrnehmen‘ nicht durch das Verhältnis zu den Dingen, sondern es scheint, als ob φρόνησις ein Sinn unter anderen ist. αἰσθάνεσθαι figuriert hier als allgemeiner Begriff der Affizierung, die sowohl dem ‚Denken‘ als auch dem ‚Wahrnehmen‘ zugrunde liegt“ (109). In „De victu“ findet Sch. „eine klare Unterscheidung von φρόνησις als Gesamtdisposition des Erkenntnisverhaltens, αἰσθησις als einzelnen Vollzug und γνῶσις als Ergebnis“ (116).

Die Sinne, so das hermeneutische Problem des zweiten Hauptteils, würden im frühgriechischen Denken thematisiert, jedoch ohne einen allgemeinen Begriff. Der Interpret müsse die Angemessenheit des Herangehens prüfen, aber er könne dabei den eigenen

hermeneutischen Horizont nicht zugunsten des historisch erst zu ermittelnden verlasen. Um beide Horizonte zu vermitteln, gebraucht Sch. den Terminus „Sinnlichkeit“; er soll deutlich machen, daß das frühgriechische Denken nicht nur den aktiven, „sondern auch den passiven, der Welt und den Dingen ausgesetzten Sinn“ (132) kennt. Die erotische Konnotation im deutschen Wort ‚Sinnlichkeit‘ sei wichtig für die frühgriechische Lyrik und deren Einfluß auf die Philosophie. Das Kapitel über Xenophanes beginnt deshalb mit dem Elegiefragment über das Bankett (B 1). Ein Vergleich mit der Schilderung des *locus amoenus* in der „Odyssee“ und bei Sappho zeigt, daß die sinnliche Erfahrung in der Elegie des Xenophanes „in einem lebensweltlichen Kontext [steht], der zugleich die Befindlichkeit des Menschen bestimmt“ (135), wogegen sich die Schilderung der „Odyssee“ „gegen eine Einbeziehung des Geschauten qua (am eigenen Leib) Erfahrungen sperrt und sich dieser sinnlichen Präsenz versagt“ (138). Mittelpunkt der weiteren Interpretation ist Xenophanes' Fragment über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis (B 36); es spreche von einer „Setzung“ (δόξος), die nicht vom Menschen selbst vorgenommen, sondern ihm „als Beschränktheit seiner Perspektive vorgegeben“ sei (153). Für Heraklit sei der Wahrnehmungs- und Erkenntnisbereich zwar deutlich untergliedert. Dennoch werde die Leistung der Sinne für die Erkenntnis der Welt nicht nur grundsätzlich akzeptiert und einbezogen; Heraklit mache vielmehr „sogar eine besondere Sinnesschärfe oder Ausgerichtetheit des Sinnes zur Voraussetzung, um die eigentliche Weltstruktur erkennen zu können“ (172). Schwerpunkt des Kapitels über Empedokles ist dessen Theorie der Wahrnehmung, vor allem, wie seine Theorie des Sehens sich zu der des Platonischen „Timaios“ verhält. Für das Thema Sinnlichkeit knüpft Sch. an Empedokles' Rede von den „Wurzeln“ (ρίζώματα) an. Damit sei „die Verflochtenheit, also die Verwurzelung untereinander in ein Geflecht“ (234) angesprochen. Die Wahrnehmung sei einerseits, wie die Sehstrahltheorie zeige, Folge eines Fluxus, der plötzlich erfolgt, aber andererseits sei „auch eine schon latent bestehende Verbindung bzw. Verflochtenheit vorhanden [...], wie dies durch das Bild ῥίζωμα nahegelegt ist“ (235 f.).

