

A close-up, artistic photograph of a person's face, focusing on their closed eyes and dark, thick eyebrows. The lighting is soft and warm, creating a contemplative and intimate atmosphere. The background is a blurred, dark purple or maroon color.

Daniel  
Heller-Roazen  
**Der innere Sinn**  
Archäologie  
eines Gefühls

S. Fischer **Wissenschaft**

**Daniel Heller-Roazen**

# **Der innere Sinn**

Archäologie eines Gefühls

Aus dem Amerikanischen von Horst Brühmann

 | E-BOOKS

## Über dieses Buch

Es war vermutlich Aristoteles, der als Erster einen dem Menschen eigentümlichen Sinn entdeckte: den Sinn wahrzunehmen, dass man wahrnimmt. Daniel Heller-Roazen unternimmt in seinem Buch nun dessen Archäologie: In 25 Kapiteln zeichnet er die verschlungenen Wege dieses besonderen Sinns bei Denkern vom antiken Griechenland bis zum 20. Jahrhundert und in Disziplinen von der Philosophie über Psychologie und Literatur bis zu medizinischen Abhandlungen nach. »Der innere Sinn« ist eine originelle, elegante und weitreichende philosophische Untersuchung der Frage, was es bedeutet, dass man sich lebendig fühlt.

Weitere Informationen finden Sie auf [www.fischerverlage.de](http://www.fischerverlage.de)

## Biografie

*Daniel Heller-Roazen*, geboren 1974, ist Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Princeton University. Er studierte Philosophie und Literaturwissenschaft in Toronto, Baltimore, Venedig und Paris und hat zahlreiche Stipendien für seine Arbeit erhalten. Im Jahr 2010 wurde ihm die Medaille des Collège de France verliehen. Im S. Fischer Verlag ist zuletzt von ihm erschienen ›Der Feind aller. Der Pirat und das Recht‹ (2010).

# Inhalt

[Motto]

Erstes Kapitel Murriana

Zweites Kapitel Das empfindende Wesen

Drittes Kapitel Die primäre Kraft

Viertes Kapitel Der Kreis und der Punkt

Fünftes Kapitel Sentio ergo sum

Sechstes Kapitel Schlaf

Siebttes Kapitel Erwachen

Achtes Kapitel Begleitung

Neuntes Kapitel Historia animalium

Zehntes Kapitel Selbstbefreundung

Elftes Kapitel Grundlegung der Ethik

**Zwölftes Kapitel Der Jagdhund und das Wild**

**Dreizehntes Kapitel Wissen vom Leben**

**Vierzehntes Kapitel Der ungenannte König**

**Fünfzehntes Kapitel Psychologie der 449. Nacht**

**Sechzehntes Kapitel Der Ursprung und die Quelle**

**Siebzehntes Kapitel Wahrnehmung überall**

**Achtzehntes Kapitel Von den Verdiensten der  
Geschosse**

**Neunzehntes Kapitel Dornen**

**Zwanzigstes Kapitel Zu mir; oder Die große  
dänische Dogge**

**Einundzwanzigstes Kapitel Von fliegenden  
Geschöpfen**

**Zweiundzwanzigstes Kapitel Zönästhesie**

**Dreiundzwanzigstes Kapitel Phantome**

**Vierundzwanzigstes Kapitel Das empfindungslose  
Wesen**

# Fünfundzwanzigstes Kapitel Unberührbar

## Literatur

***hoi Stōikoi tēnde tēn koinēn aisthēsin entos haphēn  
prosagoreousi, kath' hēn kai hēmōn autōn  
antilambanometha.***

*Die Stoiker halten den Gemeinsinn für einen inneren Tastsinn,  
mit dem wir uns selbst wahrnehmen.*

*Aëtius, **Placita philosophorum** 4.8.7*

*In memoriam Paul Roazen (1936–2005)*

## Erstes Kapitel

# Murriana

*Eine Vorrede zu diesem Werk, in welcher Hegel und E. T. A. Hoffmanns schreibender Kater die Beziehungen zwischen Empfindung und Bewusstsein erörtern*

Es ist Nacht, doch ein Kater ist hellwach, und wenn wir ihn beim Wort nehmen, war er niemals so munter wie jetzt. Im Dunkeln, allein, fühlt sich der Erzähler von E. T. A. Hoffmanns *Lebensansichten des Katers Murr* überwältigt von der mächtigsten aller Empfindungen: dem »Gefühl des Daseins«, wie er es zu Beginn der Darstellung seines Lebens und Trachtens kühn benennt. »Es ist doch«, ruft der Kater aus, »etwas Schönes, Herrliches, Erhabenes um das Leben!« Und es tritt ihm der Held von Goethes *Egmont* vor Augen, der in dem »schmerzlichen Augenblick«, in dem er sich anschickt, dem Leben zu entsagen, an die »süße Gewohnheit des Daseins« zurückdenkt. Doch anders als jene tragische Gestalt fühlt sich der Kater springlebendig wohl und von dieser »süßen Gewohnheit« gänzlich durchströmt; ja, schon die Vorstellung, je von ihr abzulassen, dünkt ihm ganz unmöglich. Überall um sich herum spürt der Kater »die geistige Kraft, die unbekannte

