

HERAUSGEBER

Prof. Dr. Markus Janka
Abteilung für Griechische und Lateinische Philologie,
Ludwig-Maximilians-Universität München,
Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München
janka@lmu.de

Prof. Dr. Andreas Luther
Institut für Klassische Altertumskunde, Abt. Alte Geschichte
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel,
D-24098 Kiel
aluther@email.uni-kiel.de

Prof. Dr. Ulrich Schmitzer (Schriftleitung)
Institut für Klassische Philologie,
Humboldt-Universität zu Berlin,
Unter den Linden 6, D-10099 Berlin
ulrich.schmitzer@staff.hu-berlin.de

MITARBEITER DIESES HEFTES

Dr. Armin Becker, Römische-Germanische Kommission, Palmengartenstraße 10–12, D-60325 Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Claudia Klodt, Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Klassische Philologie, Universitätsstraße 150, Gebäude GB, D-44780 Bochum

Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert, Philologisches Seminar der Universität Tübingen, Wilhelmstraße 36, D-72074 Tübingen

Manuskriptsendungen nur an die Herausgeber. Keine Gewähr für Postverluste. Die Autoren erhalten für Beiträge 25, für Besprechungen 10 Sonderdrucke. Honorar wird nicht gezahlt. Besprechungsexemplare nur an Prof. Dr. A. Luther, Universität Kiel, Institut für Klassische Altertumskunde, Abt. Alte Geschichte, D-24098 Kiel.

<http://www.gymnasium.hu-berlin.de>: Das ist die Adresse der Homepage unserer Zeitschrift mit Inhaltsverzeichnissen und wichtigen Hinweisen für die Gestaltung von Beiträgen. Die Herausgeber sind nicht verpflichtet, Besprechungen nichtverlangt zugesandter Bücher zu veröffentlichen. Die bibliographischen Angaben sind ohne Gewähr. Rücksendungen finden nicht statt.

ERSCHEINUNGSWEISE: 6 Hefte jährlich, alle zwei Monate.

BEZUGSPREISE: Jahresabonnement € 83,40 zzgl. Versandkosten. Einzelheft € 18,-. Mitglieder des Deutschen Altphilologenverbandes erhalten einen Vorzugspreis.

ABBESTELLUNGEN: Nur mit einmonatiger Kündigungsfrist zum Jahresende.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung durch den Verlag. Printed in Germany.

Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg,
Postfach 106140, D-69051 Heidelberg

Gymnasium

Zeitschrift
für Kultur der Antike
und Humanistische
Bildung

Band 119 · 2012

Herausgegeben von
MARKUS JANKA
ANDREAS LUTHER
ULRICH SCHMITZER

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

- xion der Zeitordnung in der römischen Literatur
(U. Lambrecht)
- 96 M. Xagorari-Gleißner: Meter Theon. Die Göttermutter bei den Griechen (M. Lindner)
- 505 E. Zanda: Fighting Hydra-Like Luxury. Sumptuary Regulation in the Roman Republic (E. Baltrusch)
- 306 M. Zarmakoupi (ed.): The Villa of the Papyri at Herculaneum (J. Lang)

EINGEGANGENE LITERATUR

107, 213, 319, 423, 521, 625

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT · TÜBINGEN

Von Höhlen und Helden

Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons *Politeia**

Abstract

In Platons *Politeia* werden die alten poetischen und religiösen Vorstellungen von Ekstase und Katabasis, verstanden als ‚Abstieg in die Unterwelt‘ und ‚Jenseitskontakt‘, ebenso wie der alte Mythos der Höhle philosophisch überformt. Die Höhle, in Mythos und Volksreligion bislang Raum für ekstatische Grenzerfahrungen und Offenbarungen, bekommt dabei eine neue vielschichtige Semantik und Symbolstruktur. Der charismatische Dialektiker Sokrates wird in der *Politeia* als philosophische Gegenfigur zu mythischen Helden, wie z. B. Odysseus, gezeichnet, wenn er in Höhlen Erkenntnis initiiert. In der *Politeia* sind somit eine ständig präsente mythische Substruktur wie die philosophische Neukonzeption von Höhle, Katabasis und Held eng miteinander verknüpft.

Dass Höhlen als urzeitliche Orte eine bislang ungebrochene Faszination ausüben, beweisen die weltweit begeisterten Reaktionen auf den neuesten archäologischen Sensationsfund aus Süddeutschland: Im September 2008 kam in einer Karsthöhle bei Schelklingen auf der Schwäbischen Alb eine überaus weibliche, aus Elfenbein geschnitzte Frauenfigur zu Tage. Das geschätzte Alter der so genannten ‚Venus vom Hohle Fels‘, etwa 35–40000 Jahre, macht sie zur derzeit ältesten bekannten Menschendarstellung überhaupt.¹ Sicherlich nicht zufällig war der Fundort dieser weiblichen Figurine eine Höhle, stehen Höhlen doch seit alters im Kontext von Fruchtbarkeits- und Erdmutterkulten, basierend auf der magischen Vorstellung von der Höhle als Uterus oder als Erdmutter, aus der das Leben hervorgeht. Die Höhle ist von jeher Inbegriff für urzeitliche oder auch räumliche Tiefe, weshalb Höhlen kulturübergreifend als Eingang zur Unterwelt oder überhaupt als Sinnbild der Unterwelt gelten. Bis heute finden sich auch im griechischen Kulturraum Höhlen, die bereits in

* Eine deutlich kürzere Fassung dieses Beitrages wurde im Rahmen der Konferenz der *International Plato Society* in Tokyo im August 2010, sehr unterschiedliche frühere Versionen im Winter 2010 in Freiburg i. Br. und Stuttgart vorgestellt. Den Teilnehmern an den Diskussionen sei für ihre konstruktiven Anmerkungen gedankt.

¹ Conard (2009) 248.

der Antike Sakralorte waren, etwa als Geburts-, Wohn- oder Grabstätten von Göttern, Heroen oder göttlichen Naturkräften verehrt wurden, stets jedoch als geheimnisvolle Orte göttlichen Wirkens oder göttlicher Präsenz galten.²

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Raumsymbolik der Höhle, die der Philosoph Platon in seiner *Politeia* konstruiert und in verschiedenen Bildern differenziert dem jeweiligen Gesprächskontext anpasst. Die Würdigung einer solchen ‚Raumgestaltung‘ im engeren Sinn gehört in den Kontext der literarischen Gestaltungskunst Platons, die nichts dem Zufall überlässt.³ Platons Raumsymbolik der Höhle steht dabei in engster Verbindung mit dem Motiv der *Katabasis*, deren Bedeutung sich zwischen ‚Abstieg unter die Erde, in die Unterwelt‘ und ‚Jenseitskontakt‘ bewegt – stets mit dem Ziel verbunden, Wahrheit zu finden. Mit Platons neuer – philosophischer – Konzeption von Höhle und *Katabasis* lässt sich eine deutliche Bruchstelle zur vorangehenden kulturell gewachsenen semantischen Pluralität von Höhle markieren, welche jedoch noch vielfach alludiert wird. Es wird zu zeigen sein, dass Platon eine komplexe Kontrafaktur⁴ von Höhlen- und *Katabasis*-Vorstellungen konstruiert, wie sie in poetischen und religiösen Texten überliefert werden. Diese dürfen als poetisch überformte Referenzen auf Bewusstseinsveränderungen, Visionen und Jenseitskontakte im Zustand der Ekstase verstanden werden. Ekstase wiederum ist aufgefasst als eine temporäre Phase ausschließlich seelisch-geistiger Wahrnehmung und gesteigerter mentaler, transzendentaler Fähigkeiten der Kommunikation mit Wesen einer supranaturalen Welt, die in allen Kulturen nur besonders Befähigten und charismatischen Menschen, ‚weisen‘ Männern und Frauen zugeschrieben werden. Diese können auf spezifische Weise mit Geistern kommunizieren, Seelenreisen machen.⁵ Auch bei den Griechen sind seit alters ekstatische Visionen, Seelenreisen in den Himmel und in die Welt der Toten, kurz Grenzüberschreitungen und liminale Offenbarungserlebnisse verschiedener Art – im Folgenden als ‚schamanisch‘ bezeichnet –

² Die Zeushöhle auf dem Ida auf Kreta wird seit nachminoischer Zeit als Versteck des neugeborenen, vor Kronos geretteten Zeus verehrt (σπηλιὸν ἄντρον bei Pindar O. 5, 18); Amphiaraos wird in Thessalien von einem Erdsplatt verschlungen (vgl. Pindar N. 9,24ff.; 10,8ff.; O. 6,13ff.); eine Höhle am Kap Tainaron gilt als Eingang in die Unterwelt (vgl. Pindar P. 4,43f.; Aristoph. Ran. 187).

