

International Plato Studies

*Published under the auspices of the
International Plato Society*

Series Editors:

Michael Erler (Würzburg), Franco Ferrari (Salerno),
Louis-André Dorion (Montréal), Marcello Boeri (Santiago de Chile),
Lesley Brown (Oxford)

Volume 31

DIALOGUES ON PLATO'S *POLITEIA (REPUBLIC)*

SELECTED PAPERS FROM THE
NINTH SYMPOSIUM PLATONICUM

Edited by

NOBURU NOTOMI AND LUC BRISSON



Academia Verlag  Sankt Augustin

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

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: 978-3-89665-538-7

1. Auflage 2013

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
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 Fernsehendung, der Speicherung in
Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen
und anderweitigen Bearbeitung.

Platon-Archiv
Tübingen
Inv. Nr.

Universität Tübingen
Philologisches Seminar
72074 Tübingen, Wilhelmstr. 36

List of contributors

Carolina Araújo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil
Beatriz Bossi, Universidad Complutense de Madrid, Spain
Gerard J. Boter, Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands
Amber D. Carpenter, University of York, UK
Angelo Casanova, Università di Firenze, Italy
Giovanni Casertano, Università di Napoli "Federico II", Italy
Benoît Castelnérac, Université de Sherbrooke, Canada
Nikos Charalabopoulos, University of Patras, Greece
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brazil
Michele Corradi, Università di Pisa, Italy
Pierre Destrée, FNRS / Université Catholique de Louvain, Belgium
Louis-André Dorion, Université de Montréal, Canada
Mehmet M. Erginel, Eastern Mediterranean University, Turkey
Michael Erler, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Germany
Rafael Ferber, Universität Luzern, Switzerland
G.R.F. Ferrari, University of California, Berkeley, USA
Francesco Fronterotta, Università del Salento, Lecce, Italy
Christopher Gill, University of Exeter, UK
Edward C. Halper, University of Georgia, USA
Martin S. Harbsmeier, Humboldt-Universität zu Berlin, Germany
Charles H. Kahn, University of Pennsylvania, USA
Tomohiko Kondo, Akita University, Japan
Yuji Kurihara, Tokyo Gakugei University, Japan
Melissa Lane, Princeton University, USA
Annie Larivée, Carleton University, Canada
Francisco L. Lisi, Universidad Carlos III de Madrid, Spain
Alexander George Long, University of St Andrews, UK
Arnaud Macé, Université de Franche-Comté, France
Irmgard Männlein-Robert, Universität Tübingen, Germany
Mathieu Marion, Université du Québec à Montréal, Canada
Maurizio Migliori, Università di Macerata, Italy
Gerard Naddaf, York University, Canada
Suzanne Obdrzalek, Claremont McKenna College, USA
Lidia Palumbo, Università di Napoli, Italy
Richard D. Parry, Agnes Scott College, USA
Andrew Payne, Saint Joseph's University, USA
Mario Regali, Università di Pisa, Italy
Olivier Renaut, Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense, France
Livio Rossetti, Università di Perugia, Italy
Christopher Rowe, University of Durham, UK
David T. Runia, Queen's College, University of Melbourne, Australia
Yoshinori Sano, International Christian University, Japan
María Isabel Santa Cruz, Universidad de Buenos Aires y CONICET, Argentina
Nicholas D. Smith, Lewis & Clark College, USA

Katabasis und Höhle: Philosophische Entwürfe der (Unter-)Welt in Platons *Politeia**

