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: 34 (1977)

Heft: 2

Artikel: Vom sokratischen Zweifel zur platonischen Gewissheit : ein beispielhafter Weg des Philosophierens

Autor: Hager, Fritz-Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-27085

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

Vom sokratischen Zweifel zur platonischen Gewissheit

Ein beispielhafter Weg des Philosophierens

Von Fritz-Peter Hager, Adelboden

«Ich weiss nur, dass ich nichts weiss!» Dieser dem populären Sokrates-Bild einer breiteren Öffentlichkeit geläufige Satz ist für Sokrates selbst ebensowenig sicher verbürgt wie das «Credo quia absurdum» für Tertullian und das Bekenntnis «Wissen ist Macht!» für Bacon. Der Sokrates des Xenophon weiss nichts von einem solchen Nichtwissen oder gar Wissen des Nichtwissens[1], und der Sokrates Platons, der sich die Probleme um Wissen und Nichtwissen, Zweifel und Gewissheit ausdrücklich und grundsätzlich stellt, nimmt auch in den Frühdialogen und in der 'Apologie' (wo man noch am ehesten hoffen könnte, einen sokratischen und nicht einen platonischen Sokrates zu finden)[2] eine viel differenziertere Haltung zu Wissen und Nichtwissen ein, eine Haltung jedenfalls, die, wie wir noch sehen werden, keineswegs notwendig zum Bekenntnis führen muss, es sei überhaupt nur ein Wissen des Nichtwissens möglich. Auf die Widersprüchlichkeit, die im Begriffe eines Wissens des Nichtwissens liegt, wird vielmehr bereits in Platons 'Charmides' hingewiesen (175 c 3–6)[3].

Die Ansicht, Sokrates habe behauptet, er wisse nur, dass er nichts wisse, entstammt vielmehr dem Sokrates-Bild der mittleren und neuen Akademie, welche ihrerseits durch eine gegenüber dem sokratischen Zweifel bei Platon wiederum modifizierte skeptisch-aporetische Grundhaltung gekennzeichnet

1 Auf das Fehlen von Nichtwissen und Ironie beim Sokrates des Xenophon weist besonders deutlich hin Gerhard Müller in seinem Wörterbuchartikel über «sokratisches Nichtwissen», welcher im *Historischen Wörterbuch der Philosophie,* hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer (Basel 1971ff.) erscheinen wird.

2 Der Grund für diese Annahme liegt darin, dass ich vor allem die aporetische und elenktische Grundhaltung des Sokrates, seine vorwiegend kritische Tendenz, ihm selber zuschreibe, während Platon eher zu konstruktiv spekulativen Lösungen hin tendiert, welche dann in den Dialogen der mittleren Schaffensperiode besonders deutlich zum Durchbruch kommen. Die Belege dafür wird man weiter unten finden. Vgl. für eine ähnliche, wenn auch nicht identische Haltung H. Maier, *Sokrates* (Tübingen 1913) 146ff., vorbereitet schon 102ff.; V. de Magalhâes-Vilhena, *Le problème de Socrate* (Thèse Paris 1952) 453ff.; H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons* I 2 (Bern 1954) 32f. 50ff.

3 Die Energie der Selbstprüfung des Wissens, welche so streng ist, dass sie eher in der Aporie verharrt, als sich mit vorschnellen Ergebnissen zu befriedigen, ist wohl auf Sokrates zurückzuführen, nicht ein Skeptizismus, welcher das Wissen des Nichtwissens als seine höchste Errungenschaft betrachtet; siehe meine Ausführungen weiter unten und dazu G. Martin, «Sokrates. Das Allgemeine» in *Grundprobleme der grossen Philosophen,* hg. von J. Speck, *Philosophie des Altertums und des Mittelalters* (Göttingen 1972) 34ff. 40ff.

ist: So äussert Arkesilaos an einer bekannten Stelle von Ciceros 'Academica posteriora' (I 45), Sokrates habe sein Wissen auf das Eingeständnis seines Nichtwissens eingeschränkt (nur dass er nichts wisse, sei ihm zweifelsfrei gewiss gewesen), er, Arkesilaos, aber müsse bekennen, dass er nicht einmal dies (nämlich dass er nichts wisse) wissen könne.

Wie immer man diese Weiterführung und Weiterentwicklung des sokratischen Zweifels und der aporetischen Haltung des Sokrates durch die neue Akademie interpretieren mag (ob im Sinne der verschärften Einstellung des Zweifels hin zum Skeptizismus oder im Sinne des Zweifels am Zweifel, der den Zweifel um des Zweifels willen und das Verharren bei der Aporie und Urteilsenthaltung selbst fragwürdig werden lässt)[4], eines ist gewiss: Die hier von der neuen Akademie eingenommene skeptische oder besser aporetische Grundhaltung, welche sich auf Sokrates als ihren Ahnherrn zurückführt, hat in der abendländischen Philosophiegeschichte an entscheidender Stelle wesentlich als Anregung zu einem grossangelegten Versuch der Begründung philosophischer Gewissheit von fundamentalen Wahrheiten der Ontologie und Metaphysik aus gedient, und dieser Versuch einer Überwindung des Zweifels und der Skepsis durch Besinnung auf das, was als Seiendes und Wahres menschlichem Denken primär und unbezweifelbar gewiss ist, hat seinerseits Jahrhunderte später wieder eine neue Formulierung und methodische Begründung erfahren, über deren epochale Bedeutung bis hin ins 20. Jahrhundert hinein niemand im Zweifel ist.

Es ist klar, worauf hier angespielt wird: Die Begegnung mit dem akademischen Skeptizismus war ein notwendiges Durchgangsstadium Augustins auf dem Wege zur grundlegenden philosophischen Gewissheit vom Sein des denkenden und zweifelnden Ich (das selbst als Denkendes und Zweifelndes in seiner Existenz keinem Zweifel mehr unterliegt), von der Unsterblichkeit der Seele und vom Sein und Wesen Gottes[5]. An Augustinus kann denn auch Descartes in seinen Meditationen über die erste Philosophie wieder anknüpfen und nun mit freilich wesenhaft gewandelter Zielsetzung ein ganzes System der Philosophie, ein System vom Zusammenhang der unendlichen denkenden Sub-

4 Ich selbst neige eher dazu, bei Arkesilaos einen verstärkten und zum Skeptizismus hin entwikkelten Zweifel zu erblicken, anders H. J. Kraemer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin 1971) 50ff. 57ff.; vgl. auch schon 9ff. über die Bedeutung des Sokrates-Bildes für die neuere Akademie. Zu der von uns zitierten Stelle aus Cicero (*Ac.* I 45) siehe H. J. Kraemer, a.O. 54; Albert Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig 1905) 37f.; Pierre Couissin, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie,* Revue d'Histoire de la Philosophie 3 (1929) 257.

5 Für Augustins Begegnung mit der neuakademischen Skepsis siehe *Conf.* V 10, 19; die Hauptstellen für seine Vergewisserung der unbezweifelbaren Existenz des eigenen denkenden und zweifelnden Ich, welches aber für ihn nur als Ausgangspunkt zur Erkenntnis Gottes wesentlich ist, sind *Solil.* II 1, 1 und *De civ. Dei* XI 26; vgl. *De vera rel.* 39, 72; zum Grundcharakter der augustinischen Wahrheits- und Seinsvergewisserung beachte man R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1962) 145ff., bes. 149f.

stanz mit den endlichen denkenden und den endlichen ausgedehnten Substanzen vom denkenden Ich des Menschen her begründen und aufbauen[6]. Aufgrund «cartesianischer Meditationen» ist dann auch Edmund Husserl zu einer Neubegründung der in ihrem Selbstbewusstsein durch Zweifel erschütterten Philosophie gelangt[7].

Angesichts so weitreichender Auswirkungen des sokratischen Ansatzes der Infragestellung aller Gewissheit in der abendländischen Philosophiegeschichte muss man sich fragen, welches denn nun eigentlich das Wesen des sokratischen Zweifels gewesen sei, nicht so wie es sich in der philosophiegeschichtlichen Tradition Jahrhunderte nach Sokrates widerspiegelt, sondern so wie es in zeitlicher Nähe zum Leben und Wirken des Sokrates selbst bei Platon fassbar ist.

Indem wir aber nach der ursprünglichen Gestalt fragen, in der das Problem des Nichtwissens und das Problem der Begründung philosophischer Gewissheit bei Sokrates sich stellte, haben wir nicht etwa die Absicht, das Problem des historischen Sokrates und der Rekonstruierbarkeit seiner Lehre angesichts der verschiedenen Quellen, die über Sokrates Verschiedenes aussagen, noch einmal aufzuwerfen und zu behandeln, sondern es geht hier vielmehr nur darum, den platonischen Sokrates als befasst mit der Problematik des Nichtwissens, als aporetischen Zweifler darzustellen und von da ausgehend zu zeigen, welche spezifischen Probleme der sokratische Zweifel bei Platon wachgerufen und aufgeworfen hat und auf welche Weise Platon im Ausgang von der durch Platon Sokrates zugeschriebenen Problematik des Nichtwissens und des Zweifels zur Begründung philosophischer, genauer: metaphysischer Gewissheit vorangeschritten ist.

Dabei wird es, wie schon angedeutet, nicht darum gehen, mit Argumenten nachzuweisen, welcher Teil in dem von uns verfolgten Zusammenhang eines sokratisch-platonischen Problems und seiner Lösung dem historischen Sokrates angehört und welcher Teil Platon. Eine Diskussion dieses Problems, zu dem es ja bekanntlich eine immense Literatur gibt, würde hier zu weit führen und ist für uns auch nicht von primärem Interesse[8]. Vielmehr gilt es, den Weg vom Zweifel über verschiedene Formen seiner Überwindung zur philosophischen Gewissheit in der Philosophie Platons selber als einen beispielhaften Weg des Philosophierens nachzuzeichnen.

6 Descartes, *Meditationes de prima philosophia:* Meditatio II; *Principia philosophiae* I 7; vgl. *Discours de la méthode* 4. Teil. Die wesenhaft andere Zielsetzung und Grundverfassung dieser Wahrheitsvergewisserung im Vergleich zu derjenigen Augustins oder Platons ist hier nicht unser Thema, wird aber als selbstverständlich vorausgesetzt.

