Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 33 (1976)

Heft: 3

Artikel: Philosophische Dialogkunst Platons (am Beispiel des Charmides)

Autor: Müller, Gerhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-26406

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM

Vol. 33 1976 Fasc. 3

Philosophische Dialogkunst Platons

(am Beispiel des Charmides)

Von Gerhard Müller, Giessen

Willy Theiler gewidmet

Das Gespräch über die Selbsterkenntnis ist nicht nur ein Paradigma eindrucksvoller Dialogkunst Platons, sondern auch ein beunruhigendes Paradigma der Uneinigkeit von Platoninterpreten. Der zentrale Sinn des Dialogs wird von ihnen sehr verschieden, ja entgegengesetzt aufgefasst. Auf den folgenden Seiten sollen einige Beobachtungen an seiner literarischen Form vorgetragen werden, die eine Deutung auf die metaphysische Wissensethik Platons hin nahelegen.

Genau in der Mitte des Dialogs steht die Definition der Sophrosyne als Selbsterkenntnis gemäss dem delphischen Spruch (164 c–165 b). Kritias trägt sie, um sich aus der Verlegenheit zu retten, wie in einem Neueinsatz begeistert als die endlich gefundene Wahrheit vor. Doch es wird sich ergeben, dass er ihre Tragweite nicht erfasst hat. Erst die wenigstens durchscheinende Lösung des Rätsels am Ende des Dialogs wird zeigen, dass er mit dem Anspruch, die befreiende, göttliche Wahrheit vorzubringen, recht hatte, so sehr er wegen seiner Verhaftung in technischem Verständnis des Wissens ausserstande ist und bleibt, jene Wahrheit voll zu verstehen.

Kritias hat die neue Definition nicht erfunden, er bringt sie mit von früheren Disputen mit Sokrates, bringt auch die von ihm unverstandene Umdeutung mit, kraft deren der delphische Spruch, der ja von Haus aus eine Mahnung an die Grenzen des Menschen, eine Warnung vor deren Überschreitung ist, nun zu etwas Gegenteiligem wird, zu einer Begrüssung der Eintretenden durch den Gott (165 a 5): der Mensch wird seiner Verwandtschaft mit dem Gott versichert und zu einer Grenzüberschreitung geradezu aufgefordert; er soll lernen, sich in einem Bereiche zu bewegen, der ihm gemäss und heimisch ist. Kein Wunder, dass Kritias den so zu verstehenden Spruch «ziemlich rätselhaft» nennt (164 e 6), dem Orakelgott wesensgemäss; rätselhaft war er ja vorher so wenig wie μηδὲν ἄγαν. Die Umdeutung zielt ersichtlich auf die platonische Gottverwandtschaft des Menschen hin; denn diese ist hinter dem Wissen des Wissens verborgen, um das im zweiten Teil des Dialogs so angestrengt und scheinbar ergebnislos gerungen wird. Das Ergebnis wird zwar nicht explizit gegeben, weil

Klassisch - philologisches
Seminar der Universität
ZÜRICH

die Disputierenden es ohne Einführung der noetischen Dimension nicht finden können, aber die Erörterung ist kunstvoll so angelegt, dass dem Leser zugemutet werden kann, es selbst zu vollziehen. Seit dem Moment, wo Kritias das von Charmides eingeführte, aber nicht erläuterte Tun des Seinigen (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) durch das Tun guter Taten ersetzte, d.h. solcher Taten, die dem Menschen «selbsteigen» (οἰκεῖα 163 c 5) sind, und von da zur Selbsterkenntnis in neuem Sinne übersprang, ist der Leser aufgefordert, die grundlegende Umkehrung der Begriffe das Seinige, das Selbsteigene, die Selbsterkenntnis ernstzunehmen und der Interpretation des weiteren Dialogs zugrundezulegen, auch wenn Kritias dieser Sehweise noch nicht fähig ist. Diese Umkehrung und Umdeutung gibt übrigens ganz genau Platons radikales Nein zur altgriechischen Welt wieder, mit dem er alle überlieferte Religion, Polisordnung und Dichtung als unwahr durchstreicht. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn ich Platons Kritik an den alten Göttern wie an den Dichtern und seinen Staatsentwurf nur von dem Punkte aus für verstehbar erkläre, den die genannte Umdeutung bezeichnet.

Diese neugedeutete Selbsterkenntnis erhält ihren Platz nicht zufällig genau in der Mitte des Dialoges. Es liegt ein kompositorischer Kunstgriff vor, mit dem Platon der Fortsetzer derselben poetischen Tradition ist, die er aus inhaltlichen Gründen so leidenschaftlich ablehnt (ich denke etwa an die Monodie Kreusas im Mittelpunkt des euripideischen Ion). Der Satz von den Philosophenkönigen in der Politeia ist auch seiner Plazierung nach ein Zentralsatz.

Es gibt eine andere platonische Umdeutung, die der vorliegenden parallel ist, ja sogar sachlich mit ihr identisch heissen darf, die Umdeutung des Wissens vom Nichtwissen in der Apologie. Das Chairephonorakel meinte damit die religiöse Bescheidung des historischen Sokrates, aber bei Platon wird daraus die Entwertung des innerweltlichen Wissens der Techniker, die über die sittlichen Dinge nichts wissen, obschon sie es wähnen. Dies vom richtig Philosophierenden, für den der Name des Sokrates beispielhaft steht (Apol. 23 a 8–b 4), gewusste Nichtwissen ist dann nichts als die dem Wissenswahn der empirischen Welt zugekehrte, kritische Seite der platonischen Metaphysik, erscheint also nur in Verbindung mit dem Wege zu einem positiven, heilbringenden Wissen, das keines Menschen persönliches Eigentum ist, das er anderen weitergeben kann, sondern das sich in der Homologia des Gesprächs bildet und dabei sichere Wahrheit gewinnt mit Gründen, die fester als Eisen und Stahl sind (Gorg. 509 a). Auf die hochwichtige Parallele zum Hauptgedanken des Charmides muss an dieser Stelle ein kurzer Hinweis genügen[1].

Es gilt nun zu sehen, wie kunstvoll der zentrale Gedanke der Selbsterkenntnis im Gespräch eingeführt wird. Nach dem Scheitern seiner definitori-

1 Ich erörtere *Das sokratische Wissen des Nichtwissens in den platonischen Dialogen* anderwärts genauer: Δώρημα, *Festschrift für H. Diller* (Athen 1975) 145–173.

schen Vorschläge 'Ruhigkeit' und 'zurückhaltende Scheu', die beide der gesellschaftlichen Konvention im Hinblick auf wohlerzogene Jugend zugehörten, brachte der jugendliche Charmides einen platonischen Gedanken vor: Sophrosyne als τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Damit ist das Niveau der Philosophie erreicht. Wie schon angedeutet, sind von dieser Definition alle folgenden nur Neufassungen. Dass sie wirklich platonisch ist, beweist ein unübersehbarer Hinweis, den Platon eingebaut hat. Charmides will sie von einem anderen gehört haben, aber Kritias möchte auf Sokrates' gezielte Frage dieser andere nicht sein (161 c); doch legt etwas später (162 b 9) der Jüngling durch Blick und Lächeln wieder nahe, dass er es ist. Kritias selbst nimmt durch seine verräterische Nervosität dem Sokrates jeden Zweifel (ἐδόκει γάρ μοι ist wohl 162 c 4 zu lesen, der Moment des Vorgangs ist gemeint). Er ist ärgerlich wie ein Dichter auf den Schauspieler, der seine Verse schlecht vorträgt; also er hat die Definition seiner Geltungssucht entsprechend dem jungen Vetter wie eine eigene vorgetragen, will das aber jetzt vor Sokrates vertuschen, deswegen sein «nicht von mir» (161 c 2). Man darf Kranz nicht folgen, der die Definition unter die Kritiasfragmente aufnahm (VS 88 B 41 a, obwohl zu 41 nicht passend). Nein, der Leser soll merken, dass früherer Umgang mit Sokrates, mit Bedacht 156 a 8 erwähnt, dem Kritias die Formel vermittelte. Sokrates aber reklamiert, seinem Nichtwissen treu, den Ertrag einer Homologia nicht für seine Person. So philosophisch war Kritias nicht, als er ihn dem Charmides weitergab. Hätte er den Gedanken selbst gefunden, dann würde der ehrgeizige Mann sich jetzt stolz dazu bekennen. Bestätigt wird der platonische Charakter der vorliegenden Definition durch ihre Verwendung bei der Abgrenzung der Tugenden im 4. Buche der Politeia. Zwar gilt sie dort für die Gerechtigkeit, sofern jeder Stand oder Seelenteil das Seinige tun muss, während die Sophrosyne dort Einigkeit der Stände oder Seelenteile darüber ist, welcher den anderen beherrschen soll. Doch ist die Differenz nur terminologisch; wie wenig Wert Platon auf Terminologie legte, hat er oft genug und gerade Charmides 163 d besonders deutlich gesagt. Die beiden Tugenden stehen sich nahe und gehen ganz im Wissen vom Guten auf, an dem sie hängen; gerade das sollen wir am Schluss des Charmides erraten. Nun hat Platon offensichtlich das Tun des Seinigen aus volkstümlicher Rede übernommen. Das lehrt Sophokles' Elektra 678, vor allem aber das Sprichwort σκοπεῖν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ = jeder soll nach seinen eigenen Angelegenheiten schauen, das Gyges bei Herodot (I 8) seinem König entgegenhält[2]. Die Formel

2 Ein aristokratisches Schlagwort liegt trotz B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen* (Berlin 1971) 37–39 nicht vor; Kritias vertritt keinen Klassengeist. Platon will etwas Fundamentales und Metaphysisches herausarbeiten; sein Kritias vertritt Denkgewohnheiten, die dem widerstreben, aber keine Mischung aus aristokratischem Dünkel und sophistischer Gesellschaftstheorie, wie W. es darstellt. Leider hat das die Folge, dass der platonische Sinn des Dialoges bei W. verlorengeht. Auch die Verbindung zu den Gestirnseelen der *Nomoi* und zur esoterischen Lehre, die W. 119ff. herstellt, ist textfremd.

ist von Platon umgedeutet auf Einfügung in eine gültige Ordnung, ähnlich wie er den delphischen Spruch und das Orakel in der Apologie umdeutet.

Um auch für die rechte Staatsordnung gültig zu sein, muss die Formel ja notwendig einen anderen Sinn bekommen als den herkömmlichen. Rechte Politik wird später (171 d–172 a) als Folge der Herrschaft wahrer Sophrosyne gepriesen werden. Es ist bezeichnend, dass in der ersten Erörterung durch Charmides und Sokrates das Tun des Seinigen wie selbstverständlich im genannten herkömmlichen Sinne verstanden, in diesem aber als ungeeignet abgelehnt wird (162 e ff.). Zwischen Kritias und Sokrates wird das Thema auf einem höheren Niveau weiterbehandelt, nachdem Kritias das falsche Kriterium der Besonnenheit, ob auf eigene oder auf fremde Angelegenheiten gerichtet, durch die moralische Qualität ersetzt. Dazu forderte ihn aber Sokrates eigens heraus durch die Frage, ob denn die Betreibung eigener Angelegenheiten die Tugend der Besonnenheit ausschliesse. An die moralische Qualität erinnert sich Kritias wieder aus früheren sokratischen Disputen. Mit dem «schön und förderlich Getanen» (163 c) meint er so wenig wie mit τὰ οἰκεῖα egoistischen Nutzen, wie manche gröblich missverstehen, sondern das sittlich Förderliche, das dem eigenen Wesen, dem besseren Selbst Gemässe, was immer das bedeutet; redet er doch assoziativ und rezeptiv. Terminologische Unterscheidungen im Stile des Prodikos, deren er sich hierbei bedient, lässt ihm Sokrates gutmütig ironisch durchgehen, indem er ihn spüren lässt, wie unwesentlich sie ihm gegenüber der Sache scheinen. Kritias soll durch solche Abhängigkeit von intellektueller Mode charakterisiert werden wie schliesslich auch durch seine Begeisterung, mit der er seine These gerettet zu haben und vor den Anwesenden, besonders vor dem Vetter und Mündel, besser dazustehen meint.

Nur bemerkt er nicht, dass seiner neuen Fassung das grundlegende Merkmal der Motivierung durch das Wissen des Guten fehlt. Um das Fehlende nachzutragen, greift er aus der Erinnerung den Begriff Selbsterkenntnis heraus (163 c–165 b), aber erst, nachdem ihn Sokrates ins Dilemma gestürzt hat durch die Frage nach dem sittlichen Wissen des Arztes, das ja in seinem therapeutischen nicht enthalten ist (164 a–c). Die Angelegenheiten der anderen betreibt er gewiss, und wenn er Gesundheit fördert, dient er dem Guten, so scheint es Kritias. Aber ob ein schwerer Missetäter oder ein Tyrann des Gesundwerdens wert ist oder eher der Strafe, weiss er qua Arzt nicht. Auf diese Differenz, über die im Laches (195 c) Nikias und sogar der unphilosophische Laches orientiert sind, muss Kritias erst gestossen und belehrt werden, dass es nicht darum geht, dass der Arzt öfters des Erfolgs seiner Behandlung erst später sicher sein kann (164 b). Da er nicht weiter weiss und nur darum, desertiert Kritias aus dem vorliegenden Gedankengang, um sich mit einem Sprung in eine andere, assoziativ erinnerte Formulierung zu retten. Ohne zu ahnen, dass diese, die Selbsterkenntnis, tief mit dem Tun des Seinigen verknüpft ist, meint er ganz neu anzusetzen. Charmides' Vermutung, dass sein Vormund selbst nichts Klares zur

Sache weiss (162 b 1ff.), war also ganz richtig. Platon macht hier das fahrige Denken seiner Figur in der ungelösten Aporie und dann besonders in der imitativen Aporie 169 c so deutlich, weil es das Hindernis für eine explizite Lösung des erörterten Problems ist und bis zum Schluss bleibt. Der Leser wird so auf das Fehlende, das noetische Wissen und seine Objekte, hingewiesen. So führt uns der Dialog vor, wie weit man im verständigen Gespräch an die Grenze herankommen kann, die innerweltliches und überweltliches Denken voneinander trennt, und lässt uns die tiefe Differenz spüren wie die Notwendigkeit, den befreienden Sprung über die Grenze zu tun. Von dieser Absicht der Gestaltung ist die Zeichnung der von Platon gewählten Gesprächspartner des Philosophen bestimmt. Platons beide Verwandte, der ältere und der jüngere, vertreten gute attische Tradition und disputieren im Jahre 432 anachronistisch über Probleme, die es erst in platonischer Philosophie geben wird. Der Jüngling stellt dar, was man sich in seiner Zeit unter einem σώφρων vorstellte. Kritias aber zeigt intellektuelle Übung, literarische Kenntnisse und Erfahrung mit sokratischen Disputen, aus denen er Thesen und Formeln erinnernd ins Gespräch bringt, ohne sie aus dem Grunde zu verstehen, weil er beharrlich der noetischen Denkweise ausweicht. Aber sophistische Züge hat ihm Platon weder in diesem Dialog noch in anderen (Protagoras, Kritias) verliehen. Anklänge an die Manier des Prodikos machen noch keinen Sophisten. Platon hätte gewusst, wie man einen solchen Typus zeichnet. Auch der historische Kritias kann nach den poetischen und politischen Äusserungen, die wir den Fragmenten entnehmen, kein Sophist gewesen sein. Die sophistische These, Religion sei Erfindung der Mächtigen, im bekannten fr. 25 muss nicht die Meinung des Autors wiedergeben; der Held des Satyrspiels wird für diese These bestraft. Womöglich gehört fr. 25 dem Euripides, nebenbei bemerkt. Völlig fernzuhalten hat der Interpret unseres Dialoges die politische Rolle, die Kritias 411 und dann 404 gespielt hat; denn Platon hat sie ferngehalten, weil sie unterhalb seiner Problematik lag, von der aus beide Parteien von 404 gleicherweise verdammenswert waren. Nur mit dem Thema des Dialogs kann die Wahl der Gesprächspartner zusammenhängen.

