

# Zweiter Teil: Geschichte der Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien

# 1. Kapitel: Platons Theorie der ἐπιστήμη ἑαυτῆς im Charmides

## 1. Selbstbewußtsein erst ein Thema der Neuzeit?

Nachdem im ersten Teil des Buches systematisch und abstrakt die Fülle möglicher Aspekte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins entwickelt worden ist, deren verschiedene Akzentuierungen zu ganz heterogenen Theoriebildungen führen, sollen im zweiten Teil repräsentative Beispiele von Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien aus der Geschichte der Philosophie exponiert werden. Die Auswahl betrifft solche Theorien, die den Gang der Geschichte irreversibel bestimmt haben, die mit grundlegenden Innovationen verbunden sind und die wichtige Wendepunkte markieren.

Begonnen werden soll mit der ersten voll ausgearbeiteten Theorie des Selbstbewußtseins in der Geschichte des abendländischen Denkens, einer Theorie, die richtungweisend für die gesamte spätere Entwicklung geworden ist, die eine Fülle von Ansätzen enthält, die die nachfolgenden Theorien, sei es im bewußten Rückgang oder auch unbewußt, aufgegriffen, aus- und umgebildet haben, so daß man nicht unrecht daran tut zu sagen, daß alle späteren Theorien ihren Ausgang von dieser genommen haben. Gemeint ist Platons Theorie im *Charmides*, in einem seiner Frühdialoge. Auf diese Theorie bezieht sich nachweislich Aristoteles in der *Metaphysik* und in *De anima*. Das aristotelische Gedankengut hinwiederum ist von den Aristotelikern des Mittelalters, insbesondere von Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae*, rezipiert und fortgebildet und in dieser Weise an die Neuzeit, an Descartes und die an ihn anschließenden Philosophen weitergegeben worden.

Heute herrscht weitgehend die Ansicht vor, daß das Selbstbewußtsein erst mit dem Beginn der Neuzeit in den Kreis der beachteten Themen gerückt sei und erst innerhalb ihrer eine zureichende Artikulation erfahren habe. Begründet wird diese Ansicht damit, daß erst mit Descartes' revolutionärem Denkansatz, der Statuierung des Selbstbewußtseins als *fundamentum inconcussum* und

letztbegründendes, systemfundierendes Prinzip, das Interesse an demselben sowohl in seinem reinen Für-sich-sein wie in seiner Beziehung zur Objekterkenntnis aufgekommen sei. Nicht wenig zu dieser Meinung, in der sich das Selbstverständnis der Neuzeit spiegelt, hat Hegel beigetragen, indem er in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die Neuzeit mit Descartes beginnen läßt.

„Mit ihm [Descartes] treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen“<sup>1</sup>;

und an einer anderen Stelle heißt es:

„René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophierenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden.“<sup>2</sup>

Dieses Diktum hat sich bis heute bewahrt, nicht allein bei Hegel-Anhängern, sondern auch bei Hegel-Kritikern und Nicht-Hegelianern. So attestiert z. B. Radermacher der antiken Philosophie eine „Bewußtlosigkeit“ gegenüber der Thematik von Subjektivität<sup>3</sup>, und Marcuse, Adorno und Bloch sprechen sogar von einem latenten Materialismus, Objektivismus und Relativismus der Antike im Gegensatz zum Idealismus und zur Subjektivitätstheorie der Neuzeit.<sup>4</sup> Selbst dort, wo man der klassisch griechischen Philosophie eine Beschäftigung mit dem Selbstbewußtsein nicht abstreitet<sup>5</sup>, sieht man dieses doch nur als die letzte Aufgipfelung einer von den Dingen ausgehenden Entwicklung, in der diese aus dem Zustand unbewußten, unreflektierten An-sich-Seins in den Modus

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: *Werke* (Theorie-Werkausgabe), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, 20 Bde. und 1 Reg.-Bd., Frankfurt a. M. 1971, Bd. 20, S. 120.

<sup>2</sup> A. a. O., S. 123.

<sup>3</sup> H. Radermacher: *Dialektik*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 1, S. 293.

<sup>4</sup> Vgl. E. Bloch: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in: *Gesamtausgabe in 16 Bde.*, Frankfurt a. M. 1977, Bd. 7, S. 132 ff.

<sup>5</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961), S. 173–199, bes. S. 193 ff. (wieder abgedruckt in: ders.: *Hegels Dialektik*, sechs hermeneutische Studien, Tübingen 1971, 2. vermehrte Aufl. 1980, S. 7–30, bes. S. 25 ff.). Vgl. auch E. Bloch: *Das Materialismusproblem*, a. a. O., S. 140 ff., bes. S. 143 ff.

verstehenden Für-sich-Seins in Gestalt einer sich selber denkenden Form gelangen, während umgekehrt für die Neuzeit charakteristisch sein soll, daß sie ihren Ausgang von einem sich selber denkenden Denken nimmt und aus ihm heraus die Welt konzipiert, sei es in der Weise, daß sie letztere als für sich existenzfähig lediglich in ein Dependenzverhältnis zum Selbstbewußtsein bringt, sei es in der, daß sie dieselbe als formales oder sogar materiales Produkt des Selbstbewußtseins auffaßt.

Gegenüber dieser weit verbreiteten und dominierenden Meinung bedeutet es einen Fortschritt, wenn ein so bedeutender Kenner der antiken Philosophie wie Klaus Oehler auf der Basis von Untersuchungen Gerhard Krügers in seiner Habilitationsschrift *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*<sup>6</sup> zu dem Urteil gelangt, daß aufgrund des Umfangs und der Intensität der Beschäftigung mit dem Selbstbewußtsein der klassisch griechischen Philosophie eine Phänomenologie und Theorie des Bewußtseins und Selbstbewußtseins nicht abgesprochen werden könne, und wenn er dieses durch eine Analyse der in der Selbstreflexion auffindbaren Strukturen noetischer und dianoetisch-diskursiver Erkenntnis erhärtet. Gleichwohl hält auch er an der Meinung fest, daß trotz aller Übereinstimmung in der Fragestellung zwischen Antike und Neuzeit, trotz aller Vertrautheit mit den Problemen der Subjektivität in der Antike die letztere aufgrund anderer ontologischer Voraussetzungen vom An-sich-Sein der Objekte und ihrer Formen beherrscht blieb und daher die Möglichkeit einer Konstitution des absoluten Bewußtseins im Geltungshorizont ihrer philosophischen Prämissen verwerfen mußte. Mag auch bei Platon, mehr noch bei Aristoteles, die Möglichkeit eines absoluten Bewußtseins schlagartig aufleuchten, welches den Sinn und die Ein-

---

<sup>6</sup> K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962, S. 1 ff. (Einleitung), 103 ff. (bes. S. 110 ff.), 186 ff. Vgl. ders.: *Der höchste Punkt der antiken Philosophie*, in: *Einheit und Vielheit*, Festschrift für C. F. von Weizsäcker, Göttingen 1973, S. 45–59. Zur neueren Forschung und zur These, daß die Entdeckung des Selbstbewußtseins oder zumindest eine gewisse Thematisierung desselben, wenn auch nicht im modernen Sinne, bereits in der Antike stattgefunden habe, vgl. G. Krüger: *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in: *Logos*, Bd. 22 (1933), S. 225–272 (wieder abgedruckt in: *Freiheit und Weltverwaltung*, Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg, München 1958, S. 11–69); H. Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. 1, Bonn 1965, S. 37–62; H.-J. Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964; ders.: *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, in: *Kant-Studien*, Bd. 58 (1967), S. 313–354.

heit der Objekte aus der Freiheit und Autonomie des Selbst stiftet – diese den Nominalismus, Konzeptualismus und die Transzendentalphilosophie antizipierende Möglichkeit versinkt jedoch nach Oehler ebenso schnell wieder im Dunkel.

Entgegen dieser Ansicht soll hier die These vertreten werden, daß nicht allein jene aus den modernen Bewußtseinstheorien bekannten Fragestellungen hinsichtlich des Status und der Struktur des Selbstbewußtseins in der Antike, vorzüglich bei Platon, begegnen, sondern daß sie dort auch Antworten erfahren haben, deren konsequente Entwicklung sich über Aristoteles' Theorie der νόησις νοήσεως und der αἰσθησις κοινή in der *Metaphysik* und in *De anima*, über Thomas von Aquins Aristoteles-Rezeption in der *Summa theologiae* bis hin zur Neuzeit verfolgen läßt, so daß diese als Fortführung antiken Gedankenguts, nicht als radikale Umwälzung zu verstehen ist. Was sich geändert hat, ist allenfalls die zunehmende Loslösung epistemologischer Fragen von ontologischen, kosmologischen und theologischen, mit denen sie ursprünglich verknüpft waren. Diese zunehmende Reduktion auf rein erkenntnistheoretische Probleme, die bei Thomas von Aquin bereits abgeschlossen ist, erlaubt Descartes direkt den Anschluß an die Tradition mit seiner Lehre vom *cogito*.

Ohne die Kontinuität der Tradition, die, wenngleich nur unterschwellig, fortbesteht, wäre zudem nicht verständlich, wieso der Deutsche Idealismus eine seiner Wurzeln neben der Kantischen Subjektivitätstheorie in der antiken Metaphysik haben konnte. Nicht nur Hegels Theorem des absoluten Geistes versteht sich als direkte Fortsetzung und Radikalisierung des platonisch-aristotelischen Gedankens von der sich selber denkenden Form und ihrer universalen Begründungsfunktion, auch Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins oder, wie der Name seit 1800/1801 lautet, des wissenden Wissens geht, wiewohl ihm selber unbewußt, bis in die Sprache hinein auf Platons ἐπιστήμη ἑαυτῆς im *Charmides* zurück; und gewiß ist es kein Zufall, daß die Wegbereiter der modernen Psychologie und Phänomenologie, allen voran Brentano mit der in seinem Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* aufgestellten Theorie des inneren Bewußtseins, die von Husserl in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* als Theorie der inneren Wahrnehmung fortgesetzt wurde und die auch in Sartres Theorie des präreflexiven Wissens wiederkehrt, direkt auf Aristoteles und seine Theorie des sogenannten Begleitwissens in der *Metaphysik* zurückgehen, die ihrerseits ihren Ursprung in einer von Platon auf-

gezeigten Möglichkeit des Selbstbewußtseins, der reinen Daß-, nicht der Was-Erkenntnis, hat.

Wegen der Vielzahl von Äußerungen zum Selbstbewußtsein in der Antike erscheint es geboten, sich auf das erste Werk, das eine vollständige Theorie vorführt, zu konzentrieren, auf Platons *Charmides*.

## 2. Die Explikation der Momente des Selbstbewußtseins

Platon behandelt die Theorie des sich selber wissenden Wissens im Kontext einer Wesensbestimmung der Besonnenheit (σοφροσύνη). Auf die auch aus anderen Platonischen Dialogen insbesondere der Frühzeit bekannte τί ἐστὶ-Frage, die auf das durch einen Allgemeinbegriff erfaßbare Wesen einer Sache zielt, werden verschiedene Definitionsversuche unternommen, die methodisch einem Gang von außen nach innen im Sinne einer zunehmenden Sublimierung und Verinnerlichung gleichen. Auf die Bestimmung der Besonnenheit als ἡσυχιότης<sup>7</sup>, welche im äußerlichen bzw. veräußerlichten Sinne von Bedächtigkeit, Langsamkeit, Geruhsamkeit ausgelegt wird (I), folgt die tiefere Bestimmung als αἰδώς<sup>8</sup>, die den inneren Habitus von Scham, Ehrfurcht, Zurückhaltung bezeichnet (II).

Da beide Definitionen, gemessen am Wert, den jede Tugend einschließlich der Besonnenheit darstellt, indifferent sind, insofern Langsamkeit wie auch Zurückhaltung gleichermaßen gut wie schlecht sein können – Langsamkeit wird gewöhnlich, z. B. beim Sprechen, für negativ angesehen, beim Buchstabieren hingegen für positiv, und ebenso ist die Selbstbescheidung in einigen Fällen geziemend, in anderen, z. B. im Fall des Bettlers, nicht –, werden sie im folgenden substituiert durch die Redewendung „das Seinige tun“ (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν)<sup>9</sup> (III), deren Enträtselung Aufgabe des gesamten übrigen Dialogs ist und deren höheres Reflexionsniveau bereits durch das künstlerische Mittel des Wechsels der Dialogpartner von Charmides zu Kritias angezeigt wird. Die Aufklärung gilt vor allem den beiden für die Formel konstitutiven Momenten: dem Seinigen und dem Tun. Da „das Seinige“ im Kontext einer Erörterung der Besonnenheit unmöglich einen äußerlichen Sinn haben

---

<sup>7</sup> Platon: *Charmides* 159b.

<sup>8</sup> A. a. O., 160e.

<sup>9</sup> A. a. O., 161b.

kann, derart daß es „das zu einem Gehörige“, „das einem Zukommende“ oder „Zugeeignete“, „das von einem Besessene“ bedeutete und das bezeichnete, was jeder idiopragmatisch für sich selbst herstellt oder sich aneignet oder besitzt, seine eigenen Kleider und Schuhe, sein eigenes Haus, sein Handwerkszeug oder, noch äußerlicher, seinen eigenen Namen<sup>10</sup> (IV), da vielmehr „das Seinige“ in Richtung auf das innere Selbst des Menschen, die Seele, zu lesen ist, womit notwendig eine Änderung der Bedeutung von „tun“ einhergeht, und zwar von der eines bloßen Herstellens und Produzierens (ποιεῖν) zu der eines moralischen Handelns (πράττειν), wird in einer vertieften Auslegung „das Seinige tun“ als „Gutes tun (gut handeln)“ (ἡ τῶν ἀγαθῶν πράξις)<sup>11</sup> (V) interpretiert.