7 Siehe dazu von Edmund Husserl besonders «Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge», *Husserliana* Bd. I (Den Haag 1962) 43ff. 48ff.

8 Das heisst nicht, dass ich nicht bestimmte Auffassungen darüber hätte, was in der Substanz die wesentliche philosophische Leistung des historischen Sokrates gewesen sei, aber dies ist hier nicht mein Thema, und ich hätte hier keinen Raum, meine Auffassung, die wesentlich vom Zeugnis der Frühdialoge Platons ausgeht, so zu belegen, wie es nötig wäre.

Dieser Weg wird als beispielhaft verstanden, keineswegs etwa als der einzige mögliche und erlaubte Weg der Philosophie. Es soll auch nicht impliziert werden, dass der hier bei Platon aufgezeigte Weg vom Zweifel zur Gewissheit in seinen Grundschritten der notwendige Weg eines jeden echten Philosophierens sein müsse. Vielmehr soll nur der Einblick in gewisse Perspektiven der Philosophie Platons und des Philosophierens überhaupt eröffnet werden, wobei freilich, wie schon mit dem kurzen Hinweis auf die philosophiegeschichtlichen Auswirkungen angetönt wurde, durchaus wesentliche Grundbewegungen und Grundschritte des Philosophierens gemeint sind.

Wenn im Voraufgehenden betont wurde, dass es in keiner Weise meine Absicht ist, ein Bild vom Nicht-Wissen und Zweifel beim historischen Sokrates zu entwerfen, so darf ich doch hier andeuten, welches im imponierenden Ganzen der sokratisch-platonischen Philosophie meines Erachtens in bezug auf mein Thema der 'Anteil' des Sokrates ist: Wesentlich auf die Initiative des Sokrates geht die Destruktion des Scheinwissens der Sophisten, Rhetoren und Dichter sowie ihrer Ausleger zurück, von der Platons Philosophieren immer wieder seinen Ausgang nimmt. Wesentlich sokratisch ist aber auch der ganz prinzipielle Zweifel, mit dem bei Platon vor allem in den Frühdialogen allen Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Arete (ihrem Wissenscharakter und ihrer Lehrbarkeit) im allgemeinen und einzelner Aretai (wie der Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Freundschaft und Frömmigkeit) begegnet wird, wobei immer wieder jede Antwort mitleidlos verworfen wird, über die sich nicht philosophisch-logisch Rechenschaft ablegen lässt, die also nicht durch hinreichende Adäquatheit einer allgemein notwendigen Aussage mit der Allgemeinheit des Gegenstandes und durch notwendige Übereinstimmung (d.h. Widerspruchsfreiheit) mit sich selbst und mit anderen aus ihr folgenden Sätzen ausgewiesen ist.

Wesentlich sokratisch ist schliesslich, dass Sokrates sich letztlich damit begnügt, bei einer aporetischen Haltung stehen zu bleiben, dass er auf das Wesen der Arete insgesamt und der einzelnen Aretai bloss hinweist, ohne zu einer dogmatischen Wesenserläuterung der 'Tugenden' fortzuschreiten, ohne ein System der Tugenden aufzustellen und dies metaphysisch-ontologisch zu begründen[9].

Mit dieser Deutung dessen, was der sokratische Anteil und Ausgangspunkt platonischen Philosophierens ist, würde übereinstimmen, dass Platon selber Sokrates einerseits als «Zitterrochen» (νάρκη) bezeichnen lässt, welcher den kreativen Regungen seiner Gesprächspartner beim Finden von Antworten auf eine Grundfrage Widerstand entgegensetzt und sich auf sie gewissermassen lähmend auswirkt (Menon 79 e 5–80 d 4), andererseits ausdrücklich als eine Art

9 Das aporetische Moment sollte auch nach G. Martin (oben Anm. 3) 34ff. 40ff. wieder vermehrt bei der Untersuchung der Philosophie des Sokrates beachtet werden.

Hebamme, die selber nicht positive Lösungen hervorbringt, sondern in anderen gerade durch ihre Einwände die Geburt gereifter und durchdachter positiver Antworten auf Probleme begünstigt (Theaet. 150 b 6–151 d 3)[10].

Ferner würde damit übereinstimmen, dass nach Aristoteles Sokrates sich wesenhaft durch die Energie seines Suchens und Fragens um die Klärung des Allgemeinbegriffes in Induktion und Deduktion bemühte und davon absah, wie Platon den in der Tugenddiskussion aufgeworfenen Problemen eine metaphysische Lösung, etwa in der ontologisch konzipierten Ideenlehre, zu geben (Metaph. M 9: 1086 a 18ff., besonders 1086 b 2ff.).

Es würde hiermit auch übereinstimmen, dass heute selbst bei denen, die ganz streng kritisch mit den Quellen über Leben und Lehre des Sokrates verfahren und kaum an eine Rekonstruierbarkeit des historischen Sokrates glauben, dennoch zugegeben wird, Sokrates komme immerhin die Bedeutung eines unvergleichlich mächtigen Anregers zu, während andere, die eher daran glauben, dass der historische Sokrates aus seinen Quellen in den Grundzügen noch fassbar ist, ihn gerade als den grossen Suchenden, Forscher und Fragenden bezeichnen[11].

Mir selber geht es im hier verfolgten Zusammenhange primär um etwas anderes: Für mich ist es wesentlich, dass *Platon* in seinem Philosophieren vom Zweifel an der vermeintlichen und vorschnellen Wahrheitsgewissheit der Sophisten, Rhetoren und Dichter sowie der von ihnen beeinflussten politischen Repräsentanten der stadtstaatlichen Gemeinschaft im überlieferten Sinne ausgeht, dass er mit einer ungeheuren Energie des Suchens und Fragens allen möglichen Unstimmigkeiten in der Beantwortung von Fragen nachgeht, dass er vorläufig die Fragen offen und die Probleme stehen lässt und dass er erst, nachdem er alle mit der Untersuchung einer Frage und eines Problems verbundenen Aporien in den Frühdialogen aufgezeigt hat, in den Werken der mittleren Schaffensperiode die positive, metaphysisch dogmatische Lösung offen hervortreten lässt. Platons Weg vom sokratischen Zweifel über die Probleme, welche dieser unmittelbar hervorruft, hin zur Gewinnung metaphysischer Gewissheit in ganz bestimmter Weise, ist hier unser Thema, wobei bisher noch zu wenig Beachtetes besonders hervorgehoben wird.

Der Sokrates Platons, dies zeigt Platons 'Apologie' besonders deutlich, ist durch eine ganz besondere Weisheit gekennzeichnet, nämlich durch die Weis-

10 G. Martin verweist auf die noch bezeichnendere Stelle *Theaet.* 149 a, wo ausdrücklich gesagt wird, dass Sokrates, der undurchsichtigste aller Menschen, sie alle in den Zustand der Aporie bringt (a.O. 10. 37f.).

11 Gemeint sind hier Olof Gigon, dessen Haltung im Buch *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Bern 1947) ja bekannt ist (vgl. für Sokrates als grossen Anreger den Wörterbuch-Artikel Gigons im *Lexikon der alten Welt,* Zürich/Stuttgart 1965, 2824) und C. J. de Vogel, die der extrem kritischen Haltung Gigons widerspricht, siehe dafür z. B. *Who was Sokrates?* jetzt in *Philosophia* 1: *Studies in Greek Philosophy* (Assen 1970) 109–130, bes. 112ff. für Sokrates als den grossen Suchenden und Fragenden.

heit, nicht vorschnell sich ein bestimmtes Wissen über die für den antiken Stadtstaat zentralen und konstituierenden Werte und Seinsheiten einzubilden, ohne sich genügend Rechenschaft darüber abzulegen, wodurch diese Gewissheit über Arete und Götter letzten Endes begründet sei, wie sich der Anspruch, dieses Wissen zu besitzen, letzten Endes vertreten und rechtfertigen lasse.

Die Weisheit des Sokrates wird einerseits dadurch gekennzeichnet, dass sie eine Weisheit ist, welche Sokrates über alle anderen Menschen hinaushebt; denn der Gott von Delphi hat ausdrücklich Sokrates als den weisesten unter den Menschen bezeichnet (Apol. 21 a). Die Weisheit, durch die sich Sokrates auszeichnet, aber ist eine wesenhaft menschliche Weisheit (20 d/e); denn sie besteht gerade nicht in einem inhaltlich bestimmten Wissen über alle göttlichen und menschlichen Dinge, Personen und Zusammenhänge, wie etwa Naturphilosophen und Sophisten es sich anmassen, sondern zunächst vielmehr nur darin, dass Sokrates sich genau bewusst ist, als Mensch «weder viel noch wenig zu wissen» (21 b 4–5), und dass er genau einsieht, dass er als Mensch in bezug auf die vollkommene Erkenntnis, die absolute Weisheit, nicht viel oder vielmehr gar nichts wert ist (23 b). Was ihn also von anderen, die sogar mit dem Anspruch auf göttliche Weisheit auftreten, noch unterscheidet, ist dies, dass er sich seines defizienten, unvollkommenen Wissens bewusst ist, während andere, obwohl sie genau wie er nicht viel wissen, dennoch Weisheit in göttlichem Sinne für sich beanspruchen und so sich ihres mangelhaften Wissens nicht einmal bewusst sind, d.h. also nicht bloss an einfacher, sondern vielmehr an doppelter Unwissenheit leiden[12].