Soviel nun dem Kritias an Verständnis fehlt, das Fundamentale, Übersubjektive der platonischen Selbsterkenntnis hat er jedenfalls verstanden und nicht wie Xenophon an subjektive Selbstkenntnis gedacht, die analog wäre zum Urteil eines Pferdekenners, der Vorzüge und Nachteile einzelner Tiere auf dem Markt abwägt (Mem. 4, 2, 24–29). Auch der nicht unähnliche Satz Heraklits ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 119) meint ja nicht individuelle Eigenart, sondern: dass er ein Mensch ist (ἦθος ἀνθρώπειον fr. 78), das ist schicksalhaft für den Menschen. Ähnlich muss Heraklits fr. 116 gemeint sein, wenn es echt ist. Was aber, über Kritias' Horizont hinaus, platonisch unter Selbsterkenntnis zu verstehen ist, lehrt überwältigend klar die Stelle aus dem Phaidros (29 e), wo Sokrates seine wichtigste Aufgabe darin sieht, zu erkennen, ob sein Selbst das

qualmende Ungeheuer Typhon, der begehrliche Seelenteil, ist oder nicht vielmehr «ein ruhigeres und einfacheres Wesen, dem es gegeben ist, etwas von einem göttlichen und qualmlosen Rang zu haben» (μοῖρα ist soviel wie 'Rang' auch etwa Krat. 398 b, Phil. 54 c). Jeder Zweifel am Rechte, die Selbsterkenntnis im Charmides und damit auch das Wissen des Wissens mit dem Ideenwissen gleichzusetzen, wird durch diese parallele Formulierung ausgeschlossen. Es sei wiederholt, dass wir im Mittelpunkt des Dialoges zugleich im Mittelpunkt der platonischen Philosophie stehen.

Die lange Rede des Kritias (164 c 7–165 b 4), in der er den delphischen Spruch einführt und sich emphatisch anheischig macht, von ihm Rechenschaft abzulegen (ein sokratischer Begriff!), bezeichnet eine ambivalente geistige Situation mit einer Kunst der Gestaltung, die an ambivalente menschliche Situationen in der Tragödie erinnert. Mit grossem Selbstbewusstsein verkündet Kritias die Selbsterkenntnis als seine Definition: φημί 164 d 4, so wie vorher schon διορίζομαι (163 e 11) und: «Hesiod und jeder Vernünftige» (d.h. ich) «nennen besonnen den, der ...» (163 c 6). Er beruft sich auf die Autorität dessen, der die Inschrift in Delphi angebracht hat, als dessen Bundesgenosse er den ursprünglichen Sinn des Spruches gegen spätere Verfälschung zur Geltung bringen will. Denn er hat das Rätselhafte an ihm durchschaut, die anderen nicht. So kann er sich mit dem Spruch identifizieren: τὰ γράμματα καὶ ἐγώ (165 a 1). Der Kontrast dieses Anspruchs auf Wissensbesitz zur sokratischen Haltung wird sofort (b 5–8) von Sokrates hervorgehoben. Wohl referiert Kritias den früher gelernten Inhalt richtig, den Ursinn der göttlichen Begrüssung (das göttlich Wahre muss auch gegen die Geschichte ursprünglich sein). Aber das Rätsel hat er auch seinerseits nicht richtig gelöst, solange er den Begründungszusammenhang nicht durchschaut, die Tragweite der Selbsterkenntnis nicht erfasst, d.h. sie nicht selbst erworben hat. Die Ironie der Situation ist also die, dass einer, der stolz sein Wissen vom Höchsten verkündet und seine Freiheit vom Irrtum anderer, einem fundamentaleren Irrtum unterliegt, als der ist, über den er triumphiert, nämlich dem technischen Verständnis auch von diesem Wissen. Der Nichtwissende trägt höchste Weisheit vor, von der aus der Weg zur Bestimmung menschlicher Gutheit führen würde. Zum Triumphieren wäre Anlass, aber es wird sich zeigen, wie weit man noch von der Wahrheit entfernt ist. Dies ist das Schicksal der Philosophie im Bereich menschlicher Denkgewohnheiten. Mit dieser kunstvoll hergestellten Situation in der Mitte des Dialogs muss also die scheinbar ausweglose andere Situation am Schlusse zusammengesehen werden.

Wenn man von der Mitte des Dialogs, wo die Selbsterkenntnis eingeführt wird, auf die ausführliche, lebensvolle Einleitung zurückblickt, so fügen sich deren Züge einleuchtend zur philosophischen Thematik, die Leben und Tod übergreift. Darauf weist gleich am Anfang die Gelassenheit des Sokrates hin, der aus einer verlustreichen Schlacht zurückgekehrt ist und auf die Frage, wie

es möglich war, dass er heil davonkam, also eine Frage, die erleichterte Besorgnis ausdrücken soll, ruhig antwortet: so, wie du siehst, so als ob der Unterschied von Leben und Tod nichts bedeutete (153 b). Von den thrakischen Ärzten und ihrem Gottkönig Zalmoxis berichtet er später, dass sie die Seele mit ihrer Therapie dem Leibe mit der seinigen überordnen und sogar unsterblich machen können (156 d). Die Selbsterkenntnis gehört nur der unsterblichen Seele nach dieser Auffassung, und sie macht gottähnlich (dies ist die Lehre des vorliegenden Dialogs). Die Besprechung (ἐπῳδή 157 b) mit «schönen Reden» verrät ihren Sinn dann sofort. Auch die Art, wie Sokrates den sinnlichen Zauber, der vom schönen Charmides ausgeht, mit starken Wendungen beschreibt, bezieht sich unverkennbar auf Selbsterkenntnis der Seele. Sie ist keinesfalls ironisch gemeint. Die Bildmetapher vom Rehkalb und dem Löwen (155 d) lässt an zwei andere platonische Metaphern für die Begierden denken, das vielköpfige Ungeheuer (Pol. 588 c) und den qualmenden Typhon (Phaidr. 229 e)[3]. 'Selbstbeherrschung' ist ja der geläufigste Sinn von Sophrosyne.

Es kann schon hier gesagt werden, dass die literarische Gestaltung des Dialogs mit der Mittelstellung des umgedeuteten γνῶθι σαυτόν keinesfalls erlaubt, im zweiten Dialogteil nichts zu finden als die Widerlegung einer zeitgenössischen These vom selbstbezüglichen Wissen. Ein Forscher von Rang, H. Bonitz, hat diese Meinung vor hundert Jahren aufgebracht; sie hätte sofort durch bessere Beobachtung der Komposition und des Gedankengangs widerlegt werden müssen. Statt dessen hat sie eine erstaunliche Nachfolge bis heute gefunden[4]. Es ist aber unvorstellbar, dass Platon mitten im Dialog die Frage nach dem Höchsten stellen lässt, um dann nur noch die Polemik gegen eine ihm ungeeignet erscheinende Theorie eines Zeitgenossen folgen zu lassen. Wenn nach einem sonderbaren Wissen gesucht wird, das mit keiner bekannten Wis-

3 Die Bezüge der szenischen Einleitung zum Thema hat B. Witte (a. O.) richtig gesehen. Es mag sein, dass die Halle der Basile, Gattin des Hades, mit Bezüglichkeit beladen ist (139). Aber anderes ist überzogen: Sokrates steht nicht im Schatten des Todes. Dass ἐσώθης 153 b auf Sokrates' Namen anspielen soll, kann ich nicht glauben.

4 Entschieden folgt ihr K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* (München 1962). Er und sein Schüler E. Martens setzen selbstbezügliches und selbstbegründetes Wissen unerlaubt gleich. In der Dissertation *Das selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides* (München 1973) stülpt Martens, unangebrachten Scharfsinn mit Blindheit gegenüber den Gegebenheiten des Textes verbindend, eine komplizierte und haltlose Konstruktion über Platons Gedankengang. Seine Hauptthese (61ff.), im *Charmides* werde das selbstbezügliche Wissen für den Menschen abgelehnt, für den Gott aber zugelassen, scheitert an dem Fehlen der Antithese göttliches und menschliches Wissen in Platons Denken. Bei Platon und Aristoteles erreicht der Mensch, der die θεωρία verwirklicht, auf Zeit den Zustand, der dem Gott immer eigen ist. Das macht Rang und Würde der Philosophie aus. – Als sorgfältigste Textauslegung more philologico hält sich von Irrtümern wie denen von Martens und Witte fern die Dissertation (Freiburg 1966) von R. Dieterle: *Platons Laches und Charmides, Unters. z. elenktisch-aporetischen Struktur der Frühdialoge.* – Treffender Widerspruch gegen Oehler bei B. Witte (a. O. 117 Anm. 23).

sensart identisch sein kann, dann muss jeder ernsthafte Platonleser an das Ideenwissen denken. Das Wissen des Wissens, auch Wissen des «grossen Mannes» (169 a) genannt, kann nur das noetische sein. Die philosophische Seele findet in sich die Ideen wieder, die sie als ausserhalb seiende aufgenommen hat, so dass bei aktualisiertem Wissen sich die ἀλήθεια τῶν ὄντων (Menon 86 b) in der Seele befindet, obwohl sie doch ihre Existenz in sich hat. Im Mythus des Phaidros erblickt die vollkommene Seele des Gottes, «mit Vernunft und ungemischtem Wissen sich nährend» (247 d) am überhimmlischen Ort bei ihrer Umfahrt «die Gerechtigkeit selbst, erblickt auch die Besonnenheit, erblickt auch das Wissen, nicht dasjenige, dem Werden anhaftet, auch nicht dasjenige, das irgendwie wechselnde Gestalt an wechselndem Platz annimmt im Bereich dessen, was wir jetzt Seiendes nennen, sondern das Wissen, das seinen Platz im wahrhaft Seienden hat». Die nichtgöttlichen Seelen folgen nach ihrem Vermögen dem Gott, dem sie jeweils zugehören, und erreichen annäherungsweise dieselbe Wissensschau. Die mythische Rede veranschaulicht hier wie sonst bei Platon einen philosophischen Sachverhalt, dass dies besondere Wissen mit seinem Gegenstand identisch wird. Am Höhepunkt des Weges, den im Symposion Diotima dem Sokrates beschreibt, gelangt die Seele, durch die schönen μαθήματα aufsteigend, zum Schönen selbst, das den Ehrentitel μέγιστον μάθημα trägt (also auch ein in besonderer Weise Gewusstes sein muss) und wird mit diesem ihrem Gegenstand schauend eins. Dies θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι (211 d 8), mit einer Metapher aus der erotischen Sprache bezeichnet, ist die höchste Erfüllung des Lebens, das, «wenn irgendwo, dort lebenswert ist für den Menschen» (d 2). Besser als es Platon an dieser Stelle tut, könnte niemand das Wissen des Wissens, nach dem im Charmides gesucht wird als nach einem «gemeinsamen Gut für alle Menschen» (166 d), erläutern.

Während nun sonst die Homologie unter platonischen Gesprächspartnern hergestellt wird durch Auffindung von Gemeinsamem in jeder menschlichen Rede und besonders durch Prüfung und Entlarvung aufklärerischer Thesen, deren Vertreter sich gewissen gemeinsamen Grundwahrheiten in eben dieser Rede nicht entziehen können (für beides bietet etwa der Gorgias anschauliche Beispiele), wird dieses Verfahren im Charmides auf echt platonische Formulierungen angewandt, die ihr Verteidiger nicht in ihren sachgemässen Zusammenhang rücken kann. Die Sachlage ist dabei schwieriger als im Laches, wo sich Nikias ebenfalls für eine platonische These, die er eingeführt hat, einsetzt, nämlich dass Tapferkeit das Wissen ist von dem, was zu fürchten ist, dem Schlechten, und von dem, was nicht gefürchtet zu werden braucht, dem, was entweder nicht schlecht oder sogar gut ist. Aber Nikias weiss, dass es sich dabei um ein Wissen handelt, das sich auf das Gute richtet und allem technischen Fachwissen übergeordnet und für dieses normativ ist. Mit Unterstützung des Sokrates setzt er diesen Gedanken gegen den beschränkten Laches durch, und offen bleibt nur die Frage, ob dann nicht Tapferkeit mit der umfassenden meta-

physischen Wissenstugend zusammenfällt; vielmehr sie bleibt scheinbar offen, die positive Antwort wird ja nahe genug gelegt. Hier im Charmides wird eine tiefer liegende Frage gestellt, wie dies dirigierende Wissen oberhalb des technischen Wissens beschaffen ist. Es gelingt nicht, eine vollständige und befriedigende Antwort zu finden. Doch ausgehend von den Anhaltspunkten in platonischen Formulierungen, die Kritias weiss, kommt man doch auf Grund von Homologie der Wahrheit näher, so dass der aporetische Ausgang als scheinbar zu durchschauen ist. Kritias ist in seiner Einsicht noch nicht so weit wie Nikias. Die Frage ist aber auch schwerer, um die es hier geht. Der beschränkte Gegenspieler fehlt, vor den Ohren des begabten Anfängers Charmides soll die fundamentale Schwierigkeit der Ideenphilosophie von disputierenden Denkern vorgeführt werden. Der Zuhörende oder der Leser soll begreifen, dass die Philosophie ihr Ziel, an dem doch die Eudaimonie des Menschengeschlechts hängt, solange nicht erreichen kann, wie sie nur mit dem herkömmlichen und technischen Wissen rechnet und arbeitet, das der Aufgabe nicht gewachsen ist, dem Menschen zur Erkenntnis seines Selbst zu verhelfen. Nur darauf ist die Disputation angelegt, dies Faktum drastisch deutlich zu machen.

