

2. Kapitel: Aristoteles' Theorie der νόσις νοήσεως und die weitere Geschichte

1. Die Ambivalenz der Aristotelischen Selbstbewußtseinstheorie

Im Unterschied zu Platon ist uns von Aristoteles keine einheitliche und zusammenhängende Theorie des Selbstbewußtseins überliefert. Vielmehr finden sich Aussagen zum Selbstbewußtsein nur verstreut in seinem Werk, von denen die wichtigsten im XII. Buch, Kapitel 9, der *Metaphysik* und im III. Buch, Kapitel 4, von *De anima* stehen. Auf diese beiden Stellen berufen sich denn auch die Aristoteles-Interpreten und -Kommentatoren sowie die späteren Selbstbewußtseinstheoretiker. Aber nicht nur verstreut über das Aristotelische Gesamtwerk finden sich Aussagen zum Selbstbewußtsein, sondern diese Aussagen sind selbst nicht einmal eindeutig. So kommt es, daß so unterschiedliche Philosophen wie Hegel und Brentano sich gleicherweise auf Aristoteles berufen, Brentano mit seiner Theorie des inneren Bewußtseins, derzufolge das Selbstbewußtsein lediglich den Status eines das Objektbewußtsein begleitenden Wissens hat, und Hegel mit seiner Theorie des absoluten Geistes, derzufolge das Selbstbewußtsein das Objektbewußtsein impliziert, mithin den Status eines totalen Wissens hat.

Die Spannweite und Divergenz der Interpretationen zeigt sich nicht nur in der Fortbildung der Aristotelischen Theorie, sondern auch in der Aristoteles-Kommentation selbst.¹ So tendieren Interpreten wie Grumach² und Oehler³ dazu, dem Aristotelischen

¹ Vgl. die Zusammenfassung bei H. J. Krämer: *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 44 (1969), S. 363–382. Zur Sache vgl. K. Gloy: *Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen*. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles' *Metaphysik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37 (1983), S. 515–543, bes. S. 535 ff.

² E. Grumach: *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932 (*Problemata*, Heft 6, 1932), S. 56 f.

³ K. Oehler: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962, S. 186 ff.; ders.: *Der höchste Punkt der antiken Philosophie*, in:

Selbstbewußtsein nur den Rang eines formalen Prinzips ohne jegliche inhaltliche Bestimmung zu konzederen, während spekulativ orientierte Interpreten ein vorrangiges Interesse an der inhaltlichen Füllung und internen Differenzierung haben.⁴ Vor dem Hintergrund der explizierten Platonischen Konzepte heißt das, daß Aristoteles im ersten Fall das Platonische Minimalprogramm von Selbsterkenntnis, die reine Daß-Erkenntnis, fortgesetzt hätte und im zweiten Fall das Platonische Maximalprogramm von Selbsterkenntnis, das Universalwissen, also das Modell der Was-Erkenntnis. Es ist zu zeigen, wie es zu diesen unterschiedlichen Auslegungen kommen konnte und was die Gründe sind, den Aristotelischen Text sowohl in der einen wie in der anderen Weise zu interpretieren.

2. Selbstbewußtsein als Begleitwissen

Eine der relevantesten Aussagen über das Selbstbewußtsein findet sich an der schon genannten *Metaphysik*-Stelle im XII. Buch, Kapitel 9:

„Es scheint aber, als richteten sich Wissen, Wahrnehmung, Meinung und Denken immer auf ein anderes, auf sich selbst nur nebenbei.“⁵

Der Sinn dieser Stelle ist über jeden Zweifel erhaben. Bewußtsein, in welcher Form auch immer es auftritt, ob als sinnliche Wahrnehmung oder intellektueller Vollzug oder Mischform, nämlich Meinung, ist primär objektbezogen: es ist ein Sehen von etwas, ein Denken von etwas, ein Meinen von etwas usw., sekundär oder, wie Aristoteles sagt, nebenbei – im Griechischen steht *ἐν παρέρῳ*, was identisch ist mit *κατὰ συμβεβηκός* – ist es auf sich selbst bezogen und damit ein Bewußtsein des betreffenden Bewußtseinszustandes, ein Sehen des Sehens, ein Denken des Denkens, ein Meinen des Meinens usw. Wenngleich die eigentliche Funktion des Bewußtseinszustandes in der Intentionalität auf etwas besteht, das zumeist ein äußerer Gegenstand oder Sachverhalt ist, so involviert er doch immer auch Reflexivität. Die Selbstbezüglichkeit der Be-

Einheit und Vielheit. Festschrift für C. F. von Weizsäcker, Göttingen 1973, S. 45–59, bes. S. 48 ff.

⁴ Vgl. die von H. J. Krämer: *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, a. a. O., S. 364 Anm. 5 genannte Literatur.

⁵ Aristoteles: *Metaphysik*, XII, 9, 1074 b 35 f.

wußtseinszustände stellt ein Begleit- und Mitwissen dar, das mit jedem Objektbewußtsein einhergeht.

Da im sich selber Wissen eines bestimmten Bewußtseinszustandes von diesem, nicht aber darüber hinaus noch von seinem Inhalt gewußt wird, stellt die Aristotelische Interpretation des Selbstbewußtseins eine direkte Fortsetzung der Platonischen Daß-Konzeption dar, in der lediglich von der Faktizität des Objektwissens gewußt wird, nicht aber von der inhaltlichen Ausfüllung desselben. Wenn nach Aristoteles das Bewußtsein primär und im eigentlichen Sinne auf Objekte geht, sekundär und nebenbei auf sich selbst und eine Konstatierung des Vorliegens von Bewußtsein ist, so ist dies dasselbe, als wenn nach Platon das Selbstwissen ein Daß-Wissen ist, ein Wissen, daß Objektwissen *qua* Wissen vorliegt.

