

Kurt Sier (Leipzig)

„Dämonische Vermittlung“ Plotin zwischen Platon und Ficino

οὐ γάρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ᾧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι, sagt Alkibiades im platonischen Symposion (215a) zu Sokrates. „Es ist ja nichts Leichtes für einen in meinem Zustand“ – er ist nicht wenig betrunken –, „deine Seltsamkeit in flüssigem Vortrag und schön der Reihe nach abzuhandeln“. Auch für einen Nüchternen wäre das wohl nicht so einfach, aber zu den Punkten, die eine solche ἀτοπία-Liste enthalten müsste, würde zweifellos auch das ‚dämonische Zeichen‘ gehören, das Sokrates in gewissen Lebenssituationen begegnete.¹ Nach Platons Darstellung meldete sich die innere Stimme nur warnend und hemmend, nie positiv auffordernd; sie wies dem Philosophen keinen Weg, wohl aber versperrte sie ihm den Weg, wenn er etwas zu tun im Begriff war, das seinem Wesen oder Interesse widersprochen hätte. Julius Stenzel formulierte,² das Daimonion sei „der jeweils nicht zur rationalen Objektivierung gelangte Restbestand von Irrationalem und Subjektivem, der in jedem Augenblick sich geltend machen kann. Die ironische Frage des Sokrates wendet sich also gegen jedes bequeme Vertrauen auf den individuellen Dämon, solange noch Rechenschaft und Logos möglich ist, also gegen jedes Liebäugeln mit ‚irrationaler‘ Subjektivität.“ Tendenziell trifft diese Gewichtung sicherlich zu: das ‚Dämonische‘ als eine der Erklärung sich entziehende Ursache, etwas, das das individuelle Verhalten bestimmt, aber nicht analysierbar, nicht ausweisbar ist, insofern quer liegend zur philosophischen Bemühung um das λόγον διδόναι. Indes verhält sich der dämonische Wink bei Platon nirgends konträr zum Logos, und ich sehe keinen Anhalt für Stenzels Auffassung, er sei als Residuum der ‚Subjektivität‘ und als Gegeninstanz zu einer von Sokrates erstrebten ‚Objektivierung des Geistes‘ zu deuten. Subjektiv ist das Daimonion als persönlich-private

¹ Vgl. Verf., Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion (im Folgenden: *RD*), Stuttgart und Leipzig 1997, 38f.; Pierre Destrée-Nicholas D. Smith (Hgg.), *Socrates' Divine Sign: religion, practice and value in Socratic philosophy*, Kelowna, B. C. 2005.

² *Metaphysik des Altertums*, München und Berlin 1931, 92.

Erfahrung³ im Unterschied zur Intersubjektivität des Gesprächs, aber es ist die Erfahrung eines Übermenschlichen, Objektiven und eben darin charakteristisch für den platonischen Sokrates. δαίμωνιος ὡς ἀληθῶς nennt ihn Alkibiades (Symp. 219c1), der den Grund seiner Ausstrahlung doch verkennt, wenn er ihn in der Exzeptionalität des individuellen Charakters zu finden meint. Zum δαίμωνιος ἀνὴρ wird Sokrates nicht so sehr durch seine unergründliche Individualität wie als ‚mäeutisches‘ Medium – dadurch, dass in der fragenden Rationalität des Philosophen ein Anderes, Höheres, Göttliches durchscheint, das auf den, der dafür empfänglich ist, ausstrahlt.⁴ Sokrates selbst als individuelle Person erfährt es nur in Gestalt des dämonischen Zeichens, das ihm, wo nötig, Widerstand leistet, Antworten aber verwehrt, d. h. den von ihm eingeschlagenen Weg des selbständig-philosophischen Fragens bestätigt.

Neben Platons Interpretation gibt es bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. – bei Xenophon und in den pseudoplatonischen Dialogen Theages und Alkibiades (I) – auch eine andere Deutung des sokratischen Daimonion, die dieses positiv als ratgebende, lenkende Kraft auf Sokrates (und seine Umgebung) Einfluss nehmen lässt,⁵ und erst recht gilt für spätere Auslegungen, dass sie den archetypischen Philosophen von der Inspiration eines Göttlich-Dämonischen durchdrungen sehen. Welche Variante dem historischen Sokrates nähersteht, die platonische oder die xenophontische, lässt sich nicht sagen; nur das das Motiv in der einen oder anderen Weise ein Pendant in der geschichtlichen Person hatte, ist schwerlich zu bezweifeln. Es wäre ein reizvolles Thema, seine unterschiedlichen Lesarten und die Philosophiekonzepte, die sich in ihnen abbilden, durch die Zeiten zu verfolgen, doch will mein Beitrag auf etwas Anderes hinaus. Das Daimonion ist zwar ein spezifisches Merkmal der Sokratesgestalt, aber es gehört bei Platon und in der platonischen Tradition zugleich in einen weiteren, anthropologischen Horizont, in dem das Besondere als Probe eines Allgemeinen erscheint. Was den Philosophen charakterisiert, das Ineinander von Selbständigkeit und einer Bezogenheit aufs Vor- und Übermenschliche, verweist der Struktur nach auf die Situation des Menschen überhaupt, und das ‚Dämonische‘ steht für Bedingungen, denen die menschliche Selbstbestimmung unterliegt.

Im Folgenden möchte ich unter diesem Aspekt Plotins Traktat 3, 4 (chronologisch Nr. 15) – Περὶ τοῦ ἐλαχότου ἡμᾶς δαίμονος, ‚Über den Daimon, der uns erlost hat‘ – genauer betrachten. Der Text führt in dogmatischer Hinsicht eher eine Randexistenz im plotinischen Œuvre, und die in ihm geäußerten Gedanken

³ Rep. 496c3–5.

⁴ RD 56. 121 (und 72–75 zum δαίμωνιος ἀνὴρ, Symp. 203a5).