Gewiss ist es, so könnte man gegen diese Interpretation einwenden, nach realistischer Psychologie unglaubhaft, dass Kritias, der doch offensichtlich in platonische Probleme eingeweiht ist, zwar die Formel τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, das Wissen des Wissens und die platonisch umgedeutete delphische Begrüssung kennt, aber auf das an sich Seiende und die korrespondierende Vernunft in der Seele nicht kommt und von Sokrates nicht an sie erinnert wird. Aber das muss ebenso hingenommen werden wie die unrealistische Erfindung, dass Sokrates und Kritias im Jahr 432 über das Grundproblem des platonischen Denkens sprechen, das erst Jahrzehnte später konzipiert wurde. Beides ist freie Konstruktion des Schriftstellers, nach dessen Willen die Disputierenden auf der Suche nach dem, was allein not tut, gerade dasjenige ausser Betracht lassen, das allein ihrem Suchen zum Erfolg verhelfen kann. Die Kunst der Gesprächsführung liegt nun eben darin, dass die durch das Verfahren der Homologie gewonnenen Formulierungen der Wahrheit, die gefunden werden soll, so erstaunlich nahe kommen, dass man nur noch das Ideenwissen einzusetzen braucht. Das besondere heilbringende Wissen, dessen Möglichkeit im Laufe der Disputation bestritten wird, findet doch eine Bestimmung von so viel positivem Gehalt, dass sie nach der Schlussaporie doch nicht der Vergessenheit anheimfallen kann. Aber auch schon die eigentümliche Weise, wie die Möglichkeit bestritten wird, lässt den Leser aufhorchen. Der folgende Überblick über die zweite Hälfte des Dialoges soll darauf sorgfältig achtgeben.

Die Homologie, die Kritias siegesgewiss anbietet, weil er sich für fähig hält zur Rechenschaft über seine Definition (165 b 3f.), ist nun aber keine Sache des guten Willens («wenn ich Lust habe» b 6), sondern fordert unvoreingenommene, d.h. aus dem Stand des Nichtwissens heraus vollzogene Prüfung, also

objektive Einordnung des fraglichen Wissens in das System aller Arten des Wissens; sie geschieht durch Diairesis im folgenden; denn nichts anderes als dies lesen wir nach der methodischen Vorbemerkung des Sokrates (b 5–c 1) in dem Passus, der zu einer systematischen Bestimmung der Sophrosyne führt (167 a 1–7), die an Vollständigkeit und Präzision jeden Wunsch erfüllt, dessen Erfüllung man im Hinblick auf die Ideenphilosophie fordern müsste. Diairesis ist, wie dieser Passus und andere lehren, schon in den sogenannten Frühdialogen präsent. Welches ist das Wissen, das Sophrosyne in ihrem Namen trägt, in dem φρονεῖν vorkommt (164 a 2), und das nun dem Wissen vom Selbst gleichgesetzt wird? Da von vornherein nicht nach subjektiver Eigenart des Selbst gefragt wird, wie es Xenophons Denken entspräche, sondern nach seiner objektiven Norm und Bestimmung, ist die erste Frage begreiflicherweise die nach dem Objekt und, damit zusammenfallend, dem Ergebnis, der Leistung, dem Zweck des Wissens vom Selbst. Ärztliche Kunst und Baukunst sollen als Analogie dienen.

Die Analogie von technischem und sittlichem Wissen, die ja in unserem Dialog eine so grosse Rolle spielt, hat offenbar für Platon zwei Gründe. Einmal besteht die Notwendigkeit einer genauen sachlichen Bestimmung der ethischen Norm, die es ja in der Ethik der mythischen Religion und in der Tradition der Poliskultur nicht gab. Das technische Wissen ist aber gerade, natürlich in seinen technischen Grenzen, sehr genau. ἐπίστασθαι heisst schon bei Homer, der das Substantiv nicht hat, so viel wie «sich auskennen»[5] im Schwimmen, Handwerken, Leierspielen oder auch in anderen Dingen, die analog dazu gesehen werden dürfen. Für das ethische Wissen wird nun bei Platon und gerade in unserem Dialog eine objektgemäss entsprechende Genauigkeit erstrebt. Andrerseits macht die Analogie, die beispielgebend und helfend sein soll, (und das macht ja gerade die Problematik des vorliegenden Disputs aus) deutlich, dass man nicht ohne Sprung auskommt, und das ist der Sprung vom ὁρατόν zum νοητόν. Kritias wirft denn auch dem Sokrates falsche Methode vor: ein sichtbarer Zweck eigne dem sittlichen Wissen nicht (165 e). Einen solchen hatte Sokrates aber auch nicht gefordert. Wenn er dann wenigstens ein dem Wissen vorgegebenes Objekt fordert unter Verweis auf das Beispiel der mathematischen Wissenschaften, steigert Kritias seine Kritik bis zum Vorwurf unsachlich persönlicher Widerlegungskünste (166 bc), womit er seine eigenen Worte desavouiert: «Das ist es ja gerade. Du kommst mit deiner Frage genau auf den Punkt der Differenz.» Beide Male charakterisiert die Kritik an sachlichen Fragen den Kritiker, der dem geduldigen Gang dialektischen Gespräches nicht gewachsen ist. Er lässt sich beruhigen mit dem Hinweis auf das gemeinsame Gut für die Menschheit (166 d), das in dem gesuchten und so ungewöhnlichen Wissen

5 Von da kommt wohl Platons Vokabel ἐπιστήμη, die in ionischer Wissenschaft nicht vorzukommen scheint. Im Index von Kranz zu Diels' VS gibt es nur Belege, die alle nachplatonisch sein dürften ausser in Demokrits fr. 181 (merkwürdig wäre das nur dann nicht, wenn es von Demokrates sein sollte).

gefunden würde; oder allgemeiner gesagt (d 6): «dass ein jegliches vom Seienden in seiner Beschaffenheit deutlich werde», das wäre das gemeinsame Gut (eine echt platonische Formulierung, der Zweck der Dialektik). In Wahrheit fällt mit diesem allgemeinen Wissen das sittliche zusammen. Kritias wiederholt seine positive Behauptung von c 1–3: Selbsterkenntnis ist als einziges Wissen von der Art, Wissen von sich selbst und von den anderen Wissensarten zu sein. Der Zusatz τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ist sachgemäss und bedarf keiner Begründung; denn, wie Aristoteles[6] sagt, auf die entgegengesetzten Objekte richtet sich ein und dasselbe Wissen. Aber auch ein weiterer Zusatz wird auf Sokrates' Verlangen von Kritias ohne Widerspruch zugelassen, Wissen auch vom Nichtwissen (e 7–9), ein Entgegengesetztes in anderem Sinne, so scheint es bis auf weiteres.

In der systematischen Fassung, die Sokrates nun der Definition gibt, sind die anderen Wissensarten anderen Personen zugeordnet, weil der Inhaber der Selbsterkenntnis, der σώφρων, sie in dieser seiner Eigenschaft nicht hat, mag er sie auch auf Grund anderer Eigenschaften haben können. Auf diese Weise kommt die doppelte Entgegensetzung klarer heraus: der σώφρων weiss, was er weiss und was er nicht weiss. Die Vertreter der anderen Wissensarten wissen aber offensichtlich nicht, was sie wissen und was sie nicht wissen, sondern der σώφρων muss sie beaufsichtigen (ἐπισκοπεῖν), um ihnen das klar zu machen. Er ist also der einzige («von den anderen keiner» a 5), der über sich selbst und die anderen Gewissheit hat im Sinne der objektiven Selbsterkenntnis. Es fällt nun auf, dass er bei der Beaufsichtigung das, was die anderen wissen und zu Recht zu wissen glauben, von dem unterscheidet, was sie nicht wissen und zu Unrecht zu wissen glauben. Das letztere könnte ihm selbst, hätte er deren «anderes» Wissen, niemals zustossen; man begreift also die Abtrennung der anderen mit ihrem Wissen in der systematischen Formulierung. Deren Kunst geht aber noch viel weiter, in den aporetischen Dialogen ist sie vielleicht die kunstvollste und tiefste. Denn gemeint sind mit den anderen die Handwerker, Politiker und Dichter, denen Sokrates in der Apologie ihr eigenes Fachwissen zuerkannte, aber das eingebildete Wissen von «den grössten Dingen» absprach. Der σώφρων ist als Besitzer der Selbsterkenntnis der dialektische Philosoph, der mit dem noetischen Wissen zugleich weiss, dass das technische Wissen, das den anderen (oder vielleicht ihm selbst) zu eigen ist, kein Wissen im vollen Sinne ist, sondern gemessen am noetischen Wissen eigentlich ein Nichtwissen. Den Mathematikern, den kurz vorher erwähnten, fiele dabei das dianoetische Wissen zu, eine niedere Stufe im Bereich dessen, was nicht ὁρατόν ist, aber etwas Mittleres, weil die Mathematiker für nichtsichtbare Gegenstände als Modell sichtbare verwenden. Die Aussagekraft der systematischen Formulierung ist also sehr gross und von höchster Feinheit, weil ganz schlicht dieselbe Stufung des

6 Z. B. *An. Pr.* 24 a 21; andere Stellen im *Index Aristotelicus* von Bonitz. Schon bei Platon ist der gleiche Gedanke geäussert, so *Phaidon* 97 d oder *Nomoi* 816 de.

Wirklichen ausgesagt wird, die wir aus dem sogenannten Liniengleichnis am Schluss des 6. Buches der Politeia kennen, und weil wir mit dieser Auslegung der Selbsterkenntnis im Zentrum der platonischen Metaphysik stehen. Deswegen also war vorher (ab 165 cd) das technische und dann das mathematische Wissen zur Sprache gebracht und der Übergang vom sichtbaren ἔργον zum unsichtbaren so betont worden durch Kritias' übereifrigen Protest, aber auch der weitere Übergang vom Wissensobjekt, das ἄλλο αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης (166 a 5) ist, zu einem Objekt, mit dem das Wissen zusammenfällt in dem Sinne, der sich aus der Phaidrosstelle von den ideenschauenden Seelen so schön erläutern liess, in dem Sinne, der sich auch durch Phaidon 84 b bestätigen lässt, wo es heisst, die Seele folge dem Denken und sei «immer in ihm», schaue das Wahre und das Göttliche und das nicht auf blosser Meinung Beruhende und nähre sich von ihm, dies alles während dieses Lebens, um nachher «zum Verwandten zu gelangen»[7] und dort von allen menschlichen Übeln befreit zu sein.

Das Einswerden des noetischen Denkens mit seinem Gegenstand, dies Wissen des Wissens, impliziert, wie man nun klar sieht, keineswegs einen Widerspruch zum Vorhandensein eines vorgegebenen Objekts. Zu Charmides 166 b 5 ist also anzumerken, dass die Sophrosyne sehr wohl τινὸς ἐπιστήμη ist, nur dass dies τι kein der Seele wesensmässig Fremdes ist wie die sichtbaren Gegenstände. An dem klaren Tatbestand ist kein Zweifel erlaubt, dass der vorliegende Gedankengang das noetische Wissen objektbezogen versteht und als solches ohne weiteres voraussetzt. Kritias' Ungeschicklichkeit könnte das zu verschleiern scheinen (b 7ff.); würde er von Ideen sprechen, käme das moderne Missverständnis nicht zustande. Ein selbstbegründetes, will sagen ein selbsterzeugtes Wissen im Sinne des neuzeitlichen Idealismus (im Grunde Fichtes), wo die Subjektivität die Gegenstandswelt hervorbringt, darf nicht in Platons Text hineingedeutet werden[8]. In nur wenig verhüllender Formulierung spricht Platon hier, wo er das rätselhafte Wissen des Wissens erörtern lässt, von der Erfassung noetischer Objekte durch die Vernunft. Daraus folgt, schon von der richtig verstandenen Definition 167 a aus, dass er keinesfalls das Wissen des Wissens in diesem Dialog ablehnen wird, sondern mit der Aporie am Schluss einen Denkanstoss geben will. Wie ungeschickt müsste Platon sein, wenn er das, was moderne Interpreten für seine Meinung halten, so ausgedrückt hätte, wie wir es im Text lesen.

Auch wenn im Theätet (200 b) das Wissen des Wissens, in Formulierungen bezeichnet, die an die des Charmides erinnern, ad absurdum geführt wird durch den Hinweis auf den progressus in infinitum, zu dem es notwendig füh-

7 Dass 84 b 2 etwas fehlt, wohl hinter τελευτήσῃ ein Infinitiv wie ἀπιέναι oder ἀφίξεσθαι, ist mir sehr wahrscheinlich. Dann wäre τὸ τοιοῦτον = τὸ συγγενές klar, sonst unklar.

8 Mit starken Ausdrücken bekennt sich K. Oehler im genannten Buche (108) zu dieser extremen Auffassung. Die Formulierung Friedländers, gegen die er sich wendet, ist unanfechtbar und explizit durch 169 e 2–5 gedeckt: γνῶσις ἑαυτοῦ und γνῶσις ἑαυτῆς sind identisch.

ren müsse, so beruft sich Bonitz[9] doch zu Unrecht auf diese Stelle, weil er übersieht, dass Sokrates den Einwand einem ἐλεγκτικός in den Mund legt, dass dieser aber vom nichtnoetischen Denken ausgeht, also die gemeinte Reflexivität gar nicht trifft. Dieser Irrtum ist eine der typischen Möglichkeiten, Platons Gesprächskunst zu verkennen[10].

Wenn man den Aufbau der so sorgfältig herauspräparierten Definition 167 a 1–7 und seine sachliche Tragweite durchschaut hat, dann sieht man, dass er an den beiden Zusätzen hängt, die vorher ohne viel Aufhebens angefügt worden waren: Wissen der anderen Wissensarten (166 c 2) und Wissen des Nichtwissens (e 7). Diese beiden Zusätze erweisen sich nun aber als sachlich identisch. Denn gesehen von demjenigen Wissen aus, das der σώφρων hat und das allein auf den Namen Wissen Anspruch hat (Politeia 511 bd), sind alle anderen Wissensarten Nichtwissen, nämlich von den Gegenständen, von denen allein es Wissen im vollen Sinne geben kann, von den wahrhaften Gegenständen und damit von den «grössten Dingen», wie die Apologie sagte. Nicht die geringste Bedeutung der vorliegenden Definition liegt darin, dass sie uns erlaubt, das Wissen des Nichtwissens, auf das der Sokrates der Apologie stolz war und auf das hin er das Orakel aus Delphi bezog, auf das strengste in den Aufbau von Platons metaphysischem System einzuordnen. Die Befangenheit im technischen Wissen, im innerweltlichen Verständnis der menschlichen Dinge bedeutet Unkenntnis der Bestimmung des Menschen. Die Überlegungen auch des Charmides wollen die Bestimmung des Menschen, seine Selbsterkenntnis retten. Die Definition, zu der diese Bemühungen bisher gelangt sind, gibt den Grundriss der Ordnung des Seienden, in der der Mensch durch Wissen seine Bestimmung finden kann mit Ausschluss jeder anderen Ordnung. Dabei ist die Entlarvung des nicht gewussten Nichtwissens die wichtigste Leistung der Philosophie für die Menschheit, die damit die Tür für die Wahrheit öffnet, anders gesagt: die das Auge der Seele aus dem barbarischen Schlamm heraus dem Licht entgegenführt (Politeia 533 d). So fundamental ist die Sophrosyne, von der das Wissen des Nichtwissens nicht zu trennen ist. Sein sittlicher Sinn, wie er uns in der Apologie entgegentritt, bestätigt sich auch hier bei der vorliegenden Definition ebenso wie das Recht, es ausschliesslich der platonischen Metaphysik zu vindizieren.

