

PLUTARCH UND DAS DAIMONION DES SOKRATES

(Plut., *de genio Socratis* Kap. 20-24)

VON

KLAUS DÖRING

Im 24. Kapitel von Plutarchs Schrift *Über das Daimonion des Sokrates* (im folgenden abgekürzt *de gen.*) verweist der Pythagoreer Theanor darauf, daß schon Homer zwei verschiedene Arten von Sehern unterschieden habe, nämlich solche, die Künftiges aufgrund von Vogel- oder Opferzeichen voraussagten (οἰωνοπόλοι, ἱερεῖς), und solche, zu denen die Götter direkt sprächen (593 C). Theanor findet in dieser Unterscheidung eine Zweiteilung vorgebildet, die später ihre systematische Ausformung bei den Stoikern fand. Diese unterschieden zwischen der "künstlichen" Weissagung (τεχνικὸς μαντικὴ, *artificiosa divinatio*), bei der Künftiges aufgrund von Vermutung oder langjähriger Beobachtung und Erfahrung aus bestimmten gottgesandten Zeichen ermittelt wird, und der "kunstlosen" oder "natürlichen" Weissagung (ἄτεχνος μαντικὴ, *naturalis divinatio*), bei der die Götter den Menschen Künftiges im Schlaf oder in der Ekstase direkt offenbaren.

Von den beiden Deutungen, die das Daimonion des Sokrates in *de gen.* erfährt, ordnet es die erste dem Bereich der künstlichen Weissagung zu (Kap. 9-12), die zweite dagegen dem der kunstlosen oder natürlichen Weissagung (Kap. 20-24). Der Gesprächskomplex, in dem diese zweite Deutung entwickelt wird¹⁾, die ohne

1) Wichtigste Literatur zu *de gen.* Kap. 20-24, die im folgenden nur mit Verfassernamen und, falls nötig, abgekürztem Titel zitiert wird: F. Andres, Art. *Daimon*, RE Suppl. III (1918), 267-322; H. von Arnim, *Plutarch über Dämonen und Mantik* (Verh. d. Kon. Akad. van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde 22, 2, Amsterdam 1921), bes. 7-37; F. Bock, *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (Diss. München 1910), bes. 22-39; 42-45; A. Corlu, *Plutarque, Le démon de Socrate* (Études et comm. 73, Paris 1970), bes. 53-81; W. Hamilton, *The myth in Plutarch's De genio* (589 F-592 E), ClQ 28 (1934), 175-182; R. Heinze, *Xenokrates* (Leipzig 1892), bes. 102-106; 128-139; R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch* (Diss. Univ. of Chicago 1916), bes. 31-33; 56-62; G. Marnett Lattanzi,

Zweifel diejenige ist, die der Leser für die allein zutreffende halten soll²⁾, beginnt mit einer Rede des vor allem aus dem Platonischen *Phaidon* bekannten Sokratesschülers Simmias, in der dieser zeigt, daß das, was Sokrates sein Daimonion genannt habe, das geistige Erfassen von Weisungen gewesen sei, die er von den Dämonen erhalten habe, und wie man sich einen solchen direkten Kontakt zwischen Dämon und Mensch vorzustellen habe ("Simmiasrede", Kap. 20). Nachdem Simmias dies dargelegt hat, stellt er die Frage, ob er auch noch referieren solle, was Timarch aus Chaironeia, ein Freund des Sokratesohnes Lamprokles, "über diese Dinge" (περὶ τούτων) erzählt habe, obwohl es sich dabei um einigermaßen fabulös anmutende Erlebnisse handle. Die anderen Gesprächsteilnehmer ermuntern ihn, dies trotzdem zu tun, und so berichtet er, wie Timarch einst, getrieben von dem Wunsch zu erfahren, was es mit dem Daimonion des Sokrates auf sich habe, in die Höhle des Trophonios in Lebadeia hinabgestiegen sei (Kap. 21), wie seine Seele alsbald den Körper verlassen und sich zu einem erhöhten Ort emporgeschwungen habe, von dem aus sie den Kosmos habe überblicken können, und wie sie daraufhin von der Stimme eines unsichtbaren Dämons über den Kosmos im allgemeinen und den Herrschaftsbereich der Dämonen, die lunare und sublunare Region, im besonderen, vor allem aber über das Schicksal der Seelen und das Verhältnis von Geist, Seele und Körper belehrt worden sei ("Timarchmythos", Kap. 22). Wenig später, fährt Simmias sodann fort, sei Timarch gestorben, und als man Sokrates berichtet habe, was Timarch widerfahren sei, habe sich dieser unwillig darüber gezeigt, daß man ihn nicht früher davon unterrichtet habe, hätte er sich doch gerne selbst mit Timarch darüber unterhalten. Danach fordert man den Pythagoreer Theanor auf, zu dem, was bisher gesagt worden war, Stellung zu nehmen (Kap. 23). Dieser äußert zunächst sein Erstaunen darüber, daß es Leute gebe, die

Il 'De genio Socratis' di Plutarco (Rom 1933, mir nicht zugänglich); G. Méautis, *Le mythe de Timarque*, REA 52 (1950), 201-211; K. Reinhardt, *Poseidonios* (München 1921), bes. 464-471; ders., Art. *Poseidonios*, RE XXII 1 (1953), 558-826, bes. 802-805; G. Soury, *La démonologie de Plutarque* (Paris 1942), bes. 124-138; 153-170. Vgl. auch die neueste Ausgabe von *de gen.* in: Plutarque, *Oeuvres morales*, tome VIII. Texte établi et trad. par J. Hani (Paris 1980), 37-129; 211-234.

2) Vgl. von Arnim 4.

dem, was Simmias zu Beginn gesagt habe³), keinen Glauben schenken, und bringt damit zum Ausdruck, daß er selbst dessen Auffassung in vollem Umfang für sich übernimmt. Sodann führt er aus, wieso durchaus nichts Verwunderliches daran sei, wenn Götter und Dämonen einigen wenigen besonders ausgezeichneten Menschen eine bevorzugte Behandlung zuteil werden ließen und worin eben diese bestehe ("Theanorrede", Kap. 24).