In der 'Apologie' sind es Politiker, Dichter und Handwerker, die Sokrates auf ihr Wissen hin befragt (21 b 1ff., 21 e 3 ff., 22 c 9ff.), um bei ihnen das Orakel von Delphi zu widerlegen, welches besagt, dass es keinen weiseren Menschen als ihn gebe. Bei der Prüfung der Weisheit dieser drei Gruppen von Menschen, von denen Sokrates scheinbar von vorneherein annimmt, dass sie ihm an Weisheit eigentlich überlegen sein müssten, fällt eines als für unser Thema bedeutungsvoll auf: das Problem der *Kompetenz* spielt im Zusammenhang mit der

12 Dieses Bewusstsein des Sokrates, nichts Besonderes und nichts Sicheres zu wissen, seine Feststellung, dass der Mensch bei genauer Prüfung sich bald einmal der Fragwürdigkeit seines Wissens bewusst wird, muss von der lehrhaften Behauptung, der Mensch könne nur wissen, dass er nichts wisse, unterschieden werden. Die Behauptung: «Ich weiss nur, dass ich nichts weiss!» enthält einen offenbaren Widerspruch, denn wenn ich gar nichts weiss, könnte ich auch nicht wissen, dass ich nichts weiss. Auch wenn man nicht von der Voraussetzung ausgeht, Platon könne unmöglich Sokrates Widersprüchliches in den Mund gelegt haben, wird man nur ungern annehmen, ein Genie wie Platon habe einen so offenbaren Widerspruch als Lehre des Sokrates stehen lassen. Siehe zum Problem auch H. Gauss (oben Anm. 2) I 2, 50ff. Dass allerdings gerade die Fragestellung, welche die *Apologie* in der Kennzeichnung der sokratischen 'Weisheit' aufwirft, auf das Ziel einer Abgrenzung dessen, was man weiss, und dessen, was man nicht weiss, hinausläuft, wird weiter unten noch klar werden. Mit einer Art Bewusstsein des Nichtwissens lässt sich die Haltung des Sokrates als Sokrates, wie sie in den Dialogen Platons dargestellt wird, schon kennzeichnen.

Prüfung des angeblichen Wissens und der vorgeblichen Weisheit eine grosse Rolle.

Von den drei Gruppen wird am ehesten noch den Handwerkern Weisheit und Wissen im Sinne fachlicher Kompetenz zugetraut (die Unwissenheit massgebender Politiker über die wesentliche Arete des Staates zeigen z. B. der 'Menon' und der 'Gorgias', das erste Buch der 'Politeia' nimmt das Thema wieder auf; dass die Dichter nicht viel verstehen von dem, worüber sie dichten, erwähnt schon die 'Apologie', welche auch hervorhebt, die Dichter dichteten nicht durch Weisheit, sondern durch eine bestimmte natürliche Veranlagung und in der Begeisterung; dasselbe Thema führt der 'Ion' näher aus; dass die dichterische Begeisterung nicht der wahre Weg zum Wissen über die Arete ist, lehrt 'Menon' 99 a–100 c; die 'Politeia' erweist im zweiten und dritten Buch die Göttervorstellungen mythischer Dichter wie Homer und Hesiod als unmoralisch und damit auch als unwahr, während sie im zehnten Buch aufzeigt, dass die Dichtung nur ein Abbild des Abbildes zum Gegenstand hat und von der Wahrheit sehr weit entfernt ist).

Die Handwerker allein beweisen durch das, was sie hervorbringen, dass sie ein bestimmtes Wissen von dem haben, was sie herstellen, also auf einem ganz bestimmten Tätigkeitsbereich kompetent und auf Grund eines bestimmten Wissens sachverständig sind, aber sie haben die Tendenz, auf Grund ihrer Kompetenz in einem eingeschränkten Bereich menschlicher Tätigkeit, sich ein Wissen (und zwar ein sachverständiges) über die menschlichen Angelegenheiten überhaupt, insbesondere über die ethischen Grundlagen der staatlichen Gemeinschaft und des Lebens der Polis, anzumassen, und damit geraten sie wieder in die Nähe der Dichter und Politiker, welche sich anmassen, etwas zu wissen und auf einem Gebiet weise zu sein, von dem sie in Wirklichkeit nichts verstehen[13].

Ein wesentliches Merkmal der Inkompetenz der drei genannten Gruppen von Menschen ist es offenbar nach Sokrates-Platon, dass sie glauben und sich anmassen, etwas zu wissen (in etwas «weise zu sein»), wovon sie in Wirklichkeit nichts verstehen. Damit ergibt sich auch die Aufgabe für den Wahrheitssuchenden, festzustellen, ob und inwiefern ein Wissen davon, was man weiss und was man nicht weiss, und damit ein Bewusstsein, dass man weiss und dass man nicht weiss, theoretisch und praktisch möglich und konsequent durchführbar ist.

Eine wesentliche Auswirkung der Feststellung von Inkompetenz bei den führenden geistig und politisch Mächtigen des antiken Stadtstaates durch Sokrates war es ja bei Platon, dass er in seiner Utopie eines idealen Staates die drei

13 Das Problem der Kompetenz des Wissens wird hier anhand der *Apologie* als ein durch Sokrates gestelltes besonders hervorgehoben, weil es dann im *Charmides* wieder eine grosse Rolle spielt, indem dort die Art und Weise, wie das Problem der Selbsterkenntnis und besonders des Wissens des Wissens behandelt wird, primär unter dem Aspekt des Grundproblems der Kompetenz des Wissens steht.

Funktionen der wirtschaftlichen Erhaltung, der militärischen Verteidigung und der politisch geistigen Lenkung und Gestaltung des Staates auf drei verschiedene Stände eben dieses Staates verteilte und die Bestimmung aufstellte, dass die ideale Polis nur dann gerecht sein könne, wenn jeder dieser drei Stände das Seine, d. h. die ihm zukommende wesenseigene Funktion und Tätigkeit und nur sie ausübe. Auch die Gerechtigkeit des idealen Staates erfordert also ein Wissen dessen, was man weiss und was man nicht weiss[14].

Wenn also die philosophische Tätigkeit des Sokrates nach Platon wesentlich darin bestanden hat, alles bloss oberflächliche, unbegründete, nicht in sich übereinstimmende, nicht allgemeingültige Wissen derer, die im traditionellen Stadtstaat Athen solches Wissen beanspruchten, zu überprüfen und in seiner Anmassung als Scheinwissen zu überführen, dann hätte eigentlich ein umfassender, alles verzehrender Zweifel bei Sokrates das Ergebnis einer so hochentwickelten und so überaus verfeinerten kritischen Begabung der Elenxis sein müssen.

In der Tat sehen wir denn auch in den Frühdialogen Platons, wie Sokrates alle, die sich an entscheidende Aussagen über die für das sittlich religiöse Leben der Polis konstituierenden Werte, Wesenheiten und Seinsheiten, wie Arete im allgemeinen, einzelne Aretai, Freundschaft, Schönes und Gutes, heranwagen, des Irrtums und der Unwissenheit überführt, die logische Unhaltbarkeit und Widersprüchlichkeit ihrer Behauptungen aufzeigt und sie in Gegensatz zu sich selber, zu ihren eigenen Voraussetzungen bringt[15]. Dabei wendet er sich bekanntermassen nicht nur gegen die überlieferten Autoritäten, wie Politiker, Dichter und ihre Verkünder, sondern auch gegen die Apostel der neuen Bildung, Sophisten und Rhetoren[16].

Ausdruck des wesenhaften und am 'Anfang' der Philosophie Platons stehenden sokratischen Zweifels ist es meines Erachtens auch, dass die meisten so genial dargestellten Definitionsversuche von Einzeltugenden und Diskussionen über Einheit, Wissenscharakter und Lehrbarkeit der Arete in Platons Frühdialogen und einigen Werken der Übergangszeit aporetisch, ohne endgültiges Ergebnis ausgehen, so der Definitionsversuch der Tapferkeit im 'Laches', der der Sophrosyne, der 'Besonnenheit', im 'Charmides', der Freundschaft im 'Lysis', der Frömmigkeit im 'Euthyphron' sowie die Diskussionen um Einheit, Wissenscharakter und Lehrbarkeit der Arete im ganzen z. B. in den Dialogen 'Protagoras' und 'Menon'.

14 Siehe dafür Plat. *Polit.* IV 432 b–434 c bzw. 443 b–445 e, wo die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Staates bzw. der Seele als Tun des Seinigen erklärt werden.

15 Bezeichnend für den sokratischen Zweifel, das (vorläufige) Verharren in der Aporie, wie er von Platon dargestellt wird, ist aber gerade, dass er sich vom Skeptizismus jeder Art noch wesenhaft unterscheidet, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird.

16 Besonders glänzende Beispiele dafür sind Platons Dialoge *Protagoras, Gorgias, Euthydemos* und *Politeia,* I. Buch («Thrasymachos»).

Was aber den sokratischen Zweifel so wesenhaft von späteren Arten philosophischen, mehr oder weniger methodischen Zweifels unterscheidet, ist dies, dass die Realität und Relevanz des Zweifelnden, d. h. des suchenden Menschen und seiner Werte, sowie der Aussenwelt, der Welt des Menschen, niemals in ihrer Existenz in Frage gestellt werden. Immer ist es bloss die oberflächliche, vorschnelle, ungenügende und unbegründete Antwort auf die Frage nach dem Wesen der das Menschsein in seiner Humanität, seinem Eigentlichsten konstituierenden Grundwerte, die angezweifelt wird[17]. Wenn ferner in den genannten Werken die Frage nach dem Wesen der Arete und ihrem Sein lieber offen gelassen wird, als dass eine unbefriedigende Antwort vorschnell hingestellt würde, so handelt es sich doch bei der ganzen sokratischen Denkbewegung von Platons Frühdialogen niemals um ein Zweifeln um des Zweifelns willen; niemals ist es ein Zweifel, der beim Skeptizismus stehenbliebe oder der gar Gründe für ein endgültiges und dauerndes Verharren in der Urteilsenthaltung über die für das Selbstsein des Menschen so entscheidenden ethischen, religiösen und metaphysischen Probleme aufstellen möchte[18]. Der sokratische Zweifel, wie ihn Platon in seinen früheren Werken darstellt, ist vielmehr für Platon unmittelbarer und notwendiger Ausgangspunkt seines Weges zur metaphysischen Gewissheit von der das Leben des Menschen so oder so entscheidenden ewigen Wahrheit schlechthin, nämlich der Wahrheit der Ideen.

Welche Stationen des Weges zur metaphysischen Gewissheit bei Platon durch den sokratischen Zweifel angeregt sind und welche Formulierungen Platons in der Bestimmung der metaphysischen Gewissheit eine unmittelbare Antwort auf den sokratischen Zweifel, wie ihn Platon darstellt, sein müssen, dies soll das Hauptthema unserer weiteren Ausführungen sein.

Eine der wichtigsten Antworten Platons auf die durch den Zweifel des Sokrates aufgeworfenen Probleme ist nun die Untersuchung Platons über das Wissen des Wissens im 'Charmides'[19].