⁵ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III 2: Socrates, Cambridge 1971, 82–84. Mark A. Joyal, *Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign*, in: Lewis Ayres (Hrsg.), *The Passionate Intellect*, New Brunswick, N. J. 1995, 39–56.

begegnen sonst in anderer Brechung, aber er ist ein faszinierendes Beispiel für die prinzipielle Intertextualität, die uns in Plotins Philosophie entgegentritt. Wie er seine Überlegungen im permanenten interpretierenden Dialog mit Platon (und Aristoteles) entwickelt, wirft ein Licht auch auf die platonischen Texte selbst zurück und lässt uns in ihnen manches anders und zuweilen schärfer sehen. Das Beispiel, das ich ansprechen will, hat sein sachliches Interesse in dem Umstand, dass die Rede vom Dämonischen nach (und indirekt durch) Platon eine philosophische Aufwertung ohnegleichen erfahren hat und die Dämonologie zu einem das Denken beherrschenden, im Laufe der Jahrhunderte zunehmend komplexeren, differenzierteren und in den Einzelheiten umstrittenen System geworden ist. Gegenüber dem systematischen Wirrwarr legt Plotin in der genannten Schrift oder besser Meditation etwas frei, das den ursprünglichen Sinn des Motivs bei Platon zum Vorschein bringt.

Ich will zunächst mit einigen Strichen den philosophiegeschichtlichen Ort des Traktats skizzieren und ihn dann selbst in seiner inneren Verfasstheit und in seiner Beziehung zu Platon in den Blick nehmen. Für Ficino verweise ich auf den Beitrag von Stéphane Toussaint,⁶ der, wie ich hoffe, die dreistellige Relation im Untertitel meines Referats mit ihrem Schlussstein in der Renaissance komplettieren wird.

(I)

In der Entwicklung des griechischen Denkens war es mehr als einmal der Fall, dass der Sprachgebrauch, die Bedeutung der Wörter zum Leitfaden weittragender inhaltlicher Annahmen geworden ist – was hat die Philosophie nicht alles aus der Semantik z. B. von $\nu\omicron\varsigma$ oder $\phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma$ herausgeholt –, doch mit dem $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ -Begriff hat es eine eigene Bewandnis. Etwas Schillerndes, Diffus-Geheimnisvolles war ihm von Anfang an inhärent, und seine Auslegungen bewegen sich im Schatten seiner semantischen Offenheit. Seit dem Epos steht er in Konkurrenz zum $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ -Begriff: $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ bezeichnet die Gottheit, doch nicht als etwas Definites und personal Greifbares, sondern, um mit Walter Burkert zu reden,⁷ als „undurchschaute Macht, ein den Menschen Treibendes ohne benennbaren Urheber“. Seine Semantik ließ Raum für Abstufungen innerhalb des Göttlichen und für die Ausgrenzung einer Sphäre, die nicht so sehr als göttlich wie als übermenschlich zu qualifizieren wäre. $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ ist der persönliche *genius*, der „seinen“ Menschen bei der Geburt erlost und dessen Lebensweg bestimmt, aber auch die Macht, die als Medium eines Göttlichen „von außen“ ins Leben eingreift, und zum $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ wird der Mensch selbst nach dem Tod als machtvoll ins Diesseits

⁶ Ficino und das Dämonische, im vorliegenden Band S. 137–145.

⁷ Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 279f.

wirkende Potenz. In den vorplatonischen Zeugnissen wird diese oder jene Facette des Begriffsinhalts meist nur durch den Kontext aktualisiert. Nur sehr gelegentlich findet sich ein sprachliches Signal für die intendierte Bedeutung, etwa wenn Hesiod das Geschlecht des goldenen Zeitalters in den Rang wohlthätiger ‚irdischer‘ δαίμονες erhebt (Erga 122). Um so eindrucksvoller erscheint die kritische Reflexion auf den Begriff in Heraklits Sentenz ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, ‚(Der) Charakter ist dem Menschen (der) Daimon.‘⁸ Sie ist zugleich das früheste Beispiel für eine Redefigur, die in der Folgezeit wichtig wird. Wie wohl zuerst Wilamowitz ausgesprochen hat, pflegt ‚θεός‘ im Griechischen eher als Prädikat denn als Subjekt zu stehen.⁹ Der analoge prädikative Gebrauch des Wortes δαίμων verdiente, paradox wie er angesichts der Vieldeutigkeit des Ausdrucks eigentlich ist, einmal genauer untersucht zu werden. Zumal in der Philosophie kehrt der Aussagetyp ‚xy ist ein δαίμων‘ oder ‚als δαίμων hat xy zu gelten‘ immer wieder. Das beginnt mit Heraklit. ‚Das ἦθος ist für den Menschen das, was man seinen δαίμων nennt.‘ Das Geniale des Spruchs liegt in der Art, wie er, in äußerster Verkürzung, die Begriffe interagieren, sich gegenseitig erläutern und relativieren lässt; der menschliche Charakter erfährt in der Anbindung ans Dämonische eine suggestive Vertiefung und Überhöhung, doch im Gegenzug wird der δαίμων zurückgeholt ins Menschliche und empirisch Gegebene. In der späteren Philosophie verweist der δαίμων-Begriff tendenziell statt aufs Gegebene und Faktische eher auf ein Telos, er wird zur Chiffre nicht für das, was der Mensch ist, sondern dafür, was in ihm angelegt ist und was er sein kann. Das Statische gewinnt eine teleologische Dynamik. Das beginnt mit Platon.

Platon greift auf die älteren δαίμων-Konzepte zurück, wo er sie brauchen kann, aber er begründet zugleich etwas wesentlich Neues. Gab es die Unterscheidung zwischen ‚göttlich‘ und ‚dämonisch‘ auch schon früher,¹⁰ so verbindet sich mit ihr doch erst seit Platon eine ontologische und axiologische Opposition: der δαίμων tritt in einen essentiellen Gegensatz zum θεός, und die δαίμονες konstituieren eine eigene Seinsklasse zwischen Göttern und Menschen. Der Basistext ist die Stelle im Symposion 202d–203a, wo Diotima den Eros unter die Gattung des δαιμόνιον subsumiert, das, selbst von ‚mittlerer‘ Natur, trennend-verknüpfend den Kontakt des Vergänglichen zum Unsterblichen herstellt: ‚In der Mitte von beiden befindlich, erfüllt es den Zwischenraum, so dass das All

⁸ VS 22 B 119, vgl. Demokrit 68 B 171. Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, 260f.

