

Charmides

Description



Für CDH, der mich
seit Jahrzehnten
begleitet und inspiriert

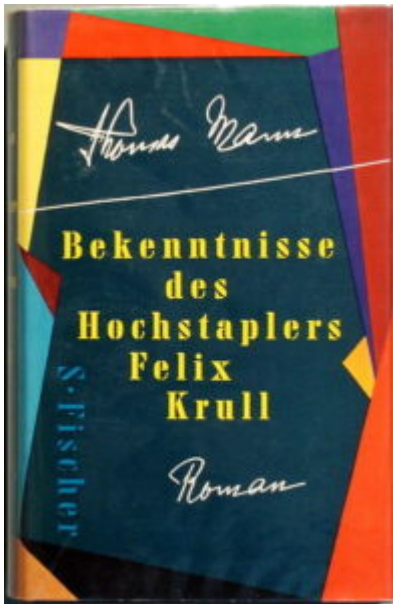
default watermark

„Longtemps, je me suis couché de bonne heure.“ Das ist einer der

berühmtesten Anfänge der Weltliteratur, nämlich der von „*Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*“: „Lange Zeit bin ich früh schlafen gegangen.“ Welche Übersetzungsschwierigkeiten dieser kurze Satz bietet, mag hier dahingestellt bleiben. Der Autor, also Marcel Proust, erzählt darin wohl von sich, oder? Wenn wir dann noch erfahren, dass der Ich-Erzähler Marcel genannt wird, sind wir sicher, dass uns im erzählenden Ich der Autor selbst begegnet.

Von Daniel Defoe wissen wir, dass er vermutlich 1660, nicht aber 1632, und jedenfalls in London und nicht in York geboren wurde. Und dennoch heißt der erste Satz seiner Erzählung *Robinson Crusoe*: „*Ich bin geboren zu York im Jahre 1632, als Kind angesehener Leute, die ursprünglich nicht aus jener Gegend stammten.*“ Wir müssen den Titel in seiner ganzen Pracht lesen, um das zu verstehen: *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner: Who lived Eight and Twenty Years, all alone in an un-inhabited Island on the Coast of America, near the Mouth of the Great*

River of Oroonoke; Having been cast on Shore by Shipwreck, wherein all the Men perished but himself. With An Account how he was at last as strangely deliver'd by Pirates. Written by Himself.
Nicht Defoe, sondern Robinson Crusoe, berichtet über seine Abenteuer. Wir bekommen das Ganze, so scheint es, aus erster Hand aber falschem Namen erzählt.



[Thomas Mann:](#)
[Bekenntnisse des](#)
[Hochstaplers Felix Krull.](#)
[1954, Erstausgabe](#)

default watermark

Knapp 250 Jahre später lässt Thomas Mann ein Werk so beginnen: „Indem ich die Feder ergreife, um in völliger Muße und Zurückgezogenheit – gesund übrigens, wenn auch müde, sehr müde (so daß ich wohl nur in kleinen Etappen und unter häufigem Ausruhen werde vorwärtsschreiten können), indem ich mich als anschicke, meine Geständnisse in der sauberen und gefälligen Handschrift, die mir eigen ist, dem geduldigen Papier anzuvertrauen, beschleicht mich das flüchtige Bedenken, ob ich diesem geistigen Unternehmen nach Vorbildung und Schule denn auch gewachsen bin.“ Nun wissen wir, dass Thomas Mann nicht gerade ein Musterschüler war und das Gymnasium ohne Abschluss verließ. Wir können die Bedenken des Erzählers durchaus verstehen, „nach Vorbildung und Schule“ dem Vorhaben, seine Geständnisse zu verfassen, nicht gewachsen zu sein. Dass die Bekenntnisse die des Felix Krull sind, mag sich dadurch erklären, dass es sich bei dem Autor eben um einen Hochstapler handelt, der mit dem Namen Felix Krull sein Unwesen trieb. Oder stapelt der Autor tief und schlüpft in die Rolle eines Hochstaplers und nennt sich als Ich-Erzähler einfach mal Felix Krull?

Über 2000 Jahre vor dem „müde, sehr müde“ gewordenen „Zauberer“, der sich mit 79 als Hochstapler bekennt, lässt Platon seinen *Charmides* damit beginnen: „Ich war erst am Abend vorher aus dem Heerlager bei Potidaia zurückgekehrt ...“, so jedenfalls die Übersetzung von Ekkehard Mertens. Das „Ich“, das hier von sich erzählt, ist, so könnte man erwarten, der Autor, also Platon. Aber wir Nachgeborenen sind gewarnt. Es gibt Erzähler, die schlüpfen in eine andere Identität. Die erzählen, indem sie erzählen lassen. Die Frage, warum sie das tun, wird uns bei der Interpretation des *Charmides* helfen.

Ich-Erzähler kann es nur geben, wenn etwas erzählt wird. Im Theater gibt es keinen Erzähler. Das

Theater erzählt keine Geschichte, es zeigt sie, indem es etwas aufführt. Allenfalls gibt es „Personen“, die im Rahmen des Stücks etwas erzählen. Der Autor bleibt im Theater unsichtbar – vom experimentierenden Theater, in dem die Personen ihren Autor suchen, mal abgesehen. Die Regieanweisungen des Autors (zum Ort des Geschehens, den Gegebenheiten der Handlung und der Stimmung der handelnden Personen) können die Zuschauer nur im Ergebnis wahrnehmen, wenn die Aufführung ihnen folgt. In Erzählungen wiederum finden nicht selten Gespräche statt und machen manchmal den besonderen Reiz von Romanen aus – man denke nur an die feurigen Gespräche zwischen Settembrini und Naphta auf dem *Zauberberg*. Die Gespräche haben dann einen erzählerischen Kontext, der ihnen ihre Bedeutung für die Geschichte gibt. Sie sind Teil der Geschichte, um die es dem Erzähler geht.

Die Form des Dialogs

Platon schreibt Dialoge. Der Dialog bietet gegenüber einer Abhandlung Vorteile. Er erlaubt es komplizierte Argumentationen lebendig zu machen. Wir hören in der Regel lieber eine frei gesprochene Rede als einen vorgelesenen Text. Dialoge sind lebendiger und geben dem besprochenen Inhalt einen situativen Kontext. Jemand spricht zu jemanden und wir verstehen besser, worum es geht, weil wir wissen, wer zum wem spricht, warum das Gespräch seinen unverwechselbaren Verlauf nimmt, Zweifel aufkommen und Nachfragen so und nicht anders beantwortet werden.

Diese Vorteile wurden in der philosophischen Literatur seit Platon immer wieder genutzt. Dialoge wurden – um nur einige Beispiele zu nennen – von Aristoteles (384-322)^[1], Cicero (106-43)^[2], Augustinus (354-430)^[3], Boethius (480/485-ca.524)^[4], Galileo (1564-1641)^[5], Hume (1711-1776)^[6], Mandeville (1670-1733)^[7], Fichte (1762-1814)^[8] und sogar von Heidegger (1889-1976)^[9] geschrieben.

Typische Beispiele sind Lehrgespräche oder Disputationen. Im Lehrgespräch erläutert ein Meister seinem Schüler etwas und antwortet direkt auf die Fragen, die sich dem Schüler stellen. Mit der Rolle des Schülers hilft der Autor dem Leser, offene Fragen, die sich ihm selbst stellen, zu formulieren und behandeln zu lassen. In Disputationen gehören die Teilnehmer oft unterschiedlichen Schulrichtungen an und reflektieren die verhandelte Sache aus verschiedenen Perspektiven. Meist übernimmt dabei einer der Gesprächsteilnehmer die Führungsrolle und steht mehr oder weniger deutlich für die Position des Autors, die sich auch in anderen „monologischen“ Texten des Autors finden.

Der Dialog ist in beiden Fällen „nur“ eine Form der Vermittlung von Inhalten, die sich z.B. gegenüber monologischen Traktaten durch ihren leichteren Zugang und bessere Verständlichkeit auszeichnen. Der Dialog gibt der verhandelten Sache einen Gesprächskontext, der die Beschäftigung mit ihr motiviert. Sie kommen „irgendwie“ auf den Gegenstand. Der Dialog führt uns vor, wie und *warum* die Gesprächspartner den Gegenstand besprechen, um den es ihnen aus bestimmten Gründen zu tun ist. Wir Leser gewinnen dann daran Interesse, entweder weil wir wissen wollen, wie *diese* Leute, solche Fragen behandeln oder weil ihre Fragen auch unsere Fragen sind. Indem wir Interesse nehmen an den Personen, nehmen wir Interesse an ihren Fragen.

Wir unterscheiden dabei verschiedene Typen von Dialogen: der direkte Dialog (1) in der gleich einem Theaterstück die Personen unvermittelt miteinander zu sprechen beginnen und wir uns den Kontext des Gesprächs durch den Ablauf des Gesprächs selbst verständlich machen müssen. Oder den erzählten Dialog (2), in dem der Erzähler über einen Dialog berichtet, an dem er selbst teilgenommen

oder von dem er seinerseits gehört hat. Und es gibt die Mischform (3), in denen z.B. in einem direkten Rahmengespräch von einem anderen Dialog erzählt wird und die Dialogpartner des Rahmengesprächs den Fortgang des erzählten Dialogs reflektieren und kommentieren.

Bei Platon finden wir alle drei Typen von Dialogen. Wir dürfen unterstellen, dass die Wahl des Dialogtyps selbst etwas mit dem zu tun hat, was er uns mitteilen will. Und deshalb stellt sich die Frage, ob die literarische Form, die Platon der Sache gibt, ihr „äußerlich“ und beiläufig ist oder von ihr gar nicht getrennt werden kann. Was uns bei Gedichten und Theaterstücken nahe zu liegen scheint, dass wir ihre „Substanz“ nicht von ihrer „erscheinenden“ Form trennen können, das scheint beim philosophischen Dialog möglich und sinnvoll. In ihm geht es – so scheint es – um Argumente und begriffliche Klarheit und nicht um ein dramatisches Geschehen. Aber suchen wir begriffliche Klarheit und argumentative Sicherheit nicht als Handelnde, denen es in ihrem Leben um etwas geht, nämlich um das, was man traditionell „Glück“, eudaimonia, also gelingende Lebensführung genannt hat?! Ist die philosophische Suche nach Einsicht (Sophia, „Weisheit“) nicht Teil eines mehr oder weniger dramatischen Geschehens, das wir Leben nennen? Und liegt die besondere Bedeutung der platonischen Dialoge vielleicht gerade darin, nicht auf ein Lehrgespräch reduziert werden zu können – so wie sich Goethes „Über allen Gipfeln / ist Ruh“ eben nicht im belehrenden Hinweis auf die Endlichkeit des menschlichen Lebens erschöpft.^[10] Wenn wir uns fragen, warum Platon Dialoge schreibt, dann könnten wir auch genauso fragen, warum Aischylos die *Orestie* in der Form von Tragödien geschrieben hat. Die Ermordung des Agamemnon ist ein tragischer Stoff und die Philosophie ein Gesprächsgeschehen.

Dramatischer Dialog als philosophische Form

Der *Charmides* ist ein erzählter Dialog. Er wird einem anonym bleibenden Freund^[11] erzählt, der sich selbst nicht zu Wort meldet. Wir erfahren nicht das Motiv, ihm und in Folge uns den Bericht zu geben. Ein Geschehen wird erzählt, weil man danach gefragt wurde (so im *Euthydemos*, im *Symposion* oder im *Phaidon*) oder weil etwas Besonderes vorgefallen ist, das für den Erzähler selbst („*Stell Dir vor was (mir) gestern passiert ist...*“) und letztlich auch für denjenigen, dem die Geschichte erzählt wird, von Bedeutung ist. Erzählungen gehen etwas voraus, das sie motiviert. Der Anfang des *Charmides* legt nahe, dass der Freund von einem Ereignis gehört hat, von dem er nun genaueres wissen will oder soll:^[12] „*Ich war erst am Abend vorher aus dem Heerlager von Potidaia zurückgekehrt ...*“^[13]

Platon lässt offen, warum dem Freund die Geschichte erzählt wird,^[14] und das bedeutet wohl, dass das für die Geschichte gleichgültig ist oder sich von selbst versteht. Man muss den adressierten Freund und das Motiv nicht kennen, um der Geschichte etwas abzugewinnen. Wir haben die Erzählung als Text und einiges scheint dafür zu sprechen, dass sie auch dem adressierten Freund in schriftlicher Form vorliegt. Bei einer direkten, mündlichen Erzählung müssten wir wohl erwarten, dass der Erzähler bei den doch verschlungenen und nicht immer leicht verständlichen Argumentationswegen gelegentlich mit Nachfragen unterbrochen worden wäre – wie das bei anderen Dialogen Platons der Fall ist.^[15] Der Leser, also wir, rücken in die Rolle des stummen Freundes^[16] – wir müssen uns auf den erzählten Dialog einen eigenen Reim machen.

Das beginnt schon mit dem ersten Satz: „*Ich war erst am Abend vorher aus dem Heerlager von Potidaia zurückgekehrt und freute mich, nach so langer Zeit wieder zu den gewohnten Treffpunkten gehen zu können.*“^[17] Anders als der angesprochene Freund, wissen wir zunächst nicht einmal, wer

da als Ich-Erzähler zu uns spricht.[\[18\]](#) Einer dieser „Treffpunkte“, die dem Freund wohl ebenfalls vertraut sind (??????), ist der Ringplatz des Taureas gegenüber dem Basile-Tempel. Dort trifft er „viele Leute“, meist bekannte. „Als sie mich so unerwartet herbeikommen sahen, grüßten sie mich schon von weitem aus ihrer Runde.“ Unser Ich-Erzähler scheint also eine recht bekannte Person zu sein. Einer der Bekannten ist ein Chairephon, der nicht eigens vorgestellt wird und dem angesprochenen Freund wohl vertraut zu sein scheint. Von diesem Chairephon heißt es, dass er „schwärmerisch wie er war“ (Du kennst ihn ja...), aufsprang, auf ihn zu rannte und rief: „Sokrates, wie hast du bloß die Schlacht überstanden.“[\[19\]](#) Sokrates also ist derjenige, von dem uns Platon die Geschichte erzählen lässt.[\[20\]](#) Und dieser Chaireophon weiß offenbar auch, dass Sokrates im Feld und am Krieg gegen die Korinther beteiligt war. Geht es also um Kriegsgeschichten? Wir erfahren jedenfalls gleich, dass es sich um eine äußerst hart umkämpfte und verlustreiche Schlacht handelte, von deren Ausgang man in Athen bislang nur grob unterrichtet sei. Die Schlacht bei Poteideia fand 432 statt und steht im direkten Zusammenhang mit dem Beginn des fast dreißig Jahre dauernden Peloponnesischen Kriegs (431-404), der Athen in seinen Grundfesten erschüttert. Chairephon fordert ihn auf „alle Einzelheiten genau“ zu erzählen und zieht ihn zum Kritias hin, um sich dort neben ihm zu setzen. Der angesprochene Freund, von dem wir jetzt wissen, dass er ein Freund des Sokrates ist, weiß natürlich, wer Kritias ist. Das weiß man einfach in Athen. Kritias (460-403) gehört dem Hochadel Athens an und ist ein Verwandter Platons, nämlich ein Vetter von Platons Mutter Periktione. Nach der Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg führte er die von Sparta eingesetzten Dreißig Tyrannen an, die über acht Monate eine brutale Oligarchen Herrschaft etablierten und über 1.000 politische Gegner ermorden ließen. Bei Xenophon wird Kritias als „der betrügerischste, gewalttätigste und mörderischste von allen Oligarchen“ beschrieben.[\[21\]](#)

Auch der dem Dialog den Titel gebende Charmides gehört zur Familie Platons. Er ist ein Vetter von Kritias und ein Onkel Platons. Auch Charmides wurde einer der Dreißig Tyrannen. Beide sterben 403 im Kampf mit den Demokraten, die dann 403 wieder die Herrschaft übernehmen. Platon schreibt also einen Dialog, in dem Verwandte von ihm eine maßgebliche Rolle spielen.

Davon wussten die zeitgenössischen Leser des Dialogs bestens Bescheid. Platon spielt nicht nur mit der Rolle des Erzählers, sondern auch mit der zeitlichen Verschiebung. Platon, 427/28 geboren, lässt in dem von ihm verfassten Dialog, Sokrates ein Geschehen erzählen, das 4 bis 5 Jahre vor seiner Geburt anzusetzen ist. Es bleibt offen, wann Sokrates es dem Freund erzählt. Es muss zwischen 432 (Schlacht bei Potidaia) und dem Tod des Sokrates 399 angesetzt werden. Wir wissen deshalb nicht, wieviel ihnen zum Erzählzeitpunkt von den historischen Geschehnissen bereits bekannt war. Müssten wir es wissen, dann hätte es uns Platon wissen lassen. Platon, der die Geschichte uns Lesern übermittelt, erzählt sie freilich mit dem Wissen um die historischen Ereignisse nach 432,[\[22\]](#) der Niederlage Athens und die grausamen Kämpfe um die Neuordnung, die über Athen nach 404 hereinbrachen.

Ein besonderer Reiz des Dialogs liegt also darin, dass er Sokrates im Gespräch mit den einflussreichsten Kreisen Athens zeigt: der Philosoph im Zentrum der Macht war offenbar machtlos, den Niedergang Athens zu verhindern.

Zurückhaltende Bescheidenheit des Kriegshelden

Auf Chairephons Frage „Sokrates, wie hast du bloß die Schlacht überstanden?“, antwortet er auffällig

lakonisch: „Genau so, wie Du selber siehst“. Chairephon sieht sich genötigt, noch einmal nachzufragen: „Aber uns ist hier gemeldet worden“, sagte er, „bei der Schlacht sei es sehr hart zugegangen und in ihr seien viele unserer Bekannten gefallen.“ „Allerdings“, bestätigte ich, „diese Meldung stimmt.“ „Du hast doch“, fragte er, „an der Schlacht teilgenommen?“ „Ja, das habe ich.“ [23]

Wie steht es mit der Philosophie?

Es verblüfft, dass Sokrates, der gerade aus einer grausam geführten Schlacht zurückkommend, sich gelassen und offenbar gutgelaunt im Gymnasion einfindet, um dort wieder anzuknüpfen, wo er vor ein paar Jahren aufgehört hatte. Er zeigt keine Neigung, sich als Kriegsheld feiern zu lassen, und beantwortet die Fragen, die ihm zur Schlacht gestellt werden höflich, aber mit sachlicher Distanz. Ihn interessiert vielmehr, was während seiner Abwesenheit in Athen geschehen sei und vor allem, „wie es jetzt um die Bildung stehe (???? ?????????, peri philosophias) und ob von den jungen Leuten einige besonders klug, schön oder beides zusammen seien (????????????? ? ?????? ? ?????? ? ??????????)“.[24] Das ist die Kernfrage, um die der ganze Dialog kreist. Ekkehard Martens übersetzt philosophias (?????????????) mit „Bildung“. Das scheint mir den Punkt nicht genau zu treffen. Schleiermacher übersetzt wieder sehr wortnah, aber etwas altbacken mit „Weisheitsliebe“. Es ist die Liebe zur Sophia (?????), nach der Sokrates fragt, die liebende Ausrichtung auf etwas, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Er verbindet es mit dem griechischen Streben nach Vorzüglichkeit, dem Immer-vorzüglich-sein wollen (???? ?????????????, aien aristeuein).[25] Der Wissens- oder Bildungsstand ist das eine. Entscheidend ist aber, der alles bestimmende Wille, sich als vorzüglich zu erweisen (????????, aristos), sich durch Sophia (?????), Schönheit (????????, kallos) oder beidem auszeichnen zu wollen. Die Lebensführung und das politische Handeln sollen von der Liebe zur Weisheit bestimmt sein.

