

# Sokrates und die Philosophie der außersinnlichen Wahrnehmung

KLAUS E. MÜLLER <sup>1,2</sup>

**Zusammenfassung** – Sokrates wird gewöhnlich von Philosophen gewürdigt, die Jahrhunderte nach ihm lebten. Dabei bleibt unberücksichtigt, dass er vor allem auch ein Mensch seiner Zeit und Bürger Athens war, das heißt in und mit den Traditionen und Vorstellungen des attischen Überlieferungserbes lebte. In diesem Sinne ist nach Auffassung des Verfassers der Konflikt zwischen Altgläubigkeit und sophistischer Aufklärung als grundlegend für sein Denken und seine Erkenntnislehre zu verstehen, bei der Auditionen, die er von früh auf hatte, eine Schlüsselrolle spielten.

*Schlüsselbegriffe:* Psychophysischer Dualismus – Sophistik – Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre – Psychotherapie (Seelsorge) – Auditionen

## Socrates and the Philosophy of Extrasensory Perception

**Abstract** – Socrates usually is acknowledged by philosophers who lived centuries after him. Often they have left out of consideration that Socrates was a child of his time, an Athenian citizen, and that he lived in and by the traditions and ideas inherited from his Attic ancestors. In this sense, the conflict between traditional inclinations and sophistic enlightenment, in the author's view, was fundamental for Socrates's thinking and epistemology in which auditions, which he experienced early on and throughout his life, had a pivotal role.

*Keywords:* Psychophysical dualism – sophism – doctrine of perception and epistemology – psychotherapy (cure of souls) – auditions

- 
- 1 Prof. em. Dr. Klaus E. Müller ist emeritierter Professor für Ethnologie an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. und seit 1990 Erster Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie e.V. (WGFP).
  - 2 Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag beim 25. Workshop der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie in Offenburg, Oktober 2009, zurück.

### *Der Seelenfreund*

Es war einmal, in der guten alten Zeit, da durchzogen noch riesige Bisonherden die *Great Plains* Nordamerikas, und muskelgestählte Rothäute der Dakota, Crow, Assiniboin, Cheyenne, Arapaho, Apache und anderer indianischer Ethnien der sogenannten „Prärie-Kultur“ stellten ihnen auf ihren schnellen Mustangs nach. Doch nicht jedem war das Jagdglück gleichermaßen beschieden. Erfahrung und Geschick spielten zwar eine Rolle; mehr jedoch noch kam es auf den Beistand des persönlichen Schutzgeistes (engl. *guardian spirit*) an, der einem jeden – Männern wie Frauen – zeit ihres Lebens zur Seite stand. Und er half umso bereitwilliger, je genauer man es mit den Geboten und Tabus der überlieferten Stammesordnung nahm.

Zu seinem Schutzgeist kam man nicht ohne Bemühen. Da er nicht von dieser Welt war, hatte man sich in einen hochspiritualisierten Zustand zu versetzen, um ihm begegnen zu können. Dazu pflegten sich die Heranwachsenden der Prärie-Indianer bei Einsetzen der Pubertät an eine weit abgelegene, einsame Stelle in der Wildnis zurückzuziehen, zu fasten und zu meditieren, um gleichsam ihr „Fleisch abzutöten“ und ihrer *geistigen Wahrnehmungsfähigkeit* breiteren Raum zu geben. Vergingen Tage, ja Wochen, ohne dass etwas geschah, verschärften sie ihre Askese, stachen sich mit Nadeln in die Handflächen, schlepten schwere Steine über große Entfernungen und mieden den Schlaf. Physisch schließlich völlig erschöpft, nervlich überreizt und hoch sensibilisiert, verfielen sie in einen tranceähnlichen Zustand, in dem ihnen eines Tages dann endlich die ersehnte Vision zuteil wurde: Gewöhnlich in der Gestalt eines Tieres oder auch der Sonne, des Mondes, des „Donnervogels“ und anderer mythischer Wesen erschien ihnen der Schutzgeist und offenbarte ihnen magische Formeln, Gesänge und Rezepte für bestimmte „Medizinen“, gab ihnen praktische Ratschläge für die Jagd und ein erfolgreiches Leben. Darauf zog er sich wieder zurück, blieb aber fortan seinem Schützling unsichtbar nahe. Nur in Gefahrenfällen trat er gelegentlich noch in Erscheinung, warnte und riet zu entsprechenden Vorsichtsmaßnahmen. Ein letztes Mal zeigte er sich ihm vor seinem Tod (Müller, 1996: 81f.).

Die Vorstellung, dass jeder Mensch seinen persönlichen Schutzgeist besitzt, war weit, vermutlich universal verbreitet. Sie ist auch sonst in Amerika, wenn auch nicht in der geschilderten elaborierten Form, und darüber hinaus bei Völkern aller Kontinente, in prädatorischen wie agrarischen Kulturen belegt. Und immer standen die spirituellen Betreuer den Menschen nicht nur in kritischen Situationen bei, sondern statteten, wen sie dafür geeignet hielten, auch mit besonderen Fähigkeiten, und zwar bevorzugt mit außergewöhnlichen

*Heilkräften* und *seherischen Gaben*, aus.<sup>3</sup> Ein Paradebeispiel dafür stellt der sibirische Schamanismus dar. Ähnlich wie bei den Prärie-Indianern wurden auch hier für entsprechend tauglich befundene Jugendliche von ihrem Schutzgeist – oft waren es in diesem Fall auch deren mehrere – auserwählt, große *Heiler und Divinatoren* zu werden. Dazu entrückten sie die Geister in die Unterwelt, unterzogen sie dort einer oft qualvollen Umwandlung, die ihnen gleichsam die Augen für die Welt jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen öffnete und ihnen die Befähigung zu ihrem außergewöhnlichen Heilvermögen verlieh.

Im alten Mittelmeerraum kam der Schutzgeistglaube nachweislich ebenso in Mesopotamien (Jastrow, 1905: 376) und Israel wie bei Griechen und Römern vor. In der Bibel wird der hilfreiche Geist verschiedentlich in den Psalmen angerufen (Lang, 1998: 472). Besonders deutlich jedoch tritt die Beziehung bei den *Propheten* zutage. Auch von ihnen ist überliefert, dass sie sich in die Wüste, in eine Höhle oder auf einen Berg zurückzogen, um der Welt zu entsagen, und durch Fasten, Beten und Kontemplation ihre körperlichen Empfindungen abtöteten, so dass sie gleichsam ganz Seele und offen für *außersinnliche* Wahrnehmungen waren. Zeigte sich die Gottheit dann bereit, sich ihnen zu offenbaren, hörten sie in der Regel nur deren Stimme. Sichtbar erschien sie ihnen nur selten und dann verhüllt, etwa in Gestalt einer Staubsäule, die bis zum Himmel reichte.

