

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165-172

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

urn:nbn:de:hbz:468-1-5229

BEMERKUNGEN ZU DEM ABSCHNITT DES DIALOGS CHARMIDES p. 165—172.

Eine Bemerkung Schleiermachers zu dem eigenthümlichen und schwierigen Abschnitte des Dialogs Charmides p. 165—172, der über das Wissen des Wissens handelt, hat sowohl bei Brandis (Gr. Röm. Phil. II, 1 S. 205) als bei Steinhart (I S. 285) und Susemihl (I S. 27) so vollständige Billigung gefunden, dass diese Übereinstimmung, hinzutretend zu dem Gewichte einer Schleiermacherschen Überzeugung, geeignet ist, gegen eine Bestreitung derselben Bedenken zu erwecken. Ich will versuchen, die Gründe darzulegen, welche mich zu entgegengesetzter Überzeugung bestimmen; zuvor eine kurze Darlegung des Gegenstandes der Frage.

Der Dialog Charmides sucht den Begriff der *σωφροσύνη* zu bestimmen, d. h., in den mannigfaltigen Vorstellungen, welche sich mit dem Gebrauche dieses Wortes zu verbinden pflegen, werden die ihnen anhaftenden Mängel und die Unbestimmtheit nachgewiesen, in ähnlicher Weise, wie dies im Dialoge Laches mit dem Worte *ἀνδρεία* geschieht, und der Dialog schliesst, ohne dass ausdrücklich eine Definition des in Frage gestellten Begriffes zu Stande gebracht ist. Der jüngere unter den beiden Unterrednern, mit denen Sokrates den Gegenstand verhandelt, der kindlich unbefangene Charmides, führt nur äußerliche Merkmale der Besonnenheit an, die Ruhe, die Bescheidenheit und Schamhaftigkeit des Handelns, Merkmale, in denen sich leicht, mit ernsten und scherhaften Mitteln, der Mangel eines sittlichen Gehaltes nachweisen lässt. Tiefer auf die Sache selbst gehen

die darauf folgenden Definitionsversuche des sophistisch gebildeten und gewandten Kritias ein. In der zuerst von ihm vertheidigten Definition, Besonnenheit bestehe darin, dass jeder das Seine thue, weiss Kritias den Einwendungen des Sokrates gegenüber nur den ungleich allgemeinern Sinn festzuhalten, Besonnenheit bestehe darin, das Gute und Schöne zu thun. Von Sokrates darauf aufmerksam gemacht, dass das Thun des Rechten nicht würde als Besonnenheit anzuerkennen sein, wenn es nicht mit dem Bewusstsein verbunden ist, dass man eben das Rechte und Gute thut, ändert Kritias, alles Frühere bereitwillig zurücknehmend, seine Definition dahin, dass das Wesen der Besonnenheit in der Selbsterkenntnis bestehe. Indem der Delphische Gott den in seinen Tempel Eintretenden jenen Spruch: Erkenne dich selbst, zurufe, so wolle er damit nichts anderes als zur Besonnenheit auffordern. Um zu einer Verständigung über diese Definition zu gelangen und dadurch den Grund zu ihrer Prüfung zu legen, stellt nach inductiver Betrachtung anderer Arten des Wissens Sokrates die Frage (p. 166 B): ἡ σωφροσύνη τίνος ἔστι ἐπιστήμη, ὁ τυγχάνει ἔτερον δν αὐτῆς τῆς σωφροσύνης; welches ist das von der Besonnenheit selbst unterschiedene Object jenes Wissens, welches du Besonnenheit nennst. Hierauf erklärt Kritias, gerade dadurch unterscheide sich dieses Wissen von allem anderen Wissen, dass es nicht einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand habe, sondern ein Wissen des Wissens sei, ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἔστι καὶ αὐτὴ ἐσαυτῆς (p. 166 C). Von da an wird nun ausführlich dieser Gedanke eines Wissens des Wissens untersucht, und von Sokrates wird gezeigt, dass ein solches Wissen des Wissens sich nicht als möglich erweisen lasse, und dass, wenn man die Möglichkeit desselben auch zugeben wolle, kein Werth eines solchen Wissens nachzuweisen sei. Nach dem Wortlaute des Dialogs wird also dieses Wissen des Wissens als ein unhaltbarer Gedanke von Platon abgewiesen; dies hindert an sich nicht, dass, nach der in einem Theile der Platonischen Dialoge herrschenden indirekten Weise, durch die Art der Bestreitung selbst unter dem Scheine der Verwerfung die Begründung bezeichnet sei, und wir in diesem Wissen des Wissens einen von Platon selbst gebilligten Gedanken anzuerkennen haben. Dies nun ist die Auffassung