Kalokagathia

Es ist bezeichnend, dass Kritias die Perspektive (zunächst) verengt. Hatte Sokrates in auffälliger Ausdrücklichkeit nach der Auszeichnung „durch Sophia, Schönheit oder beidem“ gefragt, verspricht ihm Kritias, er werde gleich sehen können, „wie es mit den Schönen steht“ (???? ??? ??? ?????), denn der, der gegenwärtig als der Schönste gilt, werde gleich kommen. Kritias verweist ihn auf seinen Vetter, den von allen bewunderten Charmides, der gerade mit einer Horde von Freunden und Verehrern den Ringplatz betritt. Sokrates war Charmides als er noch ein Kind war im Haus des Kritias begegnet. Jetzt als junger Mann sei er vermutlich nicht nur körperlich schön, sondern hätte sich, da er ja aus bestem Hause stamme, aller Voraussicht nach auch charakterlich („seelisch“) gut entwickelt (??? ?????? ?????????? ?? ?????????). Kritias hatte zunächst auf die Schönheit abgehoben, denn sie zeigt sich – anders als die Sophia – unmittelbar. Kritias versichert nun freilich, dass Charmides auch „weisheitsliebend“ (????????????) sei und dem Ideal der Kalokagathia folge (???? ?????? ??? ?????? ?????), dem sich der Adel von jeher verpflichtet fühlte. „Diese guten Eigenschaften, mein lieber Kritias“, sagte ich, „finden sich schon seit jeher in eurer Familie...“ – wie gesagt, Platon legt hier Sokrates das Lob seiner eigenen Familie in den Mund.

Sokrates möchte Charmides nun natürlich kennenlernen. Seine vollendete Schönheit zeige sich erst – so wird ihm versichert – wenn er sich entkleide. Und seine Liebe zur Weisheit kann überhaupt nur im Gespräch beurteilt werden. Er bittet Kritias also ihn herbeizurufen. Um dem augenzwinkernden Verdacht der homoerotischen Kuppelerei zu entgehen, greifen sie zu einer spielerischen List: Kritias

stellt Sokrates als einen Arzt vor, der Charmides ein Heilmittel gegen dessen gelegentlich auftretenden morgendlichen Kopfschmerzen anbieten könne. Alle – auch Charmides, der die scherzhafte Schwindelei schnell durchschaut – spielen mit und es kommt zu „sehr amüsanten“ (?????? ????), gelonta polun), fast Slapstick reifen Szenen: „jeder von uns machte eifrig seinen Sitzplatz frei und stieß dabei seinen Nachbarn zur Seite, damit Charmides neben ihn setzen könne. Schließlich brachten wir es dazu, daß an den Enden unserer Sitzreihe der eine aufstehen musste und der andere seitlich hinfiel“.[\[26\]](#) Sokrates mimt den von der Schönheit des Charmides völlig Gebannten, der kaum mehr zu reden vermag, weil er im allgemeinen Durcheinander unter dessen Gewand sehen konnte: was er dort erspähte hätte ihn völlig kopflos gemacht. Platon also lässt Sokrates fast sprachlos werden, weil er die geschlechtliche Pracht seines Onkels zu Gesicht bekam!? Das Ganze ist von vorneherein ein Spiel, das die Beteiligten entspannt und mit stillem Vergnügen an den Rollen spielen. Sie können sich in ihrer Rolle „verstecken“. Charmides weiß genau, mit wem er es zu tun hat. Er erinnert sich an ihn, dem er als Kind im Haus des Kritias begegnet war. Und im Kreis der jungen Männer, in dem Charmides verkehrt, ist Sokrates ein Gesprächsthema. So nutzt Charmides gerne den Fake einer morgendlichen Unpässlichkeit, von der er nun geheilt werden soll, um mit ihm in Kontakt zu kommen.

Auch die Therapie, die Sokrates dem Charmides gegen sein morgendliches Unbehagen vorträgt, hat komödiantische Züge. Es gäbe ein Heilkraut, das man auf den Kopf legen müsse, dessen Wirkung freilich von einem „Zauberspruch“ (?????, epode) abhinge.[\[27\]](#) Damit hätte es folgende Bewandnis: auch die griechischen Ärzte, jedenfalls die guten, wüssten, dass man die Augen nicht ohne den Kopf und den Kopf nicht ohne den Körper heilen könne. „So versuchen sie, mit dem Ganzen den Teil zu behandeln und zu heilen.“ Das findet Charmides plausibel. Von den thrakischen Ärzten des Zalmoxis hätte er nun (im Kriegsdienst) gelernt, dass der Körper nicht ohne die Seele geheilt werden könne. Die griechischen Ärzte seien gegenüber vielen Krankheiten hilflos, weil „sie das Ganze vernachlässigten“ – hier wird wohl das „wahre Ganze“ vom vermeintlichen Ganzen, von dem ja grade die Rede war, unterschieden: „auf das [wahre, HL] Ganze aber müsse man seine Sorgfalt richten (??? ???? ?????????? ?? ???? ??? ??????????? ??????????)“.[\[28\]](#) Alles Schlechte und Gute gehe von der Seele aus. „Die Seele aber, [...], werde mit bestimmten Zaubersprüchen behandelt, mein Lieber. Diese Zaubersprüche aber seien die schönen Reden (??? ?????????? ?????? ???? ?????? ?????? ????? ??????). Durch derartige Reden entstehe in den Seelen die Gesundheit der Seele (????????????, sophrosyne). Wenn sie erst einmal zustandegekommen sei und anwesend bleibe, könne man mit Leichtigkeit auch dem Kopf und dem übrigen Körper Gesundheit verschaffen.“ [\[29\]](#)

????? (epode) bezeichnet einen Zauberspruch, der im Rahmen einer Beschwörung als Weihe- oder Zaubergesang vorgetragen wird. Schleiermacher übersetzt ?????? (epode) mit „Besprechung“, also gewissermaßen einer sokratischen Beschwörung. Zaubersprüche (??????, epodai) gehören zu einer religiösen Praktik, magischen Ritualen, die von „inspirierten“ Magiern ausgeführt, magische Kräfte heraufbeschwören, gleichsam eine Geisterbeschwörung. Die Sorge um die Seele (???????????? ??? ??????, epimeleia tes psyches) ist Sache der Philosophie, der sie im Gespräch (?????????????, dialegesthai) mit „schönen Reden“ nachgeht (????? ??????? ??????) und die die sokratische „Besprechung“ (??????, epode) ausmachen.[\[30\]](#)

Charmides dagegen glaubt, sich den Zauberspruch aufschreiben und selbst vorsprechen zu können. Er versteht ihn wie ein Sesam-öffne-Dich-Kennwort, das den Weg ins nächste Level freigibt. „Ich werde mir also diesen Zauberspruch von dir abschreiben.“ Seine Reaktion zeigt wenig Besonnenheit – welcher Besonnene würde glauben, Besonnenheit mit einem Zauberspruch erwerben zu können? –, aber es offenbart sein hochadliges Verständnis: er geht wie selbstverständlich davon aus,

dass ihm das Heilmittel zusteht und er es sich einfach nehmen kann. „*Mit meiner Zustimmung*“, fragte ich [Sokrates] ihn, „oder auch ohne sie?“ Darauf antwortete er lachend: „Nur, wenn du zustimmst, Sokrates.“ „Das ist gut“, sagte ich [Sokrates]. „Aber du kennst ja sogar meinen Namen genau?“ [31] Kritias hatte ihn als Heilkundigen vorgestellt (? ? ? ?????????? ??????????????) ohne seinen Namen zu nennen. Nach dem Sokrates-Jünger Chairephon ist Charmides nun der zweite der im Dialog seinen Namen nennt. Charmides hat wie auch wir das Spiel durchschaut und will sich – seiner hochadligen Herkunft durchaus bewusst – bis auf Weiteres ins Spiel fügen. [32]

Was Ekkehard Martens mit „*Gesundheit der Seele*“ und Schleiermacher mit Besonnenheit übersetzt heißt im Griechischen *sophrosyne* (?????????). [33] Sie ist eine der Tugenden, die die Vorzüglichkeit des Aristos, seinen „Adel“, ausmachen. Sie ist neben der Tapferkeit (?????????, *andreia*, „Mannhaftigkeit“) vielleicht die aristokratische Tugend schlechthin.

Charmides ist zwar noch jung, zeichnet sich gegenüber anderen Gleichaltrigen aber nicht nur durch Schönheit aus, sondern gilt, so Kritias, „als der weitaus besonnenste von den jetzigen jungen Männern (???? ???? ????? ??????????????)“: [34] „Ich versichere dir [...], daß sich Charmides nicht nur durch sein Aussehen vor seinen Altersgenossen auszeichnet, sondern auch dadurch, wofür du den Zauberspruch zu besitzen behauptest. Du behauptest doch, für die Besonnenheit, nicht wahr?“ [35] Das sei bei einem Spross einer der edelsten Familien Athens, nämlich der Platons, naheliegend, so lässt Platon Sokrates nochmals ausdrücklich betonen. Es ist geradezu eine Verpflichtung! [36] Platon schreibt über einen seiner Vorfahren, der ihm in vielem geglichen haben mag. [37] Wir dürfen erwarten, dass er mit dem *Charmides* auch ein Spiegelbild seiner selbst schafft. Den Erwartungen, denen sich Charmides stellen muss (und will), werden ähnlich auch Platon betroffen haben, der vier bis fünf Jahre nach dem Zeitpunkt des Gesprächs geboren wird. Das Gespräch, das er zwischen Sokrates, Charmides und Kritias inszeniert, hat vermutlich mit der Herausbildung seines Selbstverständnisses zu tun. Er ist nicht nur Autor eines Erzählers (Sokrates), sondern wohl auch derjenige, über den gesprochen wird und der sich in der Form, in der sich das Gespräch vollzieht, selbst zum Ausdruck bringt.

Der Versicherung des Kritias, dass Charmides der besonnenste unter den Altersgenossen sei, enthebt Sokrates nicht der Prüfung: nicht nur dass Kritias als älterer Vetter und väterlicher Mentor voreingenommen sein könnte; auch der Beste unter den Lehrlingen ist noch kein Meister. Sokrates wendet sich deshalb mit einer kritischen Frage an Charmides selbst, die ihm einiges abverlangt: „Sage mir also selber, ob du wie Kritias meinst, bereits **genug** Besonnenheit zu besitzen, oder ob du glaubst, daß sie dir noch fehlt.“ [38] Was soll er darauf antworten? Es ist eine Frage, die seine Besonnenheit herausfordert: bejaht er, lobt er sich selbst; verneint er, zieht er seinen Fürsprecher Lügen und erhebt sich über ihn. Charmides errötet, bekennt sein Dilemma und zeigt gerade durch das Eingeständnis seiner (aporetischen) Ratlosigkeit, dass er besonnen zu handeln versteht. Es sei doch ungereimt, gibt er zu Bedenken, wenn jemand sich die Besonnenheit abspricht und zugleich erwartet, dass man ihn und sein Urteil ernst nimmt.

Charmides antwortet tatsächlich (scheinbar) besonnen: er will weder sich noch die Seinen bloßstellen. Er bekennt offen seine Ratlosigkeit und hält sich mit dem Urteil zurück. Sokrates scheint das „angemessen“ (?????, *eikos*), Schleiermacher übersetzt „billig“ und im Englischen könnte man von „reasonable“ sprechen. Charmides hat sich gut geschlagen. Sokrates schlägt ihm vor, die fragliche Sache „gemeinsam zu prüfen“ [39] und empfiehlt dafür ein Vorgehen, das ihm das beste zu sein scheint: „Wenn Besonnenheit (*sophrosyne*) bei dir vorhanden ist, kannst du dir doch sicher von ihr auch eine Vorstellung bilden (?????????, *doxazein*). Denn wenn sie wirklich in Dir steckt, muß sie auch wahrnehmbar sein (????????? ???? ??????????, *aisthesin tina parechein*). Aus ihrer Wahrnehmung aber

entstünde bei dir wohl eine Vorstellung (????, doxa), was die Besonnenheit ist und welche Beschaffenheit sie hat. Oder glaubst du das nicht“ Chairephon stimmt zu. Sokrates bestärkt den unerfahrenen Chairephon, auf sich selbst zu achten, und „was du glaubst [...] kannst du doch, da du ja Griechisch sprechen kannst, auch so ausdrücken, wie es dir vor Augen steht“^[40] Er muss nichts als sprechen und sich mitteilen können, mehr ist (fürs erste) für die „beste Untersuchung“ (????????? ??????, beltiste skepsis) nicht nötig. Und so fordert ihn Sokrates auf, zu sagen, „was sie [sophrosyne] in deinen Worten deiner Vorstellung nach ist“

Was unter Sophrosyne zu verstehen ist, darum wird im Folgenden das Gespräch kreisen. Sokrates wird die für ihn so typische Frage stellen, „was ist Sophrosyne“ (?? ????? ? ??????????)^[41] Sophrosyne (???????????, Besonnenheit) ist eine der vier Kardinaltugenden.^[42] Sie gilt traditionell als ein erworbenes Vermögen, das für eine gelungene Lebensführung von „kardinaler“ Bedeutung ist.^[43] Sich besonnen zu verhalten, gilt als lobenswert; unbesonnenes Verhalten tadeln wir. Was aber verstehen wir unter Besonnenheit?

Platon verhandelt das, so sagt man, im *Charmides*, oder besser gesagt, er lässt es verhandeln. „Was ist sophrosyne?“ ist eine insbesondere für die frühen Dialoge Platons typische Frage: Was ist Tapferkeit? wird im *Laches* gefragt, Was ist Frömmigkeit? im *Euthyphron* oder Was ist Tugend? z.B. im *Menon*.

Die Frage, was etwas ist (?? ??????)

Wenn wir die Frage stellen, was etwas ist, dann (meist) nicht, weil wir nicht wissen, wie ein Ausdruck zu verwenden ist.^[44] Wissen Sie was ein Nabob ist oder ein Homoioteleuton? Wir müssen das Wort lernen und das heißt, lernen, es zu gebrauchen. Und nicht selten meinen wir mit demselben Wort etwas Unterschiedliches, wenn wir es in unterschiedlichen Situationen gebrauchen. Die Bank, auf die wir uns setzen, ist doch etwas anderes als die Bank, auf die wir in unseren Geldgeschäften setzen, weil wir sie für wirtschaftlich gut geführt erachten. Das Selbe können wir natürlich auch unterschiedlich ausdrücken oder „ansprechen“: Der Morgenstern und der Abendstern stehen beide für das selbe Gestirn, nämlich den Planeten Venus, der also gar kein Stern ist.

Auch wenn wir wissen, wovon gerade die Rede ist, kann es Streit geben. Eigentlich erst dann. Wir können uns darüber streiten, ob Paul Arnheim in Musils *Mann ohne Eigenschaften* als Nabob dargestellt wird, also als jemand, der seinen Reichtum selbstgefällig nutzt, um politischen Einfluss und Sichtbarkeit zu erlangen, oder ob Walther Rathenau ein Nabob war, dem Paul Arnheim nachempfunden sein soll. Es macht dagegen wenig Sinn, die Musilsche Roman-Figur oder den deutschen Politiker, mit einem Gleitflugzeugträger zu vergleichen, nämlich der [HMS Nabob](#). Um sich zu streiten, muss man vom Selben sprechen. ^[45] Was eine gute Haus-Bank jeweils ausmacht, darüber kann man tatsächlich mit guten Gründen unterschiedlicher Meinung sein – wenn klar ist, von welcher Bank die Rede ist.

Die Frage „was ist“ (?? ??????, *ti estin*) fragt nach dem, was etwas ausmacht, seinem Wesen. Platon führt in seinen Dialogen immer wieder vor, dass der Sinn der „Was ist“-Frage vielen Gesprächsteilnehmern gar nicht klar ist. Sie antworten mit Beispielen, nicht aber mit einer (definitiven) Wesensbestimmung. Im *Laches* z.B. spricht Sokrates mit zwei athenischen Feldherren, Laches und Nikias, über Tapferkeit. Natürlich wissen sie nicht nur, das Wort zu gebrauchen; sie dürfen auch als tapfer gelten. Zwei um die Ausbildung ihrer Söhne besorgte Väter

wenden sich an Nikias und Laches, um von ihnen zu erfahren, was sie von der Ausbildung halten, die Fechtkünstler gegen Entgelt anbieten. Nikias und Laches bewerten das unterschiedlich. Sokrates soll entscheiden und fragt nach dem Ziel der Ausbildung, nämlich den Erwerb der Tugend, hier der Tugend der Tapferkeit. Dem Zeitgenossen Platons musste es überaus naheliegend erscheinen, sich gerade mit Laches und Nikias darüber zu unterhalten, was Tapferkeit ausmacht und wie sie am besten zu erwerben ist. Wer sollte besser wissen, was als tapfer gelten darf als diejenigen, die sie „im Feld“ mehrfach gezeigt haben? Im Dialog freilich zeigt sich dann, dass sie Mühe haben, die Frage nach dem, was Tapferkeit ausmacht überhaupt richtig zu verstehen. Statt mit einer Wesensbestimmung antwortet Laches mit einem Beispiel: Tapfer zu sein heißt ihm, in der Schlacht beim Ansturm des Feindes standzuhalten und nicht zu fliehen. Damit kann Tapferkeit allerdings von Tollkühnheit, Vermessenheit oder gar Todessehnsucht nicht unterschieden werden. Nikias dagegen will Tapferkeit als die richtige Bewertung von Gefahren verstanden wissen, die einem angesichts großer Gefahren nicht kopflös werden lässt, heißt ihm tapfer. So kann der geordnete Rückzug bei einem übermächtigen Feind durchaus als tapfer gelten, um die (notwendige) Schlacht unter günstigeren Bedingungen zu schlagen.

Die Wesensbestimmung der Tapferkeit, die die beiden Feldherren geben, halten der Überprüfung nicht stand. Sie können nicht sagen, was sie (eigentlich) meinen und was sie in ihren Handlungen leitet. Sie gelten als tapfer, können aber keine Auskunft darüber geben, was Tapferkeit ist. Kann man sie also „haben“, ohne zu wissen, was sie ausmacht?! Sind sie *wirklich* tapfer oder nicht vielmehr ehrsüchtig und politisch „irre“. Laches fällt in einer der größten Feldschlachten des Peloponnesischen Krieges, die die Spartaner überlegen gewannen. Laches hält stand, obgleich die Sache aussichtslos ist und macht die Niederlage damit umso schlimmer. Nikias, der ein vorsichtiges Vorgehen befürwortet und tapfer deshalb denjenigen nennen will, der das Gefährliche vom Ungefährlichen zu unterscheiden vermag, wird auf der Flucht gefangen genommen und hingerichtet. Er hatte zu lange gezögert und notwendige Entscheidungen zu lange und abergläubisch aufgeschoben.

Jedenfalls können sich auch Feldherren, die als tapfer gelten, darüber streiten, was es heißt, sich in einer Notlage tapfer zu zeigen. Und sie sind – im Laches – uneins darüber, wie man Tapferkeit erwirbt und damit darüber, was es heißt, ein *aristos* zu sein. Was für „Helden“ wie Laches und Nikias gilt, das gilt auch für uns Normalbürger. Wir wissen „irgendwie“, was wir mit „tapfer“ meinen, können aber im Falle des Falls, nämlich der Uneinigkeit nicht begründen, warum es sich so und nicht anders verhalten soll.

