



RAFFAELE MIRELLI

Platon, der Daimon und die Figur des Sokrates

EPEKEINA, vol. 1, nn. 1-2 (2012), pp. 45-62
History of the Platonic-Aristotelian Tradition

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v1i1-2.2

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Platon, der Daimon und die Figur des Sokrates

Raffaele Mirelli

1 Die Untersuchung des Begriffes *daimon* und die Kenntnisaufnahme seiner begrifflichen Unbestimmtheit

1.1 *Daimon* und *theos*

Das Problem einer rein philosophischen Interpretation des Begriffes *daimon* zwingt, damit man die Komplexität seiner Sphäre begreift – die Entstehung des Wortes in der sogenannten präphilosophischen Dimension zu betrachten. Als griechisches Wort hat der *daimon* in den homerischen Werken seinen Ursprung. Diese Herkunft bereitet uns aber nicht wenige Schwierigkeiten. Die Darstellung des *daimon* in der mythologischen Welt Homers geschieht nicht in definitorischer Eindeutigkeit, weil das Wort sehr vielfältig verwendet wurde. Mein Ziel ist es, einen linearen Weg des Begriffes anzudeuten, um die konkreten Eigenschaften herauszuarbeiten (*charasso*).

Durch die Lektüre der präphilosophischen Schriften *Ilias* und *Odyssee* wird das Wort zwei Bedeutungen gewinnen, zwei Hauptbegriffe, die sich neben dem Begriff des *daimon* positionieren: *theos* (Gottheit) und *moira* (Schicksal).

Etymologisch wurde das Wort *daimon* als Synonym für *theos* gebraucht und gedeutet. Tatsächlich taucht in der *Ilias* und der *Odyssee* die Bedeutung und der Gebrauch des *daimon* häufig in Zusammenhang mit dem Wort *theos* auf: beide Begriffe können als Synonyme gebraucht werden. Im Sinne einer metrischen Anwendung ist *daimon* als Alternative zu *theos* zu betrachten: hierfür gibt es zahlreiche Beispiele. Wie F. A. Wilford schrieb:

Thus to accept Daimon as a living supernatural agency leads to the second difficulty, one which poses a question which could at once dispose of the whole problem: namely to ask whether Daimon does not after all simply mean any god not named, and so act as a vague synonym for *theos*, its use being due to a desire for variety, to metrical convenience, or to the mere repetition of a formula. There are two objections to this. Firstly, if ever Daimon should seem to mean *theos*, it is surprisingly difficult to say which god is being referred to.¹

Wenn *daimon* als Synonym für *theos* dargestellt werden kann, so müsste gefragt werden, welches der beiden Wörter zuerst entstand oder welches zuerst diese göttliche Dimension bezeichnet hat: «This implies that the

¹WILFORD 1965, 218.

use of *daimon* with an indefinite reference is older than the use of *theos* with a definite reference; whence it follows that the words are not merely synonyms». ² Das bedeutet, dass mein Forschungsobjekt als ein primitives Erlebnis der Gottheit erscheint, das noch nicht als "offiziell" ³ angenommen werden konnte: «This after all is natural, if we broadly accept Herodotus' remark that it was Homer and Hesiod who assigned the gods their names and stations». ⁴ Und das erklärt, warum keine übereinstimmende Theorie oder Interpretation existiert, die das Wort *daimon* als klare Alternative für *theos* erscheinen lässt: «The difference in meaning between the two words leads to the conclusion that *daimon* had reference to the early experience of the indifferently numinous». ⁵ Die Definition des *daimon* als eine lebendige und übernatürliche Kraft bleibt sehr interessant für den weiteren Gang meiner Überlegungen. Der *daimon* stellt eine inoffizielle Eigenheit der göttlichen Sphäre dar, die das zukünftige Bewusstsein des philosophischen *Ich* charakterisieren wird.

In der Analyse von Wilford zeigt sich eine wesentliche Schwierigkeit, nämlich die Frage, wie der Forscher das Wort im Sinne einer einzigen Bedeutung einschränken kann: «It should now be clear that already in Homer *daimon* was a word of manifold significance. It is therefore of some interest to try to see if the word has any underlying meaning [...]». ⁶ Meine Vermutung ist, dass der *daimon* der Dimension des Individuums zugrunde liegen könnte.

Wäre es dann nötig, das *sub-iectum* in die Betrachtung einzubeziehen? Oder spricht man hier einfach von dem Unterbewusstsein als reflektierter Erfahrungswelt der menschlichen Gefühle? Diese Fragen werde ich zu beantworten versuchen. An dieser Stelle ist es wichtig zu verstehen, wie der *daimon* seine verschiedenen Erscheinungsweisen zum Vorschein bringt.

Der *daimon* operiert und generiert seinen Einfluss auf zwei Weisen: Diese Kraft wird entweder als eine äußerliche oder als eine innerliche vom Individuum wahrgenommen. Wilford deutet drei verschiedene Klassen und Wirkungsbereiche an, in denen der *daimon* seine Aktivität entfaltet: «The first class is characterised by the formula *daimoni isos*» ⁷; in diesem Fall erscheint der *daimon* selbst im äußerlichen Raum, um den Menschen davor zu warnen, gewisse Dinge zu tun. Die zweite Klasse, in der der *daimon* sich immer noch im äußerlichen Raum wahrnehmen lässt, ist folgendermaßen

²WILFORD 1965, 219.

³Mit dem Wort "offiziell" bezeichne ich die Sphäre der Gottheit Griechenlands, die auf den homerischen Werken und Tradition basiert. Diese Ordnung wurde von der *polis* als offiziell angenommen.

⁴WILFORD 1965, 218.

⁵WILFORD 1965, 218.

⁶WILFORD 1965, 222.

⁷WILFORD 1965, 221.

zu bestimmen:

The second class of instances, by far the best represented of the three, shows *daimon* still affecting the individual as it were from the outside, but in a much less wholesale manner. In this case *daimon* is blamed for some external physical event which directly affects the individual, usually adversely.⁸

Der “living unknown” – wie Wilford schreibt – wird oft als negative Kraft wahrgenommen und ist deswegen verantwortlich für das Geschehen von Ereignissen, die dem Individuum hinderlich sind. Die dritte Klasse dagegen deutet den Weg zur platonischen Philosophie an, indem die Charakterisierung des sokratischen *daimon* auftaucht. Hier wird der *daimon* als Ratgeber dargestellt: «The third class, confirmed mainly to the Odyssey, is comparatively small but most interesting. In this, the power of *daimon* operates internally upon the individual’s thoughts or feelings».⁹

Wie man daraus ersieht, kann der *daimon* nicht als individuelle Gottheit erklärt werden. Herbert Jennings Rose¹⁰ stellt die These auf, dass das Suffix *-mon* immer die persönliche Sphäre involviert: diese Perspektive könnte sich als sehr fruchtbar erweisen, obwohl in diesem Kontext der *daimon* seine Eigenständigkeit noch nicht gewonnen zu haben scheint. Nur in der dritten Klasse ist dieser Aspekt angedeutet, aber der Kampf des *daimon* um seinen eigenen Raum ist längst noch nicht entschieden. Die Geschichte des Begriffes bietet zahlreiche Wahloptionen von reflektierten Konsequenzen und Auswirkungen, die sich durch die platonischen und neuplatonischen Doktrinen vollziehen.