Macht, oder wie man sonst das über uns waltende Prinzip nennen mag, welches«, wie er hinzufügt, »mir besagte Gewohnheit ohne meine Zustimmung gewissermaßen aufgedrungen hat«. Seine Begeisterung hat ihn zu einem so »hohen Standpunkt« erhoben, wie sie ein Dichter, wenn überhaupt, nur selten erreicht. Kraft seiner Gefühle und der Flinkheit seiner vier Beine hat er sich behände zu den Dächern der Stadt, in der er lebt, emporgeschwungen – »hinaufgeklettert wäre richtiger«, berichtigt er sich selbst –, um sie in ihrem nächtlichen Glanz besser betrachten zu können. Seine Prosa verrät den unverkennbaren Ton eines Wesens, das sich der Vorteile erfreut, die ihm seine natürlichen Fähigkeiten ermöglicht haben: »Über mir wölbt sich der weite Sternenhimmel, der Vollmond wirft seine funkelnden Strahlen herab, und in feurigem Silberglanz stehen Dächer und Türme um mich her!« [1]

Was empfindet Murr auf seinem nächtlichen Thron hoch über der Stadt? Trotz seiner anfänglichen Anspielung auf den berühmten Ausbruch jenes »niederländische[n] Held[en] in der Tragödie« scheint es, als wolle der Kater dem Menschen die Fähigkeit bestreiten, seine existentiellen Gefühle in ihrer ganzen Kraft zu erfassen. Jedenfalls hegt Murr generell Zweifel an den Vermögen des zweifüßigen Spezies und ist keinesfalls bereit, das Herrschaftsrecht der Menschen über die anderen Tiere, mit denen sie den Erdball teilen, als selbstverständlich anzuerkennen. »Ist denn das auf zwei Füßen aufrecht Einhergehen etwas so Großes«, fragt Murr mit deutlicher

Verachtung, »dass das Geschlecht, welches sich Mensch nennt, sich die Herrschaft über uns alle, die wir mit sichererem Gleichgewicht auf vieren daherwandeln, anmaßen darf?« Der Kater spielt jedoch nicht den Naiven und weiß wohl, dass die Menschen es verstanden haben, ihren Anspruch auf Überlegenheit trotz ihrer relativ lahmen Glieder zu rechtfertigen. »Aber ich weiß es«, fährt Murr fort, »sie bilden sich was Großes ein auf etwas, was in ihrem Kopfe sitzen soll und das sie Vernunft nennen.« Murr aber bleibt skeptisch. »Ich weiß mir keine rechte Vorstellung zu machen, was sie darunter verstehen«, bemerkt er, »aber so viel ist gewiss, dass, wenn, wie ich aus gewissen Reden meines Herrn und Gönners schließen darf, Vernunft nichts anderes heißt, als die Fähigkeit, mit Bewusstsein zu handeln und keine dummen Streiche zu machen, ich mit keinem Menschen tausche.« [2]

Wenig spricht dafür, dass Murr an der Existenz jenes Etwas, »was im Kopfe der Menschen sitzen soll und das sie Vernunft nennen«, Zweifel hegte. Und aus eigener Erfahrung scheint er durchaus imstande, die äußeren Anzeichen ihres Zentralorgans, des Bewusstseins, zu erkennen. Allerdings scheint der Kater der Meinung, dass dieses vielgerühmte Vermögen mancherlei Behauptung zum Trotz erheblich weniger bedeutend sei und dass sein Auftreten im Bereich des menschlichen Denkens und Handelns nicht der Natur, sondern der Gewohnheit entspringe. »Ich glaube überhaupt«, erklärt der Kater, »dass man sich das Bewusstsein nur angewöhnt.« Ganz anders verhält es sich mit dem, was alle Tiere, die

menschlichen wie die nichtmenschlichen, miteinander teilen und was der Kater als eine ganz eigene Wonne empfindet: das Leben. »[D]urch das Leben und zum Leben«, erklärt Murr programmatisch, »kommt man doch, man weiß selbst nicht wie. Wenigstens ist es mir so gegangen, und wie ich vernehme, weiß auch kein einziger Mensch auf Erden das Wie und Wo seiner Geburt aus eigener Erfahrung, sondern nur durch Tradition, die noch dazu öfters sehr unsicher ist.« [3]

Für den sprechenden Kater hat Bewusstsein daher nur bescheidenen Wert, ist bestenfalls etwas Zweitrangiges. Es fällt jedoch schwer, Murrs Einstellung zu dieser Fähigkeit, die er so oft bei den Wesen seiner Umgebung beobachtet hat, genau zu bestimmen. Betrachtet er ihr Vorliegen bei den Menschen als nützlich, wenn auch unwesentlich? Als unnötig? Schädlich? Hat Murr, könnte man sich fragen, jemals die Möglichkeit erwogen, dieses Vermögen selbst zu erwerben? Gewiss mag in seinen Augen wie in denen vieler seiner Leser das Bewusstsein jenseits des Bereichs der animalischen Natur liegen. Vorstellbar ist aber auch, dass der Kater annimmt, den Feliden sei das Vernunftvermögen durchaus zugänglich. Vielleicht würde er einräumen, alle Tiere könnten – mindestens ebenso erfolgreich wie menschliche Wesen – Bewusstsein entwickeln, sollten sie danach verlangen oder es benötigen. Dies scheint die Position zu sein, die etwa von Kafkas Rotpeter vertreten wird, der in seinem »Bericht für eine Akademie« genau beschreibt, wie er in Gefangenschaft und durch Übung vom Affen zum Menschen wurde: »Und ich lernte, meine Herren. Ach, man lernt, wenn