Schließlich in Griechenland wurde der Schutzgeist als *δαίμων* bezeichnet, abgeleitet von *δαίωμα*, „teilen“, „verteilen“, hier im Sinne von „zuteilen“ – gemeint: die Lebenslose, die Geschenke des Menschen. Der Daimon warnte und bewahrte seinen Schützling vor ernststen Gefahren, wie Mordanschlägen zum Beispiel, und führte ihn nach dem Tod zum Gericht im Hades (Heinze, 1892: 90f.).

Bei den Römern pflegte man seinen „*Genius*“, wie die Bezeichnung hier lautete, was wörtlich der „Leben Erzeugende“ bedeutet, zu Beginn der Geburtstagsfeierlichkeiten anzurufen und auch künftighin um seinen Beistand zu bitten. Gemeinantikem Glauben nach zeigte er sich sichtbar nur wenigen (Markschies, 2006: 71, 112). Bevorzugten Schützlingen, wie großen Dichtern, war er durch Inspirationen behilflich, Seher dankten ihm ihre Hell-sichtigkeit, namhafte Philosophen die Weisheit (Gehring, 1968: 5).

---

3 Um eine kleine Belegauswahl zu geben, vgl. z.B. Mills (1926: 222f.), Parry (1932: 350), Baumann (1950: 13), Middleton (1960: 31), Tait (1961: 223f.), Haaf (1967: 29f.), Barnes (1974: 102), Howell (1984: 94f., 102f., 138ff.).

### ***Entzauberung der Welt – oder: Der Mensch als Maß aller Dinge***

Etwa ab Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. vollzog sich in Griechenland und seinen westkleinasiatischen Kolonien eine wahrhaft revolutionäre geistige Wende, deren „Nachbeben“, wenn man so will, im Grunde bis in die Gegenwart fortwirkt. Die Naturauffassung wurde Zug um Zug ihrer mythisch-religiösen Bindungen entkleidet. Gestützt auf Empirie, systematische Beobachtung und *rationale* Reflexion, suchten zunächst einige wenige kühne Denker, die aber schon bald auf eine ebenso unerwartete wie breite Resonanz stießen, das Leben, den Menschen, seine Umwelt und alles Geschehen als einen geordneten, auf ein der Natur inhärentes, ewig gültiges Gesetzesgefüge gegründeten Funktionszusammenhang von Ursache und Wirkung zu begreifen. Geographie, Ethnologie und Geschichte, Mathematik, Physik und Astronomie begannen sich als Real- und Formalwissenschaften zu etablieren. Thales von Milet (ca. 624-546 v. Chr.) und Pythagoras (ca. 582-507 v. Chr.) begründeten die Geometrie, letzterer lehrte die Kugelgestalt der Erde, Anaximander von Milet (ca. 611-547 v. Chr.) die evolutionäre Entwicklung der Organismen von fischähnlichen, marinen über die auf dem Land lebenden Tiere bis hin zum Menschen, der mithin seiner Auffassung nach kein Eigengeschöpf, sondern tierischer Abkunft war. Die Niederschläge erklärte er aus feuchten, von der Sonne emporgesogenen Dünsten, die sich zu Wolken verdichteten, zu Wasser gerannen, schwer wurden und als Regen auf die Erde zurückfielen. Xenophanes von Kolophon (ca. 576-480 v. Chr.) begriff die Götter als anthropomorphe Vorstellungsfiktionen. „Die Äthiopen“, führte er zum Beweis an, „stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig vor.“ Und ebenso würden Ochsen und Pferde, wenn sie könnten, sich die ihrigen oxsen- und pferdegestaltig denken. Anaxagoras von Klazomenai (ca. 500-428 v. Chr.) dagegen fasste sie teils als Projektionen menschlicher Empfindungen, teils als Personifizierungen handwerklicher und künstlerischer Fertigkeiten auf. Bekannter indes wurde er für seine ketzerischen astronomischen Thesen. Den Mond hielt er zum Beispiel für eine Art Abbild der Erde und bewohnt, die übrigen Himmelskörper einschließlich der Sonne für nichts weiter als glühende Gesteinsbrocken. Das trug ihm in der Nachwelt den Ruhm, unter den Alten der „Physiker schlechthin“ (φυσικώτατος) gewesen zu sein, zu seinen Lebzeiten jedoch eine Anklage wegen Götterverleugnung ein, der er sich dann freilich durch die Emigration entzog (Müller, 1972: 74-89).

Als entschieden herausfordernder indes wurde von der Allgemeinheit das zeitgleiche Auftreten der sogenannten „Sophisten“ empfunden. Die Bezeichnung, abgeleitet von σοφία, „Geschick“, „Weisheit“, stellte zunächst eine Sammelbezeichnung für Dichter, Rhapsoden, Musiker, Wahrsager und Philosophen, also etwa „Intellektuelle“ im heutigen

Sinne dar. Im 5. Jahrhundert jedoch hatten sie sich, dem wachsenden Bildungsbedarf in der jungen athenischen Demokratie entsprechend, mehr und mehr darauf spezialisiert, gegen Entgelt Unterricht in Philosophie, der Redekunst, das heißt im versierten Argumentieren, in der Jurisprudenz, Politik und praktischen Ethik zu erteilen. Das geschah entweder individuell, in privaten Zirkeln oder in öffentlichen Vorlesungen, beispielsweise in den Gymnasien, um Schüler zu gewinnen. Im Grunde also handelte es sich um die ersten bezahlten Gelehrten (Schiappa, 2003: 4f., 39; Erler, 2006: 64f.; Figal, 2006: 58).

Doch reichte ihre Bedeutung darüber hinaus. Mit Fug und Recht darf man sie als die eigentlichen Schöpfer der abendländischen Aufklärungsphilosophie bezeichnen. Sie setzten konsequent auf Empirie und Rationalismus und wiesen insofern die überlieferten religiösen Vorstellungen als rein kulturelle Artefakte ab. Die einen, wie Prodikos von Keos (5. Jh. v.Chr.) und Demokrit (5. Jh. v.Chr.), der den Sophisten nahestand, führten den Götterglauben auf die Deifizierung alles dessen zurück, was für die Existenz der Menschen von besonderer Wichtigkeit war, wie Feuer (Hephaistos), Getreide (Demeter) und Wein (Dionysos), andere, wie Kritias von Athen (ca. 460-403 v.Chr.), verfochten die Ansicht, dass es sich bei den Göttern um Erfindungen gewitzter Politstrategen handle. Ein damals vieldiskutiertes Problem nämlich war, wie man Verbrechern auf die Schliche kommen könne, die ihre Untaten im Verborgenen begehen. Das Problem, so Kritias, hätten kluge Köpfe der Vorzeit dadurch gelöst, dass sie „ideale Zeugen“, eben die Götter, einführten, die imstande waren, alles zu sehen und zu hören und auch diejenigen zur Rechenschaft zu ziehen, die sich unerkannt wähnten, um sie solchergestalt bei der Stange zu halten (Jaeger, 1976: 42-65; Müller, 1972: 159-165).

