

Absolute Selbstreflexion oder wertkritisches Wissen

Thesen zu Platons „Charmides“

VON MICHAEL-THOMAS LISKE

Was den Platonischen Frühdialog „Charmides“ philosophisch so beachtenswert macht, ist zweifellos der Begriff von einem Wissen des Wissens. Ist hier vielleicht bereits in der Idee eines sich selbst konstituierenden Ichbewußtseins die neuzeitliche Konzeption der Subjektivität vorweggenommen, auch wenn diese Ahnung sofort wieder verworfen wird?¹ Mit dieser Frage, ob Platon überhaupt ein solches reflexives Wissen anerkannt hat und wenn ja, in welcher Form, ist eine andere untrennbar verbunden: Wie ist der von Kritias vollzogene Übergang vom Wissen des Wissenden um sich selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ) zum Wissen um das Wissen selbst (ἐπιστήμη ἑαυτῆς) (166c) zu verstehen? Denn zweifellos hat Platon ein Wissen um sich selbst im Sinne einer sittlichen Selbsterkenntnis anerkannt, zu der bereits das delphische „Γνωθι σαυτόν“ den Menschen aufforderte. Hält man nun den Übergang von dieser Form des Selbstbezugs zu einem Wissen, das sich auf sich selber bezieht, für sachlich begründet, dann muß man wohl auch Platons Anerkennung dieses reflexiven Wissens voraussetzen. Glaubt man dagegen, Platon habe eine solche Wissensreflexion im Rahmen seiner Philosophie nicht annehmen können, dann muß man mit Bonitz² beispielsweise den Übergang von der sittlichen Selbsterkenntnis, bei der für Platon keine eigentliche Subjekt-Objekt-Identität vorliege, zu einer Selbstreflexion des Wissens durch eine bloße Assoziation auf Grund des fast gleichen Wortlauts erklären.

Statt nun geradewegs eine weitere Deutung zu den bereits vorhandenen³ hinzuzufügen, empfiehlt sich zumal bei derartig umstrittenen Fra-

¹ So die Deutung von *K. Oehler*, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike, München 1962, 109.

² *H. Bonitz*, Platonische Studien, Berlin³ 1886, 236.

³ Einen Forschungsbericht über den „Charmides“ und seine Teilfragen können wir uns ersparen, da dies in Arbeiten der jüngeren Zeit mehrfach geleistet wurde: *J. Adamietz*, Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a–175d), in: *Hermes* 97 (1969), 38 f.; *B. Witte*, Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons ‚Charmides‘, Berlin 1970, 1–9; *E. Martens*, Das selbstbezügliche Wissen in Platons ‚Charmides‘, München 1973, 11–16; *B. Zehnppfennig*, Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen ‚Charmides‘ und Fichtes ‚Bestimmung des Menschen‘, Freiburg/München 1987, 65–67, 77 f., 101–104. Eine fortlaufende Interpretation des ‚Charmides‘ (bzw. des philosophisch bedenkenswerten II. Teils) findet sich außer in den oben genannten Arbeiten im Kommentar von *T. G. Tuckey*, *Plato's Charmides*, Cambridge 1951; bei *R. Dieterle*, *Platons Laches und Charmides. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*, (Phil.-Diss. Freiburg 1964), 1966, 142–312; *Th. Ebert*, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum ‚Charmides‘, ‚Menon‘ und ‚Staat‘*, Berlin/New York 1974, 55–82. Wer eine vollständige Interpretation des Dialogs sucht, sei auf diese Werke verwiesen. Wir hier beabsichtigen nicht, eine

gen, zunächst einige knappe Überlegungen über die Methode anzustellen, wie ein Platonischer Frühdialog zu interpretieren ist. Unsere Interpretationsmethode geht von der Hypothese aus, daß die Aporien der Frühdialoge zumindest nicht in jedem Falle eine Unklarheit Platons selber über die erörterten Fragen anzuzeigen brauchen, daß er vielmehr oft sein Wissen bewußt zurückhält⁴. Die Gründe dafür nennt er in seiner Kritik der Schriftlichkeit im Schlußteil des „Phaidros“ (274b ff.) und im 7. Brief 341b–e. Legt man wesentliche philosophische Erkenntnisse in schriftlicher Form nieder, so drohen sie Unwürdigen „schutzlos“ in die Hände zu geraten, die sie mißverstehen, verzerren und in Verruf bringen oder die sich unberechtigt einbilden, nun wesentliche philosophische Erkenntnisse zu besitzen, obgleich sie tatsächlich gar nichts vom Geist des Philosophierens begriffen haben. Das Unterfangen einer schriftlichen Aufzeichnung ist daher nur wenigen etwas nütze, die selber fähig sind, sie auf Grund eines kleinen Hinweises zu finden (ὁπόσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ μικρᾶς ἐνδείξεως 341e 1–3). Auf Grund dieser Bemerkung glauben wir, daß es nicht nur statthaft ist, sondern, will man den Intentionen von Platons Dialogen gerecht werden, sogar geboten ist, die immanente Textauslegung zu verlassen und über die von Platon angesprochenen Fragen selbständig zu philosophieren, die Lösung also selber zu suchen (ἀνευρεῖν), indem man jedoch sehr sorgfältig alle Fingerzeige (ἐνδείξεις) beachtet, die der Text gibt. Wer es dagegen wie Adamietz (a. a. O., bes. S. 45 f.) bewußt ablehnt, philosophierend über den vorliegenden Platontext (einschließlich von Paralleltextrn) hinauszugehen, der ist von vornherein dazu verurteilt, daß er über die rein negativen Ergebnisse, welche die Frühdialoge auf ihrer Oberfläche zu zeitigen scheinen, nicht hinauskommt und die Aporien nicht mit Hilfe von Platons Andeutungen in seinem Sinne aufzulösen vermag.

Um die Frage, ob und inwiefern ein selbstbezügliches Wissen für Platon möglich sei, beantworten zu können, führen wir demgemäß, über den schriftlich fixierten Gedankengang hinausgehend, eine Unterscheidung dreier Formen des Selbstbezugs durch: den Subjektrückbezug, den aspektreflexiven Selbstbezug und die absolute Reflexion. Der Subjektrückbezug (als die unproblematischste Form) liegt etwa bei der Selbstbeobachtung vor, zu der Sokrates Charmides zweimal auffordert, damit er bestimmen kann, was denn die ihm innewohnende Besonnenheit ist (158e, 160d f.). Um einen bloßen Subjektrückbezug handelt es sich des-

erschöpfende Auslegung (auch nicht des zweiten Teiles) vorzulegen, sondern lediglich Interpretationsthesen vorzutragen, wie die Aporien des Dialogs in Platons Sinne auflösbar sein könnten, und diese dann am Text zu bewähren. Da wir keine vollständige Interpretation des Textes anstreben, glaubten wir erst recht darauf verzichten zu sollen, alternative Interpretationsansätze zu besprechen. Wir zitieren daher in der Regel keine Literatur zu Einzelfragen.

⁴ Eine eingehende Begründung dieser Hypothese verlangte wohl ein eigenes umfangliches Werk. Wir hoffen jedoch, daß sich aus der Art unserer Deutung indirekt einiges zu ihrer Rechtfertigung ergibt.

halb, weil Charmides sich zwar auf sich selbst als Subjekt zurückbezieht, sich dabei aber nicht als Beobachtenden beobachtet, sondern als einen, dem der Habitus der Besonnenheit innewohnt. Hier hängt also der Gesichtspunkt, unter dem man sich selbst betrachtet (als besonnen), begrifflich nicht zusammen mit der Art und Weise des Selbstbezugs, d. h. der Relation, in der man sich auf sich selbst zurückbezieht. Diese ist hier ein Beobachten oder, wie Platon selbst es ausdrückt, ein Blicken auf (160d 6, e 2 f.)⁵.

Das ist anders bei dem aspektreflexiven Selbstbezug. Hier gibt der Begriff, der die mentale Einstellung kennzeichnet, in der man sich auf sich selbst bezieht (z. B. Wissen), zugleich den Aspekt an, unter dem man sich selbst versteht (als Wissenden). Ich weiß um mich selbst als Wissenden, oder: ich beziehe mich wissend auf meine eigene mentale Einstellung des Wissens. Dieses Konzept eines aspektreflexiven Selbstbezugs erlaubt uns zu sehen, daß es unter Platonischen Voraussetzungen möglich ist, von dem einfachen Subjekttrückbezug eines „Erkenne dich selbst“ überzugehen zu einem Wissen, das um sich selbst weiß. Aus Platons Voraussetzung, daß die mentalen Einstellungen der Menschen notwendig intentional sind, also unabhängig vorgegebene Gegenstände oder Sachzusammenhänge als ihren Bezugspunkt notwendig voraussetzen, folgt nur, daß Platon beim Menschen eine absolute Selbstreflexion verwerfen muß, die nicht auf vorgegebene Inhalte verwiesen ist, sondern Inhalte aus sich selbst heraus setzt. Oehler (a.a.O. S. 105–109) geht jedoch zu weit, wenn er folgert, daß Platon bei seiner Voraussetzung der Sachgebundenheit mentaler Einstellungen überhaupt keine Selbstbezüglichkeit des Wissens annehmen kann. Kompatibel mit dieser Platonischen Voraussetzung ist vielmehr der aspektreflexive Selbstbezug.