man muss; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos.« [4] Dem Kater wäre die Frage in jedem Falle als akademisch erschienen. Hoffmanns feliner Erzähler hat niemals die Nöte von Kafkas eingesperrtem Affen auf verzweifelter Suche nach einem »Ausweg« aus seiner Knechtschaft kennengelernt, und der Kater scheint niemals den Zwang verspürt zu haben, sich die Gewohnheiten des *animal rationale* anzueignen. Offenbar war er auch niemals versucht, sich aus irgendeinem inneren Grund das Bewusstsein »anzugewöhnen«. Allem Anschein nach ist Murr zufrieden damit, sich dem Gefühl des Lebens und dessen »süßer Gewohnheit« vollends zu überlassen.

Gewiss, der Kater selbst macht wenig Aufhebens von seinen Gefühlsregungen und lehnt es ab, sie im Einzelnen mit denen der Menschen zu vergleichen, vielleicht weil er dem Bewusstsein misstraut. Doch Murrs Gefühle haben mit menschlichen Wahrnehmungen vielleicht mehr zu tun, als er zum Ausdruck bringt, und vielleicht eröffnen sie ihm sogar den Zutritt zu einer Seinsregion, die von dem Geschlecht der »auf zwei Füßen aufrecht Einhergehenden« mehr als einmal gesucht wurde. Es ist bemerkenswert, dass die Bedingungen, unter denen der Kater das Leben als »etwas [so] Schönes, Herrliches, Erhabenes« wahrnimmt, genau die gleichen sind, die einer seiner bekannteren Zeitgenossen, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, einmal zur Definition der Prinzipien verwandte, von denen die Philosophie der Natur und des Geistes auszugehen habe. Fünfzehn Jahre vor der Veröffentlichung der

*Lebensansichten des Katers Murr* ging es Hegel darum, jene ungeschiedene »Einfachheit« zu charakterisieren, die jeder komplexen Tätigkeit des »subjektiven Geistes« vorausgeht und diese ermöglicht. Dazu beschrieb er einen Zustand, den er selbst als »furchtbar« bezeichnete, der aber offenbar dem sehr nahe kommt, den der Kater so freudig begrüßt. In seiner Jenaer Vorlesung von 1805 bis 1806 erläuterte Hegel, das »reine Selbst« sei ursprünglich nichts anderes als eine »leere [...] Nacht«, in der das Vorstellungsbild völlig »*bewusstlos*« sei, »das heißt ohne als Gegenstand vor die Vorstellung herausgestellt zu sein«. [5] Und in seiner Abhandlung über die *Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie* von 1801 übertrug der junge Philosoph dem gleichen Bild die Aufgabe, etwas noch Grundlegenderes darzustellen, das man durchaus als das eigentliche Prinzip der Prinzipien betrachten könnte. »Das Absolute«, schrieb Hegel in jenem bedeutenden Werk, »ist die Nacht, und das Licht jünger als sie [...] – das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist.« [6]

Die Reflexionen von Hoffmanns Kater lassen sich vielleicht am ehesten im Lichte dieser »leeren [...] Nacht« betrachten. Unschwer ist zu erkennen, dass Murr, wenn er über den Türmen und Dächern seiner Stadt balanciert, einem Prinzip ausgesetzt ist, das man als »Absolutes« bezeichnen könnte, einer ungeschiedenen und unüberwindlichen Kraft, die er wie jedes lebende Wesen über sich »waltend« fühlt, die ihm »ohne [s]eine Zustimmung gewissermaßen aufgedrungen« wurde und

der er, philosophisch scheinbar naiv, einen alten und vertrauten Namen gibt: »Leben«. Zwar vermag die feline Kreatur nicht zu erkennen, was Hegel als definitionsgemäß »*bewusstlos*, das heißt ohne als Gegenstand vor die Vorstellung herausgestellt worden zu sein«, beschrieb. In der Nacht zumindest erkennt Murr gar nichts; in der augenscheinlichen Abwesenheit von Vorstellung und Denken bleibt die dunkle Nacht des Katers *per definitionem* völlig »bewusstlos«. Der Kater nimmt »das über uns waltende Prinzip« nicht mit dem Organ der Vernunft wahr, das »in ihrem [= der Menschen] Kopfe sitzen soll«, sondern mit einem letztlich animalischen Vermögen, nämlich der Sinneswahrnehmung oder, wie Murr sagt, dem »Gefühl«. Mehr benötigt er offenbar nicht; für ihn, so könnte man sagen, gilt wie für Faust: »Gefühl ist alles.« Denn es ist das Empfinden, durch das sich Murr in jene einfachste und allgemeinste Dimension aller Dinge, die selber kein Ding ist, hineingestellt sieht: ins Dasein.

