

**DIE SOPHROSYNE
IN PLATONS
CHARMIDES**

Published @ 2017 Trieste Publishing Pty Ltd

ISBN 9780649771141

Die sophrosyne in Platons Charmides by Anton Sauer

Except for use in any review, the reproduction or utilisation of this work in whole or in part in any form by any electronic, mechanical or other means, now known or hereafter invented, including xerography, photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, is forbidden without the permission of the publisher, Trieste Publishing Pty Ltd, PO Box 1576 Collingwood, Victoria 3066 Australia.

All rights reserved.

Edited by Trieste Publishing Pty Ltd.
Cover @ 2017

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out, or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form or binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser.

www.triestepublishing.com

ANTON SAUER

**DIE SOPHROSYNE
IN PLATONS
CHARMIDES**

Die ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ in Platons Charmides.

Vorwort.

Socrates gilt mit Recht als Begründer der wissenschaftlichen Ethik. Aus dem Objectivismus, dem Streben der jonischen Naturphilosophen das »Princip des Seienden« zu finden, hatte sich zwar zur Zeit des Socrates bereits der äußerste Subjectivismus entwickelt. Aber auch die Vertreter dieser Richtung, die Sophisten, konnten bei ihrem Standpunkte nicht zu dem Begriffe einer wissenschaftlichen Ethik gelangen. Allerdings gab sich mancher von ihnen für einen Tugendlehrer aus, und Protagoras erklärte die Tugend als das Schönste; aber wie konnten Männer, welche die Verlässlichkeit der Wahrnehmungen bestritten und daher auch das Bestehen einer allgemein gültigen Wahrheit leugnen mussten, nach deren Ansicht der Mensch das Maß aller Dinge ist,¹⁾ wie konnten solche Männer folgerichtiger Weise von Tugend sprechen! »Wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, so muss auch für jeden recht und gut sein, was ihm als recht und gut dünkt. Jeder hat mit anderen Worten das natürliche Recht, seiner Willkür und seinen Neigungen zu folgen.«²⁾

Diesem Subjectivismus, der, im Leben angewendet, von den verderblichsten Folgen für jede sittliche Ordnung begleitet sein musste, stellt Socrates seine Ansicht gegenüber, dass

¹⁾ φησὶ γὰρ ποῦ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Theät. 152. A. conf. Kratyl. 386. A.

²⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen. Fünfte Auflage. Leipzig. 1892. Band II./1. S. 1125.

es einen objectiven, von den wechselnden Ansichten der Menschen unabhängigen Maßstab geben müsse, das Sittlichgute.

Er betrachtet es nun als seine von der Vorsehung ihm zugewiesene Lebensaufgabe, nach dieser objectiven Wahrheit zu forschen und auch seine Zeitgenossen für diese Thätigkeit zu gewinnen und so sich und seine Mitwelt immer mehr zur Erkenntnis dieser Wahrheit zu befähigen. Nach Plato, der uns in den unvergänglichen Schöpfungen seines Genies die Art und die Ergebnisse der Forschungen seines Meisters erhalten hat (allerdings ein wenig veredelt in Bezug auf den Inhalt, noch mehr in Bezug auf die Form), führt Socrates alle Tugenden auf das Wissen vom Sittlichguten zurück. Daher ist nach der Ansicht des Socrates die Tugend lehrbar, und es kann dem Wesen nach nur eine Tugend geben. Wie aber Socrates überall von den einzelnen Erscheinungen ausging und zu dem Begriffe, dem Allgemeingiltigen, vorzudringen suchte, so gieng er auch hier von den einzelnen Erscheinungsformen dieser einen Tugend aus und suchte sie begrifflich zu bestimmen. Solche Versuche schildert uns Plato vor allem in den Dialogen Euthyphron, Laches und Charmides; und da diese Dialoge aus der ersten Periode der schriftstellerischen Thätigkeit Platos stammen, dürften sie uns die Ansichten des Socrates ziemlich getreu wiedergeben.

Nun ist unter den Gelehrten der Streit entstanden, ob Socrates in diesen Dialogen wirklich zu einer befriedigenden Definition gelange. Bonitz, der Pfadfinder auf diesem Gebiete Platonischer Forschungen, hat in seinen Platonischen Studien gezeigt, dass die Dialoge Euthyphron und Laches wirklich eine vollständige Definition der *ἀρετῆς*, beziehungsweise der *ἀνδρείας* enthalten; zugleich hat er angedeutet, wie aus dem Dialoge Charmides eine Definition der *σωφροσύνη* zu gewinnen sei.