Da „Gutes tun“ nach der intellektualistischen Ethik Platons nicht ohne Einsicht in das Gute möglich ist, da insbesondere Besonnenheit niemals ohne Einsicht vorkommt, berücksichtigt die weitere Auslegung diese intellektuelle Komponente dadurch, daß sie Besonnenheit als Erkenntnis seiner selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ)<sup>12</sup> (VI)<sup>13</sup> im Sinne des delphischen Spruchs γνῶθι σαυτόν bestimmt. Zweifellos haben die beiden Formeln „Gutes tun“ und „Erkenntnis seiner selbst“ miteinander zu tun, insofern als die dem sittlichen Handeln zugrundeliegende Einsicht in das Gute aus der Kenntnis der natürlichen Verfassung der Seele des Menschen, ihrer naturhaften Ordnung, resultiert. Die Bestimmung der Selbsterkenntnis bzw. die Bestimmung des innersten Kerns und Wesens des Selbst als Erkenntnis ihrer selbst (ἐπιστήμη ἑαυτῆς)<sup>14</sup>, (VII) die den an sich am-

---

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., 161 dff.

<sup>11</sup> A. a. O., 163 e.

<sup>12</sup> A. a. O., 165 e.

<sup>13</sup> In seinem Buch *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin, New York 1974, S. 42, unterscheidet Th. Ebert zwischen „Erkennen“ als aktuellem Vollzug und „Kennen“ als Disposition und weist darauf hin, daß es in der hier gemeinten „Selbsterkenntnis“ nicht um das Erforschen (Erkennen) des eigenen Herzens, um die Erueirung der Motive des Handelns gehe, sondern um die Sicht (Kennen) des eigenen Handelns aus der Perspektive des Anderen (S. 58).

<sup>14</sup> Platon: *Charmides* 166 c. Der Übergang von ἐπιστήμη ἑαυτοῦ zu ἐπιστήμη ἑαυτῆς wird in der Literatur unterschiedlich bewertet, wobei das Urteil zwischen den Extremen der Illegitimität und der Legitimität schwankt. Für eine logische Subreption und einen schweren Fehler halten ihn M. Pohlenz: *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913, S. 53, H. von Arnim: *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, Berlin 1914, S. 111, 117, für eine sprachliche Assoziation H. Bonitz: *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165–172*, in: *Platonische Studien*, 3. Aufl. Berlin 1886, S. 243–253, bes. S. 253, und K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken*, a. a. O., S. 106 f., und für eine sachlich gerechtfertigte Identifikation

bivalenten Begriff der Selbsterkenntnis nicht im Sinne einer Erkenntnis des Selbst, d. h. einer Erkenntnis seiner selbst, sondern im reflexiven Sinne der Selbstbezüglichkeit, d. h. der Erkenntnis ihrer selbst, auslegt, bildet daher die Grundlage für die Untersuchungen des zentralen Teils des Dialogs, der von 165 b (166 b) bis 176 a reicht und in einer Strukturanalyse der Sich-Erkenntnis sowohl in ihrem Für-sich-Sein wie in ihrer Beziehung zur Objekterkenntnis besteht.

Hierbei wird die Erkenntnis ihrer selbst unter diversen Aspekten bestimmt: im Blick auf ihre Funktionsweise als rezeptives und nicht als spontanes Vermögen im Sinne einer Selbstproduktion<sup>15</sup> (VIII), im Blick auf ihr immanentes Objekt als Erkenntnis von etwas<sup>16</sup>, das in diesem signifikanten Fall sie selber ist<sup>17</sup> (IX), wobei auf der Basis der erkannten Erkenntnis noch differenziert wird nach der Erkenntnis ihrer selbst und der Erkenntnis der anderen Erkenntnisse<sup>18</sup> (X). Des Weiteren wird die Erkenntnis im Blick auf ihren Erkenntnisstatus fixiert als Erkenntnis der Erkenntnis wie der Nicht-Erkenntnis bzw. Scheinerkenntnis<sup>19</sup> (XI) sowie im Blick auf ihre Rolle als Prüfungskriterium als Erkenntnis der vorgenannten Erkenntnisweisen (Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis) bei sich und

---

P. Friedländer: *Platon*, Bd. 2, 3. verbesserte Aufl. Berlin 1964, S. 290f. Anm. 8. Als unbewußt und ungewollt dürfte der Übergang nur *prima vista* erscheinen, wengleich für einen assoziativen, logisch allerdings fehlerhaften Übergang der ähnliche, wiewohl umgekehrte Wechsel von γνώσις αὐτῆς zu γιγνώσκειν ἑαυτὸν in 169 e spricht. Plausibler erscheint es von der Gesamtkonzeption zunehmender Einschränkung und Verinnerlichung (Verwesentlichung) her, daß der Übergang im Zuge einer Restriktion erfolgt und daher wohlmotiviert ist. Die obige Interpretation gibt Friedländer insofern recht, als die Selbsterkenntnis die Sich-Erkenntnis einschließt, differiert aber von ihm, als sie die Sich-Erkenntnis nicht *eo ipso* mit der Selbsterkenntnis identifiziert, sondern nur mit deren innerstem, wesentlichstem Teil. Im Deutschen unterscheiden wir zwischen Selbsterkenntnis bzw. Selbstbewußtsein als Bewußtsein des Selbst und Bewußtsein von sich, welches letztere als rein reflexives auch Selbstbewußtsein genannt wird. Das Indefinitpronomen „selbst“ bezeichnet generell das Wesentliche im Unterschied zum Unwesentlichen. Wie wir in bezug auf Sachen von der Sache selbst im Unterschied zu anderen, ins Umfeld gehörigen sprechen, so unterscheiden wir auch an der Sache selbst zwischen Notwendigem und Kontingentem, indem wir vom „eigenen Selbst“, vom „lieben Selbst“ usw. reden. „Selbst“ meint also einmal die herausgehobene Sache im Unterschied zu anderen, sodann in bezug auf diese Sache ihr Wesen im Unterschied zu ihren kontingenten Merkmalen. Dieser Übergang vom Ganzen zum Teil liegt auch hier vor. Vgl. S. 86f. dieser Arbeit.

<sup>15</sup> Vgl. Platon: *Charmides* 165 bff.

<sup>16</sup> A. a. O., 165 c.

<sup>17</sup> A. a. O., 166 b.

<sup>18</sup> A. a. O., 166 c.

<sup>19</sup> A. a. O., 166 e.



bei anderen<sup>20</sup> (XII). Die betreffenden Erkenntnisweisen werden noch näher präzisiert als Erkenntnis, was man weiß und was man nicht weiß<sup>21</sup> (XIII), und als Erkenntnis, daß man weiß und daß man nicht weiß<sup>22</sup> (XIV). Zusammengenommen ergeben sie die Formel von der Erkenntnis, was man weiß, daß man es weiß, und was man nicht weiß, daß man es nicht weiß<sup>23</sup> (XV). Von einem zunächst begrenzt gedachten, nämlich momentanen Fachwissen aus<sup>24</sup> erfolgt die Ausweitung auf ein zeitübergreifendes, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft inkludierendes Universalwissen<sup>25</sup> (XVI), das schließlich in seiner Funktion als theoretische Totalerkenntnis in Beziehung gesetzt wird zum praktischen Handeln, nämlich zum Tun des Guten, indem der Frage nach der Identität oder Differenz von theoretischer Erkenntnis und praktischem Handeln, von ἐπιστημῶνος und εὖ πράττειν<sup>26</sup> (XVII), nachgegangen wird.

Die Einführung und Behandlung der Theorie der Selbst- bzw. spezieller der Sich-Erkenntnis im Rahmen einer Wesensbestimmung der Besonnenheit, und zwar genau an der bezeichneten Stelle, erscheint wohlmotiviert. Dafür sprechen mehrere Gründe, einmal solche, die mit der Etymologie des griechischen Begriffs σωφροσύνη zusammenhängen, zum anderen solche, die in Platons Anthropologie, Epistemologie und Ethik liegen.

Was den ersten Grund betrifft, so haben das griechische Wort σωφροσύνη, ebenso wie die in dieses Wortfeld gehörenden Begriffe: σώφρων, σωφρονεῖν, σωφρονιζέειν usw., die sich aus dem Präfix σῶ- mit der Bedeutung „gesund“ und dem Stamm φρήν, φρόν mit der Bedeutung „Geist“, „Verstand“, „Sinn“ zusammensetzen und folglich soviel bedeuten wie „gesunder Verstand“, „richtiges, ordentliches Denken, Sinnen und Trachten, wie es sich für den Menschen gebührt, sich selbst, anderen und Gott gegenüber“, letztlich einen reflexiven Grundcharakter mit der Bedeutung der Selbstkontrolle. Die Beachtung der dem Menschen gesetzten Grenzen hat T. G. Tuckey<sup>27</sup> als die tiefste religiöse Konnotation dieses Wortes herausgearbeitet. Diese Grundstruktur läßt sich in allen Bedeu-

---

<sup>20</sup> A. a. O., 167 a.

<sup>21</sup> A. a. O.

<sup>22</sup> A. a. O., 167 b.

<sup>23</sup> A. a. O.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O., 171 dff.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O., 174 a.

<sup>26</sup> A. a. O., 173 d.

<sup>27</sup> T. G. Tuckey: *Plato's Charmides*, Amsterdam 1951, 2. Aufl. 1968, S. 7.

tungsvarianten nachweisen, ob σωφροσύνη nun den Sinn von Mäßigung, Selbstbeherrschung und -bescheidung, Ansiehalten, insbesondere in bezug auf Begierden und Triebe, hat oder den von Anstand, Scham, Ehrfurcht, Demut. In beiden Varianten spiegeln sich Einsicht, Weisheit, Klugheit, kurzum, spiegelt sich das Wissen des Menschen um seine Möglichkeiten und Grenzen.

Den engen Zusammenhang von Besonnenheit und Wissen von sich, der für das griechische Denken und Empfinden besteht, bezeugen nicht zuletzt die Heraklit-Fragmente 112 und 116, in denen es heißt:

Σωφροεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφροεῖν. („Gesund Denken ist größte Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend. Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken.“)<sup>28</sup>

Auch bei Platon im *Charmides* ist dieser Zusammenhang belegt, wenn die Definition der Besonnenheit als bloßes Tun und Bewirken des Guten ohne jegliche Einsicht von Kritias, der hier den Standpunkt des *common sense* vertritt, zurückgewiesen und die Unverzichtbarkeit eines damit zusammenhängenden Wissens von sich herausgestellt wird.<sup>29</sup> Für besonnen kann nur derjenige gelten, der ein Wissen von seinen Vermögen, Ambitionen und Schranken hat, gemäß dieser Einsicht lebt und handelt, Übersicht und Ruhe in jeder Lage bewahrt, während der Unbesonnene, unwissend um seinen Zustand, sich unbeherrscht und haltlos gibt. Jeder Deutungsversuch von σωφροσύνη muß daher diesem Reflexionscharakter Rechnung tragen, so daß die Auslegung von σωφροσύνη schließlich auf die Thematisierung der ἐπιστήμη ἑαυτοῦ bzw. ἐπιστήμη ἑαυτῆς hinausläuft. Im wissenden Selbstbezug ist die generelle Selbstzuwendung und Selbstkontrolle, die in der Besonnenheit impliziert ist, auf ihren Begriff gebracht.

Was den zweiten, genuin Platonischen Grund betrifft, so läßt Platons Begriffsbestimmung im *Charmides* den Weg von außen nach innen erkennen. Nicht allein der Übergang von Bedächtigkeit – pointierter: Gemächlichkeit – zu habitueller innerer Zurückhaltung bestätigt die Tendenz zur Verinnerlichung. Entsprechendes gilt

---

<sup>28</sup> H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, 18. Aufl. Zürich, Hildesheim 1989, S. 176.

<sup>29</sup> Vgl. Platon: *Charmides* 164 a ff.

auch von der Auslegung der ängstlichen Wendung „das Seinige tun“, die „das Seinige“ zunächst im äußerlichen Sinne als „das zu einem Gehörende“ von der Art der Kleider, Schuhe und Gerätschaften interpretiert und sodann im eigentlichen Sinne als das Selbst des Menschen, sein Wesen, seine natürliche seelische Verfassung, der gemäß zu leben das Gute und Nützliche bedeutet. Auch dieses seelische Selbst ist noch gegliedert in Eigentliches und Uneigentliches. Obwohl die aus der *Politeia* bekannte triadische Einteilung in einen vernünftigen, mutigen und begehrenden Teil bzw. in entsprechende Funktionen (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν)<sup>30</sup> mit der Dominanz der Vernunft und der stufenweisen Subordination der übrigen Vermögen hier noch nicht *expressis verbis* auftritt, dürfte ein solches hierarchisches Einteilungs- und Gliederungsschema bereits im *Charmides* den sachlichen Hintergrund bilden. Denn ohnedem bliebe der Fortgang der Ausdeutung der Selbsterkenntnis unverständlich. Umfaßt die Selbsterkenntnis zunächst als ἐπιστήμη ἑαυτοῦ das ganze seelische Selbst des Menschen, so findet sie im Zuge einer Konzentration auf das Wesentliche ihren Abschluß und ihre Vollendung in der sich selbst zugewandten Erkenntnis als höchster Stufe der Selbsterkenntnis.

