

International Plato Studies

*Published under the auspices of the
International Plato Society*

Series Editors:

Franco Ferrari (Salerno), Beatriz Bossi (Madrid),
Richard Parry (Atlanta), Dimitri El Murr (Paris),
Filip Karfik (Fribourg)

Volume 38

PLATO'S PHAEDO

SELECTED PAPERS FROM THE
ELEVENTH SYMPOSIUM PLATONICUM

EDITED BY

GABRIELE CORNELLI, THOMAS ROBINSON AND
FRANCISCO BRAVO



50643

Academia Verlag  Baden-Baden

206091

Illustration on the cover by courtesy of the Bodleian Library,
Oxford, MS. Ashmolean 304, fol. 31 v.

The publication of this book has been supported by the International Plato Society, the Archaï UNESCO Chair / Universidade de Brasília, the CAPES/ Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior / Ministry of Education / Brazil, the FAPDF / Federal District Research Support Foundation / Brazil, and the CNPq / The National Council for Scientific and Technological Development / Ministry of Science and Technology / Brazil.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-89665-702-2

DOI: 10.5771/9783896657466

1. Auflage 2018

© Academia Verlag, ein Verlag in der Nomos-Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2018 (räumlich, zeitlich und inhaltlich unbeschränkte, ausschließliche Nutzungsrechte).

Internet: www.academia-verlag.de

E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernscheidung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen und anderweitigen Bearbeitung.

List of Contributors

Olga Alieva, National Research University Higher School of Economics, Moscow
Carolina Araújo, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Alberto Bernabé, Universidad Complutense de Madrid
Marcelo D. Boeri, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago
Beatriz Bossi, Universidad Complutense de Madrid
Renato Matoso Brandão, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Andrea Capra, Università degli Studi di Milano
Francesc Casadesús Bordoy, Universitat de les Illes Balears
Giovanni Casertano, Università di Napoli “Federico II”
Michele Corradi, Aix-Marseille Université
Fulvia De Luise, Università di Trento
Dino de Sanctis, Università di Pisa
Monique Dixsaut, Université Paris I Panthéon-Sorbonne
Rafael Ferber, University of Lucerne / University of Zurich
Filippo Forcignanò, Università degli Studi di Milano
Andrew German, Ben Gurion University of the Negev, Be’er Sheva
Lloyd P. Gerson, University of Toronto
Francisco J. Gonzalez, University of Ottawa
Daniel W. Graham, Brigham Young University
Edward Halper, University of Georgia
Filip Karfik, Université de Fribourg
Lenka Karfíková, Charles University, Prague
Manfred Kraus, Universität Tübingen
Annie Larivée, Carleton University
Irmgard Männlein-Robert, Universität Tübingen
Graciela E. Marcos de Pinotti, Universidad de Buenos Aires
Marcelo Marques †, Universidade Federal de Minas Gerais
Taichi Miura, King’s College, London
Donald Morrison, Rice University
Anna Motta, Freie Universität, Berlin
Gerard Naddaf, York University
Noburu Notomi, University of Tokyo
Satoshi Ogiwara, Tohoku University
Lidia Palumbo, Università di Napoli “Federico II”
Richard D. Parry, Agnes Scott College
Cynthia B. Patterson, Emory University, Atlanta
Richard Patterson, Emory University, Atlanta
Federico M. Petrucci, Durham University
Mario Regali, Università degli Studi di Napoli Federico II
François Renaud, Université de Moncton
Karine Tordo Rombaut, Université Grenoble-Alpes
Marco Antonio Santamaria Álvarez, University of Salamanca

Za 90-38

Universität Tübingen
Philologisches Seminar

72074 Tübingen, Wilhelmstr. 36

Von der Höhle in den Himmel: Der Philosoph im Jenseitsmythos des *Phaidon* oder Sokrates im Glück

Irmgard Männlein-Robert
Universität Tübingen

In diesem Beitrag geht es um die Raumsymbolik im Jenseitsmythos und ihre Relevanz für die Figur des Sokrates in Platons *Phaidon*. Dieser Mythos¹ wird gegen Ende des von Phaidon referierten Dialogs von Sokrates erzählt, Thema ist das Schicksal der unsterblichen Seele des Menschen nach seinem körperlichen Tod. Im Fokus steht das von Sokrates geschilderte jenseitige Schicksal der ‚reinen‘ und ‚frommen‘ Seelen auf der ‚eigentlichen‘ oder ‚wahren Erde‘ (*Phd.* 109b7, 110a1, 110b6, 110e6),² besonders das der Philosophen (108c2 f.; 113d3 f.; 114b6 ff.). Dieses Thema scheint Sokrates besonders wichtig zu sein, denn in immer neuen Anläufen deutet er im Mythos das jenseitige Schicksal dieser Seelen an.