Wer ist Kater Murr, und wie sollen wir das »Daseinsgefühl« verstehen, mit dem er das Vermächtnis seiner Gedanken und Taten eröffnet? Gewiss ist es möglich, die »Lebensansichten« des nachdenklichen Katers als Ausdruck einer entschieden menschlichen Phantasie natürlicher Einfachheit zu lesen, als die anthropomorphe Fiktion eines animalischen Behagens, unbelastet von den Schichten des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, die dem belesenen Publikum des Hoffmannschen Buches zweifellos nur zu vertraut waren. Und genau dies scheint Meister Abraham, Murrs wohlmeinender

Herr, anzudeuten, wenn er zu Beginn des Buches seinem Freund Kreisler »den Kater Murr, so habe ich ihn benannt«, mit den Worten vorstellt: »Es ist das gescheuteste, artigste, ja witzigste Tier der Art, das man sehen kann, dem es nur noch an der höhern Bildung fehlt.« [7]

In diesem Sinne ist der Kater vielleicht weniger ein Tier mit außerordentlichen Fähigkeiten als ein menschliches Wesen, dem die höheren geistigen Vermögen ermangeln; das in der Sprache der Jurisprudenz, an die Abraham erinnert, nicht als *homo sui juris*, Herr seiner selbst, gelten kann. [8] Unschwer sieht man jedoch, dass Hoffmanns Kater mindestens ebensosehr die avancierteste aller literarischen Figuren verkörpert – den Autor –, und von dem Eröffnungskapitel der *Lebensansichten des Katers Murr* könnte man sagen, es liefere ein Porträt des Dichters als Katzenjunges. Nicht nur heißt es von Murr, er gerate »häufig in jene sanften Reverien, in das träumerische Hinbrüten, in das somnambule Delirieren«, die weithin als äußere Zeichen von Phasen des »eigentlichen Empfanges genialer Gedanken« [9] gelten. Zu der Zeit, zu der wir ihm erstmals begegnen, hat der Kater bereits mehrere Bücher unterschiedlicher Genres geschrieben, deren wichtigste er in der Reihenfolge ihrer Abfassung aufzählt, »damit die Welt sich dereinst nicht zanke über die Zeitfolge meiner unsterblichen Werke«: den Roman *Gedanke und Ahnung oder Kater und Hund*; eine politische Abhandlung *Über Mausefallen und deren Einfluss auf Gesinnung und Tatkraft der Katzheit*; sowie eine Tragödie mit dem Titel *Rattenkönig Kawdallor*. [10]

Doch das literarische Schaffen des Katers reicht noch weiter, denn Murr ist auch der Verfasser ebender Seiten, die seine zahlreichen »Lebensansichten« festhalten. Freilich lässt E. T. A. Hoffmann, der »Herausgeber« des Bandes, im Vorwort der *Lebensansichten des Katers Murr* den Leser wissen, das gebundene Buch sei nur zum Teil die Schöpfung seines vorgeblich feline Protagonisten. Der Herausgeber räumt ein, der Kater habe zweifellos diejenigen Seiten des Werkes verfasst, in denen er in eigenem Namen spricht. Murr habe jedoch, so erfahren wir, nichts mit den übrigen eingeschobenen Seiten zu tun, die sich mit dem Leben des verrückten Musikers Kreisler beschäftigen, dessen »exzentrische, wilde und spaßige« Auftritte in dem Band kaum zwanzig Jahre später Schumann zu seinen großen *Phantasien für Klavier Op. 16*, den *Kreisleriana*, anregen sollten. [11] »Nach sorgfältiger Nachforschung und Erkundigung« kam der Herausgeber endlich zu dem Schluss, dass die Passagen über den Musiker einem gedruckten Buch entstammten, das »die Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler« enthielt und das sehr wahrscheinlich im Hause Murrs und seines Herrn herumlag. Beim Schreiben müsse der etwas zerstreute feline Autor hin und wieder achtlos die Blätter dieses Werkes zerrissen und »teils zur Unterlage, teils zum Löschen« verbraucht haben; später habe er sie wohl aus Versehen in sein eigenes Manuskript eingefügt. [12] Einigermassen verlegen berichtet der Herausgeber, dass diese »fremde[n] Einschiebsel« beim Druck des Buches zu spät bemerkt wurden, um noch getilgt zu werden. Nur noch soviel war möglich, sie im

Textkorpus durch editorische Abkürzungen zu markieren – *Mak.-Bl.* für »Makulatur-Blatt« und *M.f.f.* für »Murr fährt fort« –, damit sie nicht für etwas gehalten würden, was sie nicht waren. (Daher der volle Titel des veröffentlichten Werkes, ein Dokument der Redlichkeit seines Herausgebers:

*Lebensansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern.*)

Wer könnte jedoch sagen, was der Kater wirklich selbst schrieb? Man kann sich nur schwer des Eindrucks erwehren, dass der Herausgeber seinen Autor unterschätzt hat, denn die angeblich selbständige »Biographie« Kreislers erweist sich als eine Darstellung seines guten Freundes, Meister Abrahams, und enthält somit unvermeidlich auch das Porträt jenes »gescheuteste[n], artigste[n], ja witzigste[n] Tier[s] der Art«, das an anderer Stelle im eigenen Namen spricht. Man kann den Verdacht kaum unterdrücken, die Dopplung des Werkes sei gleichsam eine Katzenlist. So dass die Ansichten des Katers und die Geschichte des Musikers letztlich nur zwei Seiten einer einzigen Schöpfung wären, sozusagen zwei Sätze ein und desselben Musikstücks, der *Murriana*.