So groß die inhaltliche Konvergenz zwischen beiden Philosophen auch sein mag, in einem Punkt divergieren sie. Während Platon das Dependenzverhältnis zwischen Selbst- und Objekterkenntnis im *Charmides* offenläßt und in späteren Dialogen zu einem Primat der Selbsterkenntnis vor der Objekterkenntnis tendiert, entscheidet sich Aristoteles, wie die oben zitierte Stelle zeigt, für einen Primat des Objektbewußtseins und für eine Dependenz des Selbstbewußtseins. Dies hängt mit der empiristischen Ausrichtung seiner Philosophie zusammen, die anders als Platons Idealismus stets von der Erfahrung ausgeht, in diesem Fall vom Objektbezug des Bewußtseins. Das sich seiner selbst bewußte Bewußtsein wird hier nicht an den Anfang der Philosophie gestellt und als deren Prinzip betrachtet, sondern an das Ende und als deren formaler Abschluß angesehen. Dieses Dependenzverhältnis sei anhand der Aristotelischen Erkenntnistheorie näher erläutert.

Nach Aristoteles vollzieht sich Erkenntnis über drei Stufen, deren unterste die Wahrnehmungsstufe ist, die zu Wahrnehmungsbildern von Objekten führt, woran sich die zweite, die intellektuelle, schließt, die im Denken der Objekte besteht; auf diese gründet sich die dritte Stufe, die die Selbstbeziehung des Denkens thematisiert, in der das Denken nicht mehr auf ein anderes, ihm fremdes Objekt bezogen ist, sondern auf sich selbst, auf das eigene Denken, und dieses ihm Objekt wird.

Gemäß der angedeuteten Stufung ist die denkende Erfahrung des Seienden für Aristoteles an die sinnliche gebunden und ohne sie nicht möglich. Das im Denken Erfahrene ist dem Menschen nicht direkt in seiner reinen Form gegeben, sondern zunächst in und an dem durch die Wahrnehmung vermittelten Sinnfälligen;

denn außer den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gibt es für Aristoteles keine Gegenstände, die ein selbständiges An-sich-Sein hätten. Die intelligiblen Formen der Dinge, d. h. alles an den Dingen, was Gegenstand des Denkens sein kann, sowohl das abstrakt Allgemeine wie auch die einzelnen Eigenschaften, sind daher in den sinnlichen Formen involviert.

Allerdings stellt die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) nur die Vorbedingung für die nächst höhere Erkenntnisstufe, die Vorstellung oder Einbildung (φαντασία), dar, deren Funktion es ist, ein Bild zu geben, das dem wahrgenommenen Gegenstand gleicht. An diesem von der Vorstellung vermittelten Bild setzt das Denken an, das unter Absehung von der Bildhaftigkeit des Vorgestellten das erfäßt, was nur dem Denken zugänglich ist: das νοητὸν εἶδος. Dieses wächst nicht selbsttätig aus der Sinneswahrnehmung und Vorstellung hervor, vielmehr bedarf es des Denkens, das aus dem sinnlich Besonderen das nichtsinnlich Allgemeine heraushebt. Wahrnehmungsbild und Vorstellungsbild (αἴσθημα und φάντασμα) haben dabei lediglich die Funktion einer Vermittlung. Die Form, in der das Denkbare (νόημα) im Denken (νόησις) zur Erscheinung kommt, drückt das Wesen des Gegenstands aus. Es macht das aus, was wir modern den Begriff oder die Begriffsbedeutung nennen.

In diesem Prozeß zeigt sich die sinnliche Erfahrung als ein sinnliches Bewegt- und Beeindrucktwerden, in welchem Bewegung und Eindruck von den initiierenden Dingen ausgehen. Die Dinge bekunden sich im Erkenntnisprozeß als das Initiative und Stimulierende; ihnen kommt Zwangscharakter zu, welchem sich der Mensch nicht zu entziehen vermag. Angesichts der Tatsache, daß die Affektion von den Dingen ausgeht, stellt das Wahrnehmungsvermögen für Aristoteles ein rezeptives Vermögen dar, das die sinnlichen Formen empfängt und aufnimmt, so wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes aufnimmt. Da die Sinneswahrnehmung im Menschen nicht von vornherein und ständig aktuell ist, sondern zunächst und zumeist nur potentiell – sie ist lediglich die Fähigkeit oder das Vermögen zur Wahrnehmung –, muß sie durch den realen Anstoß aktualisiert werden. Sobald das Wahrnehmungsvermögen durch die Initiative der Dinge in den Zustand der Aktualität versetzt ist, ist es dem Empfangenen und Aufgenommenen nicht mehr unähnlich wie vorher, sondern, weil ihm anverwandelt, ähnlich und sogar identisch.