Da aber die Ansicht Bonitzens theilweise angefochten wurde und insbesondere in Bezug auf den Dialog Charmides auch Zweifel ausgesprochen wurden, ob die *σωφροσύνη* überhaupt als ethische Tugend zu fassen sei, soll nun dieser Dialog einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Wir wollen den kunstvoll verschlungenen Pfaden der Socratisch-

Platonischen Dialektik nachgehen und vor allem sehen, ob die Definition der *σοφροσύνη* in Wahrheit vergeblich versucht worden ist, wie Socrates am Ende des Dialoges behauptet. Erst nach Entscheidung dieser Frage können wir zur Untersuchung der anderen schreiten.

A. Gedankengang.

Socrates nimmt, kaum vom Kriegszuge gegen Potidäa (431) zurückgekehrt, die Beschäftigung, die er sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, wieder auf: er begibt sich in eine Ringschule in der Erwartung, dort Bekannte zu finden, mit denen er Untersuchungen über Fragen der Philosophie anstellen kann.

Seine Erwartung hat ihn zwar nicht getäuscht, doch muss er nach der herzlichen Begrüßung von Seite der vielen Bekannten zuerst eine Menge Fragen über die Ereignisse auf dem Kriegsschauplatze beantworten. Kaum hat er aber die berechnete Neugierde seiner Freunde befriedigt, so erkundigt er sich mit gleichem Interesse um den Gegenstand, der im Mittelpunkte seines Denkens steht, um die Philosophie und um das Verhalten der heranwachsenden Jugend zu derselben.

Da theilt ihm Critias mit, das unter den Jünglingen sein Mündel und Geschwisterkind Charmides sich ebensosehr durch leibliche wie durch geistige Vorzüge auszeichne. Daher wünscht Socrates, der sich ohnehin noch seiner als eines schönen Knaben erinnert, mit ihm näher bekannt zu werden. Critias lässt den eben Eingetretenen herbeirufen und stellt den Socrates als einen Arzt vor, der bereit ist, die Heilung des Kopfschmerzes, über den Charmides in der letzten Zeit geklagt hat, zu versuchen. Bezeichnend ist, dass auch Charmides schon den Socrates als einen Freund der Jugend kennt.

Diese ganze Erzählung ist durchweht mit der launigen Schilderung, wie von den Anwesenden alt und jung durch die Schönheit des Charmides ganz bezaubert ist.¹⁾

¹⁾ Über den Sinn dieser Stelle vergl. Schenkl in der Zeitschr. f. öst. Gymn. 1860, p. 173—176.

Das Kopfweh des Jünglings und seine Schönheit bieten dem Socrates willkommenen Anlass, das Gespräch auf das Gebiet der Philosophie zu lenken.

Socrates behauptet nämlich, er sei während des Feldzuges von einem thracischen Arzte aus der Schule des Zalmoxis in der Heilkunde unterrichtet worden; und zwar habe ihn dieser besonders darauf aufmerksam gemacht, dass die griechischen Ärzte nicht richtig vorgehen, weil sie das Ganze nicht kennen, auf welches die Behandlung gerichtet sein müsse. Den griechischen Ärzten sei es wohl klar, dass man bei einem Augenleiden nicht die Augen allein, sondern zum mindesten den ganzen Kopf, in der Regel aber den ganzen Körper in Behandlung nehmen müsse, sie wüssten aber nicht, dass man auf dieser Stufenleiter noch weiter zu gehen habe, dass über dem Körper noch die Seele stehe, und dass diese die Quelle der Gesundheit und Krankheit für den Körper sei. Daher müsse die Behandlung vor allem auf die Gesundheit der Seele (*σωφροσύνη*) abzielen, und diese werde erreicht durch Gespräche edlen Inhaltes. Socrates gibt auch vor, ein Blatt zu besitzen, das ein sehr wirksames Heilmittel gegen Kopfschmerz sei, aber nur gebraucht werden dürfe unter gleichzeitiger Anwendung einer Zauberformel, durch welche zuerst die Seele geheilt werde. Und er habe sich eidlich verpflichtet, er werde durch nichts in der Welt sich bewegen lassen, mittels des Blattes die Heilung des Körpers zu versuchen, bevor er durch den Zauberspruch die Seele gesund gemacht habe. Nur in dem einen Falle, dass der Leidende ohnehin die Gesundheit der Seele, die *σωφροσύνη*, besitze, könne die Anwendung der Zauberformel unterbleiben.