Wenden wir uns zuerst (1.) der Sphäre der als Paradies geschilderten ‚wahren‘ Erde zu (110b5-111c3): Kurz bevor Sokrates den Mythos erzählt, spricht er davon, dass die Seele, die ‚rein und maßvoll gelebt hat, und Götter als Führer erhalten hat, dann den ihr jeweils zukommenden Ort bewohnt‘ (108c2-5). Im Mythos wird er konkreter: Über dem Tartaros und den unterirdischen Flusslandschaften gibt es höher gelegene Bereiche, auf und über der Kugelerde (109b7-c2). „Wer von oben auf die Erde blickt, wird erkennen: Jener ist der wahre Himmel und das wahre Licht und die gleichsam wahre Erde“ (109e6-110a1; vgl. 110b2). Wahrheit und Reinheit charakterisieren diese Sphäre. Dann beschreibt Sokrates detaillierter die ‚wahre Erde‘ aus der Vogelperspektive. Ihre prächtige Farbenvielfalt, Schönheit der Natur, Glätte und Luzidität der Gesteine und Edelmetalle erweist sich als ein ‚Schauspiel für selige Beschauer‘ (111a3 f.: *θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν*; vgl. *Phdr.* 250b6 f.; *R.* VII 517d4 f.),³ dessen Abglanz sogar noch in unseren Höhlen sichtbar sei. Die Menschen wohnen dort im Aether, zum Teil auf Inseln, sie atmen Aither, sie leben länger; vergleichbar sind die Szenerien paradiesähnlicher Gefilde etwa bei Homer (*Od.* IV 563 ff.: Elysion), Hesiod (*Op.* 170 ff.: Inseln der Seligen) oder Pindar (*N.* 10, 7; *O.* 2, 63-73).⁴ Es gibt dort heilige Haine und Tempel, in denen die Götter wohnen, mit denen die Menschen mittels Stimmen, Wahrsagung und Erscheinungen verkehren. Die Gestirne können von dort in ihrer reinen Form erblickt werden,⁵ es herrscht umfassende Eudaimonia (111c1-3). Dort nun leben verstorbene Menschen (111a4 f.), die im Leben ‚fromm‘ (ὅσιοι) waren (vgl. 114b6-c2). Sie haben eine Art Körper, leben lange, aber bleiben nicht auf ewig dort. Als Befreiung aus einem Gefängnis wird hier die Entfernung von den Topoi des früheren (unterirdischen)

¹ Zum Mythos Szlezák, 1993, 136.

² Verwendete Ausgabe: Duke *et. al.*, 1995.

³ Krummen, 2007, 117; Rowe, 1993, 277.

⁴ Edmonds, 2004, 199 ff.

⁵ Cumont, 1912, hier 167.

Lebens (114b6-c2) genannt. Hier deutet Sokrates an, dass dagegen diejenigen, die sich durch Philosophie ‚hinreichend gereinigt‘ haben, gänzlich ohne Körper für die Folgezeit leben und zu ‚noch schöneren Wohnungen‘ gelangen würden (114c2-6). Details spart er aus, es sei kompliziert, zudem reiche die Zeit nicht.