Doch der Eindruck, den die Dinge hinterlassen, geht in der Sinnlichkeit nicht auf. In, mit und unter dem sinnlichen Eindruck geben

die Dinge das zu erkennen, was an ihnen denkbar ist. Eingehüllt in die sinnlich wahrnehmbaren Formen begegnet das Denkbare. Obwohl die intelligiblen Formen der Dinge zunächst sinnlich manifestiert sind, geht ihre noetische Wirkung durch das Sinnliche hindurch und über dieses hinaus. Insofern ist die Rezeptivität für Aristoteles nicht nur sinnlich, sondern auch geistig. Ähnlich wie die Wahrnehmung ist auch die intelligente Einsicht nicht ständig im Vollzug, sondern lediglich die Fähigkeit zum Empfangen des Einsichtigen. Aristoteles vergleicht sie daher mit einer unbeschriebenen Tafel, die zur Aufnahme der Schrift qualifiziert ist. Bevor die Einsicht wirklich einsieht, ist sie nur der Möglichkeit nach das Einsichtige, der Wirklichkeit nach ist sie nichts. Indem nun das einsichtige Wesen der Gegenstände das Einsichtsvermögen affiziert und dadurch in Bewegung setzt, geht letzteres aus dem Zustand der Potentialität in den der Aktualität über und erfüllt damit sein Wesen. Damit ist klar, daß es zeitlich wie logisch später ist als das bewegend Einsichtige am Gegenstand. Da sich die Einsicht nicht selbst konstituieren kann, sondern des Anstoßes von außen seitens der existierenden Dinge bedarf, setzt sie deren Intentionalität voraus, so daß sie im Vollzug des Einsehens stets vom Einsichtigen in Anspruch genommen wird. Jedes den Menschen wirksam angehende νοητόν (Denkbare) schließt die νόησις des νοῦς, d. h. das Denken des Verstandes, erneut auf.

Diesen Primat des Seienden hat man gelegentlich den Objektivismus oder sogar Materialismus der Antike genannt. Ihm zufolge geht die Objekterkenntnis sowohl auf der niederen Stufe der Wahrnehmung wie auf der höheren des Denkens vom An-sich-Sein der Objekte und ihrer Wesenheit aus, nicht vom Produziertsein durch das Subjekt, wie dies für die neuzeitliche Epistemologie charakteristisch ist.

Der durch das intelligente Wesen der Gegenstände in den aktuellen Denkvollzug versetzte Verstand fällt in diesem Vollzug mit dem Gedachten zusammen. Wie sich im Wahrnehmungsbereich eine Identität des sinnlichen Wahrnehmens mit dem Wahrgenommenen einstellt, so stellt sich im intelligiblen Bereich eine Identität zwischen Einsicht und Eingesehenem her. Wegen der Identität des aktualisierten Denkens mit dem Gedachten kann Aristoteles sagen, daß der Verstand im Denken die Sache selber sei, und zwar in der Form, in der er sich ihr anverwandelt hat. Selbstverständlich ist der aktualisierte Verstand nicht die konkrete Sache, sondern deren Wesen: „Nicht der Stein liegt in der Seele, sondern seine Form

(εἶδος)⁶. Der Verstand – aristotelisch der νοῦς – ist daher der Ort der von aller materiellen Umkleidung abstrahierten Wesensformen, der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν)⁷.

Indem der Verstand als Fähigkeit zum Denken des Denkbaren an den Gegenständen das in ihm angelegte potentielle Denkbare aktualisiert, aktualisiert er sich selbst. Mit dem zuletzt berührten Punkt, der Identität des νοῦς im Vollzug der νόησις mit dem νοητόν, ist die höchste Stufe der Aristotelischen Erkenntnistheorie erreicht; denn dieser Punkt ist das sich selber denkende Denken, die νόησις νοήσεως⁸.

Wie der Stufengang der Erkenntnis gezeigt hat, erfolgt die Selbsterkenntnis nicht von sich aus, sondern über die gedachten Gegenstände, indem allererst durch sie das Denken auf seine eigene Tätigkeit und damit auf sein eigenes Sein gelenkt wird. Der primäre Gegenstand des Denkens ist also nicht es selbst, sondern das reale Sein, das als Gedachtes dem Denken sekundär das Bewußtsein seiner selbst vermittelt. In diesem Sinne stellt sich das Selbstbewußtsein als Begleitwissen um das eigene objektbezogene Denken ein.

Ging es in der bisherigen Rekonstruktion der Aristotelischen Erkenntnistheorie lediglich um die Klärung des Dependenzverhältnisses zwischen Selbstbewußtsein und Objektbewußtsein, also um die Frage, ob das Selbstbewußtsein die Bedingung von Objektbewußtsein oder umgekehrt das Objektbewußtsein die Bedingung von Selbstbewußtsein sei, so ist noch eine Bemerkung nachzuholen, die den Umfang des Selbstbewußtseins betrifft. Nach der *Metaphysik*-Stelle im XII. Buch, Kapitel 9, scheint es, als ob alle Bewußtseinsmodi, handle es sich um sinnliche Wahrnehmung, Meinung oder um intellektuelles Denken und Wissen, die Fähigkeit zur Selbstbeziehung hätten, so daß nicht nur das Denken die Form eines sich selber denkenden Denkens annehmen kann, sondern auch die Meinung die eines sich selber meinenden Meinens und ebenso die sinnliche Wahrnehmung die einer Wahrnehmung ihrer selbst. Eine solche Theorie ist von Platon her bekannt, der, zumindest hypothetisch, ein Hören des Hörens, ein Sehen des Sehens, ein Fühlen des Fühlens, ein Wollen des Wollens, ein Denken des Denkens usw. unterstellte und damit die Selbstbezüglichkeit sämtlicher Bewußtseinsarten annahm.

⁶ Aristoteles: *De anima*, III,8, 431 b 29f.