Was ist Besonnenheit (sophrosyne)

Was für die Tugend der Tapferkeit gilt, das darf man auch von der Tugend der sophrosyne erwarten. An welche Experten wollen wir freilich die Frage richten, was Besonnenheit ausmacht? Im *Charmides* wird das mit zwei berüchtigten Politikern besprochen. Das mag überraschen. Vor allem stellt sich die Frage, warum sophrosyne eigentlich fraglich wird. Warum sollten wir uns heute fragen, was Besonnenheit „genau“ ist? Gibt es darüber Streit? Oder haben wir einfach gerade nichts Besseres zu tun?

Aus zwei Gründen ist die Beantwortung der Frage, worin die strittige Frage eigentlich gründet, Bedingung einer sinnvollen und erfolgsversprechenden Untersuchung des Wesens der Besonnenheit (sophrosyne), die über das hinausführen soll, was wir im normalen Sprachgebrauch

(„selbstverständlich“) „besonnen“ nennen. Die Offenlegung der Fraglichkeit einer Sache ist in der Rhetorik die Funktion der Einleitung (exordium): sie hat die Aufgabe, die wohlwollenden Aufmerksamkeit der Zuhörer zu gewinnen (captatio benevolentiae), sie verwandelt das Publikum in ein zuhörendes, das weiß, worum es geht, und an dem wovon die Rede ist Interesse nimmt. Im Dialog erklärt sich das aus der Gesprächssituation und dem Verlauf des Gesprächs. Im *Laches* sind es die Väter, die sich um die gute Ausbildung ihrer Söhne sorgen. Gymnastische, militärische Ausbildung galt als selbstverständlich. Aber nun tauchen neue Formen der Ausbildung auf und es fragt sich, welcher man den Vorzug geben soll.

Was ist also die Fragwürdigkeit der sophrosyne im *Charmides*, die das Erzählte für den anonymen Freund und noch für uns bedeutsam machen soll? Weil es sich bei der sophrosyne halt um eine Kardinaltugend handelt? Aber was ist denn daran strittig? Die reichlich lächerliche Frage, ob Charmides mit oder ohne „Beschwörungsformel“ ein Heilkraut auf den Kopf gelegt werden soll, kann für uns und konnte vermutlich bereits für den adressierten Freund nicht wirklich Interesse sein, oder? Sokrates möchte wissen, wie es mit der Jugend Athens steht. Charmides wird ihm (und uns) als herausragender Vertreter der Bildungselite vorgestellt. Wir werden also Zeugen, wie sich einer der Jahrgangsbesten der politischen Elite schlägt, von der wir wissen, was das Ergebnis ihres Handelns sein wird.

Woran soll im Übrigen die Antwort des Charmides gemessen werden? Nehmen wir mal an Charmides würde antworten, sophrosyne sei „*die Tugend, durch die man sich im Hinblick auf die Genüsse des Leibes so verhält, wie es das Gesetz befiehlt. Unmäßigkeit ist das Gegenteil davon*“. Oder sie sei „*ein gewisser Anstand ... und Mäßigung gewisser Lüste und Begierden*“, „*die von der Vernunft und richtiger Vorstellung verständig geleitet werden*“ und also „*die Harmonie*“ zwischen der herrschenden Vernunft und den beherrschten Begierden? Er hätte dann die aristotelische Bestimmung der sophrosyne in der *Rhetorik*^[46] vorweggenommen bzw. den von Sokrates vorgetragenen Vorschlag in der *Politeia*^[47] zum Besten gegeben. Können wir uns die „*gemeinsame Prüfung*“ so vorstellen, dass Sokrates die Antwort des Charmides mit der im „philosophischen Lösungsheft“ verglichen hätte, so als könne man am Ende gar mittels eines Pisa-konformen multiple Choice Tests ein Tugendreifezeugnis erlangen? Hätte Platon Sokrates nicken und ihm das Heilmittel daraufhin verabreichen lassen, dann wäre das vermutlich gar nicht Berichtenswertes gewesen. Ja, im Hochadel weiß man seine Söhne zu erziehen, sie geben immer die richtigen Antworten. Auch im Falle, dass Charmides auf Anhieb „*das Richtige*“ sagen würde, also etwas, das mit guten Gründen verteidigt werden kann, muss er doch zeigen, dass er es verteidigen kann. Das, was mit einer Behauptung „gemeint“ wird, zeigen die Gründe, die gegenüber Zweifeln (oder Missverständnissen) vorgebracht werden. Es geht um seine Kompetenz, des besonnenen Handelns, die er im Gespräch durch die „schöne Reden“ zeigen muss.

Sich immer ordentlich und ruhig verhalten

Der Onkel Platons antwortet auf die Frage, was ihm Besonnenheit zu sein scheine, wieder durchaus eindrucksvoll. Anders als viele andere sokratische Gesprächspartner versteht er sofort die „Was ist“-Frage richtig, und antwortet (nach besonnenem Zögern?) nicht mit einem Beispiel, sondern mit einer Wesensbestimmung: „*seiner Vorstellung nach, sei Besonnenheit, alles ordentlich zu tun und ruhig (?? ?????? ?????? ?????????? ??? ?????), auf der Straße gehen, diskutieren (?????????????) und genauso bei allen übrigen Tätigkeiten. ‚Meiner Vorstellung nach (?????)‘, sagte er, ‚ist das, wonach du fragst, zusammengefaßt so etwas wie Ruhe (????????????? ???, hesychiotes tis)‘.*“^[48] Charmides tut genau

das, wozu er aufgefordert wurde, er überlegt, was ihm vor Augen steht und wozu er vermutlich von Erziehern immer wieder ermahnt wurde: im Verhalten sich nicht von den ersten besten Regungen und Stimmungen leiten lassen, sondern ordentlich (???????, *kosmos*), bedachtsam und ruhig zu agieren, ohne sich in den Vordergrund zu drängen mit ruhiger Entschlossenheit aufzutreten. Ein „Aristos“ rennt nicht hastig durch die Gegend, er schreitet, er fällt nicht ins Wort und redet überlegt, er verhält sich nicht albern und weiß um seinen Stand.

Sokrates aber begegnet dem Versuch recht schroff, er bezweifelt, dass Charmides etwas Richtiges gesagt (?? ??????, *eu legein*), gut gesprochen bzw. bestimmt hat. Man nenne zwar ruhige Leute durchaus besonnen, aber das – so werden wir gleich hören – seine eine in die Irre führende Verzerrung. Der Vorwurf lautet offenbar: Du plapperst nach!

Für seine Widerlegung der vorgeschlagenen Wesensbestimmung, braucht Sokrates die Zustimmung, dass Besonnenheit etwas ist, das wir wertschätzen (??? ?????, *ton kalon*). Etwas, das wir nicht wertschätzen und schlecht heißen, rechnen wir nicht der Besonnenheit zu. Charmides stimmt dem natürlich sofort zu: Besonnenheit ist eine Tugend, es ist gut sie zu haben, denn sie erlaubt es, vorzüglich zu handeln.^[49] Dann geht alles recht hemdsärmelig zu: Sokrates spricht mit Chairephon wie mit einem Schüler, dem man die einfachsten Dinge erläutern muss. Nicht von ungefähr nimmt er seine Beispiele aus der Schule. Er wird gefragt, was in der Schreibschule denn besser sei, schnell oder zögerlich zu schreiben? Wie steht es mit dem Lesen, dem Musizieren, im Sport. Bei den körperlichen Tätigkeiten gilt also, so fasst Sokrates mit Zustimmung des Charmides zusammen, nicht die ruhige und bedachte Ausführung, sondern die schnelle und ohne große Überlegung als lobenswerter. Und bei den geistigen Tätigkeiten, der Gelehrigkeit, dem Gedächtnis, dem Scharfsinn? „Auch begreifen, was jemand sagt, beim Schreib- und Harfenlehrer und überall sonst, nicht so langsam (????????????), sondern so schnell wie möglich (????????) am schönsten.“ Sokrates arbeitet mit einer Sinnverschiebung dessen, was ruhig und bedächtig (?????, *hesuche*) heißen soll. War Charmides von Handlungen ausgegangen, die „ordentlich und ruhig“ (???????? ?? ?????) und also nicht hudelig, chaotisch und unbeherrscht vollzogen werden, stellt Sokrates nun dem ruhigen und wohlgeordneten Vorgehen, zunächst das schnelle (??????, *tacheos*) und dann das wendige, leicht von der Hand gehende (?????, *oxeos*) entgegen. Ruhig und bedachtsam wird zu unbeholfen (????????, *bradeos*) und schwerfällig (?????, *mogis*). Schnell und gewandt zu handeln (????? ?? ????, *oxeos kai tachy*) ist schön und vorzüglich (?????, *kalon*), schwerfällig und „ruhig“ (????? ?? ??? ?????) gilt dagegen als unschön (????????, *aischron*) und als etwas, das man hinter sich lassen muss. Und so folgert nun Sokrates, dass sophrosyne, „nicht so etwas wie Ruhe“ sein kann (??? ??? ?????????? ??? ? ?????????? ?? ???).

Die „Widerlegung“ wackelt gleich an einigen Stellen. Neben der sinnentstellenden Sinnverschiebung schlussfolgert Sokrates nicht korrekt: aus dem Umstand, dass Schnelligkeit in vielen Fällen vorzüglicher zu sein scheint, folgt nicht, dass sophrosyne nicht „eine Art von bedächtiger Ruhe“ ist. Das wäre nur dann der Fall, wenn Charmides behaupten würde, *nur* sophrosyne sei schön und gut.^[50]

Hat also Charmides mit seiner „Meinung“, sophrosyne sei „eine Art von Ruhe“ (???????????? ???, *hesychiotes tis*) doch recht? Ja und nein. Wir dürfen wohl davon ausgehen, dass sophrosyne nicht einfach mit Ruhe im Sinne von bedächtig-ruhigem Verhalten gleichzusetzen ist. Man kann sich zuviel „zurücknehmen“ und zu lange überlegen. Wer erst nochmal überlegen will, wenn ein Kind dabei ist, auf eine vielbefahrene Straße zu laufen, der handelt alles andere als lobenswert. Charmides hatte auch nur von „einer Art von Ruhe“ (???????????? ???, *hesychiotes tis*) gesprochen.^[51] Es gibt also „eine

[andere] *Art von Ruhe*“, bei der wir nicht von *sophrosyne* sprechen würden. Welche wäre das und worin unterscheidet sie sich von der, die wir bei dem Besonnenen zu sehen glauben? Sokrates hätte wohlwollend der Intuition nachspüren können, von der sich Charmides bei seinem Versuch hat leiten lassen. Stattdessen geht er in einen leicht konfrontativen Testmodus des Elenchus (??????), dem durch geschickte Fragen geleiteten Aufspüren der Ungereimtheit des Behaupteten: er sucht nach Fällen, die den Vorschlag unplausibel machen. Wir stehen also vor einer merkwürdigen Situation. Sokrates bringt mit einer trickreichen Gedankenführung, die man wohl *sophistisch* nennen kann, [52] Charmides dazu, seinen Vorschlag fallen zu lassen. Er glaubt nun (??? ?????, *moi dokeis*), dass Sokrates recht habe, er „*richtig gesprochen*“ habe (????? ??????????, *ortos eirekenai*). Wir wissen das nun besser. Wie gehen wir damit um? Sollen wir annehmen, dass Platon seinen Sokrates so agieren lässt, weil ihm selbst die Fragwürdigkeit des Vorgehens gar nicht bewusst war? Merkwürdig freilich, dass er in anderen Dialogen vergleichbare Argumentationen ausdrücklich kritisieren lässt – so z.B. im nun schon mehrfach erwähnten *Laches*. Darf Sokrates also etwas, das seinen Gesprächspartnern untersagt wird? In gewisser Weise ja. Das ist nur dann ein Problem, wenn wir Sokrates zur Stimme Platons machen und unterstellen, Platon verfolge das Ziel, dass wir die Argumente übernehmen, die er durch Sokrates vortragen lässt.



[Macbeth](#)

Dass dies auch anders verstanden werden kann, zeigt z.B. ein Blick auf Shakespeare. Wenn Shakespeare Lady Macbeth ihren Gatten zum Königsmord anstiften lässt, dann geht es freilich weniger darum, ob *uns* die Begründung überzeugt und *wir* den Mord gut finden, sondern um die Plausibilität des Geschehens: Macbeth, durch das Eintreffen der ersten Prophezeiung verunsichert, sieht sich nun im schicksalshaften Zugzwang und ergibt sich schließlich dem Willen seiner Frau. Weder Sir noch Lady Macbeth sprechen für Shakespeare. Shakespeare plädiert keineswegs für Königsmord und rücksichtsloses Machtstreben. Er zeigt vielmehr das Verhängnis des politischen Erfolgs: die errungene Macht zwingt zu ihrer Demonstration und Festigung durch weitere gewaltsame Machtergreifung. Macht bestimmt den Willen als (scheinbar unbedingten) Willen zur Macht.

Wenn wir uns mit Blick auf das „Dramatische“ der „Widerlegung“ nochmal zuwenden, dann fällt auch, dass Sokrates seine Argumentation ein wenig zurechtrückt: sah es zunächst so aus, dass „*überhaupt nie oder sehr selten*“ die „*ruhigen Handlungen in unserem Leben erstrebenswerter als die schnellen und zügigen*“

“ seien, so stellt er nun klar, dass „auch wenn genauso viele ruhige als zügige und schnelle Handlungen zu den erstrebenswerten zählen“, sophrosyne nicht als Ruhe (?????????, hesychiotes) zu verstehen wäre, „denn“, und nun lässt Platon dem richtigen Argument wieder das falsche folgen, „ wir waren in unserer Untersuchung davon ausgegangen, daß Besonnenheit zu den hoch einzuschätzenden Dingen gehört“, von denen es nun sowohl „Schnelles als auch Ruhiges“ gibt. Dass „Ruhiges“ nicht immer und per se gut ist, sophrosyne aber immer Gutes hervorbringt, zwingt zumindest zur Nachjustierung der Bestimmung. Falsch ist aber, aus dem Umstand, dass wir auch (manches) „Schnelle“ gut nennen, so folgern, dass sophrosyne keine „Art von Ruhe“ (????????? ???, hesychiotes) sein kann. Platon lässt Sokrates das Richtige und Nachvollziehbare der „Widerlegung“ noch einmal mit dem Unstimmigen verbinden, nur um von Charmides zu hören, dass er glaube, dass Sokrates „ richtig gesprochen“ (????? ??????????) hätte.

Charmides Zustimmung ist alles andere als besonnen. Sokrates legt die Widerlegung mit seinen Beispielen vom Lesen und Schreiben, Musizieren, Ring-, Faust- und Allkampf, Wettlauf und Weitsprung etwas weitschweifig an und schreitet nicht gerade zügig voran, so als hätte er es mit einem reichlich begriffsstutzigen Schüler zu tun. Die körperlichen Aktivitäten glaubt er dann auch noch durch die „geistigen“ der Gelehrigkeit, der Lehre, dem Gedächtnis und dem Scharfsinn ergänzen zu müssen. Wir etwas genervte Leser, die glauben schnell begriffen zu haben, auf was Sokrates hinauswill, sollten uns dennoch fragen, warum Platon das so „komponiert“. Der ausdrückliche Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Tätigkeiten, den er für die Zurückweisung des Vorschlags von Charmides gar nicht gebraucht hätte, soll uns offenbar auf den Typus von Handlungen aufmerksam machen, für den die schnelle gegenüber der langsamen Ausführung vorzuziehen ist. Sokrates orientiert sich mit seinen Beispielen am Vollzug von (routinierten) Handlungen, bei denen wir unstrittig sagen können, was sie gut macht. Schnelles Lesen und Schreiben ist im Normalfall besser als stotteriges und krakeliges. Natürlich muss ihre Ausführung richtig sein. Wer sich beim Lesen oder Schreiben verhaspelt, der liest oder schreibt nicht gut. Wer ein altes, verblichenes Dokument liest, der sollte das ruhig und bedächtig (????????? ??? ??????) tun und sich nicht vorschnell auf die erstbeste Lesart festlegen. Im Übrigen tut jemand solche Dinge meist deshalb gewandt, schnell und sicher, weil er durch Übung eine Ruhe der Ausführung erlangt hat, die es nicht mehr erforderlich macht, etwas zu überlegen oder zu bedenken.

Wie steht das mit den „geistigen Untersuchungen und bei Beratungen“ (?? ????? ?????????? ??? ?????? ??? ?? ??????????????)? Ist dort ebenfalls Schnelligkeit zu loben? Ja, wenn wir sagen könnten, was bei der Untersuchung (?????????, zetesis) und der Beratung (???????????????, bouleusthai) als (richtiges) Ergebnis herauskommen soll – wie das in der Schule meist der Fall ist: die Schulaufgabe hat eine Lösung, die man umso besser erfüllt, desto schneller man sie (fehlerfrei) findet. Das ist bei „echten“, nämlich offenen Untersuchungen und Beratungen gerade nicht der Fall. Sie verlangen sophrosyne und das heißt z.B. Distanz zu eigenen Vorurteilen, Voreingenommenheiten und Interessen zu wahren.

Charmides hat für all das keinen Sinn. Deshalb stimmt er trotz umständlicher Kleingliedrigkeit der Untersuchung vorschnell zu. Das zeigt sich noch deutlicher an seinem zweiten Versuch, zu dem er in wieder sehr schulmeisterlicher Form aufgefordert wird. „*Noch einmal also, Charmides, fuhr ich [Sokrates] fort, „paß noch besser auf, schau dich selber an (???????) und überlege dir, welche Wirkungen die Besonnenheit auf dich hat, wenn sie bei dir anwesend ist ...“.* Er möge daraus „*wohlüberlegt und mutig*“ (?? ?? ????), *eu kai andreios*) folgern (????), was ihm die sophrosyne zu sein scheine.

Hatte sich Charmides bei seinem ersten Versuch an der „äußeren“, wahrnehmbaren Form von Handlungen orientiert, wählt er nun gleichsam die Innenperspektive, nämlich die Einstellung, die den Handelnden in seinem Handeln leitet. Er folgt damit (brav) der Aufforderung des Sokrates, in sich hineinzuschauen und antwortet „*entschlossen*“ und „*furchtlos*“ (????). Warum er mutig (????, *andreios*) und ziemlich furchtlos „entschlossen“ (????, *andrikos*) soll uns noch beschäftigen. Jedenfalls sammelt er sich und antwortet: „*Also, meiner Meinung nach ruft die Besonnenheit (????), sophrosyne) Bescheidenheit (????), aischynesthai) hervor und macht den Menschen bescheiden. Daher ist sie dasselbe wie Zurückhaltung (????).*“

Charmides antwortet wieder ganz traditionell: neben der ruhigen Bedächtigkeit, des würdevollen Handelns mit ruhigem Sinn und ruhiger Hand (????, *hesychiotes*), wird in der altgriechischen Adelsethik auch die *aidos* als ein Wesenszug der sophrosyne bestimmt. *Aidos* (????), was Ekkehard Martens mit „*Zurückhaltung*“ wiedergibt, wird meist mit Scham oder Scheu übersetzt. *Aidos* bezeichnet eine handlungsleitende, sittliche Ehrfurcht, eine Achtung der die Gemeinschaft bestimmenden Sittlichkeit. Ihr Gegenteil ist die *Hybris*, die Selbstermächtigung gegenüber der göttlichen Ordnung und der auf ihr gründenden Polis. Sophrosyne ist eine Tugend, d.i. eine dispositive Fähigkeit, die uns ertüchtigt, gut zu handeln. Dass wir danach streben, gut zu handeln auch und gerade dann, wenn wir geneigt sein könnten, anders zu handeln, ist ein Zeichen von *aidos* (????), der Achtung vor dem, was zu tun ist, der Scheu, es nicht zu tun, und der Scham, es nicht getan zu haben.