Schleiermachers, die er folgendermassen ausspricht: „Des Sokrates Übergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnis, zu der anderen, sie sei Erkenntnis der Erkenntnis und der Unkenntnis, könnte auf den ersten Anblick vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein, wenn die Selbsterkenntnis doch Kenntnis der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Tugend und Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist, welches richtig verstanden allerdings muss vorausgesetzt werden und Platon nur nicht bis zur Ermüdung wiederholen konnte: so ist doch allerdings die Selbsterkenntnis ein Wissen um ein Wissen oder Nicht-Wissen“ u. s. w. Auf diese Bemerkung Schleiermachers bezieht sich mit Beistimmung Brandis a. a. O. und fügt zur Bestätigung eine der Stellen aus dem Phädon bei, welche besagt, dass die Seele des Weisen bestrebt sei, für sich allein zu sein, *αὐτὴν καθ’ αὐτὴν γίγνεσθαι*, eine wie mir scheint durchaus nicht zutreffende Vergleichung; denn im Phädon handelt es sich darum, dass das erkennende Subject befreit werde von jedem Einflusse des Körpers (denn das bedeutet *ἡ ψυχὴ ζητεῖ αὐτὴν καθ’ αὐτὴν γίγνεσθαι*), aber nicht um die im Charmides untersuchte Identität des Erkennens mit seinem Objekte. — Die Andeutung Schleiermachers wird auch von Steinhart gebilligt und erhält bei ihm (S. 279) einen ungleich schwunghafteren Ausdruck: „Auch die Dialektik ist im Charmides schärfner und eindringender geworden als in den früheren Dialogen (d. h. in denen, für welche Steinhart eine frühere Abfassungszeit vermutet), denn zuerst taucht hier dem jugendlichen Denker jener Begriff auf, der für alle Zeiten das unterscheidende Princip der Philosophie, durch welches sie über allem anderen Wissen steht, geblieben ist, der Begriff der Kenntnis der Kenntnis oder des Wissens um das Wissen. Wir sind hier an der Schwelle jener echt Platonischen, von der Eleatisch-Megarischen so grundverschiedenen Dialektik angelangt, deren Anwendung im Theätetos, im Parmenides, im Sophisten zu den bedeutendsten Entdeckungen führt, deren Wesen zuerst im Phädros mit der größten Klarheit entwickelt wird und auf welche jede Philosophie späterer Zeiten immer von neuem hat zurückgehen müssen.“ Sehen wir ganz ab von dem Preise der Platonischen Dialektik und von ihrer Vergleichung mit späteren Entwickl-

lungen der Philosophie und halten uns ausschliesslich an den Gegenstand selbst, so sind meines Erachtens zwei Fragen zu beantworten: erstens, ist es durch Inhalt und Composition des Dialoges Charmides begründet, dass die dem Wortlaute nach ausgesprochene Verwerfung der ἐπιστήμη ἐπιστήμης inhaltlich als Billigung aufgefasst werde; zweitens, findet sich sonst im Platon jener Gedanke einer ἐπιστήμη ἐπιστήμης etwa als der einer höheren und reineren Art des Wissens ausgesprochen, oder lässt er sich doch als eine nothwendige Consequenz aus seinen Grundgedanken betrachten. Es mag gestattet sein, auf die an zweiter Stelle bezeichnete Frage zuerst einzugehen.

Die Annahme eines Wissens des Wissens wird von Platon noch an einer anderen Stelle erwähnt, im Theät. p. 200 B. Die Entstehung irriger Vorstellungen wird zu erklären unternommen durch die Unterscheidung des ruhenden Besitzes der Vorstellungen von ihrer jeweiligen Vergegenwärtigung im Bewusstsein, wofür Platon scherzend den Vergleich anwendet der in einem Taubenschlage aufbewahrten Schaar von Tauben und des augenblicklichen Herausgreifens einer einzelnen oder mehrerer aus dieser Schaar. Indem eine Erklärung der irrgen Vorstellung durch diese Unterscheidung nicht gelingt, wirft der Platonische Sokrates schliesslich noch die Frage auf: η πάλιν αὐτοὶ ἐρεῖτε δότι τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν εἰσὶν αὐτοὶ ἐπιστῆμαι, ἂς ὁ κέκτημένος ἐν ἑτέροις τισὶ γελοίοις περιστερεῶσιν η̄ κηρίνοις πλάσμασι καθείρξας ἔωσπερ ἀν κέκτηται, επίσταται, καὶ ἐδὲ μὴ προχείρους ἔχῃ ἐν τῇ ψυχῇ; Der Gedanke wird kurz abgewiesen mit den Worten: καὶ οὕτω δὴ ἀναγαυθήσεται εἰς ταῦτὸν περιτρέχειν μωριάκις οὐδὲν πλέον ποιοῦντες; p. 200 C. Der Scherz Platons über das von ihm gewählte Bild kann keinen Zweifel erwecken an dem Ernst der darunter bezeichneten psychologischen Unterscheidung; und die Hinweisung auf den progressus in infinitum, zu welchem der einmal statuirte Gedanke eines Wissens des Wissens nothwendig führe, zeigt uns deutlich die Entschiedenheit seiner Abweisung. Überdies beweist der gesammte Gedankengang des Theätetos zweifellos, dass dieser Versuch der Erklärung des Irrthums von Platon entschieden abgelehnt wird.¹⁾ — Zu dieser directen Er-

