



## Die Atopie des Sokrates

*Hilmar Schmiedl-Neuburg*

**Abstract:** Die Charakterisierung des Sokrates als *atopos*, ortlos und seltsam, unklassifizierbar und ineffabile, in den platonischen Dialogen gibt Rätsel auf. Dieser Aufsatz versucht, den Spuren des Atopischen in den platonischen Darstellungen des Sokrates nachzugehen und Licht in die grundlegende Bedeutung des Atopischen für Sokrates und die Philosophie insgesamt zu bringen.

**Keywords:** Atopie, Sokrates, Trickster

### 1. Die Atopie

*Atopotatos* (ἀτοπώτατος) – höchst seltsam sei Sokrates, so heißt es in Platons Dialog *Theaitetos* (149a) und andere Dialoge belegen ihn mit seltsamen Namen: In der *Apologie* mit ‚Stechfliege‘, mit ‚Stachelrochen‘ im *Menon*, nochmals im *Theaitetos* mit ‚Hebamme‘ und im *Symposion* mit ‚Silen‘. Die platonischen Dialoge lassen uns vielen verschiedenen Sokrates‘ begegnen, die wiederum zahllosen Interpretationen der Figur des Sokrates Nahrung gegeben haben. Doch trotz oder gerade aufgrund dieser mannigfaltigen Deutungen bleibt die Figur des Sokrates ein *Enigma*. Wie der historische Jesus ist der historische Sokrates so gut wie unbekannt und wie die Figur Christi uns literarisch nur als mythische Figur aus den Evangelien entgegentritt, so kennen wir auch Sokrates fast nur als mythische Gestalt aus den Dialogen Platons und ergänzend den Werken Xenophons. Diese Enigmatik des Sokrates durchzieht schon seine vielgestaltigen

Charakterisierungen in den Dialogen Platons, wie etwa die bereits oben erwähnten, doch in besonderem Maße die Umschreibung des Sokrates als *atopos* (ἄτοπος).

*Atopia* (ατοπία) bzw. *atopos* (ἄτοπος) meint im griechischen Wortsinne<sup>1</sup> ortlos und nicht zuzuordnen zu sein, nicht am Platz oder seiner Stelle oder fehl am Platz oder aus dem Weg zu sein, gleichsam auch da und nicht da, an- und abwesend zu sein. Es beschreibt im Griechischen begrifflich das Unbegreif- und Unbeschreibbare, das, was unverortbar, unklassifizierbar, *ineffabile*, *Enigma* ist. *Atopos* ist das Seltsame, Wunderliche, Sonderbare, Ungereimte, Un- und Außergewöhnliche, originell und eigenartig. Es ist absurd und fremdartig, fällt auf, verstört, erscheint verkehrt, widersprüchlich und widersinnig, ja zuweilen auch lächerlich-unverständlich, verrückt, unangepasst, sittlich unschicklich, unangebracht und unziemlich, ja empörend, dem *Neuen Testament* gar übel und gottlos. Die *Atopie* steht im Gegensatz zum *Topos* (τόπος), wörtlich dem Ort, der Stelle, dem Platz, bzw. metaphorisch der Textstelle, dem Gegenstand, dem Thema, dem allgemein anerkannten Begriff oder Gesichtspunkt, aber auch dem Stand und der sozialen Lebensstellung. Das *Atopische* entzieht sich jeder *Topoi* (τόποι) verortenden Topik oder Topologie.

Ein weiterer, in diesem Zusammenhang wichtiger Kontrast der *Atopie* besteht zu den Begriffen der *Utopie* und der *Heterotopie*. Auch die *Utopie* ist ein Nicht-Ort, ein Unort, die Negation (οὐ = nicht, un-) eines τόπος. Bei Thomas Morus, dem Schöpfer des utopischen Genres, verschmilzt, wortspielhaft zwanglos der englischen Aussprache folgend, der Nicht-Ort mit dem εὖ τόπος, dem guten Ort. Die *Atopie* entzieht sich jedoch dem Gegensatz von *Eutopie* und *Dystopie* (δυσ τόπος) ebenso wie den positiv gesättigten Beschreibungen der *Utopien* und bewegt sich im Medium der *Negation*.

Dies trennt die *Atopie* auch von den *Heterotopien* (ἕτερος τόπος), den realen Gegen- und Andersorten Foucaults (1967) an den Rändern der Gesellschaft, die Alternativen zu gesellschaftlichen Normen

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Semantik und Übersetzung des *atopos* (ἄτοπος) und seiner Variationen die entsprechenden Einträge im Gemoll (2000), für das Englische auch Vlastos (1995, 1).

eröffnen, indem sie diese reflektieren, problematisieren, invertieren und negieren. Denn auch diese, trotz aller inneren Dynamik, gehorchen in ihrem Anderssein eigenen Regeln und Normen. Die Atopie hingegen erscheint regellos(er) und noch verstörender, da sie sich nicht segregiert, sondern die Normalität in dieser selbst, gleichsam wie Sokrates die Menschen auf der *Agora* (ἀγορά), durch ihr Anderssein irritiert.

Psychoanalytisch fällt bei diesen Überlegungen die zumindest phänomenologische Ähnlichkeit des Atopischen zum Unbewussten ins Auge, welches gleichfalls sich entzieht, *ineffabile* und *Enigma* ist, wie das Atopische sich nur in Verneinung benennen lässt, ebenfalls seltsam und wunderbar, ungereimt, widersprüchlich und verkehrt erscheint, unschicklich ist und Empörung evoziert. Auch wenn sich Freud mit dem Begriff der Topik verführen ließ, das Unbewusste zu verorten, zeigt doch seine Praxis, etwa die analytische Grundregel, die Atopizität des Unbewussten. Im Aussprechen des nicht Passenden, Vershobenen, nicht an seiner Stelle Seienden, des Seltsamen, Unlogischen, Albernem und Peinlichen erscheint phänomenologisch das Atopische im Sprechen des Analysanden.

Der platonische Sokrates ist *atopos* in diesem Sinne, seltsam, ortlos und unklassifizierbar, verstörend, erstaunend<sup>2</sup>, von seltsamem Wesen, wie dies, am Rande bemerkt, auch für Platon selbst gilt, der in seinen Dialogen nicht oder nur in Andeutungen – man denke z.B. an die Platane im *Phaidros* (230b) – erscheint, also ebenfalls ortlos ist. Doch nicht nur Sokrates selbst ist von Atopie gezeichnet, auch sein Weg (μέθοδος), seine Praxis des Philosophierens, wirkt in vieler Hinsicht aus festgefühten Plätzen (τόποι) entwurzelnd, verrückend, verschiebend, verkehrend, konventions- und grenzüberschreitend, atopisch. Mithin ist es vielleicht gerade Sokrates' Atopie, seine

---

<sup>2</sup> Die Atopie des Sokrates bringt seine Gesprächspartner immer wieder ins Erstaunen (θαυμάζειν), und es sei daran erinnert, dass Platon im *Theaitetos* (155d) im Staunen und der Verwunderung die Haltung des wahrhaft Weisheitsliebenden, des Philosophen erblickt: „Μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη“, worin ihm Aristoteles später folgt.

Seltsamkeit, die ihn, sein Werk und Wirken untergründig verbindet.<sup>3</sup>

## 2. Die Atopie im platonischen Werk

In den platonischen Dialogen tritt denn auch, so eine Untersuchung Tormod Eides (1996, 59 f.), das Wort *ἄτοπος* in seinen grammatischen Variationen ca. 230-mal auf und etabliert, nach Eides Urteil, erst den Begriff in der griechischen Literatur. Seine Verwendung findet es meist in Beschreibungen des Sokrates selbst bzw. der Art seiner Dialektik (*διαλεκτική τέχνη*) und deren aporetisch verstörender Resultate. Es erscheint an prominenten Stellen im *Symposion* (175a) und im *Theaitetos* (149a), im *Gorgias* (521d) und der *Apologie* (31c), in der *Politeia* (z.B. 405d), dem *Phaidon* (64a), dem *Phaidros* (229c–230c) und dem *Alkibiades* (106a), und markiert dort die Seltsamkeit der unterschiedlichen Beschreibungen des Sokrates als frommer Diener des Apoll und als Silen des Dionysos, als Stachelrochen oder Stechfliege oder Hebamme.

In der *Apologie* (31c) bemerkt Sokrates, dass es *atopos* erscheine, dass er einzelne Menschen in ihren Angelegenheiten unterbreche und ihnen zu Rate stehe, auch wenn er dies nicht für die gesamte *Polis* (πόλις) tue. Kurz zuvor beschrieb er sich, nach eigener Einschätzung in einem absurd-lächerlichen Bild, als Stechfliege (30e), die die *Polis* zu ihrem eigenen Nutzen anrege, irritiere und erwecke, und dies im göttlichen Auftrag. In dieser widersprüchlichen und doch sogleich und daher atopischen Selbstbeschreibung erscheint Sokrates auf atopischer Mission im Auftrag des delphischen Apollon, die Menschen zur philosophischen Selbst- und Lebensprüfung anzustacheln und zum *γνώθι σεαυτόν*, zum „Erkenne Dich selbst“ zu führen, das notwendig mit dem Wissen um das eigene Nichtwissen durchdrungen ist und das Leben zu einem guten Leben macht.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. zu Sokrates' Atopie u.a. in chronologischer Ordnung Plass (1964), Makowski (1994), Vlastos (1995), Eide (1996), Kofman (1998), Hadot (2002, 1999), Schlosser (2009).