⁷ A. a. O., III, 4, 429 a 27f.; vgl. III,8, 432 a 2 (εἶδος εἰδῶν).

⁸ Aristoteles: *Metaphysik*, XII,9, 1074 b 34f.

Doch es gibt auch andere Stellen bei Aristoteles, deren bekannteste *De anima*, III, 2 ist, in denen Aristoteles zwischen Bewußtseinsarten und ihrer Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Selbstbeziehung differenziert. Hier unterscheidet er die Sinneswahrnehmungen von den intellektuellen Bewußtseinsvorgängen und konzediert nur den letzteren die Fähigkeit zur Selbstreferenz, während er die ersteren durch den Ansatz eines sogenannten Gemeinsinnes, einer κοινή δύναμις oder κοινή αἴσθησις, zu Bewußtsein bringt. Während das Denken sich selber bewußt zu werden vermag im sich selber denkenden Denken, müssen die Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen durch ein anderes, höherstufiges Vermögen zu Bewußtsein gebracht werden. Diese Theorie ist deshalb erwähnenswert, weil der Aristoteliker Thomas von Aquin dieselbe aufgegriffen, ausgebaut und mit einer Begründung versehen hat, die man bei Aristoteles nicht findet, nämlich daß die Sinnesorgane aufgrund ihrer Materialität unfähig zum Selbstbezug seien, so daß dieser durch einen inneren Sinn erbracht werden müsse. Nur das Denken sei aufgrund seines privilegierten Status als materieloses zur Selbstbeziehung qualifiziert. Im übrigen ist diese Interpretation die uns heute vertraute, kommt es doch niemandem mehr in den Sinn, von einem sich selber sehenden Sehen oder einem sich selber hörenden Hören zu sprechen, allenfalls von einem Bewußtsein des Hörens und einem Bewußtsein des Sehens, während man auf der intellektuellen Ebene ohne weiteres vom Denken des Denkens, vom Wissen des Wissens, vom Bewußtsein des Bewußtseins spricht.

3. Selbstbewußtsein als absolutes Wissen

So wie die Aristotelische Theorie des Selbstbewußtseins bisher exponiert wurde als Theorie eines bloßen Begleitwissens, das sich mit jedem Objektwissen einstellt, bildet sie eine direkte Fortsetzung des von Platon konzipierten Minimalprogramms des Selbstbewußtseins. In dieser Form dient sie Bewußtseinstheoretikern wie Brentano zum Vorbild, welche die Theorie des inneren Bewußtseins als eine Theorie des sekundären Bewußtseins gegenüber dem primären, objektbezogenen Bewußtsein auffassen.

Was aber berechtigt Philosophen wie Hegel, in Aristoteles ebenfalls einen Vorläufer der eigenen Philosophie zu erblicken und in dessen Theorie des Selbstbewußtseins eine Präfiguration der Theorie des absoluten Selbstbewußtseins zu sehen? Hier wird das Selbst-

bewußtsein offensichtlich nicht als inhaltsleeres verstanden, sondern gerade als inhaltlich gefülltes und in sich spezifiziertes, als Totalwissen, aus dem sich die Gesamtheit des weltbezogenen Wissens explizieren läßt. Ansätze zu dieser spekulativen Interpretation sind zweifellos bei Aristoteles vorhanden und auf dem Wege der Nachzeichnung seiner Erkenntnistheorie bereits sichtbar geworden. Der Verstand zeigte sich als das Vermögen des Denkbaren am Seienden; er war der Möglichkeit nach das Denkbare, wenn auch noch nicht der Wirklichkeit nach. Indem er das Denkbare in sich, die potentiellen, präfigurierten Formen, aktualisiert, aktualisiert er damit sich selbst, so daß er in der Aktualität Denkendes und Denkbares gleicherweise ist. Auf diesen Zusammenhang ist Aristoteles an der zweiten vielberufenen Stelle seiner Explikationen zum Selbstbewußtsein näher eingegangen, in *De anima*, III, 4⁹.

Hier geht er in der für ihn typischen dialektischen Diskussionsmanier der Frage nach, ob der Verstand – νοῦς – durch sich selbst oder durch ein anderes zum Gegenstand seiner selbst werde. Beide hypothetisch erwogenen Alternativen werden *ad absurdum* geführt, aber so, daß aus ihrem Scheitern die Möglichkeit einer Lösung hervorleuchtet, die die νόησις νοήσεως, die Selbsteinsicht des Denkens, als eine verständlich macht, in der das Denken auf seiner höchsten Stufe zugleich das Gedachte ist.

Die erste Alternative, welche unterstellt, daß der νοῦς *per se* und nicht *per aliud*, also von sich aus und nicht durch ein von ihm Verschiedenes, bei sich selbst und sein eigener Gegenstand ist, würde nach Aristoteles zu der absurden Konsequenz führen, daß alles Denkbare, alle νοητά, νοῦς besäßen; denn wenn der Verstand im Vollzug des Denkens immer sich selbst zum Gegenstand hat, muß auch umgekehrt gelten, daß die anderen Gegenstände nur dadurch Denkbare sind, daß sie selbst Verstand besitzen. Dies gilt kraft der klassenmäßigen Einheit alles Denkbaren, derzufolge nicht nur das Denkbare als der selbsteigene Gegenstand des Verstandes, sondern alles denkbare Seiende ein Denkbare ist. Die Konsequenz, daß alles, was Gegenstand des Verstandes ist, auch selbst Verstand besitzt, erscheint absurd, da man zwar einigem Denkbaren Verstand zusprechen wird wie den menschlichen Subjekten und vielleicht noch einigen anderen Erkenntniswesen, niemals aber allem denkbaren Seienden, z. B. nicht der Materie. Die von Aristoteles aufgezeigte Konzeption liefe auf einen totalen Animismus hinaus.