Angesichts der Funktion, die diese Definition für das Ganze des Dialoges

9 *Platonische Studien* ([3]1886) 247f.

10 Im *Phaidon* 85 cd äussert Simmias Zweifel an der Gültigkeit der vorgetragenen Unsterblichkeitsbeweise, also am θεῖος λόγος (c 3), wie man verstehen muss (vgl. *Phaidr.* 246 a, auch vielfach missdeutet; göttlich ist der dialektische Beweis). Angesehene Platonforscher verstehen so, als seien die Zweifel in Platons Namen gültig. So kommt ein Agnostizismus heraus, das Gegenteil von dem, was Platon will. Ich meine Friedländer (*Platon* III 44) und Gundert (*Dialog und Dialektik* 56). Das irrationalistische Bild von Platons Denken, als ob der Logos nichts Endgültiges und ewig Gültiges für Tod und Leben gewänne, muss entschieden angefochten werden. Sicherheit wie Eisen und Stahl beansprucht Platons Logos.

hat, sofern sie, ein Muster von Exaktheit und zugleich Eleganz, den Gipfel der Disputation über die Sophrosyne bildet, von dem aus man nach rückwärts und nach vorwärts schauen muss, sich zu orientieren, mag eine allgemeine Bemerkung über den Sinn des Definierens im platonischen Gespräch geboten sein. Warum ist man in ihm eigentlich so sehr interessiert an Definition einer oder der Gutheit? (Ich bevorzuge diese Übersetzung von ἀρετή, weil dies Wort in älterer theologischer Sprache gebräuchlich war und keine künstliche Bildung wie Bestheit oder Bestform ist.) Der Leser erinnert sich, dass Sokrates zu Charmides sogleich bei Beginn des Gespräches sagte (159 a), wenn er die Sophrosyne in sich habe, so müsse sie ihn das merken lassen, so dass er dann eine Meinung über ihr Wesen äussern könne; sich griechisch auszudrücken sei er ja imstande, d.h. weiteres sei nicht nötig, wenn nur jene Gutheit in ihm sei. Mit Rücksicht auf den kaum erwachsenen Charmides werden nur die Vokabeln αἴσθησις und δόξα verwendet; es handelt sich um eine abgeschwächte Formulierung des Gedankens: wer die Gutheit besitzt, kann sie definieren. Nicht weniger platonisch ist die Umkehrung davon: wer die Gutheit definieren kann, besitzt sie. Die Kritik an diesem sogenannten Intellektualismus ist bekannt und landläufig; sie reicht von Aristoteles bis zu den modernen Platoninterpreten. Dass das Wissen des Sittlichen das Tun des Unsittlichen nicht verhindern kann, in vielen Fällen jedenfalls, ist eine Binsenwahrheit. Wie konnte Platon sie ignorieren? Wie konnte er den entgegengesetzten λόγος, der nach Aristoteles EN 1145 b 28 ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, zur Hauptthese seiner Ethik machen? Wie kann Sokrates die Findung einer Definition der Sophrosyne zu dem rechnen, was ein gemeinsames Gut der Menschheit sei, zum Deutlichmachen alles Seienden (166 d)? Ja, wie kann der Anspruch erhoben werden, der doch in der 167 a formulierten Definition liegt, dass man alles Seiende sich deutlich gemacht haben muss, um die Sophrosyne zu besitzen? Wie kann das Glück des Einzelnen und der Gesamtheit davon abhängig gemacht werden (172 a; 176 a)? Das heisst doch, nüchtern gesagt, dass erst die Fähigkeit zur Definition der Gutheit deren Verwirklichung im Leben des Alltags ermöglicht.

Die Lösung der Frage liegt in der besonderen, der einzigartigen Natur des Wissens, auf das in der Definition 167 a die Besonnenheit zurückgeführt wird. Die Schwierigkeiten des vorliegenden Dialogs, die eine explizite Lösung verhindern, rühren von der nicht überwundenen Differenz zwischen sittlichem, noetischem Wissen und technischem Wissen her. Denn so viel wird klar herausgearbeitet, dass eine Definition, Vorschrift oder Regel, die im Bereich des technischen Wissens verbleibt, unfähig ist, das sittliche Tun zu garantieren. Gewiss gibt es Sätze, die durch Erziehung und Herkommen, insbesondere auch durch religiöse Überlieferung, mehr oder weniger fest eingewurzelt sind und so eine wesentliche Wirkung auf die praktische Sittlichkeit ausüben. Aber sie können, wie es die Phädra des Euripides (Hipp. 380ff.) aus bitterer Erfahrung gesteht, den Zwiespalt zwischen sittlicher Überzeugung und unsittlichem Wollen oder

Tun nicht verhindern oder gar grundsätzlich beseitigen. Platon wollte nun keinesfalls herkömmlichen sittlichen Regeln vertrauen und ebensowenig der Tradition mythischer Religion. Das besagt ja die Kritik, die der Sokrates der Apologie an den Handwerkern, Politikern und Dichtern übt, weil sie vom Sittlichen gar nichts wissen, sondern nur von ihrer innerweltlichen Denkweise aus etwas zu wissen wähnen. Platon will also das, was bisher allgemein als Wissen von den «höchsten Dingen» galt, überwinden und transzendieren und ein Wissen konzipieren, das den Menschen dem wahrhaft Seienden verbindet und ihm dadurch zu seiner wahren Bestimmung verhilft. Dies noetische Wissen überragt an Exaktheit, aber zugleich auch an Fülle und beseligender Kraft alles bekannte Wissen, auch alle tradierte Religion; und wer es gewonnen hat, kann nicht anders als gut handeln, getrieben von der wahrhaften Freiwilligkeit, die niemandem sonst eignet, mag er nun gut oder böse handeln.

Die im Charmides gesuchte Definition läuft nun aber auf solches Wissen hinaus: nur, wer es kennt und von ihm erfüllt ist, kann es definieren. Die Definition der besonderen Gutheit Sophrosyne, mit der aber die ganze Gutheit gemeint ist, wird also im Charmides nur deshalb mit so unsäglicher Bemühung und so heiligem Ernst erstrebt, weil der Definierende der noetisch erfassbaren Wirklichkeit und des noetischen Denkens (mit seinen Verfahrensweisen, z. B. der Diairesis, die hier geübt wird) kundig sein muss, um richtig zu definieren. So kommt, von allem Gewohnten her seltsam genug, die Definition der Gutheit ihrem Besitz gleich. Kein Wunder, dass Leute, die das Gute tun wollen, vor allem anderen sein Wesen bestimmen möchten und dabei merken, dass sie zu diesem Zwecke das Ganze des Seienden in Betracht ziehen müssen. So zeigt der Dialog Politeia, dass man eine zulängliche Definition der Gerechtigkeit nicht gewinnen kann, wenn man nicht, ganz neue Wege gehend, die wahre, im Geiste geschaute Wirklichkeit aufbaut, in deren Zusammenhang die Gerechtigkeit ihren Sinn, der Mensch seine Bestimmung und Eudaimonie findet. Die Aufgabe, die am Ende des ersten Buches ungelöst heissen musste, wird auf dem riesigen Umwege gelöst, den der ganze Dialog zurücklegt.

Die landläufige Kritik am Intellektualismus dieser Ethik verkennt die Eigenart dessen, was hier Wissen heisst. Es ist nicht nur unser rationales Erfassen, obwohl es nichts Irrationales an sich haben soll. Platon meint ein aufnehmendes Schauen von Wesenheiten, das, wiewohl logisch so präzis wie möglich, die Seele so erfüllt, dass es sie über den innerweltlichen Horizont hinaushebt, wobei sie sich ihrer Verwandtschaft zu den Wesenheiten bewusst und wahrhaft frei wird. Dies mag von den (verschiedenen) Denkgewohnheiten unseres Zeitalters aus schwer begreiflich sein. Aber bei Platon und überall da, wo echt platonische Tradition weiterwirkt, ist die transzendierende Fähigkeit der Vernunft, die ihre Vernünftigkeit dabei nicht preisgibt, Anfang, Mitte und Ende des Philosophierens und der Weg zur Wahrheit. Wer das nicht ernst nimmt und nicht dauernd berücksichtigt, oder wer es gar für Unsinn hält, der kann keinen

einzigen platonischen Dialog richtig interpretieren. Das gilt auch für den Dialog Charmides, der doch oft zu den vermeintlich «unmetaphysischen» Dialogen gezählt wurde und manchmal auch heute noch gezählt wird[11]. In Wahrheit steht die ganze platonische Metaphysik hinter ihm.

Im Phaidros (265 b–266 b) bekennt sich Sokrates zur Kunst des «Zusammenführens und Trennens» von gebräuchlichen Begriffen, die er Dialektik nennt und deren Meistern er «wie den Spuren eines Gottes» folgen will. Es sind aber in diesem Dialog unbezweifelbar nicht Begriffe, sondern vielmehr ist es Seiendes, woran diese hohe Kunst geübt wird. Es ist die Kunst des Definierens, dieselbe, die im Charmides ein gemeinsames Gut der Menschheit hiess und nach dem unanfechtbaren Zeugnis 166 d sich auch dort auf Seiendes richtete, nicht auf vermeintlich sokratische, unplatonische 'Begriffe'. Im Phaidros hat Sokrates vom falschen, vulgären Eros den anderen abgetrennt, die geistige Liebe zum Schönen, die alle Sinnlichkeit unter sich lassend zum göttlich Schönen emporsteigt, die also mit dem der Seele innewohnenden Trieb zur Weisheit zusammenfällt, also auch eine Gutheit sein will und von der Gesundsinnigkeit des Charmides letztlich nicht zu unterscheiden ist. Er ordnet sie unter die Erscheinungsformen der θεία μανία ein, die einen aus dem Alltäglichen heraustretenden, über das Alltägliche hinaustretenden Geisteszustand bedeutet und durch unsere Vokabel Wahnsinn nicht wiedergegeben wird. Als Heraustreten aus allen innerweltlichen Interessen (ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων 249 d 1) und Erfülltsein vom Göttlichen (ἐνθουσιάζων d 2) wird er beschrieben, darf aber nicht mit irrationaler Mystik verwechselt werden; eher könnte man von Mystik der Vernunft sprechen. Denn das höchste Schöne, von dem in diesem Dialog die Rede ist, das Schöne selbst, ist, wie das Symposion lehrte (211 cd), ein μάθημα, auch ist es schwerlich von der Idee des Guten, dem μέγιστον μάθημα der Politeia, verschieden. Eine göttlich erhobene Verfassung des Denkens befähigt also allein zur Gewinnung jenes μάθημα, jenes Wissens, in dem wir das Wissen des Wissens aus dem Charmides wiedererkennen müssen. Wenn Sokrates es definierend erfassen will, muss er es erfahren haben, muss es kennen und besitzen. Wenn so, wie früher dargelegt, Definieren und Besitzen der Gutheit dasselbe ist, so begegnet uns in eben dieser paradoxen Identität das Wissen des Wissens. Auch der Charmides führt ins Zentrum der platonischen Metaphysik, es sei wiederholt.

11 Für E. Kapp, *The theory of ideas in Plato's earlier dialogues* (*Ausgew. Schriften*, Berlin 1968, 55–150) gehört der *Charmides* zu den vor dem *Phaidon* datierbaren Dialogen, in denen Gedanken des historischen Sokrates behandelt werden. Erst politische Resignation habe Platon dazu getrieben, Theorie mit einem unrealen Gegenstandsbereich zu seinem eigentlichen Lebensinhalt zu machen. Dieser Notwendigkeit entsprang der χωρισμός. Ich kann diese erstaunliche These, in der sich Wilamowitz' biographische Platoninterpretation mit einem starken antimetaphysischen Grundgefühl des Autors verbindet, nicht für richtig halten. Die durch gedankliche Konsequenz imponierende Abhandlung verdient eine fundamentale Auseinandersetzung.

Aus solchen Überlegungen heraus stelle ich hier in Kürze eine These auf, die umfassendere Begründung erfordert, als sie hier gegeben werden kann: der Satz, dass, wer das Gute weiss, es auch notwendig tut, ist auf dem Boden der Ideenphilosophie gewachsen und hat nur auf diesem Boden einen verständlichen Sinn. Dass der Mensch freiwillig nur das Gute tue, diese Transformation jenes Satzes, ist an einen Sinn von Freiwilligkeit gebunden, der mit dem aktualisierten Wissen von einer transzendenten Wirklichkeit untrennbar zusammenhängt. Denn nur dieses Wissen setzt den Menschen in den Stand der Freiheit und erlaubt ihm, sein eigentliches Selbst zu gewinnen. Wo dieses Wissen fehlt oder nicht aktualisiert ist, gibt es keine echte Freiwilligkeit. Freiwillig im innerweltlichen Sinne kann man sehr wohl das Böse tun ebenso wie das Gute. Die προαίρεσις bei Aristoteles bedeutet dies; aristotelische Ethik stellt sich mit grosser Entschiedenheit gegen Platons metaphysische Ethik. Allerdings richtet sich der Angriff nominell gegen Sokrates, dem es Aristoteles als hohes Verdienst anrechnet, Definition (ὁρίζεσθαι καθόλου) und Induktion (ἐπακτικοὺς λόγους) eingeführt zu haben, wenn er nur nicht den Fehler begangen hätte, diese Methoden auf die Ethik anzuwenden, wohin sie nicht gehören, weil λόγοι in der Ethik nur eine begleitende Funktion haben. Der Verdacht lässt sich nun aber niemals überwinden, dass Aristoteles, was er hier von der sokratischen Ethik sagt, aus den platonischen Dialogen herausdestilliert hat, dass es ihm also fernlag, den historischen und den platonischen Sokrates zu scheiden, jedenfalls da, wo es um die ethischen Definitionen geht. Wenn der historische Sokrates solche aufgestellt hat, wie lauteten sie? Und wenn er die These vertrat: wer das Gerechte gelernt hat, der ist gerecht, genau so wie, wer die Musik gelernt hat, Musiker ist, wer die Baukunst gelernt hat, Baumeister ist, eine These, die wir aus dem durchaus metaphysisch orientierten Dialoge Gorgias kennen (460 b), wie hat er eine so sehr der Erfahrung widersprechende Behauptung begründet? Und welche Definitionen von Tugenden hat er bei seinen Induktionen gefunden? Sind das dieselben, die wir aus den platonischen Tugenddialogen kennen? Aber dort sind sie, wie gerade der recht verstandene Charmides lehrt, metaphysisch gemeint und metaphysisch untermauert. Waren also die Definitionen des historischen Sokrates von den platonischen nur in der Begründung verschieden, indem Platon seine eigene einsetzte oder nachtrug, soweit keine zulängliche vorhanden war? Und soll dasselbe auch für das Paradoxon der fehlerlosen Wissenstugend gelten? Man gerät hier in ausserordentliche Schwierigkeiten, von denen die unermessliche Literatur zeugt, die es seit dem vorigen Jahrhundert zum Thema gibt und die noch viel weniger als die Platoninterpretation zu einem leidlichen Einvernehmen der Forscher geführt hat. Hier kann nur von der Auslegung des Charmides auf Metaphysik hin die Vermutung geäussert werden, dass die ethischen Definitionen, von denen Aristoteles redet, dem platonischen Sokrates gehören. Das stärkste Argument zugunsten dieser Vermutung ist in der wahrscheinlichen Diagnose enthalten, dass sich diese Defini-

tionen und das Paradoxon des Tugendwissens anders als metaphysisch nicht wohl begründen lassen. Darin stellen sie sich dem platonischen Paradoxon aus dem Gorgias an die Seite, dass es besser, zuträglicher, glückseliger ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.