Der Begriff *daimon* in der Bedeutung “Schicksal” in der homerischen Zeit – und das ist eine weithin akzeptierte These – erweitert die Perspektive und zeigt, wie die Vielseitigkeit und die Dynamik des Wortes erst durch die von Platon geschaffene Figur des Sokrates und des *daimonion ti* begrenzt und eingeengt wird und wie vieldeutig und dynamisch dieses Wort sein könnte. Die anfaengliche Auffassung des *daimon*, oder besser formuliert, diese kulturell tradierte Kenntnis des *daimon* als *moira* entwickelte sich auto-intuitiv in dem “empfangenden Subjekt” und wurde dann im Sinne eines Charakters akzeptiert. Als Odysseus sagt, dass der *daimon* die Wogen geglättet hat, überwindet er die unterwerfende göttliche Sphäre (die offizielle), um den *daimon* als autonome Macht zu akzeptieren. Der *daimon* stellt die andere Seite der Gottheit dar und fängt an, die unbestimmte Sphäre zu bilden, in der sich die instinktive Wahrnehmung des *Ich* und die der Gottheit vermischen.

⁸WILFORD 1965, 221.

⁹WILFORD 1965, 221.

¹⁰Vgl. ROSE 1952 und ROSE 1935.

1.2 Hesiod: *daimon* und *heros*

Durch die Werke Hesiods wird dem Begriff *daimon* eine weitere Perspektive und Bedeutung hinzugefügt. Die Verbindung zwischen Göttern und Menschen wird in der *Theogonie* inszeniert. Die Grenzen, die von Homer gesetzt wurden, gelten nicht mehr und der *daimon* und die Heroen gewinnen immer mehr Raum in der Alltagswelt Griechenlands.

Die olympischen Götter kümmern sich wesentlich mehr um die Menschen und treten in direkten Kontakt mit ihnen. Was verpönt ist, erschafft eine verlockende Situation, aus der die Heroen als neue Figuren entstehen. In der *Theogonie* sind die Beispiele zahlreich: in den Versen 938 bis 1022 befinden sich viele Beispiele, in denen Götter und Menschen gemeinsam neue Lebewesen hervorbringen: «Maia die Tochter des Atlas, teilte das heilige Lager des Zeus und gebar ihm den ruhmvollen Hermes, den Herold der Götter».¹¹ Die Herolde waren Diener der Götter und als solcher wird später der *daimon* betrachtet. Schon bei Plato wird der *daimon* als Mittelwesen zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre gedeutet. Nun stehen bei Hesiod der *daimon* und der *heros* auf der gleichen Stufe einer untergeordneten Gottheit. Wie Hermann Usener formuliert: «So mussten dämonen und heroen ineinander laufen».¹²

Die Heroen und die Dämonen entsprechen der Entstehung eines neuen Bedürfnisses. Die Götter des Olymps sind zu weit von den Menschen entfernt, um ihnen ein passendes, reflektiertes Vorbild zu sein. Die von Hesiod neu erschaffene Thematik des Alltagslebens benötigt eine entsprechende religiöse Dimension, die dem Menschen näher steht. In Hesiods Werken können sich die Menschen nur durch Arbeit ein neues Recht gegenüber der Gottheit verdienen; dieses Recht besteht in einer neuen moralischen Ordnung, in der die Menschheit die Arbeit als Mittel zur Glückseligkeit betrachtet. Die wesentliche Leistung der epischen Dichtung Hesiods besteht in der Umwandlung der moralischen Werte. Die von Homer überlieferte Welt der Krieger wird in die neue Perspektive der bäuerlichen Arbeit gebracht. Die olympische Welt des Zeus stellt eine alte Ordnung dar, die durch die hesiodischen Werke sich verändern musste. Der *daimon* wird von Hesiod als *heros* dargestellt, als Wächter der Weltordnung. In diesem Prozess findet der Mensch sich in den bei Hesiod dargestellten Figuren der Heroen widerspiegelt. Ein *heros* ist ebenso wie ein *daimon* ein Halbgott. Er gehört weder zum Himmel noch zur Erde, sein Platz ist neben den Menschen als Diener, indem er als perfektes Vorbild für sie gelten darf. In den *Werken und Tagen*, in der Beschreibung der Zeitalter der Menschheit (insgesamt sind es fünf), wo die Menschen eine regressive Entwicklung erleben, findet man die Figur des *daimon* und der Heroen. Ich beziehe mich direkt auf das

¹¹SCHÖNBERGER 2008, 73.

¹²USENER 2000, 253.

goldene Zeitalter, in dem die Menschen als *daimones* bezeichnet werden. In dieser außergewöhnlichen Betrachtung Hesiods scheint die Menschheit harmonisch zu leben: Es ist nicht nötig zu arbeiten, da die Erde alles zur Verfügung stellt und man ist geistig und körperlich vollkommen gesund. Aus diesem langlebigen Dasein der Menschen entsteht dann die Figur des *daimon*: Die Menschen werden zu Dämonen, indem sie als Wächter dienen. Genauso werden in dem vierten Zeitalter die Helden von Theben und Troja zu Heroen und Halbgöttern. Mit Usener lässt sich sagen:

Die Hesiodische dichtung von den Weltaltern scheint zwar einen wertunterschied zwischen beiden aufzustellen, indem sie die menschen des goldenen zeitalters zu dämonen [...], die des vierten, die helden von Theben und Troja, zu heroen und halbgöttern [...] werden lässt: aber in beiden fällen sind es seelen entschlafener, ob sie als dämonen oder heroen fortleben.¹³

Auch in der *Theogonie* gibt es weitere Beispiele, welche die beiden Begriffe des *daimon* und der Heroen miteinander verbinden:

Eos gebar dem Thitonos den Memnon in eherner Rüstung,
ihn, den Koenig Aithiopiens, und dann Emathion, den Herrscher.
Ferner, von Kephalos schwanger, gebar sie den glänzenden Sprößling
Phaëthon, der an Stärke und Kraft sich maß mit den Göttern.
Dieser war noch ein Knabe und blühte in zartester Jugend
kindlichen Sinnes, da raffte die Göttin mit lächelnden Antlitz
Aphrodite, ihn fort zu ihren hochheiligen Häusern,
wo den Vergöttlichten sie zum nächtlichen Hüter bestellte.¹⁴

