

Plato's Dialog „Charmides“

für den philosophisch-propädeutischen Unterricht skizziert.

Zweck des Dialogs ist die Untersuchung des Begriffs der *σωφροσύνη* (cf. 166 d.).

Socrates setzt als Kriterium, dass Jemand *σωφροσύνη* besitze, die *αἴσθησις*, d. h. das Bewusstsein derselben.

Es ist zu unterscheiden zwischen der äusseren *αἴσθησις*, der sinnlichen Wahrnehmung, und der inneren *αἴσθησις*, dem Bewusstsein des Geistes von sich.

Aus der *αἴσθησις* entspringt die logische Vorstellung (*δόξα περὶ τῆς σωφροσύνης ὅ τι ἐστὶ καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη*).

Charmides giebt die erste Erklärung:

Die *σωφροσύνη* besteht in der Ordnung und Ruhe des Handelns (*τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ*).

Zu bemerken ist, dass gemäss dem Grundsatz der Induction die *σωφροσύνη* an zwei sehr entgegengesetzten Dingen: „gehen“ und „sich unterreden“, die möglicher Weise den Begriff anders zu fassen nöthigen könnten, als Dasselbe erkannt wird, nämlich als das *κοσμίως καὶ ἡσυχῆ*.

Socrates beginnt die Untersuchung der aufgestellten Erklärung. Er setzt als *ὑπόθεσις* (160 d.): Die *σωφροσύνη* gehört zu den schönen Dingen.

Es ist schöner schnell als langsam schreiben können.

„ „ „ „ „ „ lesen können.

„ „ „ „ „ „ Cithern spielen können.

„ „ „ heftig „ „ faustkämpfen können.

„ „ „ schnell „ „ laufen und springen können.

Inductionsschluss

nach der 2ten Fig. auf den medius term.

A ist M

B „ M

C „ M

D „ M

E „ M

(A + B + C + D + E) Σ ist M.

Es scheint also hinsichtlich allen körperlichen Thuns das Schnelle schöner zu sein als das Langsame. *Σωφροσύνη* war etwas Schönes.

Hinsichtlich des körperlichen Thuns ist also Schnelligkeit *σωφρονέστερον* als Ruhe.

Derselbe Inductionsschluss für das geistige Thun.

Gelehrigkeit ist schöner als Ungelehrigkeit.
(Gelehrigkeit besteht im schnell Lernen, Ungelehrigkeit im langsam Lernen.)

Schnell lehren ist schöner als langsam lehren.

Schnell sich erinnern ist schöner als langsam sich erinnern.

Zur Geistesgegenwart gehört schnelle, nicht langsame Bewegung der Seele.

Den Vortrag der Lehrer schnell begreifen ist schöner als ihn langsam verstehen.

Beim Untersuchen und Rathschlagen ist nicht der Langsamste, sondern der Schnellste des Lobes würdig.

Summirung der beiden Schlüsse.

In Rücksicht auf jedes Thun, sowohl leibliches als geistiges, ist Schnelligkeit und Schärfe schöner, als Langsamkeit und Ruhe.

2te Fig., Cesare.

P Die ruhige Lebensart ist nicht schön. M

S Die besonnene Lebensart ist schön. M

Die besonnene Lebensart ist nicht die ruhige.

S e P.

Also ist die *σωφροσύνη* nicht Ruhe, noch ist die besonnene Lebensart die ruhige.

Denn wenn die Lebensart besonnen ist, muss sie schön sein.

Also ist das langsame Thun nicht schöner, d. h. nicht *σωφρονέστερον* als das schnellere.

Zu bemerken ist, dass Socrates sich wohl hütet, das Umgekehrte als erwiesen zu erachten:

Das schnelle Thun ist das *σώφρον*, und

Die *σωφροσύνη* ist *ταχύτης*.

Denn die 2te Figur erlaubt nicht diesen Schluss:

Das schnelle Thun ist schön.

Die *σωφροσύνη* ist schön.

Die *σωφροσύνη* besteht in der Schnelle des Handelns.

Das Verfahren des Socrates kann trefflich zu der Erläuterung des Werths der 2ten Schlussfigur benutzt werden.

Charmides giebt jetzt die zweite Erklärung der *σωφροσύνη*:

Die *σωφροσύνη* bewirkt sittlichen Anstand (*αισχύνεσθαι*), sie macht den Menschen sittsam (*αισχυνηλός*) und die *σωφροσύνη* scheint ungefähr Sittsamkeit (*αιδώς*) zu sein.

Zu bemerken ist die Unsicherheit der Erklärung.

Socrates erwidert:

Die *σωφροσύνη* ist ein Schönes.

Die besonnenen Männer sind gut.

Was nicht die Männer gut macht, ist nicht gut.

Da nun die besonnenen Männer gut sind, so muss das, was sie dazu macht, auch gut sein.

Die Besonnenheit ist also nicht nur etwas Schönes, sondern auch etwas Gutes.

Nach Homer ist die *αιδώς* nicht etwas Gutes für den Mann.

Die *αιδώς* wäre also etwas Gutes

nach der Behauptung des Charmides, dass die *σωφροσύνη*, welche etwas Gutes ist, *αιδώς* sei, und die *αιδώς* ist nicht etwas Gutes.

3te Fig., Disamis:

Die *σωφροσύνη* ist etwas Gutes.

Die *σωφροσύνη* ist *αιδώς*.

Die *αιδώς* ist etwas Gutes.