<sup>4</sup> Und auch gut auf das Sterben vorbereitet: Denn nicht nur entfaltet Sokrates im *Phaidon*, dass Philosophieren lernen heiße, Sterben zu lernen (64a), sondern auch im

Auch im *Menon* stachelt Sokrates seine Mithbürger zur dialektischen Selbstprüfung an, wenn auch nun im metaphorischen Gewand des Stachelrochens (80a–b), dessen Stich in die Aporie (ἀπορία) und zum Durchbruch führt (84b). Da der Stachel des Stachelrochens giftig ist und oft in der Wunde abricht und verbleibt, erinnert dieses Bild an das doppeldeutige, von Derrida in *Dissemination* (1995) thematisierte *Pharmakon* (φάρμακον) in Platons Dialogen, Gift und Heilmittel, ebenso wie an den giftig-heilenden Biss der Natter Sokrates, die Alkibiades im *Symposion* beklagt (217e–218a). In anderer Übersetzung wird eher vom Zitterrochen Sokrates gesprochen, dessen elektrisierender Schlag einen in den heilsamen Schock der Aporie, der Ratlosigkeit und des Wissens um das eigene Nichtwissen versetzt. Im *Menon* wird damit der Weg frei zur Wiedererinnerung, der ἀνάμνησις, an das also, was die Seele in früherer Zeit an anderem Orte (τόπος) an anderen Dingen (τόποι) gesehen habe, der Weg also zum heilenden Erinnern an die früher geschaute Wahrheit.

Auch hier zeigen sich, bei allen Unterschieden, frappante Ähnlichkeiten zum Vorgehen der freudschen Psychoanalyse, vom Zerbröseln falscher Traum- und Selbstbilder in deren Analyse, der Ratlosigkeit des Nichtwissens und dem Aushalten derselben, bis hin zum heilsamen Erinnern der Wahrheit im Dialog mit dem hebamengleichen Analytiker.

In weiblicher Gestalt, als Hebamme<sup>5</sup> der Erkenntnis begegnet Sokrates nun im *Theaitetos* (149a), nicht selbst Erkenntnis gebärend, also lehrend, aber wohl die Geburt der Wiedererinnerung und Erkenntnis in den Wehen der dialektischen Prüfung leitend und begleitend (148e–149a). Mit dieser Selbstbeschreibung als Hebamme und seines Handelns als Hebammenkunst (μαιευτική τέχνη) disloziert sich Sokrates dabei nicht nur geschlechtlich, sondern auch sozial. Im Anschluss an diese atopische Selbstcharakterisierung erzählt Sokrates dem Theaitetos, dass die Leute sagten, er, Sokrates, sei höchst

---

*Gorgias* weist er Kallikles daraufhin, dass es nicht seltsam (ἄτοπον) (521d) wäre, für sein philosophisches Handeln zu sterben.

<sup>5</sup> Die Hebamme ist eine Grenzfigur an der Grenze bzw. dem Rand des Lebens. Die Charakterisierung des Sokrates als Figur der Grenze wird in einem späteren Teil des Aufsatzes wiederaufgenommen.

seltsam (ἀποπώτατος) und bringe die Menschen in die Verwirrung oder Weglosigkeit, die Aporie (149a–b). Auf diese Weise verbindet Sokrates die Beschreibung seiner selbst als *atopos* mit der Merkwürdigkeit seines Vorgehens, im Bewusstsein seines Nichtwissens seine Mitbürger mit seinen prüfenden Fragen zu verstören und in die Aporie zu führen.

In der *Politeia* taucht das Wort *atopos* (ἄτοπος) in seinen grammatischen Variationen oftmals auf, ohne allerdings direkt Sokrates zu bezeichnen. Jedoch besteht gleichwohl ein Zusammenhang, denn meist findet das Wort seine Verwendung, wenn des Sokrates Gesprächspartner ihrer Verwunderung ob der Gedanken und Ideen des Sokrates Ausdruck verleihen (z.B. 405d, 459b, 522d, 544d), etwa wenn Glaukon über das Anfangsbild des Höhlengleichnis, des großen Gleichnisses der *Politeia* vom Aufstieg aus dem Schattenreich der Höhle ans erkenntnisschaffende Licht der Sonne der Idee des Guten, staunt (ἄτοπον εἰκόνα) (515a) und in diesem Gleichnis über die seltsamen Gefangenen in der dortigen Höhle. An dieser Stelle mag man irritiert bedenken, wer eigentlich im Höhlengleichnis fehl am Platze (ἄτοπος) ist: der Philosoph, der nach seinem Aufstieg aus der Höhle ins Reich der Ideen nun zurück in der Höhle hinabsteigt, um andere zum Licht umzuwenden, aber selbst dort, gleichsam im Exil, verwirrt und nicht am rechten Platze<sup>6</sup> wirkt, oder der noch unbeeinträchtigte Gefangene in der Höhle, der unwissende Normale, der aber auch *atopos* ist, da er, als Mensch, ebenfalls nicht am rechten Platze ist, denn auch für ihn wäre der Ort außerhalb der Höhle der rechte. Man denke an dieser Stelle zugleich an den Himmelfahrtsmythos im *Phaidros* (246a–248e), in dem die Seele aus ihrer Höhe an einen dunklen Ort stürzt, an dem sie nun am falschen Platze ist.

Insofern nicht zufällig erscheint die Atopie auch in der Beschreibung des Philosophen in der *Politeia*. Glaukon bemerkt erstaunt, was

---

<sup>6</sup> Diese atopische Ambiguität des Philosophen zeigt sich in der *Politeia* in der seltsamen Subversion der Darstellungen des Philosophen als Heros, weiser Seelenführer und Polisgründer. Denn einerseits beschreiben diese *Topoi* (τόποι) die Mission und Rolle des Philosophen, andererseits konterkariert seine atopische Andersweltlichkeit, die ihn in der ‚Höhle‘ der Alltagswelt verwirrt, lächerlich, seltsam, deplatziert erscheinen lässt, diese *Topoi*.

für seltsame Menschen (ἄτοποι) Philosophen sein müssen (475d) und Sokrates antwortet ihm auf die folgende Frage nach den wahren Philosophen unter all den Seltsamen, dass es die Liebenden der Schau der Wahrheit seien (475e).

Zwar erscheint die Atopie auch in den Dialogen *Phaidon* und *Phaidros*, doch ihren Höhepunkt hat sie im platonischen *Symposion* im Spiel von *Eros* (ἔρως) und Atopie. Ihren ersten Auftritt hat sie noch vor der Ankunft des Sokrates beim Gastmahl. Eingeladen zur Siegesfeier des Agathon glänzt Sokrates unerwartet durch Abwesenheit, sein Nicht-am-Ort-sein, also seine Atopie. Denn auf seinem Weg zum Symposion ging er zurück und in das verkehrte Anwesen und versank im Vorhof des Nachbarhauses ins Nachsinnen (174d), so berichtet sein Begleiter Aristodemos dem verblüfften Agathon. Agathon entfährt darauf der Ausruf „Wie seltsam!“ (ἄτοπον) (175a). Dieses zuweilen Abseitsgehen sei des Sokrates Sitte<sup>7</sup> fährt Aristodemos fort, man müsse ihm einfach Zeit geben (175b). Im Verlaufe des Symposions wird berichtet, wie Sokrates schon bei Potidaia sich so eigentümlich verhalten und lange Zeit abseits in Gedanken versunken aufrecht gestanden habe (220c). Sokrates Seltsamkeit im Auftakt des Symposions ist also eine dreifache, er ist räumlich nicht am rechten Platz, er ist nicht da zur rechten Zeit und er verhält sich unschicklich und soziale Konventionen übertretend, er unterbricht so unerwartet plötzlich die regelhaft-normalen Abläufe des Gastmahls. Gleichzeitig mag man spekulieren, an welchem anderen, vielleicht wiedererinnerten, Ort Sokrates in seiner meditativen Versunkenheit und Selbstbesinnung gerade weilt – vielleicht in der Schau der Wahrheit als Licht des Guten? Doch wie dem auch sei, im Raum des Gastmahls ist Sokrates trotz, oder besser, gerade ob seiner Atopie, seiner Abwesenheit, bereits höchst präsent. Ähnlich wie Sartre in *Das Sein und das Nichts* (1993) bemerkt, dass gerade in einer Abwesenheit das Fehlende aufdringlich anwest, und Melanie Klein (1962) das Fehlen der mütterlichen Brust mit dem Erscheinen des Gedankens verwebt, so ist auch Sokrates in seinem Fehlen, seinem Nicht-am-Ort-Sein zugleich mehr als anwesend im Erleben der Symposianten.