Daimona dion kann weder als Hüter noch als Heros übersetzt werden.¹⁵ Es besteht die Möglichkeit, die beiden Wortbegriffe weiterhin als Synonyme zu betrachten, indem ich die beiden Interpretationsperspektiven und Unterschiede, die zwischen *daimon* und *theos* bestehen, akzeptiere. Der *daimon* lässt sich nicht leicht einordnen: Wenn man aber den Begriff des *heros* bei Hesiod analysiert, wird die Verbindung zwischen diesen Begriffen deutlich. Bei Hesiod gilt der *heros* als göttliche Figur, die dem Menschen nah ist. Der *heros* stellt ein Beispiel für die griechische Tradition dar, der der Stadt Schutz bietet. Er ist, wie der *daimon*, ein Wächter und hat direkten Kontakt mit der Gottheit. Durch seine Aktivität zeigt sich der Wille der Götter. Er ist und bleibt aber unter den Menschen, um wahrscheinlich den Plan des Schicksals zu erfüllen. Der *daimon* dagegen ist ein Wesen, das gewissermaßen hinter ihm steht, ein Wesen, das nur durch menschliches

¹³USENER 2000, 253.

¹⁴Hesiod, «Theogonie» 984-991, übersetzt in SCHIRNDING 1991, 79.

¹⁵Vgl. die übersetzung in SCHÖNBERGER 2008, 75: «[...] Als der in prangender Jugend frisch erblüht war, entrückte die hold lächelnde Aphrodite den munteren Knaben und machte ihn in ihrem heiligen Tempel zum nächtlichen Hüter und herrlichen Heros».

Nichtwissen und Ängste erzeugt wird. Man kann sagen, dass in dieser von Hesiod erschaffenen Welt der *daimon* zusammen mit dem *heros* auf eine harmonische Art koexistieren, die vorher bei Homer mit dem Wort *theos* nicht zu sehen war. Der *daimon* teilt mit dem *heros* den Raum der Dichtung Hesiods, um ein und dasselbe zu bezeichnen. Er gilt oft als hilfreiche Form, die sämtliche Begriffe des symbolischen Raums erweitert. Um die These meiner Arbeit zu untermauern, werde ich den *daimon* als einen Charakter der griechischen Kultur bezeichnen.¹⁶

1.3 Hermann Usener: *daimon* und *Heroen*

Mit dem Werk *Götternamen* erschafft Usener ein komplettes und genaues Bild der Religiosität Griechenlands und ihrer vielfältigen Kulte. Wie bereits dargestellt wurde, ist der *daimon* in Zusammenhang mit dem Begriff des *heros* zu sehen. In dieser *Klimax*, in der sich *theos*, *daimon* und *heros* entfalten, hat man gesehen, wie der *daimon* sich immer verstecken musste. Durch die Analyse von Usener wird klar, dass der *daimon* durch das alltägliche Leben einen wichtigen Raum gewonnen hat. *Daimon* und *Heroen* entsprechen Useners Begriff der *Sondergötter*.

Diese untergeordnete Welt der Gottheit ist eine Konsequenz des Kultes der *polis* und eine klare Alternative zu der offiziellen, in der Stadt ausgeprägten Religiosität. Die Analyse von Usener bewegt sich, in Bezug auf die *Heroen* und den *daimon*, in diesem Feld: Dämonen und *Heroen* sind *Sondergötter*, indem sie den Bedürfnissen des Volkes näher stehen, sie sind Götter des Dorfs und des Landes:

Die götter des dorfs und des landes, die bauerngötter sind die einfältigen ihres geschlechts, in der stadt kann man sie nicht brauchen; die von marmelstein und gold schimmernden tempel, der glanz der feste, das alles kommt nur den großen herren unter den göttern zu, deren scharfem auge und weitem blick die mächtige hand entspricht. Das sind die wahren götter: die ländlichen sind wesen niederer ordnung, etwa wie die feldscherer des dorfs neben den großen wissenschaftlichen autoritäten der stadt.¹⁷

Trotzdem hat sich dieser Kult erweitert und für jeden Aspekt des Lebens, für jede Situation, gab es eine Gottheit, die den Gang der Ereignisse

¹⁶Mit dem Wort "Charaktér" beziehe ich mich auf das Verb "charasso": Es bezeichnet im griechischen Handwerk die Aktivität des Eingravierens und des Prägens entweder einer Münze oder eines metallischen Blatt mit einem metallischen Stift. Dies impliziert, dass der Charakter als Einprägung und als Teil unseres genetischen Vermögens zu verstehen ist. Aus dieser Sicht ist der *daimon* eine überlieferte, innerliche, seelische und körperliche Prägung. Diese Eigenschaft entspricht dem Ursprung des philosophischen *thaumazein*, und zwar als Wille zum Fragen. Als Konsequenz würde sich daraus ergeben, dass Homer und Hesiod als die Ersten zu bezeichnen sind, die auf eine naive Art die ersten philosophischen Fragen über Weltanschauungen aufgeworfen haben. Diese These wurde von Maximus Tyros in seinen *Dissertationes* formuliert und steht in scharfem Gegensatz zur gängigen philosophiegeschichtlichen Auffassung.

¹⁷USENER 2000, 247.

überwachte. Das bedeutet, dass die Götter des Landes eine große Rolle in Griechenland gespielt haben. Was haben denn tatsächlich diese Begriffe der Dämonen und der Heroen angedeutet? Die Darstellung von Usener ist sehr präzise:

Obwohl an sich ganz verschiedenartig, haben diese beiden Begriffe doch so viele Berührungen, daß sie, sofern es gilt, göttliche Wesen niederen Rangs zu bezeichnen, im späteren Sprachgebrauch ununterscheidbar zusammenfließen. Als allgemeinste Bezeichnung eines göttlichen Wesens mußte *daimon* im Gegensatz zu persönlichen Göttern ein Wesen bedeuten, das ohne Gott (*theos*) zu sein an den göttlichen Eigenschaften der Unsterblichkeit und überlegenen Kraft Anteil hatte. Und so bestimmte schon der platonische Sokrates die Dämonen als Mittelwesen und Vermittler zwischen Göttern und Menschen (Symp. 23 A). Die Dehnbarkeit und nahe Verwandtschaft dieses Begriffs, [...] machte ihn besonders geeignet, göttliche Wesen zu bezeichnen, welchen der entwickelte hellenische Glaube einen niederen Rang anweisen mußte.¹⁸