Einer einheitlich metaphysischen Auslegung aller platonischen Dialoge, wie ich sie hier befürworten möchte, steht die alte und noch immer lebendige Neigung entgegen, überall da, wo Platon nicht ausdrücklich von Ideen, von Diairesis, Unsterblichkeit oder anderen metaphysischen Dingen spricht, deren einstweilige Nichtexistenz zu erschliessen und die gegebene Thematik dem historischen Sokrates zuzuschreiben. Ich halte das für eine Verkennung der Kunst des Schriftstellers Platon. Er schreibt keine Lehrschriften, sondern literarische Gebilde von hohem künstlerischen Rang. Er ist dabei nicht verpflichtet, sich immer auf gleiche Weise und mit den gleichen Wendungen auf seine Philosophie zu beziehen. Der Charmides und die ihm verwandten kleinen Dialoge führen auf ihre Weise nahe an die wesentlichen Merkmale der platonischen Metaphysik heran, um nicht zu sagen: sie führen in deren Mittelpunkt hinein. Das, was platonisches Denken von anderem unterscheidet und den Übergang von herkömmlichen oder aufklärerischen Meinungen zu diesen strengen Gedankengängen, zu ihrem Anspruch auf unwidersprechliche Gewissheit und auf rettende Kraft so schwer macht, wird Gegenstand des dialogischen Ringens in diesen Werken. Die Aporien unterwegs und am Ende sind dabei von der Art, dass sie nur von metaphysischen Gesichtspunkten aus auflösbar werden. Aber auch der Gorgias, der nicht aporetisch ausgeht, sondern einen Rhetor mit seinem Schüler und einen Immoralisten bindend und zwingend widerlegt, lässt sich nicht von der Metaphysik Platons abtrennen, ohne seine Lebenskraft zu verlieren. Gewiss finden sich so gut wie keine Termini darin, wie sie in den als allein metaphysisch geltenden Dialogen üblich sind. Explizite Metaphysik wird nicht vorgebracht. Trotzdem ist der metaphysische Sinn von Fragestellung, Durchführung und Ergebnis unübersehbar, wenn man genau genug hinsieht. Mit innerweltlichen Gründen lässt sich nicht beweisen, dass es falsch ist, mit der laxen Moral des Polos oder mit der krassen Immoral des Kallikles zu leben; innerweltlich lebt es sich gewiss vorteilhafter so als mit dem Grundsatz, dass unrechtes Handeln mehr als der Tod zu fürchten ist. Schon in der Apologie wurde dieser Grundsatz durch Sokrates in göttlichem Auftrag verkündet. Weil solche Gesinnung gegen die herrschende Gewohnheit geht, wird ihre Formulierung gegen Polos zu der unerhört paradoxen Zuspitzung vorgetrieben, die ganz ernsthaft und wörtlich gemeint, aber als ernsthaft verstehbar ist nur in einem Horizont, der das begrenzte Menschenleben und die räumlich-zeitliche Welt übersteigt, nur in einer Ordnung der Welt, die nicht ἀκοσμία ist, sondern κόσμος, weil von φιλία, κοσμιότης, σωφροσύνη, δικαιοσύνη (508 a) zusammengehalten. Der Schlussmythos gibt den Hinweis auf überweltliche Verantwortung der Seele, obwohl deren Unsterblichkeit gar nicht im Gespräch behandelt wor-

den war. Gerade von diesem Mythos heisst es vorweg: du wirst dies für ein Märchen halten, ich aber für einen Logos (523 a). Zu einer innerweltlichen Ethik würde dieser Mythos gar nicht passen, auch konvergiert er mit dem Mythos der Politeia, die doch gewiss ein metaphysischer Dialog ist, in seinen Hauptzügen[12].

Alle Literatur, auch die eigene, ist für Platon Spiel (παιδιά); das sagt er selbst, auch dass dies Spiel legitim nur ist, wenn es sich an den Ernst gebunden weiss, also stets an die Wahrheit der Philosophie, die nicht bloss Theorie sein will, sondern Lebensentscheidung. Von der Freiheit nun, die dem Spiel eignet, hat Platon grosszügig Gebrauch gemacht; und es steht uns nicht zu, kleinlich pedantische Forderungen an solche Kunstwerke heranzutragen, als ob Vorstellungen, wie sie sich ein moderner Gelehrter von Übereinstimmung zwischen verschiedenen Schriften desselben Autors, von ihrer Ordnung und Reihenfolge gern bildet, auch die Vorstellungen Platons sein müssten. Seine gestaltende Kunst verfügt über verschiedenartige Formen bei gleichbleibender gedanklicher Konzeption. Das erste Buch der Politeia ist ein aporetischer Dialog, die folgenden Bücher geben einen positiven Aufbau. Das macht das Ganze nicht uneinheitlich; ein aporetischer Dialog kann auf das gleiche Gedankensystem zielen wie einer, der metaphysische Thesen aufstellt und Unsterblichkeit beweist.

Die Ethik im Gorgias ist nicht sokratisch, sondern platonisch. Denn, wie dargelegt, ist es nicht glaubhaft, dass die Freiwilligkeit, die allein dem Tun des Guten zuerkannt wird (Gorg. 468 c ff. 509 e), ohne ein auf Transzendenz gerichtetes Wissen vor Platon behauptet werden konnte. Es gilt dasselbe für das nie fehlende Tugendwissen; vielmehr dies ist das gleiche Phänomen. Schwerlich darf man es schon im fr. 83 des Demokrit finden[13]; denn der Wortlaut (Ursache des Fehlens ist das Nichtwissen des Besseren) schliesst den Fall nicht aus, dass der Fehlende das Wissen des Besseren besass. Dass rechtes Tun und rechte Gesinnung nicht ohne Beteiligung des Wissens zustandekommen, das lag längst vor aristotelischer Theorie in griechischem Denken und in griechischer Sprache. Es genügt, stellvertretend für ähnliche Wendungen der Dichtersprache das ἀθεμίστια εἰδώς anzuführen, womit in der Odyssee (ι 428) die

12 Entgegengesetzt urteilt über den *Gorgias* H. Patzer, *Die philos. Bedeutung der Sokratesgestalt in den pl. Dialogen* in: *Parusia, Festschrift Hirschberger* (Frankfurt 1965) 21–43. Platon porträtiere in ihm Gestalt und «Weltanschauung» seines Lehrers. Was sollen dann die Gründe von Eisen und Stahl, was soll der Mythos? Dasselbe gilt gegen E. Kapp, der (a.O. 79ff.) glaubt, Sokrates vertrete dort nur die geltende Moral, nur dass er sie ernst nehme und seine Landsleute ermahne, dasselbe zu tun. Dabei würden nur Begriffe wie die aristotelischen und die unsrigen verwendet. Nein: die Aussagen über gut und schlimm zielen auf Seiendes auch über den menschlichen Horizont hinaus. Sonst verdienten die Gründe gegen Polos für Platon nicht, fest und dauernd wie Eisen und Stahl zu heissen.

13 Das wollte zuletzt A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre* (München 1969) 17 Anm. 14, doch ohne nähere Erörterung.

Ruchlosigkeit des Kyklopen bezeichnet wird. So haben natürlich die Sophisten und der historische Sokrates ohne weiteres damit gerechnet, dass die Moral im allgemeinen von den Gedanken bestimmt wird; nur deswegen konnten sie erwarten, belehrend einzuwirken. Diese Voraussetzung wird auch heute nicht nur im pädagogischen Zusammenhang jeder für richtig halten. Aber gerade für diese normale Auffassung bedeutet ein beanspruchtes echtes Wissen, dem das richtige Tun unfehlbar folgen müsse, ein Paradoxon, eine aufreizende Provokation. Auf solchen Ton sind aber nun die ethischen Thesen des Sokrates im Gorgias gestimmt; auch dies ist ein Mittel Platons, auf den unerhörten Rang solcher Ethik und auf den überweltlichen Bezug davon hinzuweisen. Eine genaue Interpretation des Gorgias könnte dies alles aufzeigen.

Kehren wir nun zur zentralen Definition des Charmides zurück, die übrigens eben jenem unfehlbaren Tugendwissen der Sache nach zugedacht ist, so kann uns die feierliche Gebetsformel, mit der (167 a 9) die Analyse der Definition begonnen wird, nur deren Wert in den Augen des Sokrates, also auch Platons selbst, bestätigen. Eine gegnerische These, die man widerlegen will, würde Platon nicht durch die Worte ehren: die dritte Spende dem Retter Zeus, d. h. jetzt komme das Wichtigste, das zum Göttlichen Hinführende zur Untersuchung. Trotzdem scheint gleich von Anfang an der Weg versperrt (ἀπορῶ b 7); aber das ist der Thematik gemäss, bei einer banalen Sache oder einer zu annullierenden Meinung wäre das unnötig. Doch die Sonderstellung des vorliegenden Wissens unter allen Akten des Bewusstseins muss klar zugestanden werden, und das ergibt eine schwere Frage. Es gibt keine Analogie im uns bekannten Bereich zu der Selbstbeziehung des fraglichen Wissens und gleichzeitig zu seiner Beziehung auf zwei entgegengesetzte Objekte, die anderen Wissensarten und das Nichtwissen. Das fragliche Wissen muss also, wenn es denn existiert, als ein ἄτοπον bewertet werden, als etwas, das im geläufigen Koordinatensystem keinen Platz findet. Die Vokabel ist ambivalent, denn nur vom Normalen aus bedeutet sie das Absurde. Aber vielleicht meint sie auch etwas Seltsames, das dem Normalen überlegen ist. Jedenfalls wird ausdrücklich abgelehnt, aus «Atopie» auf Unmöglichkeit zu schliessen (168 a 10). Eine zweite Überlegung (b–e) bedenkt die Selbstbezüglichkeit allein ohne die beigegebenen Beziehungen und zeigt, dass gewisse Relationen wie grösser–kleiner nicht ohne logischen Widerspruch selbstbezüglich sein könnten. Aber Hören und Sehen, wenn sie auf sich selbst reflektieren (im Bewusstsein, ohne das sie ja ohnehin nicht bestehen können), zeigen sie dann sinnvoll den Fall der Selbstbezüglichkeit als möglich, sofern das Sehen dann in sich nur Gesehenes, also Farbe entdecken wird[14], das Hören in sich nur Gehörtes, also Laute? Die zweifache Bedeutung von ὄψις (Sehen und Gesehenes) und ἀκοή (Hören und Gehörtes) entspräche

14 Ich bin skeptisch gegenüber Stallbaums Tilgung des ἄν 168 d 10; die Korruptel scheint anders zu liegen. ὄψις als Subjekt von d 9 wiederholt ist verdächtig. Ich schlage vor ἄχρων γὰρ ὄψιν οὐδεμίαν μή ποτε ἴδῃ. Sinnvoll scheint: die ὄψις kann keine ὄψις sehen, die nicht farbig wäre.

dem. Eine Selbstbezüglichkeit in diesen Fällen wird angezweifelt (e 4, 169 a 1), aber «von einigen vielleicht nicht». Als unmöglich wird sie weder hier noch später erklärt so wenig wie das Wissen des Wissens. Vielmehr bleibt die Möglichkeit offen. Sie erstreckt sich nicht auf die anderen Merkmale des Sehens und Hörens, die 167 d abgelehnt worden waren, die Kontrolle anderer Seh- und Hörakte und des Nichtsehens und Nichthörens; ein Widerspruch besteht nicht zwischen den beiden Stellen. Nur hinsichtlich der Reflexivität könnte das Sehen und Hören in der materiellen Welt tatsächlich dem Ideenwissen, das im Wissen des Wissens steckt, gleichen und durch Analogie für dessen Möglichkeit sprechen. Denn zum Unterschied vom Wissen der stofflichen Dinge ziehen Sehen und Hören ihre Gegenstände in die eigene Seinsweise hinein wie das Ideenwissen. Wir haben einen positiven Hinweis gefunden.