³ Zu Raumsymbolik bei Platon z. B. Voegelin (2000) 106–116; Müller (1988) 387–409; Szlezák (1985) 271 ff.; Vegetti (1998) 93–104.

⁴ Der Begriff ‚Kontrafaktur‘ ist im Folgenden in Anlehnung an die ursprünglich musikalische Lexik (‚alte Melodie mit neuem Liedtext‘) verstanden als Verbindung bekannter Termini und Konzepte mit neuer inhaltlicher Bedeutung.

⁵ Klar zu den schamanischen Phänomenen ist Hesse (2001) v. a. 30–34.

religiös und kulturell verwurzelt.⁶ Charismatiker mit diesen Fähigkeiten werden dort meist als ‚göttliche Männer‘ (θεῖοι ἄνδρες) beschrieben (siehe Kap. I.). Derartige liminale Zustände und Erlebnisse sind allgemein ethnologisch-anthropologisch erklärbar und finden durch die aktuellen Ergebnisse der neurobiologischen und der medizinischen Hirnforschung naturwissenschaftliche Bestätigung.⁷ Vor dem Hintergrund ‚schamanischen‘ ekstatischen Transzendierens erweist sich die neue Raumsymbolik der *Politeia* als eindrucksvoller literarischer Beleg für eine rationale, philosophische Transformierung traditioneller Bilder und Konzepte durch Platon. Basierend auf neueren Ansätzen der anthropologisch orientierten *Topos*-Forschung⁸ soll hier eine literarische, raumsymbolische Interpretation der philosophischen Entwürfe Platons zu Höhle und *Katabasis* in der *Politeia* angeboten werden.⁹

I. *Katabasis*, Jenseits und Höhle

Das Jenseitsmotiv ist in der *Politeia* von Buch I an präsent. Abgesehen vom vielstimmigen ersten Wort in der Erzählung des Sokrates, ‚ich ging hinab‘ (κατέβην, s. u. VI.), klingt es bereits früh in den Worten des greisen Kephalos, des Vaters des Gastgeber Polemarchos, an (rep. I 328b–e). Dieser befürchtet, die tradierten Mythen über Jenseits und Hades, nicht zuletzt die Bestrafung der im Leben Ungerechten, könnten doch wahr sein (ebd. 330d–e). Nach der Kritik am traditionellen, poetisch präfigu-

⁶ Die Verwendung der Bezeichnung ‚schamanisch‘ ist dabei weniger im Sinn einer Einfluss-Theorie zu verstehen, nach der es zu direktem, über Skythen und Thraker vermitteltem Einfluss archaischer Schamanenkultur etwa tungusischer oder sibirischer Jäger und Sammler auf die Griechen gekommen sei. Mit ‚Schamanismus‘ ist vielmehr ein anthropologisch erklärbares, universelles religiöses Phänomen oder besser: eine transkulturelle religiöse Konfiguration zu verstehen, die sich in unterschiedlichen Ausformungen weltweit, und so auch bei den antiken Griechen, identifizieren lässt. Ekstase und die charismatische Persönlichkeit des ‚Schamanen‘ sind dabei besonders konstitutive Elemente. So z. B. mit Diels (1897); Meuli (1935) 121–176; mit Dodds (1951) 135–178; Burkert (1962) 36–55 und ders. (1972) 120–155; West (1983) 4–7; 144–150; vgl. jedoch Bremmer (1983) 25 ff. und Zhmud (1997) v. a. 107–128, die schamanische Tendenzen für die Griechen grundsätzlich ablehnen. Zur Bedeutung des (ekstatischen) Schamanismus ist immer noch erhellend Eliade (1975).

⁷ Zur neuesten neurobiologischen und -psychologischen Sicht auf Ekstasen und Seelenreisen siehe Ustinova (2009) 13–28; 47–51; zur psychologisch-medizinischen Bewertung z. B. van Lommel (2010).

⁸ Ustinova (2009) 32 und passim; Goldmann (1997) 290–303; vgl. auch Egelhaaf-Gaiser/Rüpke (2000) 155–176.

⁹ Prinzipielle Deutungsoffenheit betont Schofield (2007) 216–231.

rierten Götterbild in Buch II folgt in Buch III generelle Kritik an den mythologischen Hades-Vorstellungen – Sokrates zitiert hier eine Reihe bekannter Homerverse (386c–387a) aus Ilias und Odyssee. Dann besteht er auf der Notwendigkeit, für die Erziehung der Wächterkinder konträre Modelle zu entwickeln (387c), welche die alten volkstümlichen Vorstellungen ‚ersetzen‘ sollen (386b–c). Bereits in Buch III werden dichterische Bilder und Visionen des Hades anzitiert, die in der Nekyia des 11. Buches der Odyssee besonders anschaulich beschrieben sind, auch wenn es sich dort nicht um eine ‚Katabasis‘ in den Hades im wörtlichen Sinne, sondern um eine Nekyia oder Nekyomanteia (Totenbeschwörung) handelt. Freilich wird diese Begegnung des Odysseus mit den Toten und dem Seher Teiresias gleichsam am dunklen Ende der Welt, am Okeanos, lokalisiert, wo die Grenzen der bekannten Welt in einem schemenhaften Jenseits aufgehen. Dass dies als Aufenthalt des Odysseus im Jenseits, als Abstieg in die Schattenwelt des Hades verstanden werden muss, betont er selbst gegenüber seiner Frau Penelope: κατέβην δόμον Ἄϊδος εἶσω, / νόστον ἑταίροισιν διζήμενος ἦδ' ἔμοι αὐτῷ (Od. 23, 252f.).¹⁰ Im homerischen Mythos kommt Odysseus dann, belehrt durch den Seher Teiresias, mit mehr Wissen als vorher, dem Wissen um den Weg der Heimkehr, aus dem Reich der Toten zurück. Im Mythos klassischer Zeit gehen etwa Dionysos, Herakles und Orpheus ins Haus des Hades hinab und bringen von dort jemanden mit.¹¹ Und es gibt im Schwellenbereich zwischen Mythos und Geschichte weitere berühmte Männer, die für eine Zeit lang aus der Welt der Menschen verschwinden und danach mit neuen übermenschlichen Erkenntnissen, die sie bei Göttern oder in der Totenwelt erlangt haben, als nunmehr göttliche Weise zurückkehren.

Exemplarisch seien einige dieser ‚göttlichen Männer‘ genannt, deren Katabaseis Platon nachweislich kannte: So soll sich z. B. Epimenides (wohl 6. Jh. v. Chr.) auf Kreta mittags beim Schafehüten zum Schlafen in eine Höhle gelegt haben und erst nach 57 Jahren wieder aufgewacht sein.¹² Im Traum sei seine Seele in göttlichen Sphären belehrt worden, so dass er danach eine epische Theogonie verfassen konnte (D. L. I 109ff. = DK 3 [68] 1). In Platons Nomoi – dem ältesten Zeugnis über diesen Mann – ist von Epimenides als einem inspirierten θεῖος ἀνὴρ und Sühnepriester

¹⁰ Albinus (1998) 91–105, v. a. 94.

¹¹ Dionysos bringt Aischylos mit, vgl. Aristoph. Ran.; Herakles bringt Kerberos mit, siehe z. B. Hom. Il. 8,366ff.; Od. 11,623ff.; Orpheus will Eurydike heraufholen, z. B. Eur. Alc. 357ff., Hipp. 952ff., Cycl. 646; Isokr. or. 11,7f.; Plat. symp. 179d; vgl. den in der Suda für Orpheus überlieferten Werktitel Εἰς Ἄϊδου κατάβασιν (DK A 1). Burkert (2011) 320: „Schamanenleistung ist es, zum Land der Toten und der Götter zu gelangen“.