Nachdem Teil I erwiesen hat, daß im Platonischen Rahmen ein Selbstbezug des Wissens möglich ist, dient Teil II dem Nachweis, warum Platon ein solches reflexives Wissen tatsächlich angenommen hat. Dazu wollen wir, Platons eigener Gliederung folgend, seinen Nutzen aufzuzeigen versuchen. Platon lehnt nämlich nicht nur den inhaltsleer in sich selbst kreisenden reinen Selbstbezug des Wissens beim Menschen als unmöglich ab. Als unnützlich verwirft er auch ein sich auf Wissen beziehendes Wissen im Sinne der universalen (aber nicht wertenden) Fähigkeit, alle Fachkompetenzen überprüfen zu können, d. h. die Ansprüche aller Kandidaten auf ein spezifisches Wissen oder Können unfehlbar bestätigen oder verwerfen zu können. Aus dem Gedanken, daß eine solche universale Kompetenz zu einer wertfreien Fachwissensprüfung unnützlich wäre, erwächst die Schlußaporie. Daß es zu einer Aporie kommt, hängt an einer bewußt in die Argumentation eingefügten falschen Prämisse, die für Platon untrennbar Zusammengehörendes auseinanderreißt. Das Wissen

⁵ Unsere Zeilenzählung bezieht sich auf die Oxfordausgabe von Johannes Burnet.

des Wissens als die königliche Kunst, die über die einzelnen Fachdisziplinen gebietet, indem sie sie richtig einsetzt und koordiniert, muß die Fähigkeit zur Unterscheidung der Werte, also das Wissen um Gut und Böse, in sich einschließen. Denn bereits auf der Ebene des Einzelwissens gilt: Ein bloßes fachliches Können im Sinne der Fertigkeit, Produkte technisch perfekt herstellen zu können, verdient nach Platon ebensowenig wie rein theoretische Kenntnisse den Ehrentitel des Wissens. Auch ein Einzelwissen, so werden wir zu begründen suchen, kann für Platon nur dann wahrhaft als Wissen gelten, wenn es auf die Idee des Guten bezogen ist als diejenige Instanz, die den rechten Gebrauch, das ist den sittlich verantwortbaren Umgang mit meinen fachspezifischen Kenntnissen und Fähigkeiten garantiert. Trifft dies zu, so ergibt sich zwingend, daß a fortiori das Wissen des Wissens als die kritische Instanz, die ein wahrhaftes von einem vermeintlichen Wissen zu unterscheiden vermag, die Fähigkeit in sich beschließen muß, über Wert und Unwert von Kenntnissen und Fähigkeiten und ihren richtigen Gebrauch in den einzelnen Situationen urteilen zu können. Der Nutzen des universalen, sich aufs Wissen beziehenden Wissens liegt somit darin, wertkritisches Wissen zu sein, d. h. zu verstehen, die einzelnen, auf bestimmte Gegenstände oder Gegenstandsbereiche bezogenen Wissensformen nach gut und böse zu bewerten. Soviel zu unserer Methode und unseren Thesen. Nun zu ihrer Explikation und Rechtfertigung im einzelnen an Hand des Textes.

I

Unsere erste Aufgabe wird es sein, das Verhältnis der verschiedenen Versionen zueinander zu beleuchten, die Kritias' Bestimmung, Besonnenheit sei das Sich-selbst-Erkennen ($\tau\acute{o}$ γινώσκειν εαυτόν) in der Exposition (165c 4–167a 8) erhält.

Grundlegend für ein Verstehen, wie diese Formel entfaltet wird, ist nun freilich, daß wir zunächst einmal die logische Struktur dieser Formel selber verstehen. Daß Erkennen (Wissen) ein Relativbegriff ist, spricht Platon in 168b 2 f. explizit aus. Dieses Wissen ist Wissen von etwas ($\tau\iota\nu\delta\varsigma$ ἐπιστήμη), und es hat ein solches Vermögen, daß es sich auf etwas bezieht ($\kappa\alpha\iota$ ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι). Naheliegender ist, das Erkennen (Wissen) als eine zweistellige Relation zu konstruieren zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisobjekt. Für unser Problem wird es sich aber von zentraler Wichtigkeit herausstellen, daß man Erkennen auch als dreistellige Relation konstruieren kann zwischen dem Erkenntnissubjekt a, dem Erkenntnisobjekt b und dem Begriff c, unter dem a sein Objekt b betrachtet: a begreift b als c. Jedes Verstehen hat notwendig diese etwas(b)-als-etwas(c)-Struktur. Denn ein gegebener Sinneseindruck kann erst dadurch zum Objekt meines Erkennens wer-

den, daß ich ihn als eine bestimmte mir bekannte Art von Gegenstand be- greife, daß ich ihn also unter einen Sortalbegriff subsumiere. Eine Formel, welche das Erkennen nur als eine zweistellige Relation konstruiert, ist daher unvollständig oder unterbestimmt. Dies zeigt sich deutlich an der Aufforderung des delphischen Apoll „Erkenne (du) dich selbst“. Diese unterdeterminierte Formel bedarf noch einer näheren Bestimmung. Die Deutung, welche die delphische Ethik der Formel tatsächlich gegeben hat: Erkenne dich (im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern) als einen sterblichen Menschen mit begrenzten Handlungsmöglichkeiten, liegt keineswegs schon im Wortlaut dieser verkürzten Formel.

Nun zu der ersten Umformulierung 165c zu: Wissen seiner selbst (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ). Eine Verschiebung liegt zweifellos auf semantischer Ebene vor. Während ‚erkennen‘ (γινώσκειν) wohl auf das Kognitive beschränkt ist, also allein ein intellektuelles Erkennen meint, ist ‚Wissen‘ eindeutig umfassender, bezeichnet nämlich auch die praktisch-technischen Fähigkeiten (ich verstehe mich darauf, etwas zu tun), so daß Sokrates auch im „Charmides“ seine beliebten Beispiele für eine Episteme anführen kann: die handwerklichen Fähigkeiten (τέχναι). M. E. kann dieser zweifellos vorhandene semantische Unterschied für die Interpretation jedoch vernachlässigt werden⁶. Wichtiger scheint der syntaktische zu sein, daß γινώσκειν ein Verb, ἐπιστήμη hingegen ein Substantiv ist. Ermöglicht nicht erst der Übergang zum Substantiv die Konzeption von einem Wissen des Wissens (ἐπιστήμη ἑαυτῆς), wo offenbar das substantivisch bezeichnete Wissen hypostasiert wird, also zum Subjekt gemacht wird, das sich auf sich selber als Objekt bezieht? Hüten wir uns vor solchen vorschnellen Schlüssen. Es muß bedacht werden, daß ἐπιστήμη ein Verbalsubstantiv ist und als solches ersetzbar durch ein substantiviertes Verb τὸ εἰδέναι. Durch ein substantiviertes Verb (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν) ist auch Kritias' ursprüngliche Definition formuliert (164a 4). Zu einem substantivierten Verb geht Sokrates schließlich bei der letzten Fassung wieder über, nachdem er die ursprüngliche Fassung noch einmal wiederholt hat: „Und dies ist das Besonnensein und die Besonnenheit: das Sich-selber-Erkennen (τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν), das Wissen, was einer weiß und was er nicht weiß“ (τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν) (167a 5–7). Auch wenn der substantivierte Infinitiv hier kein nominales Subjekt hat, so kann aus diesem Infinitiv doch jederzeit eine finite Verbform gebildet werden, wo ein Subjekt gebraucht wird: A weiß,

⁶ Für Ebert ist die Unterscheidung von Wissen, das sich auf einen Logos, also ein Verhältnis bezieht, und von Kennen, das ein Vertrautsein mit Gegenständen meint (knowledge by acquaintance) zentral. Er glaubt, die Aporien des Dialogs sollen die Unhaltbarkeit von Kritias' gegenständlichem Wissensbegriff bloßlegen. Seine Interpretation ist philosophisch sehr beachtlich, aber ihre Voraussetzung wohl nicht haltbar. M. E. war sich nicht einmal der späte Platon im „Theaitetos“ dieser Unterscheidung eines auf Propositionales gerichteten Wissens, und eines Kennens von Objekten bewußt, geschweige denn der frühe Platon.

was er weiß und was nicht. Da Platon mithin zur verbalen Formulierung zurückkehrt, können wir annehmen, daß er stets diese verbale Natur im Auge behalten, daß er also das Wissen stets auf ein menschliches Subjekt bezogen gedacht und es nicht selber hypostasiert hat zu einem Subjekt, das zugleich sein eigenes Objekt ist. Vielmehr hat er das Wissen wohl stets begriffen als eine Fähigkeit, einen Habitus oder (sofern man es als aktualisiertes Wissen auffaßt) als einen Akt eines menschlichen Subjekts, das um sein eigenes Wissen weiß, das sich (sofern an aktualisiertes Wissen gedacht ist) erkennend auf den eigenen Akt des Erkennens bezieht. Daher sind wir wohl berechtigt, im folgenden Platons Formulierungen in solche Fassungen zu übersetzen, in denen das menschliche Subjekt explizit genannt wird.