Aidos (*aidos*) ist die Wirkung einer göttlichen Kraft, nämlich der Göttin *Aid?s* (????), die den Menschen als Tochter des Prometheus die notwendige Gabe für Sittlichkeit schenkt. Auch die Ruhe (????, *hesychiotes*) ist bei Pindar die Wirkung einer Göttin, nämlich der *Hesychia* (????), der Göttin der Ruhe. Sie gewährt und sichert geordnete Ruhe als Gegensatz zum Chaos. Ruhe ist demnach das Ergebnis einer Anstrengung, während sich das Chaos von selbst einstellt, wenn sich niemand mehr bedächtig und achtsam um Ruhe bemüht. [\[53\]](#)

Und obgleich Charmides sich an gängigen Vorstellungen orientiert, wird er von Sokrates ziemlich schroff attackiert. So als sei das, was Charmides vorbringt, völlig inakzeptabel, fährt Sokrates ihn an und erinnert ihn, an das, was er doch gerade eingestanden hatte: „*Hast du nicht eben zugestimmt, daß die Besonnenheit (sophrosyne) etwas Vorzügliches sei?*“ Die besonnenen Menschen seien doch gut und sophrosyne also etwas Gutes!? „*Und Homer? ... Gibst du ihm nicht recht, wenn er sagt: Es ist nicht gut, wenn sich einem Notleidenden aidos findet?*“ Natürlich wagt der gelehrige Schüler nicht, Homer zu widersprechen! „*Also wäre (!) Besonnenheit (sophrosyne) nicht aidos, wenn sie jedenfalls etwas Gutes ist.*“ Auffällig die Betonung der sophrosyne als etwas Gutes, die Menschen zu guten macht (????, *agathous poie*). Die Perspektive hat sich vom ersten zum zweiten Versuch der Bestimmung der sophrosyne vom sichtbaren Schönen zu der „inneren“ Haltung verschoben. Der Blick richtet sich nicht auf ein Handlungsschema, das die Vorzüglichkeit des Verhaltens, sondern auf die

charakterliche Beschaffenheit, der sich die vorzügliche Handlung verdankt. Sophrosyne als Tüchtigkeit ist immer gut – ganz gleich in welch' „ruhigem“ oder „schnellem“ Verhalten sie sich äußert -, aidos hingegen ist manchmal gut und manchmal weniger.[54]

Charmides stimmt wieder mit der gleichen Formulierung zu, die er schon bei der ersten Zurechtweisung wählte: „*Ich glaube, sagte er, was du sagst, stimmt (????? ????? ?????????, dokei touto orthos legesthai)*“ Nun lässt er der zweiten Widerlegung aber gleich den dritten Vorschlag folgen: „*Aber sieh dir doch folgendes einmal an der Besonnenheit an. Denn eben ist mir eingefallen, was ich **irgend jemanden** schon einmal habe sagen hören, nämlich, Besonnenheit (sophrosyne) bedeute »das Seine tun« (?? ?? ?????? ?????????, to ta heautou prattein). Prüfe also, ob **dieser** damit etwas Richtiges gesagt hat.*“[55]

Der Vorschlag kommt nicht von ihm und aus eigener Erfahrung, sondern entspringt einem Hörensagen. Sokrates reagiert darauf sehr energisch und bezeichnet ihn als „Schlaukopf“ (? ?????, o miare). Er sei so etwas wie ein durchtriebenes Schlauerle, das nun offenbar von sich ablenken und einen anderen in die Prüfung nehmen will.

Ende des Gesprächs und Anfang der „Besprechung“?

Nun könnte das Gespräch tatsächlich zu Ende sein. In ihm wollte man ermitteln, ob Charmides besonnen (??????, sophron) sei und also sagen könne, was ihm sophrosyne zu sein scheine. Darin ist er nun offenbar gescheitert. Er kann von ihr nur sagen, was er von anderen gehört hat. Sie ist ihm lediglich vom Hörensagen bekannt. Und damit begeht er so etwas wie einen performativen Widerspruch: das, was er sagt, passt nicht zu dem, was er tut. Er tut nämlich alles andere als das Seine und hält sich vielmehr an etwas, das er von anderen, die ihm als „Autoritäten“ begegnen, gehört hat. Es hätte furchtlosen Mut gebraucht, tatsächlich das Seine, das von ihm Wahrgenommene, zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen. Und damit braucht er offenbar für das Heilmittel die sokratische Beschwörung mit „schönen Reden“.

Sokrates hegt auch sofort den Verdacht, dass er die Bestimmung der sophrosyne als „das Seine tun“ von Kritias gehört habe. Sie entspricht dem hochadligen Selbstverständnis und es liegt deshalb nahe, dass Kritias als väterlicher Mentor sie seinem Vetter eingeschärft hat. Der freilich bestreitet das: „*Offenbar von einem anderen, warf Kritias ein, von mir jedenfalls nicht.*“ Charmides könnte das nun aufklären. Er könnte sagen, von wem er es gehört hat. Das wäre im Falle, dass es wirklich Kritias war, eine unschöne Bloßstellung seines Vetters. Stattdessen kontert er geschickt mit dem Hinweis, dass es für die Richtigkeit der Bestimmung doch gleichgültig sei, von wem er es gehört habe. Lässt sich freilich herausfinden, „*was hinter dem Gesagten steckt*“, ohne zu wissen, von wem es gesagt wurde? „*Denn es klingt wie ein Rätsel (????????)*“ – und Rätsel kann am besten der auflösen, der sie gestellt hat:

„Ich sehe was, was Du nicht siehst und das ist blau!“ – „Der Stift?“ – „Nein“ – „Das Buch“ – „Nein“ – „Dann weiß ich es nicht.“ – „Das Schleifchen an Deinem Hemd!“ – „Ah.“

Sokrates bezeichnet den Vorschlag als ein Rätsel und bestreitet damit, dass er wirklich als Wesensbestimmung gelten kann, die ja das Fragliche auflösen und nicht verrätseln soll. Erst das gelöste Rätsel könnte die Einsicht ins Wesen der sophrosyne geben. „*Ganz offensichtlich*“ habe derjenige, „*der Besonnenheit als ,das Seine tun‘ definiert hat, etwas anderes gemeint hat, als er von sich gegeben hat*

“. Ein Rätsel spricht von etwas gerade so, dass es verborgen bleibt und einer eigenen Anstrengung bedarf, es zu enträtseln. Die Frage, was Besonnenheit ist, verschiebt sich zur Aufklärung dessen, was als das „Seine“, das je Eigene, gelten kann und von dem ist zu erwarten, dass es Charmides für sich nicht zu sagen weiß, sondern nur das ihm Aufgetragene zum Besten geben kann.

Sokrates glaubt die Rätselhaftigkeit der Bestimmung nun am Besten dadurch zeigen zu können, dass er den Vorschlag bewusst missversteht. Er führt uns wieder in die Schule: *„Schreibt und liest der Lehrer nun deiner Meinung nach nur seinen eigenen Namen liest und bringt entsprechendes auch euch Kindern bei, oder habt ihr nicht genauso die Namen eurer Feinde geschrieben wie eure eigenen und die eurer Freunde?“* Natürlich war das nicht mit „das Seine tun“ gemeint. Was fürs Lehren gilt, das gilt auch fürs Heilen, Bauen und Weben: natürlich kümmert sich der Arzt nicht nur seine eigene Gesundheit, baut der Mauerer nicht nur sein eigenes Haus und der Weber webt nicht nur die Stoffe für die eigenen Kleidung. Eine Polis, in der jeder – in diesem Sinne – nur das Seine tun würde und sich keiner um *„fremde Angelegenheiten kümmern würde“* wäre wohl nicht gut verwaltet. *„Also hat anscheinend, wie ich [Sokrates] eben schon sagte, derjenige in Rätseln gesprochen, der Besonnenheit als »das Seine tun« bestimmt hat. Denn so einfältig (??????, euethes) war er doch wohl nicht. Oder hast du diese Bestimmung von einem Einfaltspinsel (??????, elithiou) gehört, Charmides?“*

Wer es so versteht, wie Sokrates es verstehen will, wäre „einfältig“, dumm und unterbelichtet (??????, euethes). Sokrates zieht sich damit gleichsam selbst des einfältigen Vorgehens. Und natürlich fällt uns Leser sofort das Albern-Plumpe der Sokratischen Widerlegung auf und wir sind über das sokratische Vorgehen leicht verstimmt. Charmides widerspricht sofort: Nein, derjenige, von dem er das gehört habe, sei alles andere als ein Schwachkopf: *„er schien (!) mir [Charmides] vielmehr sehr klug zu sein“*.

In der *Politeia* bestimmt Sokrates Gerechtigkeit als „das Seine tun“. [56] So fremd und rätselhaft scheint die Formel „das Seine tun“ dem platonischen Sokrates gar nicht zu sein. Ob nun „das Seine tun“ eher die Gerechtigkeit entspricht oder doch der Sophrosyne, ist freilich nicht der entscheidende Punkt. Vielmehr geht es darum, was Charmides die Formel zu sagen und welche Bedeutung er ihr zu geben vermag. Es ist eben ein Rätsel, *„da es schwer zu verstehen sei, was »das Seine tun« eigentlich bedeutet“*. Charmides scheitert an dem, was er von einem überaus klugen Mann gehört haben will, und stichelt nun gegen Kritias: *„Aber vielleicht wußte nicht einmal derjenige, der dies gesagt hat, was er sich dachte.“*

Kritias kann das so nicht hinnehmen. Damit gerät das hochadlige Erziehungsideal in die Kritik, so als wisse man gar nicht wirklich, wozu man seine Jugend erziehen wolle. Es ist also nicht nur die gekränkte Eitelkeit des Kritias, der sich angesprochen und der Einfältigkeit beschuldigt sieht. Charmides hatte bei seinem Verdacht, man wisse ja vielleicht selbst nicht, was das alles heiße, „verschmitzt“ zu Kritias geblickt. Verhält sich so – fragen wir uns – ein vornehm besonnener Jüngling aus bestem Hause?



Macbeth

Es geht gar nicht darum, wie gut die Vorschläge zur Wesensbestimmung inhaltlich sind – es ist vielmehr das Armutzeugnis, das Platon den erzählenden Sokrates dem Charmides – immerhin seinen Onkel (!) – ausstellen lässt. Dabei kommt es nicht darauf an, ob er damit dem historischen Charmides gerecht wird, sondern dass die Figur des Charmides im Gesprächsdrama glaubwürdig ist. Ob Richard III wirklich gewillt war „ein Bösewicht zu werden“,^[57] um aus dem Winter des friedlichen Missvergnügens in den glorreichen Sommer des Kriegs zu kommen, mag dahin gestellt bleiben, dass er es gesagt haben könnte und wir es, bei allem, was wir von ihm wissen, sehr naheliegend finden und sein Wesen darin zu erkennen glauben, macht die Stärke des gleichnamigen Stückes von Shakespeare aus.

Aber auch Sokrates will nun Kritias in die Pflicht nehmen und knüpft an seinen vorher geäußerten Verdacht an, die Formel sei Charmides von Kritias vermittelt worden: „*Schon vorher hatte er [Kritias] sich nur mit Mühe zusammenehmen können, jetzt aber schaffte er es gar nicht mehr. Ums so richtiger schien mir meine Annahme zu sein, daß Charmides diese Antwort hinsichtlich der Besonnenheit von Kritias gehört hat.*“ Seine Streitlust und sein Ehrgeiz (??????, *agonia* und ?????????, *philotimia*) geht mit ihm durch. Kritias ist wütend auf Charmides. Er hat ihn enttäuscht. Hatte er ihn gerade noch als den besonnensten Vertreter der jungen Generation gelobt, war er nun nicht in der Lage, die grundlegendsten Dinge zu vertreten und scheute auch nicht davor zurück, seinen väterlichen Vetter – und mit ihm seine ganze Erziehung – dem Verdacht der Haltlosigkeit auszusetzen und dem Spott preiszugeben. Wohl tatsächlich ein unschöner Zug an Charmides. Sokrates vergleicht ihn mit einem Schauspieler (!), der das Werk des Dichters, das er aufführen soll, schlecht vorträgt, weil er es nicht versteht, und deshalb dessen Unmut heraufbeschwört.

Wenn das die *crème de la crème* der athenischen Jugend sein soll, dann ist es um Athen und seine *philosophia* nicht allzu gut bestellt. Allerdings ist der junge Charmides noch „in Ausbildung“ und so bleibt die Frage der philosophischen Lage der Nation durchaus offen. Sokrates beschwichtigt Kritias Ärger, dass die Schwäche des Charmides „bei seiner Jugend“ nicht verwunderlich ist (????? ?????????, *ouden thaumaston*) und nimmt zugleich Kritias als Vertreter des Erziehungsauftrags in die Pflicht: „*Du dagegen wirst es natürlich besser wissen, weil du älter bist und dich auch sorgfältig damit beschäftigt hast.*“

“

Verteidigung des aristokratischen Erziehungsprogramms

Nun geht es in eine neue Runde. Charmides ist durchgefallen. Er muss „besprochen“ werden. Aber vielleicht ist das Erziehungsprogramm falsch, an dem er gemessen wird und dem sich die Jugend Athens ausgesetzt sieht. Wenn die Besten (unter den besten Bedingungen) scheitern, dann sind vielleicht die Ziele falsch?

Kritias übernimmt nun den Part, das (aristokratische) Erziehungsideal der sophrosyne als „das Seine tun“ zu verteidigen. Was der Lehrling noch nicht kann, muss der Meister richten. Wir Leser hoffen nun also, dass Kritias es besser anstellt und den windigen Angriffen von Sokrates etwas entgegensetzen kann.

Gutes tun

Und tatsächlich lässt Kritias Sokrates zunächst provozierend auflaufen: Ja, Handwerker tun etwas und sie machen auch etwas für andere. So what? Er beruft sich mit großer Geste auf Hesiod und unterscheidet zwischen „tun“ (????????, *prattein*) und „machen“ (??????, *poiein*). Seine Erläuterungen sind dann allerdings nicht so souverän, wie er es zu glauben scheint: er steht in der Gefahr sich zu verheddern und holpert über das Tun (????????, *prattein*), das ein Werk (?????, *ergon*) hervorbringt und von ihm (mit Hesiod) „Herstellen“ (??????, *poiein* bzw. ??????????, *ergazesthai*) genannt wird, das „Gehörige“, nämlich das dem Eigenen Zugehörigen (??????, *oikeia*), hin zum „das Seine tun“, das „Hesiod und jeder andere vernünftige Mensch besonnen nennt (?? ????? ????????? ?????? ????????? ??????)“. Sokrates lässt ihm das großsprecherische Herumeiern durchgehen und bringt das, was er vermutlich (?) sagen wollte, auf den Punkt: „daß du [Kritias] nämlich ‚das Angemessene‘ (?? ??????, *ta oikeia*) und ‚das Seine‘ als ‚das Gute‘ bezeichnest, ‚Gutes machen‘ (??? ?????? ??????????, *ton agathon poieseis*) aber als ‚tun‘ (????????, *praxeis*) ... Behauptest du, ‚Gutes tun‘ (?? ?????? ?????????, *ton agathon prazin*) oder ‚machen‘ (????????, *poiesin*) oder wie du es nennen willst, sei Besonnenheit?“ Das bestätigt Kritias. Er sieht sich durch die sokratische Reformulierung bestärkt und im Aufwind: „Ich also behaupte“, sagte Kritias, „wer nicht Gutes, sondern Schlechtes macht (?????????, *poiounta*), ist nicht besonnen; sondern wer Gutes und nichts Schlechtes macht, ist besonnen (????????????, *sophronein*). Denn als ‚Gutes tun‘ (?? ?????? ?????????, *ton agathon prazin*) bestimme ich jetzt in aller Deutlichkeit für dich die Besonnenheit (????????????, *sophrosyne*).“[\[58\]](#)

Aber muss oder darf alles Gute, das getan wird, als ein Akt der Besonnenheit gelten? Wohl kaum. Man kann Gutes bewirken, ohne dass wir wissentlich besonnen gehandelt hätten; und sich etwas Schlechtes trotz besonnenem Vorgehen einstellen. Die von Kritias vorgeschlagene Koppelung von Gutes-Tun und Besonnenheit ist nicht haltbar: Das Kritias Manöver führt mit Hilfe der sokratischen Reformulierung zwar einen wichtigen Schritt voran und wie sich zeigen wird nahe an den Kern heran. Kritias freilich scheitert an eitler, aristokratischer Überheblichkeit: (adlige) Sophrosyne ist gut, aber nicht alles, was wir gut nennen, ist Sache der sophrosyne. Und so gibt es Schlechtes, das nicht auf unbesonnenes Verhalten zurückzuführen ist und Gutes, das sich nicht dem besonnenen Handeln verdankt. Außerdem ist nicht recht klar, mit welchen Gründen Kritias „das Seine tun“ nun mit der Besonnenheit als „Gutes tun“ gleichsetzen kann.

Rückbesinnung: Besonnenheit = Selbsterkenntnis



[????? ??????? – Erkenne, was Du bist](#)

Kritias anerkennt die Schwierigkeiten, die sich aus den Schlussfolgerungen des Sokrates ergeben. Er ist bereit sich zu korrigieren und scheut sich nicht (!: ?????????, *aischynein*), „*zuzugeben, daß ich mich nicht richtig ausgedrückt habe*“. Das ehrt ihn und zeigt ihn als Mann mit *aidos*. Aber: „*Niemals aber würde ich einräumen, daß ein Mensch, der sich nicht selbst erkennt, besonnen ist (?? ?????????? ?????? ??????? ?????????? ???????????). Denn fast möchte ich behaupten, daß gerade Selbsterkenntnis (?? ????????????? ???????, to gignoskein heauton) die Bestimmung der Besonnenheit ist...*“^[59] Unter Rückgriff auf die berühmte Inschrift des Apollo Heiligtums in Delphi, das „????? ??????“ (Gnothi sauton), „Erkenne Dich selbst“, erläutert Kritias das von ihm Gemeinte. „*Alles vorige schenke ich dir; vielleicht hast du (!?) dabei etwas Richtiges gesagt, vielleicht auch nicht, einleuchtend war nichts so recht von unseren (!) Behauptungen. Jetzt aber will ich dir Rede und Antwort stehen, wenn du nicht übereinstimmend mit mir die Besonnenheit als Selbsterkenntnis ansiehst.*“ Wer möchte es wagen, sich diesem göttlichen Ratschluss zu entziehen, den Kritias so eindrucksvoll zu erläutern vermag?

Aber Sokrates will – wie so oft – erstmal gar nichts behaupten, sondern versichert, er sei selbst auf der Suche und könne erst nach gründlicher Prüfung zustimmen. Die Prüfung soll offenbar ermitteln, ob das von Kritias Behauptete im Widerspruch zu anderem steht, das er behauptet und das er nicht aufzugeben bereit ist. Während der erste Versuch des Kritias, das Rätsel vom „das Seine tun“ als „Gutes tun“ aufzulösen, sich nicht gerade von selbst verstand, hat es eine gewisse Plausibilität, „das Seine tun“ mit „Selbsterkenntnis“ zu verbinden, die nun also zur „Besonnenheit“ erklärt wird.^[60]

Die Plausibilität unterstellt, dass wir wissen, was wir mit „Selbsterkenntnis“ meinen. Wie könnten wir nicht wissen, was wir wissen und wer wir sind? Aber das ist gar nicht so klar. Was ist dieses „Selbst“, das sich selbst erkennen soll? Ist es nicht gerade das, das sich in seinem Tun und Lassen zum Ausdruck bringt und sich in seinem Wahrnehmen und Erkennen zeigt? Wenn „das Seine tun“ Selbsterkenntnis voraussetzt und sich nicht von selbst versteht, also eine zu erwerbende Tugend ist, dann scheint mit dem „Erkenne Dich selbst“ doch eine besondere Aufgabe verbunden zu sein.