Dieser kurze Überblick über den Inhalt der Kapitel 20-24 von *de gen.* dürfte genügen deutlich zu machen, daß Plutarchs Antwort auf die zur Diskussion stehende Frage nach Wesen und Wirksamkeit des Daimonions des Sokrates⁴) nicht allein in der Simmiasrede zu finden ist, in der diese Frage ausdrücklich erörtert wird, sondern daß auch Timarchmythos und Theanorrede ihren Teil dazu beitragen, obwohl weder hier noch dort, wie betont werden muß, das Daimonion des Sokrates auch nur mit einem einzigen Wort erwähnt wird. Die Art und Weise, in der Plutarch diese beiden Abschnitte mit der Simmiasrede verknüpft hat, kann jedoch nichts anderes bezwecken, als den Leser darauf hinzuweisen, daß die in der Simmiasrede gegebene Antwort in ihnen in bestimmter Weise ergänzt und weitergeführt wird. Stellt man nun aber die naheliegende Frage, worin die Ergänzung bzw. Weiterführung in jedem der beiden Fälle denn wohl bestehe, dann gerät man alsbald in Schwierigkeiten, denn weder im Timarchmythos noch in der Theanorrede findet sich in dieser Beziehung auch nur der geringste Hinweis. Das wäre gewiß nicht weiter bemerkenswert, wenn offen am Tage läge, worin der Beitrag zur Deutung des Daimonions hier wie dort besteht. Davon kann jedoch mitnichten die Rede sein. Im Gegenteil: Statt dies zu erfahren, sieht man sich vielmehr zusätzlich dadurch irritiert, daß zwischen den drei Abschnitten nicht unbedeutliche Unstimmigkeiten, ja Widersprüche zu bestehen scheinen. Wenn sich dann schließlich noch zeigt, daß auch innerhalb der drei Abschnitte nicht alles stimmig zu sein scheint, dann liegt es nahe, den gesamten Gesprächskomplex vor allem mit den Augen des

3) Darauf (d.h. auf Kap. 20) beziehen sich die Worte τοῖς ὑπὸ Σιμμίῳ λεγομένοις αὐτοῦ (593 A), wie Bock 21-22 zu Recht betont hat, nicht, wie häufig angenommen, auf den Timarchmythos.

4) Das zu lösende Problem wird 20, 588 B mit den Worten διαπορούντες τίνας οὐσίας καὶ δυνάμεις εἶη τὸ Σωκράτους λεγόμενον δαιμόνιον bezeichnet.

Quellenanalytikers zu betrachten, und so stehen denn in allen Arbeiten, die sich bisher eingehender mit den Kapiteln 20-24 von *de gen.* befaßt haben, Quellenfragen im Vordergrund.

Hier nun soll die Fragerichtung einmal umgekehrt und der Blick nicht auf die Quellen, sondern auf Plutarch gerichtet werden. Das heißt: Die Kapitel 20-24 von *de gen.* sollen gewürdigt werden als der Versuch eines theologisch wie philosophisch gleichermaßen interessierten, vielbelesenen Mannes aus der Zeit um 100 n. Chr., gestützt auf die philosophischen Leistungen früherer Zeiten ein philosophisch-theologisches Problem in den Griff zu bekommen und zu lösen, das unter den Platonikern der damaligen Zeit nachweislich auch sonst lebhaftes Interesse fand⁵⁾.

Ich bespreche zunächst die drei Abschnitte je für sich.

Die Simmiasrede. Simmias berichtet, er habe Sokrates einst selbst danach gefragt, was es mit dem Daimonion auf sich habe, habe von ihm aber keine Antwort erhalten und deshalb seine Frage nicht wiederholt. Es sei ihm jedoch aufgefallen, daß Sokrates Leute, die in der Form von Visionen (δι' ὄψεως) mit einer göttlichen Macht in Verbindung getreten zu sein behaupteten, für Aufschneider gehalten habe, daß er aber solchen, die eine Stimme vernommen zu haben versicherten, aufmerksam zugehört und sie intensiv befragt habe. Er und seine Freunde hätten daraus geschlossen, daß es sich bei dem Daimonion nicht um eine Vision gehandelt habe⁶⁾, sondern um "die Wahrnehmung einer Stimme oder das geistige Erfassen einer Rede, die auf wunderbare Weise zu ihm gelangte"⁷⁾, vergleichbar der Art und Weise, in der man im Traum Leute sprechen zu hören vermeine, ohne daß doch in Wirklichkeit irgendeine Stimme vernehmbar sei (588 CD). Wie man sich dies vorzustellen habe, wird im folgenden eingehend erläutert. Die

5) Beweis dafür sind die erhaltenen Traktate des Apuleius von Madaura (*De deo Socratis*) und Maximus von Tyros (*diss.* 8 und 9 Hobein) zu diesem Thema, die beide etwa zwei Generationen später entstanden sind.

6) Ob der Seher Theokritos *de gen.* 20, 580 C das Daimonion, wie bisweilen angenommen, als Vision auffaßt, ist höchst zweifelhaft (vgl. Corlu 47). Daß es diese Auffassung jedoch gab, zeigt Apul., *de deo Socr.* 20 pp. 166-167.

7) 588 C: οὐκ ὄψις ἀλλὰ φωνῆς τινος αἰσθησις ἢ λόγου νόησις ... συνάπτοντος ἀτόπω τινὶ τρόπῳ πρὸς αὐτόν.

Grundgedanken dieser Erläuterung sind die folgenden⁸⁾: Im Normalfall der Kommunikation, dem Gespräch zwischen zwei oder mehr Menschen, bedarf es eines sinnlich wahrnehmbaren Mediums, der Laute⁹⁾: Das von einem Menschen, dem Sprecher, Gedachte wird in Laute umgesetzt, diese werden von dem Ohr eines anderen Menschen, des Hörers, aufgenommen und von seinem Denken ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) in Gedachtes zurückübertragen (s. bes. 588 E. 589 C). Die Gedanken der Dämonen gelangen dagegen ohne die Vermittlung irgendwelcher sinnlich wahrnehmbarer Medien in den menschlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des Dämons tritt mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des Menschen in direkten Kontakt, "indem er ihn mit dem von ihm Gedachten berührt"¹⁰⁾. Solchermaßen von den Gedanken der Dämonen berührt werden nun zwar die Seelen sämtlicher Menschen (589 D), wahrgenommen werden die Berührungen jedoch nur von denjenigen Seelen, die sensibel genug sind, und das sind die Seelen, die nicht unter dem Zwang der Affekte stehen. Diese Seelen nehmen die Gedanken der Dämonen auf und lassen sich willig von ihnen lenken. Daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ eines Dämons in dieser Weise allein durch das von ihm Gedachte einen derartigen Einfluß auf die menschliche Seele auszuüben vermag, ist keineswegs so unglaublich, wie es zunächst erscheinen mag. Um es sich plausibel zu machen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, daß der menschliche $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ seinerseits etwas im Vergleich zur Seele so ungeheuer Schwerfälliges wie die träge Masse des Körpers allein durch das von ihm Gedachte innerhalb eines Augenblicks mühelos in Bewegung zu setzen vermag (589 AB).