Irmgard Männlein-Robert
Universität Tübingen

Im Jahr 2008 wurde die älteste derzeit bekannte Menschendarstellung, die 35.-40.000 Jahre alte sog. ‚Venus vom Hohle Fels‘, in einer süddeutschen Karsthöhle gefunden.¹ Der Fundort dieser weiblichen Figurine war sicher nicht zufällig eine Höhle, stehen Höhlen doch seit alters im Kontext von Fruchtbarkeits- und Erdmutterkulten, basierend auf der magischen Vorstellung von der Höhle als Erdmutter. Die Höhle ist von jeher kulturübergreifend Inbegriff für urzeitliche, räumliche oder auch mythische Tiefe. Auch im antiken Griechenland waren Höhlen kultisch verehrte Sakralorte, etwa Geburts-, Wohn- oder Grabstätten von Göttern oder Heroen, galten als Eingang und Sinnbild der Unterwelt. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Raumsymbolik der Höhle, die Platon in seiner *Politeia* konstruiert und in verschiedenen Bildern differenziert dem jeweiligen Gesprächskontext anpasst. Die Würdigung einer solchen ‚Raumgestaltung‘ im engeren Sinne gehört in den Kontext der literarischen Gestaltungskunst Platons, die nichts dem Zufall überlässt.² 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, auf welche jedoch noch vielfach alludiert wird. Es wird zu zeigen sein, dass Platon eine komplexe Kontrafaktur 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, die in allen Kulturen nur besonders Befähigten, ‚Weisen Männern‘, zugeschrieben werden. Seit alters sind ekstatische Visionen, Seelenreisen in den Himmel und in die Welt der Toten, kurz Grenzüberschreitungen und liminale Offenbarungserlebnisse verschiedener Art – im Folgenden als ‚schamanisch‘ bezeichnet – auch bei den Griechen kulturell verwurzelt.³ Vor dem Hintergrund ‚schamanischen‘ ekstatischen Transzendierens erweist sich die neue Raumsymbolik der *Politeia* als

* Eine ausführlichere Fassung dieses Beitrags findet sich in: *Gymnasium* 119 (2012), 1-21.

¹ Conard (2009), 248.

² Zu Raumsymbolik bei Platon z.B. Voegelin (2000), 106-116; Müller (1988), 387-409; Szlezák (1985), 271ff.; Vegetti (1998-2007 I), 93-104.

³ So z.B. mit Dodds (1951), 135-178; Burkert (1972), 120-155; West (1983), 4-7; 144-150. Generell Eliade (1975); zur neurobiologischen und -psychologischen Sicht auf Ekstasen und Seelenreisen Ustinova (2009), 13-28; 47-51.

eindrucksvoller literarischer Beleg für eine rationale, philosophische Transformierung traditioneller Bilder und Konzepte bei Platon. Basierend auf neueren Ansätzen der anthropologisch orientierten Topos-Forschung⁴ soll hier eine literarische, raumsymbolische Interpretation der philosophischen Entwürfe Platons zu Höhle und Katabasis in der *Politeia* angeboten werden.⁵

I. Katabasis, Jenseits und Höhle

Das Jenseitsmotiv ist von Buch I der *Politeia* an präsent. Abgesehen vom vielstimmigen ersten Wort in der Erzählung des Sokrates, ‚ich ging hinab‘ (κατέβην, s.u.), klingt es bereits früh in den Worten des greisen Kephalos, des Vaters des Gastgebers Polemarchos, an (R. 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 präfigurierten 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 εἴσω, / νόστον ἐταίροισιν διζήμενος ἦδ' ἐμοὶ αὐτῶ‘ (Od. 23, 252f.).⁶ Im homerischen Mythos kommt Odysseus, belehrt durch den Seher Teiresias, mit mehr Wissen als vorher 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. Und es gibt im Schwellenbereich zwischen Mythos und Geschichte weitere berühmte Männer, die für eine Zeitlang aus der Welt der Menschen verschwinden und danach mit neuen übermenschlichen Erkenntnissen als nunmehr göttliche Weise zurückkehren: Platon kannte nachweislich die Katabaseis etwa eines Epimenides, Minos, Pythagoras, Zalmoxis oder Parmenides. Der topische Ort eines solchen ungewöhnlichen Erkenntnisgewinns ist stets eine abgelegene Höhle. Das Phänomen von Katabasis als Jenseitskontakt in einem unterirdischen Höhlenraum findet sich erst seit Herodot (Zalmoxis) und v.a. seit Platon selbst (Epimenides, Minos, Zalmoxis). Die Höhle ist ein abgelegener, besonderer, dunkler Raum, in dem die Seele im Zustand der Ekstase den Körper verlassen kann, 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, werden allesamt mit einer Bewegung durch einen dunklen Raum, meist einen Tunnel oder eine Höhle mit Lichtquelle am Ausgang, beschrieben.⁷ Ekstasen, Entrückungen und Kontaktaufnahmen mit dem Jenseits resp. dem Göttlichen (Katabasen) stehen aber auch in der griechischen Dichtung und Religion (Mysterienkulte) 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

⁴ Ustinova (2009), 32 und *passim*; Goldmann (1997), 290-303.