Als Wissen hat Selbsterkenntnis einen „Gegenstand“ – man weiß etwas. Kritias bestätigt das und versucht die Sache voranzutreiben: „*und zwar von einem selbst*“. Was ist „das Selbst“, das

„Gegenstand“ der „Selbsterkenntnis“ sein soll? Gibt es „das Selbst“ ohne Erkenntnis und ist Selbsterkenntnis nicht vielmehr Ausdruck des „Selbst“, das durch sie erkannt werden soll? *Selbsterkenntnis* ist eine „wahrheitsfähige“ Beurteilung des eigenen Tun und Lassens, nämlich die *Wahrnehmung* des nachdenkend Handelnden, wie *andere* das eigene Handeln vernünftiger Weise bewerten. Der Besonnene vermag das eigene Handeln, seine Motive und Befindlichkeiten aus der Perspektive der Anderen zu beurteilen. Er weiß, dass er Gegenstand der Beurteilung durch andere ist und kann sich zu diesen Fremd-Wahrnehmungen verhalten. Kritias scheint dagegen „das Selbst“, „sein Selbst“, als einen besonderen Gegenstand zu verstehen, nämlich des Wissens der gekonnten Selbst- und Eigenwahrnehmung.

Sokrates überhört Kritias beflissene Antwort^[61] und greift stur auf Beispiele nützlicher Formen des Wissens zurück, in denen das Wissen selbst vom Gegenstand des Wissens klar unterschieden ist. Die Medizin ist das Wissen von der Gesundheit und bringt den Nutzen, dass sie Krankheiten zu heilen vermag. Der Baumeister weiß, wie man gute Häuser baut „*und so bei allen anderen Handwerkskünsten (??? ????? ??????, ton allon technon). Also musst Du*“, fordert Sokrates, „*auch für die Besonnenheit (sophrosyne), die du ja als ein Wissen von einem selbst bestimmst, eine Antwort auf die Frage geben können: ‚Kritias, welches wertvolle und ihres Namens würdige Werk (?????, ergon) verschafft uns die Besonnenheit als Wissen von uns selbst eigentlich?‘*“ Sokrates greift die Bestimmung auf, die Kritias – im Rückgriff auf Hesiod – dem Tun der sophrosyne gegeben hatte: es hat einen „Gegenstand“ (?????, ergon), etwas das es bewirkt.^[62]

Aber davon will Kritias jetzt nichts mehr wissen und macht einen grundsätzlichen Einwand: „*Aber Sokrates*“, antwortete er, „*du führst die Prüfung nicht richtig durch. Denn dieses Wissen ist nicht von der gleichen Art wie das sonstige Wissen, und auch das ist nicht unter sich gleich. Du aber legst deine Untersuchung so an, als ob es gleichartig wäre.*“ Was für vielerlei Wissen gilt, muss nicht jede Form des Wissens und nicht das Wissen als solches auszeichnen. Zu zeigen wäre, dass die von Sokrates dem Wissen unterstellte Eigenschaft tatsächlich jedem Wissen als solchem zukommt und damit auch der sophrosyne. Rechenkunst und Geometrie z.B., so der Einwand von Kritias, sind andere Formen des Wissens als die von Sokrates herangezogenen Beispiele. Sie schaffen nicht Werke wie die Webkunst oder die Kunst des Hausbaus.

Der Argumentationszug von Kritias ist formal korrekt, aber inhaltlich sehr bedenklich. Nicht nur dass er das Tun der sophrosyne ausdrücklich mit einem Werk verbunden und genau damit von anderem Tun unterschieden wissen wollte, er läuft nun Gefahr, der sophrosyne abzusprechen, „*ein ihres Namens würdige[s] Werk*“ zu vollbringen! Denn Sokrates hatte den „Gegenstand“ des Wissens als das „Werk“ eingeführt, das es zu „schaffen“ vermag. Sokrates gibt dem formalen Einwand recht, beharrt aber darauf, dass der Gegenstand des Wissens, „*wovon jede dieser Wissensarten ein Wissen ist, jeweils etwas anderes ist als dieses Wissen selbst*“. Die Rechenkunst hat (gerade und ungerade) Zahlen zum Gegenstand und bezeichnet eben die Fähigkeit, mit ihnen Rechenoperationen vornehmen zu können. Er fordert nun Kritias auf, anzugeben, „*worauf sich die sophrosyne als Wissen*“ bezieht und „*das etwas anderes ist als die sophrosyne selbst*“.

Damit zwingt Sokrates Kritias in eine Richtung, die er nun selbst als seine Entdeckung feiert: „*Genau das ist es ja, Sokrates*“, sagte er, „*Du bist bei deiner Frage selber darauf gekommen, wodurch sich die Besonnenheit von allen übrigen Wissensarten unterscheidet. Bei deiner Untersuchung aber bist du von ihrer Gleichheit mit dem sonstigen Wissen ausgegangen. Diese Gleichheit gibt es jedoch nicht. Vielmehr beziehen sich alle sonstigen Wissensarten auf etwas von ihnen Verschiedenes, nicht aber auf sich selbst. Besonnenheit (sophrosyne) allein aber ist ein Wissen, das sich auf das sonstige Wissen bezieht und auf sich selbst (??? ?? ?????? ?????????? ?????????? ????? ??? ????? ??????)*“.

[63]

Sophrosyne, die Adelstugend, ist etwas ganz Besonderes. Sie unterscheidet sich von allen anderen Wissensformen, die anderem dienen. Sophrosyne dagegen hat sich selbst und alles andere Wissen zum Gegenstand. Sie ist Wissen vom Wissen.

Wissen vom Wissen

Das weitere Gespräch wird nun darum kreisen, was unter einem „Wissen vom Wissen“ verstanden werden kann und wie es mit Selbsterkenntnis und „das Seine tun“ verbunden ist. [64] Vorab versucht Sokrates der weiteren Untersuchung eine gemeinsame Zielrichtung zu geben: Es gehe nicht um das Schlechtreden oder die Widerlegung des von Kritias formulierten Vorschlags. Auch er selbst versuche immer zu prüfen, was er behaupte, „aus der Besorgnis heraus“, er könnte „unvermerkt etwas zu wissen meinen, ohne es wirklich zu wissen (????????? ??? ?? ????????, ?????? ?? ??)“. [65] Es ist ein Zeichen der Besonnenheit, nicht vorschnell und selbstvergessen (????, *latho*) von der Richtigkeit der eigenen Vorstellungen auszugehen. Der besonnenen Prüfung des neu formulierten Vorschlags dient nun auch die gemeinsame Anstrengung: „Oder meinst du nicht auch, daß es geradezu ein gemeinsamer Wert für alle Menschen ist, wenn alles so zutage tritt, wie es sich wirklich verhält?“ Wer wollte dem widersprechen?

Sokrates formuliert schließlich noch einmal den Vorschlag [66] und lässt sich von Kritias bestätigen, dass er es richtig verstanden hat: „Dies also ist das Besonnensein (?? ??????????, *to sophronein*), die Besonnenheit (*sophrosyne*) und die Selbsterkenntnis (?? ??????? ?????? ????????????, *to heauton auton gignoskein*), nämlich zu wissen, was man weiß und was nicht. Ist das deine Behauptung?“ Kritias bestätigt das. Der Vorschlag hat eine gewisse Plausibilität. Als besonnen darf gelten, wer weiß, was er kann und bei Dingen, die er nicht „beherrscht“, sich souverän zurückhält und auf das Wissen anderer zurückgreift. Das zeichnet eine besonnene (politische) „Führungskraft“ aus. Sie weiß, was sie will und was zu tun ist, um ihre Ziele zu erreichen. Sie kann und muss dabei auf das Wissen (und know how) anderer zurückgreifen und sich auf den Rat derer verlassen, die Dinge besser als sie selbst wissen: „Was ist der schnellste Weg, mit einer Armee von 40.000 Mann über die Alpen zu kommen?“ – „Keine Ahnung, Sire. Aber ich weiß jemanden, der es wissen könnte...“ – „Gut, dann holen Sie den!“

[67]

Aber wie hat man sich dieses „Wissen vom Wissen“ vorzustellen? „Wir wollen die Frage gleichsam von Anfang an untersuchen: erstens, ob derartiges möglich ist oder nicht, nämlich von dem, was man weiß und nicht weiß, zu wissen, daß man es weiß und daß man es nicht weiß; zweitens, falls derartiges tatsächlich möglich ist, welchen Nutzen wir wohl von einem solchen Wissen haben.“ Sokrates sieht sich allerdings – zu unserer Überraschung – in einer „ausweglosen Lage“ (?????, *aporo*). Es erscheint ihm eine „ungewöhnliche“ (?????? *atopos*) Behauptung von einem Wissen zu sprechen, „das sich auf nichts anderes bezieht als auf sich selbst und auf anderes Wissen“. Können wir das Sehen sehen oder das Hören hören? Wohl nicht. So scheint es auch bei allen anderen Wahrnehmungen zu sein. Wie steht es mit der Begierde, mit dem Wollen oder der Liebe? „Und hast Du schon mal eine Furcht bemerkt, die sie vor sich selbst und der sonstigen Furcht fürchtet, vor den furchterregenden Dingen aber kein bißchen.“ Die Beispiele, die Platon Sokrates anführen lässt, sind merkwürdig, denn sie verstärken nicht die Skepsis, sie schwächen sie vielmehr ab. Was uns bei den Wahrnehmungen noch ziemlich unplausibel schien, das wird uns bei den weiteren Beispielen fragwürdig. Um das Sehen

sehen zu können, müsste das Sehen farbig sein, und das Hören müsste tönen. Das ist offensichtlich nicht der Fall. Aber warum sollte das Wollen nicht selbst ein Gut sein, das man wollen kann? Kann man sich nicht vor der eigenen Furcht fürchten? Sie wäre dann selbst eines der „*furchterregenden Dinge*“ (???? ?????, *ton deinon*). Noch weniger anstößig scheint die Selbstbezüglichkeit beim Meinen: Könnten wir nicht von einer „*Meinung*“ (????, *doxa*) sprechen, „*die eine Meinung über Meinungen (????? ?????, doxon doxan) und über sich selbst ist, aber nichts von dem meint, was die sonstigen Meinungen meinen*“? [68] Kritias verneint das. Wieder ist die Einschränkung auffällig, die Sokrates dem Meinen des Meinens gibt, nämlich „*nichts von dem [zu meinen], was die sonstigen Meinungen meinen*“.

Anders als beim Sehen und Hören, können wir uns beim Meinen durchaus vorstellen, dass es eine „*Meinung über Meinungen*“, die eigenen wie die der Anderen, geben kann. Allerdings bleibt fraglich, ob wir das können, ohne über den Gegenstand zu sprechen, auf den sich die Meinung bezieht. Gilt Gleiches nicht auch beim Wissen?

Ich weiß, dass ich weiß...

„*Ich weiß, dass p*“: damit behaupte ich etwas über p , nämlich dass p eine Tatsache ist, und etwas über mich, nämlich, dass ich Gründe geben kann, dass p wahr und also eine Tatsache ist. „*Ich meine, dass p*“ „behauptet“ immer noch die Wahrheit von p , sieht sich aber nicht in der Lage, hinreichend gute Gründe dafür geben zu können, dass p eine Tatsache ist.

Natürlich können wir uns täuschen. Was wir zu wissen glaubten, stellt sich als Irrtum heraus. Wir können deshalb auch gegenüber Wissensansprüchen Zweifel anmelden: „*Bist Du Dir sicher, dass p?*“ Wir erwarten dann in der Regel eine Begründung, z.B. „*Ich hab’s nachgeschlagen...*“ oder „*ich hab’ angerufen ...*“ oder „*ich hab’s selber gesehen*“. „*Ich weiß, dass ich p weiß*“, hilft nicht, den geäußerten Zweifel zu zerstreuen. Wer etwas zu wissen behauptet, der glaubt Gründe zu haben. Etwas zu wissen, heißt nichts anderes als die behauptete Tatsache begründen zu können. Ein Wissen des Wissens macht dabei keinen rechten Sinn und würde in einen regressus ad infinitum führen: „*ich weiß, dass ich weiß, dass ich weiß ...*“ Die Behauptung, daß p , wird nicht falsch, wenn sie nicht begründet werden kann. Sie ist falsch, wenn der behauptete Sachverhalt p keine Tatsache ist. Wer die Tatsache p behauptet, seine Behauptung aber nicht begründen kann, der zeigt, dass er p nicht weiß, sondern nur meint, glaubt oder vermutet. „*Ich weiß, dass ich p begründen kann*“, heißt nichts anderes als p zu wissen. Und die Gründe, die vorgebracht werden, sind immer Gründe für p . Es sind keine Gründe schlechthin. Zu wissen, etwas zu wissen, braucht immer den Gegenstand (???????, *mathema*), [69] der das Wissen zu (diesem) Wissen macht. [70]

Das gilt auch für know how, nämlich zu wissen, wie etwas zu tun ist:

„*Ich kann das!*“ – „*Bist Du Dir sicher?*“ – „*Klar. Ich weiß, dass ich das kann.*“

Wir können natürlich weiterhin Zweifel haben – trotz oder vielleicht sogar wegen der gegebenen Versicherung, etwas zu können. Denken wir an ein fünfjähriges Mädchen, das meint, eine Schleife binden oder einen Nagel in die Wand schlagen zu können:

„*Das hast Du letztes Mal auch behauptet und dann ... erinnerst Du Dich?*“ – „*Ja, aber jetzt kann ich’s. Das weiß ich.*“

„Das weiß ich“ heißt dann so viel wie „Das kann ich Dir zeigen: schau!“. Wir könnten uns in kritischen Fällen – ein Freund möchte unseren Laptop auseinanderbauen und wir misstrauen seiner „Fingerfertigkeit“ – dann sagen lassen, was er diesmal anders machen und wie er vorgehen will. Er könnte uns erklären, wo (beim letzten Mal oder üblicherweise) die Fehlerquelle liegt und wie er sie zu umgehen gedenkt.

Der Besonnene kennt die mit seiner Behauptung „ich weiß, dass p“ verbundenen Begründungspflichten, und muss im Wissen, dass er sich täuschen könnte, die Konsequenzen seiner Behauptung bedenken. Von einem Wissen, dass uns Sicherheit über Wissensansprüche geben könnte, kann jedenfalls nicht gesprochen werden.

„Siehst Du also, Kritias, daß uns einiges von dem, was wir durchgesprochen haben, völlig unmöglich zu sein scheint, anderes aber sehr zweifelhaft vorkommt, ob es seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst hat? Bei Größen, Mengen und dergleichen kommt es uns völlig unmöglich vor, oder nicht?“ Die Russellsche Antinomie ist zwar noch nicht formalisiert, die Menge (aller Mengen), die sich selbst enthält, wird aber von Kritias bereits verworfen. Aber *„bei der Bewegung, die sich selbst bewegt, beim Wärmen, das sich selbst erwärmt, und bei allen derartigen Fällen dürften einige Zweifel haben, andere vielleicht nicht“*. Das eine gilt z.B. als Merkmal der Seele, das andere wird von einigen Naturphilosophen dem Feuer zugesprochen, das sich selbst verzehrt. *„Offenbar ist dazu ein hervorragender Mann erforderlich, mein Lieber, der für alle Fälle in einer Einteilung annehmbar darlegt, ob nichts (außer dem Wissen) seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst, sondern nur auf etwas anderes hat, oder einiges ja, anderes aber nicht, und ferner, wenn einiges sich auf sich selbst bezieht, ob sich darunter das Wissen befindet, das wir als Besonnenheit bezeichnen. Ich jedenfalls traue mir nicht zu, diese Einteilung darlegen zu können.“*^[71] Das sokratische Vorgehen ist trickreich: Sokrates legt nahe, dass es eines „hervorragenden Mannes“ wie Kritias braucht, um zu entscheiden, ob und in welchem Sinne von Selbstbezüglichkeit zu reden ist und vor allem, dass nur (!) sophrosyne dadurch ausgezeichnet ist. Aus dem Zweifel an der Möglichkeit der Selbstbezüglichkeit (z.B. bei den Wahrnehmungen) wird nun die Aufgabe, zu zeigen das sie nur der sophrosyne zukommt.

Der zweite Schritt vor dem ersten

„Nun, Sohn des Kallaischros, schließlich hast du doch die Behauptung aufgestellt, Besonnenheit sei das Wissen vom Wissen und Nichtwissen. Zeige also erstens, daß du das vorführen kannst, was ich eben gesagt habe, zweitens, zusätzlich zur Möglichkeit auch die Nützlichkeit. Dann könntest du mich vielleicht [!]^[72] zufriedenstellen, daß deine Bestimmung der Besonnenheit richtig ist.“ Kritias zeigt sich ratlos. Er ist offenbar nicht der „hervorragende Mann“, dem die zureichende Bestimmung des „Wissens vom Wissen“ gelingen kann.^[73] Sokrates schlägt nun eine Abkürzung vor, *„damit die Untersuchung vorankomme (??? ? ????? ??????, hina ho logos proioi)“*: *„Wenn es dir recht ist, Kritias, wollen wir für jetzt einmal annehmen, ein Wissen vom Wissen sei möglich, und ein andermal untersuchen, ob dies zutrifft oder nicht.“*^[74] Sokrates schlägt ein hypothetisches Verfahren vor. Er will Kritias die erste Aufgabe vorerst erlassen und sich nun der zweiten, nämlich dem Nachweis der Nützlichkeit eines Wissens vom Wissen zuwenden.

Was bringt Besonnenheit?

Kritias stimmt dem erleichtert zu, denn die Nützlichkeit eines solchen Wissens scheint ihm völlig offensichtlich. Sokrates wählt freilich einen Umweg, um den Grund der Nützlichkeit von Wissen aufzuspüren. Wissen ist Wissen von etwas, die Heilkunst vom Gesunden (und Kranken), die Baukunst vom guten (und fehlerhaften) Bauen, die Kunst zu Musizieren das Vermögen, Wohlklang hervorzubringen (und keine unharmonischen Misstöne). Das Wissen vom Wissen hätte demnach Wissen (schlechthin) zum Gegenstand, ohne zu wissen, wovon es Wissen zu sein beansprucht. Das Wissen schlechthin, Wissen *als* Wissen, hat keinen spezifischen Gegenstand: „*Wie sollte [man] mit einem solchen Wissen erkennen, was [man] weiß? Denn das Gesunde erkennt [man] mit Hilfe der Medizin, nicht aber der Besonnenheit (sophrosyne); Wohlklang mit Hilfe der Musikkunde, nicht aber der Besonnenheit (sophrosyne), und was zum Hausbau gehört mit Hilfe der Baukunst, aber nicht mit der Besonnenheit (sophrosyne), genauso alles andere, oder nicht?*“ Nur der Heilkundige kann sagen, ob jemand etwas von Medizin versteht. Das „besonnene“ Wissen vom Wissen dagegen weiß nicht was, sondern allenfalls, dass jemand etwas – im Sinne von irgendetwas – weiß. Irgendetwas zu wissen, ohne zu wissen was, hat keinen Nutzen. Und so hätte es auch sophrosyne als Wissen vom Wissen nicht. Das schärft Sokrates durch die dreimalige Feststellung der Defizienz der Besonnenheit ein. Das mag ein wenig sophistisch daherkommen, aber das ist für das, worum es Sokrates geht, nicht von Belang.