¹² Campese (2003) 444–448.

die Rede (leg. I 642d), dessen Prophezeiungen sich erfüllt hätten.¹³ Auch der alte kretische König Minos soll sich regelmäßig zur göttlichen Belehrung in die Zeus-Höhle auf dem Ida zurückgezogen haben: Das erste literarische Zeugnis dafür sind ebenfalls Platons Nomoi (624a–b), dann auch der ps.-plat. Dialog Minos (319e). Der längere Aufenthalt in einer Höhle, in einem unterirdischen Raum, wird aber auch Philosophen, etwa Pythagoras und seinem Schüler Zalmoxis, zugeschrieben: Pythagoras' Aufenthalt in der unterirdischen Höhle wird als Katabasis in den Hades geschildert, wo er gesehen habe, wie die Seelen der Dichter Homer und Hesiod für ihre frevelhaften Aussagen über die Götter gequält werden.¹⁴ Und auch der später bei den Thrakiern als Gott verehrte Zalmoxis soll (nach Herodot IV 95) in einer unterirdischen Höhle verschwunden sein (καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγαιον οἴκημα) und für tot gegolten haben. Nach einem drei Jahre andauernden Scheintod sei er wieder auf der Erde erschienen und habe so seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele selbst eindrucksvoll bezeugt.¹⁵ In Platons Charmides verweist Sokrates mehrfach (z. B. 156d; 158b) auf die Priester-Ärzte des thrakischen Gottes Zalmoxis, denen die Gabe, unsterblich zu machen, nachgesagt wird. Und nicht zuletzt gehört auch die stürmische Entrückung des Philosophen-Dichters Parmenides in diesen Kontext, da sie in der philosophischen Tradition als ‚Katabasis‘ im Sinn einer ekstatischen, göttliches Wissen vermittelnden Jenseitsreise oder Initiation zu interpretieren ist.¹⁶

Wie die Belege aus Platons Œuvre zeigen, kannte Platon die Katabaseis der genannten ‚göttlichen Männer‘ mit schamanischen Kompetenzen. Der topische Ort für deren ungewöhnlichen Erkenntnisgewinn ist stets eine Höhle. Diese ist ein abgelegener, besonderer, dunkler Raum, in dem die Seele im Zustand der Ekstasis den Körper verlassen kann und in dem sie Kontakt mit Göttern oder Göttlichem aufnimmt. Noch in der literarischen Überformung griechischer Texte kreisen ekstatische Visionen letztlich um das Mysterium der Wiedergeburt oder (philosophisch gesprochen) um die Unsterblichkeit der Seele. Die transkulturell weitgehend einheitlichen Bilder in supranaturalen Zuständen, v. a. Ekstasen,

¹³ Wenig später wird er in den Nomoi (III 677d–e) aufgrund seiner Erfindungen gerühmt und in die Tradition des inspirierten Hesiod gestellt. Plutarch (Solon 12) bezeichnet ihn als von den Göttern geliebten, des Enthusiasmus kundigen Mann (Plut. Solon 12: θεοφιλῆς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν).

¹⁴ D. L. VIII 21 = Hieronymos von Rhodos [frg. 42 Wehrli]; D. L. VIII 41 (Quelle Hermippos).

¹⁵ Vgl. auch Herodots Bericht über den aus der Unterwelt zurückkehrenden ägyptischen König Rhampsinitos (II 122–123). Seine Rückkehr symbolisiert die Unsterblichkeit der Seele.

¹⁶ Burkert (1969) 1–30; Ustinova (2009) 199–207.

werden allesamt mit einer Bewegung durch einen dunklen Raum, meist einen Tunnel oder eine Höhle mit Lichtquelle am Ausgang, beschrieben.¹⁷ Ekstasen, Entrückungen und Kontaktaufnahmen mit dem Jenseits resp. dem Göttlichen (Katabasen) stehen aber auch in der griechischen Dichtung und Religion (Mysterienkulten) in topischem Zusammenhang mit Höhlen. Dass Platon diesen spirituellen, religiösen Symbolwert der Höhle kennt, steht außer Frage. Doch es wird im Folgenden zu zeigen sein, dass diese in Dichtung und Volkskultur von jeher bekannten religiösen, mythischen oder magischen Bilder für Platon unphilosophische oder vorphilosophische Bilder mit erheblichem Korrekturpotential waren. Und so macht sich denn auch Sokrates in der *Politeia* (ab Buch III) im Verbund mit Adeimantos und Glaukon daran, Unterweltsvorstellungen und Jenseitsbilder ganz anderer Art zu entwerfen, in denen jedoch auch Höhlen eine wichtige Rolle spielen.

II. Die Katabasis des Pamphyliers Er

Besonders deutlich antwortet der Er-Mythos am Ende der *Politeia* (X 614a–621b) in allen Punkten auf Sokrates' Kritik der poetischen Hadesbilder aus Buch III.¹⁸ Zugleich entwirft hier Sokrates selbst ein hinsichtlich des Weges der Seele, ihres Zustandes und ihres Tuns sowie ihrer Gesellschaft differenziertes philosophisches Gegenmodell vor allem zu Katabasis und Jenseitsbildern der *Odyssee* (Buch 11).¹⁹ Das wird nicht zuletzt an Sokrates' Bemerkung in der Einleitung des Mythos deutlich, wenn dieser nicht als ‚Apologos für Alkinoos‘, als märchenhafte Unterweltsabenteuergeschichte eingeführt wird (wie sie Odysseus dem Phäakenkönig Alkinoos aufischt), sondern vielmehr als ‚Apologos‘ eines ἀλκίμου, also: als Erzählung des ‚wehrhaften‘, tapferen Kriegers Er aus Pamphylien, der den Griechen bislang weder im Mythos noch in historischer Überlieferung bekannt geworden war (rep. X 614b2 ff.). Das Wortspiel (Alkinou – alkimou) suggeriert subtil den vermeintlichen Anklang an den bekannten Mythos, unterlegt jedoch bereits hier einen gegenläufigen Tenor. Der offenbar scheinote im Kampf gefallene Krieger Er berichtet quasi als ‚Augenzeuge‘, wie seine Seele ihren Körper verlassen und sich auf eine Reise ins Jenseits (ἐκεῖ, ebd. 614b7), an einen ‚wundersamen Ort‘ (614c1), begeben habe. Dort sieht er, wie die Seelen der Ungerechten nach ihrer Bestrafung aus der Erde emporsteigen (ἀνιέναι,

¹⁷ Ustinova (2009) 41–47.

¹⁸ Cürsger (2002) 58–68.

¹⁹ Halliwell (2007) 445–473.

614d6), die der reinen Gerechten hingegen aus dem Himmel zurück auf die Wiese herabsteigen (καταβαίνειν, 614d7). Der Er-Mythos dient im Kontext der *Politeia* natürlich der abschließenden Dokumentation von Sinn und Wert des Gerechtheits im Leben, das im Jenseits belohnt wird, und antwortet somit auf die Befürchtungen des alten Kephalos in Buch I.²⁰ Der formal traditionell erzählte Mythos beschreibt zugleich eine ekstatische Jenseitserfahrung des scheinototen Er, die frappierend an Berichte von Nahtoderfahrungen erinnert. Er soll ausdrücklich als ‚Bote aus dem Jenseits‘ den Menschen berichten und darf daher dort singulärer Augenzeuge sein. Seine Seele trennt sich für 12 Tage von ihrem Körper und hält sich in sonst unzugänglichen Räumen des Jenseits auf. Eine zumindest strukturelle Verwandtschaft mit schamanischen Seelenreisen ist im Fall dieser mythischen Katabasis offensichtlich, auch wenn sie konzeptuell auf den philosophischen Vorgaben Platons basiert.

III. Höhlen-Bilder in Platons *Politeia*

Vor dem bekannten Höhlengleichnis aus Buch VII finden sich zwei andere ‚Höhlenbilder‘:

1. Die erste Höhle erscheint im Mythos vom Ring des Gyges zu Beginn von Buch II, der in dieser Fassung hier zum ersten Mal begegnet (359c6 ff.).²¹ Es ist Glaukon, der diesen Mythos in der Absicht, Sokrates zu provozieren, erzählt. Er demonstriert damit, dass jeder bei Gelegenheit ungerecht wäre: So habe der lydische Hirt Gyges, eine mehr mythische als historische Figur, nach heftigem Regen und Erdbeben einen Erdsplatt bemerkt, sei dorthin hinabgestiegen (καταβῆναι) und habe dort neben anderen wundersamen Dingen einen übergroßen Leichnam im Inneren eines Bronzepferdes entdeckt, der einen goldenen Ring trug. Gyges zieht den Ring vom Toten ab und nimmt ihn mit hinauf, die Magie des Rings macht ihn schließlich zum König der Lyder. Der Erdsplatt (chasma) dient in der Erzählung als Eingang oder Schwelle zur staunenswerten, bislang verborgenen unterirdischen Grabhöhle und macht sie zugänglich. Der Zauberring entstammt also der mythisch-surrealen, separaten Sphäre eines unterirdischen Höhlenraumes. Gyges' zufällige Katabasis in die wunderbare Höhle macht aus dem früheren Hirten einen Mann mit neuen Eigenschaften und Möglichkeiten, die er dann auch zu nutzen versteht.²² Abgesehen von der leicht dechiffrierbaren Topik des Wunder-

²⁰ Albinus (1998) 91–105.

²¹ Calabi (1998) 173–188.

²² Siehe den Rückbezug auf Gyges in rep. X 612a8–b5.

baren in dieser Erzählung darf auch der Umstand, dass nicht Sokrates, sondern Glaukon sie auf einer so frühen Etappe des Gesprächs um Gerechtigkeit und den idealen Staat erzählt, als impliziter Verweis des Autors Platon auf die Fragwürdigkeit derselben gewertet werden.