Wo dieser Ort für die Philosophen zu denken ist, wird nur im *Phaidon* angedeutet (vgl. *Grg.* 523a5 ff.; *R.* X 614c6 ff.)⁶ und muss daher besonders bedeutsam sein (s.u.).⁷ Bereits zuvor im Gespräch mit Kebes kommt Sokrates auf den jenseitigen Bereich der Philosophen zu sprechen. Er beschreibt ihn als βέλτιστος τόπος, der den εὐδαιμονέστατοι vorbehalten bleibe: Es kommt dort zu einer Ausdifferenzierung unter den Glücklichen, von denen allein ‚derjenige, der sich philosophisch betätigt hat und vollständig rein geworden ist, auch zu den Göttern‘ (82b10-c1; 69c6 f.), in ‚noch schönere‘ Wohnstätten, gelange.⁸ Diese sind im Bereich des Äthers oder Himmels zu denken (109b7-c2).⁹ Die glücklichen Menschen auf der ‚wahren Erde‘ kommunizieren zwar mit (offenbar anthropomorph gedachten) Göttern,¹⁰ aber weniger direkt als mittels ritueller Praktiken. Somit scheint hier die höchste Stufe noch nicht erreicht, da diese Götter *nicht* das höchste Göttliche darstellen.¹¹ Es sind also räumlich wie hinsichtlich des Glücks auf der ‚wahren Erde‘ noch höhere Sphären anzunehmen. Die Philosophen freilich, die in ihrer ‚Annäherung an das Göttliche‘ weiter gekommen sind, unterscheiden sich von den anderen Glücklichen dadurch, dass ihnen die Trennung vom Körper zu Lebzeiten in höherem Maße gelungen ist. Hier ist das Konzept vom Körper als Gefängnis verschmolzen mit dem vom Körper als Verunreinigung der Seele.¹² Die ‚hinreichende‘ (ἰκανῶς, 114c3; vgl. 101e)¹³ Katharsis derer, die bereits zu Lebzeiten mittels der Tugenden (v.a. Phronesis, 69c1-3) die μελέτη θανάτου erfolgreich betrieben haben (81a2; vgl. 64a6), besteht Sokrates zufolge aus der *vollständigen* Trennung von Seele und Körper (67d4 ff.).¹⁴ Der Philosoph darf im Jenseits völlig körperfrei in seliger Ruhe und Glück ‚für die nach dem Tod folgende Zeit‘ leben (114c4; 81a4-10).¹⁵ Katharsis erweist sich hier als ethischer Prozess,¹⁶ als Ritualpraxis des Philosophen, die sich absetzt von der in Initiations- oder Reinigungsritualen¹⁷ propagierten Katharsis, diese vielmehr intellektualisiert.¹⁸ Dazu kommt im *Phaidon* allerdings noch der räumliche Aspekt: Denn nach der Erzähllogik des Mythos ist die Seele eines ‚idealen‘ Philosophen, da vom Körper erleichtert, weiter oben im Äther zu denken (vgl. *Phd.* 110b2). Das wäre also die ‚philosophische‘, moderne Variante der Entrückung des neuen Helden – des Philosophen (vgl. *R.* VII 540b-c)¹⁹ – in den Himmel resp. in die Gefilde des νοητόν.²⁰

Für diese Vorstellungen vom Kosmos als Jenseits und der Seele am Himmel lassen sich verschiedene Erklärungen anführen, die, wie bereits Walter Burkert beobachtet hat, allesamt

⁶ Ebert, 2004, 429; Lisi, 2001, 435-438; vgl. Rohde, 1898, 275 f. mit Anm. i.

⁷ Ebert, 2004.

⁸ Vgl. Krummen, 2007, 118-120.

⁹ White, 1989, 249 f.; vgl. Edmonds, 2004, 214 u.ö.; richtig Heilmann, 2011, 177 f.

¹⁰ Pace Edmonds, 2004, 215 f.; White, 1989, 249.

¹¹ White, 1989, 249.

¹² Špinko, 2001, 289-293.

¹³ Als Andeutung auf die Ideen siehe Szlezák, 2008, 19.

¹⁴ Ebert, 1994, 15; Karfik, 2004, 34 f.

¹⁵ Zur Zyklizität der Zeit Karfik, 2004, 48-51.

¹⁶ Hackforth, 1955, 171.

¹⁷ Vgl. *Phd.* 58b5 f.

¹⁸ Edmonds, 2004, 181 f., 201; vgl. Saladino, 2004, 9-11; Krummen, 2007, 94.

¹⁹ Thomas, 1938, 9 f.