⁹ Aristoteles: *De anima*, III,4, 429b 22–430a 9.

Folglich bleibt nur die entgegengesetzte Prämisse übrig, daß nämlich der Verstand nicht durch sich selbst zu seinem eigenen Gegenstand wird, sondern durch ein anderes, so jedoch, daß dieses andere mit ihm verbunden oder vermischt ist. Dies nun wiederum erscheint Aristoteles nicht minder absurd, da er mit Anaxagoras die Meinung über die Unvermischtheit und Reinheit des νοῦς teilt. Das sich selber denkende Denken ist bei sich und nicht bei anderem.

Eine Lösung dieses Dilemmas, derzufolge das Denken weder durch sich selbst noch durch ein anderes bei sich ist, bahnt sich für Aristoteles aufgrund der Distinktion von Möglichkeit und Wirklichkeit des Denkens an. Der Verstand ist schon der Möglichkeit nach (δυνάμει) das Denkbare, allerdings noch nicht der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), zumindest solange nicht, bis er im Akt des Denkens tätig wird. Diese Tätigkeit wird sollicitiert durch die Intentionalität des Denkbaren, die nicht im Sinne einer materialen Einwirkung zu nehmen ist, sondern im Sinne einer Gemeinsamkeit, aufgrund derer der Verstand potentiell das Denkbare ist, mit dem er aktuell zusammenfällt, wenigstens, sofern und solange er denkt, weil bei immateriellen Gegenständen das, was gedacht wird, und das, was denkt, identisch sind. Sofern das Wissen der Besitz der intelligiblen Formen im νοῦς ist, d. h. der Besitz des Allgemeinen, gilt auch die Aussage, daß Wissen und Gewußtes dasselbe sind.

Die Aktualisierung der Einheit und Identität von Denkendem und Gedachtem im sich selber denkenden Denken (νόησις νοήσεως) stellt die höchste Form des Selbstbewußtseins dar, der das Prädikat der Absolutheit und Göttlichkeit zukommt. Während sich nach Aristoteles der göttliche νοῦς permanent in diesem Zustand befindet, besitzt der menschliche lediglich die Fähigkeit zur Einsicht, die der Aktualisierung durch einen äußeren Stimulus bedarf. Die menschliche Einsicht ist in ihrem aktuellen Sein von etwas außerhalb ihrer, dem Einsichtigen, abhängig, das sie allererst zum Einsehen veranlaßt. Der Mensch, und zwar nur der philosophierende, erreicht den Zustand der Selbsteinsicht in bestimmten ausgezeichneten Augenblicken, hat dann aber Anteil am göttlichen νοῦς.

In dieser Konzeption des sich selber denkenden Denkens, die nicht nur eine formale, sondern eine inhaltlich gefüllte Selbstbeziehung unterstellt kraft der latenten Formen des Denkbaren im Verstand, konnte Hegel einen Anknüpfungspunkt seiner Theorie des absoluten Geistes finden, welche eine Selbstbeziehung auf der Basis und mit Inklusion der Fremdbeziehung, d. h. der Beziehung auf Objekte annimmt. Man hat immer wieder behauptet, so noch Hans-

Georg Gadamer in seinem vergleichenden Aufsatz zwischen Hegel und Aristoteles¹⁰, daß trotz aller zu konzедierenden inhaltlichen Konvergenz die Anknüpfung Hegels an Aristoteles ein Mißverständnis darstelle. Zwar sei zuzugeben, daß auch für Aristoteles die spekulative Einheit des Subjektiven und des Objektiven den höchsten Punkt der Metaphysik bilde, jedoch sei ebenso unbestreitbar, daß ihr nicht dieselbe systematische Funktion und dasselbe systematische Gewicht zukomme wie der Hegelschen. Hegel und Aristoteles träfen sich nur in der Struktur der Selbstbeziehung, nicht in der systematischen Gewichtung.

Genauer besehen sind es nach Gadamer zwei Punkte, die das Hegelsche Mißverständnis begründen.

(1) Hegel stellt die Aristotelische Gedankenordnung gleichsam auf den Kopf, indem er das, was für Aristoteles Ende und Abschluß seiner Philosophie ist, zum Anfang und Grund seines Systems nimmt. Für Aristoteles bildet das sich selber denkende Denken lediglich den formalen Abschluß seiner Epistemologie und Ontologie, wie dies ja auch aus der Nachzeichnung des Aristotelischen Erkenntnisweges sichtbar wurde, der seinen Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung nahm, über diverse Stufen zum Denken führte und auf dem höchsten Punkt im sich selber denkenden Denken gipfelte. Hegel dagegen beginnt mit dem sich selber wissenden Wissen, das den Status gleicherweise eines Grundes wie eines Anfangs der Philosophie hat, d. h. eines, das sowohl das Erste für das Denken wie auch das Erste im Gange des Denkens ist.