2. Die zweite Höhle findet sich im Kontext der Politeia gegen Ende von Buch III (414d1 ff.): Sokrates trägt hier in fingierter Interaktion mit den Philosophen-Herrschern des Idealstaates einen alten phönizischen Mythos vor, demzufolge die Menschen in Wahrheit Erdgeborene seien: Demnach seien die Menschen Kinder der Mutter Erde, hätten in Wahrheit *unter* der Erde Gestalt angenommen, hätten dort unterschiedliche Metallbeimischungen bekommen und seien dort aufgezogen worden. Kindheit und Jugend außerhalb und oberhalb der Erdhöhle hätten sie nur geträumt. Nachdem die Erdgeborenen (γηγενεῖς) fertig gebildet gewesen waren, seien sie auf Geheiß der Mutter Erde zu deren Verteidigung aus dem Erdreich emporgestiegen (anabasis). Platon funktionalisiert also den Erdgeborenen-Mythos²³ im Kontext seines Idealstaates als urgeschichtlichen Mythos zur Bestätigung des Status quo, der Ungleichheit unter den Menschen. Allerdings deklarieren die Gesprächspartner Sokrates und Glaukon diesen Mythos eindeutig als ‚edle Lüge‘ (γενναῖον ψεῦδος, vgl. 414b8–c2; 414e7):²⁴ Die unterirdische Welt als ursprünglicher Herkunftsort des Menschen wird somit negiert, ebenso die Vorstellung von der Erde als Mutter – und zwar in materieller wie räumlicher Hinsicht. Überdies wird der fiktive Mythos nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich weit von Sokrates und seinen Gesprächspartnern in eine gleichsam prähistorische Phase der Menschheit weggerückt (414c4–7).

Die unterirdische Höhle erscheint also als Ort einer groben, wilden Spezies von Kämpfern, sie nimmt zugleich als Ort der Unkultur mythotopische Elemente aus der poetischen Tradition auf. Für diese sei hier exemplarisch die Kyklopen-Episode aus Buch 9 der homerischen Odyssee (9,105–564) herausgegriffen, die auch Platon gut kennt (leg. III 680b4; 682a1 f.):²⁵ Odysseus und seine Gefährten gelangen ins Land der Kyklo-

²³ Platon stellt hier vermutlich den alten athenischen Autochthonen-Mythos vom mythischen Urkönig Athens, Erechtheus, in Frage: Dieser soll der athenischen Lokalsage nach von der Erde geboren worden sein (Hom. Il. 2,546–551) und habe im Erechtheion auf der Akropolis entrückt in einen Erdsplatt weiter gelebt (Märchenmotiv vieler Lokalherrscher; vgl. Kyffhäuser).

²⁴ Calabi (1998) 445–457.

²⁵ Der Mythos kennt als weitere ‚wilde‘ Höhlenbewohner z. B. das Ungeheuer Typhos (Pindar P. 1,16f.); die wie Fledermäuse schwirrenden, in unverständlicher Sprache sprechenden Trog(1)odyten (Hdt. 4,183); vgl. auch in Sophokles' Philoktet den gleichnamigen Haupthelden. Allein der edle Kentaur Chiron stellt eine gewisse Ausnahme dar. Er wohnt zwar in einer Höhle (z. B. Pindar P. 3,63; 4,102; 9,30; I. 8,41), erzieht dort jedoch junge Helden wie z. B. Asklepios, Iason oder Achill. Und

pen, die als vor-zivilisatorische Wesen ohne Kultur, Recht und Satzung beschrieben werden und in Höhlen wohnen (Od. 9,112–115). Der Kyklop Polyphem lebt in einer besonders abgelegenen, zunächst idyllisch beschriebenen Höhle (ebd. 181–183).²⁶ Sein Umgang mit dem überlegenen Eindringling, der sich Οὐτις (‚Niemand‘) nennt (ebd. 364–367, s. u. Kap. V.), ist jedoch ausgesprochen grob.

Polyphem wird von Odysseus alias Οὐτις in der Höhle mit List getäuscht und geblendet, nur so kann Odysseus seine ihm verbliebenen Gefährten und sich selbst retten. Die Höhle Polyphems darf als besonders repräsentativer Raum der Gewalt, die Struktur dieser Episode als paradigmatisch gelten: Odysseus kommt in die Höhle von außen dazu, gerät dort in Lebensgefahr, kann aus diesem Raum der Gefahr jedoch sich und einige seiner Gefährten befreien und hinausführen.

Es zeigt sich somit in den ersten drei Büchern der Politeia ein gleitender Übergang in der Darstellung von Höhlenbildern: Von der Höhle als wundersamem Raum im Mythos um Gyges (rep. II) ist eine Verschiebung hin zur Erde als Höhle im Mythos der Erdgeborenen (rep. III) festzustellen, wo der Raum der Höhle als abgeschiedener Ort erkennbar wird, an dem zunächst grobe, vorzivilisatorische Kämpfer generiert werden. An der Fiktivität dieser Mythen soll kein Zweifel bleiben, das zeigen die nachdrücklichen Hinweise im Text auf den Wahrheitsgehalt (Erdgeborene) oder die Situationsgebundenheit (Gyges). Erkennbar wird ein Spiel des Autors Platon um den Mythotopos der Höhle. Die gewollte Allusion auf ältere Mythen lässt keinen Zweifel daran, dass eine derartige Inszenierung surreal-phantastischer Höhlenbilder, wie sie hier (rep. II und III) sichtbar wird, von den Rezipienten als fragwürdig wahrgenommen werden soll.

IV. Das Höhlengleichnis

Eine grundlegende Neukonzeption des bislang so mythischen Höhlenraums bietet Platons Sokrates dagegen in Buch VII, und zwar mit dem Höhlengleichnis. Es dient Sokrates dazu, die menschliche Natur hinsichtlich Bildung und Unbildung zu erläutern und darf als zentraler Passus für Platons Ontologie, Epistemologie, Staatslehre, Pädagogik und Ethik

dennoch bleibt der Kentaur Chiron ein Mischwesen aus Mensch und Tier, das in einer Höhle wohnt.

²⁶ Vgl. auch die abgelegene, einsame Höhle der Nymphe mit dem sprechenden Namen Kalypso, die ebenfalls idyllisch anmutet, für Odysseus jedoch zum Ort der Depression wird (Hom. Od. 5,55–74; vgl. 9,30).

gelten.²⁷ Sokrates imaginiert seinem Gesprächspartner Glaukon ein Bild (εἰκόν), das die gegenwärtige *condicio humana* beschreibt: Demnach sitzen die Menschen in einer unterirdischen Höhle mit Blick auf die innere Höhlenwand. Sie sind von klein auf an Schenkeln und Hals gefesselt. In ihrem Rücken befindet sich eine kleine Mauer, hinter der Menschen Gegenstände entlang tragen. Ein Feuer, das weiter oben, oberhalb der Mauer in der Höhle brennt, dient als Lichtquelle, so dass die Gefesselten die Schatten der getragenen Dinge an der Höhlenwand sehen können – da sie niemals etwas anderes gesehen haben, halten sie die Schatten für die Dinge selbst. Im Fokus dieses Beitrags steht jetzt die Figur dessen, der kommt und die Gefesselten losbindet. Die Rede ist dabei mehrfach²⁸ von einem ‚τις‘, der diese zwingt aufzustehen, sich umzudrehen und den beschwerlichen Weg aus der Höhle hinaus zu gehen. Dieser schmerzliche Prozess stößt anfangs auf den Widerstand des Befreiten. Die genannte Person (τις) erklärt dem vormals Gefesselten den Unterschied zwischen den Schatten und den Dingen, zwingt ihn mit Fragen zur Beantwortung nach dem Wesen der Dinge und führt ihn zunächst in Aporie. Dann aber zieht er ihn durchaus gewaltsam den steilen Weg in die Höhe hinauf und verhilft ihm hinaus ans Licht, in den Bereich außerhalb der Höhle. So wie sich der frühere Höhlenbewohner an das dortige Licht gewöhnt hat, kann er zuerst die Schatten der echten Dinge, dann sie selbst, am Schluss sogar die Sonne als Lichtquelle selbst sehen. Der Aufgestiegene erinnert sich jetzt an die früheren Mitmenschen in der Höhle, möchte jedoch um jeden Preis lieber außerhalb der Höhle bleiben: Die Wiederholung des Odyssee-Zitates (Od. 11,489–491)²⁹ aus Buch III (386c6–8) markiert die gewollte enge Verknüpfung des Höhlengleichnisses mit Buch III und assoziiert die dortige Diskussion um die alten (homerischen) Hades-Bilder. Wenn der Aufgestiegene nach der Schau der Sonne dann doch in die Höhle zurückkehrt (καταβάς), muss er sich wieder an die Licht- und Wissensverhältnisse der Höhlenmenschen gewöhnen, er wird ausgelacht. Beim Versuch, unten andere zu befreien und aus der Höhle zu führen, läuft er sogar Gefahr, umgebracht zu werden.