Diese Umformulierungen zusammen mit der Einsicht, daß Wissen, als zweistellige Relation behandelt, ergänzungsbedürftig ist, werden uns den seltsamen Übergang vom Wissen um sich selbst zum Wissen um es (das Wissen) selbst zu enträtseln helfen. Oder vielmehr: wir müssen zunächst noch ein naheliegendes Mißverständnis ausräumen. Der Wortlaut suggeriert, daß das Wissen um sich selbst (*ἐπιστήμη ἑαυτοῦ*) durch das Wissen um es selbst (*ἐπιστήμη ἑαυτῆς*) ersetzt wird und daß dann noch ohne sachliche Berechtigung ein ‚und die anderen Wissensformen‘ angehängt wird⁷. Nun gebraucht Platon aber mit Ausnahme von 196e immer nur den zweigliedrigen Ausdruck ‚Wissen um es selbst und die anderen Wissensformen‘ und dessen zweigliedrige Analoga bei den anderen intentionalen Einstellungen (Sehen usw., 167c ff.). Erst beide Glieder zusammen also machen den vollständigen Begriff aus. Vor allem aber widerspricht die Reihenfolge beim ersten Auftreten der Annahme, daß ‚Wissen um es selbst‘ bereits die vollständige Idee ist, die nachträglich eine sachlich unberechtigte Erweiterung erfährt. 166c 2 f. lesen wir: *ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτῆ ἑαυτῆς*. „Dieses als einziges ist Wissen sowohl der anderen Wissensformen und so denn auch seiner selbst.“ Daß dies die sachlich eigentlich richtige Reihenfolge⁸ ist, soll der folgende Gedankengang zeigen, wo wir nunmehr den sachlichen Zusammenhang der verschiedenen Versionen nachzeichnen.

Am Anfang steht der bloße Subjektrückbezug, bei dem Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zusammenfallen: A erkennt sich selbst, oder A weiß um sich selbst. (Die Bedeutungsunterschiede wollen wir, wie gesagt, vernachlässigen.) Da diese Formel mit der zweistelligen Relation ergänzungsbedürftig ist, ist es nicht bloß legitim, sondern sogar geboten, diese

⁷ So etwa die Darstellung bei *Adamietz* 42. Eine Richtigstellung findet sich bei *M. Dyson*, *Some problems concerning Knowledge in Plato's „Charmides“*, in: *Phron.* 19 (1974), 102–111, Sekt. 1, 103 ff.

⁸ Daß Platon nachher meist die andere Reihenfolge wählt, liegt daran, daß sie die näherliegende ist. Wenn zuerst die anderen genannt werden, liegt die Frage auf der Zunge: anders als wer (oder was)? Daher ist es verständlicher zu sagen: es selbst und die anderen.

Formel in bestimmter Weise zu ergänzen. Warum also sollte es nicht berechtigt sein, dabei die Selbstbezüglichkeit auf den aspektreflexiven Selbstbezug zuzuspitzen, bei dem der noch zu ergänzende Aspekt, unter dem der Wissende um sich weiß, mit der hier in Frage stehenden Relation, dem Wissen, übereinstimmt? A bezieht sich nicht bloß wissend auf sich zurück, er bezieht sich sogar wissend auf sich als Wissenden. Die grundsätzliche logische Berechtigung dieses Schrittes kann wohl kaum bestritten werden. Inhaltliche Einwände sind indes am Platze. Die Selbsterkenntnis fungiert hier doch als Definition einer Tugend, der Sophrosyne. Damit scheint es erforderlich, daß der Gesichtspunkt, unter dem der Erkennende sich selber betrachtet, mit der Sittlichkeit zusammenhängt. Der Einwand trifft zu, braucht jedoch nicht auszuschließen, daß der Besonnene durch das Merkmal definiert ist, sich wissend auf sein eigenes Wissen zurückzubeziehen, sofern es sich dabei um ein sittliches Wissen handelt. Mehr brauchen wir an dieser Stelle nicht zu sagen. Ob das selbstbezügliche Wissen dieser Anforderung gerecht wird, ist in Teil II zu prüfen, wo sein Nutzen zur Debatte steht, nicht hier, wo seine grundsätzliche logische Möglichkeit zu erörtern ist.

Die Formel, daß jemand um sein eigenes Wissen weiß, ist aber noch immer nicht vollständig bestimmt. Da Wissen ein Relativbegriff ist, gibt es kein Wissen überhaupt, sondern immer nur ein bestimmtes Wissen, das auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezogen ist (171a 5 f.). Wenn wir demgemäß von bestimmten Wissensarten sprechen, sind wir bereits zu der Formel gelangt, die Kritias 165e 1–3 angibt. Sie lautet in unserer Umschreibung: A weiß von sich selbst, daß er die anderen Arten des Wissens und so auch dieses reflexive Wissen selbst besitzt. Im Unterschied zum reflexiven Wissen handelt es sich bei den anderen Wissensarten um gegenstandsbezogenes Wissen, wie in der weiteren Erörterung noch deutlicher werden wird. Ferner müssen wir so formulieren, daß nicht impliziert ist, daß ein menschliches Subjekt alle Formen von Sachwissen besitzt. Damit können wir aber bereits die Definition der Besonnenheit in der definitiven Gestalt formulieren:

A ist besonnen genau dann, wenn A von allen Formen des Objektwissens, die er hat, und so denn auch von diesem reflexiven Wissen selbst, weiß, daß er sie hat.

Zur rechten Hälfte dieser Äquivalenz (dem Definiens) kann man nun noch in der Weise einer Konjunktion zwei Ergänzungen hinzufügen, die Sokrates vornimmt. Diese Ergänzungen erübrigen sich jedoch insofern, als sie bei Platonischen Voraussetzungen von der dastehenden Formulierung impliziert werden (die zweite mit einigen Qualifikationen, die sich leider aus Platon nicht exakt ergeben, vgl. Anm. 9). Die erste Ergänzung lautet, daß A auch von allen Formen des Objektwissens, die er nicht hat, weiß, daß er sie nicht weiß. Bei Wissensgebieten, von deren Existenz ich noch nicht einmal etwas gehört habe, kann ich nun freilich nicht einmal

wissen, daß ich sie nicht weiß, weil ich mich in meinem Denken und Sprechen überhaupt nicht auf sie beziehen kann. Bei solchen Wissensgebieten dagegen, von denen ich eine gewisse Vorstellung, aber noch kein Wissen besitze, ist die Referenz gesichert, ich kann diese Wissensgebiete sprachlich bezeichnen, und damit kann ich auch wissen, daß ich sie nicht weiß. Und eben dies ist im Sinne Platons auch gemeint: sich kein Wissen anzumaßen von dem, worüber man nur eine Meinung, aber kein wirkliches Wissen hat. Damit können wir die erste Ergänzung vollständig so formulieren: A weiß von allen Formen des Objektwissens, wo er kein Wissen, sondern bloße Meinungen hat, daß er sie nicht weiß. Diese Ergänzung ist von der Definition impliziert gemäß dem von Platon ebenso wie von Aristoteles vertretenen Grundsatz, daß dasselbe Wissen auf Kontradiktorisches geht. Dieser Grundsatz besagt in unserem Fall: Wer über ein Entscheidungsverfahren verfügt, mit dem er bei bestimmten Wissensformen entscheiden kann, ob jemand sie besitzt, der kann selbstverständlich auch bezüglich dieser Wissensarten feststellen, daß jemand dieses Wissen nicht besitzt. Wer das Vorhandensein eines Wissens feststellen kann, muß auch sein Fehlen konstatieren können.

Die zweite Ergänzung expliziert Sokrates 167a: Genauso wie der Besonnene sich selber erkennt im Sinne der Fähigkeit zur Wissensprüfung, was er weiß und was er nicht weiß (ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδῶς καὶ τί μῆ), ist er auch fähig, die Wissensansprüche (οἴεσθαι εἰδέναι) anderer zu begutachten, ob ein echtes Wissen dahintersteht oder ob es ein leerer Anspruch ohne tatsächliches Wissen ist. Auch hier besteht eine Implikation zwischen der Fähigkeit zur Wissensprüfung bei sich und bei anderen. Für Platon ist nämlich in Opposition zu Protagoras Wahrheit und Wissen nicht auf das jeweilige Subjekt der Erkenntnis bezogen, so daß eine Aussage nur für denjenigen wahr ist und somit eine Erkenntnis darstellt, dem es so erscheint. Da eine Erkenntnis nach Platon vielmehr objektiven Wahrheitsbedingungen genügen muß, kann derjenige, der über diese objektiven Entscheidungskriterien verfügt, die er benötigt, um festzustellen, ob eine eigene Auffassung wahr ist und somit Wissen darstellt, mit diesen Kriterien eo ipso auch über Wissensansprüche anderer entscheiden⁹. Und erst die Tatsache, daß ein bestimmtes Wissen bei mir und allen

⁹ Hier stellt sich die schwierige Frage, inwieweit man ein Fachwissen selber haben muß, um es bei anderen beurteilen zu können. Wie wir am Schluß unserer Arbeit sehen werden, will Platon mit seiner universalen königlichen Kunst, die über die Fachdisziplinen gebietet und über ihren Wert und Unwert entscheidet, jedenfalls nicht, wie die sophistische Rhetorik es sich anmaßt, einzelne Sachkenntnisse überflüssig machen. Wenn man auch für die Beurteilung eines Wissensanspruchs nach Platon folglich ein gewisses Maß an Sachwissen haben muß, so verlangt er doch eindeutig nicht, daß man diese Fachdisziplin im eigentlichen Sinne beherrscht. Für Wissen qua technisches Können ergibt sich das aus der wiederholt geäußerten Auffassung, daß der Gebrauchende besser als der Herstellende beurteilen könne, ob ein Produkt gut oder schlecht sei, sofern nämlich die Tauglichkeit (ἀρετή), der sittliche Wert (κάλλος) und die Richtigkeit (ὀρθότης) eines Produkts allein in seiner richtigen Verwendung (χρεία) bestehen (vgl. Pol. X, 601d). Damit kann der Philosophenkönig, der für den richtigen Gebrauch der handwerklichen Produkte zum Wohle des Staates zuständig ist, über

anderen genau das gleiche ist, rechtfertigt die nominalen Redeweisen, daß man von einem ‚Wissen aller anderen Wissensformen und so auch dieses reflexiven Wissens selbst‘ und von einem ‚Wissen des Wissens und Nichtwissens‘ (vgl. 166e) sprechen darf, wo das festzustellende (zu überprüfende) Wissen (oder Nichtwissen), das der Genitivausdruck bezeichnet, nicht mehr auf ein bestimmtes, sondern generell auf jedes Subjekt bezogen ist.