Diese Interpretation übersieht, daß der Hegelschen *Wissenschaft der Logik*, die den absoluten Geist thematisiert, methodisch die *Phänomenologie des Geistes* vorgeschaltet ist, die die Aufgabe einer Propädeutik hat, nämlich einer Hinführung des Geistes von seinen empirischen Manifestationen zu seinem reinen, absoluten Wesen, wobei der Aufstieg von der sinnlichen Wahrnehmung über das erfahrungsbezogene Denken, das empirische Selbstbewußtsein sowie die übrigen der Subjekt-Objekt-Spaltung verhafteten Formen des Geistes bis zum reinen, sich selber wissenden Wissen erfolgt, dessen Explikation dann der *Wissenschaft der Logik* zukommt. Weder in der Methode der Gewinnung noch in der systematischen Stellung des Prinzips unterscheiden sich Aristoteles und Hegel, sondern al-

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961), S. 173–199 (wieder abgedruckt in: ders: *Hegels Dialektik*, sechs hermeneutische Studien, Tübingen 1971, 2. vermehrte Aufl. 1980, S. 7–30).

lein darin, daß Hegel, hierin über Aristoteles hinausgehend, die kategoriale Explikation des sich selber wissenden Wissens *in extenso* demonstriert.

(2) Der andere Punkt einer radikalen Differenz zwischen Aristoteles und Hegel wie zwischen Antike und Neuzeit überhaupt besteht nach Gadamer darin, daß die Antike prinzipiell vom Sein ausgeht und das Selbstbewußtsein lediglich als die höchste Form und Manifestation des zu sich selber kommenden, sich seiner selbst bewußt werdenden Seins zuläßt, während die Neuzeit umgekehrt vom Selbstbewußtsein ausgeht und aus diesem das Sein gewinnt. Hiermit soll zusammenhängen, daß für Hegel das Denken, und zwar das in freier Selbsttätigkeit sich denkende Denken, das Höchste darstellt, während umgekehrt für Aristoteles aller Ausgang vom Gedachten und Denkbaren geschieht. So wird in der göttlichen νόησις νοήσεως vom Gedachten her gedacht und dieses als das Höchste bestimmt, welches, da das Höchste der νοῦς ist, nur das Denken sein kann. Es wird also das Denkbare, die Form des Gedachten, als Denken bestimmt, so daß kraft dieser Bestimmung eine Selbstidentifikation des Denkens mit sich stattfinden kann. Im Gegensatz dazu geht die Neuzeit vom Denken aus und sieht darin die denkbaren Formen impliziert.

Gegen diese Annahme lassen sich zwei Gründe anführen:

(1) Schon die sprachlichen Formen für Selbstbewußtsein bei Platon und Aristoteles widersprechen der obigen Interpretation; denn Selbstbewußtsein heißt bei Platon ἐπιστήμη ἑαυτῆς (Erkennen des Erkennens oder Wissen des Wissens) und bei Aristoteles νόησις νοήσεως (Denken des Denkens). Wäre das Gedachte das Wesentliche, so müßte sich dies auch sprachlich niederschlagen, etwa in Form eines Gedankens vom Denken oder eines gedachten Denkens u. ä.

(2) Nimmt man die spekulative Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Gedachtem ernst, dann ist in ihr die Aufhebung jeder Priorität behauptet, gleich welchen Ausgang man zu ihrer Gewinnung benutzt. Die vollendete spekulative Einheit ist Subjekt und Objekt zuleich; sie ist weder ein Denken des Gedachten noch ein Gedanke vom Denken, sondern die absolute Äquivalenz von Denken und Gedachtem.

4. Weiterführung der Problematik im Peripatos

Faßt man die Resultate der Aristoteles-Interpretation zusammen, so muß man eingestehen, daß Aristoteles' Aussagen zum Selbstbewußtsein äquivok sind, indem sie zum einen eine Auffassung nahelegen, die das Selbstbewußtsein als formale, inhaltsleere Selbstbeziehung nimmt, welche in und mit jedem Objektbewußtsein als Begleitwissen gegeben ist, und zum anderen eine Auffassung, die das Selbstbewußtsein nicht nur als formales, sondern auch als inhaltlich gefülltes Prinzip vom Status des absoluten Wissens unterstellt. So konnten sich in der Folgezeit beide Traditionsstränge auf Aristoteles berufen, sowohl der, der das Minimalkriterium, wie der, der das Maximalkriterium zugrunde legt.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit oder Unbestimmtheit der Aristotelischen $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ und ihrer Aporetik spielte bereits in der Aristotelischen Schule, im Peripatos, eine Rolle, indem hier im Ausgang von den Schriften des Meisters, jedoch in kritischer Reflexion auf sie, diskutiert wurde, welches der Gegenstand des sich selber denkenden Denkens in seinem höchsten, absoluten, göttlichen Status sei. Ein Dokument dieser Streitfrage findet sich in der *Magna moralia*.

Es heißt dort:

„Die übliche Analogie nun, die man mit den bekannten Argumenten von (dem Leben) der Gottheit herleitet, ist weder dort richtig noch hier brauchbar. Denn wenn Gott sich selbst genügt und sonst niemand braucht, so folgt daraus nicht, daß auch wir niemanden brauchen.