Die Höhle ist hier also der Ort, an dem sich die Menschen zunächst von Geburt an befinden. Sie ist der Raum der Illusion, dort Gesehenes erweist sich nach Losbinden und Umdrehen als Täuschung. Zugleich ist die Höhle der Ort, an dem man losgebunden, befreit und emporgeführt werden kann, sie ist also zugleich auch der Ort der Ent-Täuschung und Desillusionierung sowie des prozesshaften Aufstiegs zur wahren Er-

²⁷ Gaiser (1985); Szlezák (2005) 205–228; Blum (2004) 46–50.

²⁸ Z. B. 515c6; 515d1; 515e6.

²⁹ ἐπάκουρον ἔοντα θητεύμεν ἄλλω ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρω (rep. VII 516d).

kenntnis. Nach der Schau der Sonne, die nach den bildhaften Gleichnissen über Sonne und Linie (rep. VI) als Analogon des Guten aufzufassen ist, ist der Abstieg zurück in die Höhle nötig (innerer und äußerer Zwang werden genannt).³⁰ Wie im Schlussmythos des Phaidon zeigt sich auch hier eine klare Semantisierung der Höhle als Diesseits, als alltägliche Lebenswelt, als Sinnbild der Welt. Für seine Säkularisierung der Höhle, einem vormals vielfach sakralisierten Raum für ekstatische Visionen und Jenseitskontakte, findet Platon bereits in Empedokles einen – freilich poetischen – Vorläufer (DK 31 B 118–121; 125).³¹

Doch Platon geht noch weiter, wenn er die Höhle überdies als Sinnbild der Körperwelt inszeniert. Das wird mit Blick auf die Analogie der Raumsemantik zwischen Höhlengleichnis und Er-Mythos deutlich: Ers Seele verlässt ihren Körper und kehrt nach ihrer Jenseitsreise wieder in diesen zurück. Damit korrespondiert augenscheinlich die Rückkehr des Aufgestiegenen in die Höhle, wie sie das Höhlengleichnis schildert: Wie die Seele Ers, nachdem sie höheres Wissen erlangt hat, in ihre gewöhnliche Umgebung, den Körper, zurückkehrt, so kehrt der aus der Höhle Aufgestiegene in die Höhle, d. h. in das gewöhnliche Leben der Menschen, zurück, nachdem er höheres Wissen erlangt hat. Die Analogie zwischen Körper und Höhle ist unverkennbar: Die Höhle ist der Raum des ursprünglichen Gefesselt-Seins, ein Gefängnis für die Menschen. Es überrascht daher kaum, dass der Dialog Phaidon, der die letzten Stunden des Sokrates im Leben einfasst und als Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele komponiert ist, im Gefängnis angesiedelt ist. Vermutlich spielt Platons Sokrates auch im Höhlengleichnis auf die orphisch-pythagoreische σῶμα-σῆμα-Vorstellung an.³² Der Widerspruch und Einspruch Platons gegen etablierte poetische wie frühe philosophische Hades- und Höhlenbilder zeigt sich nun darin, dass in seinen Schriften der Hades nur noch Chiffre für ein Jenseits überhaupt ist (vgl. 614c1: δαίμόνιος τόπος). Was früher Hades im engeren Sinne war, verstanden als Ort der Schrecken und der Qualen, ist hier als Tartaros an den untersten Rand des Jenseits verschoben worden (Phaid., rep.). Damit werden die Forderungen aus Sokrates’ Dichterkritik in Buch II und III der *Politeia* erfüllt, wo die poetischen Hadesbilder als Angst einflößend und schädlich für die jungen Wächter im Idealstaat abgelehnt worden waren. Hades und Jenseits werden nun topisch und sphärisch differenziert. Auch die Analogie des Licht- und Sonnenbereiches außerhalb der Höhle im Gleichnis mit der reinen Himmelssphäre, in welche die gerechten Seelen zur Schau des

³⁰ Szlezák (1984) 42f.; 46.

³¹ Alt (1982) 281; Rohde (1898) 121 ff.; Jaeger (1947) 149.

³² So mit Alt (1982) 280f. gegen Dodds (1959) 300; Dewincklear (1993) 159–175.

Schönen im Er-Mythos aufsteigen dürfen (615a4), ist evident. Es zeigt sich, dass Platon zwei bekannte Varianten des Jenseits amalgamiert: die vom Jenseits als Hades (mit Gericht und Strafe) und die vom Jenseits als Bereich des reinen intelligiblen Seins, des νοητόν.³³ Dem entspricht im Phaidon die ‚wahre Welt im Äther‘, die den Höhlenwelten als Behausungen der Menschen nicht nur räumlich, sondern auch qualitativ übergeordnet ist.³⁴

V. Alte Räume und neue Helden: Philosophische Kontrafakturen

In Platons Höhlengleichnis wird eine programmatische Kontrafaktur auch hinsichtlich des Raumkonzeptes der Höhle erkennbar. War für Epimenides, Zalmoxis oder Minos die Höhle der Raum einer traum- oder rauschhaften ekstatischen Offenbarung des Göttlichen, so vollzieht sich bei Platon die Offenbarung des Göttlichen außerhalb der Höhle. Die Schau des Göttlichen muss außerdem (noch in der Höhle) aktiv vorbereitet und mühsam erkämpft werden, sie findet anders als bisher im Zustand der Bewusstheit statt. Die Anabasis der Paideia vollzieht sich nicht plötzlich – ekstatisch –, sondern in verschiedenen, mühsam zu erringenden Stufen der Erkenntnis nach oben: Entfesselung, Umdrehung, anfängliche Aporien und Irritationen, schmerzlicher, schwieriger Aufstieg, allmähliche Gewöhnung an die neuen Lichtverhältnisse im Bereich des Noeton.³⁵ Die Programmatik der Kontrafaktur wird auch anhand des alten Katabasis-Topos deutlich: Man kommt nicht mit mehr Wissen oder einem ‚Gewinn‘ aus der Höhle hervor (Epimenides, Minos; Orpheus, Gyges etc.), sondern kehrt mit mehr Wissen als vorher in die Höhle zurück und sucht dieses dort zu vermitteln. Wahres Wissen ist nach Platon nicht in einer Höhle als konventionellem Mythotopos einer wundersamen oder primitiven Illusionswelt, sondern allein im noetischen Bereich außerhalb der Höhle zu erlangen. Obgleich der in die Höhle Zurückgekehrte Gefahr läuft, von den anderen, den ‚Verblendeten‘, umgebracht zu werden, erscheint seine Katabasis nach der Schau des Göttlichen als zwingende Pflicht, er muss in die düstere Sphäre der Menschen und der Welt hinabsteigen, um dort andere von ihren Fesseln zu lösen, sie aus Illusion und Nichtwissen zu retten, sich um sie zu sorgen (VII 520a).

Neu ist weiterhin, dass die Schwellen zwischen den Räumen grundsätzlich durchlässiger werden und nunmehr neue Akteure zu sehen sind:

³³ Vgl. auch rep. VII 521c.

³⁴ Alt (1982) 290; Dalfen (2002) 221.

³⁵ Z. B. 516a5; zur Gewöhnung siehe Alt (1983) 21.