In direkten Kontakt mit der Seele eines Dämons vermögen, wie gesagt, nur wenige menschliche Seelen zu treten, nämlich solche, die nicht unter dem Zwang der Affekte stehen. Auch diese Seelen sind dazu jedoch normalerweise nur im Zustand des Schlafes in der Lage, wenn der Leib ruht. Im Zustand des Wachseins sind auch sie

8) Dieselbe Erklärung gibt in knapper Form Chalcidius, in *Tim.* 266 und im Anschluß an ihn Ps.-Boethius, *de diis et praesensionibus*, ed. Orelli-Baiter-Halm, *Ciceronis opera* V 1, Zürich 1833, p. 393 (vgl. dazu Th. Stangl, *N. Jbb. f. Philol.* u. Päd. 127, 1883, 202-203; 291-292).

9) Bzw. im Fall der schriftlichen Kommunikation der aufgezeichneten Buchstaben.

10) 588 E: \acute{o} τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφραΐ ψυχὴν ἐπιθυγιάνων τῷ νοηθέντι; vgl. kurz zuvor: ἐπαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος (neutrum, also = τοῦ νοῦ).

im allgemeinen zu sehr von ihren Affekten und dem Hin und Her ihrer leiblichen Bedürfnisse in Anspruch genommen, als daß es ihnen möglich wäre, ihre Aufmerksamkeit auf das zu richten, was ihnen von den Dämonen angezeigt wird. Insofern ist die allgemein verbreitete Auffassung, daß ein direkter Kontakt eines menschlichen Geistes mit dem eines Dämons, wenn überhaupt, dann nur im Zustand des Schlafes, d.h. im Traum, stattfinden könne, keineswegs ganz falsch. Es gibt jedoch seltene Ausnahmen, und zu ihnen gehörte Sokrates. Sein νοῦς war, da er mit dem Körper nur um des Notwendigsten willen eine lockere Verbindung eingegangen war, so "rein und frei von Affekten" (καθαρός και ἀπαθής), daß er es auch im Zustand des Wachseins verspürte, wenn er von den Gedanken eines Dämons berührt wurde (588 DE. 589 D). Der außergewöhnlichen Reinheit seines νοῦς verdankte es Sokrates mithin, daß er zu jeder Zeit für die an ihn ergehenden Weisungen der Dämonen empfänglich war, und dies, wie Simmias abschließend bemerkt, seit seiner frühesten Jugend. Dies zeige der Orakelspruch, der damals an seinen Vater ergangen sei und ihm befohlen habe, seinen Sohn tun zu lassen, was immer ihm in den Sinn — eigentlich: in den νοῦς — komme, ihn zu nichts zu zwingen und von nichts abzuhalten, sondern seinem Willen freien Lauf zu lassen und nur für ihn zu Zeus, dem Gott des Marktes¹¹⁾, und zu den Musen zu beten, sich ansonsten aber nicht unnützlich um ihn zu kümmern, da er in sich einen "Führer für das Leben" habe (ἡγεμόνα πρὸς τὸν βίον), der besser sei als Tausende von Lehrern und Erziehern — eben seinen reinen νοῦς (589 EF)¹²⁾.

Der Timarchmythos. Die Grundkonzeption des Timarchmythos läßt sich, aus der Sprache des Mythos in die des Logos übersetzt, folgendermaßen skizzieren:

Die Welt ist in vier Regionen aufgeteilt, von denen die unterste, die lunare und sublunare Region, von den auf dem Mond beheimateten Dämonen verwaltet wird. Diese Dämonen sind Seelen, die

11) Dies im Hinblick darauf, daß Sokrates seine philosophischen Gespräche später vielfach auf dem Markt führen sollte (vgl. Plat. *Apol.* 17c. Xen. *Mem.* 1, 1, 10). Zur Verehrung des Zeus Agoraios in Athen s. H. Schwabl, Art. *Zeus*, RE X A (1972), 256-257.

12) Von einem solchen Orakelspruch ist sonst nirgends etwas überliefert.

dem Prozeß der Seelenwanderung entronnen sind, unter bestimmten Umständen aber auch erneut in ihn hineinversetzt werden können (590 C-591 C, vgl. 24, 593 D. *de facie* 28, 943 CD).

Jede Seele hat an der Vernunft (νοῦς) Anteil, Seele ohne Vernunft gibt es nicht. Derjenige Teil der Seele jedoch, der sich während des Prozesses der Seelenwanderung mit einem Körper und mit Affekten vermischt, erleidet eine Veränderung und verwandelt sich durch Lust und Schmerz ins Vernunftlose¹³). Die Vermischung von Seele und Körper erfolgt aber nicht immer in der gleichen Weise. Einige Seelen versinken ganz im Körper und werden das ganze Leben hindurch von den Affekten hin und hergerissen. Andere vermischen sich nur partiell mit ihm und lassen ihren reinsten Teil (τὸ καθαρώτατον) draußen. Derjenige Teil nun, der im Körper versunken ist, heißt Seele. Denjenigen aber, der draußen bleibt und der Verderbnis entzogen ist (τὸ φθορᾶς λειφθέν), nennen die meisten Menschen fälschlich νοῦς und glauben, daß auch er in ihnen sei. Richtig muß man ihn indessen als δαίμων bezeichnen, weil er außerhalb des Körpers ist (ὡς ἐκτὸς ὄντα) (591 DE).