Mit alledem ging es den Sophisten jedoch vor allem darum, ihre Mitbürger zu autonomen Persönlichkeiten heranzubilden, das heißt sie in die Lage zu versetzen, auf die eigene Kraft und Urteilsfähigkeit zu vertrauen und ihre Interessen rhetorisch überzeugend zu vertreten – sei es in der Volksversammlung, sei es vor Gericht (Emsbach, 1980: 70, 77, 87-89, 92f.). Neben den schon Genannten waren weitere herausragende Repräsentanten der Sophistik Gorgias von Leontinoi in Sizilien (ca. 490-385 v.Chr.), Hippias von Elis (2. Hälfte des 5. Jh. v.Chr.), Antiphon von Athen (ca. 470-400 v.Chr.) und, allen voran, Protagoras von Abdera (ca. 490-420 v.Chr.).

Protagoras darf nicht nur als der führende Vertreter der griechischen Aufklärung gelten; er bemühte sich auch, die Grundsätze der Sophistik in die Praxis umzusetzen, indem er sich aktiv in der Politik engagierte. Dazu hatte er als enger Vertrauter und Berater des Perikles (ca. 500-429 v.Chr.), der über Jahrzehnte hin als nahezu jährlich wiedergewählter Strategie die Geschicke der athenischen Demokratie wesentlich mitbestimmte, beste Gelegenheit.

Aktuell ist vielleicht von Interesse, dass Perikles unter anderem ein großzügiges Bauprogramm zur Sicherung der Vollbeschäftigung auflegte. Seine Hochschätzung des Protagoras äußerte sich nicht zuletzt darin, dass er ihn mit der Ausarbeitung der Verfassung für die neugegründete Kolonie Thurioi beauftragte (Schiappa, 2003: 13).

Protagoras war ein überaus vielseitiger Denker. In der Erkenntnistheorie vertrat er den Standpunkt, dass die Erscheinungen sich in steter Bewegung und Veränderung befinden und insofern als konkrete Phänomene nicht eigentlich schon vor der Wahrnehmung existieren, sondern erst mit ihr entstehen. Nichts sei beispielsweise kalt, heiß, süß usw., solange es nicht jemand solchermaßen empfinde. Kranke sähen gewisse Dinge anders als Gesunde. Dabei sei jede Wahrnehmung von gleicher Gültigkeit, eine objektive Erkenntnis also nicht möglich. Übereinstimmung in den unterschiedlichen Sinneseindrücken werde allein durch die Sprache vermittelt und konstituiert.<sup>4</sup> Bündig zusammengefasst gibt die Theorie sein berühmter, sogenannter „*Homo-mensura*-Satz“ wieder: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, dessen, was ist, wie es ist, dessen, was nicht ist, wie es nicht ist.“ (Graeser, 1983: 21)

Hinsichtlich der Religion vertrat er eine analoge Ansicht. Seine Schrift *Über die Götter* begann mit der Feststellung: „Über die Götter vermag ich nichts zu wissen, weder, daß sie sind, noch, daß sie nicht sind, noch, wie sie an Gestalt sind. Denn vieles gibt es, was dieser Erkenntnis im Wege steht, die Nichtwahrnehmbarkeit und die Kürze des menschlichen Lebens.“ (Graeser, 1983: 29; Jaeger, 1976: 63f.) Wie andere Sophisten ging er davon aus, dass die Religion eine menschliche Schöpfung sei und ihre Bedeutung sich nach ihrer Funktion in der jeweils gegebenen Gesellschaft und Zivilisation bestimme (Müller, 1976: 316 ff.; Thrans, 1986: 71).

Das waren Ansichten, die im nach wie vor überwiegend altgläubigen Athen auf Missfallen stoßen mussten, zumal Protagoras als Freund und Berater des Perikles einen nicht unerheblichen politischen Einfluss besaß. Den Unmut des Volkes, den die Gegner der perikleischen Politik unter den Aristokraten teilten, machten sich die – durchweg konservativ eingestellten – Komödiendichter zunutze, die, allen voran Aristophanes (ca. 445-386 v.Chr.), nicht müde wurden, die Schale des Hohnes über die Sophisten auszugießen. Spätere Autoren, wie namentlich Diogenes Laertios (3. Jh. n.Chr.), der erste Philosophiehistoriker der Geschichte, behaupteten sogar, man habe Protagoras des Atheismus bezichtigt, vor Gericht gestellt und zur Verbannung verurteilt; seine Schriften seien öffentlich auf dem

---

4 Platon: Theaitetos 152d-e; Aristoteles: Metaphysik IX 3. 1047a, 4-7. Vgl. Emsbach (1980: 70, 77, 87-89, 92f.) und Thrans (1986: 70, 73).

Marktplatz Athens verbrannt worden.<sup>5</sup> Da jedoch keiner seiner Zeitgenossen den Vorgang, der doch sicherlich Aufsehen erregt hätte, bestätigt, geht man heute davon aus, dass es sich um eine nachträglich entstandene pure Mutmaßung handelt (Schiappa, 2003: 143 ff.; Thrans, 1986: 69, 71).

Eigentlich eher im Gegenteil schätzten selbst erklärte Gegner der Demokratie und Autoritäten wie Platon (427-347 v.Chr.) – und später auch Aristoteles (384-322 v.Chr.) – Protagoras seiner persönlichen Integrität wegen hoch und erkannten ihn als einen der bedeutendsten Philosophen seiner Zeit an, mit dem man sich auseinanderzusetzen hatte. Und Platon war in Athen nicht irgendwer. Er entstammte einer der ältesten und vornehmsten Familien der Stadt. Sein Vater Ariston führte ihre Vorfahren auf den mythischen König Kodros zurück. Seine Mutter Periktione, die früh verstarb, war mit dem großen Gesetzgeber Solon (ca. 640-560 v.Chr.) verwandt, sein Stiefvater sogar mit Perikles befreundet (Erler, 2006: 15). Er besaß also einigen Einfluss, auch wenn er, schon seiner Herkunft nach, erzkonservativ eingestellt war und der neuen Staatsform nichts abzugewinnen vermochte. Vor allem stachen ihm die Religionsentstehungstheorien und der Unglaube der Sophisten ins Auge. Nicht der Mensch, versuchte er Protagoras zu widerlegen, sondern die Götter seien das Maß aller Dinge. In seinem Spätwerk, den *Nomoi*, bemühte er sich in großer Ausführlichkeit, die Existenz der Götter zu beweisen und ihre Fürsorglichkeit für die Menschen plausibel zu machen (Erler, 2006: 190).

### ***Die Berufung des Sokrates: apollinische Auditionen***

Prägend war für Platon seine Begegnung mit Sokrates (469-399 v.Chr.) gewesen, dem er sich mit 20 Jahren, 407 v.Chr., als Schüler anschloss und es acht Jahre lang, bis zu dessen Hinrichtung 399 v.Chr., blieb (Erler, 2006: 19). Damit komme ich zur Hauptperson meiner Darstellung. Doch schien mir die ausführliche Einleitung wichtig, um dem Leser Sokrates' Sonderstellung in der athenischen Aufklärungsbewegung und seinen persönlichen Schlüsselkonflikt, der seine Philosophie bestimmen sollte, verständlich zu machen.