---

<sup>7</sup> Damit deutet sich auch die Individualität des Sokrates an, die sich den gesellschaftlichen Rollenmustern und Sittencodices entzieht.

Auch die große Rede des Sokrates im *Symposion* über den *Eros* (199c–212c), in der er die Einsichten seiner Lehrerin Diotima referiert, die den *Eros* als *Daimon* (δαίμων), als nach dem Guten-Schönen strebendes Wesen des Mangels, einsichtig seines Mangels, beschreibt und den stufenhaften Aufstiegsweg zum Guten skizziert, bis sich plötzlich (ἐξαιφνης) die Schau des Schön-Guten selbst einstellt, ist von Atopie durchzogen. Denn bezeichnenderweise ist auch Sokrates' weise Lehrerin Diotima *atopos*. Sie ist nicht am Ort des *Symposions*, abwesend, ihre Charakterisierung seltsam, ja, es ist unklar, ob sie überhaupt wirklich existierte. Aber auch der *Eros* selbst ist atopisch, wie die A-topie ist er ein Nicht, ein Mangel, denn er wurde geboren als Sohn der Penia, des Mangels, und des Poros, der Fülle und Findigkeit, so dass er ein *Daimon*, ein Zwischen oder ein Verhältnis ist und darin ein dynamisches Streben, ein Suchen des Guten (204b). Er ist kein Weiser, kein σοφός, aber strebt nach Weisheit, Wahrheit, Gutheit, er ist ein Liebender und Begehrender der Weisheit, ein φιλόσοφος.

Ihren Höhepunkt erreicht die Atopie im *Symposion* in der es abschließenden Alkibiades-Episode (212c–223b). Alkibiades, selbst zutiefst atopisch, platzt plötzlich (ἐξαιφνης), ungeladen und betrunken in das Gastmahl und hält eine Lobrede auf Sokrates, die diesen als inkarnierten *Eros* verrät. In dieser Rede nennt Alkibiades Sokrates atopisch (215a) und macht deutlich, dass dies auch und besonders für dessen philosophisches Handeln und Reden gilt. Diese alkibiadische Atopie des Sokrates hat verschiedene Übersetzungen (und damit Deutungen) gefunden, deren Zusammenstellung ich ebenfalls Eides Untersuchung verdanke: “‘your oddities’ (Lamb); ‘nature deroutante’ (Robin); ‘deine Wunderlichkeiten’ (Schleiermacher); ‘Originalität, Eigenart’ (Schmelzer); ‘your extraordinary nature’ (Waterfield); ‘out-of-the-way character, a walking conundrum’ (Bury).” (Eide 1996, 59). Sokrates und seine Ideen, Argumente und Weisen seien, so Alkibiades, derart ungewöhnlich, dass er keine menschliche Parallele habe, keinem Typus entspreche, keinen Vergleich habe. Des Sokrates Bizarrheit sei nur durch ein Bildnis anzudeuten, das lächerlich anmute, aber kein Witz sei, Sokrates sei wie die Statue eines Silens (221d), eines der weise-triebhaften Daimonen des Dionysos.

Er sei nicht festzumachen mit Worten, weswegen Alkibiades ihn nur in Bildern und Abbildern beschreibt, als Silen und als Satyr (215b) oder auch als *Agalma* (ἀγάλμα), als Motivbild eines Satyrs, das in sich goldene Götterstatuen (222a) verbirgt. Interessant ist hier, dass Alkibiades sogar vermerkt, dass es schwer für ihn sei, in seiner Trunkenheit rechte, passende Worte für des Sokrates Seltsamkeit zu finden, so als ob die Atopie sogar die vernünftige Rede, den *Logos* (λόγος), über sie affiziert. Dieser widersprüchliche Silen, außen hässlich-triebhaft, innen golden-weise, unangemessen und unerwartet in seinem Handeln, fasziniert, provoziert, verstört, erschüttert Alkibiades bis zur Besessenheit, die Reden der Natter Sokrates (217e–218a), eine weitere tierische Metapher für diesen, hätten sich in sein Herz gebissen, vergiftend-heilend, frei nach Rudolf Otto (2004) *fascinans et tremendum*.<sup>8</sup>

Sokrates, der in dieser Episode als fleischgewordener *Eros* erscheint, unterbricht in seinem Handeln invertierend, umkehrend, gleichsam metanoietisch, die kulturellen erotischen Routinen und Konventionen der griechischen *Polis*, indem er, als älterer, hässlicher Mann, statt zum Liebenden (ἐραστής) zum Geliebten (ἐρώμενος) des schönen, jungen Alkibiades wird und so beide deloziiert und atopisch werden lässt. Dadurch invertiert sich hier im Verhältnis zu Alkibiades die Geburtserzählung des *Eros* (*Symposion*, 203b–e). Denn Penia, arm und ungeladen, legte sich nüchtern zum betrunkenen Poros beim Geburtsfest der Aphrodite und empfing so den *Eros*. Doch der reiche Alkibiades, zwar gleichfalls ungeladen zum Siegesfest des Agathon, legt sich trunken und diesen sinnlich begehrend zum nüchternen Sokrates, doch Sokrates verweigert ihm sinnliche Erfüllung und verkehrt stattdessen redend und dessen Seele befruchtend mit Alkibiades.<sup>9</sup> Er weckt die Liebe des Alkibiades, doch lenkt diese von

---

<sup>8</sup> In gewisser Weise ähnelt das Atopische den von Otto (2004) diskutierten Attributen des Numinosen, wie dem Ungeheuren, dem ganz Anderen, dem Heiligen, dem Energetischen und Übermächtigen und eben dem Schauervollen und dem Anziehenden.

<sup>9</sup> Zur Rolle der Vertauschungen der Sitzorte des Alkibiades, des Sokrates und des Agathon während des Gastmahls (213b, 222e) und ihrem Verhältnis zur psychoanalytischen Triangulation vgl. Schmiedl-Neuburg (2020).

sich fort oder auch durch sich hindurch hin auf die Wahrheit.<sup>10</sup>

An dieser Stelle lässt sich überlegen, wie diese Konstellation zwischen Alkibiades und Sokrates, angesichts ihrer frappierenden phänomenologischen Parallelen zur Grundkonstellation der psychoanalytischen Dyade, sich zu zentralen psychoanalytischen *Topoi* verhält, in denen sich ebenfalls *Eros* und *Logos* miteinander verflechten. Denn die Liebe des Alkibiades zu Sokrates evoziert die Figur der neurotischen Übertragungsliebe des Analysanden zum Analytiker, in der der Analysand nach sinnlicher Erfüllung verlangt und der Analytiker stattdessen heilende Einsicht in die Wahrheit des Analysanden ermöglicht. Diese das sinnliche Begehren des Analysanden frustrierende und gerade hierdurch Erkenntnis evozierende Abstinenz des Analytikers in der psychoanalytischen Kur – man denke an Melanie Kleins Diktum zur Genese des Denkens: „Keine Brust, ein Gedanke“ (Klein 1962) – erscheint im Alkibiades frustrierenden Handeln des Sokrates präfiguriert und im Fortgang des *Symposiums* zeigt sich, wie diese Abstinenz des Sokrates, parallel zur Abstinenz des Psychoanalytikers, einen Denkraum eröffnet, wo zuvor nur sinnliches Begehren war. Das sinnenhafte Begehren des Alkibiades wird so zu einem Begehren der Einsicht, der Erkenntnis, der Weisheit, d.h., auch im Wortsinne, zu Philosophie. Insofern sind es für Alkibiades wie für den Analysanden gerade der eigene Mangel und das korrespondierende Begehren die heilende Erkenntnis möglich machen, vorausgesetzt, sie treffen auf die denkermöglichende Abstinenz eines sokratischen oder psychoanalytischen Therapeuten, die sie zur Erfahrung bringt und zum Mangel an und Begehren nach der Wahrheit und Weisheit transformiert. Der Psychoanalytiker wie auch Sokrates hingegen sind sich ihres eigenen Mangels und des daraus erwachsenden Begehrens bereits bewusst und haben die denkermöglichende und das Begehren, die Liebe der Weisheit weckende Frustrationserfahrung bereits vielfach durchlaufen, so dass sich ihr Begehren nun nicht mehr sinnlich, sondern als Begehren der Weisheit zeigt, welches sich auch, durchaus hegelianisch, als Begehren

---

<sup>10</sup> Diese Wahrheit allerdings mag selbst atopisch sein, da in der Liebe die wahre Liebe nicht zu sagen vermag, was sie an der anderen Person liebt, da die Wahrheit ihrer Einzigartigkeit sich den stets allgemeinen Worten der Sprache entzieht.

des Begehrens des Anderen, sei es Alkibiades oder des Analysanden, nach der Weisheit und Wahrheit<sup>11</sup> manifestiert.<sup>12</sup>