²⁰ Alt, 1982, 299.

auf der damals neuen (astronomischen) Einsicht in die Kugelgestalt der Erde beruhen. Somit waren weder ein traditioneller Hades noch die ‚Inseln der Seligen‘ länger am Rand der Erde zu verorten.²¹ Die wohl ältesten Belege dafür finden sich in der attischen Tragödie (Sophokles, *Trachinierinnen*; *E. Supp.* 1140 f.; 531-536; *Hel.* 1013-1016).²² Damit konvergiert die Grabinschrift der in der Schlacht von Poteidaia Gefallenen (432 v. Chr., CIA I 442 = CEG I 10 Hansen, 1983) mit ihrer dualistischen Vorstellung, dass die Seele nach dem Tod oben vom Äther, der Körper unten von der Erde aufgenommen werde.²³ Neben vorsokratischen Theorien des 5. Jh.²⁴ spielen auch eleusinische sowie orphisch-pythagoreische Vorstellungen über Seele und Jenseits eine wichtige Rolle für Platon: Während im Er-Mythos der *Politeia* (X 621b3 f.) die Seelen nach dem Trunk aus Lethe ‚wie Sterne‘ ins Werden, auf die Welt, stürzen,²⁵ lässt sich auch die Rückkehr der Seele an den Himmel bei Platon finden: Im *Timaios* (41d8-42c1; vgl. 39e10) sind die Sterne Herkunftsorte der menschlichen Seelen, wohin diese nach dem Tod des Körpers zurückkehren (vgl. auch *Leg.* X 899b3-9).²⁶ Insgesamt wird deutlich, dass Platon seinen Sokrates im *Phaidon* aktuelle religiöse Vorstellungen des ausgehenden 5. und frühen 4. Jh. v. Chr. aufgreifen lässt. Allerdings werden diese – der Aufstieg der Seele nach dem Tod an den Himmel, ihre Reintegration in den Kosmos, ihre astrale Unsterblichkeit sowie die jenseitige Belohnung für ethische und intellektuelle Bemühungen – offenbar erst von Platon miteinander verbunden. Sie bilden, ins Philosophische transponiert, die Voraussetzung für das von Sokrates im *Phaidon*-Mythos angedeutete Elysium der Philosophen, der Glücklichen unter den Glücklichen.²⁷

Warum aber (2.) klingt gerade im *Phaidon* das jenseitige Schicksal der Seelen von Philosophen an?²⁸ Die Ausgangshypothese ist, dass der *Phaidon*-Mythos mit Blick auf den ganzen Dialog eine neue Perspektive eröffnet: Es geht um den Tod des Philosophen Sokrates, der direkt nach dem Jenseitsmythos von *Phaidon* minutiös geschildert wird. Vorher versuchte Sokrates, seine Freunde von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu überzeugen: zuerst mittels verschiedener argumentativ gestützter Beweisgänge, abschließend mit dem großen Jenseitsmythos, mit dem er das bisher Gesagte anhand seines „psychozentrischen Universums“ (Sedley, 1989, 373) illustrieren will. Nach Filip Karfik²⁹ weist die mythologische Kosmoskonzeption des *Phaidon* nicht nur eine klare Korrespondenz der Räume mit den dort angesiedelten Seelen auf (*Phd.* 108c2-5; 110b5-111c3; 114b6-c6; vgl. 63c4-7), sondern stellt letztlich eine Visualisierung von Zuständen und Räumen der Seele nach dem Tod dar. Kosmologie und Psychologie sind hier geradezu identisch. Ich nenne das ‚Psycho-Topologie‘.³⁰ Der Jenseitsmythos im *Phaidon* beruht dabei auf der Korrektur des Sokrates an einer verbreiteten *communis opinio*: Während die Menschen glauben, auf der Erde zu leben, leben sie in Wirklichkeit in höhlenähnlichen Vertiefungen und in Höhlen unter

²¹ Burkert, 1962, 335; Nilsson, 1988, v.a. 490-497; Friedländer, 1954.

²² Burkert, 1962, 338 f.

²³ Vgl. Capelle, 1917, 34-36; Burkert, 1962, 339 Anm. 20.

²⁴ Culiuanu, 1983, 10; Burkert, 1962, 340.

²⁵ Capelle, 1917, 27 f.

²⁶ Karfik, 2004, 98-100, 239; Erler, 2006, 133 f.

²⁷ Burkert, 1962, 343 f.; White, 1989, 248.

²⁸ Stanzel, 2010, v.a. 208-210.

²⁹ Karfik, 2004, 47.