Wenn sich der Zweifel des Sokrates und seine kritisch elenktische Einstellung gegenüber allen vorschnellen Antworten auf Fragen nach dem Wesen von Tugenden vor allem gegen die Inkompetenz derer richtet, die sich ein massgebendes ethisches und politisches Wissen anmassen, dann muss neben der Frage nach dem Wesen der Arete sowie des Schönen und des Guten auch ein ganz bestimmtes anderes Wissen dem nach Gewissheit suchenden Philosophen zum Problem werden, nämlich das Wissen des Wissens, die Erkenntnis der Erkenntnis. Nicht nur die Wissenschaft vom Guten, nicht nur eine Erkenntnis dessen,

17 Hier liegt ein wesentlicher Unterschied des sokratisch-platonischen Zweifels zum Zweifel insbesondere Descartes', vorbereitet schon bei Augustin.

18 Dies ist der Unterschied der aporetischen Haltung des sokratischen Zweifels bei Platon zum Skeptizismus der neuen Akademie und natürlich der Schule Pyrrhons.

19 Über sokratisches Fragen, Nichtwissen und Selbsterkenntnis bei Sokrates-Platon handelt auch Helmut Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik* (München 1959) 17ff. 37ff. 51ff.

was die verschiedenen Tugenden und was die Arete überhaupt wirklich ist, darf so mit Recht als das letzte Ziel des Philosophen angesetzt werden, sondern vielmehr muss der Denker, welcher feststellt, wie so viele ohne zureichende Begründung die verschiedensten Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Schönen und Guten geben, auch die Frage ganz grundsätzlich aufwerfen, ob es denn ein spezifisches Wissen davon, was man weiss und was man nicht weiss, und ein spezifisches Bewusstsein davon, dass man weiss und dass man nicht weiss, geben kann[20].

Diese Frage stellt sich Platon, angeregt durch den sokratischen Zweifel, besonders deutlich und explizit im Frühdialog 'Charmides', im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Sophrosyne. Nachdem dort verschiedene ungenügende Definitionsversuche der Sophrosyne vorgebracht worden sind, so der, dass Sophrosyne ruhiges und geordnetes Verhalten sei oder dass sie eine Art von Scham und Scheu darstelle (Charm. 159 b bzw. 160 e), wird auch der Definitionsversuch vorgeschlagen, Sophrosyne sei ein Tun des Seinigen (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, Charm. 161 b), d.h. also ein Tun dessen, wofür man kompetent sei, und dieser Definitionsversuch, der übrigens die Sophrosyne hier so in ihrem Wesen kennzeichnet, wie in der 'Politeia' die Gerechtigkeit bestimmt wird, bildet die unmittelbare Überleitung zur Frage nach dem Wissen des Wissens; denn wenn es ein wesentliches Grundmerkmal der Arete ist, dass durch sie der Mensch instandgesetzt wird, das zu tun, wozu er kompetent und berufen ist, und sich nicht in Dinge einzumischen, von denen er nichts versteht, dann gründet dieses kompetente Handeln ohne Zweifel auch auf einer Selbsterkenntnis, die ihrerseits wesentlich darin besteht, zu wissen, was man weiss und was man nicht weiss: Die Sophrosyne wäre so nicht nur Tun des sittlich Wertvollen, sondern auch Tun des Werthaften mit dem Bewusstsein, dass es werthaft ist, ja dass es das spezifisch Werthafte ist, wozu man berufen ist (als Selbsterkenntnis wird die Sophrosyne bezeichnet in Charm. 164 d, 165 b).

Nicht nur vom 'Tun des Seinigen' her, sondern auch vom Tun des Guten, von der handelnden Verwirklichung des sittlich Wertvollen her ergibt sich die Forderung nach einem Wissen des Wissens, welches nicht nur ein Wissen, was man weiss und was man nicht weiss, wäre, sondern auch ein Bewusstsein, dass man weiss und dass man Wertvolles tut. Darum muss die Frage genau geklärt werden, ob ein Wissen des Wissens möglich ist und ob es, wenn es möglich ist, auch für die Arete überhaupt konstitutiv ist. Dieser Untersuchung ist ein wesentlicher Teil des 'Charmides' gewidmet, 166 e 5–176 a 5[21].

20 Angeregt durch den sokratischen Zweifel und die durch ihn hervorgerufene Verwunderung (das Staunen: θαῦμα, *Theaet.* 154 e–155 e) steht so das Problem der Selbstbegründung des Wissens gleichberechtigt (oder doch nur wenig nachgeordnet) neben dem Problem der Erkenntnis des Guten und der grundlegenden Werte, der Aretai, am 'Anfang' von Platons Philosophieren.

21 Wesentlich ist, dass auch im *Charmides* ein notwendiger Zusammenhang innerer Art besteht zwischen der Definition der Sophrosyne als Tun des Seinigen einerseits und der ethisch

Wesentlich ist für unseren Zusammenhang und unser Thema, dass Platon in seinem philosophischen Bestreben, den sokratischen Zweifel zu überwinden und nicht bei der blossen Destruktion des Scheinwissens der überlieferten Autoritäten durch Sokrates stehenzubleiben, überhaupt dazu gelangen musste, sich die Frage nach Möglichkeit und Wert der Selbsterkenntnis im Sinne des Wissens des Wissens zu stellen. Wesentlich ist aber ebensosehr, dass die konsequente und vollkommene Verwirklichung der Selbsterkenntnis und des Wissens des Wissens im 'Charmides' auf der Ebene der menschlichen Erkenntnis als unmöglich erwiesen wird und dass auch der Wert eines noch so vollkommenen Wissens, was man weiss und was man nicht weiss, als für die Konstitution der vollen Arete (oder: einer Arete in höchstem Sinne) unzureichend beurteilt wird[22].

Zwei Gründe sind es vor allem, die Platon an der Möglichkeit (d. h. konsequenten theoretischen und praktisch relevanten Durchführbarkeit) des Wissens des Wissens als einer speziellen Form der Selbsterkenntnis, wie sie dem Menschen geboten zu sein scheint, zweifeln lassen: einerseits die Einsicht, dass es zum Wesen jeder Erkenntnis (zumindest auf menschlicher Ebene) gehört, sich auf eine von ihr selbst verschiedene Wahrheit als ihren Gegenstand zu beziehen (Charm. 167 b 6–169 c 2), während doch die Erkenntnis der Erkenntnis sich auf sich selber (und alle übrigen Erkenntnisse als Erkenntnisse), aber gerade nicht auf einen von ihr selbst wesenhaft verschiedenen Gegenstand richten soll.

Ist dies ein Grund, der einem ersten Augenschein sichtbar wird und nicht als absolut sicher zu gelten hat (vgl. Charm. 169 a 1ff.)[23], so fällt der zweite Grund gegen die Möglichkeit der Selbsterkenntnis im Sinne des Wissens des Wissens schon schwerer ins Gewicht: Wenn, so lässt Platon seinen Sokrates ausführen, die Arete der Sophrosyne spezifisch darin bestehen soll, dass durch sie einer genau weiss, was er weiss und was er nicht weiss, und so nur das tut und

relevanten Forderung nach Selbsterkenntnis und Wissen des Wissens andererseits, obwohl der Zusammenhang durch den Gang des Gespräches im Dialog nicht ohne weiteres klargelegt wird; siehe über letzteres O. Gigon in seiner Einleitung zur Übersetzung des *Charmides* durch R. Rufener in *Platon: Frühdialoge* (Zürich 1960) XLf. Zum Aufbau des Dialoges und seiner grundsätzlichen Bedeutung siehe auch Reinhard Dieterle, *Platons Laches und Charmides* (Diss. Freiburg i. Br. 1966) 142ff. 177ff.

22 Darüber, dass im *Charmides* sowohl die uneingeschränkte Möglichkeit des vollkommenen Wissens des Wissens als auch der absolute Wert einer Erkenntnis der Erkenntnis im Sinne des sokratischen Kompetenzwissens bestritten wird, sind sich wohl alle Interpreten einig; welche Konsequenzen das aber hat, darüber gehen die Meinungen auseinander.

23 An der hier zitierten Stelle lässt Platon ausdrücklich offen, ob wirklich alles Seiende überhaupt so beschaffen sei, dass es sich nur auf anderes, nicht dagegen auf sich selbst beziehen könne, was insbesondere auch für den Fall jener Bezogenheit auf sich selbst zu untersuchen wäre, welche das Wissen des Wissens oder die vollkommene Selbsterkenntnis darstellt. Der weitere Fortgang der Untersuchungen zeigt, dass der Haupteinwand gegen die als Wissen des Wissens definierte Sophrosyne sich mehr und mehr auf die Beanstandung der absoluten und fraglosen Möglichkeit sowie des absoluten Wertes des sokratischen Kompetenzwissens konzentriert.

ausführt, wozu er kompetent ist, dann dürfte eigentlich jenes spezifische Kompetenzwissen, welches die Sondertugend der Sophrosyne konstituiert, die Gegenstände aller übrigen Wissenschaften und Disziplinen, in die auf irgendeine Weise Erkenntnis impliziert ist, nicht einschliessen: Soll sich das für die Sophrosyne kennzeichnende Wissen (als eine ganz bestimmte Art der Selbsterkenntnis) noch von allen andern Wissenschaften unterscheiden (und nur durch diese Unterscheidung wird es nach der im Dialog gemachten Voraussetzung zur unverwechselbaren Arete der Sophrosyne), dann muss es von den Gegenständen und Inhalten aller anderen Wissenschaften abstrahieren, es darf also nicht mehr ein Wissen, was man weiss und was man nicht weiss, sein (weil es so noch die Gegenstände anderer Wissenschaften zum Thema hätte), sondern bloss ein Wissen, dass man weiss oder dass man nicht weiss, ein blosses Bewusstsein, zu wissen oder nicht zu wissen.

Gerade dies aber widerspricht dem ursprünglichen Ausgangspunkt: Gefordert war ein Wissen, das den Menschen instandsetzen würde, genau zu bestimmen, wo (d.h. auf welchen Fachgebieten) er kompetent wäre und wo nicht, und so jede Grenzüberschreitung, jede Inkompetenz im Denken und Handeln zu vermeiden (Charm. 169 c 3–171 c 10). Ein blosses Bewusstsein, dass man weiss oder dass man nicht weiss, wäre zu der Prüfung der Kompetenz in allen Wissenschaften und Tätigkeitsbereichen ungeeignet[24].