⁹ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt ³1959, I 17–19. Weiteres bei Verf., *Die lyrischen Partien der Choephoron des Aischylos*, Stuttgart 1988, 35.

¹⁰ Dazu und zum Folgenden *RD* 45f.

mit sich selbst verbunden ist. ... Gott macht sich mit dem Menschen nicht gemein, sondern im Medium des Dämonischen findet aller Verkehr und Dialog der Götter mit den Menschen statt.“¹¹ Hinter dem amorphen δαίμων-Begriff verbirgt sich in Wahrheit ein ganzer, differenzierter Seinsbereich, den die Seherin überraschend aufschließt. Der kurze Text hat Epoche gemacht und galt der Folgezeit als Gründungsurkunde des Dämonismus,¹² doch ließe sich zeigen, dass er eben das, dogmatische ‚Dämonologie‘, gerade nicht sein will. οὔτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, sagt Diotima, „diese Dämonen also sind zahlreich und von mannigfacher Art“, und zumal der späte Platon nimmt auf die Zwischenwesen in der Tat vielfach Bezug. Aber er tut das mit einem Gestus des Selbstverständlichen, der vieles offen und den Leser im Unklaren lässt, ob und in welchem Grad er das Gesagte beim Wort nehmen darf.

Wenn z. B. im Timaios (40d) die traditionellen Götter der Griechen – so es sie neben den Gestirngöttern denn überhaupt gibt – als δαίμονες eingeführt werden, liegt offenbar ein gesuchtes Spiel mit der Wortbedeutung vor: können sie noch als ‚Götter‘ durchgehen, oder wären sie nicht eher als ‚Dämonen‘ zu bezeichnen, so wie dann das Christentum die klassischen Götter als (freilich ‚böse‘) Dämonen interpretiert? An zentraler Stelle der Nomoi (4, 713a ff.) wird die Herrschaft der δαίμονες, welche die Gottheit (ὁ θεός, δ6) in der goldenen Zeit unter Kronos aus Menschenliebe zu unserer Aufsicht einsetzte, als Paradigma der zu entwerfenden Nomokratie gedeutet.¹³ Im Gesetz realisiert sich der νοῦς, und die Herrschaft der Vernunft bedeutet, als Nachahmung des Regiments der δαίμονες, eine Entfaltung dessen, „was uns an Unsterblichkeit innewohnt“ (ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, 713e8). Die im ὀρθὸς νόμος nachgeahmten Dämonen waren das Medium des göttlichen νοῦς auf Erden, während wir jetzt auf uns selbst, auf die überbrückende Kraft des menschlichen νοῦς verwiesen sind. Das ist eine Weiterbildung des Mythos im Politikos (271d ff.) und wird denn auch hier ausdrücklich als ‚Mythos‘ eingeführt (Leg. 713a6). Doch trifft es sich mit dem Timaios 90a–c, wo es heißt, Gott habe den vernünftigen Seelenteil „einem jeden als seinen δαίμων verliehen, den Teil, von dem wir sagen, er wohne an oberster Stelle in unserem Leib und erhebe uns zur Verwandtschaft im Himmel von der Erde fort, da wir nicht irdische, sondern himmlische Geschöpfe seien.“ Wer also im Weltlichen befangen bleibe, werde auch nur sterbliche Mei-

¹¹ 202e6: ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεέσθαι [...]; 203a1: θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους.

¹² Vgl. Max Mühl, Die traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von den Dämonen, Archiv für Begriffsgeschichte 10 (1966), 241–270; Ian Kidd, Some Philosophical Demons, BICS 40 (1995), 222.

¹³ Klaus Schöpsdau, Platon. Nomoi Buch IV–VII, Göttingen 2003, 182–189.

nungen hegen und den menschlichen Horizont nicht überwinden. „Wer sich dagegen um Wissbegier und wahre Erkenntnisse bemüht und diesen Teil seines Selbst ausgebildet hat, der wird doch wohl zwangsläufig, wenn er die Realität begreift, unsterbliche und göttliche Gedanken haben, und er wird, soweit die menschliche Natur an der Unsterblichkeit Anteil gewinnen kann, nichts davon auslassen und, da er stets das Göttliche ehrt und seinerseits den in ihm wohnenden δαίμων in guter Ordnung hält, ausnehmend εὐ-δαίμων, ‚glücklich‘ sein.“¹⁴

Es ist deutlich: was in den Nomoi die vermittelnden δαίμονες sind, das meint im Timaios der persönliche δαίμων, der uns innewohnt. Es sind Chiffren für eine dem Menschen vorgegebene Affinität zum Göttlichen, die mal so, mal so gesehen wird, als Gabe der Gottheit oder als Anlage der menschlichen Seele. Ob das ‚Äußere‘ oder das ‚Innere‘ akzentuiert wird, ist nur eine Frage des Aspekts. So steht ja auch der δαίμων Eros im Symposion zugleich für die mit den Göttern vermittelnde Instanz und für das begehrende Subjekt, dem die Vermittlung zuteil wird.¹⁵

Das Dämonische in seinen verschiedenen Gestalten figuriert bei Platon vor allem als F u n k t i o n s b e g r i f f, dessen philosophische Bedeutung weniger in dem, was er benennt, als darin liegt, was er ausdrückt. Sein systematischer Ort ist die von Platon für die Philosophie erst eigentlich entdeckte Kategorie des μεταξύ, des ‚Dazwischen‘, der Vermittlung und des Übergangs zwischen den Gegensätzen.¹⁶ Als eine Erscheinungsform des μεταξύ soll das Dämonische Theologie und Anthropologie zusammenbringen, und es ist für die ihm zugedachte Aufgabe in der Tat bestens geeignet – leistet es doch zweierlei in einem. Unter theologischem Aspekt schirmt die Einschaltung des δαιμόνιον das Göttliche gegen die Unvollkommenheit der irdisch-menschlichen Dinge ab und sichert, begrifflich wie ontologisch, seine prinzipielle Andersheit. Gleichzeitig steht die dämonische Zwischenwelt jedoch für die Möglichkeit der Überbrückung der Distanz und der ὁμοίωσις θεῷ, einer ‚Angleichung an Gott‘, die dem Menschen als Ziel aufgegeben ist. Theologisch meint das Dämonische

¹⁴ 90a3: διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο δὲ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ’ ἄκρω τῷ σώματι, πρὸς δὲ ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον [...]; 90b6: τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθείς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ’ ὅσον δ’ αὐ μετασχέιν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεθραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὐ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.