Als Kater und Künstler, Reißwolf und Autor zugleich bleibt Murr, wer und was immer er gewesen sein mag, Zeuge einer Erfahrung, welche die »auf zwei Füßen aufrecht Einhergehenden« selten mit solcher Klarheit wahrgenommen haben. Es ist die Erfahrung des einen Sinnes, der von allen einzelnen Sinnen geteilt und, wie schwach und lückenhaft auch

immer, bei allem sinnlichen Wahrnehmen empfunden wird: die Empfindung des Empfindens als solchen, mit der wir uns – ähnlich wie der existentielle Kater der leeren Nacht, vor allem Bewusstsein oder jenseits davon – dem allgegenwärtigen Leben ausgesetzt fühlen, durch das und zu dem alle Wesen gelangen, »man weiß selbst nicht wie«. Wenige Lebewesen können sich so empfindlicher Sinne rühmen, wie sie der Kater im Dunkeln besitzt, und nur wenige werden es mit der Sinnesschärfe des nächtlichen Murr aufnehmen können, der mehr als einmal von jenem »unnennbare[n] Gefühl« in einen Zustand schierer Fühllosigkeit getrieben wird: »Das sonderbare Gefühl, gewebt aus Lust und Unlust, betäubte meine Sinne – überwältigte mich – kein Widerstand möglich, – ich fraß den Heringskopf!« [13]

## Zweites Kapitel

# Das empfindende Wesen

*Von den antiken Philosophen, vornehmlich Aristoteles, die, wie der Kater, viel von Empfindung und wenig von Bewusstsein sprachen*

Ähnlich wie der Kater sprachen die Alten wenig von Bewusstsein und viel vom Empfinden. Die klassischen griechischen Quellen verfügen über mehrere Ausdrücke zur Bezeichnung einer Tätigkeit der moralischen Introspektion, die derjenigen nahekommt, die wir heute als »Gewissen« ausweisen; die prominentesten unter ihnen sind *syneidēsis* und *synnoia* (sowie die entsprechenden reflexiven Verbkonstruktionen, bei denen die konjugierten Formen mit Personalpronomen im Dativ einhergehen konnten). [1] Bezeichnend ist jedoch, dass die Vokabulare des Griechischen wie des Lateinischen keinen einzelnen Terminus besitzen, der annähernd genau unserem »Bewusstsein« entspräche, wenn man das moderne Wort in seinem geläufigen und anerkannten Sinn als den Namen jener kognitiven Fähigkeit versteht, mit der wir unsere Gedanken uns selbst vorstellen. [2] Nicht dass die verschiedenen Erscheinungen, die wir heute mit Bewusstsein

[*consciousness*] verbinden, in der Antike unbekannt gewesen wären. Von der klassischen Literatur könnte man kaum behaupten, es mangle ihr an Charakteren, die eine wache Bewusstheit [*awareness*] ihrer selbst und ihrer Handlungen ausdrücken, und es ist nie bestritten worden, dass zumal die antiken Philosophen der Geschichte des Denkens viele umfassende Darstellungen des Wesens der Reflexivität in der Tradition geliefert haben. Bemerkenswert ist jedoch, dass die klassischen Autoren, welche die Natur des Gewahrens und Selbstgewahrens [*awareness and self-awareness*] erörtert haben, nicht besonders dazu neigten, von diesem Gewahren als einem Wissen – oder eigentlich Unwissen – zu sprechen, und sie waren dabei offenbar nicht generell davon überzeugt, dass die fraglichen Phänomene ihrem spezifischen Wesen nach kognitive seien. Insofern unterschied sich ihre Terminologie grundlegend von der ihrer modernen Nachfolger, die Gewahren und Selbstgewahren weitgehend als Formen von Kognition betrachteten: als »Mit-Wissen« in den Sprachen, die sich, wie das Englische und die romanische Sprachfamilie, auf das lateinische *conscientia* stützen, oder als Form dessen, »was zu etwas Gewusstem geworden«, wofür von Christian Wolff im frühen achtzehnten Jahrhundert als Äquivalent der cartesischen *cogitatio* der Standardterminus *Bewusstsein* ins Deutsche eingeführt wurde. [3] Die antiken Philosophen, die über Gewahren und Selbstgewahren schrieben, benutzten notdürftig eine Reihe von Ausdrücken, die semantisch und etymologisch mit dem Namen jener Fähigkeit verknüpft waren,

die – im Unterschied zur Vernunft – häufig als eines der niederen Seelenvermögen betrachtet wurde und öfter als Merkmal der tierischen, seltener der menschlichen Natur galt. Denn sie sprachen von Wahrnehmung (Perzeption) und, noch einfacher, von Empfindung (Sensation).