Sokrates entstammte der unteren Mittelschicht Athens. Sein Vater Sophroniskos war Steinmetz, seine Mutter Phairanete Hebamme. Er selbst heiratete die – in der Überlieferung zu Unrecht als zänkisches Weib verleumdete – Xanthippe (zu Deutsch „blondes Pferd“) und hatte mit ihr drei Söhne. Als Platon ihn kennenlernte, war er bereits eine stadtbekanntere Gestalt. Man schlug ihn allgemein den Sophisten zu, was Aristophanes die Gelegenheit

---

5 Diogenes Laertios IX 51-52.

gab, ihn in den *Wolken* gezielt aufs Korn zu nehmen. Nicht gerade korrekt, aber wirkungsvoll schob er ihm dort die Thesen des Anaxagoras, Prodikos und anderer unter, schmähte ihn, die Existenz der Götter zu bestreiten und den Blitz, die Waffe des Zeus, folgenderweise zu erklären: „Wenn ein trockener Wind nach oben fährt und verfängt sich dabei in den Wolken, dann pustet er sie wie eine Schweinsblase auf, bis schließlich sie platzen, und dabei drängt stürmisch er wieder heraus durch die Kraft der gewaltigen Spannung, wobei durch die zischende, reibende Wucht er selbst sich selber entzündet.“<sup>6</sup> Sicherlich war das nicht ganz aus der Luft gegriffen; denn Aristophanes suchte gewöhnlich die Stimmung des Publikums möglichst genau zu treffen, um sich nicht seine Gunst zu verscherzen. Und ohne Frage war Sokrates von manchem, was die Sophisten, und vor allem wie sie es lehrten, beeindruckt. Nicht zuletzt übernahm er von ihnen die Art der Argumentation und Gesprächsführung.<sup>7</sup> Doch teilte er, wie sich noch zeigen wird, die Inhalte ihrer Kernsätze nicht.

Über Platon kam Sokrates nun noch in seinen letzten Lebensjahren mit der radikalkonservativen aristokratischen Opposition in Kontakt, der die Aufklärung und Demokratie zutiefst zuwider waren. Verwandte Platons zählten zu den führenden Köpfen des Putsches der „Dreißig Tyrannen“ von 404 v. Chr., die für ein Jahr lang die Verfassung außer Kraft setzten und ein wahres Schreckensregime errichteten. Beides, seine angeblich sophistisch-ketzerischen Ansichten wie seine Nähe zu den Putschisten, wurde Sokrates zum Verhängnis; beide Insinuationen zählten zu den Hauptanklagepunkten im Gerichtsverfahren wider ihn – und beides zu Unrecht: Denn weder war er Sophist, noch hatte er das Vorgehen der Tyrannen gebilligt. Es ist beispielsweise belegt, dass er sich weigerte, bei der Verhaftung eines Bürgers mitzuwirken, der ermordet werden sollte, und sich so selbst in Lebensgefahr brachte (Erler, 2006: 15, 18; Figal, 2006: 25).

Er saß also gewissermaßen zwischen sämtlichen Lehrstühlen. Dabei war er *de facto* ein frommer Mensch. Er opferte regelmäßig<sup>8</sup> und bestand auf der Göttlichkeit von Sonne und Mond, lehnte also die Annahmen des Anaxagoras mit Entschiedenheit ab<sup>9</sup>. Der Demokratie stand er mit einigem Vorbehalt gegenüber. Macht sei nur legitimiert, wenn diejenigen, die sie ausüben, auch den erforderlichen Sachverstand dazu besäßen, was bei so vielen aber

---

6 Aristophanes: *Die Wolken* 404-407; vgl. ebd. 359-371, 825-827.

7 Otto Seel im Nachwort zu seiner Übersetzung der *Wolken* (Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1963), 130; Figal, 2006: 12; vgl. 92.

8 Xenophon: *Memorabilien* I 1, 2.

9 Otto Seel in den Anmerkungen zu den *Wolken*, v. 1507, S. 122.



nicht der Fall sein könne<sup>10</sup> – oder, wie es Leibniz später formulierte: „Wer Wahrheit sucht, darf nicht die Stimmen zählen.“ (Quadbeck-Seeger, 1988: 119)

Zu den Sophisten kann man Sokrates also, wenn überhaupt, nur sehr bedingtermaßen zählen. Bis zu einem gewissen Grad sympathisierte er mit ihnen; ihre aufklärerischen Ansichten aber teilte er nicht. Doch es kam noch mehr, etwas ganz Persönliches hinzu, was ihn zutiefst verunsicherte und irre machte an den Auffassungen seiner Zeit. Seit seiner Kindheit nämlich hatte er *Auditionen*. Wann immer er im Begriff stand, sich etwas Bestimmtes vorzunehmen oder zu tun, was ihm, wie sich später herausstellte, zum Unheil hätte ausschlagen können, hörte er eine Stimme, die ihm eindringlich davon abriet. So war es zum Beispiel auch, wie er seinen Anklägern während des Gerichtsverfahrens erläuterte, als er vor langem erwogen habe, sich politisch zu engagieren. „Denn wißt nur, ihr Athener“, hätte ich es dennoch getan, „so wäre ich auch schon längst umgekommen und hätte weder euch etwas genützt noch auch mir selbst.“<sup>11</sup> Manchmal hielt er auch selbst, und zwar ganz spontan, andere davon ab, ein Vorhaben anzugehen. Und auch dann zeigte sich alsbald, dass sie in Gefahr geraten wären, hätten sie seine Warnung in den Wind geschlagen.<sup>12</sup> Schwiag die Stimme indes, legte er das als Zustimmung aus.<sup>13</sup>

Insoweit stimmt seine Erfahrung also mit dem traditionellen Schutzgeistglauben überein. Doch nannte er die Stimme nicht, wie im alten Griechenland üblich, δαίμων, sondern bezeichnete sie als δαίμόνιον, was sich in etwa als „das Göttliche“ im Sinne einer geheimnisvollen, übersinnlichen, eben göttlichen Kraft übersetzen lässt (Figal, 2006: 32). Insofern unterschied er, was ihm widerfuhr – Platon verwendet in diesem Zusammenhang das Verbum γίνεσθαι, „sich ereignen“, „geschehen“<sup>14</sup> – möglicherweise bewusst vom herkömmlichen Schutzgeistglauben, beziehungsweise erweiterte, *transzendierte* ihn. Er begriff die Auditionen als „Eingebungen“ einer göttlichen Macht, und daraus leitete er für sich die Gewissheit ab, dass es hinter der Flucht der Erscheinungen noch eine andere, transzendente Art des Seins und mithin eine tieferreichende Quelle der Erkenntnis geben müsse. Einmal bezeichnete er die Stimme auch direkt als „Zeichen des Gottes“ (σημείον τοῦ θεοῦ).<sup>15</sup>