¹⁵ RD 34ff.

¹⁶ Beispiele und Literatur s. RD 59–61. Hinzuzufügen ist Karl Reinhardts Hinweis auf die Vorbereitung des Motivs in der Form der Proportion bei Heraklit (Heraclitea [1942], in: Vermächtnis der Antike, Göttingen²1966, 73f.).

Konstanz und Unaffizierbarkeit, anthropologisch meint es Bewegung, Entwicklung, ein Über-Sich-Hinausgehen und eine Potentialität, die zur Aktualisierung drängt. Seine ambivalente Funktion reicht bis in die Syntax. Die *δαίμονες* sind Akteure im Dienst der Götter, aber auch Projektionsfläche: der *νοῦς* ist unser *δαίμων*, Eros ist ein *δαίμων* u. dgl. Das Schwanken zwischen Subjekt und Prädikat entspricht der verschiedenen Wertigkeit, die dem Menschlichen im Verhältnis zur Gottheit je nach Perspektive zukommt.

Wendet man sich von Platon zu dem, was aus seinen Überlegungen bei seinen Schülern geworden ist, so kann man einen Seufzer des Bedauerns nicht leicht unterdrücken. Hier beginnt die ‚Dämonologie‘, und was das *δαίμων*-Konzept philosophisch interessant macht, das Ineinander von Theologie und Anthropologie, scheint aus dem Blick geraten. Doch gibt die Philosophiegeschichte den Schülern in gewisser Weise recht.¹⁷ Die dogmatische Auslegung, die Platons Rede vom Dämonischen in der Alten Akademie erfahren hat, beherrscht die Folgezeit. Dazu nur einige Hinweise.¹⁸ Philipp von Opus (sofern er der Autor der *Epinomis* ist) und Xenokrates, Platons zweiter Nachfolger im Scholarchat, zielen, mit Unterschieden im einzelnen, beide auf den Ausgleich einer philosophisch reflektierten Gottesauffassung mit den Vorstellungen der traditionellen Religion, etwas, das Platon selbst doch wohl eher fern gelegen hat. Je größer die Distanz des Göttlichen, desto nötiger, scheint es, war die Dogmatisierung der Zwischenwesen, die in die durch Theologie und Astralreligion erzeugte Lücke sprangen und das Erbe der ‚diesseitigen‘ konventionellen Götter antraten – auch im Negativen: Xenokrates ist zwar nicht der Erfinder, aber die philosophische Autorität für die später um sich greifende Annahme ‚böser Dämonen‘, auf die die bedenklichen Seiten der Olympier und der traditionellen Kulte sich projizieren ließen; Richard Heinze und andere haben in ihm auch den Archegeten der ebenso wirkungsmächtigen Lehre gesehen, wonach das Genos der Dämonen

¹⁷ Natürlich steht die Entwicklung der philosophischen Theologie und Dämonologie in Wechselwirkung mit jener der allgemeinen Religiosität. „Das Olympische hält das Dämonische und läßt es nicht ins Niedere, Wirre und Gespenstige absinken, wie wiederum das Dämonische, sich dem Olympischen verbindend, dieses hindert, sich zu erdenfern und selbstgenug ins Objektive, dem Gefühl Entrückte zu erheben. Das Olympische bleibt dabei das Universale, das Dämonische verhaftet sich ins Hier und Jetzt des Ortsbedingten. [...] Mit dem Augenblick, da das Verhältnis sich umkehrt, da das Dämonische und Magische universal wird, wie z. B. in der Astrologie, und die Olympier sich auf ihre Kultstätten zurückziehen, fängt die ‚Spätantike‘ an, und mit ihr wieder eine neue Form der Potenzierung, Steigerung ins Form- und Grenzenlose, der Henotheismen, Synkretismen usw.“ (Karl Reinhardt, *Personifikation und Allegorie, Vermächtnis der Antike* [wie Anm. 16], 19f.).

¹⁸ Zum einzelnen *RD* 46–50.

sich aus abgeschiedenen Menschenseelen rekrutiere, doch bleibt das unsicher.¹⁹ Maßgebend für ihn und für Philipp war die Stelle im Symposium, unter dreierlei Aspekt: Was bei Platon u. a. auch die Weltseele leistet, die Vernetzung, den σύνδεσμος des Alls, das garantieren theologisch die δαίμονες, die zwischen den konträren Bereichen des Göttlichen und des Menschlichen vermittelnd-dolmetschend den Kontakt herstellen; die kultisch-rituellen Praktiken richten sich eigentlich an sie als Ansprechpartner, und es ist mit einer Vielzahl der Formen, vielleicht auch Stufen der Vermittlung zu rechnen. Soweit wird das von Diotima in der Tat ausgesprochen. Aber sie sagt nicht, was dann Philipp und zumal Xenokrates aus dem Text herausholten und was grundlegend für die antike Dämonologie geworden ist: dass die Dämonen im Gegensatz zu den Göttern den Affekten unterworfen seien und, als Seinsklasse genommen, eine moralisch ‚mittlere‘, ambivalente Beschaffenheit aufwiesen.²⁰ Das ethische μεταξύ gilt bei Diotima – und das in anderem Sinn – nur vom Eros, und nur durch ihn als δαίμων des Begehrens und Verlangens kommen die πάθη bei Platon ins Dämonische hinein. Die mannigfachen übrigen δαίμονες stehen im Symposium nur sozusagen prädikativ, als Hintergrund und Erklärungsmuster für den Eros, um den es geht; eine Charakterisierung um ihrer selbst willen ist nicht das Thema. Erst mit ihrer Verselbständigung kommt es zur ‚Dämonologie‘, und das war seit der Platon-Exegese in der Alten Akademie der Fall. Wie nicht anders möglich, ergaben sich bei ihrer Rezeption im Laufe der Jahrhunderte vielerlei προβλήματα und Differenzierungen, aber das Fazit fällt für den rückblickenden Betrachter doch wohl so aus, dass die Diskussionen weniger zur Klärung der Sache als vielmehr dazu beigetragen haben, dass man sich immer tiefer ins System verstrickte. Von der Xenokrates-Nachfolge der Stoa über den Mittelplatonismus und die ebenso einflussreiche wie diffuse Dämonenlehre der Chaldäischen Orakel verläuft eine Linie zu Porphyrios, Jamblich und Proklos, an der entlang der Dämonen und der dämonischen Stufen auf dem Weg zu Gott immer mehr und unübersehbar viele geworden sind. Ich kann darauf auch nicht ansatzweise eingehen²¹. Neben dieser Dämonologie gibt es freilich auch die Weiterführung des Motivs im Timaios – das λογιστικόν, die Vernunft ist für den Menschen der