Allerdings hat Alkibiades noch einen zweiten, ihn weiter atopisierenden, gleichsam numinosen Aspekt, denn er erscheint im Gastmahl mit allen symbolischen Insignien des Gottes Dionysos, trunken und mit Efeu bekränzt, und nicht zufällig ruft Agathon zu Beginn des Symposions den Dionysos als Richter im Redestreit der Symposianten an (175e), und es ist Alkibiades, der den Sokrates bekränzt wie einen Sieger im *Agon* (ἀγών). Insofern verdankt sich ein Teil der Atopie des Alkibiades dem Dionysos, dem Gott des Weins und der Grenzüberschreitungen, der Gott gewordenen Atopie, so dass des Alkibiades Trunkenheit auch als Gottbegeistertheit (ἐνθουσιασμός) oder vielleicht als Verwirrtheit des Gottes gelesen werden kann, wenn dieser aus dem Licht der Wahrheit in die Dunkelheit der ‚Höhle‘ der Welt hinabsteigt. Der Rausch des Alkibiades wird so zur religiösen Ekstase und er selbst zum Mund des Göttlichen. Mithin spricht vielleicht aus Alkibiades Dionysos, wie Apoll aus der Pythia<sup>13</sup>, und es ist kein Zufall, dass Sokrates ihn nicht unterbricht, obwohl Alkibiades ihn dazu auffordert, falls er nicht die Wahrheit spräche (217b).<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Im Unterschied zur Herr-und-Knecht-Dialektik Hegels in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1986) handelt es sich hier allerdings nicht um ein schlichtes Begehren des Begehrens des Anderen, also eine Frage der Anerkennung, sondern um das Begehren, dass auch der Andere nicht mich, sondern die Weisheit und Wahrheit begehre, die uns beide als Drittes transzendiert.

<sup>12</sup> Die Bedeutung des Mangels und des Begehrens in Form des *Eros* im *Symposion* dürften auch der Grund für Lacans (2015) Faszination mit diesem Text und besonders der Alkibiades-Episode sein.

<sup>13</sup> Zum Verhältnis der Diotima und der Pythia vgl. Schmiedl-Neuburg (2020).

<sup>14</sup> Dieser Aspekt des Alkibiades verweist auf die tiefe Verwobenheit von letzter Wahrheit, Rausch und Ekstase, die in vielen Religionen bezeugt wird, dagegen in der modernen Psychotherapie nur selten, etwa bei Maslow oder Leary, Aufmerksamkeit fand. In der Psychoanalyse ließe sich überlegen, inwieweit Wilfred Bions Erfahrung O hierzu ein Anknüpfungspunkt sein könnte (Bion 2016). Unter Bion'schen Auspizien könnte man nämlich sich fragen, ob der erste, menschliche Aspekt des Alkibiades, welcher oben unter dem Gesichtspunkt von Begehren, Übertragung, Abstinenz und Denkmöglichkeit diskutiert wurde, gleichsam eine Bion'sche K-Beziehung beschreibt, während sein zweiter, numinoser Aspekt hingegen auf die fundamentalere Bion'sche Erfahrung eines Werdens in O verweist, bei dem es sich selbst um eine grundsätzlich atopische Figur handelt.

Schließlich sei vermerkt, dass das *Symposion* auch selbst als Werk atopisch anmutet, vielgestaltig, seltsam, wunderbarlich, verstörend, schockierend, wie der Schlag eines Zitterrochens, oder wie ein Buch gewordener ironischer Silen. Man denke hier z.B. an die verschachtelte Eingangserzählung des *Symposions*, die eine mehrfach vermittelte Distanz und räumliche wie zeitliche Dislozierung der *Symposion*serzählung vornimmt (172a–174a), an die vielen sich widersprechenden Reden der verschiedenen Symposianten und an das eigenartige Verhältnis der Diotima- und der Alkibiades-Passagen. Das *Symposion* ist selbst kaum literarisch zu klassifizieren, atopisch als philosophisches Drama schillernd zwischen Komödie und Tragödie – ein Umstand, den es sogar selbstreferentiell in der Schlusspassage des *Symposions* thematisiert (223d–e).

### 3. Die Atopie des Sokrates

In der Vielzahl ihrer Verwendungsweisen verbindet die Atopie Sokrates und das sokratische Philosophieren, den Philosophen und die Praxis der Philosophie.

Doch lässt sich dabei keine Essenz, kein eindeutiges Wesen der Atopie dingfest machen, ihre, mit Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (1984) familienähnlichen Verwendungsweisen zeigen ihren Zusammenhang, doch wirkt sie zugleich verstreut, derrida‘isch disseminiert, da eben selbst atopisch. Ein sokratischer Dialog zu einer typisch sokratischen Definitionsfrage in der Form „Was ist Atopie? Was ist ihr Wesen?“ mündete mithin wohl auch in einer Aporie. Da die Atopie selbst atopisch, d.h. nicht bei sich selbst ist, nicht mit sich identisch ist, entzieht sie sich dem begreifenden Zugriff, weswegen wir die Atopie wohl, ob dieser Différanzhaftigkeit im Sinne Derridas (1988) ebenfalls als *Paleonym*, begreifen müssen, nicht Begriff oder Wort, sondern „alter Name“ (Derrida 2009) verwoben mit *différance*, *Rand*, *Tympanon*, *Pharmakon* oder *supplement* (Derrida 1988).

Doch unbeschadet dieser definitorischen Unmöglichkeiten ihres Wesens, die zugleich ihre Möglichkeit umschreiben, erleben und

erfahren die Gesprächspartner des Sokrates und wir als Leser der platonischen Dialoge die Atopie an uns in ihren Wirkungen. Die Atopie, sei es in Form der Person des Sokrates, z.B. in Form der seltsamen Vergleiche des Sokrates mit wilden Tieren und Mischwesen, oder in Form seines Philosophierens, etwa seiner den Gesprächspartnern bizarr und deplatziert anmutenden Argumente und Vergleiche<sup>15</sup>, unterbricht, irritiert, verunsichert, empört, verstört, erschüttert, dekonstruiert radikal und anarchisch Konventionen und Erwartungen und entzieht sich zugleich dem beschreibenden oder vergleichenden Zugriff. Sokrates wird so unbeschreibbar<sup>16</sup>, entzieht sich irreduzibel und unergründbar der Typisierung in Paradigmen, Genres oder Kategorien und spielt dem konzeptuellen Begreifen Streiche, er erscheint fremdartig, komplex, ein „atopical and atypical monster“ (Kofman 1998, 245), außergewöhnlich, enigmatisch und *out of place*. Er ist nie da, wo man ihn erwartet, grenzüberschreitend-exzessiv, monströs, beunruhigend, paradox (Kofman 1998, 18).<sup>17</sup>

In seinem Schweigen<sup>18</sup> über die Wahrheit, das uns im Ungewissen lässt, ob er einfach nur weiß, dass er nichts weiß, oder ob sich die geschaute Wahrheit schlicht nicht sagen oder gar schreiben, sondern nur zeigen und erfahren lässt, bleibt die Frage des Sokrates und das sokratische Fragen schlechthin offen und lebendig. Das sokratische Philosophieren selbst ist somit Weg (μέθοδος), nicht Ort (τόπος),

---

<sup>15</sup> So nennt Polus Sokrates' Argumente und Beispiele im *Gorgias* ἄτοπον, bizarr und absurd (473a, 480e).

<sup>16</sup> Mit jedem sich Offenbaren des Sokrates geht eine Verstellung und ein Verstecken einher, an Heideggers (2012, 1976) Zusammenfallen von Entbergung und Verdeckung des Seins gemahnend.

<sup>17</sup> Vgl. hier Kofman (1998, 18) im Wortlaut: „he [Socrates] is an odd, disconcerting creature who is never where he is believed to be; his behavior is always unexpected; he occupies a position outside genre and categories; he is an eminently paradoxical, outsize, monstrous, excessive and exceptional figure who is therefore exempt from competition and rivalry“.

<sup>18</sup> Nehamas (1998, 98) betont die Bedeutung dieses Schweigens, das im Ungewissen lässt, und verknüpft es mit der sokratischen Ironie, die ebenfalls vielleicht keine Lehre hat und gleichwohl etwas bewirkt.

ein atopisches, dynamisches Streben, Bewegen und sich Üben auf dem befreienden Weg der Erfahrung der offenen Frage.<sup>19</sup>

#### 4. Sokratische Topoi und Atopie

Doch nicht nur Sokrates selbst und die generelle Weise seines Philosophierens sind atopisch; die Atopie durchdringt auch zentrale *Topoi* des sokratischen Wegs.

So sind etwa, wie schon oben angedeutet, Atopie und Aporie ineinander verflochten.<sup>20</sup> Der sokratische *Elenchos* (ἐλεγχος), das dialektische Befragen und Widerlegen im sokratischen Dialog, seine maieutische Elenktik der Prüfung der Voraussetzungen des eigenen Wissens und ihrer Konsistenz, führt in die Aporie (ἀπορία), d.h. einen unauflösbaren Widerspruch, ein Paradox, das den Fragenden sein Nichtwissen erkennen lässt und ihn zu sich selbst umwendet.<sup>21</sup> Begrifflich meint Aporie Ratlosigkeit, wörtlich Ausweg- oder Weglosigkeit, denn es handelt sich um die Negation von ὁ πόρος, dem Weg.