Die Entwicklung des Begriffes *daimon* hat eine besondere Art des Hellenismus hervorgebracht: bei Homer ist er ein Unikum gewesen, der dem Individuum als unbestimmte Gottheit zur Seite stand; im Laufe der Zeit und durch die hesiodischen Werke hat er fast eine eigene Identität gewonnen, die den Geist des Landes verkörperte. Dieser ist einfach untergeordnet worden, um eine spezifische offizielle Wahrnehmung der Religiosität zu bezeichnen. Die Eigenschaft des *daimon* als *vox media*, als Medium, hat ihn befriedet: er spielt die Rolle eines Mittelwesens, steht aber, anders als vorher, in einer direkteren Art zum Individuum. Nach Hesiod ist er zusammen mit den Heroen einer der Wächter, der in ihren Aufgaben dem Willen des Volkes unterworfen ist. Die von ihm konzipierte Auffassung der Ereignisse als zusammenbindende Dimension zwischen der Sphäre des Ich und der Religiosität ist erfüllt worden und er stellt sich als "benanntes Phänomen" in das griechische Dasein. Während er im "Schlaf" lag, hat die Figur des *heros* aus ihm Kraft gesammelt und diese von dem *daimon* erschaffene Welt der persönlichen Götterauffassung übernommen. Der *daimon* bleibt immer noch versteckt, obwohl er jetzt zu Recht unter der Kategorie der Sondergötter eingeordnet worden ist. Der *heros* ist dem *daimon* sehr nah, aber er vertritt einen anderen Aspekt der religiösen Wahrnehmung, indem er dem Kult der Ahnen im Rahmen einer aristokratischen Macht entspricht: «An sich sind *heroen* die seligen Geister der Abgeschiedenen, vorab der Ahnen. Wer hienieden fromm, gerecht und tapfer gelebt hat, geht nach dem Tode als *heros* (*svar-vat* glanzbehafet) ein zu den Unsterblichen».¹⁹ Es könnte sein, dass ein solches von den Heroen gegebenes

¹⁸USENER 2000, 248.

¹⁹USENER 2000, 248.

Vorbild der Lebensart eine entsprechende Eudämonie entstehen lässt.²⁰ Der *heros* besitzt die Macht in dem Haus, in dem er verehrt wird. Wer sich nach diesen Prinzipien eingerichtet hat und danach lebt, wird nach seinem Tode als "unsterblicher *heros*" weiterleben und immer als *exemplum* erinnert: «Die verehrung der ahnen ist eng mit dem sakralen mittelpunkt des inneren hauses, dem häuslichen herde verknüpft».²¹ Die Gottheit, die dem Kult der Ahnen vorsteht, verliert nicht an Macht, obwohl sie in eine menschliche Umgebung versetzt ist; ihr Schutz garantiert eine dauerhafte Beziehung zwischen ihr und der Familie, in der sie verehrt wird. Diese neue untergeordnete Schicht von Gottheiten beweist die Dynamik einer schnellen Entwicklung der Sphäre der persönlichen Götter, in der nun Dämonen und Heroen die Hauptrolle spielten: «Hier soll nur als solchen gestalten, die sich ohne weiteres als alte sondergötter zu erkennen geben, gezeigt werden, daß die herrschaft der persönlichen götter ihnen nur eine untergeordnete rolle als heroen oder dämonen gestatten konnte, so wie wir das wort des babrios auslegten».²² Der *daimon* gehört nicht nur dem Individuum, sondern der ganzen Gesellschaft. Es ist dann eine Gefahr, zahlreiche Gottheiten zu ehren, denn die Macht eines Staats wird dadurch stark reduziert und die Institution kann unter diesen Bedingungen nicht mehr so prominent ihr Monopol ausüben. Die Heroen und die Dämonen der Stadt, des Dorfes, stellen eine Mikrorealität der Religiosität dar, die schwer zu kontrollieren ist. Der Zentralismus einer offiziellen Macht, die durch Religion und Kulte die Menschen regiert, ist trotz zahlreicher göttlichen Wesen für alle Griechen präsent: diese Anwesenheit der Autorität ist den Dämonen und den Heroen zu verdanken; diese untergeordnete Schicht der Gottheit ist von offiziellen Gottheiten der Stadt abhängig. Wenn diese Gottheiten nicht der offiziellen Macht der Stadt entsprochen hätten, wären sie für die Einwohner des Landes überflüssig und unbedeutend gewesen. In der Analyse von Usener sind zahlreiche Beispiele von Gottheiten aufgelistet, die sich in ganz Griechenland und dessen Kolonien ausgebreitet haben. Nun ist hier auch zu beachten, wie sich die "exportierten Modelle der Gottheiten" mit den inländischen Kulturen der Kolonien vermischt haben: «Hermes ist *Dios aggelos*; in Sizilien wurde *Aggelos* weiblich verehrt wegegöttin (Hekate *Enodia*) und galt als tochter des Zeus und der Hera».²³

Man darf mit Usener zusammenfassen:

²⁰Hier würde ich schon im Voraus die Verbindung von *daimon*, Heroen und Genien aufzeigen, um den Begriffen eine abgerundete historische Perspektive zu ermöglichen. Obwohl sie zu verschiedenen Zeitpunkten auftreten, bleiben sie in konstanter Berührung und bestimmen somit die Vielfältigkeit und die Ähnlichkeit der unterschiedlichen Kulturen, in denen sie entstanden sind und angewandt wurden.

²¹USENER 2000, 249.

²²USENER 2000, 255.

²³USENER 2000, 268.

Wir haben den Vorgang so oft im Einzelnen beobachten können, daß sich nun leicht ein Gesamtbild ergibt. Alle diese Götter, solange ihre Benennungen begrifflich durchsichtig bleiben, sind schattenhafte Gestalten, denen es an Körper und Schwere fehlt, um sich auf den Füßen zu halten. Wie Schatten erscheinen sie in dem hellen Licht, das über die Welt des Zeus ausgegossen ist: sie heißen Dämonen oder Heroen. Sie sind zu schwach und ohnmächtig, um der Anziehungskraft zu widerstehen, welche voll ausgebildete und anerkannte Götter verwandten Begriffs ausüben. Wollen sie sich die alte Würde wahren, so können sie nichts Besseres tun als der höheren Gottheit sich anschließen. Sie müssen gleichsam hörig werden; um eines mächtigeren Schutzes willen geben sie Freiheit und Selbstständigkeit auf. Das geschieht, indem sie in die Gefolgschaft des persönlichen Gottes treten; am gewöhnlichsten, indem sie in ihm aufgehen und sich demselben als Attribut hingeben.²⁴

Usener deutet an vielen Stellen seines Werks an, dass diese Wesen, Heroen und Dämonen als gefallene Götter bezeichnet werden können. Diese gefallenen Götter müssen, wie schon analysiert, als Attribute einer höheren Gottheit den Bedürfnissen eines sehr komplexen Phänomens entsprechen: es muss in dem alltäglichen Leben der Griechen, des Volkes, immer eine Gottheit geben, welche die Taten der Menschen überwacht und begleitet. Egal, ob es ein offizieller Gott ist oder eines seiner niedrigen Wesen. Der *daimon* und der *heros* konstituieren die Verbindung zu einer höheren Macht, die sich nicht allzu oft zeigen darf. Diese Macht bleibt in dem Individuum als teilbares Phänomen und begibt sich auf den Weg des Ich durch die Maske des *daimon*. Andererseits diszipliniert der *heros* das Ich als Vorbild für die ganze Familienordnung und stellt ein offizielles Attribut der Gesellschaft dar. Der *daimon* ist etwas Besonderes, das seiner Natur gemäß versteckt bleiben muss. Der *daimon* ist ein Gattungsbegriff, der sich, anders als der *heros*, in eine besondere Beziehung zu den Menschen setzt. Er deutet die tiefste Natur des Ich an und kann deswegen mit dem Unbewusstsein verwechselt werden.