¹⁹ Richard Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, 83, gefolgt z. B. von H. S. Schibli, Xenokrates' Daemons and the Irrational Soul, CQ 43 (1993), 155f.; ganz willkürlich Detlef Thiel, Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie, München-Leipzig 2006, 296–303. Vgl. RD 50 Anm. 73.

²⁰ Der zweite Aspekt findet sich nicht in der Epinomis, wohl aber bei Xenokrates (F 23–25 Heinze = F 222–230 Isnardi Parente).

²¹ Verwiesen sei auf die präzise Dokumentation von Clemens Zintzen, Geister und Dämonen in hellenistischer und kaiserzeitlicher Philosophie (zuerst: RAC IX, 1976, 640–668), in: Athen - Rom - Florenz. Ausgewählte kleine Schriften, Hildesheim 2000, 105–125.

δαίμων, der ihm den Weg zur ὁμοίωσις θεῶ und zur εὐδαιμονία weist –, so z. B. bei Poseidonios (F 187 E.-K.) oder bei Philon (De providentia 2, 16). – Und Plotin?

Die Dämonologie liegt eigentlich quer zu seinem Denken, dem es um eine konsequente Ableitung des empirischen Kosmos aus dem Intelligiblen geht und das daher vermittelnde Wesen, die diese Kontinuität problematisieren, an sich wenig gebrauchen kann. „Seine Bemerkungen über die Dämonen erwecken“, wie Clemens Zintzen sagt,²² „den Eindruck gelegentlicher Rücksichtnahme auf tradierte Lehrstücke, ohne dass diese einen festen und notwendigen Platz in seiner eigenen Lehre erhalten.“ Das Meiste und Wichtigste steht in der Spätschrift über den Eros 3, 5 (50), d. h. in der Auseinandersetzung mit Diotimas Lehre im Symposion.²³ Dort findet sich auch der originell-paradoxe, platonische und aristotelische Elemente verbindende Gedanke, entsprechend ihrer Mittlerrolle zwischen dem νοητός und dem ὁρατός κόσμος seien die Dämonen zwar nicht immateriell wie das Göttliche, aber auch nicht schlicht körperhaft, sondern sie verfügten über eine ‚intelligible Materie‘ (νοητὴ ὕλη, 6, 44). Diotima hatte erklärt, das δαίμονιον sei weder sterblich noch unsterblich, sondern ‚etwas dazwischen‘ (Symp. 202e1). Offenbar lädt das μεταξύ zu solchen Paradoxien ein. Doch worauf mein Referat den Blick lenken möchte, ist vielmehr ein methodischer Aspekt: dass und wie Plotin das Dämonische als Symbol oder Chiffre einsetzt und wie er sich darin über die nachplatonischen Systematisierungen hinweg mit Platon trifft. Auch für ihn ist ‚δαίμων‘ ein Funktionsbegriff und als solcher philosophisch interessant. Das lehrt die Schrift 3, 4 (15) über den ‚Daimon, der uns erloste‘.

(II)

Nach Ansicht des Porphyrios hatte Plotin ein genuin persönliches Interesse an dem Thema. An einer vieldiskutierten Stelle der Vita Plotini erzählt er,²⁴ wie der Philosoph im Isis-Heiligtum zu Rom mit einem ägyptischen Priester zusammentraf, der sich erbot, den ihm innewohnenden οικεῖος δαίμων zu beschwören, doch als dieser sich einfand, sei es ein Gott gewesen (τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν), und der Ägypter habe gesagt (10, 23): μακάριος εἶ, θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα. ‚Selig bist du, der du in dem Daimon, der mit

²² Zintzen (wie Anm. 21), 114.

²³ RD 57f. mit weiterer Literatur.

²⁴ Kap. 10, 15. Vgl. die Erläuterungen von Richard Harder, Plotins Schriften, Bd. Vc, Hamburg 1958, 97–99; ders., Zur Biographie Plotins, in: Kleine Schriften, München 1960, 289 und 291f.; M. J. Edwards, Two Episodes in Porphyry’s Life of Plotinus, Historia 40 (1991), 456–464.

dir ist, einen Gott hast und nicht einen der niederen Art‘. Harders Übersetzung „der du einen Gott als Dämon beiwohnen hast“ bringt zum Ausdruck, was man erwartet, ist jedoch ungenau, um nicht zu sagen falsch. Plotin sagt 3, 4, 6, 3 vom Tüchtigen (σπουδαίος), in dem der Geist das ‚Wirkende‘ ist, in der Tat: ἢ οὖν δαίμων αὐτὸς ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός. „Entweder ist er selbst Daimon oder entspricht einem Daimon, und er hat Gott zum Daimon“, d. h. der Umstand, dass der νοῦς ihn bestimmt, sein Daimon ist, lässt ihn seinerseits zum Daimon oder Daimon-ähnlich werden, insofern es, durch den Geist vermittelt, noch etwas Höheres, Göttliches in ihm gibt. Indes ist bei Porphyrios ja umgekehrt τὸν δαίμονα Objekt und θεόν Prädikat – „der du den Daimon als Gott hast“. Der Unterschied zeigt hübsch, was den Dogmatiker vom Philosophen trennt. Plotin spielt mit dem δαίμων-Begriff als Variable (was der sittlich Hochstehende im Verhältnis zum Menschsein, das ist der θεός im Verhältnis zum σπουδαίος-Sein), Porphyrios dagegen arbeitet mit dem festen Konzept des οικείου δαίμων und will auf die Pointe hinaus, dass der Daimon im Falle Plotins ein Gott war. Entsprechend fragwürdig scheint seine biographische Erklärung der Schrift 3, 4.²⁵ „Aus solchem Anlass“, also wohl aufgrund der Selbsterfahrung des Göttlichen in ihm, das ihn von den Anderen unterschied, habe er den Traktat verfasst – fast wie Sokrates ehemals auf die Suche ging, als das delphische Orakel ihn zum weisesten der Menschen erklärte. Doch für Sokrates war die Behauptung seiner Exzeptionalität nicht Bestätigung, sondern Herausforderung, und die Vorstellung, Plotin habe sich über den Grund seiner eigenen Vorzüglichkeit Gedanken machen wollen, wäre mit der Reflexivität seines Philosophierens zwar vielleicht nicht unvereinbar, gemahnt aber eher ans Ethos seines Biographen als an ihn selbst. Denn das, womit Porphyrios die Einmaligkeit seines Helden unterstreichen will – „er hatte nämlich von Geburt an etwas Besonderes vor allen Anderen“, ἦν γὰρ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους, heißt es zuvor (10, 14) –, ist für Plotin das menschliche Telos überhaupt.