Damit verknüpft sich die Aporie mit der Geburtsgeschichte des *Eros*, als Sohn des Poros (πόρος), der findigen Fülle der vielen Wege (εὐπορία), dem Sohn der Metis<sup>22</sup>, und der Penia, des armen Mangels (πενία). Die Aporie trägt in sich den Namen des Poros und in ihrem *alpha privativum* den Mangel der Penia, der Weglosigkeit, so dass sie als Vereinigung beider sich geschwisterlich mit dem *Eros* assoziiert. Die Aporie ist Weglosigkeit, Mangel an Ausweg, Tochter der Penia,

---

<sup>19</sup> Wie schon erwähnt, spiegelt sich die Atopie des Sokrates, seine Ortlosigkeit, in der Ortlosigkeit Platons in seinen Dialogen, wie im atopischen Charakter der platonischen Dialoge insgesamt, deren atopischer Wirkung sich auch der moderne Leser nicht entziehen kann.

<sup>20</sup> Vgl. zum Konnex von Aporie und Atopie bzw. der aporetischen Natur der Atopie Makowski (1994), aber auch Eide (1996, 63).

<sup>21</sup> Insofern verwandelt sich in der elenktischen Dialektik des Sokrates das Infragestellen der Sache mehr und mehr zu einem Infragestellen dessen, der spricht, von der Prüfung des Wissens zur Prüfung seiner selbst.

<sup>22</sup> Metis ist auch die Mutter der Athene, was Poros (halb)geschwisterlich mit der Göttin des Scharfsinns, der Klugheit und des Wissens verknüpft.

aber auch klug, in der Einsicht des Nichtwissens, zu Vater Poros strebend.

Die Aporie wird so zu πόρος, etymologisch Weg, Durchgang, Pfad, Furt, Öffnung, ein *impasse*, der im plötzlichen Durchbruch (ἐξαίφνης) zur befreienden Verwandlung führt. Die Figur der sokratischen Aporie erinnert so zum einen existenzphilosophisch mit Jaspers (1956) an die Existenzerhellung der ausweglos scheiternden Existenz im Angesicht der Transzendenz, zum anderen, und mehr noch, religionsphilosophisch an die *Kōans* des Zen-Buddhismus, welche ebenfalls durch einen aporetischen *impasse* den Durchbruch, *Kenshō*, oder gar *Satori*, die Erleuchtung evozieren.<sup>23</sup> Die Atopie führt nun genau in die Aporie (Eide 1996, 64). Im *Theaitetos* ist es Sokrates, der *Atopotatos* (ἀτοπώτατος), der höchst Seltsame (149a), der die Aporie induziert. Atopie und Aporie sind kausal und final verknüpft und die Atopie des Maieuten leitet die Geburtswehen der Aporie ein, aus denen sodann die Atopie des im Dialog Geprüften geboren wird. Auch hier mag man sich psychoanalytischer Parallelen erinnern, insbesondere der Unsichtbarkeit, der „leeren Leinwand“ des Analytikers, welche diesen atopisiert.

Als Tochter der Penia ist die Aporie zudem mit dem sokratischen Nichtwissen verbunden und auch dieses zeigt sich mithin als atopisch.<sup>24</sup> Das Nichtwissen des Sokrates schillert atopisch zwischen dem negativen Eingeständnis nur zu wissen, dass er nicht(s) wisse, so etwa im *Menon*, und der positiven Bestätigung ungewöhnliches, enigmatisches Wissen zu haben, etwa um den *Eros* im *Symposion*. Auf der einen Seite ist Sokrates der Suchende (ζητέειν) und Fragende,

---

<sup>23</sup> Psychotherapeutisch ist hier die Parallele zwischen den fünf Schichten der Neurose (vgl. Blankertz u. Doubrawa 2005), wie sie der Gründer der Gestalttherapie Fritz Perls in den 60er Jahren entwickelte, und dem aporetischen Vorgehen des Sokrates auffällig. So führt auch bei Perls der Heilungsweg nach der Destruktion der konventionellen Fassaden und Schichten in einen *impasse*, eine Blockierung, Konfusion und Ausweglosigkeit, die sich dann zuerst implosiv verdichtet in Todesangst, Katastrophenerwartung und Erfahrung des Nichts, um danach explosiv zu gänzlich Neuem, Anderem, Wahrerem und Heilerem verwandelnd durchzubrechen. Überhaupt ist die Ähnlichkeit Perls' und Sokrates' frappant, besonders unter dem Gesichtspunkt der Atopie.

<sup>24</sup> Und auch das Nichtwissen ist mit dem *Eros* verflochten, denn das Bewusstsein des Nichtwissens entfacht das erotische Begehren des Wissens.

der nichts Schreibende, der Nichtwissende und alles radikal und respektlos (ἄτοπος) Prüfende. Auf der anderen Seite verfügt er, so scheint es, über ein Wissen um den Weg, um Elenktik, Dialektik und Aporie, Eros und Maieutik, und über ein Wissen um das experientielle Resultat des Weges, das sich atopisch allen Beschreibungen entzieht. Denn das auf diesem Weg Erfahrene kann nur individuell erlebt, vom Einzelnen je selbst geschaut und/oder ihn verwandelnd erfahren, nicht jedoch ausgesagt und aufgeschrieben oder gar sophistisch verkauft werden. Wie in den Mysterien von Eleusis scheinen sich in diesem Erfahrenen die nicht-propositionale Schau des Gut-Schönen selbst, gleichsam eine Hierophanie, und die existentielle Selbstwerdung, die Individuation<sup>25</sup> des Einzelnen zu verbinden.<sup>26</sup>

Schließlich ist auch die sokratische Ironie, die εἰρωνεία, eine atopische Figur<sup>27</sup>, denn sie erfordert die Verstellung, den Humor und die Maske.<sup>28</sup> Kierkegaard wie Nietzsche, so Pierre Hadot (2002) in seinen Abhandlungen zu Sokrates, betonen, in ihren Überlegungen zur eminenten Bedeutung der sokratischen Ironie, die Notwendigkeit der Verbergung und der sich klein und lächerlich machenden Verstellung, um die Menschen ins Wahre hineinzutäuschen (Hadot 2002, 140). Man denke an dieser Stelle etwa an das Motivbild des Satyrs Sokrates im *Symposion*, hässlich, komisch und seltsam außen, golden-göttlich und erhaben im Inneren (222a). Und wie ihr Vorbild Sokrates verbergen beide sich hinter Masken, Kierkegaard, der Sokrates von Kopenhagen, hinter seinen mannigfaltigen Pseudonymen (vgl. Kierkegaard 2005a,b) und seiner indirekten Kommunikation (Hadot 2002, 140), und Nietzsche, der freie Geist, hinter seinen

---

<sup>25</sup> Jungianisch verstanden, kommt das Ich so durch die Begegnung mit dem Selbst, dem göttlichen Archetypus, zu sich und verwirklicht seine Individuation.

<sup>26</sup> In einer neuplatonisch inspirierten Sicht ließe sich vielleicht sogar sagen, dass das Wissen um das Nichtwissen ein Wissen um das göttliche Nichts ist, dass zugleich das Ἐν καὶ Πᾶν, das All-Eine ist. Das Wissen des Nichtwissens, die Philosophie, würde so zum Wissen des Nichts, der Weisheit, die, so Sokrates im *Phaidros* (278d), nur den Göttern zukommt, zur *Sophia* (σοφία).

<sup>27</sup> Nehamas (1998) identifiziert im Prinzip Atopie und Ironie miteinander.

<sup>28</sup> Vgl. zu Ironie und Anonymität in den platonischen Dialogen Plass (1964).

ungezählten Perspektiven, Larven und Figuren (Hadot 2002, 140; vgl. auch Nietzsche 1999a,b).<sup>29</sup>

Die Maske, mit Heidegger (2012, 1976) gedacht ein gleichzeitiges Entbergen und Verbergen, Offenlegen und Verschließen der Wahrheit (ἀλήθεια), ist allgegenwärtig in der sokratischen Ironie<sup>30</sup>, denn in dieser zeigt sich ein Gespaltensein, auf der einen Seite ein scheinbar dem Geprüften Rechtgeben und zugleich ein um die Unhaltbarkeit der Sichtweise desselben Wissens. Diese ironische Spaltung erst erlaubt auch dem Geprüften gleichfalls ein Gespaltensein, ein nicht an einem Ort sein, sondern an zweien, ein in Selbstdistanz sich prüfen und befragen. Indem in der dialektischen Ironie Sokrates die Position des Geprüften scheinbar übernimmt, wird dieser frei, die atopische Position des Sokrates einzunehmen, und in dieser Verkehrung sein Nichtwissen, ebenso wie sein Begehren des Schönen-Guten-Wahren zu erkennen.

Hier zeigt sich übrigens, dass auch die atopisierende Umkehrung der Liebesordnungen und -verhältnisse, die Alkibiades im *Symposion* widerfährt, eine, nun nicht dialektische, sondern erotische Ironie darstellt, die mittels der Atopie zur Erfahrung eben dieser führt. Wie die anderen sokratischen Figuren führt auch die εἰρωνεία so in die Ungewissheit der Aporie, berücksichtigt dabei aber stärker das Verhältnis des atopischen Prüfers und des Geprüften. Als atopische Figur steht sie ein für Ungewissheit und Unergründbarkeit, Verborgtheit, Spaltung, Entzug und Zweifel.