Denn waren die mythischen Hadesgänger ebenso wie die ekstatischen θεῖοι ἄνδρες der Volksreligion außergewöhnliche Grenzgänger und Grenzüberwinder, so finden wir bei Platon die alten Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits in nunmehr prinzipiell für jeden überwindbare Schwellen transformiert: So fungiert etwa der unbekannte Krieger Er als beliebiger, exemplarischer Bote, der durch seinen Bericht vom Jenseits den Menschen Todesangst nehmen und ihren philosophischen Impetus verstärken soll. Doch auch die philosophischen Adepten, die nach intensiver Mühe und Anstrengung die Höhle verlassen³⁶ und in diese wieder zurückkehren, sind keine herausragenden Einzelnen. Es gibt davon offenbar mehrere, sie sind sogar als Gruppe, in jedem Fall im Plural zu sehen (rep. VII 517c8: οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες). Dass es sich bei diesen um philosophisch Fähige, genauer: um Dialektiker und damit um potentielle Herrscher handelt, legt der interpretative Passus zum Höhlengleichnis am Ende von Buch VII nahe (540b–c). Es ist bemerkenswert, dass Platon nicht etwa bekannte mythische Figuren wie Orpheus oder Odysseus zu Akteuren einer philosophischen Katabasis macht, sondern das mythische Personal vollständig ersetzt. Waren in der religiösen und mythischen Kultur der Griechen bislang nur Helden, ‚göttlichen Männern‘ und Priestern ekstatische Erkenntnis und Seelenreisen ins Jenseits möglich, so stellen wir bei Platon eine philosophisch motivierte Säkularisierung (oder Rationalisierung) fest. Ein Wechsel der Räume ist hier nicht mehr auf sakrales Personal beschränkt, sondern ist nun dem tapferen Krieger Er aus Pamphylien ebenso wie dem philosophisch Ambitionierten und Fähigen möglich.³⁷

Wie bereits gezeigt, ist es die Figur des ‚τις‘, welche die maßgebliche Umdrehung des von seinen Fesseln befreiten Höhlenmenschen bewirkt. Er agiert nicht ohne Gewalt, immer aber planvoll und im Besitz eines höheren Wissens. Dabei spielt dieser ‚Jemand‘ zum einen die Rolle eines anonymen Platzhalters, zum anderen ist hier auf Platons Lehrer, den prototypischen Philosophen Sokrates, angespielt: Denn dieser ‚Jemand‘ desillusioniert die Menschen, die losgebunden nun ‚bekehrt‘ sind, er zwingt sie zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Dinge (515d5), er führt sie in die Aporie (ebd. 6). Damit ist klar die sokratische dialogisch-dialektische Methode beschrieben.³⁸ Außerdem heißt es im Höhlengleichnis (517a), die Höhlenmenschen versuchten, den Philosophen umzubringen, wenn er andere von den Fesseln lösen und hinaufführen wolle – eine weitere Anspielung auf Prozess und Hinrichtung des Sok-

³⁶ Schenke (1997) 316–335.

³⁷ Rep. VII 515c5 (φύσει), ebd. 518c4 ff.

³⁸ Erler (2007) v. a. 366–372.

rates (517d4–e2). Es sei nur angemerkt, dass es sich hier um eine Meta-referenz des Platonischen Sokrates (als Erzähler des Höhlengleichnisses wie als Erzähler des gesamten Politeia-Dialogs überhaupt) auf den historischen Sokrates handelt.

Bei der Deutung des ‚Jemand‘, des τις aus dem Höhlengleichnis, kann man jedoch noch weiter gehen: Erinnert sei daran, wie der homerische Odysseus in der Höhle des wilden Polyphem unter dem Pseudonym Οὔτις („Niemand“) ebenfalls mit Gewalt, planvoll und mit überlegenem Wissen agiert und somit sein und der Gefährten Entkommen aus der Höhle ermöglicht (Od. 9,364–370; 403–408).³⁹ Odysseus lässt den geblendeten Polyphem vollständig im Dunkel seiner Unkultur versinken und gelangt mitsamt seinen Gefährten ans Licht außerhalb der Kyklopen-Höhle.⁴⁰ Daher möchte ich die Hypothese formulieren, dass Platon die philosophische Schlüsselfigur des ‚Jemand‘ im Höhlengleichnis als Kontrastfigur zu Odysseus als ‚Οὔτις/Niemand‘ entwirft.⁴¹ Darauf verweist auch das alludierende Wortspiel: Denn im Höhlengleichnis ist es – der nach Sokrates stilisierte – ‚τις‘, der den homerischen Odysseus alias ‚Οὔτις‘ in seinem Höhlenkampf ersetzt und ablöst.⁴² Analog zum Wortspiel ‚οὔτις – τις‘ steht das Wortspiel im Schlussmythos der Politeia: Hier ist der Mythos von Er als konzeptionell konträre Geschichte von Odysseus’ märchenhafter Hadesfahrt abgesetzt, wie dieser sie dem Phäakenkönig Alkinoos erzählt (Ἀλκίνοου – ἀλκίμου, s. o. Kap. II).⁴³ Klar ist die von Platon inszenierte Analogie der Erzählerfiguren: Wie Odysseus seine Geschichte, in der er als Οὔτις/Niemand‘ erfolgreich aus der Höhle entkommt, selbst erzählt, so erzählt auch Sokrates sein Höhlengleichnis mit dem ‚τις‘/‚Jemand‘, der aus der Höhle aufsteigen und herausführen kann, selbst (auch der Pamphylier Er erzählt das eigene Erlebnis). Derartige Katabasis-Anabasis-Erzählungen bedürfen einer besonderen Legitimierung, z. B. der Autopsie des Erzählers.

Doch weitere Elemente sind konträr zum mythischen Modell: Während der neue philosophische Held à la Sokrates den Menschen in der Höhle zum Sehen im eigentlichen Sinn verhilft, blendet der alte Held Odysseus den Höhlenbewohner Polyphem. Platon löst also den homerischen Helden Odysseus durch einen neuen – philosophischen – Helden-

³⁹ Vgl. Euripides’ Kyklops, v. a. 549 und 672–674.

⁴⁰ Kingsley (2003).

⁴¹ Vgl. Giuliano (1995) 9–57, v. a. 24f., der v. a. mit Blick auf den Hippias Minor die vielfach positive Valenz der Odysseus-Figur in Platonischen Kontexten betont; ebd. 24f.

⁴² Hershbell (1972/73) 178–180.

⁴³ Zu Anklängen an Homer im Er-Mythos Cürsger (2002) 60; Giuliano (1995) 9–57, v. a. 41f.; zu Odysseus bei Parmenides Havelock (1958) 136.

typus ab. Dieser wird prototypisch von seinem charismatischen Lehrer Sokrates verkörpert.⁴⁴ Die Figur des Philosophen, der einen Adepten aus der Höhle hinausgeleitet, erscheint überdies als Kontrafaktur des mythischen Psychopompos, des Wegweisers oder Seelenführers in die Unterwelt (vgl. Hermes). Der Psychopompos begleitet dem seit Homers Odyssee (24,1–14) etablierten religiösen Verständnis nach die Seelen Verstorbener von der Welt hinab in den Hades (z. B. leg. 909b). Der Philosoph hingegen agiert als neuartiger Psychagogos, als Seelenführer im Platonischen Sinne, wenn er dialogisch-dialektisch die Seelen anderer prüfend aus der Höhlenkörperwelt befreit, ihnen den Weg nach oben weist, sie beim Aufstieg antreibt und zieht und ihnen so zur Schau der eigentlichen ewigen Realität jenseits von Leben und Sterben verhilft. Sokrates ist in gewisser Anlehnung an die Figur des Odysseus als ‚homerischer‘,⁴⁵ zugleich jedoch als sehr ‚unhomerischer‘ Held dargestellt.⁴⁶ Der philosophische ‚Held‘ Sokrates erweist sich damit einmal mehr als Gegenfigur zum visionären Ekstatiker schamanischer Art, wenn er als gleichsam göttlich inspirierter Wissender die Anodos nicht allein vollzieht, sondern auch andere zur Erkenntnis mitzunehmen versucht, ihnen also maieutisch resp. soteriologisch zu Erkenntnis und Wissen verhilft.

VI. Der Raum des Politeia-Gesprächs

Szenische Raum- und Bewegungsangaben finden sich nur in Buch I: Sokrates beginnt seine Erzählung damit, dass er zum Besuch des Festes der thrakischen Göttin Bendis von Athen in den Piräus ‚hinabgestiegen sei‘: Mit κατέβην als erstem Wort überhaupt werden zwei spätere explizite Katabasis-Hinweise, die an bedeutenden Stellen der Politeia stehen, präludiert: Die Katabasis des Philosophen zurück in die Höhle im Höhlengleichnis (VII 516e) und die mythische Katabasis des Er ins neu konzipierte Jenseits (X 614b). Somit erklingt bereits im Auftakt nicht nur begrifflich, sondern auch thematisch ein Leitmotiv der gesamten Politeia.

⁴⁴ Zu Platons ‚Sokrates-Mythos‘ Dönt (1995) 7–20, v. a. 15f.; der Philosoph als Held bei Morgan (2000) 202; 207f.; Segal (1978) 321. Sokrates als Charismatiker bei Erler (2010) 42–61.

⁴⁵ Den souveränen Umgang Platons mit den homerischen Epen und Figuren sowie deren Funktionalisierung im jeweiligen Kontext formuliert bereits Longin De sublimitate 13,3, wenn er Platon als Ὀμηρικώτατος bezeichnet (ἀπὸ τοῦ Ὀμηρικοῦ κείνου νόματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὄσας παρατροπίας ἀποχετευσάμενος, ebd.).