In der Schrift über die Tugenden (1, 2 [19]), die auf 3, 4 zurückgreift, sagt er, unser Streben müsse nicht dahin gehen, ohne Verfehlung, sondern Gott zu sein (6, 2). Wem unwillkürlich eine sittliche ἀμαρτία unterlaufe, sei διπλοῦς ‚zwe-

²⁵ 10, 28: τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον. ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφὴν ‘Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος’, ὅπου πειρᾶται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων. „Da nun also Plotin zum Beiwohner einen Daimon von höherer Göttlichkeit hatte, war er auch seinerseits ununterbrochen mit seinem göttlichen Auge auf jenen gerichtet. So hat er denn aus solchem Anlaß auch eine Schrift verfasst ‚Über den Daimon, der uns erloste‘, wo er versucht Gründe anzuführen über den Unterschied der Beiwohnenden.“ Die Übersetzung hier wie bei den folgenden Plotin-Zitaten im Anschluss an R. Harder.

spältig⁶, Gott und Daimon, oder genauer: er trage (neben dem θεός) noch „einen Anderen von anderer ἀρετή“ in sich. Wer sich hingegen nichts dergleichen vorzuwerfen habe, der sei „Gott und nur Gott“, denn sein Selbst sei „von dort“ (ἐκεῖθεν) hergekommen und er werde auch den, mit dem er im Hier auszukommen hat, jenem Besseren anzugleichen wissen (6, 9). Dies, so würde wohl eine adäquatere Lesart des Geschehens im Iseion lauten, ist Plotin offenbar gelungen.

Wird die Schrift 3, 4 in 1, 2 aufgenommen, so weist sie ihrerseits explizit zurück auf den Grundriss der plotinischen Ontologie in 5, 2 (11), Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον, „Über Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Ersten“. Die Hypostasenreihe verläuft von ganz oben nach ganz unten, vom Einem zum Geist und zum Seienden und vom Geist zur Seele in ihren Ausprägungen vom Geistbestimmten über das Wahrnehmende bis zum Vegetativen. Alles hängt zusammen, wobei das jeweils Vorgängige und sich Mitteilende jedoch in sich selbst beharrt. In 3, 4 wird diese Stufenfolge auf den δαίμων-Begriff bezogen.

Der Leitgedanke des Traktats liegt in der faszinierenden Idee, das Motiv der dämonischen Vermittlung, das die Philosophie nach Platon vorwiegend unter einem kosmo-theologischen Aspekt interessierte, als inner seelischen Sachverhalt zu deuten und ihm damit einen neuen anthropologischen Sinn abzugewinnen. Jeder von uns ist ein geistiger Kosmos (κόσμος νοητός, Kap. 3, 22), oder vielmehr (6, 21): χρῆ ... οἶεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν. „Man muss annehmen, dass auch in unserer Seele ein Kosmos ist, und zwar nicht nur ein geistiger, sondern auch eine der Weltseele gleichgeartete Anlage.“ Innerhalb des Kosmos unserer Seele findet sich eine den Stufen der Hypostasen entsprechende Abstufung. Wie die Seinsstufen – das Eine, der Geist, die Seele – sich dem jeweils Folgenden mitteilen und es hervorbringen, ohne sich selbst zu bewegen, und das Folgende seine Form durch die Rückwendung auf das Erzeugende erhält, so bestimmt im seelischen Sein die je obere Form die nachfolgende, ohne irgendwie einzugreifen: sie wird ihr (bzw. uns) zum δαίμων, der auf das Höhere verweist, es dar- und den Kontakt zu ihm herstellt. Der δαίμων steht, wie man heute sagen würde, für ein „Sinnangebot“ und für eine Orientierung, der zu folgen man versuchen kann – oder aber es unterlassen. Denn wie in anderen Fällen der Makro-Mikrokosmos-Analogie scheint die Sache auch hier nicht so ganz aufzugehen. Im Rahmen der Ontologie hat die je untere Hypostase eigentlich keine andere Wahl, als zu der oberen sich zurückzuwenden, empfängt sie doch von dem Bestimmenden erst ihr εἶδος. Der Mensch dagegen hat die Wahl – er kann sich für die Reflexion auf das ihn Bestimmende entscheiden oder auch nicht. Eben darum geht es Plotin in 3, 4, und es erscheint genial, wie er das Problem im Rückgriff auf den δαίμων-Begriff zu lösen versucht, der traditionell

eine Tendenz des Menschen nach ‚oben‘, zum Göttlichen hin bezeichnet. Aber die Lösung gelingt am Ende doch nur um den Preis der Ambiguität dieses δαίμων-Begriffs. Ich kann die Linie der Argumentation hier nur im Groben nachzeichnen und will auch auf den systematischen Gehalt der Schrift nur soweit eingehen, wie es für den Vergleich mit Platon hilfreich ist.²⁶