Gehören dazu auch die Selbstbewegung und die Selbstverbrennung? In 168 e 9 heisst es: καὶ ἔτι γε κίνησις αὐτὴ ἑαυτὴν κινεῖν καὶ θερμότης κάειν. Die Selbstbewegung scheint als platonische Definition der Seele mit Recht hier zugefügt zu sein. Misstrauen erweckt nur die liederliche Formulierung αὐτὴ ἑαυτὴν κινεῖν, wo doch angesichts des Verbums ἀπιστίαν ἂν παράσχοι ein μή beim Infinitiv unerlässlich wäre (vgl. e 4f.). Ausserdem ist das Nebeneinander zweier Satzkonstruktionen im selben Satz (zwei Subjekte ohne Infinitiv, dann Übergang zur Infinitivkonstruktion) in so gepflegtem Stil unerträglich. Noch liederlicher klingt θερμότης κάειν, wo nicht einmal das reflexive Verhältnis eigens ausgedrückt wäre, das doch gerade für den Gedankengang das Wesentliche ist. Mit peinlicher Sorgfalt werden sonst in den Induktionen nicht nur des vorliegenden Dialoges die analogen Sachverhalte bezeichnet; ein Abgehen von dieser Gewohnheit wirkt als Stilfehler. Was mit Selbstverbrennung gemeint wäre, ist nicht klar. Am ehesten wird man an physische ἐκπύρωσις denken; denn was sollte man sich unter der Reflexivität einer psychischen Hitze vorstellen? Mit Selbstbewegung wäre die Seele als Bewegerin menschlicher oder astronomischer Körper gemeint, nicht als denkendes Wesen. Erst in den Nomoi (897 a) wird die Selbstbewegung der Weltseele mit deren Denken ineinsgesetzt. Das schon für den Charmides anzunehmen, und gar stillschweigend, habe ich schwere Skrupel. Es kommt aber noch etwas Stilistisches hinzu, das den Verdacht eines liederlichen Zusatzes von fremder Hand an unserer Stelle wesentlich erhöht. In e 3–10 wird ὅσα διεληλύθαμεν aufgeteilt in das Unmögliche und das Problematische. Das erstere sind die Zahlen und Grössen e 5–6, das letztere sind Sehen und Hören καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα e 10. Denn ausser von Zahlen und Grössen war im gegenwärtigen Gedankengang über die Selbstbezüglichkeit, der 168 b 2 begann, nur von ἀκοή und ὄψις die Rede, nicht von κίνησις und θερμότης. Nun ist mit πάντα τὰ τοιαῦτα kein Gegensatz zu Bewegung und Wärme gemeint; was also soll das Wörtchen αὖ? Muss man es streichen? Nicht sinnlos ist es aber, wenn es Anapher zu δ' αὖ e 9 sein sollte. So könnte sehr schön der Gegensatz zu Zahlen und Grössen, bei denen Reflexivität unmöglich ist,

noch einmal hervorgehoben werden. Unter πάντα τ. τ. lässt sich nach so ungleichen Dingen wie Bewegung und Wärme nichts Deutliches vorstellen. Würde πάντα τ. τ. unmittelbar auf ἀκοή und ὄψις folgen, müsste man an Geruchs- und Tastsinn denken. Wozu diente dann die Anapher, die ja eine gewisse Emphase ausdrückt? Mir scheint: wenn wirklich hinsichtlich des Selbstbezuges das Sehen und Hören mit dem Wissen des Wissens zusammengehört, wie es sich ja nahelegte, dann ist die Anapher ein wertvoller stilistischer Fingerzeig für den Verstehenden, weil sich dann unter dem Sammelnamen τὰ τοιαῦτα neben unwesentlichen Verwandten von Hören und Sehen auch das Wesentliche und Ungewöhnliche verbirgt. Man wird einwenden, dass die Anapher noch über einen längeren Zwischenraum hinüberreichen kann. Vielleicht, wenn auch stilistisch mit weniger Eindrücklichkeit, auf die es hier ankommt. Ein stärkerer Gegengrund ist, dass πάντα τ.τ. nur mit den blossen Nominativen ἀκοή und ὄψις glatt zusammengeht, schlecht aber mit denjenigen, die einen Infinitiv bei sich haben. Von der Verunklärung des Satzbaus habe ich ja gesprochen. Es scheint, dass ἀπιστίαν ἂν παράσχοι zu den Infinitiven schlecht passt, die eher ἀπιστοῖτο verlangen (e 4). Kurz gesagt, einwandfreies Griechisch ist nur: ἀκοὴ δ' αὖ καὶ ὄψις καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα, dies sogar sehr gut.

Aus den vorgetragenen Gründen athetiere ich die stilistisch extrem störenden 10 Worte: καὶ ἔτι ... κάειν. Unechte Zusätze, meist kleine, sind im Platontext nicht selten, vgl. gleich danach 169 a 4, b 8, 170 a 3–4, alles zweifelsfreie Fälle. Was aber den Inhalt angeht, so müssen wir froh sein, Andeutungen von Gedanken loszuwerden, die an dieser Stelle unorganisch sind. Denn abgesehen von Wärme gehört vor allem Selbstbewegung überhaupt nicht zur Thematik unseres Dialoges[15]. Sollte eine Beziehung zu ihr hergestellt werden, dann müssten wir sie wenigstens knapp erläutert sehen.

Es ergibt sich, dass die Möglichkeit des selbstbezüglichen Wissens mit Sicherheit weder behauptet noch geleugnet werden kann (διισχυρίζεσθαι wird 168 a und 169 a in beiden Fällen unzulässig genannt). Die Aporie, die Sokrates schon 167 b eingestanden hat, nimmt nun bei 169 a die Form an, die ihrem aktiven Sinn entspricht: wir müssen die strenge Methode der Diairesis zu Rate ziehen, die systematisch unter allen δυνάμεις, die es im Seienden gibt, nach Selbstbezüglichkeit sucht und, wenn sie welche findet, entscheidet, ob das Wissen genannt Sophrosyne dazugehört, anders gesagt, ob es ein Wissen des Wissens gibt, das so förderlich und gut ist, dass es den Ehrennamen Sophrosyne verdient. Denn den hohen Wert dieser Gutheit weiss Sokrates, d.h. jeder Denkende, von vornherein «ahnungsweise» (b 5), ein platonischer Grundgedanke;

15 Dies gegen Witte, der (a.O. 119–124) die dubiose Andeutung von Selbstbewegung und das aristotelische Denken des Denkens mit kühnem Sprung auf eine «gemeinsame Quelle», die esoterische Lehre Platons, zurückführt, von der doch, pindarisch geredet, nicht der Traum eines Schattens im *Charmides* zu bemerken ist. Worin könnte sie also zur Interpretation des Dialoges beitragen? Sie könnte nur von der Sache abführen, um die es geht.

vor aller Philosophie ahnt die Seele das Gute, dem sie verwandt ist (so auch Politeia 505 e). Dass Sokrates sich jene Diairesis nicht zutraut, ist die Haltung des Nichtwissens, die er immer annimmt und die der Möglichkeit einer exakten Lösung der jeweiligen Frage nie widerspricht. Einem grossen Mann soll die Aufgabe übertragen werden; diese ist also schwer, aber nicht unlösbar. Jeder denkt an den «längeren und vollständigeren» Weg in der Politeia (435 d), auf dem mit Methoden, die im Gespräch nur behelfsmässig gehandhabt werden können, sichere Einsicht zu erreichen ist. Aber nicht einmal der kürzere Weg wird im Charmides eingeschlagen. Denn Kritias, den Sokrates witzigerweise da auffordert, wo er selbst zu versagen meint, ist unfähig, das zu tun. Wie einer, der beim Anblick eines Gähnenden selbst gähnen muss, wird er von der echten Aporie des Sokrates angesteckt, um in einer Verlegenheit minderen Ranges, weil es ihm nur um seine Reputation geht, unklar daherzureden und die sachliche Aporie zu vertuschen (d 1).

Damit ist gesagt: mit einem solchen Dialogpartner, der nur gelernte Gedanken assoziativ verbindet, ist das Problem, das vielleicht lösbar ist, nicht zu lösen. Wir müssten die streng methodische Wissenschaft (von den Ideen) zu Hilfe rufen. Damit ist aber zugleich, noch einmal, gesagt, dass Platon unmöglich in diesem Dialog nur eine gegnerische These als unhaltbar erweisen wollte[16]. Hätte er das gewollt, dann hätte er die Gesprächssituation 169 a–c nicht so anlegen können, wie er es tat.

Wenn nun Sokrates, damit das Gespräch weitergeht, die Möglichkeit des Wissens vom Wissen unter dem Vorbehalt des nachzuholenden Beweises einräumt, dann erwarten wir, dass nun vom Nutzen dieses Wissens die Rede ist. Man merkt aber sofort, dass Nutzen und Möglichkeit gar nicht voneinander zu trennen sind. Möglichkeit heisst eben Einordnung ins Seiende. Wenn diese geleistet ist, wird der Nutzen eo ipso ersichtlich. Doch, wie gerade gesagt, kann sie hier nicht geleistet werden. So bemüht sich Sokrates auf dem kürzeren Wege, d.h. durch normale dialogische Verständigung, die Fähigkeit des gemeinten Wissens oder ihre Grenze von demjenigen Merkmal der systematischen Definition aus, das allein soeben (d 3f.) provisorisch als möglich eingeräumt war, herauszufinden, nämlich von der Reflexivität aus. Die anderen Gegenstände des Wissens, die in der Definition enthalten waren, müssen ja vom Wissen des Wissens miterfasst werden, jedenfalls die Gegenstände, die man als Inhaber des reflexiven Wissens weiss und die man nicht weiss. Solange

16 Anders urteilt J. Adamietz, *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Ch.*, Hermes 97 (1969) 37–57, der seine Gründe für eine Widerlegung des selbstbezüglichen Wissens durch Platon klar vorträgt und z.B. überzeugt ist, dass Platons Leugnung der Möglichkeit eines solchen Wissens aus dem Text mit Sicherheit hervorgehe (43) und dass dieses Wissen 171 d nur ironisch gelobt werde (49). Beides bestreite ich. Andere Divergenzen sind implizit in meiner Darlegung behandelt. – Vgl. H. Herter, *Selbsterkenntnis der Sophrosyne*, in: *Festschrift Vretska* (Heidelberg 1970) 74–88, dem ich zustimme.

man nicht fähig ist, hier das εἶδος einzusetzen, fehlt es an Wissensinhalt. Im folgenden Abschnitt (169 d–170 c) wird dem Kritias, der ja mit seiner Selbsterkenntnis alle Schwierigkeiten für gelöst hielt, klar gemacht, dass das reflexive Wissen sich darauf beschränken muss, zu wissen, dass man ein Wissen hat[17]. Für den Inhalt davon bleibt es auf das jeweilige Fachwissen angewiesen, das empirischen Stoff erfasst, den es nicht (wie noetisches Wissen sein Objekt) selbstbezüglich spiegeln kann. Kritias muss das wehrlos zugeben. Er hatte sich darauf berufen (169 e), dass ἐπιστήμη ἑαυτῆς von selbst ἐπιστήμη ἑαυτοῦ zur Folge habe, was angesichts des objektiven Charakters der Selbsterkenntnis unbestreitbar ist und alle überflüssigen Skrupel darüber bei vielen Interpreten erledigen sollte. Er hatte sogar gemeint, diese Selbsterkenntnis sei gleichbedeutend mit dem Wissen von dem Inhalt, der zusammen mit diesem Selbst gegeben ist. Das ist auch der Fall, soweit hat er richtig gelernt, aber nur unter der Voraussetzung, dass das Wissen noetisch ist. Ein solches kommt aber in diesem elenktischen Disput nicht vor. Statt dessen entsteht der groteske Schein, die Sophrosyne als Selbsterkenntnis müsse, um inhaltliche Aussagen zu machen, stets das jeweilige technische Wissen zu Hilfe nehmen (προσεπίστηται 170 b 6), während in Wahrheit umgekehrt technisches Wissen in die Lage kommt, das Wissen des Wissens «zusätzlich in Betracht zu ziehen», wie 172 b 5 gesagt werden wird (προσκαθορῶντι).

Aber Kritias, der so begeistert gewesen war, wird noch mehr in die Enge getrieben. In Konsequenz der gemachten Einschränkung muss er nun (170 d–171 c) auch die prüfende und unterscheidende Funktion des Wissens vom Wissen gegenüber den Inhalten der anderen Wissensarten preisgeben. Sie ist den Fachleuten zu überlassen, so scheint es, wenn man unter Prüfen und Unterscheiden eine innerfachliche Beurteilung von «richtig Gesagtem und Getanem» (171 b) versteht. Ins Handwerk des Arztes kann der σώφρων nicht kritisch hineinreden. Er kann sich mit einem Arzte eigentlich nicht unterhalten; denn der versteht nur etwas von Gesundheit und Krankheit, aber nichts von der ἰατρική (170 e); damit ist gemeint, dass er sein Fachwissen nicht in die Gesamtheit alles Wissens einordnen, ihm nicht den Platz anweisen kann, auf dem es das Seinige tut[18]. Was Wissen, Nichtwissen und die verschiedenen Arten oder

17 Zum Text: unerträglich ist 170 b 12 ὅτι δὲ γιγνώσκει, in dem ὅτι = ὃ sein müsste; aber da die Pointe des Satzes im Gegensatz ὃ – ὅτι liegt (cf. auch c 9), würde auch die Schreibweise ὅ τι nichts nützen. Es muss also ὅτι b 12 in ὃ geändert werden. – Übrigens sollte kein Zweifel sein am Recht der Tilgung von ἃ οἶδεν ... εἰδέναι 170 a 3–4, die Burnet mit Autor nennt, aber nicht annimmt, obwohl diese Worte dem τὸ αὐτό einen anderen Sinn geben, als der Kontext logisch erlaubt. – Zu 169 c 6 gebe ich Badham recht, der ἀναγκασθῆναι strich. Die stilistische Parallele zum ὥσπερ-Satz spricht gegen zwei Infinitive zu ἔδοξε, so dass Burnets ἀναπλησθῆναι (wie *Phaidon* 67 a = anstecken) nicht einleuchtet. «Von meiner Aporie aus wurde er auch seinerseits von einer Aporie ergriffen, wie mir schien.» Das zweimalige ὑπὸ ist nicht störend, sondern gerade wirkungsvoll.

18 In 170 e 7 verweist ὡς ἔφαμεν auf die Darlegung 164 a–c und bestätigt im Sinne der oben

Abstufungen unter den Wissensarten bedeuten, das weiss allein der σώφρων, der sich darüber nur mit seinem Fachkollegen (171 c) verständigt, so wie alle Fachleute es untereinander tun. Scheinbar ist eine Destruktion der Definition von 167 a eingetreten, und es bleibt nur eine τέχνη neben den anderen übrig. Freilich, wenn irgend etwas ambivalent oder ironisch ist, dann ist es dies Ergebnis. Denn was Verlust schien, ist in Wahrheit Gewinn. Kompetenzen im Bereich des technischen Wissens sind abgestossen, damit um so reiner die Aufgabe des ethischen Wissens, des Wissens vom Nichtwissen, in Erscheinung tritt. Wer jene Definition verstanden hat unter ihrer verhüllenden Redeweise, der erinnert sich, dass das ἐπισκοπεῖν nur Sache eines übergeordneten, nicht technisch nebengeordneten Wissens sein konnte. Es ging doch, wie oben ausgeführt, um eine seinsmässige Stufung des Wissens. Systematisiert erschien die Unterscheidung der Apologie zwischen innerweltlichem Nichtwissen und wahrem Wissen, das sittliche Weisheit ist, dort wieder. Wer daran denkt, wird unter der vermeintlichen Kapitulation, zu der die Sache des Kritias und seiner Selbsterkenntnis-Definition getrieben wird, den heimlichen Sieg ihres besseren Sinnes herausspüren.