⁴⁶ Verwiesen sei hier auf Platons Phaidon (z. B. 115a–c), in dem Sokrates als dezidiert ‚untragischer‘ Held erscheint, mithin als philosophisches Gegenbild eines tragischen Helden inszeniert wird, dazu Halliwell (1984) 49–71; ders. (2002) 106f.

Mit κατέβην wird freilich zugleich die Katabasis-Erzählung des Odysseus (Od. 23,252f.) als Hintergrundfolie kenntlich. Dass die Gestaltung des Eingangs der Politeia mit Sicherheit als planvolles Konstrukt des Autors Platon anzusehen ist, legen antike Nachrichten nahe, denen zufolge Platon gerade daran lange gearbeitet haben soll.⁴⁷ Buch I, das als später hinzugefügter Frühdialog Thrasymachos vielfach kritisiert worden war,⁴⁸ wird von Sokrates im Eingang von Buch II explizit als ‚Prooimion‘ bezeichnet. Der Begriff ‚Prooimion‘ beschreibt gewöhnlich den Eingang epischer Dichtung. Für die Politeia ist tatsächlich eine ebenso enge Textur zwischen Prooimion und dem übrigen Werk festzustellen,⁴⁹ wie das für die homerischen Epen Ilias und Odyssee bekannt ist. Akzeptiert man die Annahme einer engen Textur zwischen sämtlichen Büchern der Politeia und insbesondere die zentrale Positionierung des Höhlengleichnisses in seiner Verknüpfung zu den früheren wie zu den späteren Büchern, so wird man jenen Sokrates, der im Eingang der Politeia ‚hinabsteigt‘, mit dem unbenannten ‚Jemand‘ in Verbindung bringen wollen, der in die Höhle hinabsteigt, nachdem er die Sonne außerhalb der Höhle geschaut hat.⁵⁰ Zugleich ist Sokrates, wie gezeigt, als philosophisches Gegenbild zum homerischen ‚Niemand‘ gezeichnet. Als Pendant zum Einsatz der Politeia (κατέβην) muss sicherlich auch der große finale Appell des Sokrates am Ende von Buch X verstanden werden: Hier fasst Sokrates wie in einem Brennspeigel noch einmal sein Programm für die Rettung der Seele zusammen (621b8ff.): Mit dem aufgezeigten ‚Weg hinauf‘ (ἢ ἄνω ὁδός) und mit der notwendigen Ausdauer bedient sich Sokrates erneut einer vor dem Hintergrund der homerischen Odyssee und des Höhlengleichnisses leichter verständlichen Raum- und Bewegungsmetaphorik.⁵¹ Insgesamt zeichnet sich eine regelrecht mythische Substruktur der Politeia ab,⁵² die sich wie ein *basso continuo* einmal schwächer und einmal stärker durch das ganze Gespräch zieht. Die den Er-Mythos abschließende Bemerkung des Sokrates, ‚so wurde der Mythos gerettet‘ (621b8: καὶ οὕτως μῦθος ἐσώθη), muss daher in einem ganz umfassenden, freilich philosophischen Sinn verstanden werden.⁵³

⁴⁷ Dion. Hal. Comp. 208f. U.-R. VI p. 133; Diog. Laert. 3,37; Quint. inst. 8,6,64.

⁴⁸ Thesleff (1982) 107–110.

⁴⁹ Szlezák (1985) 284f. Anm. 35.

⁵⁰ Vgl. Szlezák (1985) 272 u. ö. (die Katabasis des Sokrates erfolgt bereits im Besitz höheren Wissens) und Vegetti (1998) 93–104 (Sokrates erwirbt selbst erst Wissen im dialektischen Gespräch ‚in der Höhle‘).

⁵¹ Bilder von Reise, Fahrt und Weg z. B. rep. IV 435d3; V 457b7; 472a4; vgl. bereits Parmenides (DK 28 B 1,2. 4. 27; 2,2; 6,3 etc.); Havelock (1958) 137f.

⁵² Segal (1978) 324.

⁵³ Segal (1978) 333.

Weiterhin zeichnet sich vor einem solchen Hintergrund nun der Piräus, und dort das Haus des Polemarchos, in dem das gesamte Politeia-Gespräch stattfindet, als ein der Höhle im Gleichnis entsprechender Raum ab.⁵⁴ Im Piräus findet zeitgleich zum Gespräch der nächtliche Fackelritt zu Ehren der Göttin Bendis statt. Die Assoziation dieser in Athen neu eingeführten thrakischen Gottheit und ihres Kultes mit Zauberei und Ekstase liegt auf der Hand. Vor allem aber im Haus des Polemarchos spiegelt sich das zeitgenössische kulturelle und soziale Leben der Menschen ‚in der Höhle‘ wider: Im abendlichen Gespräch fechten dort (Buch I) Sophisten wie Thrasymachos mit ihren Scheinargumenten, ständig wird Dichtung zitiert, zu hören ist neben Kephalos’ Furcht vor den poetischen Hadesbildern auch seine Klage darüber, dass Sokrates gar nicht oft zu ihnen ‚herunterkomme‘ (328c6: καταβαίνων).⁵⁵ Buch I stellt also räumlich, aber auch hinsichtlich des zunächst scheiternden Gesprächs, einen erklärten Tiefpunkt dar. Doch bietet selbst dieser Raum, wie ab Buch II ersichtlich, und wie es auch im Höhlengleichnis vorgeführt wird, die Möglichkeit des Aufstiegs aus dem Dunkel. Die anfängliche Aporie wird nämlich überwunden: Sokrates, der schon gehen wollte (357a1: ὄμην λόγου ἀπηλλάχθαι), wird von Glaukon und Adeimantos erfolgreich zur Fortsetzung des Gesprächs gedrängt (368c4f.). Mit Blick auf die eingangs angelegte raumsymbolische Struktur und Dynamik lässt sich die Revision und Kritik des konventionellen (mythologischen) Gottes- und Dichtungsbildes (II und III) als grundlegende ‚Umkehr‘ (Periagoge) im Dialog interpretieren. Diese entspricht auch in der Radikalität des Staatsentwurfes der ‚Umdrehung‘ der in der Höhle Gefangenen (VII 515c7), welche Sokrates dann als notwendige ‚Umkehr mit der ganzen Seele‘ erläutert (518c8: σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ). Mit Blick auf die Gestaltung des Eingangs der Politeia-Erzählung wird das Motiv der ‚Umdrehung‘ oder ‚Umkehr‘ in der Bewegung szenisch *e contrario* vorweggenommen: Denn Sokrates lässt sich von Polemarchos vom Weg nachhause abbringen und wendet sich um (I 327b6: μετεστράφην, vgl. VII 518d5: μεταστραφήσεται). Sokrates wird damit erneut im Vergleich zu den Gefesselten als der ganz Andere erkennbar: Seine – erzwungene – Umkehr bedeutet einen Abstieg in die Welt, die – erzwungene – Umkehr der Gefangenen in der Höhle initiiert den Aufstieg zur Wahrheit. Doch Sokrates kehrt nach unten zurück und nimmt die anderen zu einer dialogisch-dialektischen Anabasis mit.⁵⁶ Generell bezeichnen in Platons Politeia die primär räumlich inszenierten Bewegungen von Anabasis und Katabasis nämlich letztlich seelisch-geistige,

⁵⁴ Anders Voegelin (2000) 106–116 (Piräus als Hades).

⁵⁵ Zur Dominanz von ἐπιθυμία im Gespräch Vegetti (1998) 102.

⁵⁶ Dewincklear (1993) 165f.; Eliade (1959) 247.

dialektische Bewegungen. Darauf verweist der Platonische Sokrates bei seiner erklärenden Deutung des Höhlengleichnisses selbst, wenn er die Anabasis des Gleichnisses (515e7) nun als ‚Anodos der Seele‘ bezeichnet (517b4f.) und wenig später den Drang philosophischer Seelen ‚nach oben‘ schildert (517c9). Das legt aber auch der bekannte Passus in Buch VII nahe, als Sokrates vor dem Hintergrund des Höhlengleichnisses nun auf die Erziehung der künftigen Philosophenherrscher zu sprechen kommt und schließlich den idealen Dialektiker beschreibt (540a–c). Dieser müsse dazu gebracht werden, das ‚Auge der Seele‘⁵⁷ hinauf auf den eigentlichen Urgrund des Lichtes zu richten. War die Anabasis des philosophisch Ambitionierten im Gleichnis als räumlicher Aufstieg auf steilem Weg verbildlicht worden, so erscheint die Schau des Höchsten hier als analoge, freilich innerseelische⁵⁸ Bewegung des Dialektikers. Diese vollzieht sich nicht im Zustand der visionären Ekstase mit abruptem Plötzlichkeit, sondern stellt vielmehr eine mühsame, sich in Etappen, prozessual vollziehende Bewegung nach oben dar.