In diesen Teil der Untersuchung über den Zusammenhang der verschiedenen Fassungen der Selbsterkenntnis gehört auch eine spätere Textstelle 169e. Sie fällt dadurch auf, daß allein hier nicht der vollständige zweigliedrige Ausdruck gebraucht wird: Wissen der anderen Wissensformen und so auch seiner selbst, sondern einfach von einem Wissen, das sich selber erkennt (*ἐπιστήμη ἢ αὐτὴν γινώσκει*), einer Erkenntnis ihrer selbst (*γνώσις αὐτῆ αὐτῆς*) oder dem sich selbst Erkennenden (*τὸ αὐτὸ γινώσκον*) gesprochen wird. Das braucht jedoch nicht Anlaß zu weitgehenden Spekulationen zu geben. Man kann vielmehr diesen eingliedrigen Ausdruck als verkürzte Form des gesamten zweigliedrigen Ausdrucks auffassen. Der Genitiv ‚ihrer selbst‘ (*αὐτῆς*) hat dann wohlbeachtet eine andere Bedeutung: Im zweigliedrigen Ausdruck bezeichnet er nur die reflexive Wissensform im Unterschied zu den anderen gegenstandsbezogenen. Hier meint er die Erkenntnis oder das Wissen insgesamt, umfaßt also sowohl die objektbezogenen wie reflexiven Wissensformen.

Wer nun eine solche Erkenntnis der Erkenntnis hat, so folgert Kritias, und Sokrates bestreitet es nicht, der ist ein sich selbst Erkennender. Dieser von den meisten Interpreten bestrittene Schluß ist nach alledem, was wir hier dargelegt haben, als gültig zu betrachten. Wer eine Erkenntnis von der Erkenntnis insgesamt hat, hat jedenfalls auch eine Erkenntnis von seiner Erkenntnis, folglich erkennt er sich selbst als Erkennenden. Wem nun aber das speziellere Prädikat zukommt, daß er sich selbst als Erkennenden erkennt, kommt auch das generelle zu, daß er sich selbst erkennt (wenn freilich nicht in dem Sinne verstanden, daß er sich unter allen Gesichtspunkten erkennt, sondern in dem Sinne, daß er sich unter zumindest einem Aspekt erkennt). Da nun aber dieser Aspekt nicht irgendein peripherer ist, sondern auch für Sokrates und Platon, die unter der Erkenntnis das sittliche Wissen verstehen, der zentrale Aspekt des Menschen, so ist es schon berechtigt, ohne einschränkenden Zusatz zu sagen, ein solcher erkenne sich selbst.

sie und folglich über den Wert der entsprechenden Technē – von ihrem sittlichen Wert aber hängt für Platon ab, ob sie ein wahres Wissen ist – besser entscheiden als der Fachmann. – Für das theoretische Wissen setzt der berühmte Exkurs des „Theaitetos“ über die Hebammenkunst (148e–151d) voraus, daß man die Resultate einer Wissenschaft beurteilen kann (und damit prüfen kann, ob der Dialogpartner hierin ein echtes Wissen hat), ohne doch selber zu diesen Resultaten gelangen zu können, ohne also selber im vollen Sinne dieses Wissen innezuhaben.

Nachdem wir den sachlichen Zusammenhang der verschiedenen Versionen der als Selbsterkenntnis definierten Besonnenheit gesehen haben, wollen wir uns nun der Überprüfung der Möglichkeit eines selbstbezüglichen Wissens (167a 9–169c 2) zuwenden. Im Sinne des Analogieverfahrens wird sie an zwei Gruppen verwandter Begriffe geprüft. Die eine Gruppe (168b f.) hat, wie zu Beginn (168b 2 f.) deutlich gemacht wird, mit dem Wissen nur dies gemeinsam, daß es sich um Relativbegriffe¹⁰ handelt. Im übrigen ist der Vergleich mit diesen quantitativen Komparativbegriffen wenig ergiebig. Bei ihnen ist ein Selbstbezug aus rein logischen Gründen eindeutig auszuschließen. Da es sich um asymmetrische Relationen handelt (a ist größer als $b \equiv b$ ist kleiner als a ; a ist das Doppelte von $b \equiv b$ ist die Hälfte von a), müßten bei Reflexivität die konversen Relationen (größer als/kleiner als) beide a im Verhältnis zu sich selbst zukommen (a ist größer als $a \wedge a$ ist kleiner als a). Das aber führt zu einem klaren Widerspruch, wie Platon (auch ohne diese logische Terminologie) klar auszusprechen vermag (168b 10–c 7). Wenn es bereits aus rein logischen Gründen ausgeschlossen ist, bedeutet das, daß es schlechthin unmöglich ($\text{παντάπασις ἄδύνατον}$) ist (168e 6).

Die andere Gruppe (167c–168d) hat mit dem Erkennen nicht nur die allgemeine Gattung gemeinsam, daß es sich um Relativbegriffe handelt, sondern auch, daß es sich innerhalb der Relativbegriffe um intentionale Einstellungen¹¹ handelt. Bei den aufgezählten Beispielen lassen sich drei

¹⁰ E. Scheibe, Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons, in: Phron. 12 (1967) 28–49, behandelt diesen Abschnitt des „Charmides“ auf 34–38.

¹¹ Es ist Absicht, daß wir von intentionalen Einstellungen sprechen und nicht, wie es näherliegend erscheinen könnte, von intentionalen Akten. Denn mit Wissen, als der intentionalen Einstellung, um die es hier vorwiegend geht, bezeichnen wir primär einen Habitus, auch wenn in bestimmten Kontexten das aktualisierte Wissen gemeint sein kann. Und da Wissen im Sinne Platons auch die Fähigkeit zu einem bestimmten Tun bezeichnet, geht es hier erst recht um einen Habitus. Da ferner die zu definierende Besonnenheit als Tugend unzweifelhaft ein Habitus ist, muß die sie definierende Selbsterkenntnis gleichfalls als Habitus verstanden sein etwa in dem Sinne, daß man sich über die Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten im klaren ist. (Dies gilt, obgleich ‚Erkenntnis‘ normalerweise anders als ‚Wissen‘ vorwiegend einen Akt bezeichnet). Nun ist es aber nicht so, als ob Akt und Habitus beziehungslos nebeneinanderstünden. Einen Habitus (wie die erkenntnismäßige Klarheit über sich selber) kann man sich nur dadurch erwerben, daß man entsprechende Akte (des Selbsterkennens) vollzieht. Und besitzt man einen Habitus (wie die Kompetenz zur Wissensprüfung), so befähigt dieser einen jederzeit (unter gegebenen Voraussetzungen) zu den jeweiligen Akten (der aktuellen Wissensprüfung bei sich und anderen); daher vollzieht man auf Grund des Habitus immer wieder, wenn es die Situation verlangt, solche Akte. Weil ein Habitus also auf Akten beruht und sich in ihnen äußert, brauchen wir die Frage nach der Möglichkeit eines Selbstbezugs beim Akt und beim zugehörigen Habitus nicht als zwei selbständige Fragen zu behandeln. Vielmehr können wir die Möglichkeit, daß ein bestimmter Habitus sich auf sich bezieht, dadurch untersuchen, daß wir fragen, inwiefern die entsprechenden Akte sich auf sich selber beziehen können. Dies werden wir im folgenden tun, wo der Selbstbezug mit größerer Schärfe am Akt erörtert werden kann. Vielfach ist es aber wegen dieses Ineinanderverwobenseins von Akt und Habitus gar nicht notwendig, beide für die Frage des Selbstbezugs zu differenzieren. Deshalb haben wir den Terminus ‚Einstellung‘ gewählt, der vorwiegend die habituelle Komponente bezeichnet, ohne dabei jedoch die entsprechenden intentionalen Akte ausgrenzen zu wollen.

Gruppen unterscheiden: die sensitiven (Sehen, Hören und insgesamt die Wahrnehmungen), die emotionalen (Begierde, Wollen, Liebe [$\epsilon\rho\omega\varsigma$], Furcht) und die kognitiven Einstellungen (Meinung¹², Wissen). Mit unserer Terminologie ‚intentionale Einstellung‘ haben wir bereits Platons philosophische Vorentscheidung zum Ausdruck gebracht, daß für diese Einstellungen der Gegenstandsbezug konstitutiv ist. Eine absolute Selbstreflexion, die von vorgegebenen Objekten oder Inhalten unabhängig ist, ist bei ihnen somit a limine ausgeschlossen. Daß die Selbstgenügsamkeit (Autarkie) des absoluten, von Äußerem völlig unabhängigen Selbstbezugs hier auszuschließen ist, wird nirgends so deutlich greifbar wie beim Eros, der begehrenden Liebe, die im anderen die Ergänzung des eigenen Mangels sucht, gleichsam die fehlende Hälfte des eigenen Ichs, wie es im Aristophanesmythos des „Symposion“ unvergleichlich geschildert ist. Das bedeutet aber keineswegs, daß auch der aspektreflexive Selbstbezug zu verwerfen ist, der den Objektbezug gerade nicht überflüssig macht, sondern auf ihm als seiner ermöglichenden Grundlage aufbaut.