Die *σωφροσύνη* aber überhaupt ist etwas Gutes, da sie diejenigen, die sie besitzen, gut macht. Die *σωφροσύνη* ist also nicht *αιδώς*, da diese ebensowohl nicht gut ist, wie gut d. h. nicht etwas Gutes überhaupt.

Charmides giebt die dritte Erklärung der *σωφροσύνη*, die er, wie sich später herausstellt, vom Kritias hat:

Die *σωφροσύνη* ist das Seinige thun (*τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*).

Hiegegen richtet sich Socrates:

Schreiben und Lesen ist ein Thun.

Der Schreiblehrer schreibt nicht nur seinen Namen, sondern auch die Namen der Feinde und Freunde.

Obwohl er hiemit nicht sein Eigenes ausführt, handelt er nicht unbesonnen (*οὐκ οὐκ ἔσωφρόνει*).

Schluss in der 2ten Fig.,
Celarent., mit fallacia falsi medii.

τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν ἐστὶ σωφροσύνη

τὰ τῶν ἐχθρῶν ὀνόματα γράφειν οὐκ ἐστὶ τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

τὰ τῶν ἐχθρῶν ὀνόματα γράφειν οὐκ ἐστὶ σωφροσύνη.
Da dies nicht zugegeben wird, muss der Obersatz falsch sein und sein contradictorisches Gegenheil richtig.

Socrates hütet sich positiv zu sagen: *ἔσωφρόνει*, denn dann würde die *σωφροσύνη*, die den besonderen Character des Handelns ausmacht, in dem *οὐ τὰ ἑαυτοῦ* liegen. „Besonnen“ und „unbesonnen“ stehen freilich im contradictorischen Gegensatz, zwischen dem es kein Mittleres giebt, aber derselbe gilt nur innerhalb der Sphäre des sittlichen Handelns. Ein Handeln, das durch seine Merkmale: *τὰ ἑαυτοῦ* oder *οὐ τὰ ἑαυτοῦ* noch garnicht in diese Sphäre gestellt ist, verdient deshalb keins von beiden Prädicaten.

Heilen, bauen, weben, jede Kunstthätigkeit ist ein *πράττειν*.

Eine Stadt, in der das Gesetz herrscht: Jeder soll sein Eigenes, d. h. das, was er braucht, bauen, heilen, weben u. s. w., wird nicht wohl verwaltet.

Eine Stadt, die mit *σωφροσύνη* verwaltet wird, wird wohl verwaltet.

Sein Eigenes besorgen ist also nicht *σωφροσύνη*.

Wir haben hier ein Beispiel der Substitution, wo sich das besondere Merkmal, das zum Allgemeinbegriff gefügt wird, als alle Unterarten durchdringend zeigt.

πράττειν = *ἰᾶσθαι, οἰκοδομεῖν, ὑφαίνειν* etc.
σωφροσύνη = *τὰ ἑαυτοῦ (πράττειν)*

σωφροσύνη = *τὰ ἑαυτοῦ (ἰᾶσθαι, οἰκοδομεῖν, ὑφαίνειν* etc.).

So würde der Schluss lauten. Um ihn zu widerlegen, wird der Beweis geführt, dass sein contradictorisches Gegenheil wahr ist:

τὰ ἑαυτοῦ ἰᾶσθαι, οἰκοδομεῖν, ὑφαίνειν — οὐκ ἐστὶ — σωφροσύνη
was sich rein umkehren lässt.

Socrates hat die Prämissen umgestellt; setzen wir sie regelrecht, so ergiebt sich der Schluss Camestres. Es ist dann zu schliessen:

Eine Stadt, in der dies Gesetz herrscht, wird nicht mit *σωφροσύνη* verwaltet.

Dies formuliren wir:

u . l ist nicht gleich u . σ.

(u = Verwaltung jener Stadt; l. jenes Gesetz, σ die *σωφροσύνη*). Die Ungleichheit besteht also in den Factoren l. und σ, d. h. das Gesetz oder überhaupt sein Eigenes besorgen ist nicht Besonnenheit.

Kritias nimmt jetzt die Parthie des Charmides auf. Er wiederholt die Erklärung:

τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν σωφροσύνη ἐστίν.

Socrates wendet denselben Beweis gegen ihn:

Alle Handwerker machen (*ποιεῖν*) Etwas.

Sie machen nicht nur ihr Eigenes.

Doch handeln sie besonnen.

Kritias giebt dies zu, doch will er den Beweis nicht gelten lassen, weil *ποιεῖν* an die Stelle von *πράττειν* geschoben sei. Beides sei aber nicht dasselbe, so wenig wie *ἐργάζεσθαι* und *ποιεῖν*.

Beweis: Hesiod sagte, kein *ἔργον* sei ein Schimpf.

Dies hätte er nicht gesagt, wenn er unter *ἐργάζεσθαι* verstanden hätte: schustern, mauern, schachern u. s. w.

Dieser Beweis ist leicht als Cesare der 2ten oder als apagogischer in Celarent nach der 1ten Figur zu ordnen.

ποιεῖν unterscheidet sich also von *πράττειν* und *ἐργάζεσθαι*,

denn jenes ist ein Schimpf, wenn es nicht in einer schönen Sache geschieht (*μετὰ τοῦ καλοῦ*);

ἔργον ist aber nicht ein Schimpf, denn Hesiod nannte das, was auf schöne und nützliche Weise gethan wird (*ποιούμενα*), ein *ἔργον*.

ποιεῖν ist also der Gattungsbegriff; wird derselbe mit dem besondern Merkmal: *μετὰ τοῦ καλοῦ* versehen, so entsteht der Artbegriff *πράττειν*.