VII. Ausblick

Zuletzt sei kurz auf den raumsymbolischen Gehalt des szenischen Rahmens der Nomoi Platons erinnert: Um die Zeit der Sommersonnwende wandern der Spartaner Megillos, der Kreter Kleinias und ein namenlos bleibender Athener von Knossos zur Zeushöhle auf dem kretischen Berg Ida und unterhalten sich dabei über Staatsformen, Gesetze und Gerechtigkeit. Das Ziel ihres Weges ist mit der idäischen Höhle ein alter Kultort, an dem der mythische kretische Gesetzgeber Minos von Zeus unterwiesen worden sein soll (leg. 625a4ff.). Vor dem Hintergrund der Darlegungen oben wäre also zu fragen, welche Bedeutung es hat, wenn die drei Gesprächspartner am Ende ihrer langen Ausführungen *nicht* bei dieser Minos- resp. Zeushöhle ankommen. Während der Gang der Männer zuerst noch als fast ritueller Nachvollzug des Weges zu verstehen war, den Minos in mythischer Zeit beschritten hatte, und während eingangs der alte Mythos der Höhle noch das erklärte Ziel der Wanderung wie des Gespräches war, so ersetzt offenbar auch hier das differenzierte dialektische Gespräch der Nomoi, die gegenseitige Belehrung der Gesprächspartner, das alte mythische Ziel, den Ort der Zeus-Offenbarung – das ursprüngliche Ziel der Höhle spielt am Schluss gar keine Rolle mehr. Hier ist sehr deutlich zu sehen, dass der Philosoph Platon sich zwar nach

⁵⁷ Ebenso 519b3.

⁵⁸ Als ganzheitliche Bewegung: vgl. 518c7f.

wie vor mythischer, religiöser Archetypen bedient, selbst jedoch erkennbar neue Wege beschreitet: Platons Staatsgründer und Gesetzgeber der Nomoi kommen auf jeden Fall *nicht* bei der Höhle des Zeus an – möglicherweise heißt das, dass das höchste Wissen derzeit noch nicht erreicht werden kann und schon gar nicht auf dem Weg des traditionellen Mythos.

Wie v.a. mit Blick auf die Politeia gezeigt, unterlegt Platon seinem Werk eine ganz eigene mythische Substruktur. Dabei rekurriert er zwar auf bekannte Begriffe und Konfigurationen von schamanischen Ekstasen und visionär erworbenem Wissen und integriert diese, kritisiert sie jedoch als vor- oder unphilosophisch und schreibt ihnen seine eigene – philosophische – Konzeption ein. Dies wird am alten Mythos der Höhle sowie am Motiv der Katabasis ersichtlich, die Platon mit neuem Symbolgehalt versieht und neu mit bekannten Symbolelementen kombiniert. Das Ergebnis ist eine vielstimmige Kontrafaktur, welche mit der alten Ambivalenz von der Höhle als Symbolort des Rückzugs und des Aufbruchs, als Raum der Erkenntnis wie der Illusion spielt und dennoch keinen Zweifel an der Gegensätzlichkeit des philosophischen Tenors aufkommen lässt, der sich im dialogisch-dialektischen Gespräch zum Erreichen von Wissen methodisch und inhaltlich als rationaler Gegenentwurf zu poetischen, homerischen Modellen abzeichnet.

VIII. Bibliographie

- Albinus, L., The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, exemplified by the Myth of Er, in: *Essays on Plato's Republic* (ed. by E. N. Ostenfeld), Aarhus 1998, 91–105.
- Alt, K., Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele I, in: *Hermes* 110, 1982, 278–299.
- Alt, K., Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele II, in: *Hermes* 111, 1983, 15–33.
- Blum, W., *Höhlengleichnisse*, Bielefeld 2004.
- Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- Burkert, W., Γόνος: Zum griechischen ‚Schamanismus‘, in: *RhM* 105, 1962, 36–55.
- Burkert, W., Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras, in: *Phronesis* 14, 1969, 1–30.
- Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972.
- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2011.
- Calabi, F., Gige, in: *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento di M. Vegetti, Vol. II, Neapel 1998, 173–188.
- Campese, S., La caverna, in: *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. V, Libro VI–VII, Neapel 2003, 435–472.
- Conard, N.J., A female figurine from the basal Aurignacian of Hohle Fels Cave in southwestern Germany, in: *Nature* 459, 2009, Nr. 7244, 248–252.
- Cürsgen, D., *Die Rationalität des Mythischen*, Berlin/N. Y. 2002.

- Dalfen, J., Platons Jenseitsmythen: Eine „neue Mythologie“?, in: Platon als Mythologie (hrsg. v. M. Janka und C. Schäfer), Darmstadt 2002, 214–230.
- Dewincklear, D., La question de l'initiation dans le mythe de la caverne, in: *Revue de Philosophie Ancienne* 11, 1993, 159–175.
- Diels, H., Parmenides. Lehrgedicht, Berlin 1897.
- Dodds, E. R., Plato, Gorgias, Oxford 1959.
- Dodds, E. R., The Greeks and the Irrational, Berkeley/L. A. 1951.
- Dodds, E. R., Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, in: Ders., The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1973, 156–210.
- Dönt, E., Platon und der Mythos: Wiener humanistische Blätter, Sonderheft: Zur Philosophie der Antike, Wien 1995, 7–20.
- Egelhaaf-Gaiser, U./Rüpke, J., Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie, in: *Orbis Terrarum* 6, 2000, 155–176.
- Eliade, M., Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt a. M. 1975.
- Eliade, M., Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Paris 1976.
- Erler, M., Platon, Basel 2007.
- Erler, M., Charis und Charisma. Zwei Bilder vom Weisen und ihre Diskussion in Platons Dialogen, in: Platon und das Göttliche (hrsg. v. D. Koch, I. Männlein-Robert, N. Weidtmann), Tübingen 2010, 42–61.
- Gaiser, K., Il paragone della caverna, Neapel 1985.
- Giuliano, F. M., L'Odisseo di Platone. Uno ZHTHMA Homericum nell'Ippia Minore, in: *Ricerche di Filologia Classica* IV, Pisa 1995, 9–57.
- Goldmann, S., Höhle. Ort der Prägung, Erinnerung und Täuschung bei Platon und Kleist, in: *Wechsel der Orte* (hrsg. v. I. v. d. Lühe, A. Runge), Göttingen 1999, 290–303.
- Halliwell, S., Plato and Aristotle on the denial of tragedy, in: *PCPS* 30, 1984, 49–71.
- Halliwell, S., The Aesthetics of Mimesis, Princeton/Oxford 2002.
- Halliwell, S., The Life- and Death-Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er, in: *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (ed. by G. R. F. Ferrari), Cambridge 2007, 445–473.
- Havelock, E. A., Parmenides and Odysseus, in: *HSCPh* 63, 1958, 133–143.
- Hershbelt, J. P., Parmenides and Outis in Odyssey 9, in: *CJ* 68, 1972/73, 178–180.
- Hesse, K., Schamanismus, in: *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe* (hrsg. v. H. Cancik, B. Gladigow, K.-H. Kohl), Band V, Stuttgart et al. 2001, 30–42.
- Jaeger, W., The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford 1947.
- Kingsley, P., Reality, Inverness/CA 2003.
- Lommel, P. van, Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung, Mannheim 2010.
- Meuli, K., Scythica, in: *Hermes* 70, 1935, 121–176.
- Morgan, K. A., Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato, Cambridge 2000.
- Müller, D., Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons, in: *Hermes* 116, 1988, 387–409.
- Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Band II, Darmstadt 1991 = ND ²1898.
- Schenke, S., Logik des Rückstiegs, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 104, 1997, 316–335.
- Schofield, M., Metaspeleology, in: *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat* (ed. by S. Scott), Oxford 2007, 216–231.

- Segal, C., „The Myth was saved“: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic, in: *Hermes* 106, 1978, 315–336.
- Szlezák, T. A., Aufbau und Handlung der platonischen „Politeia“, in: *A&A* 30, 1984, 38–46.
- Szlezák, T. A., Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin/N. Y. 1985.
- Szlezák, T. A., Das Höhlengleichnis, in: Platon. Politeia (hrsg. v. O. Höffe), Berlin 2005, 205–228.
- Thesleff, H., Studies in Platonic Chronology, Helsinki 1982.
- Ustinova, Y., Caves and the Ancient Greek Mind, Oxford 2009.
- Vegetti, M., Katabasis, in: *La Repubblica*, Neapel 1998, 93–104.
- Voegelin, E., Order and History, III: Plato and Aristotle (ed. by D. Germino), Columbia/London 2000.
- West, M. L., The Orphic Poems, Oxford 1983.
- Zhmud, L., Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus, Berlin 1997.