Die Methode zunehmender Introvertiertheit und Introspektion ist auch aus anderen Dialogen Platons bekannt, vorab aus dem *Alkibiades*-Dialog, der das Verfahren noch weiter differenziert. Obwohl die Echtheit des Dialogs gelegentlich bestritten wird, dürfte an seiner Authentizität angesichts der inhaltlichen und methodischen Übereinstimmung mit dem *Charmides* kein Zweifel bestehen. In ihm geht es um die Sorge um sich (τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι)<sup>31</sup>, um das Sich-um-sich-selber-Kümmern sowie dessen Voraussetzung, die Selbsterkenntnis. Die Frage, ob die Sorge um das Seinige (τῶν αὐτοῦ) identisch sei mit der Sorge um sich (αὐτοῦ)<sup>32</sup>, evoziert eine Bewegung, in deren Verlauf Platon vier Bedeutungen von Selbst, Seinigen und hiermit verwandten Begriffen angibt, die durch das Modell konzentrischer Kreise dargestellt werden können. Es sind dies von der Peripherie zum Zentrum *erstens*

---

<sup>30</sup> Platon: *Politeia* 439d, 441 a.

<sup>31</sup> Platon: *Alkibiades* 127 d.

<sup>32</sup> A. a. O., 182 a.

<sup>33</sup> A. a. O., 133 e.

τὰ τῶν ἑαυτοῦ<sup>33</sup>, zweitens τὰ αὐτοῦ<sup>34</sup>, drittens αὐτόν<sup>35</sup> und viertens αὐτὸ ταῦτό<sup>36</sup>. Mit der ersten, weitesten Bedeutung ist „das einem Zugehörige“ gemeint, das in einer äußerlichen Relation zum Menschen steht, zu seinem Besitz gehört oder sich in seiner Verfügungsgewalt befindet. Beispiele hierfür sind die Schuhe am Fuß und der Ring am Finger, die, obwohl sie nicht das Selbst des Menschen ausmachen, doch in seinen Umkreis gehören. Mit dem zweiten ist „das Seinige“ gemeint, der Körper des Menschen mitsamt seinen Teilen. Freilich konstituiert auch die Leiblichkeit noch nicht das Selbst, sondern steht ihrerseits in einer Externbeziehung zu diesem. Begründet wird diese These mit der Differenz von Gebrauchendem (Subjekt) und Werkzeug (Instrument). Da der Leib im Unterschied zur Seele nicht das Gebrauchende, das Subjekt als das aktive, herrschende Prinzip ist, das plant und ausführt, das bestimmt, anordnet und handelt, kommt ihm nur die Funktion eines Instruments zu. Das Selbst hingegen wird in die Seele des Menschen verlagert und mit dieser identifiziert. Auch bezüglich ihrer ist noch zu differenzieren zwischen dem Wesentlichen, dem Selbst selbst als innerstem Kern, und den kontingenten Funktionen und Verhaltensweisen des Selbst. Nur ersteres ist ewig, unentstanden, unvergänglich, unwandelbar und damit göttlich. Da alle durchlaufenen Bestandteile der Erkenntnis unterliegen, bildet diese, und zwar in ihrer Selbstzuwendung, das letzte und höchste Prinzip, genau wie im *Charmides*. So bestätigt auch dieser Dialog, daß die intimste Sorge und ureigenste Erkenntnis der Erkenntnis selber gilt.

### 3. Der Status der Aporien

Für den *Charmides* ist ebenso wie für die anderen Platonischen Dialoge der Frühzeit charakteristisch, daß alle zur Bestimmung der σοφροσύνη herangezogenen Definitionen, nicht nur die der Bedächtigkeit und Selbstzügelung, sondern auch die des Tuns des Seinigen mit ihren diversen Auslegungen und damit letztlich auch die der Selbst- und Sich-Erkenntnis aufgrund des Nachweises von Widersprüchen, Paradoxien und Absurditäten zum Scheitern verurteilt sind, so daß der Dialog insgesamt aporetisch ausfällt. Die Be-

<sup>34</sup> A. a. O.

<sup>35</sup> A. a. O.

<sup>36</sup> A. a. O., 129 b.

wertung der Aporetik *in genere* und die des Selbstbewußtseins *in specie* fällt in der Forschung unterschiedlich aus und reicht von einem rein negativen Urteil bis zu einem positiven, vom Diktum des Scheiterns des Dialogs bis zum Diktum der Unvergleichlichkeit seines thematischen Gegenstands, des selbstbezüglichen Wissens. Innerhalb der Vielfalt der Meinungen zeichnet sich eine Kontroverse zwischen denen ab, die vom Standpunkt der axiomatischen Logik und des in ihr dominierenden Prinzips des auszuschließenden Widerspruchs in jeder Paradoxie einen logischen Fehler erblicken, und jenen, die vom Standpunkt der dialektischen Logik in der Paradoxie entweder ein Mittel zum Zweck oder einen Selbstzweck sehen. Was die letztere Alternative betrifft, so wird die Paradoxie entweder als ein propädeutisches Mittel zur Erreichung eines im Dialog selbst unartikuliert bleibenden Ziels aufgefaßt, mithin als eine Methode der Katharsis, der Läuterung unreflektierter Meinungen und Vorurteile sowie ungerechtfertigter Ansprüche, oder sie wird als definitiv betrachtet und gilt als Indiz für einen letztbegründenden Sachverhalt, an dessen Fundamentalität und Singularität die üblichen weltbezogenen Auslegungsformen scheitern, weil derselbe bei diesen immer schon vorausgesetzt wird und folglich durch sie niemals anders als zirkulär oder widersprüchlich eingeholt werden kann.

Gegen die sich *prima vista* aufdrängende und daher häufig in der Sekundärliteratur, z. B. von Bonitz<sup>37</sup>, Oehler<sup>38</sup>, Adamietz<sup>39</sup> vertretene These, daß die durchgängige Aporetik in der Entfaltung der Implikate des selbstbezüglichen Wissens die Unmöglichkeit desselben dokumentiere, sprechen eine Anzahl expliziter wie impliziter Hinweise: So sagt Platon bezüglich der Möglichkeit der Selbstwahrnehmung<sup>40</sup> – des sich selber hörenden Hörens und des sich selber sehenden Sehens –, daß einige Leute dergleichen annähmen, andere hingegen nicht und daß die definitive Entscheidung hierüber einen „großen Mann“ verlange – möglicherweise eine Anspielung auf ihn selbst gegenüber Sokrates. Und am Ende des Dialogs<sup>41</sup> läßt er Sokrates in der für diesen typischen Ironie das Scheitern der Un-

---

<sup>37</sup> H. Bonitz: *Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165–172*, a. a. O., bes. S. 245 ff.

<sup>38</sup> K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken ...*, a. a. O., S. 104.

<sup>39</sup> J. Adamietz: *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a–175d)*, in: *Hermes*, Bd. 97 (1969), S. 37–57, bes. S. 45 ff.

<sup>40</sup> Vgl. Platon: *Charmides* 168 e f.

<sup>41</sup> A. a. O., 175 a f.

tersuchung auf die Unzulänglichkeit der sokratischen Gesprächsführung zurückführen, was sicher nicht im Sinne einer prinzipiellen und damit existentiellen Unmöglichkeit des Sich-Wissens, sondern allenfalls im Sinne einer theoretischen Uneinholbarkeit desselben zu deuten ist. Denn sowenig die später „deduzierte“ Unnützlichkeit der Besonnenheit Indiz für deren tatsächlichen Unwert ist, sowenig ist die erwiesene Unzulänglichkeit der Beschreibung des selbstbezüglichen Wissens Indiz für dessen Nichtexistenz.

Ob aus dem Scheitern des Dialogs auf Platons grundsätzliche Unentschiedenheit gegenüber der Möglichkeit eines selbstreferentiellen Wissens geschlossen werden dürfe, wie Schirlitz<sup>42</sup> und Tuckey<sup>43</sup> meinen, muß bezweifelt werden angesichts der Relevanz des Problems in der griechischen Philosophie, zumal in der Platonischen. In der *Politeia* wird immerhin eine selbstbezügliche, ansonsten leere Erkenntnis als möglicher Kandidat für das höchste Platonische Prinzip, die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, durchgespielt<sup>44</sup>, und im Spätwerk fungiert ein inhaltlich gefülltes sich selber wissendes Wissen als höchstes Prinzip, z. B. im *Parmenides* und *Timaios* in Gestalt der als Lebendiges bzw. Geist konzipierten Welt.

Fruchtbarer dürfte der Versuch sein herauszufinden, ob die Aporetik ein bloßes Mittel zur Reinigung von unreflektierten Prämissen und einseitig verabsolutierten, zum Ganzen hypostasierten Teilaspekten des reflexiven Wissens darstellt oder ob sie Ausdruck des signifikanten Status des reflexiven Wissens als letztbegründendes Prinzip ist. So überzeugend die gelegentlich<sup>45</sup> vertretene These sein mag, wonach die Absicht des Dialogs in der Decouvrierung und Suspendierung eines bestimmten, unreflektiert übernommenen Wissensverständnisses bestehe, nämlich jenes am Modell der sinnlichen Anschauung und Wahrnehmung orientierten, dessen Form das „etwas erkennen“ ist im Gegensatz zum propositionalen, das die Form hat „erkennen, daß etwas der Fall ist“ und auf der Synthese und Analyse von Begriffen basiert, so ist dem entgegen-

---

<sup>42</sup> C. Schirlitz: *Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs*, in: *Neue Jahrbücher für Philosophie und Pädagogik*, N. F., Bd. 155 (1897), S. 451–476, 513–537, bes. S. 475.

<sup>43</sup> T. G. Tuckey: *Plato's Charmides*, a. a. O., S. 110 f., 115.

<sup>44</sup> Hypothetisch wird dort (505 b) die Idee des Guten als Erkenntnis bestimmt. Da die Frage, was die Erkenntnis erkennt, dort mit dem Guten beantwortet wird, das selbst aber als Erkenntnis bestimmt ist, ergibt sich eine Erkenntnis der Erkenntnis, die in den infiniten Regreß führt.

<sup>45</sup> Vgl. Th. Ebert: *Meinung und Wissen*, a. a. O., S. 55–82, bes. S. 69, 73, 79, 82.

zuhalten, daß nicht nur die erste Konzeption, sondern auch die zweite *ad absurdum* geführt wird, desgleichen alle anderen erdenkbaren Interpretationsmöglichkeiten des reflexiven Wissens. Diese Tatsache weist in die Richtung eines prinzipiellen Scheiterns der theoretischen Erfassung des Faktums ἐπιστήμη ἑαυτῆς, das dadurch bedingt ist, daß jede Auslegung dieses letztbegründenden Prinzips durch den dianoetisch-diskursiven Verstand einseitig und ausschnitthaft ausfällt, folglich in Antithesen zerfällt, deren jede angesichts ihrer Inadäquatheit auf die ihr opponierte verweist. Bestätigt wird diese Interpretation durch die durchgängig antithetische Auslegung der selbstbezüglichen Erkenntnis: als Erkenntnis von etwas und von sich, als Erkenntnis ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse, als Erkenntnis der Erkenntnis und der Nicht-Erkenntnis, als Erkenntnis, was man weiß und daß man weiß, und schließlich als Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Auslegung in Form einer Universalerkenntnis und Erkenntnis des Guten. Sowenig jedes einzelne Interpretament für sich der Aporie entgeht, sowenig entgeht die Gesamtheit derselben der Aporie. Die paradoxe Verfassung der ἐπιστήμη ἑαυτῆς ist daher der notwendige Ausdruck ihrer theoretischen Uneinholbarkeit. Es ist die unvermeidliche Einseitigkeit in der Auslegung und die Verabsolutierung einzelner Interpretamente, die zum Scheitern verurteilt ist.

#### 4. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als Selbstproduktion oder Selbstrelation?

Der zentrale Teil des *Charmides* unterzieht das sich selbst zugewandte Wissen in zwei großangelegten, kunstvoll miteinander verschlungenen Schritten einer Diagnose, zum einen im Hinblick auf seine Möglichkeit (165 b) 166 b–171 c (174 a), zum anderen unter der hypothetischen Annahme der Möglichkeit<sup>46</sup> im Hinblick auf seinen Nutzen (171 d–175 a). Die Untersuchung der Möglichkeit gliedert sich ihrerseits in eine Betrachtung des selbstbezüglichen Wissens nach seinem reinen Für-sich-Sein (166 b–169 c) und seinem Objektbezug (169 c–171 c [174 a]). Was die übergeordnete Einteilung betrifft, so resultiert ihre Strategie aus der Ausgangsfrage, ob das betreffende Wissen sich zum *definiens* der Besonnenheit qualifiziere oder nicht, die als Tugend etwas Nützliches ist. Die Beantwortung dieser Frage verlangt zweierlei: *erstens* den Nachweis der Realmög-

<sup>46</sup> Vgl. Platon: *Charmides* 169 d.

lichkeit eines solchen Wissens als Voraussetzung für eine eventuelle Identifikation mit der Besonnenheit und *zweitens* den Nachweis der tatsächlichen Identität dieses theoretischen Prinzips mit dem praktischen. So dokumentieren sich in der Zweiteilung zugleich unterschiedliche Funktionsweisen des selbstbezüglichen Wissens, zum einen die als theoretisches Prinzip, zum anderen die als praktisches Prinzip und als *definiens* der Besonnenheit.

Das Thema „Theorie und Praxis“ wird in einer spezifischen Variante sogleich im ersten Deutungsversuch des Wissens des Wissens virulent. Es stellt sich hier in Gestalt des Problems, ob das selbstbezügliche Wissen als Selbstproduktion oder lediglich als schlichte epistemische Selbstrelation zu deuten sei.

Zur Beantwortung der Frage legt es sich wie bei jedem zu erörternden Sachverhalt nahe, zunächst Gemeinsamkeiten mit schon bekannten Sachverhalten wie auch Differenzen von ihnen herauszufinden. Als Methode bietet sich das von Platon eruierte Definitionsschema von *genus proximum per differentiam specificam* an. So ist es nicht verwunderlich, daß dasselbe bei der anfänglichen Bestimmung des Wissens von sich, das hier noch im weitesten Sinne als Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ einschließlich ἑαυτῆς) genommen wird, Anwendung findet.