Vor allem müsse daher festgestellt werden, ob Charmides die *σωφροσύνη* besitze oder nicht. Socrates glaubt nämlich, dass Charmides sich irgendwie dessen bewusst sein müsse, wenn ihm die *σωφροσύνη* innewohne; sie müsse sich durch irgendwelche Wirkungen verrathen. Daher fordert er den Jüngling auf, zu sagen, was denn wohl nach seinen Beobachtungen die *σωφροσύνη* sei.

Selbstverständlich verfällt der in solchen Untersuchungen nicht bewanderte Jüngling in den Fehler, welchen ja auch

gereifte Mitunterredner des Socrates zu begehren pflegten, Männer, die sich der vollkommensten Ausbildung rühmen konnten, welche die damalige Zeit zu gewähren vermochte: er gibt nur ein äußeres Kennzeichen an, indem er die *σωφροσύνη* etwas weitschweifig definiert als Bedächtigkeit in Wort und That (. . . εἶπεν ὅτι οἱ σοκοὶ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἐν τε ταῖς ἑδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν. καὶ μὴ δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχίας τις εἶναι ἡ ἐρωτάς. 159. B.)

Socrates gibt zu, dass diese Ansicht eine allgemein verbreitete sei. Dies ist aber nach seiner Meinung kein verlässliches Zeichen der Richtigkeit. Daher müssen sie diese Definition erst auf ihre Richtigkeit prüfen. Ausgegangen wird von dem Axiom, dass die *σωφροσύνη* ein *καλόν* sei. Nun bringt Socrates, indem er *κοσμίως* ganz unberücksichtigt lässt und nur *ἡσυχῇ* (*ἡσυχιάτης*) betont, Beispiele von körperlichen Übungen und geistigen Thätigkeiten, bei denen, wie Charmides zugeben muss, Schnelligkeit vollkommener ist als Bedächtigkeit. Aber selbst wenn die Anzahl der Handlungen, bei denen die Bedächtigkeit der Schnelligkeit vorzuziehen ist, ebenso groß wäre als die Zahl derjenigen, bei denen sie als Unvollkommenheit gilt, so könnte noch immer nicht das Wesen der *σωφροσύνη* in der Bedächtigkeit liegen.

Daher fordert Socrates den Jüngling auf, noch einmal sein Inneres zu durchforschen und zu suchen, welchen von seinen Vorzügen er denn der *σωφροσύνη* verdanke. Da er früher mit der Anführung einer äußeren Erscheinung nicht das Richtige getroffen hatte, versuchte er es mit einer inneren Wirkung und erklärt *σωφροσύνη* gleichbedeutend mit *αἰδώς* (160. E.), das wohl an dieser Stelle nicht Schamhaftigkeit, sondern Scheu, Zartgefühl heißen dürfte, wie man aus der Widerlegung ersieht. Denn der Bettler muss abgestumpft sein und sich zu Handlungen verstehen, von welchen ein anderer durch eine gewisse Scheu abgeschreckt würde. Socrates beruft sich auf den früher aufgestellten Satz, dass die *σωφροσύνη* ein *καλόν* sei. Da aber die Scheu nach Homer (ῥ. 347) auch etwas Nichtgutes sein kann, so ist sie zum mindesten

bald etwas Gutes, bald etwas Nichtgutes und kann daher nicht gleichbedeutend sein mit *σωφροσύνη*

Trotz der misslungenen Versuche scheint der Jüngling Interesse an der Sache zu gewinnen, und unaufgefordert ersetzt er diese Definition durch eine andere. Und da er mit seinen eigenen Beobachtungen wenig Glück gehabt hat, nimmt er zu Auctoritäten seine Zuflucht. Er erinnert sich, dass ein weiser Mann gesagt habe, die *σωφροσύνη* bestehe darin, dass man das Seinige thue (*ὅτι σωφροσύνη ἐστὶ τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*. 161. B.) Auch Socrates meint, dass derjenige ein Weiser gewesen sein müsse, der diesen Satz aufgestellt habe; er vermuthet, dass es Critias gewesen sei, obwohl dieser es leugnet, Socrates erklärt den Satz für ein Räthsel, das nicht in seiner wörtlichen Bedeutung genommen werden könne. Denn auch Lehrer und Schüler, die z. B. die Namen anderer, vielleicht gar die ihrer Feinde schreiben, Ärzte, die andere heilen u. s. w. thun nicht das Ihre und sind doch besonnen.