Machen wir uns diese Zusammenhänge am Akt selbstbezug klar. Bei Akten nimmt der aspektreflexive Selbstbezug nun keineswegs die Form an, daß mein Akt, in dem ich mich auf mich selbst zurückbeziehe, und der Akt von mir, auf den ich mich beziehe, identisch wären. Beide sind nur dieselbe Art von Akt: erkennend beziehe ich mich auf mein Erkennen, fürchtend auf meine Furcht usw. Daß ein Rückbezug auf einen identischen Akt unmöglich ist, liegt daran, daß beide Akte verschiedenen Ebenen angehören müssen. Gehört der Akt von mir, auf den ich mich beziehe, der Objektebene an, so gehört der Akt, in dem ich mich auf ihn beziehe, der Metaebene an. Ist der Akt, auf den ich mich beziehe, selbst ein Metaakt erster Stufe (generell n-ter Stufe), so ist der Akt, in dem ich mich auf ihn beziehe, ein Metaakt zweiter Stufe (generell n + 1ter Stufe). Der Vorwurf, hier entstehe ein unendlicher Regreß, ist unzutreffend. *Regreß* bedeutet, daß man von einer vorhandenen Sache auf die sie ermöglichenden Bedingungen (Ursache usw.) *zurück*geht. Hier kann es keine unendliche Reihe geben, weil man so nie zur ersten Bedingung gelangen kann, ohne die die Sache nicht hätte zustande kommen können. Ein unendlicher *Progreß*, d. h. ein unbegrenztes Fortschreitenkönnen nach *vorn*, ist dagegen möglich¹³ und bei so einfachen Beispielen wie der unendlichen

¹² E. Tielsch, Die Platonischen Versionen der griechischen Doxalehre, Meisenheim am Glan 1970, interpretiert den „Charmides“ auf S. 360–416 vor allem unter diesem Aspekt der doxa doxas, kommt dabei aber zu dem recht fragwürdigen Resultat, daß Platon, der bereits ein sicheres Ideenwissen zu besitzen glaubt, Sokrates' Elenchos als eine selbstbezügliche kognitive Einstellung (unsere Terminologie) verworfen hat.

¹³ An der Theaitetosstelle 200b f. geht es um eine Wissensreflexion unter speziellen Bedingungen, bei denen es zu einem wirklichen Regreß käme. Sie kann daher nicht als Kronzeuge für die Ablehnung einer Wissensreflexion schlechthin seitens Platons angeführt werden, da diese sehr wohl die Gestalt eines beliebig fortsetzbaren Progresses annehmen kann. – Im „Theaitetos“ gilt es, ein eindeutig vorhandenes Phänomen, nämlich das des falschen Urtei-

Reihe der natürlichen Zahlen exemplifiziert. Wer sich davon überzeugen möchte, daß unser Fall der Wissensreflexion von derselben logischen Struktur ist, nämlich der beliebigen Offenheit nach vorn und darum möglich ist, der lese eine kleine Aufzeichnung aus Leibniz' Pariser Zeit¹⁴. Leibniz schildert dort, wie er gleichsam an einen einzigen Gedanken gebannt, voll Staunen über die Möglichkeit einer unendlichen Iterierbarkeit des Erkenntnisselfbezugs in immer neuen Metaakten immer höhere Reflexionsstufen erklimmt.

Wichtig ist aber: Die ermöglichende Grundlage der einfachen Reflexion ebenso wie der Reflexionsreihe ist der gegenstandsbezogene Akt am Anfang. Darum ist, wie wir bereits betont haben, die Reihenfolge der beiden Glieder in 166c die sachlich richtige: Das selbstbezügliche Wissen muß zunächst die anderen, d. h. die nichtreflexiven gegenstandsbezogenen Wissensformen zu seinem Objekt haben, nur so kann ein reflexives Wissen zustande kommen. Und erst wenn ein reflexives Wissen zustande gekommen ist, kann dieses seinerseits Gegenstand eines reflexiven Wissens (höherer Ordnung) werden. Daß im „Charmides“ die Selbstbezüglichkeit bei den vergleichshalber herangezogenen intentionalen Einstellungen als unmöglich erscheint (ἀδύνατον 167c 6), liegt somit nicht daran, daß sie bei ihnen tatsächlich unmöglich ist (die sensitiven Einstellungen bilden hier wohl eine Ausnahme), sondern daran, daß sie irrigerweise – nach unserer Auffassung ist es eine bewußte Irreführung durch Platon – in der unmöglichen Form eines absoluten Selbstbezugs gesucht wird. Jeder Bezug auf das Lustvolle, Gute, Schöne und Schreckliche als Gegenstände des Begehrens, Wollens, Liebens, Fürchtens soll ausgeschlossen bleiben (167e).

Veranschaulichen wir uns am Beispiel des Fürchtens, daß ein aspektreflexiver Selbstbezug möglich ist. Ein Kandidat fürchtet, daß er in einer entscheidenden Prüfung versagt und daß ihm daraus Nachteile für sein ganzes Leben erwachsen. Zusätzlich zu dieser gegenstandsbezogenen Furcht kann er nun auch noch diese Furcht selber fürchten: Er fürchtet, daß ihn in der Prüfungssituation die Furcht so sehr lähmen könnte, daß er vielleicht mehr durch sie als durch die Unwissenheit versagt. Ebenso kann man seine Liebe, wenn sie eine edle Liebe ist (καλός), selber lieben. Man kann ein gutes Wollen (ἀγαθός), z. B. ein Verzichtenwollen, das

lens, durch Rückgang auf die es ermöglichenden Bedingungen zu erklären. Diese Erklärung kann nicht sein, daß man ein Stück Nichtwissen fälschlicherweise für ein Stück Wissen hält (200a 8). Denn eine solche Verwechslung von Wissen und Nichtwissen müßte ihrerseits erklärt werden und dies führte zu einem unendlichen Rückgang zu immer höheren Metastufen des Wissens.

¹⁴ G. W. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften der DDR, 6. Reihe, 3. Band, Berlin 1980, N. 73. De reminiscencia et de reflexione mentis in se ipsum (515–517).

man noch nicht hat, haben wollen¹⁵. Daß Platon auf Grund dieser Analogien, bei denen, bewußt irreführend, nur der absolute Selbstbezug bedacht wird, die Reflexivität nicht für ausgeschlossen hält, deutet er 168a 10 f. an: Sonderbar wäre, wenn es ein selbstbezügliches Wissen gäbe. Aber stark machen will Sokrates sich noch nicht, daß es keines gibt, sondern es ist noch zu prüfen, ob es eines gibt. Die Sonderbarkeit (das ἄτοπον) ist nun für Sokrates und Platon kein Grund, etwas zu verwerfen¹⁶. Vielmehr kann das ἄτοπον, so wie es Sokrates' äußeres Erscheinungsbild und sein Verhalten kennzeichnet, auch als Merkmal platonisch-sokratischen Philosophierens betrachtet werden. Sucht doch Platon geradezu das Para-doxe, d. h. dasjenige, was den landläufigen Vorurteilen, den Doxai der Masse, widerstreitet. Denn die Masse hält sich nur an den äußeren Augenschein, und da erscheint vieles als widersinnig (paradox) oder seltsam (ἄτοπος), was sich bei tieferem Eindringen als vernünftig erweist. Wer die Dinge nur in ihrer Oberflächendimension betrachtet, der übersieht oft wesentliche Unterschiede wie eben den, daß die Unmöglichkeit eines reinen, gegenstandslosen Selbstbezugs keineswegs impliziert, daß ich mich nicht auf einen intentionalen Akt von mir in einem anderen Akt derselben Art (wenngleich höherer Stufe) beziehen kann.

Zum Schluß dieses Abschnitts ist vielleicht noch eine ergänzende Bemerkung angebracht. Wenn hier ein absoluter Selbstbezug strikt ausgeschlossen wird, so bezieht sich dieser Ausschluß nur auf das menschliche Bewußtsein. Das ist schon dadurch angezeigt, daß diese ganzen Erörterungen des selbstbezüglichen Wissens präsentiert werden als eine Interpretation des Ἰνῶθι σαυτόν, mit dem der delphische Apoll den handelnden Menschen in seine Schranken verweist, indem er ihn auffordert, seiner Sterblichkeit eingedenk zu bleiben und sich so nie zu überheben. Eine solche Selbstüberhebung wäre es auch zu wännen, er könne in der reinen Selbstreflexion zur völligen Autarkie und Unabhängigkeit von vorgegebenen Objekten gelangen und schöpferisch aus sich heraus Inhalte hervorbringen. Über die Möglichkeit der absoluten Selbstreflexion Gottes ist damit im Dialog weder positiv noch negativ etwas ausgemacht. Dies gilt es zu bedenken, wenn man die Beziehungen zur Aristotelischen νόησις νοήσεως und zur absoluten Selbstreflexion im Neuplatonismus zu erörtern beabsichtigt.