2 Die Unbestimmtheit des Göttlichen in dem Philosophen

2.1 Der *daimon*: seine begrifflichen Koordinaten bei Platon

Bevor die direkte Analyse zu den platonischen Dialogen durchgeführt werden kann, steht mir die Herausforderung bevor, eine Interpretation vorzunehmen, die dem Zweck meiner Forschung dient. Zahlreich sind die Kritiken, die sich in der Geschichte der Philosophie durchgesetzt haben. Im Fall Platons ist die Kritikparade seiner Werke unendlich, deswegen würde ich einen "Kommentar" als Mittel zur Interpretation verwenden, um die Komplexität jener zu vermindern. Somit werde ich zugleich fähig, dem

²⁴USENER 2000, 272.

daimon ein Eigenes zu verleihen, ohne diese Pluralität von philosophischen Stimmen mäßigen zu müssen.

Platons Erbe, seine singuläre Form des Schreibens als neue literarische Form erweitert den Interpretationsspiegel seines Philosophierens und erlaubt ein tieferes Verständnis des *Modus philosophicus*. Das Ziel dieses zweiten Teil ist es, den *daimon* in dem systematischen *Corpus platonicum* zu verorten und ihm eine spezifische Bedeutung zuzuschreiben:

Für die Platoniker des Altertums hat die Dämonologie einen bestimmten Platz in dem Gedankenbau des Meisters. Die modernen Darsteller seiner Philosophie sind zu aufgeklärt, um seine Äußerungen über diesen Gegenstand ganz ernst zu nehmen. Aber mit welchem Recht hält man, was von den Dämonen gesagt wird, für bloßes Spiel und überträgt gleichzeitig die physikalischen und physiologischen 'Lehren' des *Timaios* und die 'Sprachphilosophie' des *Kratylos* in die Paragraphen eines Platonischen Systems? Doch nur darum, weil es heute eine Wissenschaft von der Natur und von der Sprache gibt, aber keine von den Dämonen. Nun, der *Kratylos* gleicht wahrhaftig einem Durcheinander tollster Kapriolen weit eher als einer sprachwissenschaftlichen Abhandlung, und über die mythische Naturwissenschaft des *Timaios* hätte ein Forscher wie Demokrit vermutlich den Kopf geschüttelt. Überhaupt sollte kein Zweifel sein, daß Platon in seinen Schriften unmittelbar keine Wissenschaft in unserem Sinne lehrt. Und wenn gewiß 'Spiel' ist, was die Personen der platonischen Dramen über die Welt des Dämonischen aussagen, so doch ein Spiel, dem wie allem platonischen Spielen tiefer Ernst innewohnt. Wer sich freilich erkühnen wollte, diesen Ernst mit Worten auszusprechen, dem würde Platon einwenden: 'Soviel weiß ich: wenn es schon geschrieben oder gesagt werden sollte, würde es von mir am besten gesagt werden' (Brief VII 341 D).²⁵

Auf der Basis dieses Zitats von Paul Friedländer will ich mit der Argumentation fortfahren, um das *daimonion ti* zu definieren, das in der *Apologie des Sokrates* von Platon benannt wurde. Friedländers hermeneutische Perspektive ist nämlich eine wesentlich reife Voraussetzung dieser Überlegung: der *daimon* (wie er schreibt "die Dämonen") ist ein faktischer Teil der Philosophie und der "Wissenschaft" Platons. Doch ist Friedländer vorsichtig und warnt vor der Gefahr, die der *daimon* mit sich bringt, und er deutet an, dass das *daimonion ti* eine Prämrogative des Sokrates war. Mit Sokrates landet Platon im dämonischen Bereich des Philosophierens:

Platon traf auf einen dämonischen Bereich, als er dem Sokrates begegnete. Denn in dem Leben dieses Mannes, der wie kein anderer es sich zur Aufgabe gesetzt zu haben schien, mit der Kraft seines Verstandes das Unklare 'aufzuklären', gab es geheimnisvolle Mächte, die er nicht prüfte auf ihren Rechtsanspruch, sondern denen er gehorchte. Er sprach oft und gern von seinem 'Daimonion', und so bekannt war diese Seltsamkeit, daß die Anklage darauf fußen und ihm vorwerfen konnte, 'er führe neue dämonische Wesen

²⁵FRIEDLÄNDER 1964, 34.

(*kaina daimonia*) ein'. Wir fragen nicht bei der Psychopathologie an, welcher Art dieses Daimonion war, und versuchen nicht mit Schopenhauer ihm einen Platz zwischen Wahrträumen, Geisterseherei und andern okkulten Phänomenen zu geben. Noch weniger freilich darf man das Ungewöhnliche dadurch dem Verständnis näher bringen, daß man es als 'innere Stimme des individuellen Taktes', als 'Ausdruck der geistigen Freiheit', als sicheren 'Maßstab der Subjektivität' dem rationalen und gesellschaftlichen Erfahrungskreis einordnet.²⁶

Als *Maßstab einer Subjektivität* kann der *daimon* nicht gelten, weil er die philosophische Subjektivität impliziert. Es wurde schon angedeutet: der *daimon* ist eine *Vor-substantia*, eine Voraussetzung und Grundlage der Individualität zur Philosophie und der griechischen Gesellschaft zur Eudämonie. Die Dimension des Dämonischen, in der er seinen Ursprung nimmt (und zwar in der präphilosophischen Zeit der Griechen), ist der Ort an dem der Philosoph seine Motivation zur Wissenschaft als Philosophie schöpft.