Ein Leben ohne Fehl ...

Sokrates geht es – wie sich zeigt – nur um den Kontrast, der sich mit diesem mehr oder weniger überzeugenden Argument erzeugen lässt: „*Denn wenn der Besonnene nach unserer anfänglichen Annahme von seinem Wissen und Nichtwissen wüsste, daß er etwas weiß beziehungsweise nicht weiß, und wenn er dies auch bei einem anderen, der sich in derselben Lage befindet, überprüfen könnte, dann hätten wir, so ist unsere Behauptung, als Besonnene einen außerordentlichen Nutzen.*“ [75] Wäre der Besonnene also in der Lage, das Wissen des Arztes oder des Architekten zu beurteilen, dann wäre – so Sokrates – viel gewonnen. Und Sokrates schmückt die Großartigkeit, die mit dem Wissen des Wissens verbunden sein könnte, in hellen Farben aus: „*Ohne Fehler (????????????, anamartetoi) nämlich würden wir selber, im Besitz der Besonnenheit, unser Leben führen (??? ???? ?????????, ton bion diezomen), aber auch alle übrigen, die unter uns stehen [!]. Wir würden ja selber nichts unternehmen, wovon wir nichts verstehen, sondern die Sachverständigen ermitteln und es ihnen übertragen. Auch würden wir unseren Untergebenen nur das zu tun erlauben, was sie richtig ausführen werden, wenn sie es tun. Auf diese Weise würde ein von der Besonnenheit verwaltetes Hauswesen sicher gut verwaltet und ebenso eine Polis gut regiert werden... Denn wenn der Irrtum beseitigt ist (???????? ???? ?????????, hamartia gar exeremenes) und die Richtigkeit herrscht (???????? ?????????, orthotetos haboumenes), muss es doch denjenigen, die sich in einer solchen Verfassung befinden, in ihrer ganzen Lebensführung überaus gut gehen (?? ???? ?????? ?????? ?? ???? ?????, en pase praxeı kalos kai eu prattein). Wem es aber gut geht, der ist notwendigerweise auch glücklich.*“ Die Besonnenheit als Wissen des Wissens verschafft und sichert das Glück, sie ist die Tugend der gelingenden Lebensführung, jedenfalls dann, wenn man sie so wie Kritias verstehen kann. Allerdings konnte nicht gezeigt werden, dass Besonnenheit als Wissen vom Wissen dies zu leisten vermag. Doch das spielt für die weitere Argumentation von Sokrates keine Rolle mehr.

... aber nicht ohne Tadel

Sokrates holt nun – unter dem Zugeständnis, dass es ein Wissen vom Wissen gibt – zum entscheidenden Schlag aus. Er bestreitet nun, dass Besonnenheit, in dem von Kritias intendierten Sinn, tatsächlich für die eigene Lebensführung oder das Leben der Polis „sehr wertvoll“ sei (???? ?????, *mega agathon*). Man habe, so Sokrates, „leichtfertig (???????, *radios*) gemeinsam behauptet, für uns sei es sehr gut (???? ??????, *mega agathon*), wenn jeder von uns nur das tut, worin er sich auskennt, und das, wovon er nichts versteht, anderen überträgt, die davon etwas verstehen“. Wir sind so verblüfft wie Kritias. Sokrates nimmt alles zurück, was er grade für Kritias mit großer Geste entworfen hatte. „Höchst merkwürdige Dinge“, scheint Sokrates da zu sagen. Und Sokrates selbst scheint es, dass ihm da „dummes Zeug“ (???????, *lerein*) durch den Kopf gehen könnte, das aber nun doch untersucht werden muss.

Es scheint ihm nämlich, dass „sachverständig handeln und leben“ nicht glücklich leben heißt: „Daß es uns aber durch sachverständiges Handeln auch gut ginge und daß wir glücklich wären (??? ?? ?????????????? ?? ?????????????? ?? ?? ?????????????? ??? ??????????????????), das, lieber Kritias, können wir doch noch nicht einsehen.“^[76] Sokrates will, so scheint es, den Nutzen der sophrosyne bestreiten, indem er die Bedeutung des „sachverständigen“ Wissens, dem sie als Wissen vom Wissen vorstehen soll, relativiert. Kritias erscheint das eine ungerechtfertigte Herabsetzung des Wissens und in Folge dessen, eine Verunglimpfung der sophrosyne.

Platon lässt Sokrates wieder ziemlich provokant agieren. Sokrates fordert den Missmut seines Gesprächspartners geradezu heraus, den wir Leser, als Zuschauer des („dramatischen“) Geschehens schmunzelnd begleiten, ein bisschen kopfschüttelnd über das brüske Vorgehen des Sokrates, aber mit Blick auf Kritias auch nicht ohne eine gewisse Schadenfreude. Welches Wissen Kritias denn nennen würde, will Sokrates wissen, dass durch die Besonnenheit „beherrscht“ wird und glücklich macht. Vielleicht „das Zurechtschneiden von Schuhzeug“? Er greift dabei dreist und abschätzig auf ein „Tun“ zurück, das Kritias vorher – bei der Bestimmung von „das Seine tun“ – bereits ausdrücklich als „schimpflich“ abgetan hatte. Kritias verwahrt sich dagegen, von Sokrates vorsätzlich falsch verstanden zu werden. Aber Sokrates provoziert mutwillig weiter: dann vielleicht, Metall- oder Wollbearbeitung, Holzarbeiten oder etwas dergleichen? Ach was! Das ist natürlich alles mutwilliger Blödsinn, den Platon da seinem Sokrates fragen lässt. Sokrates treibt die Sache nun auf die Spitze: Wie sähe es denn mit einem Wissen aus, das alles Vergangene, Gegenwärtige und sogar das Zukünftige wüsste? Sollte es so etwas geben, dann könnte doch niemand „sachverständiger“ leben als derjenige, der dieses Wissen hätte? Und doch stünde die sophrosyne als Wissen des Wissens diesem vor. Was will man mehr?

Aber Sokrates lässt nicht locker: Wenn der Besonnene über all dieses Wissen verfügen könnte, welches würde ihn denn nun glücklich machen und gut leben lassen? Sokrates provoziert weiter: vielleicht was zum Brettspiel gehört? Kritias wird spürbar sauer – als ginge es ihm um einen billigen Spielgewinn!? Also vielleicht Rechnen – für die großen „Spiele“, z.B. die politischen, die berechnet werden müssen? „Auf keinen Fall!“ – „Oder für die Gesundheit?“ – „Schon eher“, antwortete er.“ Aber was dann?

Nun nähern wir uns dem Höhepunkt: das Wissen, nach dem gefragt wird, sei, so Kritias, das, „mit dessen Hilfe [man] weiß, was gut und schlecht ist (?? ?? ??????? ?? ?? ??????, *hei to agathon kai to kakon*)“.^[77] Aus Sokrates bricht es nun förmlich heraus: „Du Witzbold (? ??????)“ ruft er ihm schroff zu.

So hatte er auch Charmides genannt als der aus seiner Not, eine eigene Wesensbestimmung zu geben, auf die eines klugen Kopfs verwies, nämlich dass sophrosyne „das Seine tun“ sei. Kritias habe alle die ganze Zeit an der Nase herumgeführt und zu verheimlichen versucht, „dass es nicht das mittels Sachverstand geführte Leben war (?? ?? ?????????????? ?? ???), das Wohlergehen und Glück bewirkt (?? ?? ?????????? ?? ??? ?????????????? ??????), ..., sondern nur gemäß diesem einzigartigen Wissen, von dem, was gut und schlecht ist (???? ???? ?????? ?????? ?????? ??? ?????? ?? ?????? ?? ??????)“.[78]

Kritias war durch Sokrates bereits vorher auf das Gute gestoßen worden. „Das Seine Tun“ galt ihm – in freier Interpretation von Hesiods *Werke und Tage* – als „Gutes tun“.[79] Er musste das freilich aufgeben, weil „Gutes tun“ mehr zu umfassen schien als besonnenes Handeln und sich nicht darauf „reduzieren“ ließ. Nun wird Kritias das Wissen ums Gute als das Wissen „aus der Nase gezogen“, das für eine gelingende Lebensführung und die Nutzung alles anderen „Expertenwissens“ essentiell ist. Nicht die Besonnenheit als Wissen vom Wissen macht, so Sokrates, uns also glücklich, sondern das Wissen vom Guten. „Wenn daher dieses Wissen nützlich ist, müsste die Besonnenheit für uns etwas anderes sein als nützlich.“

Das kann Kritias so nicht stehen lassen – zurecht. Dass wir qua Wissen vom Guten wissen, was für uns gut (nützlich) ist, heißt nicht, dass anderes Wissen nicht nützlich ist. Man möchte fast sagen: im Gegenteil. Das Wissen vom Guten zeigt gerade, wie nützlich uns die Heil- und Baukunst und alle anderen derartigen Wissensformen sein können. „Gut“ ist ein dreistelliger Prädikator: etwas ist gut für jemanden im Hinblick auf etwas, z.B. die handlungsleitende Absicht. Alles kommt darauf an, ob das, was man will, tatsächlich ein Gut ist und Teil einer gelingenden Lebensführung. Gut Schachspielen zu können nützt für den Wettkampf – und manchmal auch für die Karriere, wenn der Chef ein Schachfreund ist. Aber was nützt die Karriere und vor allem welche und wofür? Um zu wissen, was im Hinblick auf eine gelingende Lebensführung „nützt“, müssen wir wissen, was gut für uns ist. Um in diesem Sinne die Nützlichkeit von etwas zu beurteilen, brauchen wir die Einsicht in das, um was es „eigentlich und im Grunde“[80] zu tun ist.

Kritias freilich geht die Sache anders an: „Was denn“, erwiderte Kritias, „sie [die sophrosyne] sollte uns nicht nützen? Wenn nämlich die Besonnenheit tatsächlich das Wissen vom Wissen ist und das sonstige Wissen beaufsichtigt (???????????, epistatei), dann dürfte sie doch wohl auch über dem Wissen vom Guten stehen und uns auf die Weise nützen.“[81] Sophrosyne benutzt anderes Wissen und macht sich dieses dienstbar. Heilkunst lässt den Kranken gesundwerden. Der Baukunst verdanken wir stabile Gebäude. Nicht der sophrosyne. Der Besonnene (sophon) macht sich die einzelnen Wissensformen dienstbar – jedenfalls unter der Voraussetzung, dass sie das als Wissen vom Wissen vermag. Aber sophrosyne ist als herrschendes Wissen nicht mit dem dienenden zu verwechseln oder gar gleichzusetzen. Nützlich ist die sophrosyne also nur qua Rückgriff auf ein anderes Wissen, das Wissen vom Guten. Platon lässt hier Sokrates wieder übers Ziel hinausschießen: „Wie soll die Besonnenheit aber nützlich sein, wenn sie keinerlei Nutzen bewirkt.“[82]

Das ist natürlich sehr „verkürzt“, um nicht zu sagen ungereimt. Unter der zugestandenen Voraussetzung, dass sophrosyne weiß, was einer weiß und was nicht, würde es natürlich einen großen Nutzen haben, wirkliche Experten von „sogenannten“ Experten, news von fake news zu unterscheiden. Der Besonnene könnte dann seine Ziele bestens verfolgen. Aber dieses Vermögen würde dem Besonnenen – und der politischen Gemeinschaft, der er sich berechtigt glaubt, vorzustehen – nur nützen, wenn die Ziele, die er verfolgt, „gut“ sind und die Bewertung des Wissens

als nützlich oder schädlich richtig wäre. Das freilich konnte Kritias nicht zeigen. „*Wie soll die Besonnenheit (sophrosyne) aber nützlich sein, wenn sie keinerlei Nutzen bewirkt*“, fragt Sokrates schließlich reichlich zugespitzt. Platon lässt Kritias, der inzwischen hilflos der Kopf zu schwirren scheint, klein bei geben: „*Offenbar ist sie es in keiner Hinsicht, Sokrates.*“

Es ist die Besonderheit des (technischen) Wissens, die Sokrates im Blick hat, für beliebige Zwecke die richtigen Mittel bereitzustellen. Niemand kann „besser“ töten als der Arzt, der weiß, worauf es bei der Gesundheit und der Lebenserhaltung ankommt. Gaskammern wurden von ärztlichen Sachverständigen empfohlen und konzipiert. Der Baumeister ist zugleich der Experte für das Einstürzen von Gebäuden bzw. sie so zu bauen, dass sie leicht zum Einsturz gebracht werden können. Das Wissen des Experten kann so oder so verwendet werden. Was mit seiner Expertise gemacht wird, ist nicht Gegenstand seines Expertenwissens.

Darin unterscheidet sich technisches Wissen von ethischen Tugenden. Tugenden sind immer schon auf das Gute gerichtet und setzen die Einsicht des Guten voraus. Sie brauchen ein Verständnis dessen, was gut ist. Für den Experten ist es besser, „absichtlich“ ein Gut zu verfehlen als es unabsichtlich zu tun. Er beweist gerade darin seine Expertise, dass er ein Gut vereiteln und stattdessen ein anderes befördern kann. Dass Gebäude zusammenstürzen, während noch tausende in ihnen arbeiten, mag nicht gut sein. Aber der Experte beweist sein Wissen, indem er es im freien Fall zusammenstürzen lässt, während laienhafte „Schnapsideen“ wie z.B. eine Karambolage mit einem Fluggerät oder eine „bombige“ Sprengung das nicht erreichen können. So macht man das! Dabei bleibt offen, ob das wirklich gut ist. Tugend hingegen ist ein (habituelles) Wissen vom richtigen Handeln, das „absichtlich“ nichts zu tun vermag, was nicht gut ist im Sinne einer gelingenden Lebensführung. Wer „unabsichtlich“, unwissentlich, etwas tut, das nicht gut ist, dem ist das nicht (oder nur sehr bedingt) als Handlung zuzuschreiben. Die Herrschaftsphantasie des Adels, von Leuten wie Kritias, gründet darauf, zu glauben, sich für *ihre*, per se guten, „aristokratischen“ Ziele das Expertenwissen nutzbar machen zu können. Dafür bräuchte es tatsächlich nur die Fähigkeit, wirkliches von vermeintlichem Expertenwissen zu unterscheiden.

Um das Richtige zu tun, braucht es freilich mehr, nämlich die Einsicht in das, was gelingendes Leben in (politischer) Gemeinschaft ausmacht. Kritias (und der noch „unerzogene“ Charmides) glauben „richtig“ unterwegs zu sein. Anders als Sokrates scheint ihnen die Sorge fremd, „*unvermerkt etwas zu wissen meinen, ohne es wirklich zu wissen (????????? ??? ?? ????????, ????? ?? ??)*“.^[83]

Finale Glorioso

Diese Sorge bestimmt auch den Abschluss des Gesprächs. Charmides und Kritias sind gescheitert, das Wesen der für sie so wichtigen sophrosyne zu bestimmen. Aber Sokrates macht sich auch selbst Vorwürfe: „*Denn was übereinstimmend für das Erstrebenswerteste von allem gehalten wird, hätte sich doch nicht als nutzlos herausgestellt, wenn ich auch nur ein wenig für eine gute Untersuchung nützlich wäre.*“ Für Charmides ergibt sich der unschöne Umstand, dass das „*so besonnene Wesen (??? ????? ??????????????, ten psychen sophronestatos)*“, das ihm zugeschrieben wird, für sein „*Leben wohl nicht nützt*“^[84]. Das, was an Charmides besonnen genannt wird, ist folgsames Verhalten und eben nicht das Resultat einer charakterlichen Ertüchtigung (Tugend), sein Leben gelingend zu führen.

Aber man habe sich vermutlich verrannt, Intuitionen vorschnell aufgegeben und zu viele, offenbar falsche Zugeständnisse gemacht. Was es heißt, das Seine zu tun, blieb ein Rätsel. In welchem Sinne

von Selbsterkenntnis gesprochen werden kann und ob es wirklich ein Wissen vom Wissen gibt und was es leisten könnte, wurde ebenfalls fraglich. Das Gespräch endet im Ungewissen und genau darin liegt sein Gewinn: was selbstverständlich zu sein schien, wurde fragwürdig. Erst die Fragwürdigkeit des Gemeinten ebnet den Weg zum Wissen. Kritias glaubt zu wissen, was sophrosyne, das Seine tun, Selbsterkenntnis und Wissen vom Wissen heiße. Darin täuscht er sich. Er trägt die großen Werte des Hochadels vor sich her und glaubt dem göttlichen Zuspruch des „Erkenne Dich selbst“ in ausgezeichneter Weise zu folgen, ohne doch recht zu wissen, was damit wirklich gemeint ist. Seine Selbstsicherheit macht ihn zugleich gefährlich. Da er zu glauben weit, was es heißt, „schön und gut“ (????v ??? ?????v, kalon kai agathon) zu handeln, müssen die anderen sich unter sein Verständnis der Kalokagathia fügen. Die Guten zwingen die unreflektiert Dahinlebenden, die „Rcksichtslosen“, in die rechte Form. Zugleich hat sich gezeigt, dass Kritias nicht sagen kann, was „Gutes tun“ heißt. Er verheddert sich dabei heillos. „Gutes tun“ ist nicht „seine Sache“!

Dass er im Gespräch mit Sokrates scheitert, ist ihm aber kein Anlass die eigene Position zu überdenken. Sokrates kommentierte sein Scheitern, eine überzeugende Wesensbestimmung der sophrosyne zu geben, so: „Da er immer auf ein gutes Ansehen (????????, eudokimon) bedacht war, scheute er sich, mir vor den Anwesenden zuzugeben, dass er die von mir erbetene Darlegung nicht geben könne. Er redete recht unklar daher und versuchte seine Ratlosigkeit (????????, aporian) so zu vertuschen.“[\[85\]](#) Und auch das enttäuschende Ergebnis, dass die sophrosyne „in keiner Hinsicht“(!) nützlich zu sein scheint, hat für ihn keine Konsequenz.

Besonnenheit sieht anders aus. Sokrates hatte sich mit seiner Sorge, er könnte etwas zu wissen meinen, ohne es tatsächlich zu wissen, als besonnen, sophron, gezeigt. Das macht Sokrates nun auch mit Blick auf Charmides geltend, indem er einen Fehler der Untersuchung und der eigenen Gesprächsführung vermutet: „Ich habe die ganze Angelegenheit wohl schlecht untersucht. Denn ich halte die Besonnenheit (sophrosyne) für sehr wertvoll und schtze dich [Charmides] glücklich, falls du sie besitzt.“[\[86\]](#) Ob er sie freilich besitzt, müsse er selbst weiter prüfen.