Es gibt nämlich auch ein Argument über die Gottheit, das folgendermaßen verläuft: nachdem – so lautet es – Gott alle Güter hat und sich selbst genügt, womit wird er sich beschäftigen? Er wird doch nicht schlafen? Antwort: er wird (in geistiger Schau) einen Gegenstand betrachten; denn dies ist die schönste und angemessenste Beschäftigung. Welchen Gegenstand nun wird er betrachten? Betrachtet er nämlich etwas, was nicht er selbst ist, so würde er etwas betrachten, was wertvoller ist als er selbst. Dies aber ist absurd, das etwas wertvoller sein soll als Gott. Also wird er sich selbst betrachten. Allein, das ist absurd; denn auch der Mensch, der sich selbst beschaut – wir schelten ihn als stupide. Also, schließt das Argument, auch für Gott wäre es absurd, wenn er sich selbst betrachtete.“¹¹

¹¹ *Magna moralia*, II, 15, 1212b 33–1213a 7 (Übersetzung von F. Dirlmeier), in: *Aristoteles' Werke* in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Grumach, Bd. 8, Darmstadt 1958, S. 88.

Die hier vorgetragene Kritik meint die Schwachstelle der Aristotelischen Konzeption aufzuzeigen, nämlich das Fehlen jeglicher inhaltlichen Bestimmung der $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, und damit auch die systematische Fragwürdigkeit dieser Konzeption. Gelten gelassen wird nur die formale Interpretation des Selbstbewußtseins, nicht die inhaltliche.

Hierzu paßt im übrigen auch, daß in der Stoa der Selbstbewußtseinsbegriff – *conscientia* – aufkommt, den es so in der klassisch griechischen Philosophie nicht gegeben hat. Platon spricht von der Erkenntnis der Erkenntnis ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\varsigma$) oder vom Hören des Hörens, vom Sehen des Sehens usw., Aristoteles vom Denken des Denkens ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$), von der Wahrnehmung der Wahrnehmung ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) usw. Alle diese Begriffe werden nun zusammengefaßt in dem Begriff *conscientia*, der schon seiner Wortbedeutung nach Mit-Wissen meint, eben jenes formale Wissen, das mit dem Objektwissen einhergeht, selbst aber nicht weiter inhaltlich bestimmt ist.

5. Der Weg von der Antike zur Neuzeit

Verfolgt man die Geschichte der Theorie des Selbstbewußtseins in groben Zügen bis zur Neuzeit, so besteht – von Ausnahmen abgesehen – zunächst die Tendenz, das Selbstbewußtsein auf die formale Auslegung zu reduzieren. Von hier erklärt sich, daß das Selbstbewußtsein bei Thomas von Aquin in der Beschränkung auf die psychologische Problemstellung als ein Seelenvermögen neben anderen Seelenvermögen auftritt, die daraufhin befragt werden, ob sie der Reflexion fähig seien oder nicht.¹² Thomas unterscheidet zwei Arten von Seelenvermögen: die niederen, bestehend in sinnlichen Wahrnehmungen, und die höheren, bestehend in intellektuellen Tätigkeiten. Was die äußeren Sinne und die auf ihnen basierenden äußeren Wahrnehmungen betrifft, so gibt es zwar auch von ihnen ein Bewußtsein, allerdings nicht eines, das durch sie selbst zustande kommt, da die Materialität und Körperlichkeit der Sinnesorgane eine Selbstreflexion verhindert. Das Bewußtsein von ihnen ist in einem höherstufigen Prinzip, dem inneren Sinn, zu suchen. Die Fra-

¹² Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Pars I, Quaestio 78, 4 ad 2, ebenfalls Quaestio 87, 3, obj. 3 und ad 3.

ge, ob dieser sich auf sich selbst zu beziehen vermag oder selbst wieder eines höherstufigen Prinzips bedarf, welches seinerseits zur eigenen Bewußtheit ein noch höheres verlangt und so *in infinitum*, so daß sich eine geradezu unendliche Menge von Sinnen ergäbe, beantwortet Thomas für den Bereich der Sinnlichkeit damit, daß wir alsbald auf ein unbewußtes Seelenvermögen stoßen. Selbstbezüglichkeit in *sensu stricto* wird von ihm nur dem Denken konzediert. Nur dieses vermag sich selbst zu denken, und dies nicht nur in einem einfachen Akt, sondern in einem unendlich potenzierbaren. In dieser Theorie erkennt man die Aristotelische Lehre von der Zweiteilung der Seelenvermögen wieder, von denen die sinnlichen Wahrnehmungen nur durch eine κοινή αἴσθησις oder κοινή δύναμις bewußt werden können, während der Intellekt sich selbst bewußt zu werden vermag. Die thomistische Theorie bestätigt, daß Selbstbewußtsein, ob es wie beim Denken durch sich selbst erfolgt oder wie bei den sinnlichen Wahrnehmungen durch einen inneren Sinn, nicht als ein inhaltlich, sondern nur als ein formal bestimmtes Prinzip angesetzt wird.

In dieser Tradition steht auch Descartes, den man nach gängigem Urteil nicht allein als Theoretiker des Selbstbewußtseins einstuft, sondern auch als Begründer der Neuzeit, da er dem Selbstbewußtsein methodisch die Rolle eines Anfangs und Fundaments der Philosophie zuwies. So revolutionär die Statuierung des Selbstbewußtseins als systemfundierendes Prinzip auch erscheinen mag, in Wahrheit ist sie so neuartig nicht; denn denkt man an Platons theoretische Erwägungen, ob das Selbstbewußtsein Bedingung der Möglichkeit von Objektbewußtsein oder umgekehrt das Objektbewußtsein Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein sei, und an die im *Charmides* und auch in anderen Dialogen präferierte These, daß Selbstbewußtsein dem Objektbewußtsein vorausgehe, ihm vorstehe, über es herrsche oder wie immer die platonischen Ausdrücke lauten mögen, so ist in dieser Konzeption zumindest eine Präfiguration des cartesischen Gedankens zu sehen.