Da nun Charmides den Sinn dieses Satzes nicht anzugeben weiß, ja sogar vermuthet, vielleicht habe derjenige, von dem er den Satz gehört habe, selbst nicht recht gewusst, was damit gemeint sei, und da er dabei verstoßen den Critias anblickt und lächelt, fühlt sich dieser bewogen, selbst die Vertheidigung des Satzes zu übernehmen. (162. B.)

Durch diesen Eintritt des Critias in die Unterredung wird äußerlich der Beginn des zweiten Theiles der Untersuchung angedeutet; dem Inhalte nach beginnt dieser allerdings später.¹⁾

Critias erklärt sich bereit, die aufgestellte Definition zu vertheidigen. Seines Sieges gewiss, hört er eine Zeitlang ruhig zu und gibt nur kurze Antworten. Als nun Socrates dadurch, wie er meint, tief genug in die Falle gelockt ist, um mit einem Schlage hilflos gefangen zu sein, da tritt er hervor mit der Behauptung, dass alle Beispiele, die Socrates soeben vorgebracht habe, nichts beweisen; denn Socrates

¹⁾ Die Definition, die Critias von Charmides übernimmt und abschließt, verbindet beide Theile, wie bei einer Cäsar zwar durch das Wortende ein Einschnitt bewirkt wird, aber das metrische Schema des Versfußes beide Theile zusammenhält.

verwechsele *ποσιν* und *πράττειν*. Er beruft sich auf Hesiod, der (Erga 309) zeige, welcher wesentlicher Unterschied zwischen diesen Verben sei. Aus dem Worte *ἔργον* schließt Critias nämlich, dass man *ἐργάζεσθαι* und auch *πράττειν* (das er willkürlich hinzufügt) nur mit Objecten verbinden könne, denen der Begriff des Guten innewohne, während das Object zu *πράττειν* Gutes und Schlechtes bezeichnen könne.

Critias merkt wohl, dass das Wort *ἕκαστος* vor allem einer Erklärung bedürfte; in diesem Worte liegt ja die Lösung des Räthsel. Um nun dies mit seinem Paradestück, das er soeben vorgeführt hat, in Einklang zu bringen, behauptet er, auch in dem Worte *ὀκείτος* liege der Begriff des Guten¹⁾, und sagt, *τὰ ἕκαστος* sei einem *τὰ ὀκείτα* gleichbedeutend.

Durch diese gewaltsame Deutung kommt er zu dem Ergebnisse, dass jeder Vernünftige den besonnen nenne, der das Seinige thue (163. C).

Minder geschulte Zuhörer waren wohl geblendet von dieser Ausführung des Critias. Nur Socrates schien dabei kalt zu bleiben. Denn sobald es ihm nach längerem Warten wieder gelingt zum Worte zu kommen, sagt er ganz trocken, dass er sich von dieser Synonymik nicht gar viel erwarte.

Mit der Änderung, die Critias im Verlaufe seiner Auseinandersetzung an der Definition vorgenommen hat, ist er einverstanden, und nun geben sie derselben die Form: Die *σωφροσύνη* ist das Thun des Guten (163. E).

Dass Socrates wirklich der Ansicht ist, dass sie mit dieser Definition nicht mehr weit von der Wahrheit entfernt sind, das beweisen seine Worte (164. A.): *Καὶ οὐδέν γέ σε ἕως καλοῦσι ἀληθῆ λέγειν*. Er wünscht aber offenbar, dass auch in diesem Theile der Begriffsbestimmung schon die Nothwendigkeit des Wissens angedeutet werde, dass also in dieser Hälfte der Definition bereits Wörter verwendet werden, die auf die zweite Hälfte hindeuten. Und dies gelingt ihm dadurch, dass er der Definition die Form gibt: Besonnen ist derjenige, der thut, was er soll (*Ὁ δὲ τὰ δεόντα πράττων οὐ σωφρονεῖ*; 164. B.). *τὰ δεόντα πρ.* ergibt sich ja leicht aus *τὰ ἕκαστος πρ.*

¹⁾ Dazu cf. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 258 Anm. 1.