Hesiod hielt aber nur schöne und nützliche Arbeiten für *οἰκεία ἔργα* (d. h. für solche, in denen man wirklich *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), die schädlichen aber sämmtlich für fremde.

Der Beweis ist kurz dieser:

*τὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ πράγματα οἰκεία ἔστιν, ἡ
σωφροσύνη ἐστὶ καλὸν τι* (feststehende *ὑπόθεσις*, s. oben)

σωφροσύνη ἐστὶ τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

Hiebei ist als selbstverständlich genommen, dass die *σωφροσύνη*, wolle sie etwas Schönes sein, sich im schönen Handeln offenbaren müsse. Das Prädicat kann im Schlusssatz den Artikel erhalten, weil die Begriffe reciprok sind.

Kritias bietet jetzt die vierte Erklärung der *σωφροσύνη*:

Gutes thun (*ἢ τῶν ἀγαθῶν πράξις*) ist *σωφροσύνη*.

Socrates widerlegt dies so:

- 1) Wer Gutes thut, *σωφρονεῖ*.
- 2) Wer besonnen handelt, ist sich dessen bewusst.
- 3) Der Arzt, der Jemanden gesund macht, thut etwas ihm selbst und dem Andern Nützliches.
- 4) Damit thut er seine Pflicht.
- 5) Weil er seine Pflicht thut, handelt er besonnen.
- 6) Es ist aber nicht nothwendig, dass der Arzt oder irgend ein Arbeiter wisse, dass er zu seinem Nutzen seine Arbeit thue.
- 7) Der Arzt weiss also zuweilen nicht, ob er zu seinem Nutzen oder zu seinem Schaden gearbeitet hat.
- 8) Gleichwohl hat er, wenn er zu seinem Nutzen gehandelt hat, besonnen gehandelt.
- 9) Zuweilen also handelt der, der zu seinem Nutzen handelt, wohl besonnen, weiss aber nicht, dass er besonnen handelt.

Nr. 1 und 2 lassen uns in Gedanken schliessen: wer Gutes thut, ist sich dessen bewusst. Es wird nun bewiesen und zwar durch Induction: dass mancher, der Gutes thut, sich dessen nicht bewusst ist. Daraus würde folgen, dass Jemand *σωφροσύνη* haben könne, ohne sich dessen bewusst zu sein. Dies hebt das Wesen der Besonnenheit auf. Es muss also der Untersatz: wer Gutes thut, handelt besonnen, falsch sein. Zu bemerken ist, dass der Begriff des „Nützlichen“ an die Stelle des Begriffs des „Guten“ gesetzt wird. Diese Identificierung ist echt socratisch.

Kritias giebt die Richtigkeit der Widerlegung zu und versucht eine neue fünfte Erklärung:

Sich selbst erkennen ist Besonnenheit.

Socrates:

Die *σωφροσύνη* ist: etwas erkennen.

Die *σωφροσύνη* ist also ein Wissen und zwar ein Wissen von Etwas.

Die Heilkunst ist ein Wissen von dem Gesunden.

Die Heilkunst schafft einen grossen Nutzen, nämlich die Gesundheit.

Die Baukunst ist ein Wissen von Bauen, sie schafft Wohnungen.

Die Besonnenheit ist ein Wissen von sich, — was schafft sie?

Kritias will hierauf nicht antworten, sondern entgegnet:

Die Besonnenheit ist nicht den andern Arten des Wissens gleich. Die Frage kann aber nur gelten unter Voraussetzung der Gleichheit.

Der Grund des berechtigten Einwurfs, den Kritias erhebt, ist dieser: Socrates bildet einen Schluss, durch Induction, der falsch ist, weil ein Glied der Reihe oder mehrere nicht dasselbe Prädicat haben.

Socrates inducirt:

Die Heilkunst ist ein Wissen und schafft deshalb etwas Nützliches.

Die Baukunst ist ein Wissen und schafft deshalb etwas Nützliches.

Jede Kunst, die ein Wissen ist, schafft etwas Nützliches.

Die Besonnenheit ist ein Wissen.

Die Besonnenheit schafft etwas Nützliches.

(Hier kann darauf aufmerksam gemacht werden, wie der inductorische Schluss der zweiten Figur die für die erste Figur nothwendigen allgemeinen Obersätze liefert.)

Kritias zeigt den Irrthum der Induction, indem er die Reihe verlängert:

Die Kunst der Arithmetik ist ein Wissen, und sie schafft doch nicht ein ähnliches Werk, wie etwa die Weberkunst die Leinwand.

Dasselbe gilt von der Geometrie.

Soll von einem Allgemeinbegriff ein Prädicat ausgesagt werden, das nicht analytisch in seinem Inhalt liegt, so muss nicht nur bewiesen werden, dass dasselbe einzelnen sich ähnlichen Arten desselben zukommt, sondern gerade den verschiedensten.

Socrates giebt die Richtigkeit des Einwurfes zu und schlägt einen andern Weg ein:

Es lässt sich bei jedem Wissen angeben, was sein von ihm selbst wohl zu unterscheidendes Object ist.

Die Arithmetik hat es mit den Grössenverhältnissen des Graden und Ungraden zu thun, die Wägekunst mit dem Leichten und Schweren, was ein Anderes ist, als die Wägekunst selbst.

Welches ist dies Object der Besonnenheit?

Da dies nicht anzugeben ist, so würde folgen, dass die *σωφροσύνη* kein Wissen ist.