## 5. Die Atopie und Philosophie des Sokrates

Die Atopie prägt mithin die sokratische Philosophie ebenso wie den sokratischen Philosophen und dessen Lebensform.

---

<sup>29</sup> Vgl. Nietzsches Wort in *Jenseits von Gut und Böse*, Zweites Hauptstück 40 „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske“ (Nietzsche 1999a).

<sup>30</sup> Wie auch insgesamt in den platonischen Dialogen, in der uns Sokrates nur durch die Maske Platons und Platon nur durch Maske des Sokrates entgegnet.

In der Antike wird, so zeigen die Untersuchungen Hadots (2002, 1999) eindrücklich, die Philosophie als *Bios* (βίος), als Lebensweise, nicht als akademische Disziplin, begriffen, die sich im Handeln und Lebensvollzug zeigt und nicht im Dozieren und Bücher Kommentieren (Hadot 1999, 57). Die Philosophie ist in der Antike nach der Analyse Foucaults (1989, 2007) existentiell Sorge um sich (*Apologie*, 36c) ebenso wie auch Sorge um die anderen und die *Polis*. Als solche gibt sie der Sorge Heideggers in *Sein und Zeit* (1993) einen spezifischen, von Eigentlichkeit und Entschlossenheit gekennzeichneten Ausdruck. Die Sorge um sich zeigt sich für Sokrates in der Selbsterforschung und Lebensprüfung, im sich selbst, seine Werte und Sichtweisen, seine Lebensform Infragestellen, und erst diese Selbsterforschung verwandelt das Leben in ein gelingendes, glückendes und gutes (*Apologie*, 38a, 41d). In der existentiellen Erschütterung der in die Aporie mündenden Selbstinfragestellung, in dieser Grenzsituation im Sinne Jaspers (1956) kommt es somit zur Erfahrung und Erhellung der eigenen Existenz und der Wahrheit der eigenen Subjektivität. Die zur Aporie führende Dialektik des Sokrates zwingt zur Vermittlung der eigenen Individualität mit der Universalität der Vernunft, so wie es Kierkegaard für das ethische Stadium auf dem Lebensweg in *Entweder/Oder* (2005b) beschreibt.<sup>31</sup>

Doch in der Aporie und im Durchbruch durch diese geschieht noch mehr: plötzlich eine Schau, eine existentielle Wahl und ein Sprung in ein atopisches Jenseits der Dialektik<sup>32</sup>. Vielleicht nicht per Zufall lauscht Sokrates nun den Mahnungen seines *Daimonions* (δαίμωνιον), so wie Kierkegaards Abraham in *Furcht und Zittern* (2005a) im religiösen, die Universalität der diskursiven Vernunft

---

<sup>31</sup> Man mag, von Foucault inspiriert, überlegen, inwieweit schon hier in dieser sokratischen Übung der Selbstprüfung Individualität und Subjektivität entsteht, lange bevor, wenn auch auf vielleicht etwas andere Weise, sich diese nach der Analyse Foucaults (2019, 2009) vermittle der christlichen Praktiken der Gewissensprüfung und Beichte als Resultate einer Hermeneutik des Selbst ausbilden.

<sup>32</sup> Dies scheint sich mir auch im Höhlengleichnis der *Politeia* zu zeigen, wenn dort von der Sonne der Idee des Guten als jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) gesprochen wird (509b).

transdiskursiv-existentiell übersteigenden Stadium nach seinem Sprung in den Glauben die Stimme Gottes vernimmt.<sup>33</sup>

Die im Durchgang durch die Aporie des Nichtwissens, diese atopische dunkle Nacht der Seele, aufleuchtenden Erkenntnisse des Sokrates sind dabei vornehmlich ethisch-performativer Art. Das je individuell hervorzubringende Erkennen der eigenen Verblendungen und des Nichtwissens um das Gute, lenkt das Leben hin auf dieses – dies ist der Hintergrund der sokratischen Einsicht, dass niemand wahrhaft Schlechtes will. Wie bei Lévinas herrscht bei Sokrates ein Primat der Ethik vor der Ontologie; das sokratische Wissen ist gelebtes Wissen um die Tugend (wörtlich Bestheit, ἀρετή) und die gute Lebensweise, Liebe zum Guten, Wahl und Entscheidung. Sokrates' Wissen, so Xenophon in seinen *Erinnerungen an Sokrates*, zeige sich in Taten, nicht in Worten.

Subjekt und Produkt einer solchen Lebensform ist der Philosoph als *atopos*, je einmalig, unvergleichlich, seltsam, irritierend und unsinnig, einzeln, nicht einzuordnen unter Typen (Hadot 1999, 47, 49), weswegen auch Hadot, Nietzsches und Kierkegaards Gedanken aufgreifend, von Sokrates als dem ersten eigentlichen Individuum spricht. Im Rede-und-Antwort-Stehen über sich (*Theaitetos*, 187d–e), in der Selbstprüfung der Wahrheit der eigenen Seele (*Apologie*, 29d–e), entdeckt sich der Fragende in der Leerheit seines Wissens, in seinen Selbstwidersprüchen und Selbstzweifeln in seiner atopischen Wahrheit.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Doch im Unterschied zu dem Gott Abrahams befiehlt das *Daimonion* des Sokrates kein Handeln, sondern nur ein Unterlassen.

<sup>34</sup> Die platonische Akademie bewahrte zahlreiche Aspekte des atopischen sokratischen Philosophierens. Auch in ihr sind Erkenntnis und *Eros* verwoben, Geist und Gefühl. Die Philosophie, die Liebe der Weisheit, gleich ob als *genitivus subjectivus* oder *objectivus* gelesen, führt fruchtbringend in Schöpferische. Im lebendigen Dialog, verstanden als *Askesis* (ἄσκησις), *exercitium spirituale*, geistige Übung im Sinne Hadots (2002, 1999), wird nicht informiert, sondern der Mensch geformt und die Seele befruchtet (*Phaidros*, 277a). Der personalisierte, auf den jeweiligen Schüler individuell zugeschnittene Dialog bringt die Wahrheit des Schülers, zumindest wie sie sich hier und jetzt darstellt zum Vorschein – ähnlich wie eine Deutung in der psychoanalytischen Kur. Immer wieder gilt es, sich zu üben und die aporetisch-atopische Erfahrung des Dialogs zu wiederholen und durchzuarbeiten, ohne dass sich das gewonnene Wissen einfach in propositionale Sprache fassen ließe. Die Wahrheit, die Licht in die Seele

Als solcher *atopos* ist der Philosoph eine Gestalt des Zwischen, der Grenze und der Vermittlung. Im *Symposion* wird *Eros-Sokrates* als Vermittler nach beiden Seiten beschrieben, im Bewusstsein des eigenen Mangels strebend und begehrend nach dem Göttlichen, Guten, Schönen, zugleich aber das Göttlich-Gute-Schöne den Sterblichen offenbarend, als Satyr, in dessen Innerem die Götterbilder erscheinen. Auch die Beschreibung des Sokrates als Satyr oder Silen, als göttlich-menschlich-tierisches Mischwesen also, zeugt von dieser Zwischenstellung, ebenso wie die spannungsreichen Charakteristika der Silene, sowohl Weise als auch triebhaft-schamlose Schelme zu sein, beunruhigend, verwirrend, ungreifbar.<sup>35</sup> Sokrates erscheint im Bilde des Silens fremdartig (*ἄτοπος*), wird damit aber just zum Philosophen. Denn Merleau-Ponty bemerkt, dass die Philosophie sich gerade durch ihre Fremdartigkeit auszeichne, die Philosophie sei weder ganz in der Welt, noch ganz außerhalb dieser (Merleau-Ponty nach Hadot 1999, 54). Als *Atopos* ist der Philosoph damit ein Zwischen, auf beiden Seiten unzu Hause, exilisch und heimatlos, fremd, nomadisch unterwegs und unheimlich, ja unheimlich im Sinne Heideggers.

Doch als Zwischen ist er nicht nur unheimliches, ekstatisch-herausstehendes<sup>36</sup> Weder-Noch, sondern zugleich vermittelndes Sowohl-als-auch. Denn im *Symposion* ist *Sokrates-Eros* ein *Daimon* (*δαίμων*), eine halb-göttliche Grenzgestalt mit der Aufgabe der Vermittlung zwischen Menschlichem und Göttlichem, zum Göttlichen

---

bringt (*Politeia*, 509b), lässt sich, so deutet Platon im *Siebten Brief* an, nur zeigen und aufweisen und erfahren, aber nicht schreiben oder einfach sagen. Auch hier bleibt das Verständnis der Philosophie als Lebensform erhalten, die der Transformation, der Umkehr und Bekehrung, *ἐλεγχος* und *μετάνοια*, dem Aufstieg und der transdiskursiven *visio boni* dient, ein Verständnis, das sich im Neuplatonismus mit dem Aufstieg zum *τὸ ἕν*, dem atopischen Einen, nochmals intensiviert.