Anhand einer Reihe apagogischer Beispiele für Wissensarten demonstriert Platon, daß das die Wissenschaften ausmachende Wissen nicht allein erkennend, sondern auch produzierend ist. Die Wissenschaften zeigen gleicherweise einen theoretisch-rezeptiven wie einen praktisch-produktiven Aspekt. So besteht z. B. die Architektur nicht nur in der Einsicht in die allgemeinen Konstruktionsgesetze von Bauten, sondern zugleich in der Herstellung von Gebäuden gemäß diesen Einsichten, und die Medizin ist nicht nur die Kenntnis von Gesundheit und Krankheit und deren Verlaufsform, sondern auch die Heilung, die Herstellung der Gesundheit bei Patienten. In Anbetracht dessen stellt sich auch bezüglich der Selbsterkenntnis die Frage, was an dieser rezipierend und was produzierend sei.

Die naheliegende Parallelisierung der Selbsterkenntnis mit den genannten Erkenntnisarten wird jedoch zurückgewiesen aufgrund der Differenz der Wissenschaften, welche sowohl theoretisch-praktischer Art sein können wie auch rein theoretischer. Sowenig die mathematischen Wissenschaften: Arithmetik (Proportionslehre), Geometrie und Statik im genannten Sinne produktive Wissenschaften sind, da sie Zahlen, Maße und Gewichte als gegeben hinnehmen, nicht produzieren, sowenig ist die Selbsterkenntnis



produktiv. Eine detaillierte Begründung der Differenz der Wissenschaften bleibt Platon jedoch schuldig. Da zudem der Einwand auf der Hand liegt, daß die mathematischen Erkenntnisse ebenso wie die medizinischen und architektonischen als angewandte, d. h. auf die Empirie applikable auftreten können, indem sie nach allgemeinen Wesenseinsichten konkrete Zahlen und Verhältnisse bestimmen, muß das Interesse vorrangig dahin gehen, die unartikuliert bleibenden Gründe für die Differenz aufzufinden.

Mathematik ist im Gegensatz zu den anderen genannten Erkenntnisarten primär eine Strukturwissenschaft, sekundär eine angewandte Disziplin. Während die übrigen Wissenschaftsarten: Medizin und Architektur Erfahrungswissenschaften sind, sogenannte τέχναι, Kunstfertigkeiten, die aus dem alltäglichen praktischen Umgang mit den Dingen gewonnen und insofern aus der Erfahrung abstrahiert werden, stellt die Mathematik eine reine Wesensschau dar, deren Praxisbezug lediglich sekundär ist. Wie Platon im Liniengleichnis der *Politeia*<sup>47</sup> zeigt, benutzen die mathematischen Wissenschaften zwar sinnlich wahrnehmbare Gegenstände – konkrete Zahlen und geometrische Figuren – als Demonstrationsmittel, ihr Wissen ist jedoch von diesen independent, da es nicht induktiv aus Einzelfällen durch Generalisation gewonnen wird, sondern in logisch vorgängiger Allgemeinerkenntnis besteht. Der Unterschied der Wissenschaften läuft auf den von Apriorismus und Aposteriorismus hinaus (ἐπιστήμη und ἐμπειρία). Entsprechend gilt auch von der Selbsterkenntnis, daß sie in ihrem wesentlichen Teil, der Erkenntnis der Erkenntnis (ἐπιστήμη ἐαυτῆς), zur ersteren Kategorie gehört; denn da Erkenntnis überhaupt die Bedingung der Möglichkeit aller speziellen Erkenntnisse und Wissenschaften ist, kann ihre Erkenntnis nur in einer generellen Wesenserkenntnis bestehen, nicht in einer aus dem Umgang mit den konkreten Erkenntnissen abstrahierten. Mit der selbstreferentiellen Erkenntnis ist keine empirische Einzelerkenntnis gemeint, vielmehr die logische Voraussetzung von Einzelerkenntnissen überhaupt.

Mögen Strukturwissenschaften von der Art der Mathematik auch als angewandte Wissenschaften in der Umsetzung von Wesenserkenntnis in die Realität bestehen und damit in bezug auf empirische Gegenstände „produktiv“ sein, so ist damit noch nichts über ihren Produktionscharakter in bezug auf reine Gegenstände, die mathematischen Ideen, ausgesagt. Unangesehen ihrer praktischen

---

<sup>47</sup> Platon: *Politeia* 510b.

Anwendung verhalten sie sich in bezug auf diese rezeptiv. Hier bricht sich das Theorem vom An-sich-Sein der Wesenheiten (Ideen), ihrem Vorgegeben-, nicht Produziertsein Bahn, das für das griechische Denken und das Platonische zumal konstitutiv ist. Gleichwohl taucht hier erstmals in der Geschichte der Gedanke eines Produktionscharakters der Ideen auf, der für die Neuzeit so bedeutsam geworden ist, sofern in dieser gemäß der christlichen Vorstellung vom Menschen als *alter deus* die Wesenheiten als freie Denksetzungen gelten. Daß diese Konzeption auch Platon nicht gänzlich unbekannt ist, beweisen über die angegebene Erörterung hinaus die Ausführungen in der Einleitung des *Parmenides*, in der verschiedene Konzeptionen der Ideen erwogen werden, neben der als Dinge oder dinganaloge Sachverhalte die als Noemata von Noesen, d. h. als Gedanken, die nur im Denken existieren. Zurückgewiesen wird diese Möglichkeit dort mittels des Einwandes, daß im Fall der Auffassung der Ideen als Noemata von Noesen alle an solchen Ideen teilhabenden Dinge dächten. In der Konsequenz dieses Ansatzes läge ein universaler Animismus, demzufolge das Denken nicht nur einer Klasse von Dingen, den menschlichen Subjekten, und vielleicht einigen höherorganisierten Lebewesen, etwa den vernunftbegabten, weil vernünftigen Gesetzen gehorchenden Planeten inhärierte, sondern ausnahmslos allen Dingen.

Im *Charmides* steht darüber hinaus das Problem des Produziertseins des Wissens im Vollzug des sich selber wissenden Wissens zur Disposition. Unabhängig von der praktischen Umsetzung der Einsicht in die Wesensstruktur des Selbst, bei der es um ein Leben gemäß dieser Einsicht, um eine Ausrichtung der Beziehungen des Menschen zu sich und zu anderen gemäß solcher Erkenntnis geht, stellt sich hier das Problem des Vorgegeben- oder des Erzeugtseins des Wissens als des Wesenskerns des Selbst. Die hier auftauchende Problematik antizipiert die neuzeitliche Kontroverse zwischen Reflexions- und Produktionstheorem, wie sie in der Auseinandersetzung zwischen Kant und Fichte stattgefunden hat, von denen der erste, dem Reflexionsmodell folgend, vom Vorgegebensein des Bewußtseins ausgeht und dieses in der Selbstzuwendung lediglich auf sich zurückkommen läßt, und von denen der zweite, dem Produktionstheorem folgend, das Selbstgesetzsein des Bewußtseins nach dem Vorbild der *causa sui* erklärt.

Die Möglichkeit einer Produktion des allgemeinen, wesentlichen Wissens muß von Platon negiert werden, weil, wie die früheren Beispiele zeigten, Produktion stets nur im Blick auf Vorgegebenes,

rezeptiv Empfangenes erfolgen kann, nach dessen Vorbild sie geschieht. Das Festhalten am Produktionstheorem würde zu einer Selbstdiremption und Selbstdifferenzierung des Wissens in ein vorgegebenes und in ein produziertes führen, was sich widerspräche. Obwohl Platon diese Schwierigkeit nicht ausdrücklich nennt, liegt sie in der Konsequenz seines Ansatzes. Damit ist auf ein prinzipielles Problem aufmerksam gemacht, das sich auf alle Theoriebildungen dieser Art, auch auf die spätere Fichtesche, applizieren läßt und auf einen Mangel derselben hinweist: Auch das Produktionstheorem mit seiner Differenz von Produktion und Produkt ist genötigt, etwas vorauszusetzen, nach dem sich die Produktion vollzieht. Dies aber ist die Produktion selbst, so daß die Wirkung, die stets eine Ursache voraussetzt, hier mit derselben zusammenfällt. Auch das Setzen des Setzens, das ein Sich-Setzen ist, ein allererst Ins-Leben-Rufen des Setzens, setzt ein Setzen als Gegebenes zeitlich, zumindest logisch, voraus. Der Selbstspaltung und -differenzierung im Objekt des Wissens – dem Gewußten – in ein Gegebenes und in ein durch die Produktion Produziertes entspricht eine Selbstspaltung und -differenzierung im Subjekt – im Wissenden – in ein rezeptiv-passives und in ein spontan-aktives Vermögen, was ebenfalls widerspruchsvoll ist, da die Vermögen bei der Selbsterkenntnis nicht wie im Fall der übrigen praxisbezogenen ἐπιστήμαι oder τέχναι auf diverse Vorgangsweisen des menschlichen Subjekts, z. B. auf Erkenntnis- und Handlungsvermögen, verteilt werden können, sondern in einem einzigen lokalisiert sind, das dann Rezeption und Produktion zugleich wäre.

Das Scheitern des Produktionstheorems legt das Relationstheorem zur Ausdeutung des sich selber wissenden Wissens nahe, demzufolge dieses als Beziehung auf sich zu interpretieren ist. Ob die Abstraktion von der produktiven Komponente und die Restriktion auf die rezeptive alle Schwierigkeiten beseitigt oder ob solche angesichts der Subjekt-Objekt-Spaltung weiterbestehen, ist zu untersuchen.

##### 5. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς in ihrem Für-sich-Sein als Selbst- und Fremdbezug

Das Für-sich-Sein des selbstreferentiellen Wissens mit seiner immanenten Subjekt-Objekt-Relation bildet die Grundlage der folgenden Untersuchungsgänge. Um die Weichen für diese zu stellen, gilt

es zunächst, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede des Sich-selber-Wissens zu den übrigen objektbezogenen Wissensarten zu ermitteln, ist doch die Sich-Erkenntnis einerseits *qua* Erkenntnis mit den übrigen Erkenntnissen konform, andererseits *qua* Erkenntnis ihrer selbst von ihnen in spezifischer Weise verschieden. Da das Wesen von Erkenntnis prinzipiell aufgrund ihrer Intentionalitätsstruktur, d. h. ihres Bezogen- und Gerichtetseins auf ein Intendum, welches ein anderes ist als sie selbst, im Objektbezug besteht, muß dies auch von der Sich-Erkenntnis gelten. Nur ist hier der signifikante Fall gegeben, daß die Erkenntnis von etwas zugleich die Erkenntnis ihrer selbst ist. Die Beziehung auf anderes erweist sich als Beziehung auf sich, so daß in diesem Fall Objekterkenntnis und Selbsterkenntnis koinzidieren. Die Synthese zweier divergierender Relationen – der *intentio recta* und der *intentio obliqua* – ist nur unter der Bedingung möglich, daß beide trotz numerischer Zweiheit und qualitativer Differenz eine Einheit und Identität bilden und daß in aller Einheit und Identität eine interne Dualität und Differenz gewahrt bleibt. Diese Bedingung wird genau dann erfüllt sein, wenn das Objekt der Erkenntnis die Erkenntnis selber ist und auf diese Weise Selbstreferenz und Identitätsbezug zustande kommen und wenn gleichzeitig die Erkenntnis in der Funktion des Objekts einer Differenzierung und Spezifizierung zugänglich ist, die sie als das Andere gegenüber der Erkenntnis in der Funktion des Subjekts ausweist. Dieser Fremdbezug wird dadurch garantiert, daß es sich bei der Erkenntnis in der Objektstellung um die anderen Objekterkenntnisse handelt, die durch ihr jeweiliges Objekt bzw. den dazugehörigen Objektbereich spezifiziert sind, z. B. um die medizinische Erkenntnis, die auf das Gebiet von Gesundheit und Krankheit festgelegt ist, die architektonische, die auf das von Baukonstruktionen, die mathematische, die auf das von Zahlen festgelegt ist, und die dennoch darin übereinstimmen, daß sie Erkenntnisse sind. Die Beziehung auf differente Objekte trägt ein potentielles Differenzkriterium in den reinen Selbstbezug, so daß dieser Fremdbezug impliziert. Der Unterschied von Beziehendem und Bezogenem im Selbst, die interne Zweiheit in der Einheit, ermöglicht im Rahmen der Sich-Erkenntnis allererst intentionale Erkenntnis, die, wenngleich Erkenntnis von etwas, Erkenntnis von sich bleibt. Wenn sich die selbstbezügliche Erkenntnis in ihrer internen Objekterkenntnis unmittelbar auf sich selbst bezieht, so bezieht sie sich über diese, welche ja stets zugleich Erkenntnis der Erkenntnis externer Objekte ist, mittelbar auch auf diese Objekte. Diesen komplizierten

Sachverhalt hat Platon dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* als Erkenntnis von sich und von anderen Erkenntnissen bestimmt. Schematisieren läßt sich der Sachverhalt folgendermaßen:

Selbstbezügliche Erkenntnis:

1. Erkenntnis von sich;
2. Erkenntnis von etwas (immanentes Objekt)  
= Erkenntnis von etwas (externes Objekt).<sup>48</sup>

Beiden im Phänomen vereinigten Aspekten, dem reinen Selbstbezug wie dem Objektbezug, ist genauer nachzugehen.