Diese neue Interpretation über Platon und Sokrates kann nur der *daimon* erzielen, weil er ein Unbestimmtes darstellt, das menschlichen philosophischen Verstand entgeht. Seine neutrale Position zwischen Menschen und Göttern als Jenseitsposition garantiert die Bewegung des Wissens selbst zur Bestimmung der philosophischen und menschlichen Begrifflichkeit des Inneren und des Äußeren. Die mit ihm verbundene Unbestimmtheit ist ebenso Ziel meiner Forschung; durch sie 'bestimmt' er das philosophische Wissen im Sinne einer dynamischen und metamorphierenden Wissenschaft. Der *daimon* ist nach meiner platonischen Auffassung das Philosophische in dem Menschen, ein *mystisches quid* der Philosophie Platons und der ganzen griechischen Tradition:

Ja man stört sich den Zugang eigentlich schon, wenn man 'das Daimonion' sagt, als wäre es ein Ding, anstatt es in der neutralen Ausdrucksart des Griechischen 'das Dämonische' zu nennen. In dieser Wortbildung liegt einerseits ausgedrückt jenes Unbestimmte: 'aber du weißt nicht, von wannen es kommt und wohin es fährt'; dann aber genauer, daß dieses wirkende Etwas nicht innerhalb des Menschen und ihm zur Verfügung ist, vielmehr von einem umfassenden Bereich außer ihm eingreift in ihn und mit Ehrfurcht von ihm bemerkt wird. So gibt es auf einer andern Stufe 'das Göttliche', und Platon läßt gar den Sokrates in der Verteidigungsrede beides verbinden und eben jene Erscheinung 'ein Göttliches und Dämonisches' (*theion ti kai daimonion gignetai* 31 D) oder auch 'das Zeichen des Gottes' (*to tou theou semeion* 40 B) nennen.²⁷

²⁶FRIEDLÄNDER 1964, 34-5.

²⁷FRIEDLÄNDER 1964, 35.

2.2 Sokrates vor Gericht: die Rechtfertigung des Philosophen und die Valenz der Apologie als Warnungsschrift für die nachkommenden Philosophen

«Was wohl euch, ihr Athener, meine Ankläger angetan haben, weiß ich nicht: ich meines Teils aber hätte ja selbst beinahe über sie meiner selbst vergessen; so überredend haben sie gesprochen».²⁸ Der Ausgangspunkt der ersten Rede ist deutlich gegen die Rhetorik der Sophisten gerichtet. Die Richter sind nämlich von den Anklägern überzeugt worden, dass Sokrates ein Verbrecher sei. Sokrates zeigt ihnen aber den rhetorischen Prozess, durch den man vergessen könnte, was das Wahre im tugendhaften Sinne bedeutet. Wie erklärt Sokrates diesen Prozess? Er sagt: „*ich meines Teils aber hätte ja selbst beinahe über sie meiner selbst vergessen*“ – das impliziert die Möglichkeit, sein eigenes Wesen zu vergessen. Die Worte und die Methodik der Sophisten sind so überzeugend, dass man die Koordinaten der Individualität verlieren könnte. Das Überreden ist eine der Grundlagen der Sophistik. Die Sophisten waren in der damaligen Zeit die Erzieher der aristokratischen Jugend Athens. Ebenso haben die Richter durch diese Sophistik die Wahrheit und sich selbst verloren. In der *Apologie* erweist sich die Erkenntnis des Selbst als sehr wichtig. Sie wurde von Platon schon am Ende seiner Briefe skizziert. Sokrates ist der Mensch, der Philosoph, der nach seinem Wesen sucht. Für ihn ist dies das Ziel des tugendhaften Lebens, und zwar die Wahrheit dieser Erkenntnis zu erreichen.

«Wiewohl Wahres, daß ich das Wort herausage, haben sie gar nichts gesagt»²⁹: hier kommt das Wort ‘Wahres’ sofort ans Licht. Hier stellt sich die erste Herausforderung der platonischen Lehre dar: wie soll der Forscher das Wort interpretieren und wie soll der Begriff des Wahren in der platonischen Doktrin verstanden werden? Die *doxa* stellt sich der Wahrheit gegenüber als Gegensatz und Feind. Die Welt, unsere Welt, existiert für den Philosophen als täuschende Realität, aber in ihr besteht immer noch der erste Schritt zu dieser Wahrheit. Der Philosoph lässt sich am Anfang seines Lebens – als eines Lernprozesses – von dieser Welt täuschen. Der Prozess beginnt deswegen in der Welt der *doxa*: diese Enttäuschung ist notwendig, damit die spätere Welt der *eidōs* erfahren werden kann. Sokrates will diese Pathologie, die von der Rhetorik aktiviert wird, aufzeigen. Rhetorik und Wahrheit stehen im Widerstreit und *doxa* und *eidōs* tauchen als Parameter des Urteilens auf.

«Am meisten aber habe ich eins von ihnen bewundert unter dem vielen, was sie gelogen, dieses, wo sie sagten, ihr müßtet euch wohl hüten, daß ihr nicht von mir getäuscht würdet, weil ich gar gewaltig wäre im Reden».³⁰

²⁸Platon, «Apologie des Sokrates», 17 A, übersetzt v. Schleiermacher in OTTO *et al.* 1957, 13.

²⁹17 A, in OTTO *et al.* 1957, 13.

³⁰17 A, in OTTO *et al.* 1957, 13.

Sokrates ist auf seine Art schon bestimmend. Platon will es uns Leser in diesem Fall deutlich machen: Sokrates ist mit seiner wahrhaften Art und mit seiner Erkenntnis des Selbst den meisten zu weit voraus. Es ist nicht einfach, den anderen die Wahrheit zu zeigen, man wird deswegen oft verurteilt und zum Opfer gemacht. Das ist nämlich der Zweck der *Apologie*: sie ist eine Warnung für die Menschheit und das ist von Platon exoterisch gemeint. Meines Erachtens wurde die *Apologie* als Warnungsschrift konzipiert für die meisten, aber vor allem für die Philosophen. Diese gilt als Beispiel für die Menschen. Wer nach der Wahrheit sucht und sie verbreiten will, wird alles verlieren – seinen Körper, seine Seele, sein Leben. Diese Deutung – die *Apologie* als Warnung zu interpretieren und nicht nur als vorbildliche Schrift über Sokrates – exponiert eine Umwertung des platonischen Zweckes bzw. des Philosophen als Verbrecher. Es kann nicht einfach angenommen werden, dass Sokrates im Recht war. Die sokratische Einstellung war für die Gesellschaft zu gefährlich und die Philosophen, die ihm treu blieben, waren nicht die Majorität, sondern eine kleine Minorität, die sich in der Akademie verstecken sollte und musste. Nur in der Akademie konnten die Worte und die Doktrinen der Philosophen verstanden werden. Außerhalb der Akademie wurden sie als revolutionär und unmöglich, ja als umwertende Kräfte geschätzt. Sokrates und Platon wollten trotzdem die Majorität für sich gewinnen, aber es war dieser Drang zum Heroischen, der sie zur Isolierung verurteilt hat. Die Philosophie von Platon ist meines Erachtens nur unter dieser Perspektive als eine zu idealistische zu verstehen.