In den Werken der griechischen Philosophie ist es bekanntlich der Ausdruck *aisthēsis*, der die Bedeutungen »Empfindung«, »Wahrnehmung« und auch »Gefühl« trägt, ein Umstand, der die Interpretation der antiken Quellen über die Fähigkeiten von Lebewesen beträchtlich kompliziert. [4] Platon, Aristoteles, die Epikuräer, die Stoiker, die Neuplatoniker und andere, sie alle erörterten Formen der *aisthēsis* in ihren Werken, doch kaum einer (oder keiner) ihrer modernen Leser wäre so unbesonnen, ihre zahlreichen Ausdrücke mit einer einzigen Reihe entsprechender moderner Termini wiederzugeben. Die Frage, ob der Begriff »Wahrnehmung« mit seiner angedeuteten Aktivität dem Begriff »Empfindung« mit seiner implizierten Passivität vorzuziehen sei, bleibt grundsätzlich schwer entscheidbar. Doch das ist nur ein Teil des Problems. In Wahrheit war *aisthēsis* überhaupt kein *terminus technicus* in der griechischen Sprache; er konnte vielmehr in einer Bedeutungsspanne verwendet werden, die erheblich breiter war, als der Philosophiehistoriker sie für zulässig halten möchte, und die sich auf das Gebiet der oft flüchtigen Fähigkeit des Gewahrens erstreckte, die man später als die des Bewusstseins bezeichnete. Thukydides beispielsweise benutzte den Ausdruck in einem Sinne, der mit

Wahrnehmung offenbar ebensowenig zu tun hat wie mit Empfindung; als englisches Äquivalent wurde in diesem Falle *intellectual discernment* vorgeschlagen, [5] deutsch also etwa »Auffassungsvermögen«. Selbst in den griechischen Schriften zur Seelenlehre war die Bedeutung des Terminus fließend und konnte sich vom Bereich der menschlichen Wahrnehmung sehr weit entfernen. Gelegentlich wurde er sogar verwandt, um die Affektionen des Unbelebten in genauem Gegensatz zum Belebten zu kennzeichnen: Eine Abhandlung aus dem hippokratischen Korpus des fünften Jahrhunderts benutzt das Verb *aisthansthai* beispielsweise, um die Wirkung des Windes auf unbelebte Gegenstände zu charakterisieren. [6]

Aus einer Reihe von guten Gründen hat man die Auffassung vertreten, die psychologische Bedeutung von *aisthēsis* sei so etwas wie eine attische Erfindung, die den ionischen Autoren und den frühgriechischen Denkern unbekannt, Platon und Aristoteles jedoch vertraut war und bei denen, die im Anschluss an die sokratische Schule schrieben, allgemein Anerkennung gefunden habe. [7] Die Diktion von Platons Dialogen zeigt jedoch, dass selbst in Athen die Bedeutung des Wortes erheblich schwanken konnte. Es ist aufschlussreich, unter diesem Gesichtspunkt den *Theaitetos* zu betrachten, der die vielleicht programmatischste Diskussion dieses Begriffs im Platon'schen Korpus enthält. Dort erwägen Sokrates und seine Gesprächspartner auf der Suche nach einer Definition von Erkenntnis [*epistēmē*] kurz die Möglichkeit, sie könne letztlich auf *aisthēsis* zurückführbar sein. [8] Die meisten Übersetzer des

Dialogs haben den Ausdruck in diesem Zusammenhang mit »Wahrnehmung«, »Empfindung« oder einer begründeten Mixtur wie »Sinneswahrnehmung« wiedergegeben. Es ist jedoch klar, dass es in diesem Dialog um mehr als Sinnesdaten in irgendeinem modernen Sinne geht, denn die *dramatis personae*, die den Begriff erörtern, lassen keinerlei Zweifel daran, dass das Gebiet der *aisthēsis* ohne weiteres auch affektive sowie perzeptive Phänomene umfassen kann. Mit »Sinnen« [*aisthēseis*], erklärt Sokrates, meint man nicht nur »Gesicht, Gehör, Geruch, Erwärmung und Erkältung«, sondern auch »Lust und Unlust, [...] Begierde und Abscheu, und andere gibt es noch, unbenannte unzählbare, sehr viele auch noch benannte«. [9] Dem *Timaios* zufolge lässt sich *aisthēsis* als eine der Affektionen (»Eindrücke«, *pathēmata*) des Körpers auffassen, und in anderen Platonschen Dialogen, etwa im *Phaidon* oder in der *Politeia*, finden wir, wie Sokrates und seine Gesprächspartner das Verb *aisthanesthai* in dieser Bedeutung für verschiedene Fälle des Gewahrens in Verbindung mit körperlichen Zuständen verwenden. [10] Doch selbst dann, schrieb ein Gelehrter, »wäre es voreilig anzunehmen, dass das Verb Sinneswahrnehmung bedeutet [...], denn in diesen Fällen wird es beinahe austauschbar mit *dokein* und *doxasthein*, ›scheinen‹ und ›glauben‹, benutzt«. [11] An anderen Stellen könnte sich der Platon'sche Verwendungsbereich des Ausdrucks noch einmal erweitern: In einer Passage der *Apologie* heißt es, der Tod sei nichts anderes als die bloße Abwesenheit aller *aisthēsis*. [12] »Offenkundig«, schrieb ein

Altphilologe, »war *aisthēsis* zu einer vielsinnig gebrauchten Chiffre geworden. Fast alles, was auf ein Lebewesen einwirkt, ließ sich darunter fassen.« [13]