¹⁾ Schleiermacher gibt zu der fraglichen Stelle des Theätetos, welche die

klärung Platons kommt noch eine andere, zwar nur indirecte, die aber durch ihren unmittelbaren Zusammenhang mit den Platonischen Grundgedanken entscheidendes Gewicht erhalten dürfte. Als das unterscheidende Moment der Platonischen Philosophie von der Sokratischen bezeichnet Aristoteles überall, wo er darauf zu reden kommt, das $\chiωρίζειν$ der Begriffe, d. h. die ihnen zugeschriebene selbständige Realität, und wenn wir aus den verschiedenen von Aristoteles als Platonisch bezeichneten Beweisen für die Realität der Ideen den eigentlichen Kern herausheben, so liegt dieser im Begriffe des Wissens selbst; Platon erachtet es als durch den Begriff des Wissens selbst erforderlich, dass sein Object etwas Reales sei. Dass Aristoteles hiermit nicht dem Platon einen ihm fremdartigen Gedanken unterschiebt, zeigen am kürzesten Platons Worte in der Republik (V 477 A), indem auf die Frage ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὸ ηὐδέν; zunächst geantwortet wird ὅτι γιγνώσκει τι, und auf die weitere πότερον ὁν ηὐ οὐκ ὁν; die Antwort erfolgt ὁν, πῶς γὰρ ὁν μὴ ὁν γέ τι γνωσθεῖται; (ganz im Einklange mit dem bekannten Satze des Parmenides οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος κτλ); derselbe Gedankengang ist mittelbar im Phädros, Symposium, Phädon zu erkennen, indem die Allgemeinheit der Begriffe selbst der Beweis ihrer Realität wird. Bei einer solchen Überzeugung über die nothwendigen Voraussetzungen des Wissens, aus welcher unter anderem ganz unbedenklich gefolgert wird, dass den Zahlen, den geometrischen Größen, weil sie ein Object des Wissens sind, Realität zugeschrieben werden muss — bei einer solchen Überzeugung findet die Annahme eines Wissens des Wissens offenbar keine Stelle.

Außerhalb des Dialoges Charmides findet sich also in den Platonischen Schriften nicht die Gewähr dafür, dass der Gedanke eines Wissens des Wissens als ein von Platon selbst gebilligter anzusehen sei. In dem fraglichen Abschnitte des Charmides

Vergleichung mit Charmides unabweislich aufdrängt, keine darauf bezügliche Bemerkung. Steinhart unterlässt nicht in seiner umfassenden Einleitung zum Theätetos auch diesen Punct zu berühren; welch gewaltsame Mittel derselbe anwendet, um die besprochene Auffassung des Charmides mit der unzweideutigen Verwerfung desselben Gedankens im Theätetos auszugleichen, wolle man bei ihm selbst III, S. 80 f. nachlesen.