#### a) *Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als reiner Selbstbezug*

Das Theorem einer reinen Selbstreferenz, einer Subjekt-Subjekt-Beziehung ohne jegliche Fremdbeziehung, das auf der Hypostasierung der selbstreferentiellen Komponente basiert, führt in die Aporie der Zirkularität oder des unendlichen Regresses. Platon hat diese anhand einer Reihe von Vermögen, die er als selbstbezüglich supponiert und der selbstbezüglichen Erkenntnis strukturgleich denkt, demonstriert, am selbstbezüglichen Fürchten, Lieben, Wollen, Meinen usw.<sup>49</sup>, allen voran an den selbstbezüglichen Wahrnehmungen des Hörens und Sehens. Das selbstbezügliche Hören ist als ein solches vorzustellen, das nicht wie das gewöhnliche ein Geräusch hört, sondern sich selbst hört, das Hören. Da laut Hypothese auch das hörende Hören gehört werden muß durch ein Hören und für dieses dasselbe gilt, verfällt die Argumentation einem Kreisgang oder einem *regressus ad infinitum*, je nachdem, ob das hörende und gehörte Hören derselben Stufe oder unterschiedlichen zugeordnet

---

<sup>48</sup> Im Kontext einer Betrachtung der selbstbezüglichen Erkenntnis in ihrem reinen Selbstsein bleibt der externe Objektbezug unartikuliert und lediglich latent vorhanden.

<sup>49</sup> Mit dem hier thematisierten selbstbezüglichen Fürchten ist nicht das aus der Psychologie bekannte Phänomen der Phobophobie gemeint, da dies ein zeitdifferentes, nicht ein simultanes Phänomen ist, das aus der Erinnerung an frühere Furcht resultiert und sich auf zukünftige bezieht. Auch der Wille, der sich selbst will, und die Liebe, die in sich selbst verliebt ist, decken, wenn es sich um mehr als bloße Metaphorik handeln soll, nicht die sonst als selbstbezüglich bekannten Phänomene ab, da es sich bei diesen um mittelbare Reflexionsvorgänge, z. B. affirmative Bestätigungen, handelt, nicht um unmittelbare Selbstbeziehungen. Ebenso unterscheidet sich die selbstbezügliche Meinung als Momentan- oder Simultanphänomen von der Meinung, die sich stellungnehmend auf andere Meinungen bezieht, indem sie beispielsweise sich für richtig, andere für falsch hält und damit eine nachträgliche Reflexion ist.

werden. Entsprechendes gilt aufgrund der Strukturgleichheit für die selbstreferentielle Erkenntnis, die *qua* Subjekt auf sich nicht *qua* Objekt, sondern *qua* Subjekt und Erkennendes bezogen sein soll.<sup>50</sup>

Zwei Merkmale dieses Theorems sind hervorzuheben.

(1) Im Unterschied zur Beschränkung der Selbstbeziehung auf das Selbstbewußtsein in der Neuzeit fällt auf, daß Platon das Problem in seiner ganzen Breite aufrollt, nicht nur speziell als epistemisches Selbstverhältnis, sondern als psychisches überhaupt, wie die Beispiele für emotionale und voluntative Selbstverhältnisse zeigen, und auch nicht allein als psychisches, sondern darüber hinaus als naturales, wie aus den Paradigmen der Autokinesis und Selbsterwärmung hervorgeht. Selbstbeziehung tritt im Bereich sowohl des Psychischen wie des Physischen auf, als bewußte, reflektierte wie als unbewußte, unreflektierte. Da sich die Beispiele bei Aristoteles *grosso modo* wiederholen<sup>51</sup>, dürfte das Spektrum für die Antike charakteristisch sein und diesbezüglich eine wesentliche Differenz gegenüber der Neuzeit bestehen, die die Möglichkeit der Selbstbeziehung ausschließlich dem Intellekt zutraut: Descartes dem *cogito*, Leibniz der Apperzeption, Kant dem transzendentalen Selbstbewußtsein, Fichte, Schelling und Hegel dem absoluten Wissen, Geist (Vernunft) oder Begriff. Die Wandlung setzt bereits bei Aristoteles ein, indem er neben der Selbstbezüglichkeit aller Vermögen ein eigenständiges Vermögen zur Gewahrung der spezifisch sinnlichen Vermögen unterstellt, eine sogenannte αἴσθησις oder δύναμις κοινή<sup>52</sup>, die später *sensus communis* genannt wird, während er an der Selbstbezüglichkeit des Denkens festhält. Bei dem Aristoteliker Thomas von Aquin findet sich in der *Summa theo-*

---

<sup>50</sup> Die Regreßstruktur hat Platon auch an anderen Stellen seines Opus aufgezeigt, z. B. in der *Politeia* bei der Definition des Guten mittels des kognitiven Prinzips der Erkenntnis (s. Anm. 44) oder im *Theaitet* 200bf bei der Erklärung von Erkenntnis und Nicht-Erkentnis. Im letzten Dialog wird eine Erkenntnis von der Erkenntnis und Nicht-Erkentnis unterstellt, die selbst wieder erkannt sein muß und so „tausendmal denselben Kreis“ durchläuft.

<sup>51</sup> In *De anima* III, 2 (425 a 12ff.) begegnet das Sehen und Hören, in *Metaphysik* XII, 9 (1074b 35f.) das Wissen, Wahrnehmen, Meinen und Denken, von denen gesagt wird, daß sie sich primär auf Objekte, sekundär (ἐν παρέργῳ) auf sich selbst beziehen, außerdem in *De anima* III, 4 (429b 26ff.) und in *Metaphysik* XII, 7 und 9 die νόσις νοήσεως.

<sup>52</sup> Aristoteles: *De anima* III, 1, 425 a 27 (dort begegnet nur der Terminus, noch nicht das eigenständige Vermögen); *De memoria et reminiscencia* 450a 10f.; *De somno et vigilia* 2, 455 a 15f.

*logiae*<sup>53</sup> eine Erklärung hierfür dahingehend, daß die Materialität der äußeren Sinnesorgane eine Selbstbeziehung verhindere, die Selbsterfassung der äußeren Wahrnehmungsorgane daher einen inneren Sinn verlange, während der Intellekt aufgrund seiner Immaterialität einer unendlichen Selbstbeziehung fähig sei.

Es ist genau diese Restriktion der Selbstbeziehung, die in der Neuzeit den Punkt eines Einwandes Gassendis gegen Descartes bildet. Warum sollte die Selbstevidenz nur aus dem *cogito* (dem sich selber denkenden Denken) folgen und nicht auch aus jedem anderen Vermögen?<sup>54</sup> Zwar hat Descartes entgegnet, daß nur das Denken (Bewußtsein), nicht aber eine andere Tätigkeit Selbstgewißheit verschaffe, es sei denn, daß es von ihr ein Bewußtsein gebe, z. B. ein Bewußtsein vom Gehen, so daß auch hier letztlich das Bewußtsein des Bewußtseins die Selbstevidenz evoziert.<sup>55</sup> Die Begründung dieser Behauptung ist er jedoch schuldig geblieben; denn die Möglichkeit der Täuschung, die er für körperliche Tätigkeiten unterstellt, trifft auch auf Bewußtseinsmodi zu, indem man beispielsweise meinen kann zu wachen, während man in Wahrheit träumt.

Spätestens seit Kants Konzeption des Selbstbewußtseins läßt sich jedoch eine Legitimation geben. Was den Unterschied des Denkens (Bewußtseins) zu den anderen Erkenntnisvermögen wie der Anschauung begründet, ist die Aktivität und Spontaneität, die sich in der Freiheit von Determinanten und in der Offenheit für diese oder jene Entscheidung dokumentiert. Nur ihr wird Reflexivität, die Fähigkeit des Ausgangs von sich und der Rückkehr zu sich, zugestanden. Für die Moderne ist die Interpretation des Denkens als Akt gegenüber den rezeptiven Vermögen der Anschauung, der nicht-kognitiven Wahrnehmung, der Vorstellung usw. unwegdenkbar.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Pars I, Quaestio 78, 4 ad 2; ebenfalls 87, 3, obj. 3 und ad 3.

<sup>54</sup> Vgl. Renati Des Cartes: *Meditationes de prima philosophia cum responsionibus auctoris*, Amsterdam 1685, V, 359.

<sup>55</sup> Vgl. a. a. O., V, 500.

<sup>56</sup> Auch H.-G. Gadamer: *Vorgestalten der Reflexion*, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a.M. 1966, S. 128–143, bes. S. 134ff., führt die Fähigkeit der Selbstbeziehung auf das Können zurück, d. h. auf die Freiheit zu dieser oder jener Bestimmung innerhalb einer gewissen Bandbreite, was nicht nur die Relationalität zwischen Vermögen und Intention, sondern auch die der Intention selbst voraussetzt. Diese Struktur sieht Gadamer in der Antike im *δύναμις*-Begriff angelegt. So ist es im Grunde auch hier die Logos-, d. h. die Urteilsstruktur mit ihrer Möglichkeit zu unterscheiden und zu wählen, welche die Selbstbeziehung gestattet und für Wahrnehmungen nur gilt, wenn diese als kognitive interpretiert werden. Vgl. ebenso Th. Ebert: *Meinung und Wissen*, a. a. O., S. 70ff.

Das Argument überzeugt allerdings wenig, wenn man berücksichtigt, daß Selbstbeziehung nicht nur als aktives Selbstverhältnis, als Sich-auf-sich-Beziehen, aufgefaßt werden kann, sondern auch als statisches Auf-sich-Bezogensein im Sinne entweder einer immer schon bestehenden Selbsthabe oder eines instantan eintretenden Selbstverhältnisses. Wo immer bei Erkenntnisfähigkeiten oder sonstigen naturalen Vermögen Intentionalität und damit Relationalität vorliegt – und das ist bei Anschauung, Wahrnehmung, Vorstellung usw. der Fall –, können diese prinzipiell nicht nur auf anderes, sondern auch auf sich bezogen sein, sei es in dynamischer oder statischer Weise, d. h. als Zu-sich-Kommen wie als Bei-sich-Sein. Aus diesem Grunde dürfte es letztlich gleichgültig sein, ob die von Platon als *δυνάμεις* charakterisierten Erkenntnisfähigkeiten<sup>57</sup> als aktive oder passive zu interpretieren sind. *Δύναμις* ist nach Platon ein Relationsbegriff<sup>58</sup> und bezeichnet sowohl das Vermögen zu handeln wie das zu leiden, d. h. die Fähigkeit, anderes zu affizieren wie von anderem affiziert zu werden.<sup>59, 60</sup> Gleich, wie man die Erkenntnisvermögen auffaßt, Selbstbezüglichkeit ist grundsätzlich in beiden Konstellationen und damit in allen Erkenntnisarten denkbar.

(2) Weiter ist bemerkenswert, daß Platon das Problem der Selbstbeziehung anhand ichloser, subjektloser, mithin anonymer Fähigkeiten wie Sehen, Hören, Erkennen usw. behandelt. Auch dies bezeichnet einen Gegensatz zur Neuzeit, die das Problem der Selbstbeziehung im Kontext des Ich-Bewußtseins erörtert. Während für die Neuzeit charakteristisch ist – Descartes' *cogito*, Kants „ich denke“, Fichtes und Schellings „Ich“ belegen dies –, daß die Selbstreferenz anhand ichhafter Akte diskutiert wird, denen entweder das reale Substanz-Akzidens- oder zumindest das logische Subjekt-Prädikat-Schema zugrunde liegt, entfällt dieser Ich-Bezug bei Platon. Historisch ist dies verständlich, da das Substanz-Akzidens-Modell erst von Aristoteles erfunden wurde, während Platon im

---

<sup>57</sup> Vgl. Platon: *Charmides* 168 b.

<sup>58</sup> Vgl. Platon: *Politeia* 477 cf., wo *δύναμις* als Terminus für eine Gattung des Seienden gebraucht wird, die ihr Spezificum in der Beziehung auf anderes hat.

<sup>59</sup> Vgl. *Sophistes* 247 d f., *Politeia* 507 c.

<sup>60</sup> In der Tatsache, daß Platon nicht nur Instanzen, die wir heute als Vermögen ansehen, sondern auch solche, die wir als Eigenschaften und Merkmale von Substanzen zu betrachten pflegen, als *δυνάμεις* beschreibt, kann man das Relikt einer archaisch-mythischen Weltanschauung sehen, die nicht von Gegenständen, Stoffen und Wesen bestimmt ist, sondern von „Seinsarten, Aktionskräften und Qualitäten“, von aktiven Prinzipien also. Vgl. H. Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. Aufl. München 1962, S. 408.



*Phaidon* z. B. noch mit der Aggregation von Ideen zur Bezeichnung von Gegenständen und Sachverhalten operiert.

Das Problem der Selbstbeziehung läßt sich unabhängig vom Ich-Bezug behandeln. In dieser Hinsicht differieren antike und neuzeitliche Fassung in Gestalt nicht-egologischer und egologischer Modelle. Erst die aus der Kritik am cartesianischen Rationalismus und Deutschen Idealismus hervorgegangenen Theorien der Phänomenologie und revidierten Phänomenologie greifen auf die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses ichloser Akte zurück, so Brentano mit seiner Theorie des inneren Bewußtseins, die auf der Annahme ichloser atomarer Akte basiert, so Husserl mit seiner Theorie der inneren Wahrnehmung, die ebenfalls anonyme Akte supponiert, und schließlich Sartre mit seiner Theorie des präreflexiven Bewußtseins. Die Vermutung liegt nahe, daß der Aristoteles-Kenner Brentano, der etliche Schriften über den Stagiriten verfaßte, diese Möglichkeit von Aristoteles übernahm, welcher seinerseits an Platons Theorie im *Charmides* anknüpft, so daß sich ein durchgehender Traditionsstrang nicht-egologischer Theorien von der Antike bis in die Neuzeit verfolgen läßt. Zu Recht darf Platons Theorie als früheste historische Gestalt einer nicht-egologischen Konzeption gelten.