---

10 Platon: Politeia 555b-564e, insbes. 560b-c; Protagoras 319aff.; Figal (2006: 108ff.); Erler (2006: 114).

11 Platon: Apologie 31d.

12 Frederic Myers führt einige Beispiele dafür an: Myers (1889: 540, 542).

13 Platon: Apologie 31d.

14 Vgl. Platon: Eutyphron 3b; Apologie 31c.

15 Platon: Apologie 40b ; vgl. Figal (2006: 33f.).

Mit diesem Gott war Apollon gemeint, der Herr des Orakels von Delphi und *Gott der Weisheit*, von dem die Seher dem traditionellen griechischen Glauben nach die Gabe der Weissagung empfangen. Sokrates hatte Grund, überzeugt zu sein, dass es sich bei seinen „Eingebungen“ um die Stimme des delphischen Gottes handle. Sein Jugendfreund Chaerephon hatte sich nämlich, wie Sokrates sich ausdrückt, ungestüm, wie er von Natur aus war, „erkühnt“, das Orakel zu befragen, „ob wohl jemand weiser wäre als ich. Da leugnete nun die Pythia, dass jemand weiser wäre“.<sup>16</sup> Und genau das gab Sokrates zu denken. Der Orakelspruch wurde für ihn zum Schlüsselerlebnis; denn er war keinesfalls der Meinung, dass er weiser als andere sei. Da für ihn feststand, dass der Gott die Wahrheit sprach, musste die Aussage der Pythia eine bestimmte Botschaft für ihn enthalten.

### *Sokratische Seelsorge*

Sokrates begann, seine Auditionen als Hinweis darauf zu begreifen, dass Apollon ihn offenbar schon von früh auf auserwählt hatte und ihm zu verstehen geben wollte, dass er Besonderes mit ihm vorhabe. Ebendas beunruhigte ihn. Er musste herausfinden, was der Gott mit dem Orakelspruch meinte. „Und lange Zeit“, bekennt er in der *Apologie*, „konnte ich nicht verstehen, was seine Absicht war.“<sup>17</sup> So kam er darauf zu untersuchen, ob nicht doch andere ihn an Weisheit überträfen, und setzte Vertretern aller möglichen Berufsgruppen mit Fragen zu, „um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich“.<sup>18</sup> Er wollte, anders als die Sophisten, denen es darum ging, zu belehren und das Selbstvertrauen ihrer Schüler zu stärken, Zweifel und Unsicherheit säen, immerfort zustechen, wie er sagt, gleich einer Bremse.<sup>19</sup> Und dabei erkannte er mehr und mehr, dass alles vermeintliche Wissen alle Sinnenweisheit, letztlich auf Sand gebaut, daher trügerisch und bloßes Scheinwissen war. Lediglich den Handwerkern, denen es um nichts weiter als gediegenen, erfahrungsgestützten Sachverstand und nicht sozusagen „höhere“ philosophische Einsichten ging, gestand er ein solides Wissen

---

16 Platon: *Apologie* 21a.

17 Platon: *Apologie* 21b.

18 Platon: *Apologie* 21b-c

19 Platon: *Apologie* 30e; Erler (2006: 65).

zu.<sup>20</sup> Bei allen übrigen aber schlugen seine Bemühungen gründlich fehl. „Und, beim Hunde, ihr Athener“, resümiert er später sein Vorgehen seinen Richtern gegenüber, „wahrlich, es erging mir so: Die Berühmtesten dünkten mich beinahe die Armseligsten zu sein [...] andere, minder Geachtete, aber noch eher für vernünftig gelten zu können.“ Ob er es mit Staatsmännern, Philosophen, Dichtern oder Wahrsagern zu tun hatte, alle *glaubten* lediglich, weise zu sein, wussten jedoch, wenn er sie nach den Grundlagen ihres vermeintlichen Wissens befragte, de facto nichts mit Bestimmtheit.<sup>21</sup>

Verständlicherweise trug ihm das bekanntlich erheblichen Ärger ein.<sup>22</sup> Denn, wie neuere psychologische Studien die an sich gängige Erfahrung noch einmal bestätigt haben, wird, wem es gelingt, sich selbst etwas vorzumachen und die Härten des Daseins mit *Illusionen* – oder „Lebenslügen“ im Sinne Ibsens – zu umgehen, mit schwierigen Problemen besser fertig, ja lebt am Ende sogar gesünder (Nuber, 2007: 106f.).

Und nun ging Sokrates auf, dass der Orakelspruch ihm auftrag, seine Mitbürger davon zu überzeugen, dass es, eben weil ihre Sinnenweisheit auf *Scheinwissen* beruht und insofern höchst unzuverlässig ist, darauf ankomme, sich um der Wahrheit willen bewusster auf die inneren, rein geistigen, also die *außersinnlichen* Erkenntnisquellen zu besinnen. Ihn habe das Orakel als weiser als andere bezeichnet, weil er, was er nicht wisse, auch nicht glaube zu wissen.<sup>23</sup> Das Höchstmaß an Weisheit aber besitze allein der delphische Gott, der sich seiner lediglich als Stimme bedient habe, um die Menschen aufzurütteln und ihnen kundzutun,

„daß die menschliche Weisheit sehr wenigens nur wert ist oder gar nichts, und offenbar [...] nur mich zum Beispiel erwählend, sich meines Namens zu bedienen, wie wenn er sagte: Unter euch, ihr Menschen, ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in der Tat nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt.“<sup>24</sup>

Die Botschaft lautet sonach: Je mehr sich die Aufmerksamkeit von der sinnlichen Wahrnehmung erfassen und betören lässt, desto mehr schließen sich gleichsam die feinen Poren, durch die außersinnliche Informationen, die nicht täuschender Art sind und der Wahrheit näher kommen, bis zur Seele durchdringen können. Daher müsse es Aufgabe

---

20 Platon: Apologie 22d-e; vgl. Emsbach (1980: 175ff.), Figal (2006: 48f., 76f.).

21 Platon: Apologie 21b-22c

22 Platon: Apologie 23a.

23 Platon: Apologie 21d.

24 Platon: Apologie 23a-b.

sein, wozu eben Sokrates sich durch Apollon berufen glaubte, das Gespinnst der Sinneseindrücke aufzulösen und die Seele zu „öffnen“, freizumachen für die unverstellte Erkenntnis der Wahrheit. Ihm ging es dabei allerdings weniger um die Erhebung zur *Idee* des Guten und Schönen, wie man es als das Paradigma der platonischen Philosophie bezeichnet hat (Erler 2006: 63, 159ff.), sondern, wenn man so will, ganz konkret um „*Seelsorge*“, wie er sie entsprechend auch von allen Verantwortungsträgern in der Polis fordert, die

„ihren Sinn immer darauf richten sollten, wie Gerechtigkeit in die Seele ihrer Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werde und so jede andere Tugend hineinkommen möge, die Untugend aber abziehen [...] Denn was würde es auch helfen, einem kranken, zerrütteten Leibe viele und noch so angenehme Speisen zu reichen oder Getränke oder irgend etwas, was ihm bisweilen um nichts mehr dient“ – wenn er, wie ich nach Matthäus 16,26 ergänze, „doch Schaden an seiner Seele nähme?“<sup>25</sup>