³⁰ Krummen, 2007, 134; Lisi, 2001, 427; Schäfer, 2011, 168.

der Erde (109c3 ff.). Die Anlehnung an Empedokles als Prätext ist bekannt, ebenso die Analogien zu Platons Höhlengleichnis in *Politeia* VII.³¹

Es ist aber, so meine These, erst diese von Sokrates markierte Korrektur und der damit einhergehende, suggestive Perspektivenwechsel, es ist der Blick von oben auf die Erde, der die grundlegende Einsicht ermöglicht, dass oberhalb der Höhlen die ‚wahre‘ Erde liegt. Die beschriebene, gleichsam extraterrestrische ‚Kataskopie‘³² sowie die daraus resultierenden Einsichten über Räume, Seelen und Wege trägt deutliche Züge eines visionär vollzogenen Aktes und erinnert an Beschreibungen ekstatischer Jenseits- resp. Transzendenzerfahrungen durchaus auch in philosophischer Literatur (z.B. Parmenides; Empedokles; Höhlengleichnis Platons; Er-Mythos *Politeia* X; Jenseitsmythen Plutarchs).³³ Bislang nicht beachtet wurde, von welchem Akteur diese Vision resp. Ekstase im *Phaidon*-Mythos eigentlich vollzogen wird. Im Text Platons finden sich aber Andeutungen: Sokrates nennt zweimal einen bestimmten Mann ohne Namen (τις: 108c7 f.; ebd. 110b5 ff.; vgl. *πέπεισμα* 108e1. 4, 109a7, 109e2)³⁴ mit ‚starker Natur‘, der diese visionäre Erdenschau (109e2 f.; 110b6; vgl. 111a3) von oben vollzieht und dabei Einsicht in die wahren Verhältnisse um den Kosmos und den Menschen gewinnt. Während die Glücklichen auf der wahren Erde den Blick nach oben auf die Gestirne richten, kann dieser Akteur eine kosmische Gesamtschau von oben herab vollziehen. Es handelt sich dabei vermutlich, in Analogie zum anonymen Hauptakteur im Höhlengleichnis der *Politeia*,³⁵ auch hier um den platonischen Sokrates selbst, der zu dieser ‚Schau‘ oder Einsicht gelangt ist.³⁶ Wie der Protophilosoph im Höhlengleichnis nach seiner Schau der wahren Welt außerhalb der Höhle wieder in diese hinabsteigt, um die Menschen dort über ihre grundlegenden Irrtümer aufzuklären, so berichtet der platonische Sokrates auch im *Phaidon* von einer solchen ‚Schau‘ im Jenseits, die eine ‚große Hoffnung‘ ermögliche (114c9; vgl. 63c4-7). Das Wagnis sei ‚schön‘ und daher die (gleichsam therapeutische) Autosuggestion durch solche Mythen auch für ihn wichtig (*ἐπάρδειν*, 114d6-8).

Wichtig ist also, dass Platon hier seinem Sokrates etliche Züge der in der griechischen Welt lange bekannten *ιατρομάντις* verleiht, als deren prominenteste Beispiele etwa Epimenides, Empedokles oder Pythagoras bekannt sind. Ihre Befähigung zu Ekstasen, Seelen- oder Himmelsreisen ist, den antiken Zeugnissen zufolge, immer mit heilenden, kathartischen und mantischen Kompetenzen verbunden.³⁷ Auch wenn Sokrates im *Phaidon* nicht als *ιατρομαντις* im engeren Sinne stilisiert ist, führt er doch Semantiken und Praktiken von Heilung, Katharsis und Mantik – auch außerhalb des Jenseitsmythos – im Munde (z.B. 64a-68d). Die Übertragung ursprünglich religiöser, sogar ekstatischer Charakteristika auf die Person und die Schilderung³⁸ des Sokrates macht diesen somit als Visionär des Jenseits kenntlich. Wichtig ist die von Sokrates betonte Rückbindung an Apollon, etwa wenn er seine *μαντική* explizit auf diesen Gott zurückführt (85b). Platon lässt seinen Sokrates also ähnlich wie Homer seinen Odysseus aus dem Jenseits berichten und stilisiert ihn in Anlehnung an die Helden mythischer Katabaseis. Zugleich lässt er ihn gleichsam nach dem Modell religiöser Ekstatiker eine Vision beschreiben.³⁹ Aber er macht, wie das Gespräch mit den Freunden

³¹ Z. B. Friedländer, 1954, 262 f.; Frutiger, 1976, 61-66, hier v.a. 64 f.; Eggers Lan, 1971, 212 f. Anm. 253; Robin, 1970, 89, Anm. 1; Schuhl, 1968, 37 f. Anders Frede, 1999, 159.