selbst aber sind die vorgebrachten Gründe, welche Kritias nicht vermag zu beseitigen, keineswegs derart, dass ihre offbare, etwa noch besonders bemerklich gemachte Unhaltbarkeit als Hinweisung auf eine Billigung unter dem Scheine des Widerlegens könnte angesehen werden. Einmal wird auf dem Wege der Induction der Satz veranschaulicht, dass, wenn es ein Wissen des Wissens geben sollte, das Wissen selbst das Wesen des Gewussten haben müsste — es wird kaum nöthig sein, die vollständige Übereinstimmung dieses Gedankens mit den aus der Republik erwähnten Sätzen noch besonders nachzuweisen. — Eine etwas andere Form erhält dieser Beweis, indem, wiederum auf dem Wege der Induction, das Wissen den Verhältnisbegriffen eingereiht, also in Sokratischer Weise veranschaulicht wird, was Aristoteles kurz sagt $\eta \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta \pi\rho\circ\varsigma \tau\!.$ Soll nun das eine Glied eines Verhältnisses die durch das Verhältnis bezeichnete Beziehung auf sich selbst haben, so müsste es zugleich das Wesen des von ihm ausdrücklich unterschiedenen und ihm entgegengesetzten Gliedes haben. Schleiermacher bricht diesem Gedanken die Spitze ab, indem er, trotz Platons wiederholter Bezeichnung der Identität von Subject und Object, $\alpha\acute{u}t\circ \pi\rho\circ\varsigma \epsilon\alpha\omega\tau\acute{o}, \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta \epsilon\alpha\omega\tau\acute{\eta}\varsigma$ u. a., nicht von dem Wissen des Wissens, sondern von dem Wissen eines Wissens spricht.

Die nachgewiesene Übereinstimmung also der Beweise, welche im Charmides gegen die Möglichkeit eines Wissens des Wissens ausgeführt werden, mit den von Platon anderweit ausgesprochenen Überzeugungen und mit den letzten Voraussetzungen seiner Philosophie bringt zur Evidenz, dass die fraglichen Beweise von Platon selbst für gültig angesehen sind. Diese Auffassung wird, wenn es dessen bedarf, noch gesichert durch eine Erwägung der in der Composition des Dialoges Charmides liegenden Momente. Schleiermacher weist in der früher ausgehobenen Stelle darauf hin, dass „des Sokrates Übergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnis, zu der anderen, sie sei Erkenntnis der Erkenntnis und der Unkenntnis, auf den ersten Anblick vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen könnte“; indessen ist dabei noch ein Umstand jenes Überganges verschwiegen. Nicht durch Sokrates lässt Platon diesen Uebergang vollziehen, sondern durch Kritias, und zwar in scharf be-

zeichneter Abweichung von der durch Sokrates' Frage selbst vorgeschriebenen Richtung für ihre Beantwortung. Man würde es in keinem Dialoge, welcher Personen von bestimmtem Gepräge zu Trägern der Verhandlungen macht, angemessen finden, wenn ein Gedanke, auf dessen Tiefe und Bedeutung ein besonderer Werth gelegt werden soll, durch einen als sophistisch und disputirsüchtig charakterisirten Unterredner eingeführt würde; die künstlerische Vollendung, in welcher Platon in einer Reihe seiner Werke die dialogische Form anwendet, gibt nicht nur das Recht, sondern macht es dem Interpreten zur Pflicht, diesen Gesichtspunct zur Geltung zu bringen. Und nicht etwa bloß zum Schein bezeichnet Sokrates durch die Frage „welchen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand hat dasjenige Wissen, welches du *σωφροσύνη* nennst“, für die in der Beantwortung einzuhaltende Richtung das Gegentheil von der Antwort des Kritias; sondern nach mannigfaltigen Windungen, in denen die Möglichkeit und der Werth der *ἐπιστήμη* *ἐπιστήμης* behandelt, und die Erörterung dann wieder in andere Bahnen zurückgeleitet wird, gibt endlich Kritias selbst die Antwort, dass das Gute das Object desjenigen Wissens sei, welches das Wesen der *σωφροσύνη* bilde. Indem Sokrates diese Antwort mit dem Vorwurfe aufnimmt, „du böser Mensch, so lange ziehst du mich schon im Kreise umher und verbirgst mir deine wirkliche Überzeugung“ p. 174 B (eine Wendung, welche lebhaft an die Stelle des Gorgias erinnert 499 B, wo Kallikles seine Behauptung der Identität von gut und angenehm endlich aufgibt): so bezeichnet dadurch Platon so deutlich, als die dialogische Form es irgend thunlich macht, dass hiermit die gesuchte Grundlage der Definition gefunden ist. Von hier aus fällt denn auch helleres Licht auf den Gang und das Ziel des ganzen Dialogs. Durch den Satz, dass zur *σωφροσύνη* das Wissen des Guten erforderlich ist, wird ihr sittlicher Gehalt festgestellt; für die besondere Modification der Sittlichkeit, welche durch das Wort *σωφροσύνη* bezeichnet wird, finden sich die Andeutungen in denjenigen Definitionen der *σωφροσύνη*, welche nicht deshalb beseitigt waren, weil sie etwa nicht die eigenthümliche Form der *σωφροσύνη* charakterisirten, sondern nur deshalb, weil in ihnen nicht das Wesen der *σωφροσύνη* als einer Tugend, das *καλόν* derselben, enthalten sei. Ich unterlasse es, dies des weiteren auszuführen