So wird verständlich, dass Sokrates sein Bemühen, die fortwährenden „Stiche“, die er seinen Mitbürgern versetzt, als „Dienst für den Gott“ bezeichnet und bereit ist, jedes Opfer dafür zu bringen und keine Gefahr, selbst den Tod nicht zu scheuen. „Und über diesem Geschäft habe ich nicht Muße gehabt, weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede Wertes zu leisten, noch auch in meinen häuslichen; sondern in tausendfältiger Armut lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes.“<sup>26</sup> Und nachdem ihm dies voll bewusst geworden war, hatte er fortan auch das deutliche Empfinden, bei seinen Gesprächen von *göttlicher Inspiration* geleitet zu werden<sup>27</sup> und kam zu der Auffassung, dass sein Vermögen, anderen verständlich zu machen, dass sie irrigen Vorstellungen folgten und ihnen dergestalt zu Einsicht und Selbsterkenntnis zu verhelfen, eine *göttliche Gnadengabe* sei.<sup>28</sup> Entsprechend bezeichnete er sich auch als Gesandten Gottes oder „*Propheten*“ (μάντις)<sup>29</sup> und mahnt seine Ankläger: „Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht wieder werden, ihr Männer [...] Ihr aber werdet vielleicht verdrießlich, wie die Schlämmernden, wenn man sie aufweckt [...] dann aber das übrige Leben weiter fortschlafen, wenn euch nicht der Gott

---

25 Platon: Gorgias 504d-e; vgl. 503d-505b.

26 Platon: Apologie 23b-c; 28d-e; vgl. Figal (2006: 29, 39).

27 Vgl. Platon: Kritias 54d; Nomoi 682e, 722c; Erler (2006: 72f.).

28 Vgl. Platon: Theaitetos 150c.

29 Platon: Phaidros 242c.

wieder einen anderen zuschickt aus Erbarmen.“<sup>30</sup> Man kann nicht umhin, an analoge Äußerungen Jesu zu denken.

Möglicherweise besaß Sokrates auch sogar eine Art *suggestiver Ausstrahlungskraft*. Im *Theages* versichert ihm ein gewisser Aristeides, er habe mehr von ihm verstanden, wenn er im gleichen Raum mit ihm gewesen sei, am meisten jedoch, wenn er unmittelbar neben ihm gesessen und ihn berührt habe.<sup>31</sup> Doch ist dies die einzige Stelle bei Platon, die darauf anspielt.

### *Der Aufstieg aus der Höhle*

Indem Sokrates, ein an sich durch und durch rational denkender Mensch, seine Auditionen ernst nahm, sah er den altüberkommenen Glauben bestätigt, dass es übermenschliche Mächte gibt, die sich gleichsam „herablassen“, mit bestimmten, ihnen geeignet erscheinenden Individuen, wie *echten* Wahrsagern und Propheten, zu kommunizieren, um ihnen für ihr Dasein und das ihrer Mitmenschen wichtige Informationen und Weisungen zu übermitteln. Ergo musste auch eine übersinnliche, „transzendente“ Wirklichkeit *existieren*, eine übergeordnete Welt, der diese geistigen Mächte angehörten. Der Zugang dazu war den Menschen jedoch durch ihre Verwicklung in die sinnliche Wahrnehmung verstellt. Daher können die Götter des Volksglaubens und der alten Dichter, wie insbesondere bei Homer, die sich, gleich übermächtigen Menschen, von ihren Launen und Leidenschaften leiten lassen, einander täuschen, Gewalt antun, Ehebruch, ja Inzest begehen, nur Ausgeburten menschlicher Phantasie sein. Sie wirklich zu schauen, wird dem Menschen erst möglich, wenn er sich seiner Leiblichkeit entäußert hat und imstande ist, rein *außersinnlich* wahrzunehmen, das heißt *idealiter* nach dem Tod.

Und wie die wahren Götter, die sich der sinnlichen Vorstellung entziehen, die Geschehnisse der Menschen bestimmen und gegebenenfalls, sei es durch Auditionen oder „Eingebungen“, auch unmittelbar eingreifen, darf vorausgesetzt werden, dass analog die materielle Erscheinungswelt von ideellen „Urformen“ oder „Ideen“ geprägt wird. Dass beispielsweise alle Tische, ob groß oder klein, hoch oder niedrig, rund oder rechteckig, doch formal einander gleichen und insofern immer als solche erkennbar sind, lässt den Schluss zu, dass allen gemeinsam ein ihnen vorgeordnetes, das heißt transzendentes *ideelles* Formprinzip – Sokrates verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff εἶδος, zu

---

30 Platon: Apologie 31a.

31 Platon: Theages 130d-e; vgl. Myers (1889: 541f.).

Deutsch „Gestalt“, „Urbild“ – zugrunde liegt. Trüge es der Schreiner nicht unbewusst in sich (Figal, 2006: 78), beziehungsweise würde es seiner Seele nicht auf außersinnlichem Wege übermittelt, wäre er schwerlich fähig, den Tisch zustande zu bringen. Es besteht heute weithin Einigkeit unter den Kennern der antiken Philosophie, dass es Sokrates und nicht Platon war, der die Ideenlehre, zumindest in den Grundzügen, entwickelt hat (Figal, 2006: 20).

Dasselbe gilt meines Erachtens auch für das berühmte „Höhlengleichnis“ in der *Politeia*, an dem Sokrates, der Gesprächsführer des Dialogs, seine Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie anhand einer bildlich-fiktionalen Darstellung anschaulich zu machen versucht. Ich meine das, weil der erste Teil nicht nur ganz auf der Linie seiner beschriebenen „Untersuchungen“ im Auftrag des delphischen Gottes liegt, sondern auch seine persönlichen Erfahrungen mit einbezieht, während der zweite, in dem es um den Entwurf eines Idealstaats geht, unverkennbar der Spätphilosophie Platons entspricht. Sokrates war es, wie er immer wieder betont, um das *Seelenheil* seiner Mitmenschen zu tun; an der Umsetzung der Philosophie in die politische Praxis besaß allein Platon aufgrund seines Herkommens – und wie seine Lebensgeschichte zeigt – Interesse.