⁵ Prinzipielle Deutungsoffenheit betont Schofield (2007a), 216-231.

⁶ Albinus (1998), 91-105, v.a. 94.

⁷ Ustinova (2009), 41-47.

bekanntem 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.⁸ 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).⁹ 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 (R. X 614b2ff.). Das Wortspiel (Alkinou – Alkimou) suggeriert subtil den vermeintlichen Anklang an den bekannten Mythos, unterlegt jedoch bereits hier einen gegenläufigen Tenor. Der offenbar scheinotote, 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, 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 schlussendlichen 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.¹⁰ Der formal traditionell erzählte Mythos beschreibt zugleich eine ekstatische Jenseiterfahrung 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 Falle 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 begegnet im Mythos vom Ring des Gyges zu Beginn von Buch II, der in dieser Fassung hier zum ersten Mal begegnet (359c6ff.).¹¹ 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 Hirte Gyges, eine mehr mythische als historische Figur, nach heftigem Regen und Erdbeben einen Erdsplatt bemerkt, sei dorthin hinabgestiegen (καταβήναι) und habe dort neben anderen wundersamen Dingen einen übergroßen Leichnam im Inneren eines Bronzepferdes entdeckt, der einen goldenen Ring trug.

⁸ Cürsgen (2002), 58-68.

⁹ Halliwell (2007), 445-473.

¹⁰ Albinus (1998), 91-105.

¹¹ Calabi (1998), 173-188.

Gyges zieht den Ring vom Toten ab und nimmt ihn mit hinauf, die Magie des Rings macht ihn schließlich zum König der Lyder. Dieser 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.¹² Abgesehen von der leicht dechiffrierbaren Topik des Wunderbaren in dieser Erzählung darf auch der Umstand, dass nicht Sokrates, sondern Glaukon sie – als *advocatus diaboli* – 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 (414d1ff.): 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 seien, seien sie auf Geheiß der Mutter Erde zu deren Verteidigung aus dem Erdreich emporgestiegen (Anabasis). Platon funktionalisiert also den Erdgeborenen-Mythos¹³ 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).¹⁴ 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; 682a1f.): Odysseus und seine Gefährten gelangen ins Land der Kyklopen, die als vor-zivilisatorische Wesen ohne Kultur, Recht und Satzung beschrieben werden und in Höhlen wohnen (Od. 9, 112-115). Der Kyklops Polyphem wohnt in einer besonders abgelegenen Höhle (ebd. 181-3). Entsprechend grob ist der Umgang Polyphems mit dem überlegenen Eindringling, der sich Οὔτις (‚Niemand‘) nennt (ebd. 364-367, s.u. Kap. V.). Polyphem wird von Odysseus alias Οὔτις 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.¹⁵

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 (R. II) ist eine Verschiebung hin zur Erde als Höhle im Mythos der Erdgeborenen (R. 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 Wahr-

¹² Siehe den Rückbezug auf Gyges in R. X 612a8-b5.

¹³ Vgl. auch Hom. Il. 2, 546-551 (Erechtheus).

¹⁴ Calabi (1998), 445-457.