Aber nicht nur erweist sich die Selbsterkenntnis im Sinne des Wissens des Wissens als nicht konsequent durchführbar ('unmöglich'), sondern dieses Wissen des Wissens wäre nach Platon auch dann, wenn man seine konsequente theoretische Durchführbarkeit einmal als möglich voraussetzen wollte, doch nicht in dem Masse wertvoll, dass es als eine die Arete des Menschen letztgültig und umfassend konstituierende Instanz aufgefasst werden müsste: Der Mensch, der genau wüsste, was er weiss und was er nicht weiss, würde zwar sich keinerlei inkompetenten Verhaltens mehr schuldig machen, ihm würde keinerlei unerlaubte Grenzüberschreitung im Bereich des Wissens und Handelns mehr passieren, und der Staat, der durch solcherart ihrer Berufung und Kompetenz bewusste Menschen geführt und von ihnen bewohnt wäre, würde durchaus wohlgeordnet sein, aber der Arete des fraglichen Einzelmenschen und des entsprechenden Staates würde doch das letztlich entscheidende Konstituens jeder wahren Arete fehlen, nämlich das Wissen vom Guten und Bösen (Charm. 171 d 1–175 a 8)[25].

24 Die hier aufgezeigte Begründung dafür, dass im *Charmides* im Verlauf des Gespräches das Wissen, was man weiss und was man nicht weiss, auf das Wissen, dass man weiss und dass man nicht weiss, eingeschränkt wird, ist bisher zu wenig beachtet worden: Es ist die Absolutsetzung des sokratischen Kompetenzwissens als für sich bestehender und in sich selbst wertvoller Arete. Gerade diese Absolutsetzung aber führt dazu, dass das Wissen des Wissens im Sinne einer selbständigen Grösse sich als unmöglich erweist.

25 W. Bröcker, *Platons Gespräche*, 2. Aufl. (Frankfurt a. M. 1967) 73f. weist zwar darauf hin, dass auch das Wissen des Guten und Bösen ohne eine gewisse Reflexion auf sich selber nicht

Was bedeuten nun diese Ausführungen über Möglichkeit und Werthaftigkeit der Selbsterkenntnis im Sinne des Wissens des Wissens für den Weg der Philosophie vom sokratischen Zweifel zur platonischen Gewissheit?

Zunächst einmal ist festzustellen, dass die Untersuchungen Platons im 'Charmides' über die Möglichkeit und den Wert der ἐπιστήμη ἐπιστήμης eindeutig eine Antwort auf den sokratischen Zweifel sind und sich auf die Tendenz des Sokrates beziehen, in seinen eigenen Aussagen und den Behauptungen anderer nach Möglichkeit Kompetenzüberschreitungen und Anmassung bloss vermeintlichen Wissens zu vermeiden (siehe dafür Charm. 166 c, wo Sokrates den Zweck seiner elenktischen Tätigkeit enthüllt, und 171 dff., wo deutlich wird, dass im Falle vollkommener Selbsterkenntnis jede Inkompetenz vermieden würde).

Die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis der Erkenntnis ist also eine notwendige Station auf dem Wege jener Philosophie, die ihren Ausgang beim sokratischen Zweifel nimmt. Aber ebenso deutlich ist auch, dass die platonische Philosophie in ihrem grossangelegten Versuch, sich der Wahrheit zu vergewissern, bei dieser Art von Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein nicht stehenbleiben kann. Der Nachweis Platons, dass ein Wissen des Wissens auf der Ebene menschlichen Erkennens nicht durchführbar und nicht konsequent zu verwirklichen ist, bedeutet vor allem zweierlei: Einmal lässt sich nach Platon im Rahmen des menschlichen Erkennens dieses Erkennen nie vollkommen zum Gegenstand seiner selbst machen; denn menschliches Erkennen ist immer durch eine wesenhafte Differenz zu seinem Gegenstand, zum von ihm Gedachten konstituiert, welche nie völlig aufgehoben werden kann: Immer entgleitet sich der sich selbst erkennen wollende Mensch, sofern er im Akt dieses Erkennens jeweils gerade nicht erkanntes Objekt, sondern erkennendes Subjekt ist[26]. Das seiner selbst bewusste denkende Ich und Subjekt des Menschen als notwendige Voraussetzung aller Sacherkenntnis und Wahrheitsforschung des Menschen ist bei Platon noch nicht eigens zum Thema gemacht, sondern nur am Rande angedeutet[27]. Zum zweiten aber kann Platon bei einem Wissen des Wissens, wie es der 'Charmides' als Selbsterkenntnis kennzeichnet, nicht stehenbleiben, weil ein solches Wissen als autarke Grösse, völlig konsequent zu Ende gedacht, von allem inhaltlichen Wissen abstrahieren müsste und so erst recht nicht dem Menschen (schon gar nicht dem einzelnen Menschen in einer bestimmten politischen, sozialen und geschichtlichen Situation) zu der für ihn

auskommen kann; damit ist aber nicht widerlegt, dass das Wissen des Wissens ohne das Wissen des Guten wertlos ist, d.h. dass es rein für sich genommen kein absoluter Wert in sich selber ist. Über die Autonomie des Wissens vom Guten gegenüber dem Wissen des Wissens siehe weiter unten.

26 Siehe dazu auch H. Gauss (oben Anm. 2) I 2, 101ff. (§ 82).

27 Über den Zusammenhang von Erkenntnis seiner selbst und Wissen des Wissens siehe W. Bröcker a.O. 70. – H. Gauss (oben Anm. 26) ist etwas vorschnell im Hineintragen des modernen Begriffes des seiner selbst bewussten Subjekts in Platons Text.

so wichtigen Bestimmung seiner Kompetenz bzw. seiner Inkompetenz verhelfen könnte. Das Wissen des Wissens ist ein das Sachwissen begleitendes und von ihm nach Platon nicht absolut abtrennbares Wissen, so dass man es nach Platon gerade nicht als autonomes in sich selber erforschen und von ihm her die Philosophie und alles einzelne Sachwissen sowie alle Wesensschau neu begründen kann[28].

Der bedeutendste Grund aber, warum Platon, ausgehend vom sokratischen Zweifel und aufbrechend zu einer universalen Neubegründung des Wissens, nicht die Selbsterkenntnis im Sinne des Wissens des Wissens als letztes Ziel ansehen und sich bei einer Erforschung des inneren Wesens etwa von Grundformen menschlicher Erkenntnis länger oder gar endgültig aufhalten könnte, ist der, dass ihm, wie er im 'Charmides' zeigt, das Ziel der Selbstbescheidung des Menschen im Sinne einer Beschränkung auf diejenige Tätigkeit und Erkenntnis, zu der ein einzelner Mensch im Unterschied zu anderen berufen und kompetent wäre, selbst in der absoluten Bedeutung, in der es wohl noch für Sokrates gegolten hat, fragwürdig geworden ist: Auch wenn der Mensch genau wissen könnte, was er weiss und was er nicht weiss, auch dann hätte er noch nicht jenes Wissen, welches die Arete überhaupt, und so jede einzelne Arete, jede Art von Arete konstituiert, nämlich das Wissen von Gut und Böse.

Dieses Wissen von den grundlegenden Werten, denen der Mensch in seiner Sittlichkeit verpflichtet ist, und von ihrer letzten metaphysischen Wurzel, ist nun seinerseits nach Platon gegenüber dem Kompetenzwissen, das der 'Charmides' zum Problem und Thema macht, noch autonom, noch etwas anderes und in höherem Masse Fundamentales. Das Tun des Seinigen und das es allererst ermöglichende Wissen des Wissens (welches mehr als ein rein nur formales Kompetenzwissen sein müsste) ist nur ein Wert neben anderen Werten, nur eine Arete neben anderen Aretai, wie die 'Politeia' Platons deutlich zeigt; das Wissen des letzten und unbedingt Guten ist es, welches als höchster Lehrgegenstand alles übrige, auch philosophische Wissen überwölbt und alle Wesensschau begründet[29].

Wir erhalten also schon im 'Charmides' eine Andeutung, wohin sich der Blick des Gewissheit suchenden Philosophen wenden wird, nachdem er den

28 Auf den positiven Wert einer dem Menschen beschränkt möglichen Reflexion auf Reichweite und Grenzen des eigenen Wissens bei Platon kommt auch W. Bröcker a.O. 73f. zu sprechen. In der Tat geht die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit im *Staat* von der beschränkten Möglichkeit einer Abgrenzung der Kompetenzen aus.

29 In der *Politeia* (II–IV) entwirft Platon in der Tat ein am Urbild des wahren Menschen und des wahren Staates orientiertes System von vier Kardinaltugenden, in dem das Tun des Seinigen und die Abgrenzung der Kompetenzen (welche, wie wir annehmen müssen, auf einem Wissen der Philosophenherrscher um die Grenzen des Wissens der übrigen Bürger beruht) in der Gestalt der Gerechtigkeit eine zentrale, aber nicht die alles begründende Stellung einnehmen. Die Aretai des Staates und der Seele werden vielmehr auch in ihrem urbildlichen Sein noch von der Idee des Guten als dem höchsten Prinzip überhöht und begründet, und das Wissen von den Aretai wird noch gekrönt vom Wissen um den höchsten Erkenntnisgegenstand; vgl. dafür *Polit.* VI 504 a ff.

Bereich des Wissens des Wissens und der Selbsterkenntnis im Sinne des Kompetenzwissens nur als ein Durchgangsstadium auf dem Wege zur letzten philosophischen Gewissheit erkannt hat. Auf der Suche nach der letzten Gewissheit wird derjenige, welcher im Geiste Platons die Wahrheit sucht, zum ewigen Wesen der massgebenden Werte und schliesslich zum höchsten Guten selbst vorzudringen versuchen[30]. Ist damit aber das Thema der Selbsterkenntnis selbst schon als ein unwesentliches deklassiert, ist vollkommene Selbsterkenntnis nach Platon überhaupt unmöglich, wie gewisse Interpreten glaubten?