Diese vieldiskutierten Bemerkungen, in denen der Gedanke entwickelt wird, der für den Mythos einerseits und für die Erklärung des Sokratischen Daimonions andererseits der zentrale ist, bedarf eines ausgiebigeren Kommentars. Will man ihn verstehen, so muß man sich zunächst einmal bewußt machen, daß der Begriff 'Seele' in ihm in einem engeren und in einem weiteren Sinn gebraucht wird¹⁴). Im engeren Sinn wird mit Seele das bezeichnet, was in den Körper eingeht — ich werde dafür im folgenden um der Klarheit willen durchgehend den Terminus 'ψυχή' benutzen —, im weiteren die Verbindung aus dem, was in den Körper eingeht, und dem, was außerhalb des Körpers bleibt — ich werde dafür den Terminus 'Seele' benutzen. Nützlich ist sodann ein Blick auf den zweiten Teil des Mythos von *De facie in orbe lunae*. Hier wendet sich Plutarch gegen die Menge derer, die fälschlicherweise meinen, der Mensch sei aus zweierlei zusammengesetzt, aus Seele und Körper. Ihr Irrtum

13) 591 D: ψυχή πᾶσα νοῦ μετέσχευ, ἄλογος δὲ καὶ ἄνους οὐκ ἔστιν. ἀλλ' ὅσον ἐν αὐτῆς σαρκὶ μιχθῆ καὶ πάθειν, ἀλλοιούμενον τρέπεται καθ' ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας εἰς τὸ ἄλογον.

14) Vgl. Hamilton 180.

sei der, daß sie den νοῦς für einen Teil der Seele hielten. Dies sei jedoch ebenso verkehrt, wie wenn man die Seele für einen Teil des Körpers halten wollte. In Wirklichkeit setze sich der Mensch aus dreierlei zusammen, aus νοῦς, ψυχή und σῶμα, wobei der νοῦς um so viel besser sei als die ψυχή wie die ψυχή als das σῶμα. Der νοῦς stamme von der Sonne. Er verbinde sich auf dem Mond mit der ψυχή. Diese Verbindung von νοῦς und ψυχή verbinde sich dann auf der Erde mit dem σῶμα (28, 943 A, vgl. 30, 945 C). Auf welche Weise sich diese letztere Verbindung vollzieht, ist in *De facie* nicht weiter ausgeführt.

Setzt man, wie dies üblicherweise geschieht, voraus, daß die in *De facie* entwickelte Theorie von dem Verhältnis von νοῦς, ψυχή und σῶμα auch dem hier zur Diskussion stehenden Abschnitt aus dem Timarchmythos zugrunde liegt, so erhält der erste Satz — der Satz: jede Seele hat am νοῦς Anteil — sogleich einen genau faßbaren Sinn. Aber auch die weiteren aus sich heraus kaum voll verständlichen Ausführungen werden unter dieser Voraussetzung besser und leichter verständlich. Verbindet man die Dreistufentheorie aus *De facie* (νοῦς-ψυχή-σῶμα) nämlich, wie es hier geschieht, mit der Lehre, daß alles, was von einer Seele in einen Körper eingeht, ins Vernunftlose verwandelt wird (591 D: τρέπεται ... εἰς τὸ ἄλογον), so läßt sich die zunächst etwas seltsam anmutende Auffassung, daß sich der νοῦς eines Menschen in bestimmten Fällen außerhalb des Körpers befinde, in durchaus einleuchtender Weise ableiten. Was Plutarch meint, ist offenbar dies: Wenn sich jede Seele aus νοῦς und ψυχή zusammensetzt und wenn alles, was von einer Seele in einen Körper eingeht, ins Vernunftlose verwandelt oder mit anderen Worten: verdorben wird, dann muß das, was “von der Verderbnis ausgenommen ist” (591 E: τὸ φθορᾶς λειφθέν), notwendigerweise als außerhalb des Körpers befindlich gedacht werden. Warum aber darf dieses von der Verderbnis ausgenommene ‘Reinste’ (591 E: καθαρώτατον), das außerhalb des Körpers bleibt, nicht νοῦς, warum muß es δαίμων heißen? Da “jede Seele am νοῦς Anteil hat” (591 D), hat natürlich auch jede vollständig inkarnierte Seele am νοῦς Anteil, nur hat in diesem Fall der νοῦς die ihm eigentlich zukommende bestimmende Funktion für die Zeit der Inkarnation vollständig eingebüßt. Will man nun den nicht mitinkarnierten νοῦς von dem mitinkarnierten auch terminologisch unterscheiden, so liegt es na-

he, ihn als nicht mitinkarnierten *Teil* einer Seele¹⁵⁾ mit demselben Namen zu benennen, mit dem auch das *Ganze* einer sei es fortwährend (wie im Fall der auf dem Mond beheimateten Dämonen¹⁶⁾, sei es zeitweilig (wie im Fall der im Prozeß der Seelenwanderung befindlichen Seelen während der Zeit zwischen den einzelnen Inkarnationen¹⁷⁾ nicht inkarnierten Seele benannt wird, mit dem Namen δαίμων¹⁸⁾. Kurzum: Als δαίμων wird bezeichnet, was immer von einer Seele nicht inkarniert ist, sei es das Ganze, sei es der Teil.

Nachdem in einem ersten Schritt unterschieden worden ist zwischen Seelen, die vollständig inkarniert sind, und Seelen, deren νοῦς sich außerhalb des Körpers befindet, wird in einem zweiten Schritt eine weitere Unterscheidung getroffen: In den Fällen, in denen sich der νοῦς als δαίμων außerhalb des Körpers befindet, sind νοῦς und ψυχή durch ein Band (σύνδεσμος) miteinander verbunden, mit dem der νοῦς-δαίμων die ψυχή wie mit einem Zügel zu lenken bemüht ist¹⁹⁾. Von den νοῦς-δαίμονες sind nun die einen mit widerpenstigen ψυχαί verbunden, die infolge mangelnder Erziehung zum Ungehorsam neigen und daher nur schwer zu lenken sind. Die Folge davon ist ein ständiger Kampf zwischen δαίμων und ψυχή, bei dem bald die eine, bald die andere Seite die Oberhand gewinnt. Lange dauert es, bis sich die ψυχή in einem solchen Fall daran gewöhnt, ihrem δαίμων zu gehorchen. Manche νοῦς-δαίμονες sind dagegen mit ψυχαί verbunden, die gleich von Anfang an leicht zu zügeln sind. Zu denen, die solche leicht lenkbaren ψυχαί haben, gehören die Seher und die von Gott inspirierten Menschen (θεοκλυτούμενοι), gehören Männer wie z.B. Hermodor von Klazomenai²⁰⁾,

15) Die oben S. 382 getroffene terminologische Unterscheidung zwischen ψυχή und Seele immer vorausgesetzt.