Dem besagten Gleichnis zufolge befinden sich die Menschen wie in einer unterirdischen Höhle, die nach hinten zu einen Ausgang zur Tagwelt draußen besitzt, den sie allerdings nicht sehen können, da sie von Kindheit an dergestalt mit Stricken an Beinen und Hals gefesselt sind, dass sie unbeweglich an immer der gleichen Stelle mit Blick auf die Rückwand der Höhle dasitzen. Diese wird von einem Feuer erhellt, das sich *hinter* den Menschen befindet. Vor ihnen erhebt sich eine Art Bühnensteg und dahinter eine Wand. Auf der Bühne bewegen sich allerlei menschliche Gestalten, die, teils redend, teils schweigend, verschiedene Gegenstände und Bildwerke hin und her tragen und, gleich Gauklern, Kunststücke vollführen. Von alledem aber wie von sich selbst können die in Fesseln geschlagenen Menschen *de facto* nur die *Schatten* wahrnehmen, die das hinter ihnen lodernde Feuer auf die Wandfläche wirft. Und da sie nie etwas anderes als dieses Schattenspiel gesehen haben, sind sie sich einig, dass es der realen Wirklichkeit entspricht. Würde nun einer von seinen Fesseln befreit und genötigt, aufzustehen, sich umzuwenden und auf den Eingang der Höhle zuzugehen, müsste das Licht ihn blenden. Alles, wovon er zuvor nur die Schatten sah, erschiene ihm nunmehr unscharf und schleierhaft. Fragte man ihn, was er für richtiger und der Wahrheit entsprechender halte, würde er doch wohl, folgert Sokrates seinem Gesprächspartner Glaukon gegenüber, in seiner Verwirrung glauben, „was er damals gesehen, sei doch wirklicher als was ihm jetzt gezeigt werde“. Und führte ihn einer gar mit Gewalt vollends zum Ausgang der Höhle und ließe nicht los, „bis er ihn an das Licht der Sonne

gebracht hätte, wird er dann nicht viel Schmerzen haben und sich nur ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er nicht das Geringste sehen können von dem, was ihm nun für das Wahre gegeben wird [...] Gewöhnung also, meine ich, wird er nötig haben, um das Obere zu sehen. Und zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sie selbst“.<sup>32</sup>

Sokrates spricht hier also von seinem mühseligen und undankbaren Bemühen, den Menschen bewusst zu machen, dass sie ihre sinnliche Anschauung, die sie wie mit Fesseln umstrickt und in Bann schlägt, nicht die wahre Wirklichkeit, sondern nur deren Schattenwurf wahrnehmen lässt. Sie befinden sich *unter* der Erde und sind nur schwer zu bewegen, zur Tagwelt der Wahrheit aufzusteigen, deren Wirklichkeit der ideellen Urbildlichkeit der Schatten in der Düsternis unter Tage entspricht. „Und wenn du nun“, fährt Sokrates mit der Erläuterung des Gleichnisses fort, „das Hinaufsteigen und die Betrachtung der oberen Dinge setzt als den Aufschwung der Seele in die Region der Erkenntnis, so weißt du, worauf ich meine Hoffnung (ἐλπίς) setze.“<sup>33</sup> Denn allein die Seele sei das einem jeden gegebene Organ und Vermögen, die Wirklichkeit wahrhaft zu begreifen, das heißt die sinnliche in die außersinnliche Wahrnehmung zu überführen – „wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem gesamten Leib zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden könnte [...] und von dem werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt“ – wir könnten auch sagen: wenn jemand der *Hellsichtigkeit* teilhaftig wird.

Das setzt bekanntlich einen gleichsam zwielichtigen, eine Art *Dämmerzustand* voraus, der eintritt, wenn es gelingt, die leibliche Befangenheit abzdämpfen, die sich „wie Bleikugeln an die Gaumenlust und andere Lüste und Weichlichkeiten anhängt und das Gesicht der Seele nach unten wendet“. Wer sich davon befreit, wird mit einem Mal alles „auf das schärfste sehen“<sup>34</sup> und hinfort lieber auf Ehren und Wohlstand verzichten und als Tagelöhner leben, als in die Welt der Schatten zurückzukehren.<sup>35</sup>

Die andern aber, die dort leben und sich eingehaust haben, bedürfen um ihres Seelenheils willen der Hilfe derer, die sich ihrer Fesseln entledigt haben. Ihnen dürfen wir „zumuten, für die andern Sorge zu tragen und sie in Obhut behalten“. Das heißt konkret: Sie müs-

---

32 Platon: Politeia 514a-515b.

33 Platon: Politeia 517b.

34 Platon: Politeia 518c, 519a-b.

35 Platon: Politeia 516c-d.

sen „nun wieder hinabsteigen [...] zu der Wohnung der übrigen und sich mit ihnen gewöhnen, das Dunkle zu schauen“. Doch werden sie nunmehr alles „tausendmal besser als die Dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil sie das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen haben“ – kurz: weil sie *hellsichtig* geworden sind.<sup>36</sup>

Doch, und hier spricht Sokrates aus Erfahrung, leicht wird das nicht sein. Denn die Hilfeleistung fordert von denen, die „unten“ geblieben sind, die unerfreuliche Einsicht, dass sie bislang nur Illusionen gefolgt sind. Leicht könnte den Hilfswilligen da mit Spott begegnet und ihnen vorgeworfen werden, sie seien „mit verdorbenen Augen von oben zurückgekehrt und es lohne insofern nicht, dass man auch nur versuche hinaufzukommen“. Ja man setze sich der Gefahr aus, dass einige besonders Verärgerte der Meinung seien, „man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wolle, wenn man seiner nur habhaft werden könne [...] umbringen“.<sup>37</sup> Ein Erfolg sei allein verbürgt, wenn es gelinge, den *ganzen* Menschen zur Umkehr zu bewegen. Freilich wäre das nicht so, wie wenn man „eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die *wahre Philosophie* nennen wollen“.<sup>38</sup> Und dazu wohl habe *ihm* der delphische Gott die Augen geöffnet und ausersehen, ebendiese seine Mission zu erfüllen, „durch Orakel und Träume und auf jede Weise, wie nur je göttliche Schickung einem Menschen etwas auferlegt hat zu tun“.<sup>39</sup> Und zum Schluss erweist er sich noch einmal als Prophet: Werde er zum Tode verurteilt, so sei für seine Gegner damit nichts gewonnen.

„Was aber nun hierauf folgen wird, gelüstet mich, euch zu weissagen, die ihr mich richtet. Denn ich stehe ja auch schon da, wo vorzüglich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben [...] Denn jetzt habt ihr dies getan in der Meinung, nun entledigt zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesetzt für euch ablaufen, wie ich behaupte. Mehr werden es sein, die euch zur Untersuchung ziehen [...] Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden, je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger. Denn wenn ihr meint, durch Hinrichtungen dem Einhalt zu tun, daß euch jemand schilt, wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das schlecht [...] Dieses will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt, geweissagt haben und nun von euch scheiden.“<sup>40</sup>

---

36 Platon: Politeia 520a-c.

37 Platon: Politeia 516e-517<sup>o</sup>; vgl. Erler (2006: 92f.).

38 Platon: Politeia 521c

39 Platon: Apologie 33e.

40 Platon: Apologie 39c-d.



Und Sokrates *wurde* bekanntlich zum Tode verurteilt. Die Möglichkeit, sich der drohenden Hinrichtung durch Flucht zu entziehen, wie ihm sein Freund Kriton nahelegte,<sup>41</sup> dem sich selbst Anytos, einer seiner Ankläger, anschloss,<sup>42</sup> lehnte er ab, und zwar aus drei Gründen: Zum einen schicke es sich nicht, den Ort zu verlassen, den einem das Schicksal zugewiesen habe, nur weil Gefahr drohe;<sup>43</sup> zum zweiten habe das Daimonion geschwiegen, als er den Weg zur Gerichtsstätte antrat;<sup>44</sup> und schließlich durfte er davon ausgehen, nach dem Tod seiner leiblichen Bande ledig, im Jenseits endlich die reine Wahrheit erkennen, das heißt sozusagen ungetrübt „*hellsehen*“ zu können.