Was die Verfassung des Selbstbewußtseins betrifft und nicht nur seinen Status, so schließt Descartes' Konzeption an die formale Interpretation der Tradition an, was verständlich ist, da Descartes der scholastischen Philosophie entstammt, die durch die klassisch griechische Philosophie, insbesondere durch Aristoteles, beeinflusst war. Damit wird auch das Vorurteil hinfällig, daß Descartes' Konzeption des Selbstbewußtseins wie aus dem Nichts auftauche und plötzlich als geniale, in keinerlei Traditionen verankerte Schöpfung

dastehe, die berechtige, von einem Neuanfang der Philosophie zu sprechen. Vielmehr verhält es sich hier wie mit allen Innovationen, daß sich in ihnen Neues mit Altem verbindet. Was die Verfassung des cartesischen Selbstbewußtseins betrifft, so stellt sie eine Fortsetzung jener Theorietradition dar, die als rein formales Daß-Bewußtsein gekennzeichnet wurde. Dies geht aus folgender Überlegung hervor. Descartes' Selbstbewußtsein ist ein Evidenzprinzip, das absolute Gewißheit und Sicherheit garantiert und daher auch allen anderen Evidenzen zugrunde liegt. Mit adäquater Evidenz werden aber nicht die Inhalte und Objekte des Wissens erfaßt – diese werden ja gerade einem absoluten methodischen Zweifel unterworfen –, sondern mit adäquater Evidenz wird allein die Faktizität des Bewußtseins erfaßt. Unbezweifelbar gewiß ist nur, daß Bewußtsein vorliegt, nicht aber, wovon es ein Bewußtsein ist. Objekterkenntnis muß vielmehr erst in einem zweiten Schritt mit der formalen Struktur des Selbstbewußtseins in Verbindung gebracht werden, und dies geschieht bei Descartes nicht so, daß das Selbstbewußtsein als Deduktionsgrund objektiven Wissens angesetzt wird, so als könne aus ihm durch explizierende Analyse das Wissen von der Welt deduziert werden, sondern so, daß das Objektbewußtsein lediglich in ein Dependenzverhältnis zum Selbstbewußtsein gebracht wird, wobei die Vermittlung eines transzendenten Grundes, Gottes, bedarf, der den Realitätsbezug der immanenten Wahrheiten garantiert. Wir haben es hier mit einem formalen, leeren, nicht inhaltlichen Prinzip zu tun, das von Descartes aufgrund seiner absoluten Unbezweifelbarkeit und Gewißheit in die Funktion eines methodischen Grundes der Philosophie und Welterkenntnis gebracht wird.

Die weitere Geschichte der Theorie des Selbstbewußtseins bis hin zum Deutschen Idealismus, der in den Absolutheitsphilosophien von Fichte, Schelling und Hegel gipfelt und an den anderen Traditionsstrang anknüpft, der das Selbstbewußtsein inhaltlich im Sinne eines Universal- oder Absolutheitswissens auslegt, ist so verlaufen, daß die Theorie des formalen Selbstbewußtseins von Descartes an sukzessiv erweitert und angereichert wurde, bis am Ende ein inhaltliches Prinzip dastand. Wenn Descartes im Selbstbewußtsein lediglich ein Evidenzprinzip erblickte und ihm die methodische Funktion der Begründung von Evidenz überhaupt in Erkenntnis zuwies, so betrachtet Leibniz es als ein ontologisches Prinzip, als ein Interpretament bestimmter metaphysischer Grundbegriffe wie Substanz und Kraft. Selbstbewußtsein dient ihm geradezu als *defi-*

niens von Substanz; es ist ein Modell für das, was Substantialität ausmacht. Aus dieser ontologischen Weitung wird ersichtlich, daß Selbstbewußtsein mehr ist als nur ein methodischer Anfang, daß es in die Rolle eines inhaltlichen Deduktionsgrundes gerät.

Bei Locke tritt der im Selbstbewußtsein implizierte Gedanke der Selbstidentifikation in den Vordergrund. Das Selbstbewußtsein, das in ein Denkendes und in ein Gedachtes zerfällt, die trotz aller Spaltung und Differenzierung eine Einheit und Identität bilden, wirft die Frage nach der Möglichkeit ihrer Identifizierung auf. Deren Thematisierung ist das Verdienst Lockes.

Rousseaus' Beitrag zur Theorie des Selbstbewußtseins ist die Verbindung desselben mit der Logik und den Urteilen. Das „ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, wird als Verbindungsprinzip von Subjekt und Prädikat im Urteil in Anspruch genommen.

Alle diese Beschreibungen und Funktionsweisen des Selbstbewußtseins:

1. als Evidenzprinzip,
2. als logisches Prinzip in Urteilen,
3. als ontologischer Deduktionsgrund,
4. als Identifikationsprinzip

treten in der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins zusammen und erhalten dort im Rahmen eines einheitlichen Theorieentwurfs ihre je spezifische Bedeutung. Allerdings kann Kant nur als Wegbereiter und Vorläufer des Deutschen Idealismus eingestuft werden. Zwar involviert seine Theorie alle Momente, die sie zu einer Theorie des absoluten Selbstbewußtseins qualifizieren würden, wie dies im Idealismus dann geschehen ist, aber die Implikationen seiner Theorie sind nicht konsequent durchdacht und zu Ende geführt, so daß der Entwicklungsgang von einer formalen zu einer inhaltlichen Theorie bei ihm auf halbem Wege steckengeblieben ist.