#### *b) Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als Objektbezug*

Das zweite Implikat des sich selber wissenden Wissens ist die der reinen Selbstbeziehung entgegengesetzte Fremdbeziehung, die sich in der Beziehung auf das immanente Objekt manifestiert. Sie führt, isoliert betrachtet, nicht wie jene zur Redundanz bzw. zum infiniten Regreß, sondern zum Selbstwiderspruch. Platon hat diesen anhand der schon zitierten Wahrnehmungsbeispiele erläutert, die in ihrer normalen Funktion auf ein externes Objekt bezogen sind. Soll im speziellen Fall des selbstbezüglichen Sehens und Hörens die Intentionalitätsstruktur und mit ihr der Objektbezug erhalten bleiben, was zu postulieren ist, da jede Wahrnehmung von sich zugleich Wahrnehmung von etwas ist, so hat dies zur Konsequenz, daß das sich selber sehende Sehen zum Sehen einer Farbe und das sich selber hörende Hören zum Hören einer Stimme wird. Mit der Einheit von Selbstreferenz und Referenz auf etwas wird der Widerspruch zwischen dem Sich-Sehen, der Subjekt-Subjekt-Beziehung, und dem Anderes-Sehen, der Subjekt-Objekt-Beziehung, manifest. Auch die Iteration des Arguments, wie sie bei Applikation der intentionalen Struktur auf das sehende Sehen und das hörende Hören

geschieht, führt zu nichts anderem als zur Potenzierung des Gedankens, demzufolge auch das Sehen dieses Sehens das Sehen einer Farbe ist.<sup>61</sup> Die Selbstspaltung und -differenzierung in ein Subjekt und Objekt ist unvermeidlich. Dies gilt natürlich auch für die selbstbezügliche Erkenntnis, die numerisch und qualitativ in ein Erkennendes und Erkanntes zerfällt und damit den Widerspruch der Beziehungen statuiert.

Die aus den modernen Reflexionstheorien so geläufige und von uns fraglos akzeptierte Subjekt-Objekt-Spaltung in ein Ich *qua* Subjekt und in ein Ich *qua* Objekt bzw. in ein ichloses Wissendes und in ein Gewußtes in ihrer Befremdlichkeit und Problematizität aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst Platons. Dies gelingt ihm mit Hilfe der Wahrnehmung des Sehens und Hörens. Während für uns der Zerfall der Selbst(Sich)erkenntnis in ein Erkennendes und Erkanntes unproblematisch ist, erscheint die Zerlegung des selbstbezüglichen Hörens in ein Hören und in eine Stimme befremdlich, ja absurd. Mag auch ein Unterschied zwischen äußeren und inneren Vermögen bestehen, dergestalt, daß sich Sehen und Hören stets auf Objekte, niemals auf fremdes Sehen und Hören, geschweige denn auf das eigene beziehen, wohingegen Vorstellungen, Meinungen, Gedanken sehr wohl auf fremde Vorstellungen, Meinungen, Gedanken bezogen sein können, allerdings solche, die durch Sprache und Schrift vermittelt sind und so keine rein immanenten, dem jeweiligen Subjekt exklusiv zukommenden mehr darstellen, so ist doch strukturell die Selbstbezüglichkeit dieser inneren Vermögen nicht weniger befremdlich.

Nicht nur an epistemischen Vermögen hat Platon die Paradoxie der Subjekt-Objekt-Spaltung demonstriert, sondern auch an naturalen, an der Selbstbewegung, der Selbsterwärmung und nicht zuletzt an den quantitativen Selbstverhältnissen, die wir als Mengengriffe klassifizieren würden: am selbstbezüglichen Größer- und

---

<sup>61</sup> Aristoteles hat in *De anima* III, 2, 425 b 12 ff. eine physiologische Erklärung dafür zu geben versucht, daß das sich selber sehende Sehen eine Farbe sieht und das sich selber hörende Hören eine Stimme hört, indem er auf das Phänomen der Farbwahrnehmung im Auge beim Schlag auf dasselbe oder auf das Nachbild der Sonne im Auge weist, bei dem das Sehvermögen im Auge, also in sich selbst, eine Farbe – rot oder gelb – sieht, desgleichen auf das Ohrensäusen, bei dem das Hören im eigenen Gehör (Ohr) und somit in sich selbst ein Geräusch hört. Möglicherweise hat Aristoteles aber auch an die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit der Farb- bzw. Gehörs wahrnehmung gedacht, d. h. an die Disposition des Auges zur Farbwahrnehmung und des Ohres zur Gehörs wahrnehmung, bei der die reale Einwirkung noch fehlt.

Kleinersein, Schwerer- und Leichtersein, Älter- und Jüngersein. In Analogie zur Selbsterkenntnis zerfällt auch die Selbstbewegung in ein Bewegendes und in ein Bewegtes, desgleichen unterliegt das selbstbezügliche Größersein der Spaltung in eines, das größer ist als es selbst, und eines, das kleiner ist als es selbst. Platon hat damit zu zeigen versucht, daß das Problem der internen Subjekt-Objekt-Spaltung nicht auf die Bewußtseinsrelation beschränkt ist, sondern überall dort vorkommt, wo sich bei Vorliegen einer Intentionalität Selbstbeziehung herstellen läßt. Dies ist bei allen Relationsbegriffen im Status von Totalitätsbegriffen der Fall, weil sich hier die Relation nicht mehr auf anderes bezieht, sondern nur noch auf sich selbst. Damit wird die, isoliert genommen, asymmetrische Relation zwischen konversen Paaren (größer–kleiner) zu einer innerhalb einer einzigen Instanz (größer und kleiner als es selbst). Größer sein als ... bezeichnet normalerweise eine zweistellige Relation. Mit dem Terminus ist ein einfacher Relationsbegriff gemeint, der von einem Etwas in Beziehung auf ein anderes Etwas ausgesagt wird, das kleiner ist als das erste; zudem handelt es sich um einen Relativbegriff, da jedes Größere in bezug auf noch Größeres kleiner ist. Im Status der Absolutheit aber, in dem ein äußeres Korrelat fehlt, muß das Größersein in bezug auf sich selbst ausgesagt werden, so daß es zugleich größer wie auch kleiner als es selbst ist.

Die Konstruktion des Größerseins von etwas, das größer ist als alles andere Große – und zwar nicht als alles relativ Große, welches in anderer Hinsicht auch wieder klein genannt werden muß, sondern als das absolut Große, anders gesagt, das größer ist als ausnahmslos alles Große und damit als es selbst –, erscheint geradezu als Antizipation der Mengenparadoxie, derzufolge die Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten, sich nicht selbst enthält; denn wie die größte Menge alles einschließlich ihrer selbst umfaßt, damit aber auch sich als nicht größte Menge herausstellt, so ist auch ein selbstbezügliches Größersein, das zum Relat die Gesamtheit des Großen und damit sich selbst hat – wie es die zweigliedrige dialektische Formel „größer als das andere Große und als es selbst“<sup>62</sup> zum Ausdruck bringt –, auch wieder ein Kleinersein als es selbst. Das, was größer ist als es selbst, ist aufgrund seiner Relationalität paradoxerweise auch wieder kleiner als es selbst.

---

<sup>62</sup> Platon: *Charmides* 168 b.

## 6. Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) und Objekterkenntnis

Im Charmides hat Platon nicht nur die Internverfassung des sich selber wissenden Wissens in seiner Dualität von reiner Selbstbeziehung und Fremdbeziehung in Form einer Zweiheit in der Einheit, einer Differenz in der Identität diskutiert, sondern auch den Zusammenhang des sich selber wissenden Wissens mit dem Objektwissen in seinen möglichen Varianten. Schon die oben explizierte Formel der ἐπιστήμη ἑαυτῆς strich die Notwendigkeit einer Beziehung der Sich-Erkenntnis auf das Gegenstandswissen heraus, konnte doch die von der Formel reklamierte Identität wie Differenz der Beziehung auf sich nur garantiert werden, wenn das Etwas einerseits das Wissen selber ist, andererseits durch seine Beziehung auf spezifische Objekte vom reinen sich selber Wissen verschieden ist. Wenn bisher das sich selber wissende Wissen in seinem Für-sich-Sein thematisiert wurde unter Abstraktion vom externen Objektbezug, so bildet dieser Bezug im folgenden gerade das Thema.

Zu entscheiden ist die Frage, ob das Wissen seiner selbst so zu interpretieren ist, daß es zugleich ein explizites Wissen von etwas ist<sup>63</sup>, oder so, daß es sich auf das Wissen des Wissens beschränkt, ohne einen spezifischen Objektbezug zu unterhalten. Die Frage läßt sich auch so stellen: Ist das Wissen des Wissens zugleich ein Wissen des Wissens von Objekten außer ihm, oder reduziert es sich auf das bloße Wissen von sich? Platon hat diese Alternative in die Form gekleidet, ob die Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) die Erkenntnis dessen sei, was man weiß und was man nicht weiß, oder nur die, daß man weiß und daß man nicht weiß.<sup>64</sup> Es geht um nichts Geringeres als um die Entscheidung, ob die Erkenntnis ihrer selbst die Objekterkenntnis involviere oder exkludiere und im letzteren Fall in einem Externverhältnis zu ihr stehe. Die Beziehung zwischen Selbst- und Objekterkenntnis wird hier unter dem Aspekt eines Inklusions- oder Exklusionsverhältnisses angegangen. Im ersten Fall erhebt die Sich-Erkenntnis inhaltliche Präentionen: Je nach Einschluß einigen oder allen sachhaltigen Wissens tritt sie entweder als Einzelerkenntnis oder als Universalerkenntnis auf, die nicht

---

<sup>63</sup> Die Möglichkeit eines impliziten, latenten Objektwissens im Selbstwissen kennt Platon noch nicht; sie begegnet erst bei Aristoteles aufgrund seiner Epistemologie, die mit Möglichkeit und Wirklichkeit und d.h. mit potentiellen Formen und deren Realisierung operiert.

<sup>64</sup> Platon: *Charmides* 170d, vgl. 167a f., 170a ff.

nur ausnahmslos alles gegenwärtige Wissen, sondern auch alles über die Zeit – über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – erstreckte Wissen enthält und damit einer göttlichen Allwissenheit gleicht. Im zweiten Fall reduziert sie sich auf ein inhaltloses, rein formales Wissen, das nur die Faktizität sachhaltiger Erkenntnis, deren Vorliegen oder Nicht-Vorliegen, konstatiert, ohne ein Wissen des Sachverhalts als solchen zu entfalten.

Fällt die Entscheidung der Alternative von inhaltlichem Stoff-Wissen und inhaltsleerem Formalwissen zugunsten des letzteren aus, so muß weiter die Art des Zusammenhangs zwischen Sich-Wissen und exkludiertem Objektwissen geklärt werden. Zwei Möglichkeiten sind denkbar: *erstens* die einer Interdependenz unter der Voraussetzung zweier selbständiger Wissensarten und *zweitens* die eines einseitigen Dependenzverhältnisses, in welchem entweder das Sich-Wissen als Bedingung der Möglichkeit des Objektwissens oder umgekehrt das Objektwissen als Bedingung der Möglichkeit des sich selber wissenden Wissens fungiert. Im Fall eines absoluten, inhaltlich gefüllten sich selber wissenden Wissens, das als Omnipräsenz auftritt, begegnet das Problem nicht, da aufgrund der Simultaneität von Selbst- und Weltbewußtsein das Wissen von sich zugleich ein Wissen von den Objekten und umgekehrt das Wissen von den Objekten ein Wissen von sich ist.

Die Auslegung der ἐπιστήμη ἑαυτῆς als inhaltliches Wissen hat Platon mittels zweier Argumente zurückgewiesen, von denen sich das eine speziell auf die Detailerkenntnis<sup>65</sup>, das andere auf die Universalerkenntnis bezieht<sup>66</sup>.

Was das erste betrifft, so kann nach Platon das inhaltlich bestimmte Wissen deshalb nicht Implikat des reflexiven Wissens sein, weil dieses jenes voraussetzt. Denn nicht durch das sich selber wissende Wissen wissen wir von Sachverhalten, sondern durch das jeweilige Fachwissen. Was uns von Gesundheit und Krankheit, Bauten und deren Konstruktion wissen läßt, ist die Medizin, die Architektur. Aus demselben Grunde erweist sich auch das reflexive Wissen als untauglich zur Überprüfung eigenen wie fremden fachlichen Wissens bzw. Nicht-Wissens. Ob jemand, z. B. ein Arzt, ein echtes oder nur ein vorgetäushtes Wissen und im letzteren Fall in Wahrheit gar keines besitzt, läßt sich ausschließlich von einem Fachkollegen beurteilen, nicht von einem, der nur ein allgemeines Wissen

<sup>65</sup> Vgl. a. a. O., 170 a ff.

<sup>66</sup> Vgl. a. a. O., 173 a ff.

vom Wissen ohne spezifische Sachkenntnis mitbringt. Kritik und Selbstkritik sind allein im Rahmen des jeweiligen fachspezifischen Wissens möglich. Gegenstandswissen ist durch selbstbezügliches Wissen nicht einholbar, da jenes spezifisch, dieses als ein für alles spezifische Objektwissen gleichermaßen geltendes Wissen allgemein ist. Die Argumentation zielt auf die Nichtidentität von generellem Sich-Wissen und speziellem Objektwissen.