Plotin folgt der aristotelischen Differenzierung der Seele in eine noetisch-rationale, wahrnehmende und vegetative Funktion, und er fasst die ψυχή mit Aristoteles als Bewegungs- und, in gewisser Weise, als Formursache. Wenn er im Anfang von 3, 4 vor allem die θρεπτική ψυχή, die den Pflanzen allein gegeben ist, in den Vordergrund stellt, so ist dies offenbar als rhetorisch gesuchter Kontrast zum Bild des Menschen zu verstehen. Der Mensch hat alle drei Seelenfunktionen, aber die für sein Wesen konstitutive Funktion besteht im νοῦς und im λογικόν, und er ist insofern Mensch, als er diese Begabungen ausbildet. Tut einer dies nicht, wird er, wenn gestorben, in späteren Inkorporationen zum Tier oder gar zur Pflanze.²⁷ Wer dem eigentlichen Mensch-Sein nicht ganz genügt (nur die πολιτική ἀρετή verwirklicht), wird zum Menschen, wer auch die mindere ἀρετή nur bedingt erfüllt, zu einem staatenbildenden Tier (πολιτικὸν ζῷον [2, 29!]), „einer Biene oder dergleichen“. Wer aber wird zum δαίμων, fragt Plotin in Kap. 3, und wer zum Gott? Der, antwortet er, der auch im Diesseits Daimon oder Gott war. Das ist etwas unscharf formuliert. Was er meint, ist, wie er sogleich deutlich macht: zum Daimon wird der, der (einen) Gott zu seinem δαίμων hatte, d. h. auf das Göttliche in ihm sich zurückwandte, zum Gott der, der auch diese Stufe überwunden hatte. Doch der uns bestimmende δαίμων ist zugleich etwas Anderes – das, was uns unmittelbar treibt und in uns wirkt, das ἐνεργοῦν (3, 5). Diese Macht ist auch ein δαίμων (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, wie Heraklit sagte), aber sie ist es im Sinn des Faktischen, Aktuellen, Bewegten, nicht eines Potentiell-Teleologischen, das, selbst unbewegt, das Ziel der Lebens- und Selbstentfaltung bezeichnet.

Wie kommt Plotin dazu, das Dämonische in dieser Weise doppelt zu fassen – als das aktuell und als das potentiell die Situation des Menschen Prägende? Zunächst beschäftigt ihn eine geradezu philologische Frage. Wie ist zu verstehen, dass Platon einerseits im Phaidon (107d) von dem δαίμων, der seinen Menschen erlost, und andererseits in der Politeia (617d) davon spricht, dass vielmehr wir es sind, die unseren δαίμων wählen? Er versucht, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem her beide Konzeptionen – und dazu die Aussagen

²⁶ Die Schrift spielt, von Einzelmotiven abgesehen, in der Plotinforschung kaum eine Rolle. Wie immer förderlich die ‚Anmerkungen‘ von Harder (wie Anm. 24), Bd. I b, 1956, 538–545; Text und Übersetzung in I a, 298–311.

²⁷ Eindrucksvoll Kap. 2, 23 von den völlig Abgestumpften: ἦν αὐτοῖς μελέτη ἀποδενδρωθῆναι, ihr Leben „war eine Vorübung im Baumwerden“.

im *Timaios*²⁸ – philosophisch kompatibel wären. In Kap. 3,3 fragt er: Ist der δαίμων, der unseren Charakter bestimmt, derjenige, der „uns im Leben erlost hat“?, und sagt, auf den ersten Blick überraschend, „nein“. Der δαίμων, der uns erlost, Macht über uns hat, ist das P r i n z i p unseres Wollens, an dem wir uns orientieren, das wir aber im konkreten Lebensvollzug – in dem, was das ‚Wirkende‘ in uns ist – nicht einlösen (3,6): καὶ εἰ μὲν τὸ ἐνεργοῦν ἢ αἰσθητικοί, καὶ ὁ δαίμων τὸ λογικόν· εἰ δὲ κατὰ τὸ λογικὸν ζῶμεν, ὁ δαίμων τὸ ὑπὲρ τοῦτο, ἐφεστὼς ἀργός, συγχωρῶν τῷ ἐργαζομένῳ. „Wenn das Wirkende die Seelenstufe ist, durch welche wir wahrnehmen, dann ist die Vernunftseele der Daimon; wenn wir aber nach der Vernunftseele leben, dann ist das über ihr der Daimon, der herrscht, ohne selbst zu handeln, und das Wirkende gewähren läßt.“ Das menschliche Individuum hat demnach z w e i δαίμονες, d. h. ein aktuelles und ein potentiellles Sein, und es ist aufgerufen, diesem gegenüber jenem zur Geltung zu verhelfen und das in ihm Angelegte – tendenziell den Weg zurück zu Gott – zu aktualisieren. Wer damit Ernst macht, kann auch über das ihm vorgegebene Telos hinaus- und wie auf Stufen immer weiter zum Ursprung zurückgelangen (3,18): εἰ δὲ ἔπεσθαι δύναιτο τῷ δαίμονι τῷ ἄνω αὐτοῦ, ἄνω γίνεται, ἐκείνον ζῶν καὶ ἐφ’ ὃ ἄγεται κρείττον μέρος αὐτοῦ ἐν προστασίᾳ θέμενος καὶ μετ’ ἐκείνον ἄλλον ἕως ἄνω. „Vermag er (sc. der aktuelle Daimon) aber einmal dem anderen (potentiellen) Daimon, welcher über ihm ist, zu folgen, so gelangt er (sc. der Mensch) nach oben, indem er jenem (oberen Daimon) nachlebt und den höheren Teil seiner selbst, zu dem er dabei gelangt, in die Herrschaft einsetzt, und nach diesem wieder einen höheren bis hin in die obere Welt.“ Die vielerlei dämonischen Wesen, die seit der Alten Akademie den kosmischen Raum zwischen Göttern und Menschen bevölkerten, wären, so gesehen, eher in uns selbst, im Kosmos der Psyche vorhanden, wenn auch, als Vielheit, nur δυνάμει und als zu aktualisierende Form und Struktur. Andererseits wäre etwa Diotimas Stufenweg zum idealen Schönen (*Symp.* 210a ff.), auf das erkennende Subjekt bezogen, ein Aufstieg von dem einen δαίμων zum jeweils höheren, ein kontinuierlicher Austausch des aktuell Bestimmenden durch Verwirklichung des maßgebenden Potentiellen, bis am Ende kein δαίμων mehr den Weg weist, sondern die Anlage zur ὁμοίωσις θεῶν in die Aktualität überführt ist.