Kritias entzieht sich der Consequenz, indem er behauptet, die *σωφροσύνη* unterscheide sich eben dadurch von jedem andern Wissen, dass sie ein Wissen von den andern Arten des Wissens und von sich selbst sei.

Hiemit giebt Kritias eine sechste Erklärung der *σωφροσύνη*:

Die *σωφροσύνη* allein ist von allen Wissenschaften ein Wissen ihrer selbst und ein Wissen vom übrigen Wissen, auch vom Nichtwissen.

Hierauf schliesst Socrates:

Der *σώφρων* wird also sich selbst erkennen rücksichtlich dessen, was er weiss und was er nicht weiss; ebenso jeden Andern rücksichtlich dessen, was er weiss und glaubt es mit Recht zu wissen, und dessen, was er nicht weiss und glaubt mit Unrecht es zu wissen.

Zuerst ist nun zu untersuchen, ob es möglich ist, von dem, was Jemand weiss und was er nicht weiss, zu wissen, dass er es weiss oder nicht weiss.

Zweitens: Wenn dies sehr wohl möglich ist, welcher Nutzen dem Wissenden daraus entspringt, denn da die *σωφροσύνη* ein Gutes, d. h. ein Nützliches ist, so würde sie nicht jenes Wissen sein können, wenn dasselbe nicht nützte.

Nach der Analogie der übrigen Geistesthätigkeiten scheint aber ein solches Wissen unmöglich zu sein.

Es giebt kein Sehen, das ohne sichtbares Object sich selbst und die anderen Acte des Sehens, sowie des Nichtsehens wahrnimmt.

Es giebt kein Hören, das ohne einen Ton zu hören, sich selbst und die anderen Acte des Hörens, sowie des Nichthörens wahrnimmt.

So ist es überhaupt mit allen Sinneswahrnehmungen.

Es giebt keine Sinneswahrnehmung, die sich nicht auf ein Object bezieht, sondern nur sich selbst und die übrigen Sinne wahrnimmt.

Es giebt keine Begierde, deren Gegenstand keine Lust ist, sondern sie selbst und andere Begierden.

Es giebt kein Wollen, dessen Gegenstand kein Gut ist, sondern es selbst und die anderen Willensacte.

Es giebt keine Liebe, deren Gegenstand kein Schönes ist, sondern sie selbst und die anderen Liebesacte.

Es giebt keine Furcht, deren Gegenstand kein Schreckliches ist, sondern sie selbst und die anderen Acte des Fürchtens.

Es giebt keine Meinung, deren Gegenstand kein Gemeintes ist, sondern sie selbst und die anderen Meinungen.

Dagegen soll es ein Wissen geben, dessen Gegenstand nicht eine Lehre (*μάθημα*) ist, sondern es selbst und die anderen Arten des Wissens.

Zu bemerken ist: die Induction beweist das contradictorische Gegentheil der Hypothese durch die drei Gruppen: sinnliche Wahrnehmung, Wollen, Meinen. Sie würde aber derselben Behauptung für das Wissen nur Wahrscheinlichkeit verleihen. Denn es wäre leicht möglich, dass das Prädicat „muss ein von sich verschiedenes Object haben und bezieht sich nicht auf sich selbst und andere Acte derselben Thätigkeit“ jenen Arten des geistigen Thuns nur vermöge ihres die Art constituirenden Merkmals zukäme, nicht aber vermöge der Natur des Gattungsbegriffs. Im ersteren Falle könnte das Merkmal, durch das sich das Wissen von den anderen seelischen Thätigkeiten unterscheidet, jenes Prädicat vom Wissen abwenden. Der Schluss ad subalternantem, der überall erst die Wahrheit des Beispiels begründet, wäre also falsch. Somit ist besonders zu erweisen, dass dasselbe Prädicat auch dem Artbegriff „Wissen“ zukommt. Dies geschieht im Folgenden. Sehr vorsichtig sagt übrigens Socrates, statt den erwarteten Sprung der Wahrscheinlichkeit zu thun, am Schluss: *μηδὲν γὰρ πω διαχωρίζομεθα ὡς οὐκ ἴσμεν, ἀλλ' εἴ ἴσμεν, ἔτι σκοποῦμεν.*

Das Wissen ist ein Wissen von Etwas; dies liegt in seinem Begriff.

Das Wesen des Grösseren ist, dass es grösser als Etwas sei.

Dies Etwas, dessen Grösseres es ist, muss also kleiner sein.

Hiebei kann das Wesen des Beziehungsbegriffs erläutert werden, welches darin besteht, dass er nicht ein festes Merkmal am Dinge ist, sondern ein Verhältniss ausdrückt, das unsere Reflexion zwischen zwei Gegenständen stiftet.

Wenn es nun ein Grösseres giebt, das grösser ist, als anderes Grössere und als es selbst, so muss von diesem ausgesagt werden, dass, wenn es grösser als es selbst ist, es auch kleiner ist als es selbst. (Schluss in Barbara.)

Wenn etwas ein Doppeltes ist von anderem Doppelten und von sich selbst, so muss es das Doppelte von sich als dem Halben sein.

Ebenso was mehr ist, als es selbst, muss auch weniger sein.

Ebenso verhält es sich mit dem, was schwerer, leichter, älter, jünger als es selbst ist.

Ueberhaupt alles, was seinen Begriff in Beziehung auf sich selbst hat, muss zugleich dasjenige Wesen haben, in Beziehung auf das sein Begriff besteht,

d. h. jedes Ding, das seinen Beziehungsbegriff in Beziehung auf sich selbst hat, muss zugleich denjenigen Begriff haben, vermöge dessen der erste Beziehungsbegriff besteht.