16) 591 C, vgl. 591 A. 593 D.

17) Dies ergibt sich aus dem Vergleich von 591 D mit 591 F.

18) Plutarch gibt dieses "Draußensein" ausdrücklich als Grund für die Benennung an (591 E: ὡς ἐκτὸς ὄντα).

19) Dieses Band ist der mythische Ausdruck dafür, daß νοῦς und ψυχή auch in diesem Fall trotz ihres Getrenntseins eine Einheit bilden.

20) Sein Name wird üblicherweise mit Hermotimos angegeben. Nach Herakleides Pontikos fr. 89 Wehrli handelte es sich bei ihm um eine der Inkarnationen des Pythagoras. Zur Hermodor- bzw. Hermotimosgeschichte vgl. J. H. Waszink, *Tertullianus, De anima* (Amsterdam 1947), 474-476.

dessen ψυχή ihrem οἰκεῖος δαίμων²¹⁾ so wenig Widerstand entgegenetzte, daß dieser sich sowohl bei Nacht als auch bei Tag oft weit entfernte und das Universum durchstreifte, und dem es dann eines Tages, als sein δαίμων sich gerade wieder einmal weit entfernt hatte, widerfuhr, daß sein schlafender Leib von seinen Gegnern auf Anstiften seiner Frau verbrannt wurde (591 F-592 D).

Die Theanorrede. Die Theanorrede zerfällt in zwei deutlich voneinander abgehobene Teile. Im ersten Teil sucht Theanor durch Vergleiche plausibel zu machen, daß es mitnichten etwas Erstaunliches sei, wenn die höheren Wesen die Besten unter den Menschen, da diese ihnen besonders nahe stünden, bevorzugten und zu ihnen direkt sprächen, und zwar in einer "Sprache", die den meisten Menschen unverständlich sei, nämlich durch Äußerungen ihrer Vernunft²²⁾, während sie der Mehrzahl der Menschen gegenüber Distanz wahrten und mit ihnen nur auf indirekte Weise vermittels jener Zeichen verkehrten, auf denen die sog. Weissagekunst (gemeint ist die "künstliche" Weissagekunst) basiere. Es folgt der eingangs erwähnte Hinweis auf Homer (593 A-D συνέστηκε).

Theanor will mit diesen Bemerkungen die Auffassung des Simmias stützen, die er für sich übernimmt (vgl. S. 378). Soweit es allein um das hier wie dort als unbestreitbar hingestellte Faktum geht, daß es direkte Kontakte zwischen höheren Wesen²³⁾ und Menschen

21) Es ist zu beachten, daß mit dem οἰκεῖος δαίμων hier (592 E) der νοῦς-δαίμων gemeint ist, in der Theanorrede (594 A) dann jedoch der dem Menschen zur Seite stehende "Schutzgeist" (s. S. 387).

22) In dieser Weise sind die Worte λόγῳ διὰ συμβόλων zu verstehen (s. Bock 24-25. Soury 132).

23) Ich übernehme absichtlich diese Bezeichnung, die Plutarch 593 B gebraucht (οἱ ὑπὲρ ἡμᾶς), da umstritten ist, ob Theanor im ersten Teil seiner Rede nur von den Göttern spricht, die Dämonen also vorerst außerhalb der Betrachtung läßt (so nach anderen zuletzt Corlu 78-79) oder ob er hier die Gesamtheit überirdischer Wesen im Blick hat, also außer den Göttern auch die Dämonen, von denen dann im zweiten Teil allein die Rede ist (so von Arnim 11-13). Da die Frage für das Gesamtverständnis ohne Belang ist, kann sie hier ohne Schaden offen gelassen werden. Nur dies sei angemerkt: Welche der beiden Lösungen man auch für richtiger halten mag, rätselhaft bleibt in jedem Fall, warum Plutarch die Götter überhaupt in dieser Weise in die Erörterung einbezieht, wo es doch sonst in den Kapiteln 20-24 von *de gen.* immer nur um das Verhältnis zwischen Dämonen und Menschen bzw. menschlichen Seelen geht. Eine Rolle könnte gespielt haben, daß er gerne die Homerstellen H 44-45 und 53 als Beleg dafür zitieren wollte, daß die

nur in seltenen Ausnahmefällen gibt, muß man dies gewiß gelten lassen. Im übrigen aber geht Theanor durchaus eigene Wege: Hatte Simmias davon gesprochen, daß die Gedanken der Dämonen zwar zu allen Menschen gelangten, aber nur von wenigen, besonders sensiblen aufgenommen und verstanden werden könnten (20, 589 D, vgl. S. 380), so ist es für Theanor eine selbstverständliche Tatsache, daß die höheren Wesen nur zu wenigen auserwählten Menschen unmittelbar sprechen und allen anderen ihre Weisungen auf indirektem Weg durch Vorzeichen zukommen lassen. Diese seit langem²⁴⁾ bemerkte Differenz ist, wie mir scheint, die Folge davon, daß Theanor das Phänomen des direkten Kontaktes zwischen höheren Wesen und Menschen aus einem ganz anderen Blickwinkel betrachtet, als Simmias dies getan hatte. Diesem ging es darum, das Phänomen als solches als möglich zu erweisen und gleichsam seine Mechanik aufzuzeigen, Theanor dagegen kommt es vor allem auf den Gedanken an, daß ein solcher direkter Kontakt ein Zeichen ganz besonderer Huld sei und eine außerordentliche Auszeichnung und Begünstigung darstelle²⁵⁾.