¹⁵ Vgl. weitere ‚wilde‘ Höhlenbewohner: Typhos (Pi. P. 1, 16f.); Trog(I)odyten (Hdt. IV 183); Sophokles' *Philoktet*.

heitsgehalt (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 (R. II und III) sichtbar werden, 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 gelten.¹⁶ Sokrates imaginiert seinem Gesprächspartner Glaukon ein Bild (εἰκόων), das die gegenwärtige *conditio humana* beschreibt. Im Fokus dieses Beitrags steht jetzt die Figur dessen, der kommt und die Gefesselten losbindet. Die Rede ist dabei mehrfach¹⁷ 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. Sowie 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) aus Buch III (386c6-8) markiert die gewollte enge Verknüpfung des Höhlengleichnisses mit Buch III und assoziiert die dortige Diskussion um die alten Hades-Bilder. Wenn der Aufgestiegene nach der Schau der Sonne dann doch in die Höhle zurückkehrt (κατοβάς), 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 Erkenntnis. Nach der Schau der Sonne, die nach den bildhaften Gleichnissen über Sonne und Linie (R. VI) als Analogon des Guten aufzufassen ist, ist der Abstieg zurück in die Höhle nötig (innerer und äußerer Zwang werden genannt).¹⁸ Wie im Schlussmythos des *Phaidon* so zeigt sich auch hier eine klare Semantisierung der Höhle als Diesseits, als alltägliche Lebenswelt, als Sinnbild der Welt. Mit seiner 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).¹⁹

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 Aufgestie-

¹⁶ Gaiser (1985); Szlezák (2005), 205-228; Blum (2004), 46-50.

¹⁷ Z.B. 515c6; 515d1; 515e6.

¹⁸ Szlezák (1984), 42f.; 46.

¹⁹ Alt (1982), 281; Rohde (1898), 121ff.; Jaeger (1947), 149.

genen 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 spielt. Vermutlich spielt Platons Sokrates auch im Höhlengleichnis auf die orphisch-pythagoreische σῶμα-σῆμα-Vorstellung an.²⁰ Der Widerspruch und Einspruch Platons gegen etablierte poetische wie frühe philosophische Hades- und Höhlenbilder zieht sich nun darin, dass in seinen Schriften der Hades nur noch Chiffre für ein Jenseits überhaupt ist (vgl. 614c1: δαιμόνιος 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 (Phd., R.). 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 Himmels-sphäre, in welche die gerechten Seelen zur Schau des 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.²¹ Dem entspricht im *Phaidon* die ,wahre Welt im Äther', die den Höhlenwelten als Behausungen der Menschen nicht nur räumlich, sondern auch qualitativ übergeordnet ist.²²

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.²³ 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 wunder-samen 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).

²⁰ So mit Alt (1982), 280f. gegen Dodds (1959), 300; Dewincklear (1993), 159-175.

²¹ Vgl. auch R. VII 521c.

²² Alt (1982), 290; Dalfen (2002), 221.

²³ Z.B. 516a5; zur Gewöhnung siehe Alt (1983), 21.

Neu ist weiterhin, dass die Schwellen zwischen den Räumen grundsätzlich durchlässiger werden und nunmehr neue Akteure zu sehen sind: 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 verlassen²⁴ 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 (R. 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 Seelenreise 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 dies ist nun dem tapferen Krieger Er aus Pamphylien ebenso wie dem philosophisch Ambitionierten und Fähigen möglich.²⁵

Wie bereits gezeigt, ist es die Figur des ‚Jemand‘, 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.²⁶ 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 Sokrates (517d4-e2). Es sei nur angemerkt, dass es sich hier um eine Metareferenz 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 τῖς 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).²⁷ Odysseus lässt den geblendeten Polyphem vollständig im Dunkel seiner Unkultur versinken und gelangt mitsamt seinen Gefährten ans Licht außerhalb der Kyklopen-Höhle.²⁸ Daher möchte ich die Hypothese formulieren, dass Platon die philosophische Schlüsselfigur des ‚Jemand‘ im Höhlengleichnis als Kontrastfigur zu Odysseus als ‚Οὔτις/Niemand‘ entwirft. Darauf verweist auch das alludierende Wortspiel: Denn im Höhlengleichnis ist es – der nach Sokrates stilisierte – τῖς, der den homerischen Odysseus alias ‚Οὔ-τις‘ in seinem Höhlenkampf ersetzt und ablöst.²⁹ Analog zum Wortspiel

²⁴ Schenke (1997), 316-335.