Dies wenden wir auf das Hören an. Gegenstand des Hörens ist der Laut.

Wenn nun das Hören sich selbst hört, so hört es sich, sofern es einen Laut hat.

Der allgemeine Schlusssatz, der so eben durch Induction gefunden ist, wird hier als Obersatz gedacht, zu dem nun als Untersatz genommen wird:

Das Hören, das sich selbst hört, ist etwas, das seinen Begriff in Beziehung auf sich selbst hat.

Kürzer:

Was Gegenstand des Hörens ist, ist Laut.

Es giebt ein Hören, das Gegenstand des Hörens ist.

Dies Hören ist sein eigener Laut.

Ebenso muss:

Das Sehen, das sich selbst sieht, Farbe haben.

Das Erste ist unmöglich, d. h. dass Etwas grösser oder schwerer oder leichter oder älter oder jünger als es selbst sei.

Denn es ist gezeigt, dass dasselbe zugleich auch das conträre Gegentheile seines Begriffs sein müsste, nämlich kleiner, leichter u. s. w. Dies streitet aber gegen den Grundsatz des Widerspruchs.

Das Zweite ist unwahrscheinlich, dass es nämlich ein Sehen geben sollte, das sich selbst sieht, ein Hören, das sich selbst hört, ein Bewegen, das sich selbst bewegt, eine Wärme, die sich selbst erwärmt u. s. w.

Mit grosser Genauigkeit scheidet hier Socrates zwischen logischer Unmöglichkeit und Unwahrscheinlichkeit. Die allgemeine Regel, die oben durch Induction aus reinen Beziehungsbegriffen gewonnen ist, kann auch genau nur für diese im Allgemeinen gelten. Hören und Laut, Sehen und Farbe sind aber keineswegs ebensolche Beziehungsbegriffe, wie grösser und kleiner. Hören ist ein theils leiblicher, theils seelischer Act (auch nach Plato), dessen Effect als Inhalt seelischer Empfindung Laut heisst. Es ist immer ein Unterschied zwischen dem von der Reflexion geschaffenen Beziehungsbegriff, der ohne sein Correlat nicht gedacht werden kann, und zwischen einer sinnlichen Thätigkeit, deren Form ohne einen Inhalt nicht existiert. Kleiner und grösser sind disjuncte Merkmale, Hören und Laut sind disparate Begriffe.

Der Schluss, um den es sich hier handelt, ist:

Beziehungsbegriffe können nicht in Beziehung auf sich selbst stattfinden.

Hören ist ein Beziehungsbegriff.

Hören kann nicht in Beziehung auf sich selbst stattfinden.

Der Obersatz ist durch Induction erwiesen; durch den Schluss der Analogie müsste nun erwiesen werden, dass Hören ein Beziehungsbegriff ist. Dies ist nicht geschehen.

Da es nun möglich ist, dass es Thätigkeiten giebt, die selbst ihr Object bilden, so könnte auch die *σωφροσύνη* als das Wissen des Wissens zu ihnen gehören. Zuvor müsste freilich noch erwiesen werden, dass, wenn es ein Wissen des Wissens giebt, dies die *σωφροσύνη* sei. Socrates hat den Beweis der Unmöglichkeit jenes Wissens nicht erbringen können, sondern nur den der Unwahrscheinlichkeit. Jetzt schiebt er dem Kritias den Beweis der Möglichkeit zu.

Denn ohne diesen kann an die Wirklichkeit nicht geglaubt werden.

Ferner soll Kritias zeigen, dass das Wissen des Wissens etwas Nützliches ist, und Socrates meint, wenn dies Merkmal für jenes Wissen und für die *σωφροσύνη* feststehe, ausserdem, dass es ein Wissen des Wissens und Nichtwissens geben könne, so wolle er vielleicht zufrieden sein und die aufgestellte Erklärung gelten lassen.

Die Gemeinschaft eines Merkmals, obendrein eines zufälligen, äusseren, zwischen zwei Begriffen begründet freilich nur eine entfernte Möglichkeit, dass sie sich wie Art und Gattung verhalten oder gar identisch sind.

Kritias stockt und vermag die Möglichkeit des Wissens vom Nichtwissen nicht zu beweisen.

Socrates will denn diesen Beweis vorläufig erlassen und fragt nun weiter:

Vorausgesetzt, dass es ein Wissen des Wissens giebt:

Wie ist es möglich, zugleich zu wissen, was man weiss und was man nicht weiss?

Kritias:

Wenn jemand das Wissen, das sich selbst erkennt, hat, so hat er die Eigenschaft dessen, was er besitzt.

Denn:

Wenn jemand Schnelligkeit besitzt, so ist er schnell, wenn Jemand Schönheit besitzt, so ist er schön, wenn jemand Erkenntniss besitzt, so ist er erkennend.

Demnach:

Wenn jemand Erkenntniss der Erkenntniss besitzt, so ist er sich selbst erkennend, denn er hat dann Erkenntniss davon, dass er erkennend ist.

Socrates erklärt, damit sei noch nicht bewiesen, wie er dann, wenn er sich als erkennenden erkennt, weiss, was er weiss und was er nicht weiss.

Kritias hält beides für dasselbe.