Was den Ansatz eines reflexiven Universalwissens betrifft, so unterstellt ein solcher, daß das betreffende Wissen die Gesamtheit der Einzelerkenntnisse und -wissenschaften wie Mathematik, Medizin, Architektur mitsamt ihrem Wissensbestand impliziert. Dies schließt nicht nur einen totalen Sachbezug, sondern auch einen totalen Zeitbezug ein, so daß ein solches Wissen nicht nur als Momentanwissen, sondern als zeitübergreifendes Wissen auftritt; es ist Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftswissen, totale Erinnerung, Omnipräsenz und Prophetie in einem. Es hat damit den Status göttlicher Allwissenheit. Der menschlichen Subjektivität aber muß aufgrund ihrer Endlichkeit und Beschränktheit ein solches Allwissen unerreichbar bleiben. Allenfalls markiert es einen Idealzustand, an dem die Disproportion menschlicher Einsicht abgelesen werden kann.<sup>67</sup>

Legt die Absurdität dieser Konzeption des reflexiven Wissens die entgegengesetzte These eines rein formalen, inhaltslosen Wissens nahe, so entgeht auch diese den Schwierigkeiten nicht. Gegenüber dem ersten Extrem stellt sie das andere Extrem dar, insofern sie das Wissen auf die bloße Konstatierung der Faktizität oder Nicht-Faktizität von Objektwissen einschränkt, ohne irgendein Wissen des Inhalts zuzulassen. Dieses Restriktionsprogramm repräsentiert die eingeschränkste Möglichkeit von Wissen; denn normalerweise verstehen wir unter Wissen, ob es sich um das Wissen von sich oder von anderem handelt, das Wissen von etwas. Der Entwurf eines bloßen Daß-Wissens (daß Wissen vorliegt) ohne Inklusion des Was-Gehalts setzt die Trennung von Existenz und Essenz des Wissens voraus, die naturgemäß zusammengehören, da Existenz nur unter einer Was-Bestimmung als so und so beschaffene auftreten

---

<sup>67</sup> Obzwar eine Universalerkenntnis für den Menschen von Platon nicht explizit negiert wird, zeigt der hypothetische Charakter der Argumentation (vgl. 174 a „denn laß uns annehmen, es gäbe einen solchen [allwissenden Menschen] ...“) die Unernsthaftigkeit der Annahme.

kann und anders nicht faßbar ist. Gemessen am Wissen im Vollsinn, erscheint dieses Reduktionswissen unhaltbar.

Gleichwohl hat Platon mit der hier erstmals in der Geschichte der Philosophie aufgezeigten Möglichkeit einer reinen Existenzgewißheit des Wissens ohne Objektgewißheit eine der folgenschwersten Entwicklungen der Geschichte des Denkens eingeleitet. Gewöhnlich schreiben wir den Gedanken einer im *cogito* liegenden unmittelbaren Seinsgewißheit, die sich mit absoluter, unbezweifelbarer Evidenz erschließt, Descartes zu und erklären ihn aufgrund dessen zum Begründer der Neuzeit. Auch Kant hat in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* das reine Existenzurteil, das in dem Satz des *cogito* enthalten ist, einen cartesianischen Satz genannt. Obwohl rein intelligibel, handle es sich um eine „empirische Anschauung“<sup>68</sup>, wengleich eine unbestimmte – unbestimmt deshalb, weil sie noch nicht gemäß den Kategorien oder Gegenstandsbestimmungen determiniert sei, vielmehr aller Sachbestimmung als deren unumstößliche Grundlage vorausliege. Wenn dieser Gedanke von der Neuzeit als ihre ureigenste Erfindung in Anspruch genommen wird, so entspricht dies keineswegs dem historischen Tatbestand. Vielmehr reicht seine Tradition über Augustin bis in die Antike zurück. Allenfalls kann der systematische Status dieses Gedankens als systemfundierendes Prinzip als Novität der Neuzeit gelten. Doch auch diese Ansicht hält einer genaueren Prüfung nicht stand; denn der methodische Zweifel Descartes', der alle Inhalte und Formen betrifft und nur das Bewußtsein im Modus des Zweifelns als unbezweifelbar akzeptiert, hat ebenfalls eine Präfiguration bei Platon, und zwar in der Decouvrierung des sachhaltigen Wissens, das als letztes Residuum das rein formale Selbstwissen mit der Selbstevidenz zurückbehält. Was zwischen Platon und Descartes, Antike und Neuzeit allenfalls differiert, ist die nicht-egologische bzw. egologische Struktur des Wissens, desgleichen der Umfang der Existenzvergewisserung, der in der Antike auch die sinnlichen Wahrnehmungen, Emotionen und Wollungen umfaßt, in der Neuzeit hingegen ausschließt.

Noch in einer anderen Hinsicht ist Platon mit der Konzeption des Daß-Wissens zum Begründer einer weitreichenden Tradition geworden. Zu erinnern ist, daß die Konzeption des Daß-Wissens eine Antwort auf das Problem der Beziehung zwischen Sich- und Objekterkenntnis zu geben sucht, das entweder als Inklusions- oder

---

<sup>68</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 422f. Anm. (Paralogismus).

als Exklusionsverhältnis zu deuten ist. Bildet die Was-Erkenntnis als Einschluß aller Objekterkenntnis das eine Extrem, so die Daß-Erkenntnis als Ausschluß aller Objekterkenntnis das andere. Da „Ausschluß“ von Objekterkenntnis aus der Selbsterkenntnis keineswegs mit der Negation und Elimination derselben identisch ist, stellt sich das Verhältnis zwischen reiner Selbsterkenntnis und exkludierter, exterritorialisierter Objekterkenntnis als Korrelation zweier Relata dar. Begibt man sich auf den Standpunkt der reflexiven Erkenntnis, so kann die Objekterkenntnis nicht im Modus eines expliziten Wissens, sondern lediglich in dem eines potentiellen vorliegen. Anders gesagt: Bei Thematisierung des selbstbezüglichen Wissens geht das Objektwissen als unthematische Möglichkeit mit. Entsprechend ist auch umgekehrt bei Thematisierung des Objektwissens das korrelative reflexive Wissen nurmehr als latentes, nicht-positionales Wissen mitgegeben. Die gleichzeitige Thematisierung von reflexivem und objektivem Wissen ist methodisch unmöglich. Dieser bei Platon angelegte Gedanke findet allerdings erst bei Aristoteles seine definitive Gestalt.

In der *Metaphysik* heißt es:

Φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, ἑαυτῆς δ' ἐν παρέργῳ. („Es scheint aber, als richteten sich Wissen, Wahrnehmung, Meinung und Denken immer auf ein anderes, auf sich selbst nur nebenbei.“)<sup>69</sup>

Ἐν παρέργῳ bedeutet: „nebenbei“, „sekundär“. Mit einem derart charakterisierten Selbstbezug ist ein unthematisches Begleitwissen gemeint, das in allem Objektwissen mitgeht. „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“, lautet der Gedanke bei Kant<sup>70</sup> – allerdings in egologischer Fassung. Dabei drückt das „können“ die Potentialität des Ich-Bewußtseins im Unterschied zu dessen Aktualität aus, eine Potentialität, die als Disposition in allen Vorstellungen mitgegeben ist, und das „muß“ indiziert die Notwendigkeit einer solchen Anlage. Zwar ist nicht erforderlich, daß das explizite Bewußtsein, daß ich dieses oder jenes denke, in jedem Augenblick präsent ist, wohl aber muß die Möglichkeit zur Explikation in jedem Moment vorhanden sein.

Eine direkte Fortsetzung der nicht-egologischen Konzeption des Aristoteles findet sich bei Brentano und den von ihm beeinflussten

<sup>69</sup> Aristoteles: *Metaphysik* 1074b 35 f.

<sup>70</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 131 f.



Philosophen in der Theorie des inneren Bewußtseins bzw. der inneren Wahrnehmung oder des präreflexiven Bewußtseins. Nach Brentano ist ein psychisches Phänomen primär auf einen äußeren Gegenstand bezogen, das Hören auf einen Ton, das Sehen auf eine Farbe, sekundär auf sich selbst. Indem von etwas gewußt wird, wird von diesem intentionalen Wissen mitgewußt. Der unthematische Charakter des Begleitwissens, das den Akt selbst nicht thematisiert und reflektiert – daher der Ausdruck „conscience irréfléchie“ („unreflektiertes Bewußtsein“)<sup>71</sup>, der allerdings erst von Sartre stammt –, oder die Gegenüberstellung von Selbstwahrnehmung und Selbstbegreifen entzieht die Konzeption dem sonst unausweichlichen Regreß; denn wäre der Akt nicht nur thematisches Wissen von etwas, sondern auch thematisches Wissen von sich, so müßte in diesem Wissen das intentionale Wissen einschließlich des Wissens von diesem gewußt sein. Der Akt müßte, indem er etwas wüßte, zugleich sich wissen und dieses Wissen ebenso wissen. Es wäre ein Wissen vom Sich-Wissen, bei dem ein Ende der Selbstein- oder -ausschachtelung nicht abzusehen wäre. Nur ein unthematisches Begleit- oder Nebenwissen, das selbst nicht reflektiert und als Wissen festgestellt ist, vermag dieser Regressivität zu entkommen. Allerdings stellt sich hier die Schwierigkeit ein, mit welchem Recht ein solches Wissen noch Wissen und nicht Nicht-Wissen genannt werden könne, da es doch um sich nicht ausdrücklich weiß.

Die im Zuge der wechselnden Thematisierung sichtbar gewordene Korrelation von selbst- und objektbezüglichem Wissen besagt noch nichts über ihr Dependenzverhältnis. Bildet das Objektwissen die Voraussetzung für das Zustandekommen des Sich-Wissens, oder geht umgekehrt das Sich-Wissen als Bedingung dem Objektwissen voraus, oder stehen beide in einem interdependenten Verweisungszusammenhang? Über das mögliche Dependenzverhältnis gibt es zwei relevante Zeugnisse im *Charmides*: An der einen Stelle<sup>72</sup> findet sich die Aussage, daß man ohne das sich selber wissende Wissen schwerer zum Sachwissen gelange und mit ihm leichter, desgleichen auf seiner Basis alles klarer und gründlicher einsehe und auch andere besser zu beurteilen vermöge; an der anderen Stelle<sup>73</sup> heißt es von der reflexiven Erkenntnis in bezug auf die Objekterkenntnis,

---

<sup>71</sup> J.-P. Sartre: *La Transcendance de l'Ego. L'Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris 1972, S. 30f. u. ö.

<sup>72</sup> Platon: *Charmides* 172b; vgl. 169 d.

<sup>73</sup> A. a. O., 174df.

daß sie jener vorstehe (ἐπιστατεῖ) und vorausgehe bzw. zugrunde liege (ἄρχουσα). Enthält die erste Aussage einen Hinweis auf die unerläßliche epistemologische Funktion des reflexiven Wissens, und zwar seine katalysatorische Rolle bei Erwerb, Besitz und Überprüfung von Objektwissen, so die zweite einen Hinweis auf den ontologischen Primat. Ἀρχεῖν bedeutet „herrschen“, „dominieren“, „Macht über etwas haben“ und wird ausgesagt von einem, das als Ursprung von anderem gilt. Dem reflexiven Wissen scheint danach die Funktion eines Anfangs und Prinzips zuzukommen, einer ἀρχή, die gleicherweise als Deduktions- wie als Dependenzgrund fungiert.

Dies stimmt nicht zuletzt mit der Konzeption des Guten und dessen Beziehung zum selbstbezüglichen Wissen überein, die Thema des letzten Interpretationsversuchs ist. Wie die Erkenntnis des Guten Erkenntnis und Anerkenntnis der wesensmäßigen Verfassung der Seele ist, ihrer Hierarchie mit der Dominanz des Denkens (des epistemischen Vermögens) und der Dependenz der übrigen Vermögen, so ist die Selbsterkenntnis auf ihrer höchsten Stufe Erkenntnis der Erkenntnis, verbunden mit der Einsicht in deren Begründungsfunktion für das übrige zum Selbst Gehörende.

## 7. Selbsterkenntnis (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) und Tun des Guten

Wenn im Vorangehenden bei der Behandlung des Verhältnisses von selbst- und objektbezüglichen Wissen die Alternative zur Entscheidung stand, ob ersteres im weitesten Sinne als sachhaltiges Universalwissen oder im eingeschränktesten als bloßes Formalwissen aufzufassen sei, so geht es im folgenden<sup>74</sup> unter der hypothetischen Annahme der Möglichkeit eines Wissens in der einen oder anderen Variante (Was- oder Daß-Wissen) um dessen Verhältnis zum Wissen um das Gute *und* Tun des Guten.<sup>75</sup> Zur Disposition steht das Verhältnis zwischen theoretischem Wissen und moralischem Handeln, allgemeiner, zwischen Theorie und Praxis, darf man doch nicht vergessen, daß die Ausgangssituation des Dialogs die Frage nach dem *definiens* von Besonnenheit war. Qualifiziert sich ein rein

<sup>74</sup> A. a. O., 171 dff.

<sup>75</sup> Nach der intellektualistischen Ethik Platons führt die Einsicht in das Gute zum Tun des Guten, wie umgekehrt das Tun des Guten die Einsicht in das Gute voraussetzt, so daß es sich hier um Wechselbegriffe handelt.

theoretisches Prinzip wie das Wissen vom Wissen zur Definition eines ethischen Prinzips, einer Tugend oder sogar der Tugend überhaupt? Auch diese Frage läßt sich in eine Alternative kleiden, nämlich in die nach der Identität oder der Differenz von theoretischem und ethischem Prinzip. Die Antwort fällt wiederum dialektisch-aporetisch aus, da sich Gründe sowohl für eine Differenz wie für eine Identität anführen lassen. Sie können von zwei Seiten angegangen werden, von seiten des selbstbezüglichen Wissens im Modus des Was- und Daß-Wissens wie von seiten der Einsicht in das Gute.