Es ist eines der wichtigeren Themen dieses Aufsatzes, zu zeigen, dass Platon, indem er den sokratischen Zweifel überwindet und stufenweise zur metaphysischen Gewissheit fortschreitet, nicht nur den Aufstieg zum wahrhaft Seienden, den Ideen, und zuhöchst zur Idee des Guten, vollzieht, sondern auch, was keineswegs in der Platon-Forschung allgemein anerkannt ist, dabei die menschliche Gewissheit des Erkennens unter Berufung auf eine vollkommen sich selber erkennende göttliche Geistsphäre (die mit dem Bereich der wahrhaft seienden Ideen identisch ist) zu begründen versucht[31]. Selbstverständlich stehen die Ideen (welche Platon nach der Meinung einiger[32] innerakademisch mit wesenhaften Zahlen identifiziert oder auf sie zurückgeführt hat) naturgemäss im Vordergrund und im Zentrum der platonischen Wahrheitsvergewisserung bei Platon selber. Es ist aber selbstverständlich und allgemein bekannt, dass Platon sich der philosophischen Wahrheit im Aufstieg zu den Ideen vergewissert hat (weniger selbstverständlich ist es, auf welche Weise er dies getan hat und in welchem Sinne diese Ideen näher zu kennzeichnen sind)[33]. Dagegen ist

30 Gemeint sind die Ideen der Aretai (und die Ideen überhaupt) sowie zuhöchst die Idee des Guten.

31 Siehe zur Kontroverse über diese Frage H. J. Kraemer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1. Aufl. (Amsterdam 1964) 193ff., bes. Anm. 5, wo die Gegner einer Identität von Ideen und göttlichem Geist bei Platon selbst mit ihrem wichtigsten Argument genannt werden, während Anm. 1 die wesentlichsten Anhänger dieser These vorgestellt werden.

32 Die wichtigsten Texte, welche die Ideen Platons als Zahlen darstellen, sind die Berichte des Aristoteles, *Metaph.* A 6, 9 (und M–N), die Kommentare des Alexander von Aphrodisias zu diesen Berichten und der Bericht des Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X 248ff. über pythagoreische Lehre, welcher von den Vertretern des innerakademischen Platon für dessen esoterische Lehre in Anspruch genommen wird. Die einflussreichsten Promotoren der innerakademischen Lehre Platons, die Ideen-Zahlen oder auf Zahlen zurückgeführte Ideen beinhaltet haben soll, sind H. J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1. Aufl. (Heidelberg 1959) und K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963); einen guten Überblick über den Stand der Forschung mitsamt Literaturliste gibt Jürgen Wippern (Hrsg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (Darmstadt 1972).

33 Die Identifikation der Ideen mit Zahlen oder ihre Zurückführung auf sie ist nicht unbestritten; siehe nur etwa H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I (1. Aufl. 1944; 2. Aufl. 1963); ders., *The Riddle of the Early Academy* (1. Aufl. 1945, 2. Aufl. 1962). Auch die Art und Weise, wie Platon die Ansetzung von Ideen begründet, ist demgemäss kontrovers. Über die Ideenbeweise der Akademie(!) hat P. Wilpert gehandelt in *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949) 15ff.

es sehr umstritten (auch bei jenen Interpreten, welche annehmen, dass die Schülerberichte über Platons Lehre dessen eigentliche Doktrin wiedergeben)[34], ob Platon schon wie Aristoteles und Xenokrates einen sich selber erkennenden göttlichen Geist als identisch mit den wahrhaft seienden Ideen angenommen hat. Es sei daher hier gestattet, auch den Aufstieg Platons von der unvollkommenen menschlichen Selbsterkenntnis zum vollkommen sich selber erkennenden göttlichen Geist als wesentliche Lehre Platons auf dem Wege vom Zweifel zur Gewissheit zu behandeln, und nicht nur die Wahrheitsvergewisserung unter Bezug auf die wahrhaft seienden Ideen.

Jedenfalls ist es ein wesentliches Anliegen dieser Ausführungen, klarzustellen, dass es bei Platon mehr innere Gründe, als bisher beachtet, gibt, den Weg vom Zweifel zur Gewissheit mit Beziehung auf einen sich selber erkennenden göttlichen Geist zu beschreiten und die menschliche Gewissheit in diesem göttlichen Geist zu begründen.

Der sokratische Zweifel hatte, so wie Platon ihn darstellt, alle bloss vordergründige Gewissheit über die den Staat und den Menschen in seiner Sittlichkeit tragenden und erhaltenden Werte und Wesenheiten weggeräumt. Von da aus ergab sich die Aufgabe, hinter alle bloss vorläufigen Annahmen über die grundlegenden Tugenden des Staates und des Menschen zurückzufragen und sich mit blossen Meinungen darüber nicht mehr zufrieden zu geben. Ebensosehr ergab sich aber gerade auf Grund des sokratischen Zweifels die Aufgabe, auch alle traditionellen Auffassungen über die inhaltliche Bestimmtheit dessen, was die Arete insgesamt oder die Aretai im Einzelnen für Staat und Mensch zu sein hätten, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Diese Aufgabe stellte sich umso dringender, als Sophisten und Rhetoren in das Vakuum der brüchig und fragwürdig gewordenen traditionellen Werte und Gültigkeiten neue Wahrheiten glaubten stellen zu können, die nun im Rahmen eines universellen erkenntnistheoretischen Subjektivismus (Der Mensch ist das Mass aller Dinge in dem Sinne, dass alle Meinungen überhaupt ihre Geltung haben) und ethischen Relativismus (Der Ungerechte ist der Glückliche, wenn er nur Macht an sich zu reissen und dabei den Schein der Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten vermag) vorgetragen und propagiert wurden[35].

Angesichts des sokratischen Zweifels, welcher tiefgründig bohrend so viele durch blossen Brauch und blosse Sitte tradierte Werte und Wahrheiten in Frage stellte, musste dem nach einem Grund für die letzte Sinnhaftigkeit philosophi-

34 Selbst H. J. Kraemer ist sehr vorsichtig in der Zuweisung der Lehre von der Identität der Ideen mit dem göttlichen Geist an Platon selber, siehe dafür a.O. (oben Anm. 31) 193ff. Die Konzeption des sich selber denkenden göttlichen Geistes bei Aristoteles führt er lieber auf das Vorbild des Xenokrates als auf dasjenige Platons selber zurück (127ff.).

35 Der Homo-mensura-Satz des Protagoras wird im Sinne des erkenntnistheoretischen Subjektivismus von Platon exponiert im *Theaitetos* 152 a ff.; gegen die These einiger jüngerer Sophisten vom Glück des Ungerechten kämpft Platon im *Gorgias* und in *Politeia* I («Thrasymachos»), wo damit gleichzeitig auch der ethische Relativismus dieser Sophisten exponiert wird.

schen Forschens und Fragens suchenden Denker Platon die wahrhaft seiende Idee als letztes Ziel und letzter Grund nicht nur des prinzipiellen philosophischen Nachdenkens, sondern auch der ethischen Energie, mit der dieses betrieben wird, erscheinen. Alle Gespräche über das Wesen von einzelnen Tugenden (wie Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Freundschaft, Frömmigkeit) und über das Wesen, die Einheit, den Wissenscharakter und die Lehrbarkeit der Arete insgesamt in den Frühdialogen und den Werken der Übergangsperiode zu den Dialogen der mittleren Schaffenszeit hatten immer versucht, einen allgemeinen Begriff von der Arete in ihrer Werthaftigkeit zu erfassen und festzulegen.

Dabei gibt Platon immer deutlicher zu verstehen, dass das allgemeine, ewige Wesen der Arete insgesamt und der einzelnen Aretai, um welches alle diese Gespräche kreisen und welches auch in allem individualethischen und politischen Handeln des Menschen immer anvisiert und zu verwirklichen versucht wird, eine wahrhaft seiende Wirklichkeit ist, die das vergängliche Sein des einzelnen Menschen und die wandelbaren und vergänglichen einzelnen Meinungen der Menschen von der Arete und den Aretai transzendiert. Damit überhaupt der Mensch in dem das Wesen der Arete erforschenden Gespräch und dem diesem Gespräch zugrundeliegenden Erkennen sich an das allgemeine Wesen der Arete erkennend, forschend und diskutierend annähern kann, damit es für ihn überhaupt möglich und sinnvoll werden kann, nach Verwirklichung des absoluten Wertes im Handeln zu streben, muss das ewige Wesen der Arete als ein mit sich Identisches und wahrhaft Wirkliches ihm ständig vorgegeben sein, muss es also, platonisch gesprochen, die ewige Idee geben[36].

Diese ewige Idee hat sich Platon aber nun nicht nur im Ausgang von der Tugendspekulation der Frühdialoge als ein unumgänglich Wahres und Wirkliches offenbart, sondern sie zeigte sich ihm mehr und mehr als die ewige Grundlage und Begründung jeder wahren Erkenntnis und jedes wahrheitsgemässen Handelns. Alle echte Erkenntnis geht auf ein Allgemeines, ein reines unbedingtes Wesen, und dieses allgemeine Wesen ist in keiner einem sinnlich wahrnehmbaren Objekt anhaftenden Eigenschaft enthalten, ja ist nicht einmal in der Seele des Menschen als einzelne Vorstellung neben anderen Vorstellungen anzutreffen, sondern ist eine klare, eindeutige, rein allgemeine, mit sich identische Wesenheit, welcher der Seinscharakter der Ewigkeit, Unzerstörbarkeit und in diesem Sinne Göttlichkeit zukommt. So gibt es nach Platon nicht nur Ideen von Gegenständen ethischer und ästhetischer Diskussion und Forschung,

36 Siehe die Ideenbeweise der Akademie im allgemeinen und insbesondere das Argument aus den Wissenschaften bei Alexander von Aphrodisias, *Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles* 79, 1ff. Hayduck. Dazu Wilpert (oben Anm. 33) 15ff. über die Fragmente aus der Frühschrift des Aristoteles *Über die Ideen*, welche bei Alexander a. O. enthalten sind. Meine Interpretation der Argumente und Motive, aus denen heraus Platon zur Ansetzung von Ideen gelangte, findet man auch in meinem Buch *Der Geist und das Eine* (Bern 1970) 6ff. 29ff.

sondern auch von logisch-mathematischen Denkgegenständen, von Lebewesen (z. B. vom Menschen), Elementen, Artefakten, wie auch von ethisch und ästhetisch Negativem, kurz: von allem, wovon sich ein Allgemeinbegriff bilden lässt (siehe dafür Polit. X 596 a 6–9; Parm. 130 a 3–e 4; 7. Brief 342 d 3–8)[37]. Die wahrhaft seienden Ideen aber sind nach Platon die Grundlage aller Gewissheit und das selbst zuhöchst Gewisse.