Aber Socrates leugnet, dass es eins sei, zu wissen, was man weiss, und zu wissen, was man nicht weiss. Wenn ich Wissen vom Wissen habe, so weiss ich damit nur zu unterscheiden: das Eine ist Wissen, das Andere ist Nichtwissen. Wissen und Nichtwissen des Heilsamen ist so wenig dasselbe, wie Wissen und Nichtwissen des Gerechten. Jenes ist Heilkunst und Staatskunst, dies nur Wissen.

Was jemand weiss, weiss er nicht durch das Wissen vom Wissen, sondern:

Vom Heilsamen hat er ein Wissen durch Heilkunde, nicht durch *σωφροσύνη*.

Vom Harmonischen hat er ein Wissen durch musische Bildung, nicht durch *σωφροσύνη*.

Vom Bauen hat er ein Wissen durch Baukunde, nicht durch *σωφροσύνη*.

Durch die *σωφροσύνη*, die nur ein Wissen davon ist, dass man verschiedene Arten des Wissens besitzt, weiss man nicht deren Inhalt.

Wer also diesen Inhalt überhaupt nicht hat, weiss nicht, was er weiss, sondern nur, dass er weiss,

sofern das Nichtwissen immer ein Wissen überhaupt ist.

Der Sinn ist dieser:

Es giebt Wissen vom Wissen, d. h. es giebt ein formales Bewusstsein davon, dass man ein Wissen mit realem Inhalt hat.

Das reale Wissen kann nach Plato ein Wissen und ein Nichtwissen sein, d. h. das Wissen kann einen wirklichen, wahren oder auch einen eingebildeten, unwahren Inhalt haben.

Jenes Wissen pflegt Plato so zu bezeichnen:

ich glaube, dass ich etwas weiss und glaube es mit Recht (*ὀρθῶς*),

dieses Nichtwissen dagegen so:

ich glaube, dass ich etwas weiss und glaube es mit Unrecht (*οὐκ ὀρθῶς*).

Das Bewusstsein vom Wissen hat zum Gegenstand nicht den Inhalt, sondern die Form des Wissens; wie ich also durch dasselbe nicht den Inhalt des Wissens habe, so kann ich auch nicht durch dasselbe den Inhalt haben, der dem Nichtwissen fehlt. Die Sache wird klarer, wenn wir das Wissen vom Wissen und das Wissen in zwei verschiedene Subjecte verlegen, was auch im Folgenden geschieht.

Die *σωφροσύνη* kann also nicht sein:

wissen, was jemand weiss oder nicht weiss,

sondern nur:

wissen, dass jemand weiss oder nicht weiss.

Die *σωφροσύνη* kann also nicht erforschen, ob jemand, was er zu wissen vorgiebt, wirklich weiss oder nicht weiss.

Wer *σωφροσύνη* besitzt, weiss damit also noch nicht den wahren Arzt vom falschen zu unterscheiden, noch überhaupt den Kundigen von dem Unkundigen.

Wenn der *σώφρων* einen Arzt prüfen will, so kann er sich mit ihm nicht über die Heilkunde als Wissen unterreden, denn der Arzt hat nur vom Gesunden und Ungesunden ein Wissen, nicht aber vom Wissen.

Der *σώφρων* wird also am Arzt nur soviel erkennen, dass er überhaupt ein Wissen habe.

Will er untersuchen, welches dies sei, so muss er untersuchen, auf welche Gegenstände es sich bezieht.

Denn der besondere Begriff jedes Wissens besteht darin, dass es nicht nur Wissen ist, sondern Wissen von bestimmten Gegenständen.

So ist das spezifische Merkmal der Heilkunde, dass sie ein Wissen vom Gesunden und Ungesunden ist.

Der *σώφρων* wird also den Arzt über das Gesunde und Ungesunde prüfen, um den Grad seiner Heilkunde zu erfahren.

Der genaue Schluss würde lauten:

Wer jemanden über seine Wissenschaft prüfen will, muss ihn über die Gegenstände derselben prüfen.
Die Heilkunde ist eine Wissenschaft.

Wer jemanden über die Heilkunde prüfen will, muss ihn über die Gegenstände derselben prüfen.

Die Beziehung, die in Form einer Regel im Obersatz zwischen Subject und Prädicat angegeben ist, wird auf den Schlusssatz übertragen:

M. Q ist P

S ist M

S. Q ist P.

Weiter schliessen wir in genauer Form:

Die Gegenstände der Heilkunde sind das Gesunde und das Kranke.

Wer jemanden über die Heilkunde prüfen will, muss ihn über die Gegenstände derselben prüfen.

Wer jemanden über die Gegenstände der Heilkunde prüfen will, muss ihn über das Gesunde und das Kranke prüfen.

In der gewöhnlichen Rede werden aber die Prämissen umgestellt, damit die Regel im Obersatz erscheine. Aus dem Schluss der ersten ist dann ein Schluss der vierten Figur in Bamalip geworden. Streng genommen, wäre dann der Schlusssatz:

Wer über das Gesunde und Kranke prüfen will, muss zum Theil über Heilkunde prüfen.

Da aber das Gesunde und Kranke die einzigen Gegenstände der Heilkunde sind, wird der Schlusssatz in der Umkehrung universal.

Aus beiden Beispielen erhellt zugleich, wie die besondere Form der Beziehung, die in einer Prämisse ausgedrückt ist, auf den Schlusssatz übertragen wird und zwar nach der Regel: *sequitur partem debiliorem*.

M kann P sein

M ist P

S ist M

S kann M sein

S kann P sein.

S kann P sein.

Man wird also untersuchen, ob das, was der Arzt über das Gesunde und Ungesunde sagt, wahr ist, und ob das, was er thut, recht gethan ist.