¹⁵ Wenn wir auf dieses Beispiel des selbstbezüglichen Willens die Akt-Habitus-Unterscheidung anwenden, sehen wir, daß alle Kombinationen möglich sind: Ich kann aktuell wollen, daß ich einen Akt des Verzichtenwollens (einen tatsächlichen Willensentschluß) vollziehe oder daß mein Wille habituell zum Verzichten bereit ist. Oder ich kann habituell den Wunsch nach einem solchen zum Verzicht bereiten Willen hegen und damit natürlich auch danach, daß ich auf Grund dieses Habitus entsprechende Willensentschlüsse fasse. Da somit die Möglichkeit des Selbstbezugs parallel in allen Fällen besteht, sind wir legitimiert, in diesem Beispiel wie in den anderen die Akt-Habitus-Unterscheidung zu vernachlässigen.

¹⁶ Das hat *Dieterle* 294 f. sehr schön bemerkt.

II

Ein möglicher Selbstbezug verlangt notwendig zuerst einen Objektbezug, damit man sich auf sich selbst in eben diesem Objektbezug zurückbeziehen kann. So könnte man das Resultat unserer bisherigen Deutung zusammenfassen. Diese notwendige Zusammengehörigkeit von Objektwissen und reflexivem Wissen wird in dem folgenden Abschnitt 169c bis 171c bestätigt. Freilich liefert Platon hier keinen direkten Beweis, sondern eine Art indirekten apagogischen Beweises, indem er die absurden Konsequenzen aufweist, wenn man beide voneinander glaubt isolieren zu können. Zugleich wird hier bereits das Thema des Nutzens behandelt, das den Kern des ganzen zweiten Teiles der Erörterung über die Selbsterkenntnis bildet. Dies geschieht zwar noch nicht explizit thematisch. Aber die Beantwortung der Frage, welchen Nutzen ein solches Wissen hat, wird hier konsequent vorbereitet, so daß sie 171d 1 f. dann explizit gestellt werden kann: Was für einen Nutzen können wir noch von der Sophrosyne erwarten, wenn sie etwas derartiges ist, wie es die vorangegangene Erörterung ergeben hat? Erörtert wird hier mit Blick auf den Nutzen, was das reflexive Wissen zu leisten vermag bei der Fachwissensprüfung. Das Objektwissen tritt demgemäß in der Gestalt des fachlichen Wissens und (für Platon ineins damit) Könnens auf. Das reflexive Wissen fungiert entsprechend als die Fähigkeit, Ansprüche auf ein bestimmtes Fachwissen überprüfen zu können. Daß es eine solche Kompetenz der Wissensprüfung gibt, beweist Sokrates' elenktisches Verfahren immer wieder durch die Tat.

Den „apagogischen Beweis“ (*reductio ad absurdum*) für die Zusammengehörigkeit des Objektwissens und seiner reflexiven Durchdringung führt Platon nach beiden Seiten hin. Auf der einen Seite weist er auf, wie widersinnig es ist, ein bloßes Fachwissen ohne jegliche Reflexion über das eigene fachliche Können annehmen zu wollen. Danach müßte der Blick des Fachmannes gleichsam auf die Objekte seiner Kunst gebannt sein, ohne daß er auf Grund seines Fachwissens auch darüber reflektieren könnte, ob das eigene oder ein fremdes Tun den Regeln seiner Fachwissenschaft gemäß ist. Auf der anderen Seite zeigt er, daß eine rein formale Fähigkeit der Wissensprüfung, bei der jeder Inhalt ausgeschlossen wäre, zwingend ins Leere laufen müßte.

Die Absurdität eines die Reflexion ausschließenden reinen Objektwissens zeigt Platon 170e am Beispiel des Arztes. Qua Heilkundiger dürfte er sich ausschließlich auf das Krankhafte und Gesunde als den spezifischen Gegenstand seiner Techne verstehen und müßte unfähig sein, irgendwelche Erklärungen über seine eigene Arztkunst oder die seiner Kollegen abzugeben (inwiefern z. B. bestimmte eigene oder fremde Therapiemaßnahmen den Vorschriften der Kunst entsprechen oder wider-

sprechen). Als eine Form des Wissens ist nämlich die Arztkunst vom Gesunden und Kranken als ihrem Gegenstand unterschieden. Der ganze Widersinn einer solchen Isolation des Objektwissens wird einem bewußt an der Konsequenz, daß dann eine Überprüfung, ob ein Kandidat fachkundig ist, schlechthin unmöglich wäre, weil sie, wenn sie seitens eines Fachkollegen nicht durchgeführt werden kann, von keinem durchführbar ist.

Vom isolierten reflexiven Wissen heißt es 170a–d dagegen wiederholt, auf Grund seiner könne man nicht erkennen, was einer weiß und was nicht, sondern nur, daß er weiß oder daß er nicht weiß (d2 f.). Er vermag also nur festzustellen, daß er selbst oder ein anderer irgendein Wissen besitzt (ἐπιστήμην τινὰ ἔχει, 170b 8 f., d 8, 171a 3), kann dagegen nicht ausmachen, was für ein Wissen (ἤτις 171a 4), d. h. ein Wissen wovon (ὅτου 170d 8) es ist. Das wird so begründet: Für die einzelne Wissensart ist es wesentlich (sie ist dadurch definiert), daß sie nicht bloß ein Wissen überhaupt ist, sondern ein bestimmtes Wissen, das sich auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezieht: ἢ οὐ τοῦτω ὄρισται ἐκάστη ἐπιστήμη μὴ μόνον ἐπιστήμη εἶναι ἀλλὰ καὶ τίς, τῷ τινῶν εἶναι; (171a 5 f.). Eine bestimmte Wissensform wird also nicht dadurch konstituiert, daß gewisse allgemeine Kriterien der Wissenschaftlichkeit erfüllt sind, die sich in einem generellen Prüfungsverfahren feststellen ließen. Sie besteht vielmehr wesentlich darin, über bestimmte Gegenstände wahre Aussagen machen zu können und bestimmte Verrichtungen kunstgerecht ausüben zu können (ἀληθῆ λέγεται – ὀρθῶς πράττεται 171b 8 f.).

Schließt nun diese Argumentation, daß eine generelle Fähigkeit der Wissensprüfung den Besitz einer bestimmten Wissensart (was einer weiß) nicht feststellen vermag, nicht auch die von Platon (wohl ironischerweise) so häufig bejahte Möglichkeit aus, durch diese allgemeine Fähigkeit festzustellen, daß einer ein Wissen überhaupt hat? Worin besteht diese Feststellung? 170a 7 f. heißt es, er vermöge bei vorgegebenen Einzelfällen nur zu unterscheiden, daß dies (τόδε: Das Demonstrativ weist auf ein gegebenes Einzelnes hin) ein Fall von Wissen, jenes kein Fall von Wissen (oder: ein Fall von Nichtwissen) ist: ... διαίρειν ... ὅτι τοῦτων τόδε μὲν ἐπιστήμη τόδε δ' οὐκ ἐπιστήμη. Was nun ist ein solcher zu prüfender Einzelfall? M. E. kann damit nur eine Menge von bestimmten Aussagen und/oder Verrichtungen des Prüfers selber oder einer anderen Person gemeint sein, bei denen der Anspruch erhoben wird, sie seien wahr bzw. kunstgerecht ausgeführt. Was sonst käme als Kandidat für ein Wissen (im Sinne Platons) in Frage? Aber sind wahre Aussagen und kunstgerechte Verrichtungen nicht gemäß dem oben Dargestellten gerade Gegenstand der einzelnen Wissensformen? Bei Aussagen kann man bestenfalls ihre Falschheit, aber (außer bei nicht informativen Tautologien) nie ihre Wahrheit durch ein generelles (logisches) Prüfungsverfahren

ren feststellen. Und daß es ohne jegliches fachspezifische Wissen¹⁷ feststellbar sein sollte, ob bestimmte Verrichtungen kunstgerecht, d. h. doch wohl den Regeln einer bestimmten Fachdisziplin gemäß sind, ist offenkundiger Unsinn. Weiterhin kann das Prädikat des Wissens, auch des Wissens überhaupt in einem Einzelfall, wohl kaum anders gerechtfertigt werden, als daß man die Wahrheit der zur Debatte stehenden Äußerungen und die Kunstgerechtigkeit der entsprechenden Verrichtungen (oder des resultierenden Produkts) prüft. Da ein Feststellen eines Wissens überhaupt (daß einer weiß) im Einzelfall also wohl nur über die Feststellung eines bestimmten Wissens (was einer weiß) gehen kann, läuft eine universale Wissensprüfungskompetenz, die jedes Fachwissen ausschließen soll, notwendig gänzlich leer.

Die Bemerkung Platons, der Inhaber dieser universalen Kunst der Wissensprüfung könne zumindest seinen Fachkollegen (ὁμότεχνος) prüfen, ist natürlich blanke Ironie. Denn ein Wissen ist für Platon, wie wir gesehen haben, dadurch definiert, daß man bezüglich eines Gegenstandsbereiches bestimmte Kenntnisse oder praktische Fertigkeiten hat. Ein Metawissen würde sich also dadurch konstituieren, daß man gegenüber den verschiedenen Arten des Objektwissens (als seinem Gegenstandsbereich) die Fähigkeit der Wissensprüfung hat. Diese Fähigkeit war in der voraufgehenden Argumentation gerade bestritten worden. Damit aber wäre es überhaupt kein Wissen und käme damit auch nicht als Gegenstand einer Wissensprüfung durch sich selbst in Frage. Diesen Zusammenhang konnten wir bereits in Teil I beobachten. Ein Metawissen muß sich zuerst durch seinen Bezug auf gegenstandsorientierte Wissensformen konstituieren, bevor es sich dann in einer Reflexion höherer Stufe auch auf sich selber beziehen kann.