Charmides glaubt das nur mit der Unterstützung des Sokrates tun zu können und zeigt sich für eine Besprechung durch ihn offen: „Von meiner Seite aus“, so Charmides, „steht einer Besprechung durch dich nichts im Wege, tagtäglich, bis du es für genug hlts!“. Wieder weit Charmides, was von ihm erwartet wird. Und Kritias lobt ihn dafür, nimmt das als Zeichen wirklicher Besonnenheit und fordert ihn auf, sich dem Sokrates zu überlassen „und nicht im geringsten davon“ abzulassen!? „Ja, ich werde ihm folgen, antwortete Charmides, und nicht von ihm weichen. Es wäre ja unerhört, wenn ich dir als meinem Vormund nicht gehorchte und deine Befehle nicht ausführte.“[\[87\]](#)

Das ist freilich nicht sonderlich vielversprechend. Die Leser des Dialogs wissen, wie die Geschichte endet, nämlich mit der Niederlage Athens und in der desaströsen Tyrannei der Dreißig. Platon zeigt seinen Onkel Charmides als braven, folgsamen Schüler, der freilich gar nicht versteht, was von ihm verlangt wird. Diese Folgsamkeit nennt Kritias besonnen und zeigt damit, was es mit seinem Verständnis von „das Seine tun“ auf sich hat: einem Befehl zu folgen darf nicht gerade als besonders naheliegendes Beispiel für „das Seine tun“ gelten. Besonnen handeln, heißt sich fügen. „Das Seine tun“ das heißt „klassenbewusst“ handeln, das gilt für die besonnenen aristoi des Adels (sophron) wie für die Gemeinen mit ihrem nur dienendem Wissen. „Erkenne Dich selbst“ heißt dann so viel wie „Erkenne, was Du zu tun hast, Deine Stellung, Deine Berufung“: „erkenne, was (nur) Du kannst“. Kritias versteht „das Seine“ als das Gute, dem man sich durch Selbsterkenntnis vergewissern muss. Das delphische „Erkenne Dich selbst“ (????? ??????), Gnothi sauton) mahnt die Sterblichen, sich

ihrer Sterblichkeit eingedenk zu sein, der gotteslästerlichen Hybris zu entsagen und sich der Begrenztheit des eigenen Wissens bewusst zu sein. Selbsterkenntnis würde demnach das eigene Tun ins Verhältnis zum Guten setzen und versuchen, das Gute zu dem Seinigen zu machen. Besonnen nennen wir dann den, der den Irrtum immer für möglich hält und deshalb das Gespräch mit anderen sucht und dabei unterstellt, „*dass der Andere Recht haben könnte*“.

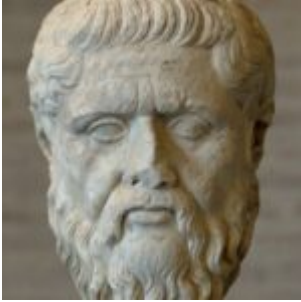
Anders Kritias und Charmenides. Sie wissen, was zu tun ist und so glauben die beiden, auch mit Sokrates nicht mehr eigens sprechen zu müssen. „*Ihr beide da, warf ich [Sokrates] ein, was beschließt ihr denn zu tun? Wir beschließen nicht, sagte Charmides, sondern wir haben beschlossen. Du willst mich also zwingen, fragte ich, und mir keinen Einspruch erlauben? Ja, ich will dich zwingen, bestätigte Charmides, denn dieser da [Kritias] befiehlt es mir ja. Überlege du jetzt also ebenfalls, was du tun willst. Aber ich komme ja gar nicht mehr zum Überlegen, antwortete ich ihm. Denn wenn du dir einmal was in den Kopf gesetzt hast und dazu noch Gewalt anwendest, wird dir kein Mensch mehr Widerstand leisten können. Dann leiste auch du, forderte er mich auf, keinen Widerstand! Nein, antwortete ich, das werde ich auch nicht tun.*“

Schon einmal wurde von Sokrates die Frage gestellt, ob er freiwillig etwas tun soll oder dazu gezwungen werden solle, nämlich bei der Vermittlung des Zauberspruchs und der sokratischen Besprechung. Das wurde mit Lust am Rollenspiel noch spaßig aufgelöst und die Freiwilligkeit lächelnd zugesichert. Auch jetzt ist alles noch Spiel. Weder Kritias noch Charmides nehmen die Aporie wirklich existentiell ernst. Sie sehen sich keineswegs gezwungen, ihr Leben, ihr Selbst- und Weltverständnis zu überprüfen. Aber die Aporie des Spielausgangs zwingt doch zu einer spielerischen Konsequenz: der Gewinner (Sokrates) wird auf eine Revanche verpflichtet, um Charmides auch in diesem Umfeld parkettgänglich zu machen.

Was folgt aus diesem Ende für die sokratische Frage, die Kernfrage des *Charmides*, „*wie es jetzt um die Bildung (???? ??????????, peri philosophias) stehe*“? Es steht nicht zum Besten, wenn selbst die Besten nicht recht wissen, wofür sie eigentlich stehen. Von Philosophie, der Liebe zur Weisheit ist bei beiden Gesprächspartnern, immerhin Verwandte Platons, nichts zu spüren. Es sind Schauspieler in einem Stück, das sie nicht (mehr?) begreifen.

Und nun – was machen wir?

Was folgt aus dem für uns heutige Leser? Was haben wir mit den erzreaktionären Verwandten Platons zu tun? Warum sollte uns ihr Scheitern interessieren, das Wesen der sophrosyne zu bestimmen, einer Tugend (des Adels), bei der wir uns heute schwer tun, sie in unsere Lebensumstände zu übersetzen. Selbst wenn wir uns die sophrosyne als Besonnenheit nahezubringen versuchten und ihr damit einen gewissen Wert für die eigene Lebensführung gäben, blieben wir im Unentschiedenen stecken. Denn offenbar ist das Ergebnis des Gesprächs eine Aporie, eine gewisse Ratlosigkeit. Selbsterkenntnis und „das Seine tun“ mag für uns auch heute eine gewisse Bedeutung haben, wir sprechen dann von Selbstbestimmung oder Selbstverwirklichung, von toleranter Weltoffenheit und Sensibilität für ressourcenschonende Nachhaltigkeit oder „Klimagerechtigkeit“.

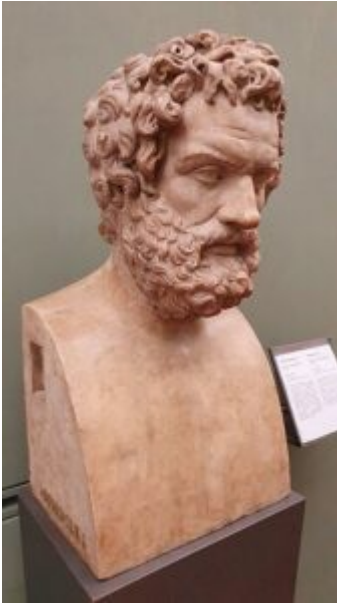


[Platon, Glyptothek
München](#)

Der Charmides ist ein Dialog, der nicht als Traktat gelesen und auf eine substantielle Theorie reduziert werden darf. Es geht nicht darum, die sprichwörtliche platonische Anonymität zu enttarnen und das, was Platon (wirklich) dachte zu erschließen. Es geht dabei vielmehr um die Frage, *was das Stück* uns sagt bzw. vorführt und zeigt. Um was geht es in der Antigone oder bei König Ödipus, beim Hamlet oder im Macbeth? Es scheint mir, dass die wahre Größe des *Charmides* sich nicht darin erschöpft, Probleme der Selbsterkenntnis und der Reflexivität des Wissens zu adressieren.



[William Shakespeare \(1564-
1616\)](#)



[Sophokles, Uffizien](#)

Eine Frage ist, welches Welt- und Selbstverständnis Sophokles oder Shakespeare hatte. Das mag für viele von Interesse sein. Aber wenn wir die *Antigone* oder den *Hamlet* sehen, dann fragen wir uns nach dem Sinn dieser Geschichten, nach dem, was wir dort dramatisch erleben. Vergessen wir also Platon einfach und stellen uns dumm. Wir tun so als wüssten wir nicht, dass er „der“ Philosoph ist, der die Geschichte der Philosophie maßgeblich bestimmte und dem sie (nach Whitehead) nur Fußnoten hinzuzufügen wusste. Lesen wir einfach den *Charmides*, führen ihn vor unserem geistigen Auge auf und fragen uns, was wir aus dem Gespräch des respektlosen Philosophen mit zwei Vertretern der Machtelite mitnehmen. Für Sokrates, der gerade aus einer äußerst hart umkämpften Schlacht zurückgekehrt, deren Schatten auf das weitere Schicksal Athens fällt, scheint nichts wichtiger als wie es mit der Liebe zur Weisheit steht – vor allem unter der Jugend. Dreißig Jahre später wird er wegen Verführung der Jugend zum Tode verurteilt und ein Jahrzehnt später wird der Niederlage Athens eine blutige Tyrannis folgen, deren Anführer der „berüchtigte“, gar nicht besonnene Kritias sein wird.

Gibt es heute „Typen“ wie Charmides oder Kritias, die Erziehungsideale propagieren und sich ihnen willig unterwerfen, einfach weil man das so macht und es dem entspricht, was man für „schön und gut“ hält. Waren *wir* nicht alle in der Rolle des strebsamen Charmides und sind dann selbst in die des wachsamten Kritias gerutscht: sophrosyne mag durch Selbstbestimmung, solidarisches Mitgefühl oder Wokeness ersetzt worden sein. Wir wollen unsere Kinder zu Guten machen. Wir glauben, uns alles gut überlegt zu haben und auf der richtigen Seite des Lebens zu stehen. Links nicht rechts, anti-faschistisch und anti-rassistisch, liberal und tolerant, friedfertig und mitfühlend, mündig und aufgeklärt. Das alles steht außer Frage. Das ist einfach so. Also nicht philosophisch, nach Weisheit *strebend*? Doch schon, irgendwie, das darf man halt nicht übertreiben. Es ist etwas für unsere Charmides-Jugend, nicht für die Kritias-Erwachsenen. Und dann ... dann wendet sich alles: was gerade noch grün war, wird braun, die Friedensbewegung zur Waffenlobby, die Pflugscharen zu Panzern umgegossen. Grundrechte kommen in den Lockdown und die unwillig Dienenden werden geimpft.

Nein, das ist natürlich nicht die Botschaft des *Charmides*. Er zeigt uns vielmehr, dass viele unserer Selbstverständlichkeiten sich gar nicht von selbst verstehen und dass es bei allem (Experten-)Wissen auf die Einsicht ins Gute ankommt. Ein „sachverständiges“ Leben à la Follow the Science ist eben kein

gutes. Platon liefert uns mit dem *Charmides* keine Theorie der Relationsausdrücke oder darüber, was es heißen kann, sich selbst zu erkennen. Aber er zeigt, wie wichtig eine besonnene Distanz zu den eigenen Gewissheiten ist und die *Liebe* zur Weisheit eine Verpflichtung ist, das eigene Leben einem gemeinsamen Streben nach der besten Art es zu führen zu unterstellen. Die Einsicht in die Notwendigkeit der Philosophie als einem Streben nach etwas, das man nicht ein für alle Mal zu besitzen vermag, ist selbst ein Akt der Besonnenheit. Sie zeichnet den wahren *aristos* und die Tugend aus.

[1] Aristoteles hat in der Nachfolge seines Lehrers Platon ebenfalls Dialoge geschrieben, die – wie es bei antiken Kommentatoren heißt – von besonderem Glanz gewesen sein sollen. So lobt etwa Ammonios (2 Jhd v. Chr) dass Aristoteles die Redeweisen den Personen perfekt anpassen konnte. (*Commentaria in Aristotelem Graeca* IV 4, 6,26) Von den vielen Dialogen, die er geschrieben haben soll, sind uns leider nur Fragmente überliefert, z.B. des *Protreptikos*.

[2] Von ihm stammen rhetorisch meisterhaft komponierte Dialoge wie z.B. *De republica*, die *Tusculane disputationes* oder das Meisterwerk *De oratore*.

[3] Augustinus hat z.B. *De magistro*, *De ordine* als Dialoge gestaltet. Es waren Lehrgespräche mit seinem Sohn bzw. seinen Schülern

[4] In *De consolatio philosophiae* führt der eingekerkerte und zum Tode verurteilte Autor ein Gespräch mit der *Philosophia*, das eigentlich ein Selbstgespräch ist.

[5] Galileo Galilei hat gleich zwei richtungsweisende Dialoge geschrieben: sie sind jenseits der physikalischen Revolution, die sie markieren, literarische Meisterwerke, deren Lektüre ich nur empfehlen kann – eigentlich muss ich es auf den *Dialogo* einschränken, denn die *Discorsi* habe ich noch nicht gelesen – noch nicht!

[6] Neben Essays, seinem *Treatise* und den *Enquiries* hat er auch die schönen *Dialogues Concerning Natural Religion* verfasst.

[7] Seine *Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile* enthält im zweiten Teil recht lebendig geführte Dialoge mit manchen Anzüglichkeiten.

[8] Das zweite Buch der *Bestimmung des Menschen* wird von Fichte als Dialog zwischen dem Ich und dem Geist verfasst.

[9] Seine *Feldweg-Gespräche* sind spröde und artifiziell, vielleicht auch poetisch: *Aus einem Gespräch von der Sprache*, das Heidegger „zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ stattfinden lässt, sei beispielhaft Folgendes zitiert: „J(apaner): *Mir will scheinen, als hätten wir jetzt selber, statt über die Sprache zu sprechen, einige Schritte auf einem Gang versucht, der sich dem Wesen der Sage anvertraut.* – F(ragender): *Sich ihm zusagt. Freuen wir uns, wenn es nicht nur so **scheint**, sondern so **ist**.* – J: *Was ist dann, wenn es so ist?* – F: *Dann ereignet sich der Abschied von allem ‚Es ist‘.* – J: *Den Abschied denken Sie aber doch nicht als Verlust und Verneinung?* – F: *Keineswegs.* – J: *Sondern?* – F: *Als die Ankunft des Gewesen.* – J: *Aber das Vergangene geht doch, ist gegangen, wie soll es kommen?* – F: *Das Vergehen ist anderes als das Gewesen.* – J: *Wie sollen wir dieses denken?* – F: *Als die Versammlung des Währenden.“* Inwieweit das an die Form des platonischen Dialogen anknüpft oder sich von ihm unterscheidet, muss jeder Leser selbst beurteilen.

[10] Daniel Kehlmann erzählt in seinem Roman [Die Vermessung der Welt eine kleine Geschichte von Alexander Humboldt \(1769-1859\)](#): Humboldt fährt mit einigen Begleitern den Rio Negro hinab. Um die Zeit zu verkürzen, wird er gebeten eine Geschichte zu erzählen. Das sei nicht seine Sache, erwidert Humboldt, er möge das Erzählen nicht sonderlich, „*aber er könne das schönste deutsche Gedicht vortragen, frei ins Spanische übersetzt. Oberhalb aller Bergspitzen sei es still, in den Bäumen kein Wind zu fühlen, auch die Vögel seien ruhig, und bald werde man tot sein.*“ Die Begleiter sind verdutzt. Soll es das gewesen sein? Wir erraten es. Es geht um des Wanders Nachtlied, das Humboldt in seiner Not komplett entzaubert hat:

*Über allen Gipfeln
Ist Ruh
In allen Wipfeln
Spürest Du
Kaum einen Hauch;
Die Vögelein
Schweigen im Walde.
Warte nur! Balde
Ruhest Du auch.*

[11] Der Freund wird am Anfang der Erzählung dreimal angesprochen als Gefährte (????????: 154b), Freund (????? 155c) und Edler (????????? 155d)

[12] Es bleibt offen, von wem die Initiative ausgeht, vom Erzähler oder von dem Gesprächspartner, der um die Erzählung nachsucht.

[13] 153a: ?????? ?? ?????????? ?????????? ?? ?????????????? ??? ??? ?????????????? ...*Erstaunlicherweise wird ?? ?????????????? ?????????? gelegentlich mit „gestern“ übersetzt, so in der englischen Übersetzung von W.R.M. Lamb: “We arrived **yesterday** evening from the army at Potidaea...”*

[14] Platon lässt den Kontext der Erzählung einfach weg. Stellen wir uns vor, der Freund hätte von einem Gespräch erfahren, dass der Erzähler mit Kritias und Charmides über Besonnenheit geführt habe, und wollte nun wissen, was denn da im Einzelnen besprochen wurde. Dann wäre das Themades Dialog wohl Besonnenheit. Aber das wissen wir nicht.

Vergleichen wir den Anfang des Charmides mit dem des *Laches*. Der *Laches* ist kein erzählter Dialog, sondern ein direkter Dialog, der gleich einem Theaterstück von einem auktorialen Autor geschrieben ist, der selbst im Dialog nicht auftaucht. Platon lässt den *Laches* wie folgt beginnen „*Lysimachos: Gesehen habt ihr nun, o Nikias und Laches, den Mann in ganzer Rüstung fechten; weshalb aber wir, ich und Melesias, euch genötigt haben, mit uns ihm zuzusehen, dies sagten wir gleich damals nicht, wollen es aber jetzt sagen.*“ Der Spannungsbogen ist gleich im ersten Satz gespannt: „*Gesehen*“ (????????, *tetheasthe*) haben *wir* nämlich – anders als offenbar Nikias und Laches – noch nichts. Nikias und Laches wurden gebeten, sich einen Mann anzuschauen, der in ganzer Rüstung gefochten hat. Wieso sie sich das angucken sollten, war ihnen unklar geblieben. Den Grund wollen sie nun, so Lysimachos, bekennen: „*denn wir glauben, zu euch freimütig reden zu dürfen*“ Hat es einen anrühenden Grund, gibt es etwas zu verheimlichen? Sie nennen es freimütig, „*denn es gibt freilich welche, die einen hiermit auslachen; und wenn jemand sie zur Rate zieht, so sagen sie nicht, was sie denken, sondern, die Meinung des Fragenden zu erraten suchend, reden sie etwas anderes gegen ihre Meinung*“. Von Laches und Nikias freilich wissen sie, dass sie hohe Kompetenz in der fraglichen Sache haben und aufrichtig sagen, was sie denken. Nun endlich rücken sie mit ihrem Anliegen heraus, nicht ohne die Größe der Aufgabe ausführlich zu beschreiben: es geht um die Erziehung ihrer Söhne und die Frage, ob die Fechtkunst des Mannes, dem sie grade zugesehen hatten, von ihren Söhnen erworben werden sollte: „*wir überlegen nun, was diese [ihre Söhne Aristeides und Thukydidēs] wohl lernen und üben müssen, um recht tüchtige Männer zu werden*“. Es geht also nicht um die Kunstfertigkeit des Kämpfers oder seine Ausrüstung, die mit Blick auf effiziente „Landesverteidigung“ beurteilt werden soll. Es geht um die Ausbildung der Söhne im Hinblick auf das Ideal der Kalokagathie und der aristokratischen Handlungsmaxime des Immer-Vorzüglich-Seins (???? ????????????, *aien aristeuein*). Nicht was die vorgeführte Kunst überhaupt taugt, sondern wie bedeutsam sie für die Erziehung aristokratischer Söhne ist, steht in Frage.

[Vermutlich wussten die zeitgenössischen Leser, wer Lysimachos war? Vor allem aber wussten sie – und wir werden das auch im Dialog noch ausdrücklich erfahren – wer die angesprochenen Nikias und Laches waren, nämlich prominente, athenische Feldherren.]

[15] Z.B. beim [Euthydemos](#).

[16] Oder besser gesagt wird der Leser als ????? angesprochen – er soll dem Sokrates wohl auch in seinen Schwächen wohlgesinnt bleiben.