Das Gericht warf ihm vor, Sophist zu sein – das entsprach, wie schon erwähnt, der Volksmeinung in Athen; er würde die Jugend verderben<sup>45</sup> – damit war gemeint, dass er sie lehrte, Konventionen nicht unkritisch hinzunehmen und sich Gedanken darüber zu machen, was gerecht und was ungerecht, was nur Sinnenschein sei und was der Wahrheit näherkommen könne, was dem Seelenheil diene und was ihm im Wege stehe; denn alles dies brachte sie in Konflikt mit den älteren Generationen.<sup>46</sup> Endlich der dritte Anklagepunkt war, Sokrates missachte die Götter und führe statt ihrer neue ein. Der Anwurf wurde von Meletos, dem unnachgiebigsten seiner Ankläger, erhoben. Er lautet bei Platon wie Xenophon nahezu wortgleich: „Sokrates hat Unrecht getan (ἀδικεῖν), weil er nicht die von der Polis anerkannten Götter, sondern andere und fremde göttliche Wesen verehrt.“<sup>47</sup> Für letztere verwenden beide Autoren nicht etwa den Plural von δαίμων, nämlich δαίμονες, das wäre den Athenern vertraut gewesen, sondern den Begriff δαιμόνια, also die Pluralform von δαιμόνιον, womit Sokrates, wie schon gesagt, die göttliche Macht bezeichnete, die zu ihm sprach. In dem Zusammenhang ist nicht ohne Interesse, dass einzig offenbar ein Wahrsager, und zwar Euthyphron (Εὐθύφρων), dem Platon einen eigenen Dialog gewidmet hat, keinerlei Mühe hatte zu verstehen, was Sokrates meinte. Sie trafen einander auf den Stufen des Gerichtsgebäudes, das Sokrates gerade betreten wollte. Als Euthyphron von dem letzte-

---

41 Platon: Kriton 44b-c.

42 Platon: Apologie 29c.

43 Platon: Phaidon 99<sup>o</sup>; Apologie 28d-e.

44 Platon: Apologie 40b.

45 Platon: Apologie 24b ; Xenophon: Memorabilia I 1, 1.

46 Vgl. Platon: Menon 91aff.; Apologie 24bff.; Figal (2006: 26f.).

47 Platon: Apologie 24b-c ; Xenophon: Memorabilia I 1, 1.

ren Anklagepunkt hörte, meinte er nur: Ja, Sokrates, „weil du immer sagst, das Daimonion sei dir widerfahren [...] Auch mit mir, wenn ich in der Gemeinde etwas rede von göttlichen Dingen und ihnen vorhersage, was geschehen wird, treiben sie Spott wie mit einem Wahnsinnigen, und doch ist nichts, was nicht eingetroffen wäre von allem, was ich vorhersagte. Aber doch sind wir alle ihnen verhasst. Aber man muss sich nur nicht um sie kümmern, sondern geradezu gehen“.<sup>48</sup> Und eben das tat Sokrates, bis zum bitteren Ende.

Im Grunde hatte er tatsächlich eine „neue“ Gottheit eingeführt und an sie geglaubt. Insofern wurde er nicht eigentlich wegen Gottlosigkeit angeklagt, sondern der *Häresie* bezichtigt. Wie glücklich können wir uns doch schätzen, in einer weit fortgeschritteneren Zeit zu leben. Wem heute Auditionen widerfahren, wird nicht mehr zum Tode verurteilt, sondern an die Psychiatrie überwiesen.

### Literatur

- Barnes, R.H. (1974). *Kédang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press.
- Baumann, H. (1950). Individueller und kollektiver Totemismus. Zur Frage ihres gegenseitigen Verhältnisses. In *Verhandlungsberichte des 14. Internationalen Soziologen-Kongresses*, Rom, 30. August – 3. September 1950. Bd. 4, S. 134-152.
- Emsbach, M. (1980). *Sophistik als Aufklärung: Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Erler, M. (2006). *Platon*. München: C.H. Beck.
- Figal, G. (2006). *Sokrates*. 3. Aufl. München: C.H. Beck.
- Gehring, A. (1968). *Genie und Verehrergemeinde: Eine soziologische Analyse des Genieproblems*. Bonn: Bouvier.
- Graeser, A. (1983). *Die Philosophie der Antike. Band 2: Sophistik, Sokratik, Plato und Aristoteles*. München: C.H. Beck.
- Haaf, E. (1967). *Die Kusase: Eine medizinisch-ethnologische Studie über einen Stamm in Nordghana*. Stuttgart: G. Fischer.
- Heinze, R. (1892). *Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig: B.G. Teubner.

---

48 Platon: Euthyphron 3b-c.

- Howell, S. (1984). *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Singapore u.a.: Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1976). Die Theorien über Wesen und Ursprung der Religion. In Classen, C.J. (Ed.), *Sophistik* (S. 38-66). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jastrow, M. (1905). *Die Religion Babyloniens und Assyriens. Bd. 1*. Gießen: A. Töpelmann.
- Lang, B. (1998). *Heiliges Spiel: Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. München: C.H. Beck.
- Markschies, C. (2006). *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: C.H. Beck.
- Middleton, J. (1960). *Lugbara Religion: Ritual and Authority Among an East African People*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Mills, J.P. (1926). *The Ao Nagas*. London: Macmillan.
- Müller, C.W. (1976). Protagoras über die Götter. In Classen, C.J. (Ed.), *Sophistik* (S. 312-340). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Müller, K.E. (1972). *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung: Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen. Bd. 1*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Müller, K.E. (1996). Initiationen. In Müller, K.E., & Treml, A.K. (Eds.), *Ethnopedagogik: Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften; eine Einführung*. 2. Aufl. (S. 69-91). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Myers, F.W.H. (1889). Automatic writing, IV: The Daemon of Socrates. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 5, 522-547.
- Nuber, U. (2007). *Laß mir mein Geheimnis! Warum es guttut, nicht alles preiszugeben*. Frankfurt/M.: Campus.
- Parry, N.E. (1932). *The Lakhers*. London: Macmillan.
- Quadbeck-Seeger, H.-J. (1988). *Zwischen den Zeichen: Aphorismen über und aus Natur und Wissenschaft*. Weinheim: VHC-Verlag.
- Schiappa, E. (2003). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. 2nd ed. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Tait, D. (1961). *The Konkomba of Northern Ghana*. London: Oxford University Press.
- Thrams, P. (1986). *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*. Heidelberg: Winter.