Die Werke des Aristoteles, die sich mit der Beschaffenheit und dem Bau von Lebewesen befassen, sind zum großen Teil Zeugnisse dieser »Chiffre« und der zahlreichen Möglichkeiten, die sie bei der Betrachtung der Erfahrung von Tieren bietet. Ein Blick auf die traditionell als *De anima* bekannte Abhandlung über die Seele und die unter dem Titel *Parva naturalia* versammelten neun kleineren Schriften über Psychologie und Biologie der Lebewesen zeigt hinreichend, wie sehr die Aristotelische Seelenkunde in erster Linie eine Lehre von der *aisthēsis* darstellt. *De anima* beginnt mit einer doppelten Einführung. Die erste ist historischer Art und nimmt das gesamte Buch Alpha ein; die zweite, methodologisch ausgerichtete füllt die ersten vier Kapitel des Buches Beta. Ab dem fünften Abschnitt des Buches Beta wendet sich Aristoteles der Exposition seiner Lehre zu, die in einer Darlegung der logisch unterschiedenen Kräfte besteht, deren Einheit die Seele – als Prinzip des Lebens – bildet. In einem einzigen, dichten Kapitel erörtert der Philosoph das Ernährungsvermögen [*threptikon*], mittels dessen sich die Lebewesen erhalten; in drei weiteren behandelt er die kombinierten Vermögen der Bewegung [*kinētikon kata topon*] und der Begierde [*orektikon*]; und in den fünf, die bald darauf folgen, liefert er eine Darstellung der Struktur des Denkens [*dianoētikon*]. [14]

Die Stellung des Empfindungsvermögens [*aisthētikōn*] im Aufbau von *De anima* ist eine ganz andere. In der Mitte seiner Abhandlung widmet Aristoteles nicht weniger als zehn Kapitel der Empfindung; folgt man den mittelalterlichen Kommentatoren und ordnet das Kapitel über das Vorstellungsvermögen [*phantastikōn*] denen zu, die sich mit den Sinnen beschäftigen, erhöht sich ihre Anzahl auf elf. [15] »Was die Ausführlichkeit der Behandlung angeht«, schreibt Charles H. Kahn, »duldet es keinen Zweifel: Aristoteles' Werk über die Seele ist primär eine Abhandlung über die Empfindung.« [16] Ergänzt wird es darüber hinaus durch die ersten vier Abhandlungen der *Parva naturalia*, die den verschiedenen Sinneskräften weitere Aufmerksamkeit widmen und dabei die Lehren, die in dem größeren Werk über die Seele entwickelt werden, klären und gelegentlich ergänzen. Es sind dies die Schriften, die der Tradition als *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia* und *De insomniis* bekannt sind.

Die von Aristoteles in seinen psychologischen Schriften erörterten »Vermögen« sind stufenförmig angeordnet und erstrecken sich von dem elementarsten Ernährungsvermögen, das allen Lebewesen eigen ist, zu den höheren Vermögen, die auf ihm gründen, von den Bewegungs- und Begehrungskräften bis zu dem speziellsten Vermögen, dem Denken, von dem es heißt, es sei ausschließlich dem Menschen vorbehalten. Auf der Stufenleiter zunehmender Komplexität und Diversifizierung des Lebens befindet sich eine Trennschwelle zwischen Wesen,

die mit einem Ernährungsvermögen, aber sonst nichts ausgestattet sind, und solchen Lebewesen, die über Seelen mit weiteren Fähigkeiten verfügen. Diese Schwelle ist die *aisthēsis*. Während pflanzliches Leben, so wie Aristoteles es darstellt, sich im Ernährungsvermögen [*threptikon*] erschöpft, das Erhaltung, Wachstum, Vermehrung und Vergehen einschließt, besitzen Tiere auch die Wahrnehmungskraft, die ihnen Zugang zu vielen noch höheren Vermögen eröffnet, die der bloßen Pflanzenseele verwehrt sind. »Wahrnehmungsvermögen« [*aisthēsis*], schreibt Aristoteles deshalb, »[muss] nicht notwendig in allem Lebenden« sein, Tiere jedoch könnten definitionsgemäß ohne es nicht existieren. [17] Diese Tatsache zeugt von einer Äquivokation im Grundbegriff des Lebens, einer Doppeldeutigkeit, die dadurch entsteht, dass, wie der Philosoph in einer charakteristischen Wendung erklärt, »Leben in vielfachem Sinne gebraucht wird« [*pleonachōs de tou zēn legomenou*]. [18] Während die Grundkraft der Ernährung als solche genügt, um allem Lebenden Leben zuzusprechen, wird etwas allererst durch das Wahrnehmungsvermögen zum Tier.

[19]

Aristoteles definiert Sinneswahrnehmung in *De anima* – mit Begriffen, die in seinen anderen Werken und in denen seiner Nachfolger wiederkehren – als »ein Bewegtwerden und Erleiden« (oder Affiziertwerden) [*hē d' aisthēsis en tōi kinesthai te kai paschein symbainei*]. [20] Die Terminologie, die er zu Erörterung des Phänomens entwickelt, ist komplex und erlaubt es ihm, grundsätzlich – wenn auch nicht immer faktisch – vier

strukturell verschiedene Dimensionen zu unterscheiden, die sich im Akt der Sinneswahrnehmung regelmäßig verbinden: das Wahrnehmungsvermögen, das Aristoteles *aisthētikōn* nennt; das Sinnesorgan, das heißt denjenigen Teil des Körpers, der zur Wahrnehmung fähig ist und den er *aisthētērion* nennt; das, was wahrnehmbar ist und was er im Allgemeinen mit dem Begriff *aisthēton* bezeichnet; und das aktuelle Wahrnehmungsereignis, das allein den Namen *aisthēsis* trägt.