und dadurch die von Platon im Charmides beabsichtigte Definition der *σωφροσύνη* herzustellen; denn ich müsste im wesentlichen denselben Gang einschlagen, den ich in der Analyse des Dialoges Laches zu begründen versucht habe. Die Frage aber lässt sich nicht wohl abweisen: wenn nach der gegebenen Begründung jenes Wissen des Wissens von Platon nur behandelt wird, um einen ihm als sophistisch erscheinenden Gedanken zu verwerfen, ohne dass daraus ein positiver Beitrag für den eigentlichen Untersuchungsgegenstand des Dialoges sich ergibt, wie kommt Platon dazu, dieser Erörterung einen so erheblichen Theil des Dialogs zu widmen? Die Frage verdient schon insofern Beachtung, weil unverkennbar eben diese Ausführlichkeit in der Behandlung der *ἐπιστήμη* *ἐπιστήμης* vornehmlich dazu beigetragen hat, ihr in Platos eigenem Sinne eine positive Bedeutung beizumessen; es wird erlaubt sein, da die Frage selbst das Gebiet des sicher zu entscheidenden überschreitet, eine Vermuthung zu versuchen.

Indem Sokrates die Forderung des Wissens in anderer Strenge, als bis dahin geschehen, gestellt und gegenüber dem schwankenden Meinen nur in fest begrenzten Begriffen ein Wissen für erreichbar erklärt hatte, erhoben sich gleichzeitig mit innerer Nothwendigkeit die mannigfaltigen Probleme der Erkenntnistheorie. Das Wissen wird vom Meinen unterschieden; welches ist die bestimmte Abgrenzung des einen gegen das andere? Alles Lernen und Erkennen setzt anderes schon vorhergegangenes voraus, woran es anknüpfe und worauf es beruhe; wo ist ein Anfang zu gewinnen, der das Lernen überhaupt möglich mache? ja ist überhaupt Lernen möglich? Wir setzen als Prädicat eines Satzes etwas von dem Subject verschiedenes; wie soll es zulässig sein, Subject und Prädicat durch die Form des Satzes gleichzusetzen? müssen wir uns nicht vielmehr auf die Urtheile und Sätze beschränken, in denen dasselbe Prädicat und Subject ist? Diese und ähnliche Probleme nehmen zum Theil die Form von Räthsselfragen oder von paradoxen Behauptungen an. Mit ihnen sehen wir Platon ernst und scherzend im Menon, im Theätetos, im Euthydemus beschäftigt. Der Lösung dieser Probleme dient die Platonische Hypothese einer vorweltlichen intellectualen Anschauung, dienen die Anfänge der Logik, die er Dialektik nennt, und die ersten Versuche psychologischer

Erklärung, welche wir durch einige Dialoge hindurch verfolgen können. In diese Reihe von Problemen gehört auch die Frage, ob es ein Wissen des Wissens gebe, also der erste Anfang des Problemes des Selbstbewusstseins. Die Sokratisch-Platonische Forderung der sittlichen Selbsterkenntnis, in welcher nach dem Sinne dieser Männer an eine Identität von Subject und Object des Wissens nicht gedacht war, lag schon durch den Wortlaut einer ἐπιστήμη ἐπιστήμης so nahe, dass die Erwähnung der Selbsterkenntnis den natürlichen Anlass bot, diese Frage der damaligen Philosophie zur Erörterung zu bringen. Unter solcher Voraussetzung, zu welcher, denke ich, die Weise selbst, in welcher die Frage im Charmides eingeführt ist, ausreichenden Anlass gibt, wird es erklärlich, dass Platon ihrer Behandlung einen unverhältnismässigen Umfang in diesem Dialoge zuweist, obgleich daraus unmittelbar kein positiver Ertrag für den Gegenstand der Untersuchung sich ergibt.

Dass ich den Dialog Charmides durchweg als einen Platonischen bezeichnet habe trotz der scharfen Angriffe, welche noch in neuester Zeit gegen seinen Platonischen Ursprung gerichtet sind, möge mir nicht zugemuthet werden ausdrücklich zu rechtfertigen. Das Auflösen des Gewirres von Einwendungen, welche gegen diesen Dialog als eine Schrift Platons vorgebracht sind, würde mehr ermüdend als an sich oder durch irgend ein Nebenergebnis lohnend sein.