Denn daß sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die Tat, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr Unverschämtestes zu sein; wofern diese nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wohl dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht.³¹

Wer die Wahrheit ausspricht ist gewalttätig und das kann nur schlimme Folgen haben. Die Ankläger meinen auch das Wahre behauptet zu haben, nur können sie nicht verstehen, was Wahrheit tatsächlich bedeutet. Hier zeigt sich die ganze Ironie: die platonische Wahrheit zeigt sich begrenzt auf eine kleine Gesellschaft von Philosophen. Warum sollten die Ankläger sich schämen? Man erfährt die Wahrheit angesichts seiner Taten immer später. Durch eine logische chronologische Konsequenz. Deswegen stellt diese Ironie eine brutale Logik des Denkens und eine aristokratische, elitäre Zugehörigkeit der Philosophen dar: «[...] Diese [die Ankläger] nämlich,

³¹ 17 B, in OTTO *et al.* 1957, 13.

wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet».³² Sie kennen die Wahrheit nicht.

«Ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. Jedoch, ihr Athener, beim Zeus, Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschnitten und aufgeputzt, wie dieser ihre waren, keineswegs, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten».³³ Sokrates weiß, dass das, was er sagen wird, der Wahrheit entspricht. Er stellt sich schon wieder gegen die reine Rhetorik und betont dies. Die Wahrheit braucht keine Rhetorik; sie kommt direkt ans Ziel. In diesem Abschnitt taucht die Autorität des Sokrates auf. Platon lässt das ganz deutlich erscheinen: Sokrates ist der Mann, welcher die Wahrheit kennt. Die Richter sollten deswegen zuhören und lernen. So mutig ist Sokrates: die Leser bekommen den Eindruck, dass Sokrates an dem Ort des Geschehens keine Angst verspürte. Sokrates ist beinahe frech. Platon wollte den Lesern mitteilen, dass derjenige, der sich so frech vor der Autorität präsentiert, ein Verbrechen begeht und das Verbrechen ist dem Philosophen notwendig. Apologetisch ist die *Apologie* tatsächlich, aber wer sich rechtfertigt, bestätigt vor der Menge sein Schuldgefühl: «Denn ich glaube, was ich sage, ist gerecht, und niemand unter euch erwarte noch sonst etwas».³⁴

Andererseits tritt Sokrates in seinem ehrwürdigen Alter zum ersten Male vor Gericht, und er braucht nicht zu lügen. Sein Leben ist schon genug gelebt worden und das wird er selbst später in dem *Kriton* andeuten.

Indes bitte ich euch darum noch sehr, ihr Athener, und bedinge es mir aus, wenn ihr mich hört mit ähnlichen Reden meine Verteidigung führen, wie ich gewöhnt bin auch auf dem Markt zu reden bei den Wechslertischen, wo viele unter euch mich gehört haben, und anderwärts, daß ihr euch nicht verwundert noch mir Getümmel erregt deshalb. Denn so verhält sich die Sache. Jetzt zum erstenmal trete ich vor Gericht, da ich siebzig Jahre alt bin.³⁵

Schon ist Sokrates zu diesem Zeitpunkt seiner Verteidigung ein wenig vorsichtiger geworden. Die mutige Einstellung verändert sich zu einer "Sympathie" den Richtern gegenüber. In diesem Moment ist Sokrates ein Sophist, indem er sofort den Akzent der Rede umsetzt, damit die Athener das Mitleiden empfinden können. Sokrates ist ein Botschafter, der keine Schuld mittragen kann, er ist ein Mittel, durch das die Wahrheit sich offenbart. Die Wahrheit gehört für Sokrates den Göttern.

So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, mir es nachsehen würdet, daß ich in jeder Mundart und Weise redete, worin ich erzogen

³² 17 B, in OTTO *et al.* 1957, 13.

³³ 17 BC, in OTTO *et al.* 1957, 13.

³⁴ 17 C, in OTTO *et al.* 1957, 13.

³⁵ 17 CD, in OTTO *et al.* 1957, 13.

worden: ebenso erbitte ich mir auch nun dieses Billige, wie mich dünkt, von euch, daß ihr nämlich die Art zu reden überseht – vielleicht ist sie schlechter, vielleicht auch wohl gar besser – und nur dies erwägt und acht darauf habt, ob das Recht ist oder nicht, was ich sage.³⁶

Hier darf man noch einen Rückzug von Sokrates erleben, und zwar das Sich-Rechtfertigen unter Berufung auf seine kulturelle Tradition, “*worin ich erzogen worden*”; darin besteht kein Verbrechen: ein Grieche zu sein impliziert die Verschiedenheit der Sprache und die seines Daseins.

«Denn dies ist des Richters Tüchtigkeit, des Redners aber, die Wahrheit zu reden».³⁷ Das klingt fast wie eine Predigt: die Wahrheit muss ans Licht kommen; nun ist es aber nicht so einfach, sie zu erkennen. Sokrates wiederholt aber gerne das Wort Wahrheit, um sie den Richtern einzureden, obwohl das sophistisch ist. Ein Richter ist immer nur ein Mensch, und Sokrates ist für Platon ein übermenschliches Wesen. Sein Leben und seine Philosophie sind Objekt der Gesellschaftsinteressen, aber diejenigen, die seinen Lebensstil akzeptieren, sind nicht die Richter und nicht die Menge, sondern seine Schüler, die nachkommenden akademischen Philosophen.

Zuerst nun, ihr Athener, muß ich mich wohl verteidigen gegen das, dessen ich zuerst fälschlich angeklagt bin, und gegen meine ersten Ankläger, und hernach gegen der späteren Späteres. Denn viele Ankläger habe ich längst bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren, und die nichts Wahres sagten, welche ich mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch der furchtbar ist.³⁸

Es ist schon deutlich, dass Sokrates bewusst ist, dass er nicht von allen beliebt gewesen ist. Die Feinde, die er sich geschaffen hat, sind zahlreich und sie haben gegen ihn gearbeitet, um seinem Ruf zu schaden; manche von ihnen versuchen es seit Jahren und andere seit kurzem. Diese Ankläger stammen aus zwei verschiedenen Generationen: in Athen wurde die Philosophie geboren, aber auch verneint. Schon mit Aristophanes kommt diese Wahrheit ans Licht. Die Athener, die Bürger der Stadt sind deswegen hier von Sokrates und Platon als Menge bezeichnet. Mit Sokrates steht zu diesem Zeitpunkt der Geschichte das Wesen der Philosophie vor Gericht. Mit Sokrates bezeichnet Platon die ganze “philosophische Klasse”, die Philosophen. Sie sind angeklagt worden und werden ihrem *daimon* nicht entgehen können.