[21]

In Buch Beta von *De anima* lehrt Aristoteles, dass es fünf Sinne gibt [*aisthēseis*]: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn. Jedem von ihnen, so sagt er, entspricht ein eigener Gegenstand [*idion*], ein charakteristisches Medium [*metaxu*] und ein bestimmtes Organ [*aisthētērion*]. Nehmen wir zum Beispiel den Gesichtssinn. Sein Gegenstand ist das Sichtbare. Sein Medium ist das, was Aristoteles »das Durchsichtige« nennt [*diaphanēs*], dessen Wirksamkeit Helligkeit und dessen Potentialität Dunkelheit ist; es ist das Element, in dem das Sichtbare erscheinen kann. [22] Das Sehorgan schließlich lässt sich in den Augen lokalisieren. Wahrnehmen ist eine Art »Werkzeug« [*ti mesotētos*], denn es nimmt das Wahrnehmbare mit Hilfe seines Organs an einer bestimmten Stelle in einem Kontinuum zwischen zwei gegensätzlichen Qualitäten auf. [23] Der sichtbare Gegenstand beispielsweise, der mit den Augen gesehen wird, fällt immer zwischen die Extreme des Hellen und Dunklen. Und so klingt nach Aristoteles auch das Hörbare, das mit den Ohren gehört wird, in der Luft zwischen dem Leisen

und dem Lauten, und – um noch ein Beispiel von einem anderen Sinn zu nehmen – das Schmeckbare, das im Wasser und in der Luft mit der Zunge und durch die Nase geschmeckt wird, lässt sich zwischen den beiden Extremen des Bitteren und Süßen anordnen. [24] Das wahrnehmbare Objekt, sein Medium und das Organ seiner Aneignung bilden somit formell unterschiedene Elemente der Sinneswahrnehmung, die sich bei einer aktuellen *aisthēsis* zur Form einer einheitlichen Erfahrung verbinden: Man begegnet dem Sichtbaren immer im transparenten Medium der Helligkeit an irgendeinem Punkt zwischen den Extremen des Hellen und Dunklen, und man nimmt das Hörbare stets mit den Ohren wahr, wenn es, laut oder leise, im Medium der Luft klingt.

Bis zu diesem Punkt stößt die in *De anima* vorgetragene Lehre von der Wahrnehmung offenbar nicht auf Komplikationen und scheint grundsätzlich auf jeden der fünf Sinne anwendbar. Doch bald wird die Darlegung ein gutes Stück undurchsichtiger, und die Analogien zwischen den Formen der Sinne scheinen immer ungewisser. Am hartnäckigsten werden die Schwierigkeiten bei demjenigen Sinn, den Aristoteles als elementarste Form der sinnlichen Affektion darstellt und den er, der Darstellung halber, als letzten unter den Sinnen behandelt. [25] »Als erstes Wahrnehmungsvermögen«, sagt Aristoteles, »kommt allen [Lebewesen] der Tastsinn zu« [*aisthēseōs de prōton hyparchai pasin haphē*]. [26] Sinnliches Leben entsteht mit dem Tastsinn und endet vollkommen symmetrisch mit dessen Verlust. [27]

Ein Unterschied in der Rangordnung trennt somit das taktile Vermögen von den anderen Sinnen: Die Existenz des einen begründet die der übrigen vier. [28] Doch der Tastsinn scheint sich noch stärker von ihnen zu unterscheiden – aus Gründen, die es unklar werden lassen, in welchem Sinne er überhaupt als Sinn im Sinne von *De anima* zu bezeichnen wäre.

Aristoteles vertrat klar die Auffassung, jedem Sinn entspreche ein Medium, ein Sinnesgegenstand und ein Organ. Doch in diesem Falle lassen sich die Elemente der Wahrnehmung, wenn überhaupt, nur schwer ausmachen. In welchem Sinne kann der Tastsinn ein Medium zulassen?

Berührung scheint doch *per definitionem* unmittelbar.

Aristoteles argumentiert jedoch, es sei nicht so: In Wirklichkeit trenne stets ein Zwischenraum das Berührende vom Berührten, und dieser eröffne überhaupt erst die Möglichkeit einer Empfindung. Betrachten wir zwei Körper, die im Wasser aufeinandertreffen. Da ihre Berührungsflächen nicht trocken sind, argumentiert Aristoteles, »[müssen sie] zwischen sich Wasser haben, von dem die Oberflächen voll sind«. [29] Bei der Berührung von Körpern in der Luft verhält es sich nicht anders: Wie nahe sie einander auch scheinen mögen, sind sie auch als trockene unweigerlich durch eine Schicht von Luft voneinander getrennt. Woher rührt dann der Eindruck, der Tastsinn kenne, im Unterschied etwa zum Gesichtssinn, keine Distanz? »[W]ir nehmen alles durch das Medium wahr, aber bei diesen [Fällen] entzieht es sich der Beachtung.« [30] Einzig bei der Berührung bleibt – anders als beim Sehen, Hören, Riechen –