Dieser Gedanke der besonderen Begünstigung einzelner Menschen durch die höheren Wesen beherrscht auch den zweiten Teil der Rede, in dem Theanor auf ein völlig neues Thema zu sprechen kommt. Er geht aus von einer Zweiteilung aller der Fälle, in denen Menschen einer solchen Begünstigung teilhaftig würden: Die Göt-

Möglichkeit eines direkten Kontaktes zwischen einem höheren Wesen und einem Menschen schon von Homer vorausgesetzt wird (ähnlich Ps.-Plut., *Vita Hom.* 212); in ihnen ist nämlich davon die Rede, daß der Priamossohn Helenos die Stimmen der *Götter* vernommen habe. Möglicherweise soll auch ein Unterschied angedeutet sein zwischen den "wahrhaft göttlichen" Menschen (vgl. 593 D: *θεϊούς ὡς ἀληθῶς*) wie z.B. dem gerade erwähnten Helenos (R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig 1895, II 159 Anm. dachte an Gestalten wie Odysseus und Herakles, die den Stoikern als vollkommene Weise galten, während Sokrates für sie nur ein *προκόπτων* war) und "wahrhaft dämonischen" Menschen wie z.B. Sokrates (er wird Plat., *Symp.* 219c1 von Alkibiades *δαιμόνιος ὡς ἀληθῶς* genannt). Alles dies kann freilich nicht mehr als eine Vermutung sein. In der Simmiasrede werden die Menschen, die die Gedanken der Dämonen aufzunehmen vermögen, ohne Unterschied zunächst *θεῖοι (καὶ περιττοί)* genannt (589 C) und wenig später (*ἱεροὶ καὶ δαιμόνιοι*. Vgl. auch Anm. 26).

24) Schon von Hirzel (s. Anm. 23) 160 Anm.

25) Dieser Wechsel des Blickwinkels wird gleich zu Beginn der Rede (593 A) dadurch dokumentiert, daß Theanor *θεῖος* (so Simmias 589 C, vgl. 589 D *ἱερὸς καὶ δαιμόνιος*) mit *θεοφιλής* gleichsetzt.

ter selbst — so erfahren wir — greifen nur in ganz vereinzelt Fällen in direkter Weise begünstigend in das Leben von Menschen ein, “die sie in einzigartiger Weise glücklich und wahrhaft göttlich machen wollen” (593 D); normalerweise überlassen sie dieses Geschäft den Dämonen²⁶). Die Dämonen sind Seelen, die vom Zwang der Wiedereinkörperung befreit sind, denen aber ein gewisses Interesse am Lebenskampf der Menschen, in dem sie sich einst selbst hatten bewähren müssen, erhalten geblieben ist und die daher jetzt den Menschen ihre Hilfe zuteil werden lassen. Allerdings lassen sie sie nicht allen Menschen zuteil werden, sondern nur denen, die ihnen besonders ähnlich sind, und das sind die, deren Seelen sich nach zahllosen Inkarnationen so weit vervollkommen haben, daß sie hoffen können, vom Kreislauf der Wiedergeburten befreit zu werden, und sich daher mit aller Kraft darum bemühen, dieses Ziel zu erreichen. Wenn eine Seele an diesen Punkt gelangt ist, dann “mißgönnt der Gott es ihr nicht, daß der ihr zugehörige Dämon (*οἰκεῖος δαίμων*)²⁷) ihr zu Hilfe kommt, sondern läßt ihm, wenn er dazu bereit ist, freie Hand”. Jeder Dämon hat aber eine ganz bestimmte Seele, die er durch seine Mahnungen retten will. Hört diese Seele auf ihn, dann wird sie gerettet; tut sie dies jedoch nicht, dann wird sie von ihm verlassen und es nimmt mit ihr ein böses Ende (593 D-594 A).

Damit endet die Diskussion, und wir müssen uns der oben (S. 378) gestellten Frage zuwenden, was Timarchmythos und Theanorrede zur Erklärung des Sokratischen Daimonions beitragen.

Simmias hatte das Daimonion mit Hilfe der Annahme erklärt, daß zwischen dem *νοῦς* besonders qualifizierter Menschen und dem *νοῦς* der Dämonen ein direkter Kontakt von der Art stattfinden könne, daß das von den Dämonen Gedachte von ihrem *νοῦς* direkt auf den *νοῦς* dieser Menschen übertragen werde. Sein Hauptanlie-

26) “überlassen” ist gesagt im Hinblick auf Theanors Bemerkung am Ende seiner Rede (594 A), daß der Gott es dem *οἰκεῖος δαίμων* erlaube, der ihm zugeordneten menschlichen Seele hilfreich zur Seite zu treten, wenn diese am Ende des Kreislaufs der Wiedereinkörperungen angelangt sei und hoffen könne, auf ewig frei zu werden.

27) Hier anders als 22, 592 C (s. S. 384) nicht der *νοῦς* des Menschen sondern sein “Schutzgeist”. Vgl. dazu auch das, was Theanor 16, 585 F-586 A über die “Schutzgeister” des Lysis und des Epameinondas sagt.

gen war es dabei gewesen darzulegen, wie man sich einen solchen Übertragungsvorgang physikalisch vorzustellen habe. Auf die psychologische Seite des Problems, d.h. die Frage, welche besonderen Voraussetzungen auf seiten des Menschen gegeben sein müssen, damit ein solcher Kontakt zustande kommt, war er dagegen nur nebenher eingegangen, indem er erklärt hatte, daß allein ein von Affekten und Wirren freier νοῦς in der Lage sei, die zu ihm gelangenden Gedanken der Dämonen wahrzunehmen. Hier nun führt der Timarchmythos weiter, indem er den Sonderstatus eines solchen νοῦς mit Hilfe der νοῦς-δαίμων-Theorie genau fixiert. Im Sinne dieser Theorie ist ein von Affekten und Wirren freier νοῦς ein νοῦς, der sich 1. als δαίμων außerhalb des Körpers befindet und der sich 2. völlig frei bewegen kann, weil der im Körper befindliche affektive Teil der Seele, die ψυχή, sich ihm "gleich von Anfang und von Geburt an" (592 C: εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς καὶ γενέσεως) bereitwillig unterordnet und ihm keinerlei Widerstand entgegensetzt. Zu denen, die über einen solchen νοῦς bzw. δαίμων verfügen, gehören — so der Schluß des Timarchmythos (592 C) — die Seher und die von Gott inspirierten Menschen, zu ihnen gehören Männer wie Hermodor und gewiß auch Timarch²⁸), zu ihnen soll man nach dem Willen Plutarchs ohne Zweifel auch Sokrates rechnen²⁹). Sein νοῦς bzw. δαίμων konnte daher wie derjenige Hermodors nicht nur im Traum, sondern bei Nacht und bei Tag (592 C: νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέρας) frei die Welt durchstreifen³⁰) und wie der des Timarch die Worte der Dämonen wahrnehmen und verstehen.