Das Höhlengleichnis in Platons 'Politeia' zeigt für unseren Zusammenhang sehr schön den Aufstieg des Menschen von der Erfassung blosser Schattenbilder der Tugend (an der hinteren Wand der Höhle) zum Innewerden, dass es Gaukler sind, welche diese Schattenbilder mit ihren künstlichen Gegenständen, die sie an der Mauer vorbeitragen, an die Wand projizieren, bis zum Verlassen der Höhle, der begrifflichen Eingrenzung der Tugend, welche dem wahren Sein dieser Tugend schon näher kommt, und schliesslich bis zur hellsten Erfassung des strahlenden Urbildes, des Wesens der Arete selber; sie ist zugleich das Klarste und das Gewisseste selber, was man z. B. über die Gerechtigkeit wissen kann.

Die Gefangenen in der Höhle wären die von den Dichtern und den Sophisten Verblendeten, die die Abbilder von Abbildern selber für die wahre Wirklichkeit und den letztlich gültigen Massstab halten; die Aufgabe des sokratischen Zweifels wäre es, diese bloss oberflächliche Ansicht der Arete als das zu enthüllen, was sie ist, den Gefangenen in der Höhle umzudrehen und auf den Ausgang hin auszurichten; und der Weg zur platonischen Gewissheit von der Idee würde dann zum endgültigen Verlassen der Höhle führen, noch hinter eine durch blossen Brauch der Menschen verbürgte oder durch dichterischen, sophistischen und rhetorischen Schein erzeugte Arete zurück auf das wahre und nur im reinen allgemeinen Denken und zuletzt in der intuitiven Schau erfassbare Wesen der Arete weisend[38].

In der Tat hat ja Platon an verschiedenen Beispielen gerade in der 'Politeia' gezeigt, wie er sich eine Korrektur der verfehlten dichterischen Ansicht

37 Die Zweifel, die Platon im *Parmenides* den jungen Sokrates an den Ideen von ethisch und ästhetisch Negativem, aber auch schon von Lebewesen (mit verschiedener Nuancierung) als ansichseienden Wesenheiten anbringen lässt (130 c 1ff.), werden eindeutig durch die Bemerkung des Parmenides selbst wieder in Frage gestellt (130 e 1ff.), wonach der reife Philosophierende nichts mehr verachten wird, d. h. von allem, wovon ein Allgemeinbegriff aufgestellt werden kann, wahrhaft seiende Ideen als metaphysische Wesenheiten ansetzen wird, worauf auch die Stelle aus der *Politeia* anspielt und was auch noch durch den späten *7. Brief* ausdrücklich bestätigt wird.

38 Das Thema der Gerechtigkeit wird im Höhlengleichnis ausdrücklich mit angesprochen: *Polit.* VII 517 df. Dass die Erzeugnisse der nachahmenden Dichtung in *Polit.* X 595 a ff. als Abbilder von Abbildern bezeichnet werden (siehe auch 600 e über Schattenbilder der Tugend), sollte zur Interpretation dessen, was die Schattenbilder an der Rückwand der Höhle im Gleichnis von *Politeia* VII bedeuten, mit verwertet werden. Dass von denen, die die Gefangenen befreien und zum Licht hin umdrehen, gesagt wird, sie könnten dafür den Tod erleiden (517 a), verweist deutlich auf Sokrates!

vom göttlichen Sein und der verfehlten Gestaltung des staatlichen und kulturellen Lebens in der traditionellen Polis (in der die Funktionen der wirtschaftlichen Erhaltung, der militärischen Verteidigung und der politisch-philosophischen Lenkung des Staates in denselben Personen vereinigt sind) vorstellt (so in der Kritik der mythischen Göttervorstellungen im II. und III. Buch und in seiner Ausarbeitung der Idee der Gerechtigkeit). Es versteht sich von selbst, dass diese Korrektur der Göttervorstellungen und der Einrichtung des staatlichen Lebens im Sinne der Gerechtigkeit nur im Hinblick auf die ewige Gewissheit der Ideen erfolgen kann[39].

Einen ähnlichen, etwas anders akzentuierten Aufstiegsweg der Erkenntnis vom Einzelphänomen und Abbild bis zum wahrhaft vollkommenen und gewissen Urbild zeigt Platon im 'Symposion' anhand des Aufstiegsweges der Seele von der Liebe zum einzelnen schönen Körper über die Schönheit aller Körper und über die Schönheit in der Seele bis hin zur in sich selbst vollkommen gewissen, klaren, eindeutigen und allgemeingültigen Idee des Schönen als dem Urbild aller Schönheit überhaupt (Symp. 210 a 4–212 a 7)[40].

Platon wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass die Ideen und insbesondere die Idee des Guten nicht nur wahrhaft seiend und reine (mit nichts anderem vermischte) Wesenheiten sind, sondern auch wahrhaft erkennbar (im Unterschied zu den sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen als Objekten blossen Meinens; siehe dafür Polit. V 475 e–480 a; für die feineren Unterscheidungen in den Graden der Gewissheit siehe auch Polit. VI 509 c–511 e). Die Idee des Guten in ihrer Kennzeichnung durch Platon ist in unserem Zusammenhang besonders bedeutungsvoll: Obwohl über die Wahrheit, das vollkommene Sein und die vollendete Wesenhaftigkeit aller übrigen Ideen noch erhaben (Polit. VI 508 e 1–509 b 10), ist sie doch das Allergewisseste und das Hellste unter den Seienden[41], das, was (wie die Sonne im Sichtbaren, d. h. im sinnlich wahrnehmbaren Bereich) allen übrigen Seienden nicht nur Sein und Bestehen, sondern auch wahre Erkennbarkeit verleiht (Polit. VII 517 b 7–c 6 und die vorher genannte Stelle).

Wenn aber der Weg Platons vom sokratischen Zweifel zur Gewissheit der Idee wesenhaft dadurch gekennzeichnet wird, dass er vom sinnlich wahrnehmbaren Phänomen und vom physisch entstandenen und psychisch erzeugten Schein, von der blossen Meinung und äusserlichen Ansicht zur Erkenntnis und Schau des allgemein gültigen ewigen Wesens führt, dann erhebt sich erneut die Frage, ob die Problematik des Wissens des Wissens und der Selbsterkenntnis im Rahmen dieses metaphysischen Aufstiegsweges ebenfalls eine Lösung und Antwort (nicht nur negativer Art wie im 'Charmides') findet, da sie ja doch,

39 Besonders deutlich sichtbar wird dies in *Polit.* X 595 a ff. 597 a ff.

40 Auch die Idee des Schönen ist Gegenstand einer einzigartigen Erkenntnis (*Symp.* 210 d/e) und als vollkommenes, reines Urbild in sich selbst zuhöchst gewiss (211 d–212 a).

41 Siehe dafür *Polit.* VII 518 c 9: Die Idee des Guten als das glänzendste unter den Seienden.

ebenso wie die Frage nach dem ewigen allgemeinen Wesen, durch den sokratischen Zweifel wesenhaft mit zur Diskussion gestellt ist.

Wenn im 'Charmides' mit Nachdruck von Platon darauf hingewiesen wird, dass ein Wissen des Wissens im Sinne des rein formalen Kompetenzwissens gar nicht möglich ist, dass es dem Menschen nicht gelingen kann, ein für allemal festzulegen, was er weiss und was er nicht weiss, dass ferner die Selbsterkenntnis als Wissen des Wissens auch gar nicht jenes Tugendwissen von Gut und Böse wäre, welches allein die Glückseligkeit des Menschen zu begründen vermag, dann bedeutet dies gerade nicht, wie gewisse Interpreten glauben, dass Platon sich hier überhaupt gegen die Möglichkeit vollkommener Selbsterkenntnis wendet, so dass etwa die Konzeption eines vollkommen sich selber erkennenden göttlichen Geistes (wie er schon für Aristoteles, aber auch für Xenokrates sicher belegt und dann durch den Neuplatonismus als platonisches Dogma berühmt geworden ist) im Rahmen der Philosophie Platons völlig undenkbar wäre[42].

Ganz deutlich wird im 'Charmides' lediglich das Ideal eines rein formalen Kompetenzwissens als absoluter Wert verabschiedet. Für den Menschen allein mit seinen begrenzten und individuell je verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten kann es überhaupt Kompetenzkonflikte geben, für ihn ergibt sich überhaupt erst die Notwendigkeit, immer wieder neu zu bestimmen, was er weiss und was er nicht weiss, wobei sich gleichzeitig immer wieder zeigt, dass es dem Menschen nie vollkommen gelingen kann, dieses Wissen und dieses Nichtwissen ein für allemal endgültig festzulegen[43].

Einem vollkommenen göttlichen Intellekt dagegen, welcher die Gesamtheit alles Wissbaren in seiner urbildlichen reinen Wesenhaftigkeit ständig und vollständig erschauen würde, wäre dieses vollkommene Sichselbererkennen, wie wir annehmen dürfen, auch nach Platon durchaus möglich. Ich habe in meinem Buch «Der Geist und das Eine», von der bekannten Stelle des 'Sophistes', 248 e–249 a, ausgehend, zu zeigen versucht, dass in der Tat bei Platon das wahrhaft erkennbare Sein der Ideen mit einem vollkommen (diese Ideen als sich selber) erkennenden göttlichen Geist identisch ist. Ich muss hier für den Nachweis, dass das vollkommene Sein der Ideen auch bei Platon als vollkommen sich selber erkennende Sphäre göttlicher Geistigkeit interpretiert werden kann, auf das genannte Werk verweisen[44].