Die negativen Konsequenzen eines Isolierens von Objekt- und Metawissen: Lächerlichkeit des gegenstandsgebantten bloßen Fachwissens (170e) auf der einen und Nichtigkeit der inhaltsleeren Reflexion oder rein formalen Wissensprüfung (171a–c) auf der anderen Seite, legen den Schluß nahe: Die positive Funktion des reflexiven Wissens liegt darin, sich mit dem inhaltlichen Wissen zu verbinden, um so die Beschäftigung mit Wissensinhalten zu befruchten und zu vertiefen. Dies deutet Platon 172b an: Der Besitz des Wissens von Wissen und Nichtwissen erleichtere einem das Erlernen anderer Wissensgegenstände und verschaffe einem darin größere begriffliche Klarheit (ἐναργέστερα πάντα αὐτῷ φαίνεται), weil man zu dem jeweiligen Lerngegenstand noch den Gesichts-

¹⁷ Eine andere Frage ist, ob das volle Fachwissen erforderlich ist, zumal wenn nicht die Verrichtungen (πραττόμενα) selber, sondern das fertige Resultat zu begutachten ist. Vgl. dazu Anm. 9. Aber auch wenn wir statt der Kunstgerechtigkeit der Verrichtung die Brauchbarkeit des Produktes setzen, bleibt gültig, daß eine Prüfung bestimmte Sachkenntnisse voraussetzt, und mehr ist für unsere Argumentation nicht verlangt.

punkt des Wissens hinzuverfasse (προσκαθορῶντι τὴν ἐπιστήμην). Und in erlernten Wissensgebieten könne man die anderen besser prüfen. Der Wortlaut legt nahe, daß hier an so etwas wie logische (oder dialektische) Regeln, Begriffszergliederungen etc. gedacht ist. Wer die begrifflichen und logischen Zusammenhänge der einzelnen Argumentationsschritte einsieht, kann sich Gedankengänge besser einprägen (leichter lernen) und die Argumentationen anderer besser prüfen. Wer die Wahrheitsbedingungen von Aussagen kennt und daher weiß, was ihren Wissenscharakter begründet (wer den Wissensgesichtspunkt hinzuseht), der gelangt zu größerer gedanklicher Klarheit über alles. Freilich ist die Stelle so knapp, daß wir mehr auf Spekulationen angewiesen sind. Vor allem aber wird der für Platon zentrale sittliche Aspekt auch nicht leise angerührt. Obgleich im weiteren Verlauf unwiderlegt¹⁸, kann dieser kurz aufblitzende und dann sofort wieder verschwindende Gedanke daher auch nicht als Andeutung von Platons Lösung angesehen werden. Er verweist indes in die Richtung, wo sie zu suchen ist, nämlich, daß Fachwissen und kritische Metareflexion sich ergänzen müssen.

Die Lösung findet sich im Schlußabschnitt 173a 7–175b 8. Freilich ist sie auch dort nicht ausgesprochen, sondern muß vom Leser selber erschlossen werden, indem er den Fehler herausfindet, der diese Untersuchung scheitern läßt. Greifbar wird dieser Fehler 174d ff. Sokrates' Argument (d 2–7) stellt das Wissen um die einzelnen Arten des Wissens und Nichtwissens dem Wissen um Gutes und Böses gegenüber, dessen Werk der Nutzen ist. Daß eine solche Trennung dieser beiden Wissensformen verfehlt ist, wird handgreiflich in Kritias' Versuch, für das Wissen von den verschiedenen Wissensarten (τῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη) doch einen Nutzen zu retten. Er faßt diese universale Wissenschaft als eine beherrschende Wissenschaft auf (βασιλικὴ τέχνη), die so wie sie über die übrigen Fachdisziplinen gebietet, auch über das Wissen des Guten gebietet. Und damit kann man (wohl deshalb, weil sie den Einsatz der wahrhaften „Fachleute im Guten“ garantiert) auch ihr den Nutzen, das Werk des Wissens um das Gute, zurechnen: ἐπιστατεῖ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις, καὶ ταύτης δῆπου ἂν ἄρχουσα τῆς περὶ τὰγαθὸν ἐπιστήμης ὠφελοῖ ἂν ἡμᾶς (d 9–e 2). Dies widerlegt Sokrates durch eine Analogie. Eine jede Techne vollbringe jeweils ihr eigenes Werk (e 5). Ebenso wenig wie das Wissen vom Wissen und Nichtwissen somit Bewirker der Gesundheit sei, die das Werk der Arztkunst ist, könne es Bewirker des Nutzens sein, die dem Wissen ums Gute als Werk zugewiesen ist.

Jeder, der nur etwas vom Geiste Platons begriffen hat, verspürt sofort, wie gänzlich unplatonisch es ist, das Wissen vom Guten als eine einzelne

¹⁸ Die Bemerkung 172c 4 f., vielleicht habe ihre Forschung gar nichts Brauchbares ergeben, bezieht sich, wie aus der folgenden Argumentation klar wird, nicht auf 172 b, sondern auf die 171a–172a entwickelte Utopie einer perfekt funktionierenden, aber nicht an Werten orientierten Technokratie oder Expertokratie.

Fachdisziplin auf dieselbe Ebene wie beispielsweise die Medizin zu stellen. Die Lösung liegt damit auf der Hand, daß die gesuchte universale über die anderen herrschende Wissenschaft zugleich Wissen des Guten und Prüfungsinstanz der anderen Wissensformen ist (*ἐπιστημῶν καὶ ἀνεπιστημοσυνῶν ἐπιστήμη* 174d 4 f.), also ein wertkritisches Wissen. Eine Begründung ergibt sich aus dem bereits eingangs Dargestellten. Da ein wahrhaftes Wissen sich für Platon nicht in rein technischen Fertigkeiten oder rein theoretischen Kenntnissen erschöpfen kann, sondern stets auch das Gute in sich einschließen muß als die Instanz, die den rechten Gebrauch der technischen Fertigkeiten und theoretischen Kenntnisse garantiert, muß erst recht die Fähigkeit zur Prüfung, was ein wahrhaftes Wissen ist und was nicht, das Gute in sich beschließen. Gewiß kennt Platon auch den landläufigen Begriff von Wissen, der nicht diese wertende Komponente in sich befaßt. Im Hinblick auf diesen gängigen Begriff, der Kritias' Gebrauch von *ἐπιστήμη* zugrunde liegt, bestreitet Sokrates, daß man generell das wissensmäßige Vorgehen (*ἐπιστημόνως πράττειν*) mit dem Wohlverhalten und Wohlergehen (griech. beides *εὖ πράττειν*) und damit der Glückseligkeit (*εὐδαιμονεῖν*) gleichsetzen könne (173d 3 f.). Diesen landläufigen, lockeren Wissensbegriff verwendet Platon in seinen Dialogen also häufig, aber er kennt auch einen strengen.

Politeia I, 342a f. behandelt das handwerkliche Wissen (*τέχνη*) in einem solchen strengen Sinne (*τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ*). Im Unterschied zum Körper, der gebrechlich (*πονηρός*) und so nicht selbstgenügsam ist (341e 5) und für den es daher eine Techne, nämlich die Arztkunst, geben muß, die ihm das für ihn Zuträgliche (*τὸ συμφέρον*) bereitet, ist eine Techne im strengen Sinne selbst ohne Mangelhaftigkeit (*πονηρία*) und Fehlerhaftigkeit (*ἄμαρτία* 342b 3), sie ist von sich aus richtig (*ὀρθή* b 6). Damit könnte lediglich gemeint sein, daß ein Handwerk als Handwerk eine kunstgerechte Herstellung seines Produkts garantiert. Schon die Terminologie legt aber nahe, daß über die fachlich-technische Perfektion hinaus die moralische Fehlerlosigkeit gemeint ist. ‚*Πονηρία*‘ und ‚*ἄμαρτία*‘ bezeichnen gewöhnlich sittliche Minderwertigkeit bzw. sittliche Verfehlung. Demgemäß darf man das ‚richtig‘ wohl im Sinne des bei Platon geläufigen Motivs des richtigen Gebrauchs (*ὀρθή χρῆσις*)¹⁹ verstehen, daß eine Techne im wahren Sinne den sittlich verantwortbaren Gebrauch ihrer Fertigkeiten einschließt. Nur das berechtigt Platon eigentlich zu der Feststellung, das wahre technische Wissen sei autark und bedürfe keiner äußeren Instanz, die das ihr Zuträgliche im Auge hat (*τὸ συμφέρον σκέπτεσθαι*). Dies wäre bei Platons Grundüberzeugungen wohl kaum gerechtfertigt, wenn sie von sich aus einen schadenstiftenden Mißbrauch

¹⁹ Zur Thematik des richtigen Gebrauchs der ambivalenten Güter vgl. Menon 87a–89a und Euthydem 278e–282d, 288d–293a.

gestattete²⁰. Denn die sittliche Schlechtigkeit ist, wie es die weiteren Bücher der *Politeia* zeigen, selbstzerstörend, sie ist eine Krankheit der Seele. Und damit bedürfte eine solche den sittlich verwerflichen Gebrauch nicht ausschließende *Techne* gerade einer *Arztkunst*. Das Ungenügen einer bloß technischen Richtigkeit (technischer Perfektionismus) betont Platon ja auch im *Charmides* 173a ff.