28) Vgl. von Arnim 18.

29) Ebendies deutet auch das Sokrates' Vater erteilte Orakel an, von dem Simias am Ende seiner Rede (589 EF) spricht (s. S. 381).

30) Hätte Plutarch den Bezug auf Sokrates durchgeführt, so hätte er als Beispiel für eine solche "Geistesabwesenheit" gut jenen Vorfall heranziehen können, von dem Alkibiades im platonischen *Symposion* 220cd berichtet: daß Sokrates auf dem Feldzug gegen Poteidaia einmal von einem Morgen bis zum anderen in Nachdenken versunken dagestanden habe. Er hätte dies umso mehr gekonnt, als man aus diesem Vorfall inzwischen eine Gewohnheit gemacht hatte (so Plutarchs Freund Favorin bei Gell., *NA* 2, 1, 3 = fr. 97 Barigazzi, fr. 65 Mensching: *πολλάκις ἐξ ἡλίου εἰς ἡλίον εἰστήκει ἀστραβέστερος τῶν πρέμνων* und dessen Schüler Gellius, *NA* 2, 1, 2: *stare solitus Socrates dicitur pertinaci statu perditus atque pernox a summo lucis ortu ad solem alterum orientem inconivens, immobilis, isdem in vestigiis et ore atque oculis eundem in locum directis cogitabundus tamquam quodam secessu mentis atque animi facto a corpore*).

Was auf der anderen Seite die Theanorrede anbetrifft, so kann der Beitrag, den sie zur Lösung des anstehenden Problems leistet, nur darin bestehen, daß Theanor Sokrates unausgesprochen jenen Menschen zurechnet, deren Seelen sich im Verlauf unzähliger Inkarnationen so weit vervollkommen haben, daß sie hoffen können, nunmehr von Kreislauf der Wiedereinkörperungen befreit zu werden, und denen die Dämonen dabei behilflich sind, dieses Ziel zu erreichen³¹). Was Sokrates sein Daimonion nannte, war danach nichts anderes als sein ihm zu Hilfe kommender *οἰκεῖος δαίμων*. Eine solche Auffassung lag an sich nahe, und so steht Theanor bzw. Plutarch mit ihr denn auch keineswegs allein da³²). Ungewöhnlich ist jedoch, was Plutarch über das Wirken der *οἰκεῖοι δαίμονες* im allgemeinen sagt. Wo sonst davon die Rede ist, heißt es immer³³), daß *jedem* Menschen ein ihn während seines Lebens begleitender Dämon beigesellt sei — oder auch deren zwei, ein guter und ein böser³⁴) —, und wo diese Vorstellung mit der Lehre von der Seelenwanderung verknüpft erscheint, heißt es stets, daß die Seele bei jeder Inkarnation einen neuen Dämon beigesellt erhalte bzw. von ihm "erlost" werde. Diese Ansicht lehnt Plutarch in der Theanorrede nun zwar nicht ausdrücklich ab, er vertritt jedoch mit Nachdruck die Auffassung, daß die Dämonen nur denjenigen Seelen aktiv zur Seite träten, die das letzte Stadium der Seelenwanderung erreicht hätten. Was mag Plutarch veranlaßt haben, in dieser Weise von der gängigen Auffassung abzuweichen und damit indirekt die sonst nirgends nachweisbare, also offenbar singuläre Ansicht zu vertreten, die Seele des Sokrates habe sich im letzten Stadium der Seelenwanderung befunden?

Da es mir hier allein darum geht herauszuarbeiten, welche Erklärung Plutarch für das Daimonion des Sokrates gibt und wie er zu dieser Erklärung gelangt, habe ich bisher völlig darauf verzichtet, Quellenfragen zu erörtern. Ich will dies auch jetzt nicht tun.

31) So auch Heinze 104; von Arnim 12-13; Soury 138; M. Pohlenz, *Gnomon* 21 (1949), 351.

32) Vgl. K. Döring, *Exemplum Socratis* (Hermes Einzelschr. 42, Wiesbaden 1979), 11; 154 Anm. 42; 157-159.

33) Vgl. z.B. Andres 287-291; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II² (München 1961), 211-213.

34) Diese letztere Auffassung z.B. auch bei Plut., *de tranq. an.* 15, 474 A, vgl. *Brut.* 36, 5-7.

Folgendes muß aber doch angemerkt werden: Überblickt man die Kapitel 20-24 insgesamt, so drängt sich, auch ohne daß man eingehende Quellenanalysen vornimmt, der Eindruck auf, daß Simmiasrede, Timarchmythos und Theanorrede unterschiedliche dämonologische Theorien bzw. Vorstellungen zugrunde liegen: der Simmiasrede eine Theorie, die erklären sollte, wieso es durchaus gerechtfertigt ist anzunehmen, daß die Dämonen (oder auch die höheren Wesen insgesamt, also Dämonen und Götter) besonders qualifizierten Menschen Mitteilungen auf direktem Weg zukommen lassen können, und wie man sich einen solchen Vorgang physikalisch vorzustellen habe — diese Theorie geht in ihrem Kern vermutlich auf Poseidonios zurück³⁵); dem Timarchmythos eine Theorie, die den νοῦς des Menschen zu seinem δαίμων erklärte — eine solche Auffassung finden wir zuerst im platonischen *Timaios* ausgesprochen (90a), den Stoikern der frühen Kaiserzeit waren Anschauungen dieser Art wohl vertraut³⁶); der Theanorrede schließlich oder genauer gesagt: ihrem zweiten Teil die Vorstellung, daß einem jeden Menschen ein Personaldämon beigelegt sei — sie war seit langem sowohl in allgemeinen Bewußtsein als auch in der philosophischen Diskussion weit verbreitet (vgl. S. 389). Diese verschiedenen Theorien bzw. Vorstellungen ließen sich nun aber nicht einfach addieren. Plutarch war daher genötigt, sie gegeneinander auszugleichen. Das tat er im Fall des Timarchmythos in der Weise, daß er die Bedeutung des Begriffs δαίμων gegenüber der Simmias- und der Theanorrede ausweitete bzw. den Begriff gleichzeitig in zweierlei Bedeutung gebrauchte (vgl. 382-4). Die Inkongruenz, die sich dadurch innerhalb des Ganzen ergab, brauchte ihn nicht sonderlich zu stören, da er sich für sie auf das erlauchte Vorbild Platons berufen konnte, der einerseits im *Timaios*, wie gerade erwähnt, den νοῦς des Menschen zu seinem δαίμων erklärt und andererseits im *Phaidon* (107d; vgl. auch *Rep.* X 617de. 620de) von dem Perso-