42 Auf den *Charmides* als Beleg dafür, dass es für Platon keine vollkommene Selbsterkenntnis (gerade auch nicht des göttlichen Geistes wie bei Plotin) geben könne, berufen sich A. Graeser, *Vier Bücher über Plotin*, GGA 224 (1972) 195–196 und etwas weniger deutlich H. R. Schwyzer, *Bewusst und Unbewusst bei Plotin*, in *Les sources de Plotin* (Genf 1960) 360f. Über den sich selber denkenden göttlichen Geist handelt Xenokrates fr. 15/16 Heinze; Aristot. *Metaph.* Λ 7–9; Plotin V 1, 8, 8–9 und V 5, 1–2 der Enneaden (mit Berufung auf Platon).

43 In einem vollkommenen Idealstaat, der Kallipolis, ist Tun des Seinigen und Selbsterkenntnis sogar dem Menschen nach Platon in recht weitgehendem Masse möglich.

44 F. P. Hager, *Der Geist und das Eine* (Bern 1970) 51ff.

Aber die Annahme, dass auch bei Platon die Existenz eines vollkommen sich selber erkennenden göttlichen Geistes vorausgesetzt werden kann, hat nun auch in dem von uns hier verfolgten thematischen Zusammenhang eine ganz bestimmte Bedeutung: Der sokratische Zweifel hatte nicht nur überlieferte Gültigkeiten und dichterisch rhetorisch gestaltete Werte angetastet und so in Platons Denken den Ausgangspunkt für den erkennenden Aufstieg zum Sein der Ideen besonders von Tugenden gebildet. Nein, der sokratische Zweifel hatte vielmehr auch in Platons Denken das Problem der Selbsterkenntnis und des Wissens des Wissens zum Bewusstsein gebracht: Ein wesentliches Grundmoment der von Platon im Ausgang vom sokratischen Zweifel gesuchten Arete würde im Tun des Seinigen unter Vermeidung von Kompetenzüberschreitungen bestehen.

Die 'Politeia' geht von der durch sie im Einzelnen begründeten Fundamentalannahme aus, dass Gerechtigkeit im Staat nur herrschen kann, wenn die Tätigkeiten der wirtschaftlichen Erhaltung des Staates, seiner militärischen Verteidigung und seiner politisch-philosophischen Lenkung von je verschiedenen, eigens dafür ausgebildeten und dazu kompetenten Fachleuten ausgeführt werden. Dieses Tun des Seinigen kann aber seine Begründung nur in einem Wissen davon haben, was jeweils für wen seine spezifische ethisch relevante Aufgabe als Mensch ist. Gefordert ist hier vom Menschen eine Selbsterkenntnis, welche dem einzelnen Menschen Einblick in seine ewige Bestimmung und sein ewiges Wesen als Mensch gewähren würde, ihm aber gleichzeitig auch zur Einsicht verhelfen würde, wie er als einzelner Mensch von seinen besonderen Voraussetzungen aus diese Bestimmung zu verwirklichen habe.

Eine solche Selbsterkenntnis, welche jedem Menschen zeigen würde, zu welchem Wissen er mehr und zu welchem er weniger berufen ist, kann aber vom Menschen ethisch nur angestrebt werden, wenn diese Selbsterkenntnis als vollkommene in einem göttlichen Geiste schon verwirklicht ist, wenn ein vollkommenes Wissen von allen Wesenheiten schlechthin als existierend und als ewiges Urbild der unvollkommenen menschlichen Erkenntnis und besonders auch Selbsterkenntnis vorausgesetzt werden kann. Nur wenn dem Menschen in seinem Bestreben, seine Bestimmung als Mensch und die Grenzen seines Wissens festzulegen, zumindest der Ausblick auf ein vollkommenes göttliches Sichselbererkennen möglich ist, von welchem actualiter alle überhaupt wissbaren Wesens- und Seinsheiten ständig erkennend erfasst werden, nur dann darf der Mensch hoffen, seine eigene Selbsterkenntnis, sein eigenes Wissen um Inhalt und Grenzen seines Wissens zumindest annäherungsweise zu verwirklichen und so vom Verharren im absolut gesetzten Zweifel, dem Skeptizismus, zu einer mindestens menschenmöglichen Gewissheit voranzuschreiten.

Dies scheint auch der Verfasser des in seiner Echtheit als Werk Platons immer noch sowohl verteidigten wie auch angefochtenen '1. Alkibiades'[45] rich-

45 In der älteren Platonforschung sind vor allem Schleiermacher, Wilamowitz und W. Jaeger als

tig erfasst zu haben, wenn er ausführt, dass das delphische Gebot «Erkenne dich selbst!» den Menschen letzten Endes dazu führen muss, sich mit dem göttlichen 'Teile' seiner selbst, der dialektischen Vernunft in der Denkseele, im Aufblick zum vollkommenen göttlichen Intellekt selber zu bestimmen (132 b 1–133 c 20, bes. 133 b 7–c 7). So wird die Seele des Menschen Selbsterkenntnis erlangen, indem sie gleichzeitig das zutiefst Verwandte und doch das Andere, ihr noch Überlegene erkennt[46].

Das Hauptthema dieses Aufsatzes bestand darin, die wesentlichen Stationen des Weges der Philosophie bei Platon aufzuzeigen, wobei mit dem sokratischen Zweifel begonnen, zum Problem des Wissens des Wissens vorangeschritten und schliesslich mit dem notwendigen Aufstieg zum wahren Sein der Ideen und des göttlichen Geistes als Quellen aller Gewissheit geendet wurde.

Beiläufig habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass ich diesen Weg des Philosophierens für beispielhaft halte, und habe auch schon angedeutet, in welchem Sinne dies *nicht* zu verstehen ist. Was nun die Frage betrifft, inwiefern dieser philosophische Weg in positivem Sinne als beispielhaft verstanden werden darf, so kann ich hier nurmehr zum Abschluss den *Ausblick* auf meine Antwort eröffnen: Dieser Weg des Philosophierens bei Platon (d.h. die mir wichtig erscheinenden und bisher zu wenig beachteten Stationen dieses Weges, die ich in der vorliegenden Arbeit herausgegriffen habe) scheint mir beispielhaft für das metaphysische Denken Europas, insbesondere des Abendlandes gewesen zu sein und noch zu sein. Immer wird das echte philosophische Denken, welches zugleich metaphysisch inspiriert ist, bei einer kritischen Überprüfung aller bloss tradierten und geglaubten Gewissheit seinen Anfang nehmen müssen, immer wird es auf die eine oder die andere Weise mit dem Problem der Reichweite des menschlichen Erkennens und der Kompetenz des menschlichen Wissens sich zu befassen haben, und immer wird es, wenn es von echtem metaphysischen Geiste erfüllt ist, sich über den blossen Skeptizismus (als das Verharren in Kritik und Zweifel) und über die Position der kritischen Erkenntnistheorie (die das wesentliche Geschäft der Philosophie in der Bestimmung der Reichweite und der Grenze des menschlichen Erkennens erblickt) noch erheben und zum objektiven Sein des Menschen und des Göttlichen als der Quelle aller Gewissheit vorstossen.

Gegner der Echtheit, Otto Apelt, Paul Friedländer und Ottomar Wichmann als Verteidiger der Echtheit des *1. Alkibiades* bekannt. Für den Neuplatonismus (Proklos und Olympiodor sind nicht die einzigen, die Kommentare schrieben) war er eine Art Bibel, die die Summe platonischen Denkens enthielt. Eine gute Übersicht über die Diskussion in der neuesten Literatur gibt J. Brunschwig in *Zetesis*, Festschrift de Strycker (Utrecht 1974) 24ff. Anm. 1; für H. J. Kraemer ist der *1. Alkibiades* ein Pseudo-Platonicum, das über altakademisches und früharistotelisches Gedankengut Auskunft gibt (*Geistmetaphysik* a.O. 136–138).

46 Dass Platon selbst dem vollkommenen göttlichen Wissen etwas zutraut, was dem unvollkommenen menschlichen Erkennen nur partiell und mittelbar erreichbar ist, geht deutlich hervor aus *Lys.* 218 af., *Symp.* 204 af., *Phil.* 22 c.

Nicht mehr als dies sollte hier mit der Beispielhaftigkeit der dargestellten Grundbewegungen des philosophischen Weges Platons angedeutet werden: Dass demgegenüber die Verteilung der Kompetenzen in Platons Idealstaat (Verteilung der drei Tätigkeiten der philosophischen Erkenntnis, der militärischen Verteidigung und der wirtschaftlichen Erhaltung des Staates auf drei verschiedene Stände des Staates) heute problematisch anmuten muss und dass die Forderung nach fachlicher Kompetenz des Erkennens in ethischen und metaphysischen Fragen erst noch diskutiert und begründet werden müsste, um anerkannt werden zu können, versteht sich eigentlich von selbst. Ebenso ist bekannt, dass die unbedingte Gültigkeit metaphysischer Gewissheit heute vielfachen Anfechtungen und Zweifeln sowie zersetzender Kritik ausgesetzt ist. Die Lösung, die Platon fand (mit dem Aufstieg des Erkennens zur Idee, zum göttlichen Geist und zum Guten), kann nicht einfach übernommen, sondern müsste erst noch in ihrer aktuellen Sinnhaftigkeit nachgewiesen werden. Die Schwierigkeiten, welche dem blossen Glauben an tradierte Gültigkeiten und dem Versuch des Erkennens, sich selber zu objektivieren, begegnen, hat Platon freilich in unübertroffener Weise aufgezeigt.

Platon hat aber auch gezeigt, inwiefern es unumgänglich ist, über die blosse Erörterung erkenntnistheoretischer Probleme hinaus noch zu metaphysischer Gewissheit von objektiver, transzendenter Realität und Wahrheit vorzustossen. Wenn dieser Vorstoss nicht gewagt wird, bleibt das Anliegen echter Philosophie letzten Endes verfehlt, bleiben die letzten denkerischen Möglichkeiten des Menschen letztlich ungenutzt. Dies ist die philosophische Botschaft Platons, vielmehr einer ihrer zentralen Aspekte. Dass Platon beim Wagnis metaphysischen Erkennens den Bereich des Menschenmöglichen nie verlassen hat, ohne in der Gewissheit der Wahrheit unsicher zu werden, bleibt für immer vorbildlich.