Platon hat nun neben die verkürzte und verarmte Sophrosyne, bei der das Gespräch 171 c anlangte, unvermittelt die siegreiche und strahlende gestellt, indem er überraschend ausmalt, zu welchem Segen und Glück die nicht verarmte Sophrosyne der Definition führen kann. Damit das Phantasiebild vor Augen gestellt werden kann, ist die Vorgabe erforderlich, dass die im destruktiven Disput seit 169 d weggenommenen Fähigkeiten der Eigentümerin wiedererstattet werden. Nun kann sie in einer Polis oder einer Hausgemeinschaft durch Zuteilung der verschiedenen Aufgaben an die verschieden befähigten Menschen Irrtum und Fehlverhalten ausschalten. Die Verwalter des überprüfenden Wissens werden nicht ins technische Wissen der Fachleute hineinreden, was soeben mühsam als untunlich erwiesen wurde, und umgekehrt. Was eben noch als bedauerlicher Missstand erschien, entpuppt sich nun als die wahre Ordnung des Lebens, in der jeder das Seinige tut, die Herrschaft der Gutheit. Der rhetorisierende Stil des Lobpreises scheint einem Phantasiegebilde gemäss, steht aber doch im Dienste einer ernsten Aussage, z. B. wie e 5–6 die Parallelität der Satzglieder der Parallelität individueller und staatlicher Ethik entspricht, die ja ein Grundgedanke der Politeia ist. Ein im Zusammenhang dieses Dialoges nur erträumtes Ideal kann trotzdem platonische Wahrheit haben im Sinne des «schwer, aber nicht unmöglich» des Staatsdialoges. Denn natürlich haben mit Recht viele eine Skizze des platonischen Staates auf kleinstem Raume in der Lobrede gefunden. Die umfassende und überragende Bedeutung der So-

gegebenen Auslegung, dass schon dort von den Grenzen des fachlichen Wissens beim Arzte die Rede war. Die erstaunliche gedankliche Konsistenz der Aussagen Platons zu beachten, ist oft hilfreich; aber, da sie sich manchmal verhüllt, kann es recht schwierig sein; hier nicht.

phrosyne unseres Dialoges kommt dadurch zur Geltung. Wenn es anschliessend heisst (172 a 7), ein derartiges Wissen sei noch nirgendwo in Erscheinung getreten, so heisst das zugleich: nirgendwo in unserem Gespräch und nirgendwo in der Wirklichkeit. Nur der letztere Sinn erinnert an den Schluss des 9. Buches der Politeia, wo dem platonischen Staatsentwurf, der aufgestellt ist als Muster am Himmel, Verbindlichkeit zugesprochen wird, gleichgültig ob er irgendwo existiert oder existieren wird. Einen suggestiv aufmunternden Ton hat auch an unserer Stelle die Ausmalung des Ideals, so dass der Leser dem Gedanken Raum geben soll, ein solches Wissen könnte doch vielleicht möglich und anwendbar sein. Freilich, weder Dialog noch Wirklichkeit zeigen es bisher. So bleibt für Sokrates nichts übrig, als dass nach Kapitulation und kurzem Triumph in der Phantasie der verarmten Sophrosyne als Abfindung eine bescheidene Domäne zugesprochen wird, ein dritter, resigniert klingender Akt. Von den Merkmalen der Definition sind ihr ja nur Wissen und Nichtwissen als Objekte verblieben. Könnte sie nicht mit dieser Unterscheidung bei sich und bei anderen Bemühungen um Wissen grössere Exaktheit zur Gewohnheit erheben und sich als Spezialistin für die logische Form des Wissens doch noch ein wenig nützlich machen? Wir würden dann unsere zu grossen Ansprüche und Erwartungen ihr gegenüber beschränken. Nun, das ist teuflisch geschickt ausgedrückt und, wenn irgend etwas, sokratische Ironie. Gewiss, wenn wir im Bereich des technischen Wissens bleiben, wäre solche formale Propädeutik ein nützlicher, aber nicht erstaunlicher Dienst. Kritias wäre nicht dagegen, damit wenigstens etwas von seiner Sache gerettet bliebe. Aber wenn man bedenkt, dass die Unterscheidung Wissen-Nichtwissen überweltliches Wissen von den höchsten Dingen vom innerweltlichen Fachwissen und Nichtwissen von den höchsten Dingen trennt, dann ist die kleine Funktion, mit der nach zu grossen Erwartungen die Sophrosyne abgespeist wird, ein ironischer Hinweis auf ihren Wert als Bringerin des Heils für die Menschheit. In solcher Weise führt uns Platons Dialog kunstvoll ganz nahe an die Wahrheit heran oder an der Wahrheit vorbei, aber so, dass nur eine einzige Blickwendung nötig wäre, freilich eine ganz besondere, um ihrer ansichtig zu werden. Das Reden dicht vorbei muss jeden Leser der Tragödie an gewisse Szenen erinnern, in denen Personen aneinander vorbeireden, wie etwa Hippolytos und Theseus oder Elektra und Orest. Aber auch die Neigung zum ambivalenten Formulieren, die gerade im Charmides festzustellen ist, indem es manche Aussagen gibt, die auf dem Niveau des technischen Wissens, aber auch auf dem des sittlichen Wissens verstanden werden können und sollen, gehört mit doppelbödigem Reden tragischer Personen zusammen. Platon, der die Welt der Tragödie überwunden zu haben beansprucht, ist in solchen Kunstmitteln ihr Erbe.

Nach der ambivalenten Abfindung fährt Sokrates mit «vielleicht» fort (c 4). Das bedeutet in seinem Munde immer, dass ein wesentlicher oder gar entscheidender Gesichtspunkt noch hinzuzuziehen ist, damit eine nicht verfehlte

Aussage zu voller Richtigkeit gelangen kann. Man denkt zuerst, die Einschränkung der Definition auf das (vermeintliche) Minimum solle rückgängig gemacht werden. Aber das geschieht nicht, auch später nicht; es ist nicht nötig, weil hinter dem vordergründigen Sinn der wahre durchscheint für den, der ihm gewachsen ist. Nein, mit dem Satz «vielleicht haben wir keine brauchbare Untersuchung geführt» wird die Einschränkung zugleich mit der uneingeschränkten Fassung der Definition in Grund und Boden verdammt und mit ihnen auch noch ausdrücklich die so leuchtend ausgemalte Segenswirkung der vollen, wissenden Sophrosyne. Dazu treibt den Sokrates eine «seltsame» Vorstellung, die ihn befällt (ἄτοπ' ἄττα c 5) und die er der Harmlosigkeit des Kritias entgegenstellt, der einer technischen Verengung der Sophrosyne zustimmte. Es ist der Zweifel am ἐπιστημόνως ζῆν. Ambivalent, wie dieser Begriff ist, zeigt sich auch der Zweifel, den Sokrates mit dem Traum der Penelope aus dem 19. Buche der Odyssee vergleicht, weil er sich wie dieser erfüllen kann oder auch nicht, nämlich hinsichtlich des Schlimmen, das er anzukündigen scheint. Eine herrliche Widerlegung solcher trüben Ahnung steht in beiden Fällen ganz nahe. Man brauchte bloss den Blick hinzuwenden. Der Traum zeigt das Bild einer von allen Arten des Wissens sinngemäss verwalteten, von dem obersten Wissen aber, der Sophrosyne, souverän dirigierten Gemeinschaft, also eine Wiederholung des strahlenden Bildes von vorhin, nur mit trüber Färbung, indem die Wissensnatur dieser Ordnung nun auf einmal rein technisch aussieht und von keinem guten Handeln gefolgt, von keiner Eudaimonie begleitet scheint[19]. Das blosse Wissen, so heisst das, kann den Menschen nicht retten; die verwissenschaftlichte Welt ist dem Menschen nicht heilsam.

Das beängstigende Traumgesicht wird sich erfüllen, wenn man ἐπιστήμη wie Kritias versteht, dagegen wird es sich in Freude verwandeln, wenn man sie platonisch, noetisch versteht. Analog dazu wird die Ergebnislosigkeit der Suche nach dem Wissen des Wissens entweder wirklich und endgültig sein, oder aber sie wird sich wie ein trügender Schein auflösen, wenn das endlich erkannte ἀγαθόν Rettung bringt, wie der endlich erkannte Odysseus es tat. Der geniale Kunstgriff dieser Erfindung ist nun so durchgeführt, dass die Beschreibung des ἐπιστημόνως ζῆν einer Gemeinschaft (173 b–d) auf doppelte Auffassung des ἐπιστημόνως durchgehends angelegt ist, technische und noetische. Die Perfektion des Wissens bei allen technischen Berufen bestünde nach philosophischer Auffassung darin, dass das innerweltliche Nichtwissen von den wichtigsten Dingen, das der Sokrates der Apologie bekämpfte, bei allen Technikern durchschaut und somit unschädlich gemacht würde (b 2–4). Die Kunst der Seher,

19 Zum Text: 173 d 1 ist ἕπομαι, mit einem ὅτι-Satz verknüpft, offenbar ohne Beispiel. Ferner ist sicher κατεσκευασμένον τ. ἀ. γένος Akkusativ analog zur Konstruktion 171 a 3–4. Also ist ἕπομαι Korruptel. Auch ist ein Plural neben dem δυνάμεθα des zweiten Satzgliedes und nach συγχωρήσωμεν c 3 zu verlangen. Ich schlage vor: ἐννοοῦμεν im gleichen Sinne wie *Phaidon* 72 b und 74 e.

dieser von Platon verachteten Gaukler (gemäss Apol. 22 c), würde dann in philosophische Zukunftsdeutung, d.h. Voraussage ewiger Verantwortung, überweltlicher Strafe und Belohnung, verwandelt (προφήτας τῶν μελλόντων c 6). Bei der anderen Auffassung würde immer nur die technische Perfektion herausgehört, also dass anstelle der üblichen Mantik rationalisierte Zukunftsprognose träte, eine nüchterne, freudlose Kunst, die so wenig wie handwerkliche oder ärztliche Vollkommenheit das rechte Verhalten und die Eudaimonie gewährleisten könnte.

Kritias besteht mit Recht darauf, dass das Ziel des guten Handelns ohne Wissen nicht erreichbar ist, so dass ihn Sokrates schnell zu dem besonderen Wissen hinführen kann, das allein unter sämtlichem Wissen von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem, das ein angenommener Alleswisser besässe, zur Eudaimonie verhelfen könnte. Natürlich ist jener Alleswisser ein phantastisches Bild des Philosophen, sofern sein Wissen über die Zeitdimension hinwegreicht auf zeitlose Gegenstände. Das Wissen des Guten ist Ziel der Philosophie. Nun war tatsächlich seit der Einführung des delphischen Spruches vom sittlich Guten in der Disputation nicht mehr gesprochen worden, wohl aber vorher (163 c–e). So kann Sokrates ironisch sagen, Kritias habe es verheimlicht und ihn absichtlich im Kreise herumgeführt[20]. In Wahrheit hatte der verkannt, dass das Wissen des Wissens zum höchsten Ziel des Guten hinstrebt und alle seine Gegenstände vom Guten Sein und Erkennbarkeit empfangen, wie die Politeia sagt. Gut sein heisst ja seinen Sinn als Seiendes erfüllen; es ist keine getrennte Qualität von einigem Seienden nur.

Nun aber wird die letzte Diairesis dieses Dialoges vollzogen. Wenn Sophrosyne das Wissen vom Wissen und Nichtwissen ist, nach Definition, und im Bereich des Fachwissens verbleibt, wenn aber das Wissen vom Guten und Bösen Sinn und Funktion jeglichen Fachwissens, ohne dies fachlich anzutasten, bestimmt, dann ist Sophrosyne nicht identisch mit dem Wissen vom Guten und Bösen[21]. Diese Diairesis ist falsch, aber die logisch richtige Folgerung aus dem

20 Zum Text: Dass 174 c 2 etwas fehlt, hat v. Arnim unwiderleglich gesagt. Wilamowitz schlägt nicht glücklich μιᾶς ⟨παρ⟩ούσης vor; denn das hiesse, dass man παρουσῶν zu ἐπιστημῶν, τὸ ζῆν aber ebenso dazu wie zu παρούσης hinzudenken müsste, hart und stillos. Auch ist μιᾶς οὔσης ταύτης unantastbar, weil es im Gegensatz zu sämtlichen anderen diese eine ausdrückt. Statt v. Arnims ⟨τοῦτο ἔργον ἦν⟩ ziehe ich wegen der Futura in c 5, c 6 vor: ⟨τοῦτ' ἀπολαυσόμεθα⟩, cf. 172 c 1.

21 Zum Text: 174 d 3–7 ist, wie überliefert, logisch unklar. Sicher scheint, dass οὐ γὰρ ... die Begründung dafür gibt, dass ἡ σωφροσύνη d 3 (Subjekt) nicht diese, die Wissenschaft vom Guten und Bösen, sein kann; denn diese, wiederaufgenommen in ἡ ἐπιστήμη d 5, geht eben nicht auf die Arten des Wissens und Nichtwissens (Definition der Sophrosyne). Der Satzteil ἀλλ' ἧς ... ἡμᾶς unterbricht diese logische Verbindung und ist als schlechter Zusatz zu streichen; ἀλλ' allein mit Madvig zu streichen, genügt nicht: ἧς käme, auf αὕτη bezüglich, aber nach σωφροσύνη stehend, in fatale Position. Es geht klar nur so weiter: «Infolgedessen, wenn diese (die von Gut und Böse) heilbringend ist, dürfte die Sophrosyne etwas anderes in unseren Augen sein.» ἢ ὠφελίμη verrät sich durch die feminine Form, die unmöglich im gleichen

Disput mit einem Partner, der das Wissen des Nichtwissens technisch versteht. Kritias selbst kann sich der Konsequenz nicht entziehen, versucht aber in einem Rückzugsgefecht (174 d 8ff.) die Sophrosyne, so wie sie definiert war, allen ἐπιστῆμαι mit Einschluss des Wissens vom Guten überzuordnen und so zur Instanz des sittlichen Nutzens zu erheben. Dies tut er wohl in unklarer Erinnerung an sokratische Gespräche, die eine ähnliche Ordnung behandelten. Aber die vorher im Gespräch zugestandene Beschränkung der Sophrosyne auf das Wissen vom Wissen verhindert den Ausweg, solange jedenfalls, wie ihr damit nur die enge Domäne formaler Wissensprüfung zugestanden bleibt (172 bc). Eine solche Sophrosyne kann das Wissen vom Guten nicht dirigieren. Auf den Gedanken, ihr selbst den kleinen Zusatz «vom Guten», wie Sokrates 173 d 8 ironisch sagte, anzuhängen, kann nach dem Schisma Wissen des Wissens-Wissen des Guten niemand mehr kommen.

Die zusammenfassende Schlussbemerkung des Sokrates (175 a 9–d 5) klingt erbarmungslos und viel schroffer als frühere Eingeständnisse des Scheiterns. Die Definition sei trotz zweier grosszügiger Vorgaben, die, streng genommen, unerlaubt waren, nicht gefunden worden. Die erste davon, die Möglichkeit des selbstbezüglichen Wissens, habe der Logos nicht gestattet «und nicht ja zu ihr gesagt» (οὐδὲ φάσκοντος b 7). Das erinnert immerhin daran, dass die Frage vorher unentschieden geblieben war; der Logos hatte auch nicht nein gesagt (169 b 1). Aber die zweite Vorgabe habe etwas Absurdes für möglich erklärt, nämlich dass der σώφρων nicht nur ein Wissen von dem hat, was er weiss, nämlich dass er es weiss (mehr freilich nicht), sondern auch ein Wissen von dem, was er nicht weiss, nämlich eben, dass er es nicht weiss. Aus diesem Unsinnigsten, das es geben kann, kann freilich die metaphysische Stufung des Seienden, und sie allein, etwas Sinnvolles machen, so denkt der platonkundige Leser hinzu. Denn der Dialektiker bezieht sein Wissen auf Ideen als Seiendes und ordnet dem in diesem strengen Sinne nicht Seienden das Nichtwissen zu.