<sup>35</sup> Kierkegaard spricht von Sokrates auch als einem Kobold (Kierkegaard nach Hadot 2002, 137) und Nietzsche erzählt, wie Zopyros Sokrates als Ungeheuer mit den schlimmsten Lastern bezeichnete und Sokrates schlicht antwortete: „Mein Herr, Sie kennen mich.“ (Ebd.)

<sup>36</sup> Zur *ἔκστασις*, dem (Heraus)stehen des Sokrates vgl. *Symposion* (174d, 220c).

hin das Gutschöne suchend und begehrend und zum Menschlichen hin es offenbarend, aufdeckend und die Menschen zu ihm führend.<sup>37</sup>

Kulturwissenschaftlich betrachtet, erscheint Sokrates, der *Daimon* und freche Satyr (221e) des *Symposiums* so als Trickster (Radin, Kerényi u. Jung 1954). Trickster sind religionsethnologisch atopische Gesellen, Wesen der Grenze, verwirrend, paradox-widersprüchlich, vieldeutig (Schmiedl-Neuburg 2019b). Sie sind voller Ironie und Humor und zeigen eine „Weisheit voller Schelmenstreiche“ (Nietzsche nach Hadot 2002, 159), gut-böse Schelme, weise-dumme Narren. Oft wirken sie daher lächerlich und tölpelhaft, man denke etwa an Sokrates' Assoziation mit lächerlichen Bildern (*γελοῖος, γελοιότερον*), z.B. in der *Apologie* (30e), und Unsinn (*φλυαρία*), etwa im *Gorgias* (492c), denn auch das Lachhafte und Unsinnige ist Erscheinungsform der Atopie. Der Trickster gilt in der Mythenforschung (Hynes u. Doty 1993; Radin, Kerényi u. Jung 1954) als archetypische Figur, welche die Vereinigung von Gegensätzen, beispielhaft etwa tierischen und göttlichen im Satyr, verkörpert, und sich meist durch Zwiespältigkeit und Ambiguität, durch Anomalität und Polyvalenz auszeichnet.<sup>38</sup> Der Trickster tritt meist als Kulturheros oder als listenreich-täuschender Tölpel auf und bringt Veränderung und Umkehrung, gleichzeitig Schöpfung und Zerstörung in die Welt. Sokrates' Charakterisierungen als Giftnatter (*Symposium*, 217e–218a) – es sei mit Derrida (1995) nochmals an die Ambiguität des *Pharmakons* (*φάρμακον*), Gift- und Heilmittel, erinnert – und Zauberer, z.B. im *Menon* (80a),

---

<sup>37</sup> Dies Geleit der Menschen zum Gutschönen kann fehlgehen oder zumindest Umwege machen, wie das *Symposium* zeigt, wenn Alkibiades durch Sokrates nach dem Guten (*τὸ ἀγαθόν*) strebt, dieses aber mit dem Menschen *Agathon* verwechselt (222d, 223a). Die Übertragung in der Psychoanalyse kennt ganz vergleichbare Irrwege.

<sup>38</sup> Vgl. zum Tricksterhaften des Daimonischen Goethes folgende autobiographische Bemerkung, zitiert nach Schwartz (2010, S. 19): “I perceived something in nature (whether living or lifeless, animate or inanimate) that manifested itself only in contradictions and therefore could not be expressed in any concept, much less any word. It was not divine, for it seemed irrational; not human, for it had no intelligence; not diabolical, for it was beneficent; and not angelic, for it often betrayed malice. It was like chance, for it laced continuity, and like providence, for it suggested context. Everything that limits us seemed penetrable by it, and it appeared to dispose at will over the elements necessary to our existence, to contract time and expand space. It seemed only to accept the impossible and scornfully to reject the possible”.

im *Charmides* (155e) und im *Symposion* (203d), fügen sich in diese Deutung ein. Der Trickster ist in den Mythen stets im Fluss, Gestaltenwandler und Grenzübertreter, ein atopisches Spiel von Formen und Formlosigkeit, Schöpfer und Zerstörer, Regel- und Tabubrecher, männlich-weiblich, leidend und übermächtig, heilig-erlösend und ordinär-blasphemisch-profan. Jungianisch betrachtet, ist der Trickster, man denke an den Hermes der griechischen Mythologie, aber eben auch an Sokrates, *Psychopompos* (ψυχοπομπός), Seelenführer beim Abstieg in die Tiefe. All diese Charakteristika der Gestalt des Tricksters lassen sich, wie im Rahmen dieser Abhandlung deutlich geworden, in der Atopie des Sokrates wiedererkennen.<sup>39</sup>

Der Aspekt des Tricksters zeigt sich ebenfalls in Sokrates' Assoziation mit Dionysos im *Symposion*. Agathon unterwirft, wie oben erwähnt, das Gastmahl und den *Agon* der Reden dem Urteil des Dionysos. Der Gott des Rausches und des Weines solle entscheiden, wer die trefflichste Rede auf den *Eros* gehalten habe (175e), die Liebe aber sei die größte aller Dichter (196e). Alkibiades betritt trunken und mit Efeu bekränzt, der Pflanze des Dionysos, unter bacchantischen Klängen, umgeben von anderen Betrunkenen, wie Dionysos von seinen Satyrn, das Gastmahl und bindet Sokrates-*Eros* das Siegesband. Dionysos selbst ist eine Figur des Zwischen, was wohl auch Nietzsches Zuneigung zu ihm erklärt. Gestorben, zerstückelt und auferstanden, zweimal geboren, einmal aus dem Geschlecht der Mutter, das andere Mal aus dem des Vaters, mal menschlich, mal tierisch, mal männlich, mal weiblich, mal klar, mal wahnhaft-beerauscht, ist Dionysos die größte Grenzgestalt der griechischen Mythologie, die Gott gewordene Atopie. Dionysos ist der Gott der Komödie und der Tragödie zugleich und das griechische Satyrspiel, das im attischen Theater einen Dramenzyklus beschließt, verhandelt meist seinen Tod und seine Auferstehung. Am Ende der Alkibiades-Episode, oft als Satyrspiel des tragikomischen *Symposions* beschrieben,

---

<sup>39</sup> Man denke nur an den Gestaltenwandler Sokrates als Stachelrochen, Satyr, Natter oder Stechfliege oder an den weiblichen Sokrates als Hebamme, tätig an der Grenze von Leben und Tod, an den im *Phaidon* leidend-sterbenden und zugleich den Tod besiegenden Sokrates, oder an den Sokrates als vulgären Satyr und zugleich Ort der Theophanie der goldenen Götterbildnisse im *Symposion*.

bezeichnet Sokrates im Gespräch mit Aristophanes und Agathon denjenigen als vollkommen Dichter, der Komödie und Tragödie zu verbinden weiß (223c–d), und im alleinigen Wachbleiben und morgendlichen Fortgehen des Sokrates bei Sonnenaufgang zum Schluss des *Symposiums* wurde ein Wink auf seinen Tod (und, eingedenk des *Phaidros*, die Himmelfahrt seiner Seele) erblickt.

## 6. Der mythische Tiefenraum des *Symposiums*

Diese dionysischen Bezüge lenken unseren Blick auf den mythischen, die sokratische Philosophie und Atopie existentiell und religiös tiefenden Assoziationsraum des *Symposiums*, insbesondere, in diesem Kontext, auf die Bedeutsamkeit der Aphrodite und der Athene.<sup>40</sup>

Aphrodite wird im *Symposion* im Kontext der Lobreden auf den *Eros* vielfach thematisiert, da sie im Mythos oft als Mutter des *Eros* angesehen wird. Als dessen Vater gilt Ares, der Gott des Streits und des *Agons*. Aphrodite ist die Göttin der Liebe, Schönheit und Fruchtbarkeit, was im *Symposion* ihre Verbindung zur erotischen Schau des Schönen und zum Zeugen im Schönen in der Rede der Diotima bezeugt, während ihr Beiname „die Goldene“ (Χρυσση) sie mit den goldenen Götterstatuen im Innern des Sokrates verbindet, die Alkibiades in ihm erblickt (222a). Der *Aphrodite Urania* (Ἀφροδίτη Οὐρανία)<sup>41</sup>, der himmlischen Aphrodite, verehrt als Göttin der Natur in heiligen Hainen, war ein Tempel in den Gärten am Illisos geweiht, genau an jenem Ort also, wo Sokrates im *Phaidros* über den *Eros* spricht (z.B. 242a). Der im *Phaidros* erwähnte Zeus-Tempel in Dodona war auch der Dione, der Mutter der *Aphrodite Pandemos*

---

<sup>40</sup> Vgl. für eine philosophische Analyse des mythischen Tiefenraums des *Phaidros* Schmiedl-Neuburg (2019a), sowie zu weiteren mythisch-philosophischen Bezügen des *Symposiums*, etwa zum apollinischen Moment, Schmiedl-Neuburg (2020).