Das tugendhafte Wahre ist keine Beschäftigung der Menge, sondern nur für die Philosophen. Aber wer ist der Philosoph, außer Sokrates? Der Philosoph ist in platonisch-griechischen Hinsichten derjenige, der einen Auftrag Gottes erfüllt. Ein Gottgeliebter. Durch ihn enthüllt sich die

³⁶ 17 D-18 A, in OTTO *et al.* 1957, 14.

³⁷ 18 A, in OTTO *et al.* 1957, 14.

³⁸ 18 AB, in OTTO *et al.* 1957, 14.

Wahrheit des Seienden. Die *arete* ist hier, in der *Apologie*, das Wahre, das Bewahrte.

2.3 Sokrates der Gottgeliebte an einer dämonischen Daseinsstelle: Platons Warnung an die Philosophen

Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelockt und überredet, mich aber beschuldigt haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen Weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das unterirdische alles erforscht habe und Unrecht zu Recht mache. Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte verbreitet haben, sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube auch nicht einmal Götter.³⁹

Der Gottgeliebte ist gegen die Götter eingestellt, so sagen und behaupten die Ankläger. Und was meinte Platon? Eine *Apologie*, unter der Kategorie des Ironischen zu verstehen und zu lesen, ist keine Entschuldigung, keine Rechtfertigung, sondern erklärt nur das Wahre. Sokrates steht als übermenschliches Wesen in der Mitte zwischen Philosophen und Menge. Er sucht diese Wahrheit im Himmel und im Unterirdischen, steht aber genau in der Mitte, wie ein *daimon*, zwischen Himmel und Unterwelt und deutet die Spur zur Wahrheit an. Die Zuhörer, vor allem die Richter, sind aber nicht leicht zu beeinflussen und die Zeit, die ihm zur Verfügung steht, um seine Rede fortzuführen, ist zu kurz. Der menschliche (*antropo-daimon*) *daimon* als Philosoph ist ein menschlicher Gott. Er glaubt – darin besteht das gezeichnete Paradox von Platon – an die offiziellen Götter, aber nicht auf eine absolute, exklusive Weise. Neben den offiziellen Göttern der homerischen Tradition glaubt Sokrates an die weniger offiziellen, die in der griechischen Kultur keinen bestimmten Namen gewonnen haben.

Platons Darstellung des Sokrates ist meiner Meinung nach keineswegs menschlich. Sein Wesen beruft sich auf die Dimension der Unbestimmtheit. Seine Position den Richtern gegenüber ist elitär, er verspürt keine Angst und scheint sich vor dem Urteil kaum zu fürchten. Die Figur von Sokrates ist gegen eine absolute Subjektivität, als paradigmatische Autorität. Dieser Sokrates braucht keine Angst zu haben, und dementsprechend keinen Gott im Sinne dieser innerlichen Autorität, die ihn von dieser Furcht erlöst und befreit. Diese Unbestimmtheit in Sokrates hat an sich etwas Göttliches.

«[Ich] muß ordentlich wie mit Schatten kämpfen in meiner Verteidigung und ausfragen, ohne daß einer antwortet».⁴⁰ Die Richter sind Schatten, und das endgültige Urteil bereitet keine Überraschung: für Platon ist es notwendig, eine legendäre Figur des Meisters zu vermitteln. Der historische Sokrates ist deswegen eine Legende, in der sich Mythos und

³⁹ 18 BC, in OTTO *et al.* 1957, 14.

⁴⁰ 18 D, in OTTO *et al.* 1957, 14.

Geschichte vermischen. Seine faktische Existenz kann nicht in Frage gestellt werden, aber seine Legende – und hier meine ich das Koexistieren zweier unterschiedlicher Sphären – muss weiter interpretiert werden. Das bedeutet nicht, dass man hier den historischen Sokrates verneinen will, sondern dass hier ein Paradox entsteht. Meines Erachtens ist hier nicht die Wahrheit über Sokrates gefragt, sondern es gilt zu verstehen, was er für die Bildung der Figur des akademischen Philosophen dargestellt hat. Mit der Figur des Philosophen wurden die Athener, die Bürger, geprägt, aber zu einer Umwertung gebracht, die die Menge und die Philosophie in Gefahr brachte. Weder die Menge noch die Philosophen waren zu dieser Umwertung bereit. Die Philosophie kann aus diesem Grund auch für die Philosophen gefährlich sein und natürlich für die Menge der “Nicht-Philosophen”, die sie nicht akzeptieren können: als Philosoph wird man deswegen verurteilt und für die Mitglieder der Menge kann die Wahrheit als Umwertung giftig sein.

«Wohl! Verteidigen muß ich mich also, ihr Athener, und den Versuch machen, die verkehrte Meinung, die ihr in langer Zeit bekommen habt, euch in so sehr kurzer Zeit zu benehmen».⁴¹ Wie man sieht, spielt die Zeit in der sokratischen Rede eine sehr wichtige Rolle. Immer wieder betont er, wie wichtig die Zeit sei, um eine Meinung zu konstituieren. Sokrates versucht den Richtern zu zeigen, dass die Rhetorik in keinem Falle pädagogisch sein kann. In kurzer Zeit kann Sokrates die Wahrheit nicht erscheinen lassen. Die *paideia* in seiner Komplexität, im Sinne einer Erziehung zur Wahrheit, kann diesem Zweck nicht dienen. Sokrates ist ein Opfer seiner Zeit in zwei Hinsichten: im Hinblick auf die Zeit, in der seine Feinde ein falsches Bild von ihm aufbauen konnten, und auf die Zeit seines Gerichtsverfahrens, die ihm leider zu kurz war.

Raffaele Mirelli
mirelliraffaele@gmail.com

Literaturverzeichnis

- FRIEDLÄNDER, P. 1964, *Platon, Bd. I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, De Gruyter, Berlin.
- OTTO, W. F., E. GRASSI e G. PLANBÖCK (ed.) 1957, *Platon. Sämtliche Werke*, in der Übersetzung von F. D. E. Schleiermacher, Rowohlt, Hamburg.

⁴¹ 18 E-19 A, in OTTO *et al.* 1957, 15.

- ROSE, H. J. 1935, «Numen inest: "Aminist" in Greek and Roman Religion», in *The Harvard Theological Review*, 28, pp. 237-257.
- ROSE, H. J. 1952, *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon: sept exposés et discussions*, Fondation Hardt, Geneve.
- SCHIRNDING, A. VON (ed.) 1991, *Hesiod. Theogonie*, Artemis & Winkler, Muenchen.
- SCHÖNBERGER, O. (ed.) 2008, *Hesiod. Theogonie*, Reclam, Stuttgart.
- USENER, H. 2000, *Goetternamen. Versuch einer Lehre von der religioesen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- WILFORD, F. A. 1965, «Daimon in Homer», in *Numen*, 12, pp. 217-232.