³² Begriff bei Koppenfels, 2007, v.a. ab 39 ff.

³³ Vgl. Ebert, 2004, 437 f.

³⁴ Burnet, 1911, 127 mit Zuschreibung an Sokrates.

³⁵ Männlein-Robert, 2013, 242-251.

³⁶ Wohl durch Anamnese, z.B. *Phdr.* 249c1 ff.; Frutiger, 1976, 62 f.; vgl. Krummen, 2007, 114.

³⁷ Cuianu, 1983, 35.

³⁸ Burkert, 1962, 334. 336.

³⁹ Vgl. Edmonds, 2004, 202-204.

zeigt, seinen Sokrates zu einer *philosophisch* glaubwürdigen Autoritätsgestalt in Sachen Jenseits. Der Visionär Sokrates stellt am Ende nämlich einen klaren Bezug zwischen sich und dem Mythos her. Diesen macht er zum Bild seiner Hoffnung, dass seine Seele im Jenseits entsprechend seinen Anstrengungen um Arete zu Lebzeiten in die ihr angemessene Sphäre gelangt,⁴⁰ auch wenn der Mythos nicht wortwörtlich zu nehmen sei (114d1 ff.).

(3.) Sokrates muss tatsächlich als ‚Kandidat‘ für den ‚noch schöneren Bereich‘ der Glückseligkeit über der ‚wahren‘ Erde gelten. Das bestätigt der Erzähler und Augenzeuge, Phaidon, im Rahmengespräch mit Echekrates, wenn er Sokrates dort (58e3 f.) an seinem letzten Lebenstag als ‚glücklich‘ beschreibt (*εὐδαίμων*, vgl. 80d5-81a11; 84d4-85b9; 95b9-c4; 115d3 f.; 82a10-b9),⁴¹ was aus dessen Verhalten im Leben sowie durch sein tapferes Sterben begründet wird. Phaidon vertraut darauf, dass Sokrates nicht *ἄνευ θείας μοίρας* in den Hades geht (58e5-59a1). Sein Optimismus beruht auf Sokrates‘ Ausführungen im Mythos, den er ja selbst mitgehört hat, zudem sagte Sokrates selbst am Ende zu den Freunden, er werde nun *εἰς μακάρων δῆ τινας εὐδαιμονίας* weggehen (115d3 f.; vgl. *Ti.* 42b3-5). Phaidon nimmt also den Mythos sowie die Raum-Vision für die Philosophen ernst und überträgt ihn auf Sokrates. Damit projiziert er Sokrates resp. dessen unsterbliche Seele mindestens in den Raum der ‚Glücklichen‘ auf der ‚wahren Erde‘, vielleicht sogar in den von Sokrates selbst visionär geschilderten Raum der Wahrheit und des Glücks am Himmel. Insgesamt steht damit der Zusammenhang zwischen Rahmengespräch und Jenseitsmythos außer Frage.⁴² Am Erzähler als primärem Publikum zeigt sich also die eindrückliche Wirkung der Worte des Sokrates. Die Sonderstellung der Philosophen im *Phaidon* und der ihnen eigenen Sphäre im Jenseits ist dabei dem Anliegen des Autors Platon geschuldet: Denn dieser stellt seinen sterbenden Sokrates als philosophisches Paradigma und als Visionär des Jenseits dar. Vor dem Hintergrund der im Mythos geschilderten ‚Psycho-Topologie‘ wird verständlich, dass der ‚glückliche‘ Sokrates diese Jenseitshoffnung glaubwürdig machen soll – die Entrückung des Philosophen, des neuen Helden, hat hier bereits begonnen.⁴³

⁴⁰ Vgl. Burkert, 1962, 113 über Pythagoras.

⁴¹ Krummen, 2007, 96-102.

⁴² Lisi (2001), 427; Stanzel (2010), 210.

⁴³ Blößner (2001), 69-139.