Aber ist das überhaupt möglich? Wenn im Jenseits die Seele (d. h. das, was dann der empirische Mensch wird) sich ihren δαίμων wählt, hat sie dann später noch die Möglichkeit, sich gegen ihn zu entscheiden oder über ihn hinauszugehen? Und wenn nicht: ist sie dann noch verantwortlich? Die Situation vor der

²⁸ Kap. 5,19–24. Vgl. Thomas A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel 1979, 187. 189f.

Inkorporation der Seele, die Plotin nach den Vorgaben der Politeia in den Blick nimmt, hat etwas Definitives, aber, wie er Kap. 5, 3 sagt, doch nur im Sinn einer allgemeinen Ausrichtung (διάθεσις καθόλου): den δαίμων in ihm selbst kann keiner ‚hintergehen‘, doch schließt das eine Entwicklung in den gegebenen Grenzen nicht aus. Im Jenseits steht es umgekehrt wie dann auf Erden: dort ist der höhere, orientierende δαίμων aktuell, während der frühere individuelle Lebensdaimon mit dem Tod vergangen und der künftige Lebensdaimon, der durch die Wahl entsteht, erst potentiell da ist. Wir kommen daher mit einer gewissen Ausstattung zur Welt und sind insofern determiniert, aber bei der Realisierung des gewählten (diesseitigen) Daimons sind wir frei und können auch über den höheren δαίμων, ‚der uns erloste‘, hinausgelangen, so dass bei einer künftigen Wahl im Jenseits eine neue Grundorientierung möglich ist. Das wird von Plotin in Kap. 6 ausgeführt. Ich kann darauf nicht genauer eingehen, sondern will nur noch auf 6, 30 hinweisen, wo als das wahre Ziel des Menschen die Überwindung des Dämonischen und das Aufgehen im geistigen Bereich erscheint: τὰς δ' ἔξω γενομένας τὴν δαμονίαν φύσιν ὑπερβεβηκέναι καὶ πᾶσαν εἰμαρμένην γενέσεως καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷδε τῷ ὄρατῷ, „Die Seelen, die aus der sichtbaren Welt heraustreten, sind (so lässt sich sagen) damit über die Wesenheit der Dämonen hinausgeschritten und über die ganze Schicksalsverkettung des Werdens und über alles, was in der sichtbaren Welt ist.“ Sie sind dann aufgehoben in der Weltseele.

(III)

Der entscheidende Bezugstext der ganzen Schrift ist der Schlussmythos der Politeia, der die *conditio humana*, die Dialektik zwischen Freiheit und Vorbestimmung des Menschen ins Jenseits zurückverlegt (617d1–621b7). Wenn man von Plotin herkommt, mutet er fast wie eine Entmythologisierung an. Darüber zum Abschluss noch einige wenige Worte.

Was Plotin im Bild der beiden δαίμων-Arten ausdrückt, bezeichnet Platon mit dem Nebeneinander von κλήρωσις und αἵρεσις, ‚Losung‘ und ‚Wahl‘.²⁹ Die Reihenfolge, in der die auf Inkorporation wartenden Seelen ihre Lebensparadigmen zu wählen haben, wird durch das Los bestimmt; sie haben keine Entscheidung über die Bedingungen ihrer Wahl, aber in der Wahl selbst sind sie frei. Wie Lachesis, die Tochter der Notwendigkeit, den ψυχαὶ ἐφήμεροι verkündet (Rep. 617e1), erlost nicht ein δαίμων die Seele, sondern die Seele wählt sich ihren δαίμων. Die Lebenswahl determiniert dann den empirischen Charakter

²⁹ Das gleiche Neben- oder besser Ineinander begegnet u. a. auch im Phaidros (249b2). Vgl. Ernst Heitsch, Platon. Phaidros, Göttingen ²1997, 103–105. Zum Folgenden auch RD 39f.

dessen, der gewählt hat: als Vollstrecker der Vorentscheidung (ἀποπληρωτῆς τῶν αἰρεθέντων, 620e1) wird der δαίμων zum ‚Los‘ und steht für eine Disponiertheit des Individuums, die als solche irreversibel ist und die einzelnen Lebensentscheidungen bestimmt. Doch wie die Wahl konkret ausfällt, hängt davon ab, was der Wählende an Einsicht aus einem früheren Leben bereits mitbringt (618b 6 ff.) – man kann einen schlechteren oder besseren δαίμων wählen.

Die jenseitige Wahl ist eine Funktion der diesseitigen Selbstgestaltung, darin liegt der parainetische Kern des Mythos. Wir müssen uns schon im gegenwärtigen Leben – nach unseren individuellen Möglichkeiten – auf die Wahl im Jenseits vorbereiten, d. h. bemüht sein, das Wissen zu erwerben, das uns dort eine vernunftbegründete Auswahl des künftigen Lebensdaimons erlaubt. Im Bild des Plotin: wir müssen uns schon jetzt an dem jeweils höheren δαίμων orientieren und den aktuellen Lebensdaimon so gestalten, dass er uns über sich (d. h. über uns selbst) hinausführt. Der höhere δαίμων, dem wir folgen und der uns zuletzt ins Jenseits begleitet, ist freilich auch dort nur orientierend, nicht determinierend. Wir sind frei, ihm weiterhin zu folgen oder uns von ihm abzuwenden. Wie die platonische Lachesis sagt: ἀρετὴ ἀδέσποτον, die Tüchtigkeit ist ein Gut, das keinem Herrn (und also auch keinem δαίμων) unterworfen ist. Die Entscheidung und Verantwortung liegt beim wählenden Subjekt. αἰτία ἐλομένου – das gilt natürlich auch für die Wahl eines Vortragsthemas.

Kurt Sier
Universität Leipzig
Institut für Klassische Philologie und Komparatistik
Beethovenstraße 15
D-04107 Leipzig