Hier wird das Wissen unterschieden in practisches und theoretisches; dieses ist das eigentliche Wissen, jenes die Kunst.

Jede *ἐπιστήμη* bezieht sich sowohl auf die *λεγόμενα*, als auf die *πραττόμενα*.

Die Heilkunde ist eine *ἐπιστήμη* vom Gesunden und Kranken.

Die Heilkunde ist eine *ἐπιστήμη* des *λέγειν* und *πράττειν* über das Gesunde und Kranke.

In diesem Schluss werden die Merkmale des Allgemeinbegriffs durchdrungen von den constitutiven Merkmalen des Artbegriffs, und dadurch entsteht im Nachsatz die Definition des Artbegriffs.

M ist P.

S ist M. Q.

S ist P. Q.

Diese Untersuchung kann niemand ohne Heilkunde führen. Wenn der *σώφρων* es könnte, so könnte er es nicht, sofern er *σωφροσύνη*, sondern sofern er Heilkunde besitzt.

Wenn also die *σωφροσύνη* nur Wissen vom Wissen ist und vom Nichtwissen, so kann sie weder den Arzt prüfen, ob er das, was er zu wissen vorgiebt, wirklich weiss, noch sonst irgend einen Kundigen. Dies vermag nur der, der dieses bestimmte Wissen besitzt.

Wenn das Wissen vom Wissen sich nicht bloß auf das „dass“, sondern auch auf das „was“ bezöge, so wäre es ausserordentlich nützlich, sowohl für jede Hausverwaltung, als für den Staat. Denn wir würden selbst nur thun, was wir verständen; dasjenige, was wir nicht verständen, würden wir den Kundigen übertragen, und würden diese, da wir ja prüfen könnten, was jemand weiss und was er nicht weiss, leicht ausfindig machen.

Das Wissen vom Wissen leistet dies aber nicht, folglich ist es nicht nützlich.

Die *σωφροσύνη* aber ist etwas Nützlich.

Es könnte nun vielleicht ein Nutzen des Wissens vom Wissen darin liegen, dass derjenige, der es besitzt, alles leichter und deutlicher lernt, da er um jedes Einzelne, das er lernt, zugleich das Wissen vom Wissen bereichern würde. Ebenso würde er in Folge davon vielleicht andere leichter und besser prüfen können. Dies wäre dann, wenn auch nicht der grössere Nutzen, so doch immer ein Nutzen.

Socrates wendet sich jetzt plötzlich in schroffer Weise von diesem Zugeständnis ab, weil, wie wir später sehen werden, er den Begriff des Nützlichen enger fasst. Er sagt: Vorausgesetzt, dass es ein Wissen des Wissens geben kann, dass dies die *σωφροσύνη* ist, und dass es wirklich darin besteht, zu wissen, was jemand weiss und was nicht, so scheint mir doch jetzt die Behauptung, die ich oben gethan, gänzlich falsch, dass nämlich dies ein Nützlich sei.

Wenn die *σωφροσύνη* das alles wäre und leistete, so würde kein unkundiger Steuermann oder Arzt oder Feldherr uns mehr täuschen. Wir würden die Kundigen erkennen, und alles würde anders stehen, als jetzt; wir würden gesünder sein, aus See- und Kriegsgefahr gerettet werden, und alle Geräte würden vortrefflich sein. Was die Mantik anbetrifft, so würden wir, da die *σωφροσύνη* auch von diesem Wissen ein Wissen wäre, die Windbeutel abthun und wirkliche Propheten einsetzen. Das menschliche Geschlecht würde also dem wahren Wissen gemäss leben, denn die *σωφροσύνη* würde keine Unwissenheit thätig sein lassen. Ich sehe aber nicht ein, wie man damit, dass man dem Wissen gemäss lebt, auch schon wohl und glücklich lebt.

Hiegegen wendet Kritias ein, das vollkommen glückselige Leben bestehe darin, dem Wissen gemäss zu leben.

Socrates erwidert:

Dies Wissen ist nicht das des Schusters,
dies Wissen ist nicht das des Schmiedes,
dies Wissen ist nicht das des Wollwalkers.

Somit besteht das Glück nicht mehr darin, dass man schlechthin dem Wissen gemäss lebt.

Von dem Allgemeinbegriff „Wissen“ kann nicht mehr etwas ausgesagt werden, was von einzelnen Arten desselben nicht gilt.

Welcher Wissende lebt nun vermöge seines Wissens glücklich?

Der Seher lebt vermöge seines Wissens glücklich, überhaupt derjenige — wir wollen einen

Solchen setzen —, der alles Vergangene, Gegenwärtige, Zukünftige weiss, lebt vermöge seines Wissens glücklich.

Er lebt aber nicht gleichmässig wegen aller Arten seines allumfassenden Wissens glücklich, sondern wegen bestimmter:

nicht weil er alles in Beziehung auf das Würfelspiel weiss,

nicht, weil er die Arithmetik versteht,

auch nicht völlig, weil er heilkundig ist.

Völlig glücklich lebt er, weil er von dem Guten und Schlechten weiss.

Glücklich leben heisst also gemäss dem Wissen vom Guten und Schlechten leben.