(1 a) Auf das Bestehen einer sachlichen Differenz zwischen dem selbstreferentiellen Wissen im Modus des Was-Wissens und der Einsicht in das Gute weist Platon mit folgendem Argument<sup>76</sup>: Vorausgesetzt, das selbstreferentielle Wissen sei ein sachhaltiges, so bildete es ein zureichendes Unterscheidungs- und Prüfungskriterium wahrhafter und scheinbarer Erkenntnis. Es garantierte *in privatis* wie *in publicis* sachverständiges Handeln und Leben. Nicht nur im häuslichen Bereich, sondern auch im Staat würde jeweils nur der wirklich Qualifizierte die ihm obliegenden Aufgaben erfüllen, und es würde nicht vorkommen, daß Unfähige statt Fähiger am Werke seien. Nichtsdestoweniger läßt sich die Frage aufwerfen, ob das ἐπιστημόνως πράττειν<sup>77</sup>, d.h. das sachkundige Handeln, auch zu einem εὖ πράττειν<sup>78</sup> und εὐδαιμονεῖν<sup>79</sup>, d.h. zu einem richtigen Handeln und Wohlergehen, führe. Εὖ πράττειν hat die Bedeutung von „recht tun“ und „glücklich leben“. Εὖ πράττειν meint nicht nur „recht tun“ im Sinne des Spruchs: „Tue recht und scheue niemanden“, sondern mehr noch: „gut gehen“ im Sinne von „mach’s gut“, „laß es dir gut gehen“. Die Frage ist, ob Sachverstand, Fachwissen also oder, überspitzt formuliert, Fachidiotie, eine zureichende Bedingung für rechtschaffenes Handeln und Wohlleben, für Glückseligkeit, abgebe. Dies ist zu negieren; denn die Fähigkeit zu sachverständigem Handeln impliziert keineswegs, wie die sachgerechte Produktion von Kleidern, Schuhen, Häusern zeigt, die Fähigkeit zum Gut-Handeln und Wohlergehen. Erst die Einsicht in das Gute und Nützliche stellt eine zureichende Bedingung für ein entsprechendes Handeln dar. Zum reinen Sachverstand muß diese hinzukommen. Die Argumentation deckt damit eine Differenz zwischen

---

<sup>76</sup> Platon: *Charmides*, 171 dff.

<sup>77</sup> A. a. O., 173 d.

<sup>78</sup> A. a. O.

<sup>79</sup> A. a. O.

dem selbstbezüglichen Wissen im Modus des universalen Fachwissens und dem Wissen um das Gute auf.

Entsprechendes ergibt sich bei der Fassung des selbstreferentiellen Wissens im Modus des Daß-Wissens, wenngleich dies von Platon nicht eigens ausgeführt wird. Noch weniger als ein *Allround*-Wissen kann das bloße Wissen, daß Wissen vorliegt, mit der sachbezogenen Einsicht in das Gute identifiziert werden.

(1 b) Auf die Notwendigkeit einer Trennung von theoretischem und praktischem Prinzip werden wir auch beim Ausgang von der Einsicht in das Gute geführt.<sup>80</sup> Das Argument ergibt sich aus der Analogie des moralischen Wissens zu anderem Fachwissen, z. B. der Medizin oder der Kriegskunst. Wie Gesundheit und Krankheit erkannt werden durch medizinisches Wissen und nicht durch Reflexion auf dieses, desgleichen die Kriegsführung durch strategische Einsichten und nicht durch ein Bewußtsein von diesen, so werden auch „gut“ und „böse“ erkannt durch ein entsprechendes ethisches Wissen, nicht durch ein reflektierendes Wissen auf dieses Wissen. Ethisches Wissen ist nicht *eo ipso* Reflexionsbewußtsein.

Voraussetzung dieser Argumentation wie schon der vorigen ist die Nivellierung des moralischen Wissens zum üblichen Fachwissen, derzufolge es wie eine Einzelerkenntnis behandelt und neben die anderen gestellt wird. Daß unter dieser Prämisse die Beziehung zwischen moralischem Wissen und reflexivem Wissen in Gestalt des Daß-Wissens dieselbe Konsequenz einer Nicht-Identität hat wie die zwischen anderem fachspezifischen Wissen und bloßem Wissen um das Wissen und Nicht-Wissen, versteht sich.

Wie sich im Vorangehenden eine Differenz zwischen dem theoretischen Prinzip des sich wissenden Wissens und dem ethischen Prinzip der Einsicht in das Gute sowie der Handlung nach dem Guten aufzeigen ließ, so läßt sich im folgenden auch eine Identität, zumindest eine enge Zusammengehörigkeit, nachweisen.

(2 a) Daß eine Trennung von Sich-Wissen im Modus des Sachwissens und ethischem Wissen und Handeln unhaltbar ist, wird von Platon zwar nicht ausdrücklich gesagt, legt sich aber aufgrund eines Vergleichs mit der *Politeia* nahe und wird nicht zuletzt durch Kritias' Protest<sup>81</sup> gegen die Abtrennung bestärkt. Nach der *Politeia* ist umfassende Einsicht in die Seele, ihre Teile und deren natürliche Beziehung zueinander, insbesondere deren naturgegebene Rang-

---

<sup>80</sup> A. a. O., 174 a ff.

<sup>81</sup> A. a. O., 173 d.

ordnung mit der Dominanz des Vernünftigen und der Dependenz der anderen Vermögen, nichts anderes als Einsicht in das Gute. Da der Seelenstruktur sowohl das Staatsgefüge wie der Kosmos analog zu denken sind, schließt die Einsicht in das Gute auch das Wissen um die letzteren ein. Die Homologie, das dieser Einsicht gemäße Leben und Handeln, bezeichnet Platon in der *Politeia* als „das Seinige tun“. Diese Formel knüpft direkt an die gleichnamige Formel im *Charmides* an, so daß sich eine Gleichung ergibt zwischen der „Einsicht in die natürliche Hierarchie der Seele und des Kosmos“, der „Einsicht in das Gute inklusive des entsprechenden Handelns“ und dem „Tun des Seinigen“.

Auch bezüglich des Sich-Wissens im Modus des Daß-Wissens ist eine definitive Abtrennung vom Wissen um das Gute unhaltbar. Bei Unterstellung einer solchen gäbe es kein Prüfungskriterium, das wahrhafte Einsicht in das Gute von nur vermeintlicher unterscheidet, welche im Grunde Nicht-Einsicht ist<sup>82</sup>; denn im Fall eines Wissens vom Guten bzw. Schlechten ohne reflexives Wissen, also ohne Wissen um den Wissensstatus in seiner Abgrenzung vom Nicht-Wissen, ließe sich nicht ausmachen, ob das Wissen, das man zu besitzen meint und vorgibt, auch in Wahrheit Wissen ist.<sup>83</sup> Zur wahrhaften Einsicht in das Gute bzw. Böse gehört *qua* Einsicht zwangsläufig die Beziehung zum reflexiven Wissen.

(2 b) Eine ähnliche Argumentation nur von entgegengesetzter Seite führt zu demselben Resultat. Da, wie Kritias anführt, das selbstbezügliche Wissen allem Fachwissen als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegt<sup>84</sup>, liegt es notwendig auch einem als Fachwissen gedeuteten Wissen um das Gute zugrunde. Auch hier ergibt sich eine enge Verknüpfung von reflexivem Wissen und Wissen um das Gute sowie die Möglichkeit eines Schlusses von diesem auf jenes.

Mit dieser dialektischen Bestimmung des Verhältnisses von theoretischem und praktischem Prinzip, von sich selber wissendem Wissen und Besonnenheit – ihrer Identität trotz aller Differenz, ihrer Differenz trotz aller Identität – hat Platon das neuzeitliche Verhältnis von Theorie und Praxis im Selbstbewußtsein antizipiert, wiewohl dasselbe in der Neuzeit anders begründet wird, nicht durch

---

<sup>82</sup> Vgl. a. a. O., 170 a ff.

<sup>83</sup> Die Argumentation beschränkt sich hier auf die Feststellung der Faktizität oder Nichtfaktizität des *Wissens qua talis*, ohne den Inhalt mit einzubeziehen.

<sup>84</sup> A. a. O., 174 d f.

eine inhaltliche, sondern durch eine strukturelle Analogie von Selbstreflexion und Selbstbestimmung. War es in der Antike die inhaltliche Erkenntnis und Anerkenntnis der natürlichen Ordnung, die eine Identifikation erlaubte, so ist es in der Neuzeit die spezifische Fassung des Selbstbewußtseins als aktives, spontanes Vermögen, als Selbstsetzung, die eine Identifikation mit dem autonomen Prinzip der Freiheit und Selbstbestimmung ermöglicht.

Wenngleich Platon nirgends in seinem Dialog auf die Frage nach der Gestalt des selbstbezüglichen Wissens eine direkte, geschweige denn definitive Antwort gegeben hat, dürfte doch deutlich geworden sein, daß sich eine Vielzahl von Fragen und Problemen, die aus den neuzeitlichen Bewußtseins- und Selbstbewußtseinstheorien bekannt sind, auf seine Konzeption zurückführen lassen und in dieser ihren Ursprung haben.

## 8. Geschichtliche Perspektive

Die von Platon im Rahmen einer Strukturanalyse der reinen, für sich genommenen Selbsterkenntnis aufgezeigten dialektischen Strukturen der Intentionalität und Reflexivität, also des Objektbezugs und des reinen Selbstbezugs, kehren in jeder Theorie wieder, die Selbsterkenntnis bzw. Selbstbewußtsein als Selbstverhältnis deutet, da Selbstbewußtsein prinzipiell die Struktur eines Bewußtseins von etwas hat, das in diesem signifikanten Fall es selbst ist. Anders verhält es sich mit den beiden anderen von Platon im Rahmen der Diskussion der Beziehung von Selbst- und Objekterkenntnis aufgezeigten Möglichkeiten, zum einen der Inklusion des Objektwissens im Selbstwissen, zum anderen der Exklusion des Objektwissens aus dem Selbstwissen und der Reduktion auf die bloße Daß-Erkenntnis, die Platon terminologisch als ἄ ὄδεν und ὄτι ὄδεν<sup>85</sup> unterscheidet. Sie sind zum Ausgang großer und wichtiger, bis in die Neuzeit reichender Traditionsströme geworden, wobei die Idee einer Implikation des Objektwissens im Selbstwissen, die Idee eines absoluten Wissens, das Grundtheorem der idealistisch-monetischen und pantheistischen Konzeptionen bildet und die Idee eines bloßen Begleit- oder Mitwissens im Objektwissen den Grundgedanken der Transzendentalphilosophie und Phänomenologie darstellt. Nicht zufällig haben daher die großen Philosophen des

---

<sup>85</sup> A. a. O., 167b.

Deutschen Idealismus: Fichte, Schelling und Hegel, insbesondere der letztere, den Ursprung ihrer Theorien vom absoluten Geist bzw. von der absoluten Reflexion in der griechischen Philosophie gesehen, genau zu reden zwar in Aristoteles, der aber als Schüler Platons nur das platonische Gedankengut aufgenommen und ausgebaut hat. Wie sehr sich Hegel bei der Selbstausslegung seiner Philosophie in der griechischen Philosophie wiedererkennt, lehrt das Aristoteles-Zitat, mit dem er die Darstellung seines Systems in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* beschließt; es ist eine Aussage über das Selbstbewußtsein vom Range des absoluten Wissens mit der spekulativen Identität von Subjektivem und Objektivem. Und was den anderen Traditionstrang betrifft, so haben die Philosophen, die dieser Richtung folgten, teils ohne ausdrückliches Bewußtsein und mit einer Selbstverständlichkeit, wie sie sich aus der scholastischen Tradition ergab, an die Antike angeknüpft – so Descartes –, teils mit ausdrücklichem Bewußtsein – so in der Moderne Brentano in seinen Aristoteles-Interpretationen und in seinem Hauptwerk *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Descartes' Konzeption, für die das Selbstbewußtsein lediglich ein formales, nicht inhaltliches Evidenzkriterium ist, das jedoch wegen seiner absoluten Unbezweifelbarkeit zur Grundlage aller anderen Evidenzen dient, stellt eine Wiederaufnahme und einen Ausbau des von Platon introduzierten Gedankens der reinen Daß-Erkenntnis dar, die ebenfalls absolute Gewißheit, jedoch nur über die Faktizität einer Objekterkenntnis, nicht über deren Inhalt verschafft. Dasselbe gilt für Brentanos Theorie des Begleit- oder Neben- oder Mitwissens, das ebenfalls nur eine formale, nicht inhaltliche Komponente des Objektwissens ist. Über Brentanos Einfluß auf Husserl und die von diesem inspirierte Philosophie trifft dies auch für die entsprechenden Theorien der Phänomenologie und revidierten Phänomenologie zu.

Die beiden aufgezeigten Theorieströme, die der besseren Unterscheidung wegen „Theorie des absoluten Bewußtseins“ und „Theorie des bloßen Formalbewußtseins“ genannt werden sollen, fließen nicht unabhängig nebeneinander her, sondern stehen in vielfältigen Beziehungen zueinander, so daß man bei einer Beurteilung historischer Theorien allenfalls die einen mehr dieser, die anderen mehr jener Seite wird zuschlagen können.

Wenn, wie ein erster, noch ganz grober und umrißhafter Überblick über die Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie zeigt, die späteren Theorien dazu tendieren, sich eher auf Aristoteles als auf

Platon zu berufen, so ist dieser Umstand historisch bedingt. Er hängt mit der übermächtigen aristotelischen Tradition zusammen, die, wenn man vom Neuplatonismus der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einmal absieht, die hellenistische Philosophie, die Stoa, vor allem aber die mittelalterliche Scholastik beherrschte, die eine Aristoteles-Rezeption war, während Platons Werke, abgesehen vom *Timaios* und *Parmenides*, ihre Renaissance erst im 15. Jahrhundert erlebten, und bis heute ist der *Charmides*-Dialog als ein Selbstbewußtseinsdialog unentdeckt. Schenkt man diesem Dialog aber die ihm gebührende Aufmerksamkeit und betrachtet ihn unter bewußtseinstheoretischem Aspekt, so wird man nicht umhin können, in ihm den eigentlichen Ursprung der diversen Traditionsstränge zu sehen, in dem letztlich auch die aristotelische Theorie fundiert ist, was nicht verwundert, da Aristoteles aus der platonischen Akademie kam und mit Platons Gedanken durch einen langjährigen Umgang vertraut war.