„Da sich“, so formuliert Sch. das Ergebnis und die These seiner Arbeit, „im Zuge der Untersuchung deutlich abzeichnete, daß αἰσθάνεσθαι nirgends die generelle Bedeutung ‚wahrnehmen‘ im modernen Sinn aufweist, sondern entweder eine gewisse Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit gegenüber den Dingen [...] oder aber ein als ‚elementar‘ zu verstehendes Affiziertwerden [...], liegt in der Platonischen Interpretation der αἴσθησις als ‚Wahrnehmung‘ im modernen Sinn offenbar Platons eigene Leistung [...]. Für eine genuin sophistische Benennung der ‚Wahrnehmung‘ als αἴσθησις haben wir dagegen keinerlei Anhalt“ (261). Es werde also Platons eigene Leistung gewesen sein, den αἴσθησις-Begriff der Hippokratiker als Grundlage eines generellen Begriffs der Wahrnehmung zu nehmen und „die Achtsamkeit nicht mehr als Erkenntnishaltung gegenüber den Dingen zu thematisieren“ (262). In dieser These bleibt offen, was unter ‚Wahrnehmung‘ im modernen Sinn“ zu verstehen ist. Es liegt nahe, dafür auf Kants Unterscheidung der beiden Grundquellen der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, zurückzugreifen (KrV A 50f.). Wenn Kant von der „Rezeptivität der Eindrücke“ und davon spricht, daß wir von den Gegenständen „affiziert“ werden, so erinnert das an den αἴσθησις-Begriff des „Corpus Hippocraticum“. Ohne Kants Dichotomie dürfte sich der moderne Begriff der Wahrnehmung wohl kaum formulieren lassen. Ohne Zweifel findet sich eine entsprechende Zweiteilung bei Platon, aber die Frage an Sch. lautet, inwieweit sie durch Parmenides vorbereitet ist. Das Parmenides-Kapitel arbeitet die Forderung der Abkehr von der Sinnlichkeit klar heraus; es bringt die Sinnlichkeit aber durch das Verständnis von λόγος wieder ins Spiel. λόγος solle nicht mit ‚Vernunft‘ oder ‚Denken‘ übersetzt werden; es gehe vielmehr „auf den Vortrag und den Gedankengang“; die Göttin sage ausdrücklich, daß der Beweis „aus ihrem Mund“ stammt. „Das ist ein Indiz für die Rolle der Sinnlichkeit, die auch hier, wo ihr völlig entsagt zu werden scheint, noch präsent ist“ (191 f.). Die Auffahrt zum Licht, so das Ergebnis der Interpretation von B 16 und B 9, „entführt also nicht so sehr aus dieser Welt, als daß sie diese ‚aufhebt‘ und in ein einiges Sein überführt, in der die Gegensätze umschlossen und enthalten sind“ (209). Gegen diese Parmenides-Interpretation lassen sich verschiedene Bedenken vorbrin-

gen. Daß Parmenides das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ als eine Art Wahrnehmung auffaßt, ist unbestritten, aber davon ist seine ausdrückliche Intention, Wahrnehmung und Logos zu trennen, zu unterscheiden. Wenn das Moment der sinnlichen Wahrnehmung, des Vortrags, beim Logos entscheidend ist, fragt sich, wie das vereinbar ist mit der Entgegensetzung zwischen Gehör und Zunge auf der einen und dem Logos auf der anderen Seite in B 7, 4f. Die ausführliche Beschreibung des Tores und seiner Öffnung durch Dike (B 1, 11 ff.) markieren offensichtlich einen Einschnitt und sprechen deshalb gegen einen kontinuierlichen Aufstieg. Fraglich scheint mir auch zu sein, ob wir tatsächlich keinen Anhaltspunkt für einen $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\omicron\iota\varsigma$ -Begriff in der Sophistik haben. Sch. zitiert und interpretiert aus dem Gorgias-Referat in MXG (240). Dort werden Gehör und Sehen unter dem Begriff der Wahrnehmung ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) zusammengefaßt (980b14–17). Zwar betont Sch. die Überformung des Textes durch die aristotelische Terminologie; dennoch ist zu fragen, ob sich in diesen Zeilen auf den Terminus $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ verzichten läßt, ohne die Pointe des Arguments zu zerstören.