²⁵ R. VII 515c5 (φύσει), ebd. 518c4ff.

²⁶ Klar Erler (2007), v.a. 366-372.

²⁷ Vgl. Euripides' *Kyklops*, v.a. 549 und 672-674.

²⁸ Kingsley (2003).

²⁹ Hershbell (1972/73), 178-180.

‚οὔτις – τῖς‘ 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).³⁰ Hübsch 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 ‚τῖς‘/‚Jemand‘, der aus der Höhle aufsteigen und herausführen kann, selbst (auch der Armenier 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 Sinne verhilft, blendet der alte Held Odysseus den Höhlenbewohner Polyphem. Platon löst also den homerischen Helden Odysseus durch einen neuen – philosophischen – Heldentypus ab. Dieser wird prototypisch von seinem Lehrer Sokrates verkörpert.³¹ 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* 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, den Weg nach oben weist, beim Aufstieg antreibt und zieht und so zur Schau der eigentlichen, ewigen Realität jenseits von Leben und Sterben verhilft. 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, 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*. Mit κατέβην wird freilich zugleich die Katabasis-Erzählung des Odysseus (gegenüber Penelope, 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.³² Buch I, das vielfach als später hinzugefügter Frühdialog *Thrasymachos* kritisiert worden war,³³ 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 fest-

³⁰ Zu Anklängen an Homer im Er-Mythos Cürsger (2002), 60; zur Relevanz des Odysseus im *Hippias Minor* Platons Giuliano (1995), 9-57; zu Odysseus bei Parmenides Havelock (1958), 136.

³¹ Zu Platons ‚Sokrates-Mythos‘ Dönt (1995), 7-20, v.a. 15f.; der Philosoph als Held bei Morgan (2000), 202; 207f.; Segal (1978), 321.

³² D. H. Comp. 208f. U.-R. VI p. 133; D. L. 3, 37; Quint. Inst. 8, 6, 64.

³³ Thesleff (1982), 107-110.

zustellen,³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ Insgesamt zeichnet sich eine regelrecht mythische Substruktur der *Politeia* ab,³⁷ 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 Sinne verstanden werden.³⁸

Weiterhin zeichnet sich vor einem solchem 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.³⁹ 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‘ wieder: 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).⁴⁰ 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)⁴¹ 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‘

³⁴ Szlezák (1985), 284f. Anm. 35.

³⁵ Vgl. Szlezák (1985), 272 u.ö. (die *Katabasis* des Sokrates erfolgt bereits im Besitz höheren Wissens) und Vegetti (1998-2007 I), 93-104 (Sokrates erwirbt selbst erst Wissen im dialektischen Gespräch ‚in der Höhle‘).

³⁶ Bilder von Reise, Fahrt und Weg z.B. R. IV 435d3; V 457b7; 472a4; vgl. bereits Parmenides (DK 28 B 1,2. 4. 27; 2, 2; 6, 3 etc.); Havelock (1958), 137f.

³⁷ Segal (1978), 324.

³⁸ Segal (1978), 333.

³⁹ Anders Voegelin (2000), 106-116 (Piräus als Hades).

⁴⁰ Zur Dominanz von ἐπιθυμία im Gespräch Vegetti (1998-2007 I), 102.

⁴¹ Dazu Männlein-Robert (2010), 112-138.

in der Bewegung szenisch *e contrario* vorweggenommen: Denn Sokrates lässt sich von Polemarchos vom Weg nachhause abbringen und wendet sich um (I 327b6: μετεστράφη, vgl. VII 518d5: μεταστράφησεται). Sokrates wird damit einmal mehr 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.⁴² Generell bezeichnen in Platons *Politeia* die primär räumlich inszenierten Bewegungen von Anabasis und Katabasis nämlich letztlich seelisch-geistige, 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‘⁴³ hinauf auf den eigentliche 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 innerseelische⁴⁴ 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.

⁴² Dewincklear (1993), 165f.; Eliade (1959), 247.

⁴³ Ebenso 519b3.

⁴⁴ Als ganzheitliche Bewegung: vgl. 518c7f.