Dies Resultat ist durch eine subtrahierende Induction, also durch eine glückliche *inventio* gewonnen. Es ist nicht gezeigt, dass aus dem Begriff des Guten und Schlechten folge, das Wissen von demselben mache glücklich. Dies ist überhaupt ein Mangel aller Induction, dass sie nicht zeigt, wie das Prädicat vermöge des Allgemeinbegriffs des Subjects diesem nothwendig inhäriert, sondern dass sie nur assertorisch versichert, dass es ihm zukomme. Angedeutet ist allerdings der Zusammenhang, indem die anderen Arten des Wissens doch nur ausgeschlossen sind, weil ihre specifischen Merkmale keine nothwendige Verbindung mit dem Begriff „glücklich“ haben. Hievon war schon zu Anfang die Rede.

Nehmen wir nun das Wissen des Guten und Schlechten von den Arten des Wissens aus, so bleibt doch noch das Wissen des Arztes, das Gesundheit verschafft, des Schusters, das Schuhe, des Webers, das Kleidung, des Steuermanns oder Feldherrn, das Rettung zur See oder im Kriege verschafft.

Wenn aber das Wissen vom Guten und Schlechten fehlt, so kann keine der obigen Wissensarten mehr wohl und nützlich sich bethätigen.

Dieses Wissen ist aber nicht die *σωφροσύνη*, sondern es ist das Wissen, dessen Geschäft ist, uns zu nützen.

Denn dieses Wissen ist nicht das Wissen vom Wissen oder Nichtwissen, sondern das Wissen vom Guten und Schlechten.

Wenn nun dieses Wissen das Nützliche ist, so wäre die *σωφροσύνη* nicht nützlich.

Genauer musste Socrates sagen (174d):

„*εἰ αὖτε τοῦτ' ἢ ὠφέλιμος.*“ Denn dies giebt keinen Schluss:

Das Wissen vom Guten und Schlechten ist nützlich.

Die *σωφροσύνη* ist nicht das Wissen vom Guten und Schlechten.

Die Begriffe des Obersatzes müssen reciprok sein, erst dann ist die *σωφροσύνη*, wenn sie nicht unter den Begriff des Subjects fällt, auch von dem Begriff des Prädicats ausgeschlossen. Nach der ganzen obigen Induction ist aber dies die wirkliche Meinung des Socrates: das nützliche Wissen ist das Wissen vom Guten und Schlechten und umgekehrt.

Kritias entgegnet:

Wenn die *σωφροσύνη* ein Wissen vom Wissen ist, so muss ihre Herrschaft sich auch über dieses Wissen erstrecken, und sie muss somit nützen.

Dies widerlegt Socrates:

Die *σωφροσύνη* ist, wie wir oben bezeugt haben, nur ein Wissen vom Wissen und Nichtwissen, nicht aber von etwas Anderem.

Somit erzeugt nicht sie die Gesundheit, sondern die Heilkunst, und überhaupt bringt jede einzelne Kunst für sich ihr Werk hervor, nicht aber die *σωφροσύνη*, welche nur ein Wissen von dieser Kunst ist.

Hieraus folgt, dass sie auch nicht den Nutzen hervorbringt, denn dieser ist schon das Werk einer anderen Kunst. Da nun die *σωφροσύνη* keinen Nutzen hervorbringen kann, so ist sie nicht nützlich.

Hierüber ist zu bemerken:

Socrates hatte (172c) bis hierher die Annahme gelten lassen: Die *σωφροσύνη* ist ein Wissen vom

Wissen in dem Sinn, dass der *σώφρων* nicht nur weiss, dass er oder ein Anderer etwas weiss oder nicht weiss, sondern auch, was dies ist. Somit tritt in die *σωφροσύνη* auch der Inhalt des einzelnen Wissens ein.

Die Heilkunde ist ein Wissen vom Gesunden und Kranken, die *σωφροσύνη* als Wissen von der Heilkunde wäre also auch ein Wissen vom Gesunden und Kranken.

Indem aber zu dem *ἀληθῆ λέγειν*, der Theorie, das *ὀρθῶς πράττειν*, die Praxis kommt (171b), wird die einzelne *ἐπιστήμη* zu einer *τέχνη*, und diese erst hat *ἔργα*. Man erinnere sich, dass im Anfang das *πράττειν* und das *ἐργάζεσθαι* identisch gesetzt wurden. Wenn also auch der Inhalt des Wissens in der *σωφροσύνη* nach der Annahme mitgesetzt ist, so bleibt doch der *τέχνη* das *ἔργον*. Ist auch die *σωφροσύνη* ein Wissen vom Gesunden und Kranken, so ist doch das *ἔργον* das Werk der *τέχνης* *ιατρικῆς*. Folglich, wenn auch die *σωφροσύνη* ein Wissen vom Guten und Schlechten ist, so ist doch die Anwendung davon, deren Werk erst die *ὠφέλεια* ist, nicht ihre Sache, sondern die einer bestimmten *τέχνης*.

Die Folgerung des Socrates, dass auch unter der gesetzten Annahme die *σωφροσύνη* nicht nützlich sei, ist also richtig. Nur ist zu beachten, dass Socrates an die Stelle der *ἐπιστήμης* die *τέχνην* setzt.

Die Untersuchung bricht hier ab und das negative Resultat ist dieses:

Die *σωφροσύνη* ist nützlich, und je vollständiger sie jemand besitzt, desto glücklicher wird er sein.

Da nun, wenn auch die *σωφροσύνη* Wissen vom Wissen im weitesten Sinne ist, daraus nicht folgt, dass sie nützlich ist, so kann dies der wahre Begriff der *σωφροσύνη* nicht sein. Denn aus dem wahren Begriff, der die constitutiven Merkmale enthält, müssen sich mit Nothwendigkeit die äusseren Merkmale, die als Thatsachen auftreten, ableiten lassen.