[17] 153a: ?????? ?? ?????????? ??????? ?? ??????????? ??? ??? ?????????????, ??? ?? ??? ?????? ?????????? ??????? ?? ??? ??? ?????????? ??????????. Die ersten Sätze von Platons Dialogen haben es in sich. In ihnen spiegelt sich nicht selten der Dialog im Ganzen. Der erste Satz des *Charmides* operiert mit einer Gegenüberstellung des Kriegslagers und den vertrauten Plätzen der Beschäftigung. Umgehend und freudig sucht der Erzähler nach langer Abwesenheit die Plätze des alten Lebens auf. Ekkehard Martens übersetzt ??? ?????????? ?????????? (tas syntheis diatribas) sehr

kühl mit „den gewohnten Treffpunkten“, der sonst eher blumig formulierende Schleiermacher spricht von „den gewohnten Plätzen“. Ich meine bei ??????? (syntheis) tatsächlich den ???? (ethos) anklingen zu hören, nämlich die sittliche Lebensgemeinschaft, um deren Verständnis es der Ethik zu tun ist, der ??????? (episteme ethike), und ich meine auch in den ??????? (diatribas) noch etwas von dem vergnüglichen Durchsprechen (????????, dialegesthai) zu hören. Ich ziehe deshalb die englische Übersetzung von Voula Tsouna vor: „*We had arrived the previous evening from the camp at Potidaea and, having arrived after a long absence, I gladly headed for my regular haunts.*“ Auffällig bei Ekkehard Martens, dass er ????? (hekommen), das Imperfekt der ersten Person Plural von ??? (heko), nicht mit „wir waren zurückgekehrt“, sondern mit „ich war zurückgekehrt“ übersetzt. Das liegt ja durchaus nahe und Schleiermacher wählt deshalb auch die Lesart mit ????, also dem Imperfekt der ersten Person Singular, und übersetzt: „ich war zurückgekommen“. Voula Tsouna dagegen verwendet die gängige Lesart (?????) und übersetzt konsequent mit „we had arrived“ und setzt damit den Erzähler von denen ab, die mit ihm zurückgekommen sind, sich freilich anders als er nicht freudig (?????, asmenos), Schleiermacher übersetzt „mit großem Wohlbehagen“, den ??????? (syntheis diatribas) widmeten. Freilich bleibt auch bei Voula Tsouna das erste Wort unschön. Bei ihr beginnt alles mit „we“, bei Martens und Schleiermacher mit „ich“. Vielleicht ist es etwas überdreht, aber mir scheint, alles beginnt und gründet in dem Zurückkommen:

„Zurückgekommen waren wir am vorhergehenden Abend aus Poteidaia vom Heerlager, wie durch die (lange) Zeit gelaufen war ich froh bei den den vertrauten Beschäftigungen anzulangen.“ Endgültig zu verspielt wäre wahrscheinlich im ?? ??????? (te proteraia hesperas) den Gegensatz von ???????os, dem vorhergehenden Tag und ???????, dem Abend, eine bedeutungsvolle Spannung zu sehen.

[18] Da wir einen Dialog Platons in der Hand halten, sind wir gleichsam „Freunde“ Platons und könnten durchaus erwarten, dass der Ich-Erzähler Platon selbst sein könnte. Als „alte“ Platon Freunde freilich ahnen wir, dass Platon zu uns spricht, indem er andere sprechen lässt. Das wissen wir spätestens mit der Erwähnung der Schlacht, von der der Ich-Erzähler am Vorabend gekommen sein will. Die fand 432 statt und damit vier Jahre bevor Platon geboren wurde (428).

[19]

[20] Charmides wird dann 156a Sokrates mit seinem Namen ansprechen und damit dem sich erstaunt gebenden Sokrates zeigen, dass er ihn noch von seinen vor Jahren geführten Gesprächen mit Kritias kennt.

[21] Witte S. 49

[22] Der Charmides entsteht vermutlich zwischen 390 und 380.

[23] 153b-c.

[24] 153d. Sokrates entspricht dem Ideal, das Athen laut Perikles leitet und auszeichnet: es führt erfolgreich Krieg um des Friedens willen. Athens Kriegstüchtigkeit gründet in seiner Liebe zur Weisheit. Das unterscheidet Athen – so Perikles – eben von anderen kriegerischen Städten wie z.B. von Sparta. Der Krieger wird zum „Künstler“ und der Philosoph ist jederzeit bereit und fähig, die Interessen der Polis auch mit kriegerischen Mittel zu vertreten.

[25] So z.B. in der Ilias VI 208ff. kulturprägend formuliert: „*Immer der beste zu sein (???? ???????????, aien aristuein) und ausgezeichnet vor andern, / Daß ich der Väter Geschlecht nicht schändete, welches die besten / Helden in Ephyre zeugt' und im weiten Lykeierlande.*“ (???? ??????????? ???)

????????? ?????? ?????, ????? ????? ????????? ????????????, ?? ???' ????????? ?? ?' ?????
????????? ??? ?? ????? ??????)“ Cf. auch Ilias XI 784f.

[26] 155b-c.

[27] Fehlte nur noch, dass der Patient mit dem Heilkraut auf dem Kopf, sich auch noch mit geschlossenen Augen dreimal im Kreise drehen müsste, um die Situation endgültig bühnenreif lächerlich zu machen.

[28] 156e.

[29] 157a-b: ??? ?? ?????? ?????? ????? ?????? ?????? ???????: ?? ?? ??? ?????????? ?????? ??
???? ?????? ?????????????? ??????????????, ?? ?????????????? ??? ?????????? ?????? ??? ?????? ???
????????? ??? ?? ?????? ??? ?? ????? ?????????? ??????????. Ekkehard Martens übersetzt ?????? ??????
mit „schöne Worte“ – ich folge hier Schleiermacher mit der Übersetzung von ?????? als Rede. Die
„schönen Worte“ sind bei Schleiermacher Teil einer „Besprechung“, also einer magischen Praktik, die
von Sokrates als die „schönen Reden“ der Kunst ein Gespräch zu führen, der Dialektik, gedeutet
werden.

[30] Von der Sorge um die Seele als Philosophie spricht Sokrates auch in der *Apologie* 30a-b und im *Phaidon* 107c.

[31] 156a.

[32] Wir werden sehen, dass das Spiel enge Grenzen hat: Am Ende des Dialogs werden Kritias und Charmides über den Kopf von Sokrates hinweg eine Entscheidung treffen: „*Ihr beide da, warf ich [Sokrates] ein, ‚was beschließt ihr denn zu tun?‘ ‚Wir beschließen nicht‘, sagte Charmides, ‚sondern haben beschlossen.‘ ‚Du willst mich also zwingen‘, fragte ich [Sokrates], ‚und mir keinen Einspruch erlauben?‘ ‚Ja, ich will dich zwingen‘, bestätigte Charmides, ‚denn dieser da befiehlt es mir ja.‘*“ (176c)

[33] Natürlich heißt die Frage, die Platon Sokrates an seine Gesprächspartner stellen lässt, nicht „was ist Besonnenheit“, sondern ?? ?????? ? ????????????, was ist Sophrosyne? Wir übersetzen Sophrosyne gemeinhin mit Besonnenheit. Im Lateinischen wird sie als kardinale Tugend *temperantia* genannt – und dann im Englischen *temperance* und im Französischen *tempérance*. *temperantia* ist aber mit Besonnenheit nicht gleichzusetzen. Im Deutschen würden wir *temperantia* mit Mäßigung oder Maßhaltung übersetzen. Sie betont einen besonderen Aspekt, der mit dem griechischen Verständnis von Sophrosyne verbunden zu sein scheint. Die unterschiedliche Übersetzung macht nur offensichtlich, dass Sophrosyne eine Tüchtigkeit bezeichnet, die sich auf unterschiedliche Handlungsfelder bezieht. Hier hilft es schon, wenn man auf das jeweilige Gegenteil guckt. Bei Aristoteles steht die Tugend der *sophrosyne* in der Mitte zwischen den Charakterschwächen der und der.

Aber schon bei Platon selbst wird sie in ganz unterschiedlichen Kontexten verhandelt und erhält eine durchaus markante Deutung.

Wenn wir also „systematisch“ wissen wollen, was Besonnenheit und besonnenes Handeln ausmacht, dann legt sich der Umweg über die antike, platonische Sophrosyne nicht unbedingt nahe.

[34] 157d.

[35] 157d.

[36] Die aristokratische Herkunft, die es fraglos erscheinen lasse, dass Charmides alle charakterlichen Vorzüge habe, wird von Sokrates gleich zweimal ausführlich hervorgehoben.

[37] Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Dialogfigur (!) Charmides und Platon selbst, darf man z.B. aus der biographischen Skizze Platons bei Diogenes Laertius schließen. Dort wird er als eindrucksvolle Erscheinung („*treffliche Körperverfassung*“) geschildert (3, 4) und es heißt von ihm, „*daß er als Jüngling so scheu (???????, ????????) und ordentlich (???????, kosmos) gewesen sei*“ (3, 26), zwei Eigenschaften, die Platon, wie wir gleich sehen, seinen Charmides sich selbst zuschreiben lässt.

[38] 158c.

[39] 158d.

[40] 159a.

[41] 159a.

[42] Neben Besonnenheit (?????????, temperantia) gelten Tapferkeit (?????????, fortitudo), Klugheit (?????????, prudentia) und Gerechtigkeit (?????????, iustitia) als Kardinaltugenden. Sie werden auch Primärtugenden genannt, weil in alle anderen Tugenden mit ihnen in (ableitende) Beziehung gesetzt werden können.

[43] „Kardinal“ leitet sich vom Lateinisch *cardo* her und bezeichnet den festen Punkt, um den sich alles dreht.

[44] Das ist manchmal nicht eindeutig. Dieter Jähniq hatte in seiner Tübinger Ästhetik-Vorlesung über das Wesen des Bilds gesprochen und uns in den Bann gezogen. Vor mir saß ein koreanischer Student mit seiner Freundin, die ebenfalls aus Fernost zu kommen schien. Von ihm wusste ich, dass er des Deutschen noch nicht richtig mächtig war. Er schrieb nun auf seinen Notizblock „Was ist Bild?“ und seine Freundin tat es ihm gleich. Konnten sie nun das Wesen der ästhetischen Bildfunktion, das Jähniq im Durchgang durch die Jahrtausende der Geschichte des Bilder-Machens erläuterte, noch nicht richtig einordnen oder wussten sich schlicht nicht, was das deutsche Wort meint? Ich jedenfalls hätte das nicht zu entscheiden gewusst...

[45] Ein vermeidbares Missverständnis zum Gegenstand eines Streits zu machen, ist klassischer Komödienstoff: der Autor lässt dann die Personen so sprechen und handeln, dass die eingeweihten Zuschauer sich darüber amüsieren, dass das Missverständnis nicht aufgedeckt werden kann.

„Überleg doch mal, wie lange es die Bank schon gibt?“ – „Na ja, schon eine Weile.“ – „Eben.“ – „Seit es den Park gibt. Das müsste so gegen 1910 gewesen sein.“ – „Wie kommst Du den da drauf? Aber das ist ja auch egal. Wichtig ist doch wer die Mittel dafür bereitgestellt hat. Und das waren eindeutig die Nürnberger Industriellen.“ – „Kann sein, aber das macht die Bank ja nicht schlechter.“ – „Für mich schon. Für mich als Handwerker ist das inakzeptabel. Das würde ein völlig falsches Signal geben,

wenn ich mich darauf einlasse.“

Resultieren daraus „tragische“ Konsequenzen, dann kann es zum Stoff eines Dramas werden oder einer Tragödie werden, dann nämlich, wenn sich das Missverständnis zum Schicksalhaft der handelnden Personen wird und sich nicht auflösen lässt.

[46] I, 9, 1366: ?????????? ?? ?????? ??? ?? ?????? ??? ??????? ??? ??? ?????????? ?????? ??????????
?? ? ?????? ??????????: ?????????? ?? ?????????????.

[47] 430e: ??????? ??? ???, ?? ?? ???, ? ??????????? ?????? ??? ??????? ?????? ??? ???????????
???????????? mit 431c: ??? ?? ?? ?????? ?? ??? ??????????, ?? ?? ?????? ??? ?? ??? ?????? ??????
????????? ?????????? und 432a: ?????????? ?? ??? ????????????? ?????? ?????? ????????????? ?????????? ???
?????????

[48] 159b.

[49] Er hätte die Zustimmung aber zumindest methodisch zurückstellen können und zwar mit einem ähnlichen Argument, wie es Sokrates im *Menon* vorbringt: dort wurde er nach der Lehrbarkeit der Tugend gefragt und meinte das erst beantworten zu können, wenn klar wäre, was Tugend überhaupt ist. Im *Gorgias* lässt Platon Sokrates den Polos kritisieren, weil er die Kunst des Gorgias als die schönste rühmt (? ??????????, he kalliste) ohne vorher gesagt zu haben, was sie sei (448e f.). Charmides hätte also antworten können, dass man zwar gemeinhin davon ausgehe, Besonnenheit sei gut und etwas vorzügliches (?????), er es aber nicht wisse, da er ja nicht sicher sei, sie zu besitzen und sich auf sie zu verstehen.

[50] Einige glauben tatsächlich, dass das unausgesprochen behauptet wird. „Von der Seele nämlich gehe alles Schlechte und Gute für den Körper und den ganzen Menschen aus ...“ (156e) zitiert Sokrates die thrakischen Ärzte und deshalb sei die Gesundheit der Seele, die sophrosyne von so grundlegender Bedeutung. Das bedürfte aber wohl einer eigenen Begründung, denn viele Dinge nennen wir gut, die wir nicht von vornherein mit sophrosyne in Verbindung bringen.

[51] Voula Tsouna spricht von „a sort of quietness or calmness“.

[52] Aristoteles wird den Typ fehlerhaften Argumentierens später in seinen *Sophistischen Widerlegungen*, *De sophisticis elenchis*, behandeln.

[53] Pindar: „Mühsal bringt Ruhe“

[54] Das Argument funktioniert vor allem, weil gut (???????) im Griechischen immer auch „nützlich“ heißt.

[55] 161b.

[56] *Politeia* 433a: „Und gewiß, daß das Seinige tun () und sich nicht in vielerlei einzumischen (?? ?? ?????? ?????????? ??? ?? ?????????????????, to ta hautou prattein kai me polypragmonein) Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen anderen gehört und gewiß auch öfters selbst gesagt.“ Cf. auch als Tugend 443b-c

[57] Cf. *Richard III*, I 1: „*And therefore, since I cannot prove a lover, / To entertain these fair well-spoken days, / I am determined to prove a villain / And hate the idle pleasures of these days.*“

[58] 163e.

[59] 164d.

[60] Kritias entwickelt seinen Gedanken beim Sprechen. Was er zunächst „*fast (beinahe)*“ (??????, *schedon*) gleichsetzen wollte, wird schließlich zur demonstrativen Behauptung.

[61] Einige Interpreten weisen zurecht darauf hin, dass Kritias mit seiner Antwort gegen die Regeln des *elenchos* verstößt. Er antwortet auf eine geschlossene Frage als wäre sie eine offene und unterstellt dem Fragenden damit bereits ein Frageziel.

[62] *Sophrosyne* als Selbsterkenntnis wäre demnach die Kunst (*know how*), das Selbst allererst als „Werk“ (?????, *ergon*) „herzustellen“. Im „das Seine tun“ realisiert sich das Selbst, das Wesen des Handelnden.

[63] 166b-c.

[64] Die Verschiebung von „Wissen von sich selbst“ über „Wissen von allem anderen Wissen“ zu „Wissen vom Wissen“ ist in der kontrovers diskutiert worden. Es scheint mir offensichtlich, dass Platon ausdrücklich mit dieser Verschiebung spielt und damit signalisiert, dass Kritias keine wirklich klare Vorstellung von dem hat, was er mit der Auszeichnung der *sophrosyne* als Wissen des Wissens meint. Für die weitere Untersuchung spielt dies allerdings keine entscheidende Rolle.

[65] 166c-d.

[66] Er hatte sich von Kritias auch bestätigen lassen, dass zum Wissen von etwas auch immer das Wissen über das Gegenteil gehört. Heilkunst ist Wissen vom Gesunden und vom Kranken. Das Wissen des Wissens auch Wissen vom Nichtwissen. Wer weiß, was er weiß, weiß demnach auch, was er nicht weiß. Aber das ist ohne Gegenstand des Wissens natürlich ungereimt. Man kann von etwas, das man nicht genau kennt, sagen, dass man darüber „nichts Genaueres“ oder „nichts weiter weiß als...“. Aber man kann von etwas, von dem man gar nichts weiß, nicht wissen, dass man es nicht weiß. Das wird Sokrates am Schluß des Gesprächs als eine der Ungereimtheiten benennen, die man irrtümlich und unbesonnen hat gelten lassen: „*Das haben wir offenbar äußerst großspurig (???????????????, megaloprepos) zugegeben, ohne darauf zu achten, dass es unmöglich ist, was man überhaupt nicht weiß, doch wieder irgendwie zu wissen. Denn wir übereinstimmend behauptet, was man nicht wisse, das wisse man andererseits doch. Dennoch ist meiner Meinung nach nichts so unsinnig (???????????????, alogoteron) wie dies.*“ (175c)

[67] In welchem Sinne man wissen kann, etwas nicht zu wissen, ist Gegenstand manch' sophistischer Spielerei. Wer von einer Sache gar nichts weiß, also gar nicht versteht, wovon die Rede ist, der hat auch kein Wissen davon nichts zu wissen (cf. 175c und vorausgehende Fußnote). Das ist aber meist nicht der Fall: „Was ist die Hauptstadt von Vannatu?“ – „Oh, das weiß ich nicht. Aber ich kenne jemanden, der es wissen müsste. Den ruf ich mal an ...“. Man muss hier nicht einmal wissen, wo Vannatu liegt. Wenn die Frage nach der Hauptstadt im üblichen Sinn gestellt wird, dann darf man wohl

schließen, dass es sich bei Vannatu um ein Land handelt – eines, das es (gerade) gibt oder einer (bekannten) Fiktion zugehört („Was ist die Hauptstadt des Romulanischen Reichs“).

[68] 168a.

[69] 168a.

[70] Wir könnten allenfalls formale Ableitungen der Form $A \rightarrow B$, A , also B ins Feld führen, aber die helfen für Wissensansprüche nicht weiter. Sie können allenfalls die Begründet- oder Unbegründetheit des Behaupteten zeigen.

[71] 169a.

[72] Die Möglichkeit und die Nützlichkeit eines Wissens vom Wissen erzwingt noch nicht die Gleichsetzung mit Besonnenheit. Das „Wissen vom Wissen“ könnte nützlich sein, ohne dass wir darunter die Besonnenheit verstehen müssten.

[73] Hier zeigt sich der Vorteil des erzählten Dialogs: er erlaubt eine Kommentierung des Erzählers und eine Einordnung des Verhaltens der Gesprächspartner. Sokrates schildert die Umstände als Beteiligter natürlich aus seiner „partiischen“ Sicht. Aber auch versteckt sich Platon hinter dem Erzähler: die Erzählung des Sokrates wird ja von Platon erzählt und von ihm wissen wir nicht, welche Partei er vertritt. Könnte Sokrates also sich bei Platon beschweren, er hätte es ihm ganz anders erzählt und um „Glättung“, seiner etwas eigenwilligen Argumentation bitten?

[74] 169.

[75] 171d.

[76] 173d.

[77] 174b

[78] 174b-c.

[79] Cf. 163d-e.

[80] So die Formel, die Robert Spaemann für das, worum es uns in allem anderem zu tun ist: cf. Robert Spaemann, Moralische Grundbegriffe, ...

[81] 174d-e.

[82] 175a.

[83] 166c-d.

[84] 175d-e.

[85] 169c-d.

[\[86\]](#) 175e.

[\[87\]](#) 176b-c.

Category

1. Allgemein
2. Metaphysik
3. Platon

Tags

1. Charmides
2. Dialog
3. Platon

Date Created

2024/01/16

Author

highnrich

default watermark