Nun fällt auf, dass «das Allerunsinnigste» hier im Résumé zum ersten Male so kritisiert wird, wobei das auch zugegeben wird (οὐδ' ἐπισκεψάμενοι c 4). Tatsächlich war es ja im prüfenden Gespräch der Restbestand oder doch ein Teil des Restbestandes, der dem selbstbezüglichen Wissen blieb, nachdem ihm die Prüfung von fremdem Wissen genommen war (170 d–171 c). Man kann sagen: nach der Destruktion des Prüfens fremden Wissens blieb der σώφρων 171 c als das übrig, als was er 175 c 1 formuliert wird, als Wissender allein vom eigenen Wissen und Nichtwissen. Jene Prüfung aber erscheint im Résumé (b 7–c 3) als das zweite unerlaubte Zugeständnis, das aber, was soeben von mir Restbestand genannt wurde, als die Folgerung daraus. Wo war nun eigentlich

Satz auf die maskuline folgen kann, als erläuternder Zusatz fremder Hand; auch ist «etwas anderes» allein erwünscht. Die Diagnose bei Witte (a. O. 137 Anm. 124) ist nicht gut. c 6 kann es nicht heissen: «wenn selbst (αὐτή) die Besonnenheit nützlich ist»; das wäre kein Griechisch und gedanklich dubios.

dies zweite Zugeständnis ausgesprochen worden? Es wurde, streng genommen, in die systematische Definition 167 a 1–7 eingebaut und war wenige Zeilen vorher wie selbstverständlich der Selbstbezüglichkeit angehängt worden, weil Entgegengesetztes vom gleichen Wissen erfasst wird. Dann wurde (bis 168 a) das selbstbezügliche Wissen mit Einschluss der Prüfung fremden Wissens als ἄτοπον erklärt aus dem Fehlen aller Analogien im Bereich uns bekannter Erscheinungen. Die anschliessende Frage, ob Selbstbezüglichkeit, für sich betrachtet, möglich sei, blieb offen. Nur «damit das Gespräch fortschreiten kann» (169 d 2) wurde die Existenz selbstbezüglichen Wissens als Vorgabe eingeräumt. Hier findet sich das erste unerlaubte Zugeständnis, das 175 b 6 gerügt wird. Das zweite findet sich dagegen nirgends explizit ausgedrückt; höchstens könnte man es versteckt als vorausgesetzt ansehen, wenn Prüfung fremden Wissens von 170 d an Gegenstand der Suche wird, allerdings mit eindeutig negativem Ergebnis, wobei das «Allerunsinnigste» als Restbestand übrig bleibt. Die Interpretation konnte aber (oben S. 152f.) diesen Verlust insgeheim als Gewinn verstehen. Es überrascht nun sehr, dass vom Restbestand 175 c 1–3 nicht als von einer Folgerung, sondern als von einer Absicht jenes zweiten Zugeständnisses geredet wird: ἵνα δὴ ἡμῖν γένοιτο ... (das δὴ stellt das sogar als natürlich hin). Dieser weitere Fall kunstvoller Formulierung soll uns zu dem Gedanken führen, dass die vermeintlich beklagenswerte Reduktion auf ein Minimum dem wahren Wissen erst zu seiner Aufgabe verhilft, das wahrhaft Seiende zu wissen und, was es nicht weiss, als nicht wahrhaft Seiendes einzustufen. Diese Stufung wäre somit sogar als der Zweck des Zugeständnisses durchschaut, d. h. man hätte Prüfung fremden Wissens als Aufgabe des selbstbezüglichen Wissens nur in Betracht gezogen und ins Zugeständnis einbezogen, um als Ergebnis der Prüfung dieser Prüfung den Restbestand zu gewinnen, der bescheiden aussah, aber überaus wertvoll war, Wissen von einem Wissen und einem Nichtwissen. Dabei muss man freilich noch daran denken, dass, wie oben (S. 139) aus der Definition herausgelesen wurde, das fremde Wissen (der Handwerker und Politiker) für den Wissenden ein Nichtwissen ist. So kann man das Zugeständnis, das im Résumé als ein zweites auftritt, als Implikation des ersten, der Selbstbezüglichkeit selbst, verstehen. Dieses erste und einzige Zugeständnis fällt nun aber mit dem Thema des Dialoges zusammen. Also in verhüllter Weise gibt die letzte sachliche Aussage der eigentlichen philosophischen Disputation des Dialoges zu, worauf er hinauswollte, auf das Ideenwissen, das alles innerweltliche Wissen zum Nichtwissen herabstuft. Wissen vom Wissen ist nur eine andere Vokabel dafür. Nachträglich fällt von solcher Einsicht über die Formulierung der Aporie aus dem Interpreten ein, dass der Satz ἡμῖν ἵνα ὁ λόγος προίοι (169 d 2) weit über seinen momentanen Sinn für die Situation des Gesprächs hinaus einen zweiten philosophischen Sinn haben kann, haben muss: Philosophieren ist nur möglich, wenn man Wissen vom Wissen zulässt. Das ist, mit dem Phaidon zu reden, eine Hypothesis, die sich als stark erweist, ohne die

man nicht auskommt. Das ἵνα hier ist dasselbe wie im Résumé, was soviel heisst wie: das zweite Zugeständnis wird mit dem ersten zugleich gemacht. Wenn ferner beim zweiten Zugeständnis der Vorbehalt οὐδὲ τοῦτ' ἐῶντος τοῦ λόγου (175 c 1) weiter geht als beim ersten, wo mit οὐδὲ φάσκοντος εἶναι das οὐκ ἐῶντος gemildert wurde, so ist das sinnvoll. Denn «Leistungen anderer Wissensarten zu wissen» kann nicht gelingen wegen der seinsmässigen Abstufung; so kann der Logos es auch nicht erlauben. Welches Raffinement der Formulierung bis in alle Einzelheiten hinein! Es setzt sich fort in den folgenden Worten des Sokrates (c 8–d 5): «Die Untersuchung, die uns doch so gutmütig und nicht verhärtet fand, kann trotzdem die Wahrheit nicht ausfindig machen, sondern machte sie dergestalt zum Gespött, dass sie uns ganz rücksichtslos dasjenige als unnütz erwies, was wir von Anfang an, einig in den Aussagen und einig im Modellieren, als Besonnenheit hinstellen wollten» (c 8–d 5). Kann man übersehen, was das heisst? Die Untersuchung machte die Wahrheit zum Gespött; also war die Wahrheit doch wohl irgendwie präsent in dem, was die Homologie der Gesprächspartner sagen wollte. Die Schlussaporie ist also nicht richtig; d.h. nicht zu Recht bleiben Wissen des Wissens als angebliche Sophrosyne und Wissen vom Guten und Bösen unverbunden nebeneinander stehen. Man muss die beiden in eins setzen; das kann man aber nur, wenn man nicht so «gutmütig» (einfältig) und starrsinnig (σκληρῶν) bleibt, den Horizont des technischen Wissens nicht zu überschreiten. An dieser Wahrheit ist man im Dialog ganz dicht vorbeigegangen, hat ihr nicht die gebührende Ehre erwiesen, sondern Hybris gezeigt. Mit der Hybris ist die Abwertung der Sophrosyne gemeint, die ja in Wahrheit dem Ideenwissen gleichzustellen ist nach der Definition, die im Mittelpunkt der Disputation stand.

Deutlicher als es geschieht, kann das negative Ergebnis nicht als scheinbar hingestellt werden. Die Art des Forschens liess es an sich fehlen, gesteht Sokrates (175 b) und nimmt die Schuld auf sich, Sophrosyne ist nur ironisch in eine kümmerliche Nebenrolle abgedrängt, sie, die doch gesundes Denken in ihrem Namen trägt. Der ὀνοματοθέτης, wie man doch wohl mit späten Handschriften und gestützt auf Kratylos 389 d 8 statt νομοθέτης lesen muss, hatte mit dieser Namengebung eine ungewöhnliche Auszeichnung im Sinn. So muss man ihrer Definition weiterhin nachstreben, d.h. in diesem Streben das Ziel des gesunden Denkens anstreben. Man muss sich dazu sogar zwingen lassen (176 c 7); ein solcher Zwang ist kein Gegensatz zur ἀνάκρισις, dem Fragen und Gefragtwerden, das eine Lebensnotwendigkeit ist, keine freundliche Konzession (δώσεις). Dies alles sind Hinweise, dass etwas Wesentliches über die gesuchte Gutheit, über das Wissen des Wissens ungesagt blieb und nachzuholen ist. Die wahre Beschwörungskunst mit «schönen Reden» oder Gedanken, die mit so grossem Ernst erlernte (175 e), muss erst noch wirklich angewendet werden. Die Diagnose, so wie sie hier in Worte gefasst wird, kommt einer positiven Prognose nahe. Wir können die seltsame Sache nicht wirklich aufzeigen auf unserem

Wege, aber es gibt einen feineren Weg dazu. Aporie bezieht sich hier wie sonst im Platon nicht auf unlösbare oder als unlösbar angesehene Fragen, sondern sie besteht, gleichzeitig literarisches Kunstmittel und gedankliche Problemstellung, nur im Verhältnis von bisher angewendeten Denkmitteln zu einem Denkziel, das als nötig und als womöglich erreichbar anvisiert wird. Verwandt ist das Phänomen der sokratischen, d.h. platonischen, an die platonische Metaphysik gebundenen Ironie. Sie hängt stets und ausschliesslich mit dem Gefälle zusammen zwischen dem philosophischen Hinzielen auf Denknotwendiges und der herkömmlichen, innerweltlichen Denkweise, der Wesentliches als unwesentlich, Unwesentliches als wesentlich und der wahre Weg als abwegig erscheint. Also im Moment, wo man der Wahrheit ansichtig wird, erlischt die Ironie von selbst vor der Wahrheit, mag auch ihre Anwendung auf den Unverstand, der in der Höhle herrscht, fortgesetzt werden. Die Wahrheit selbst steht keinesfalls im Lichte der Ironie, ein Sachverhalt, der leider immer noch in der Platoninterpretation verkannt werden kann.

Man darf auch sagen, der Dialog formuliere ein Rätsel, dessen Lösung er andeutet. Es hat etwas zu bedeuten, dass Sokrates das Tun des Seinigen, kaum dass es genannt ist, mit einem Rätsel vergleicht und (ironisch) Zweifel an seiner Ausdeutung äussert (161 c 8–9). Die Formel wörtlich zu verstehen, hiesse ihren Erfinder für einfältig halten (161 d, 162 a 11); da er das doch wohl nicht war, verstärkt sich der Eindruck des gewollten Rätsels (162 a 10, b 4). Der Punkt, wo dessen Auflösung ansetzen muss, ist unzweideutig erkennbar in der systematischen Definition 167 a, die gültig und richtig bleibt, wenn man sie nur richtig auf den Übergang hin versteht, ohne den Philosophieren nicht möglich ist, den Übergang von dem, was als wirklich und was als Wissen davon gilt, zu dem, was in Wahrheit wirklich und was davon Wissen ist. Auch die reduzierte Form, auf die dann diese Definition eingeschränkt wird, hat den gleichen, nur noch verschärften Sinn. Wer ihn sieht, für den wächst der scheinbaren Ausweglosigkeit des Dialogs ein deutliches und gesichertes Ergebnis zu. Umgekehrt, wer nicht sieht, dass die ganze Konzeption der Ideenphilosophie hinter dem Dialog steht und durch ihn hindurchscheint, der kann den Dialog überhaupt nicht verstehen. Es ist notwendig, abzugehen nicht nur von der Vorstellung einer Darstellung von Problemen des historischen Sokrates, sondern auch von der Vorstellung einer Vorstufe platonischer Philosophie, so als ob die Lösung der dargestellten Schwierigkeiten im Geiste des Autors sich allererst vorbereite, so als ob Platon, wie Wilamowitz meinte, sich «selbst des Weges noch nicht gewiss» sei[22].

Wenn der Charmides keine Vorstufe darstellt, dann muss er kein Frühdialog sein und die anderen aporetischen Dialoge ebensowenig. Ist in ihnen die

22 Wilamowitz, *Platon* II 65². – Auf Ideenwissen hin interpretiert H. Erbse, *Über Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen*, Hermes 96 (1968) 21–40, der sich auch von E. Kapps Betrachtungsweise abwendet. Das Argument für die Folge Euthydemos–Charmides (36ff.) lässt sich vielleicht umkehren; aber ist die Folge hier überhaupt wichtig?

metaphysische Wissensethik Voraussetzung und Gegenstand, dann wird alle Chronologie von Inhalt und Form aus fragwürdig, verliert aber zugleich an Bedeutung. Es erscheint nur schwer vorstellbar, was ein Leser, der nicht dem engeren oder weiteren Kreis der Akademie angehörte, mit dem Rätsel, das der Charmides aufgibt, anfangen sollte, hätte er nicht vorher in den nichtaporetischen Dialogen gelesen. Diese wären dann vorher erschienen, denkt man sich. Aber auch Leser späterer Jahrhunderte wären in derselben Lage. Sollte z. B. die hier angedeutete Interpretation des Charmides etwas Richtiges an sich haben, so würde sie das dem Vorwissen aus der Lektüre der sogenannten metaphysischen Dialoge verdanken.

Der Raum erlaubt nicht, hier eingehend die Interpretation Platons anzufechten, die ich die irrationalistische[23] nenne, weil nach ihr platonisches Philosophieren nie zu einem endgültigen Ergebnis gelangt, das es nicht selbst sofort dem «dogmatischen Zugriff» ironisch entzöge. Es gibt nichts Platonwidrigeres als diese Meinung. In Wahrheit beansprucht Platon ein Wissen von höchster Sicherheit, das sogar die Evidenz mathematischen Wissens übertrifft, wie die Stufe die Vorstufe übertrifft. Kein Glaube im modernen Sinne, sondern ein μάθημα höchsten Ranges ist das, worauf sich die Selbsterkenntnis des vorliegenden Dialogs stützt; denn sie reflektiert nur in der Seele, was ausserhalb als ewige Wahrheit angetroffen wird.

23 Ihr Hauptvertreter in der deutschen Philologie ist H. Gundert, *Dialog und Dialektik* (Amsterdam 1971) und der Vortrag: *Der platonische Dialog* (Heidelberg 1968). Gundert stellt platonwidrig göttliches Wissen fehlsamem menschlichen gegenüber und lässt Sokrates das Gute nicht wissen, aber praktisch vorleben. Das falsche Zeugnis des 7. Briefes hilft allen, die so denken, Platon selbst des Irrationalismus schuldig zu sprechen. Alle Irrationalisten und alle «Historizisten» der Platonforschung sehen den Brief als lebensnotwendig für sich an.