35) Das scheint mir (trotz Corlu 58-59 und Hani in seiner Ausgabe von *de gen.* 54) eines der wenigen ziemlich sicheren Ergebnisse der Quellenforschung zu sein, das wir vor allem K. Reinhardt verdanken (*Poseidonios* 464-471 und RE Art. *Poseidonios* 802-805); vgl. P. Friedländer, *Platon I*² (Berlin 1954), 39; M. Pohlenz, *Die Stoa* (3Göttingen 1964), I 231; II 117. Fr. Pfeffer, *Studien zu Mantik in der Philosophie der Antike* (Beitr. z. Klass. Philol. 64, Meisenheim am Glan 1976), 100-104.

36) Vgl. z.B. J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969), 265-272.

naldämon spricht, der einem jeden Menschen beigegeben sei, in dessen Werk also die gleiche Doppelung nachweisbar war. Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, wenn wir dem Begriff δαίμων in jeweils sehr ähnlicher doppelter Bedeutung auch in den Traktaten begegnen, in denen sich Apuleius von Madaura und Maximos von Tyros mit dem Daimonion des Sokrates befaßt haben³⁷). Im Fall der Theanorrede löste Plutarch das Problem der Adaption an die in der Simmiasrede vorgetragene Theorie dadurch, daß er die überkommene Vorstellung vom Wirken der οἰκεῖοι δαίμονες in der angegebenen Weise modifizierte (vgl. S. 389). Wollte er weder mit dem für die Seelenwanderungslehre konstitutiven Gedanken in Konflikt geraten, daß die Seele, sobald sie hinreichend "geläutert" ist, hoffen darf, vom Kreislauf der Wiedergeburten befreit zu werden, noch mit dem der Simmiasrede zugrunde liegenden Gedanken, daß nur ein "reiner" νοῦς bzw. eine "reine" Seele die Äußerungen der Dämonen wahrzunehmen vermag, so blieb ihm schwerlich etwas anderes übrig, es sei denn, er hätte die sinnlose Vorstellung zulassen wollen, daß sich die οἰκεῖοι δαίμονες in den weitaus meisten Fällen ihren Schützlingen nicht verständlich zu machen vermögen, jedenfalls nicht auf direktem Wege, und um diese Art von Kontakt zwischen Dämon (bzw. Gott) und Mensch geht es ja nun einmal in dem gesamten Gesprächskomplex.

Hier nun liegt es natürlich nahe zu fragen, was Plutarch an der Vorstellung von den οἰκεῖοι δαίμονες denn eigentlich so wichtig erschienen sein mag, daß er nicht darauf verzichten mochte, sie am Schluß des Gespräches noch als etwas ganz Neues in die Diskussion einzubeziehen, obwohl sie sich mit dem zuvor Gesagten nur dann vereinbaren ließ, wenn man sie gegenüber ihrer gewohnten Form erheblich abänderte. Vermutlich war es zweierlei: Zum einen dies, daß die Deutung des Daimonions als οἰκεῖος δαίμων, als "Schutzgeist", wie gerne übersetzt wird, spätestens seit Beginn der Kaiserzeit die übliche war (vgl. S. 389) und deshalb schwerlich

37) Apuleius, *De deo Socr.*, bes. Kap. 15-16. Maximos von Tyros, *diss.* 8 und 9, hier allerdings nur, wenn hinter der Stelle 8, 81 Hob. wirklich, wie ich es für so gut wie sicher halte (vgl. auch J. Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris 1973, 229), die Auffassung steht, daß der νοῦς bzw. die Seele des Menschen sein δαίμων sei.

unberücksichtigt bleiben konnte. Wichtiger aber war vielleicht noch folgendes: Wie oben erwähnt (s. S. 386-7), ist die Theanorrede insgesamt beherrscht von dem Gedanken der besonderen Zuneigung und Huld, die die Götter und Dämonen den Besten unter den Menschen zuteil werden lassen. Offenkundig erschien Plutarch eine Deutung des Daimonions ohne eine angemessene Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes, der in seinem religiösen Denken auch sonst einen wichtigen Platz einnimmt³⁸⁾, unvollständig. Durch die zusätzliche Einbeziehung der Vorstellung von den οἰκεῖοι δαίμονες ließ sich diese Lücke sehr gut schließen³⁹⁾. Um Widersprüche mit den anderen Teilen seiner Deutung zu vermeiden, mußte Plutarch diese Vorstellung allerdings in einigen Punkten gegenüber ihrer üblichen Form abwandeln. Die Konsequenz, mit der es dies tat, macht deutlich, wie sehr ihm daran gelegen war, die Einzelelemente seiner Deutung zu einer in sich geschlossenen Gesamtdeutung zusammenzufügen. Ob ihm dies wirklich gelungen ist, darüber mag man streiten; daß er sich redlich darum bemüht hat, sollte man jedoch anerkennen.

Universität Bamberg, Postfach 1549, D-8600 BAMBERG, B.R.D.

38) Vgl. z.B. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 2, (⁵Leipzig 1923), 195-196; 208. B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque* (Paris 1920), 92-93.

39) Dieselbe Deutung findet sich *non posse suaviter vivi* 22, 1103 A (Σωκράτης οἰόμενος αὐτῷ διαλέγεσθαι τὸ δαιμόνιον ὑπ' εὐμενείας) innerhalb eines Zusammenhanges, der mit der Theanorrede auch sonst in mancher Hinsicht verwandt ist.