Das Buch von Sch. zeichnet sich aus durch ein hohes Maß an methodologischer Reflexion, durch philologische Beobachtungsgabe, Sorgfalt und Genauigkeit, durch eine große Sensibilität für Phänomene und ihre sprachliche Gestaltung und durch schöpferische Interpretationen, die neue Wege gehen.

F. RICKEN S. J.

BALTES, MATTHIAS, $\Delta\text{I}\text{A}\text{N}\text{O}\text{H}\text{M}\text{A}\text{T}\text{A}$ [*Dianoēmata*]. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus. Herausgegeben von Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann und Matthias Vorwerk (Beiträge zur Altertumskunde; 123). Stuttgart, Leipzig: Teubner 1999. XV/417 S., ISBN 3-519-07672-1.

Im Jahr 1982 wurde Matthias Baltes (= B.) von Heinrich Dörrie gebeten, „sein im Erscheinen begriffenes Werk „Der Platonismus in der Antike“ für den Fall, daß ihm etwas zustoßen sollte, weiterzuführen oder zumindest unter ein Notdach zu bringen“ (VII f.). Als Dörrie 1983 überraschend starb, war lediglich der erste Band abgeschlossen. Seit 1990 sind unter B.s Leitung vier Bände (Bd. 2 bis 5) dieses grundlegenden Werks erschienen, ein fünfter ist in Vorbereitung. Die vorliegende Auswahl aus B.s kleinen Schriften bringt nach einer Kurzbiographie im Vorwort und dem Verzeichnis von B.s Publikationen 16 Arbeiten in der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens. Der thematische Bogen reicht von der Akademie Platons mit Xenokrates über Poseidonios und den Mittelplatonismus mit Ammonios Sakkas und Attikos bis zu Augustinus und Boethius. Zwei der Arbeiten sind Beiträge zum „Lexikon für Antike und Christentum“ („Ammonios Sakkas“, „Idee [Ideenlehre]“); der Artikel „Academia“ wurde für das Augustinus-Lexikon verfaßt. Für den Dogmenhistoriker und Dogmatiker von besonderem Interesse dürfte B.s Vortrag auf der Patristik-Tagung in Oxford 1991 „Was ist antiker Platonismus?“ (223–247) sein; er führt in das Zentrum seiner Forschungen. B. kritisiert Dörries These, der Platonismus weise zwar „eine wohlkennbare Spitze – die Überzeugung von der Existenz des höchsten Seienden“ – auf; unter dieser Spitze sei „aber kein *dóγμα*, kein Theorem, von derart gravierender Bedeutung, daß es als Zentrum, als Schwerpunkt angesprochen werden dürfe“. Dagegen stellt B. die Aussage des Attikos, es „sei die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die beinahe die ganze Schule Platons zusammenhalte [...], denn alle Lehren Platons hingen unmittelbar von der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele ab“ (229). B. nennt fünf „zentrale Dogmen“ der Platoniker, die sich aus dem Dogma von der Unsterblichkeit der Seele ableiten ließen: das Dogma von der Freiheit der Seele, von der Ewigkeit der Welt, von der Seelenwanderung, von der Stufung der Wirklichkeit, vom metaphysischen Ort der Ideen (235). Bei den Platonikern sei die Erklärung der Wirklichkeit nicht wie bei Platon ein Versuch; sie erhebe vielmehr „Anspruch auf Wahrheit und Endgültigkeit“ (241). Weil die Platoniker nur eine bestimmte Auswahl aus Platons Dialogen und aus diesen wiederum nur bestimmte Abschnitte lasen, habe man von einem Platon *dimidiatus* gesprochen, einem Platon ohne Sokrates und ohne Staatsphilosophie. Das bedürfe einer Differenzierung: Die Staatsphilosophie Platons sei ebenso wie die des Aristoteles durch die politischen Ereignisse überholt gewesen, und in einer dogmatischen Philosophie habe der aporetische Sokrates keinen Platz gehabt. In dieses Bild des Platonismus fügt sich das Ergebnis