Eindeutig liegt ein Wissensbegriff, der das den rechten Gebrauch sichernde Gute einschließt, der bekannten Sokratischen Lehre zugrunde, Böses tun beruhe nicht auf einem Defekt des Willens (keiner tut willentlich Unrecht), sondern resultiere aus Unwissenheit. Man bezeichnet diese Lehre als Sokratisches Paradox. Paradox ist sie aber nur deshalb, weil man einen rein intellektualistischen Begriff des Wissens zugrunde legt. Wissen ist für Sokrates und Platon aber nie bloß eine bewußtseinsmäßige Klarheit über die jeweilige Handlungssituation und die in ihr auf dem Spiele stehenden Güter und Werte. Wissen (zupal das Tugendwissen) hat immer auch die Komponente einer praktischen Fähigkeit und schließt in diesem Sinne das Gute ein, verstanden als die Instanz, die den rechten Gebrauch der einem zu Gebote stehenden Güter garantiert²¹. Da allein dieser Wissensbegriff das bekannte Sokratische Diktum plausibel erscheinen läßt, muß man wohl da, wo Platon ‚Wissen‘ im strengen Sinne seiner Philosophie gebraucht, den sittlichen Wertestandpunkt, der den rechten Gebrauch des Wissens sichert, impliziert denken als notwendiges Merkmal, ohne das der Begriff ‚Wissen‘ nicht berechtigt ist.

Nach dieser Klärung können wir uns wieder dem „*Charmides*“ zuwenden. So wie der Fehler 170a–171c darin lag, das Universalwissen (im Sinne der Fähigkeit zur Wissensprüfung) vom Fachwissen isolieren zu wollen, liegt der Fehler, der zur Schlußaporie führt, darin, das universale Wissen um die einzelnen Wissensarten von dem Wertwissen trennen zu wollen. Aber selbst wenn das Universalwissen das Fachwissen nicht ausschließt, sondern es ein allumfassendes Wissen nicht nur um Künftiges (wie beim Seher), sondern auch um alle vergangenen und gegenwärtigen Sachverhalte geben könnte (174a), so bedeutete ein solches nicht nach gut und böse bewertendes reines Faktenwissen keinen wahren Nutzen. Seine Universalität ist nämlich nicht die eines universaleren, alles umgreifenden Standpunkts, sondern die einer bloß additiven Anhäufung einzelner Kenntnisse, die qualitativ nichts Neues bedeutet gegenüber dem Fachwissen. Für Platon gehören vielmehr alle drei Aspekte des Wissens

²⁰ So ist wohl auch ‚ἀβλαβής‘ (b 5) bewußt doppelsinnig: Die wahre *Techne* ist unversehrt (passive Bedeutung) und braucht so keine Heilkunst, die eine ihr zuträgliche Therapie (συνφερόν) verordnet. Bei der *Techne* als einem Aktivvermögen bedeutet diese Unversehrtheit aber wohl, daß sie unschädlich ist (aktive Bedeutung), daß ein schädlicher Mißbrauch ausgeschlossen ist, so daß keine andere *Techne* von außen den rechten Gebrauch und damit den Nutzen für sie (oder ihren Inhaber) und durch sie zu sichern braucht.

²¹ Zur Idee des Guten als der Instanz, die einen eindeutig guten Gebrauch der anderen Güter und damit ihren Nutzen sichert vgl. *Politeia* VI, 505a 2–4.

innig zusammen. Auch das wahrhafte Fachwissen muß werthafte Wissen sein, das auf einen sittlich verantwortbaren Gebrauch ausgerichtet ist. Das universale, über die Fachdisziplinen gebietende Wissen, die βασιλικὴ τέχνη²², schließlich macht einzelne Fachkenntnisse nicht überflüssig, es besteht vielmehr darin, die fachspezifischen Kenntnisse und Fähigkeiten unter einem höheren Gesichtspunkt zu koordinieren oder zusammenschauen²³. Dieser höhere Gesichtspunkt ist das Wohlergehen der gesamten Polis. Wohlergehen der Polis meint für Platon nicht materiellen Wohlstand, äußere Sicherheit etc., sondern primär die gute sittliche Verfaßtheit des Staatsganzen, wie all seiner Bürger als der eigentliche Garant von Glück. Die Koordination der einzelnen Epistemai ist also alles andere als ein politisches Management. Eine solche perfekt funktionierende, dabei aber am Wesentlichen des Menschen vorbeigehende Technokratie wird im Traum des Sokrates 173a ff. gegeißelt. Soll nun aber das Ziel ein von Sittlichkeit bestimmtes Miteinander der Staatsbürger sein, dann ist klar, daß das Universalwissen oder die königliche Kunst, mit der der Herrscher die fachlichen Fähigkeiten und Kenntnisse der einzelnen Bürger zu prüfen hat, um sie in der rechten Weise zur Erreichung dieses Zieles einsetzen zu können, ein wert-kritisches Wissen sein muß, d. h. ein Wissen, das über den sittlichen Wert und Unwert des zu prüfenden Wissens entscheiden (κρίνειν) kann.

„Erkenne dich selbst“. Diese Aufforderung des delphischen Apoll an den Menschen, sich in seinen Handlungsmöglichkeiten zu erkennen, stand am Anfang der ganzen Erörterungen über ein reflexives Wissen. Die sittliche Komponente dieses Ausgangspunkts ist keineswegs verlassen²⁴ etwa durch einen Übergang zur Idee einer absoluten Wissensrefle-

²² Zu den Stellen des „Euthydem“ über die königliche Kunst (s. Anm. 19) sowie zum Gegensatz eines platonisch und eines sophistisch verstandenen Universalwissens vgl. meinen Aufsatz: Ist Platons Ethik teleologisch oder deontologisch? in: SJP 32 (1987), 74–77.

²³ Politeia 537c spricht Platon davon, daß die Anwärter auf das Philosophenkönigtum ab einem bestimmten Punkt ihrer Erziehung dazu angehalten werden sollen, die bislang verstreut erworbenen Kenntnisse *zusammenschauen*. Denn die spezifisch dialektische Fähigkeit, die bei ihnen geprüft werden soll, bestehe im Zusammenschauen. Hier geht es um ein Zusammenschauen der eigenen Kenntnisse. Nicht gelöst ist bei Platon die Frage, in welcher Weise der Inhaber der königlichen Kunst alle in seinem Staate vertretenen Fachkenntnisse zusammenschauen soll, da Platon an den Herrscher nicht die absurde Forderung stellt, daß er sie selbst alle gleich gut kennen muß (vgl. Anm. 9).

²⁴ Diese sittliche Komponente allein legitimiert es, Selbsterkenntnis als Definition der Sophrosyne auszugeben, d. h. wörtlich des gesunden Denkens (vgl. Witte 10 f.), das sich selbst in der gebührenden Weise bescheidet und nicht krankhaft auswuchert. Diese Bedeutung ist gegenwärtig vor allem in der Anfangs- und Schlußpartie des Dialogs, wo körperliche und seelische Gesundheit miteinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. 155e–157d, aufgegriffen 175e ff.). Die Auswirkungen eines solchen gesunden Denkens auf das gesellschaftliche Verhalten des Menschen tritt in den beiden Definitionen des Charmides hervor: Bedachtsamkeit (ἡσυχιότης) und schamhafte Zurückhaltung (αἰδώς) (159b u. 160e). Die dritte von Kritias stammende Definition: das Seine tun (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν 161b) schließlich bereitet bereits den Aspekt der Sophrosyne als übergreifende Tugend und Universalwissen vor. (Nicht von

xion. Vielmehr ist die Forderung einer sittlichen Selbstprüfung verallgemeinert worden zum Postulat einer sittlich wertenden Wissensprüfung bei allen Bürgern eines Staates. Diese Verallgemeinerung ist bei Platons Voraussetzungen gerechtfertigt. Ist doch Sittlichkeit für ihn nicht eine Sache subjektiver Einstellung, sondern ein Bemühen um objektive Wertmaßstäbe²⁵. Wer über diese Wertmaßstäbe verfügt und so sich selber wahrhaft erkennen kann, d. h. seine einzelnen Kenntnisse und Fähigkeiten zu beurteilen und sie so einzusetzen vermag zu einem ausgewogenen sittlichen Gesamtverhalten seiner eigenen Person, der ist auch dazu befähigt, im Staat das fachliche Wissen und Können der einzelnen Bürger zu prüfen auf ihren Wert hin für das wahre, auf Sittlichkeit gegründete Wohlergehen der gesamten Polis.

ungefähr wird in der „Politeia“ die Gerechtigkeit als die umgreifende der vier Kardinaltugenden mit dieser Formel beschrieben). Das Seine zu tun setzt eine Einsicht in die eigenen Fähigkeiten und Kenntnisse voraus.

²⁵ Der Versuch, allgemeinverbindliche Wertmaßstäbe zu begründen, ist ein wesentliches Motiv von Platons Ideenphilosophie. Nicht von ungefähr thematisiert Platon vor allem Ideen von Wertbegriffen. Bereits das Bemühen von Sokrates, allgemeingültige Definitionen normativer Begriffe zu finden, zielt in diese Richtung.