<sup>41</sup> In seiner Rede im *Symposion* preist Pausanias die ältere, himmlischere, aus dem auf dem Meer schäumenden Samen des Uranos geborene *Aphrodite Urania* im Unterschied zur irdischeren, jüngeren dem Zeus durch Dione geborenen *Aphrodite Pandemos* (180d).

geweiht und gegründet durch das Erscheinen einer Taube, des heiligen Vogels der Aphrodite. Ein zweiter Tempel der *Aphrodite Urania* findet sich im Übrigen am Kerameikos, dem Viertel am Friedhof an der Kreuzung der Straßen, die zur platonischen Akademie und zum Mysterienheiligtum in Eleusis führten, an dem Ort also, in dem Parmenides im gleichnamigen platonischen Dialog untergekommen ist (*Parmenides*, 127b–c) und seine dialektische Rede über das Eine und das Viele hält, die er als Ausdruck des *Eros* begreift (137a). Dem Parmenides – wie auch dem Phaidros in seiner das Symposium eröffnenden Rede (178a–180b) – galt der *Eros* als erster der Götter. Die Relation der Aphrodite zu Dionysos zeigt sich vielgestaltig: der *Aphrodite Pandemos* wurden Bocksopfer dargebracht, Dionysos zeugt mit ihr den Satyr Priapos, und unter dem Beinamen „die Dunkle“ wird sie als *Aphrodite Melainís* oder *Mélaina* (Ἀφροδίτη Μελαινίς, Μέλαινα) zusammen mit Dionysos in Mantinea verehrt, der Heimat der Diotima.

Athene, die stets mit Sokrates assoziiert wird, ist die Göttin der Wissenschaften und der Künste, Hüterin des Wissens. Als dem Kopf des Zeus entsprungen, gilt sie als Verkörperung des Geistes, die den Menschen Wissen und Weisheit bringt, und als *Athena Parthenos* (Ἀθηνᾶ Παρθένος), „die Jungfräuliche“, evoziert sie die platonische, geistige Liebe, wie sie Alkibiades im *Symposium* mit Sokrates widerfährt. Ihre Mutter ist Metis, was einen (halb)geschwisterlichen Bezug zu Poros stiftet, der ebenfalls Kind der Metis ist. Poros tritt, anders als im *Symposium*, kaum im Mythos auf, dort aber findet sich ein Verweis auf einen ungenannten Sohn der Metis, der in Zeus verblieb, nachdem dieser Metis verschlungen hatte, während seine Schwester Athene aus des Zeus' Stirn entsprang. Dieser Sohn, so die Weissagung, hätte Zeus entthronen können.

Im Zeugungsmythos des *Eros* im *Symposium* werden Athene und Aphrodite verknüpft, da Poros Metissohn und Athenebruder beim Geburtsfest der Aphrodite, also gleichsam „im Schönen“ mit Penia den *Eros*, mithin übertragen Sokrates zeugt.

## 7. Die Religionsphilosophie und die sokratische Atopie

In diesen Gedanken zu Atopie und daimonischer Medialität des Philosophen zeigen sich mithin auch religiöse und religionsphilosophische Bezüge. Denn in komparativer Hinsicht fällt auf, wie sehr atopische Figuren das Innere wohl aller Religionen durchziehen.

Von der Ortlosigkeit des chalcedonischen Gott-Menschen Jesus Christus, bei Gott und zugleich Gott, ganz Mensch und ganz Gott unvermischt und ungeteilt, über die wandernden, tricksterhaften, weise-wilden Derwische des islamischen Sufismus, die befreite Seele, den erleuchteten *jivanmukta* jenseits aller Gegensätze in der jainistischen und hinduistischen Tradition, die „verrückten“ erwachten unberechenbaren Zen-Meister des Buddhismus und die Atopie des *Nirvāṇa*, über die weise Tollheit des Zhuāngzǐ im Daoismus und die Atopie des *Dào* in den ersten Sätzen des *Dàodéjīng*, die Erkenntnis (*hitgalut*), die den rabbinischen Weisen des *Talmuds* nur in der Fremde, im Exil (*galut*), im diasporischen nicht-an-seiner-Stelle-sein widerfährt, bis zur *henosis* (ἕνωσις) des Neuplatonikers, die ihn τὸ ἓν, das Eine, nur subjekt- und objekt-, zeit- und ortlos, also atopisch erfahren lässt, überall erscheint die Atopie in den Figuren der mystischen Zentren der verschiedenen Religionen. Die Gestalt des Sokrates gesellt sich zwanglos diesen Figuren der Atopie hinzu.

Vor diesem Hintergrund kann die Atopie des Sokrates, mit Plotin, Proklos und Dionysios-Areopagita, als Form und Ausdruck Negativer Theologie gelesen werden, die nur zu sagen vermag, was das Göttliche nicht ist<sup>42</sup>, und in diesem Sagen des Nicht und dem Zweifel der Aporie durchbrechen kann zum Erfahren dessen, was nur gezeigt, geschaut und gelebt, aber nicht gesagt werden kann.

---

<sup>42</sup> In diesem Zusammenhang nicht zufällig ist auch das Daimonische im *Symposion* nur in doppelten Verneinungen zugänglich, als nicht menschlich und nicht göttlich (vgl. Hadot 2002, 156; Goethe nach Schwartz 2010, S. 19).

### *Literaturverzeichnis*

- Bion, Wilfred (2016): *Transformationen*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Blankertz, Stefan u. Doubrawa, Erhard (2005): *Lexikon der Gestalttherapie*. Wuppertal: Hammer.
- Derrida, Jacques (2009): *Positionen*. Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, Jacques (1995): *Dissemination*. Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, Jacques (1988): *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Eide, Tormod (1996): On Socrates' *Atopia*. *Symbolae Osloenses*. Vol. 71 (1996), S. 59–67.
- Foucault, Michel (2019): *Sexualität und Wahrheit, Band IV. Die Geständnisse des Fleisches*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).
- Foucault, Michel (2009): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).
- Foucault, Michel (2007): *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).
- Foucault, Michel (1989): *Sexualität und Wahrheit, Band III Die Sorge um sich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).
- Foucault, Michel (1967): Andere Räume. In: Karlheinz Barck (Hg.) (1993): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essais*. 5. durchgesehene Auflage. Leipzig: Reclam, S. 39.
- Gemoll, Wilhelm (2000): *Gemoll – Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Hadot, Pierre (2002): *Philosophie als Lebensform*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hadot, Pierre (1999): *Wege zur Weisheit*. Frankfurt am Main: Eichhorn.
- Hegel, G.W.F. (1986): *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).
- Heidegger, Martin (2012): *Der Ursprung des Kunstwerks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

- Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hynes, William J. und Doty, William G. (Hg.) (1993): *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa AL u. a.: University of Alabama Press.
- Jaspers, Karl (1956): *Philosophie. Bd 2: Existenzerhellung*. 3. Aufl. Berlin: Springer-Verlag.
- Kierkegaard, Sören (2005a): *Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern / Die Wiederholung / Der Begriff der Angst*. München: dtv.
- Kierkegaard, Sören (2005b): *Entweder/Oder*. München: dtv.
- Klein, Melanie (1962): *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kofman, Sarah (1998): *Socrates: Fictions of a Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques (2015): *Die Übertragung: Das Seminar, Buch VIII*. Wien: Passagen Verlag.
- Makowski, François (1994): Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*. Vol. XII, 2 (1994), S. 131–152.
- Nehamas, Alexander (1998): *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999a): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: dtv/de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1999b): *Menschliches, Allzumenschliches, I und II*. hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: dtv/de Gruyter.
- Otto, Rudolf (2004): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck.
- Plass, Paul (1964): Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues. *The American Journal of Philology*. Vol. 85 (1964), S. 254–278.
- Platon (1994): *Sämtliche Werke. Bd. 1 (Apologie des Sokrates, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Platon (1993): *Sämtliche Werke. Bd. 2 (Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Platon (1992): *Sämtliche Werke. Bd. 3 (Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Radin, Paul; Kerényi, Karl und Jung, C.G. (1954): *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*. Zürich: Rhein-Verlag.

Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt.

Schlosser, Joel (2009, 2.–5. Sept.): An Atopic Socrates. Engaging Socrates' Strangeness. Paper presented at the *American Political Science Association Annual Conference*, Toronto, Canada.

Schmiedl-Neuburg, Hilmar (2020): Sokrates zwischen Diotima und Alkibiades. Apollinisch-Dionysische Strukturen im Platonischen *Symposion*. In: Markus Hodec u. Hilmar Schmiedl-Neuburg (Hg.) (2020): *Literatur und Leib – Philosophische Perspektiven*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, S. 215–228.

Schmiedl-Neuburg, Hilmar (2019a): Platons *Phaidros*. Philosophisch-literarische Dimensionen. In: Benjamin Kaiser u. Hilmar Schmiedl-Neuburg (Hg.) (2019): *Philosophie und Literatur*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, S. 183–200.

Schmiedl-Neuburg, Hilmar (2019b): Von Trickstern an den Grenzen der Welt. Reflektionen zum Mythos des Utgardloki im *Gylfaginning*. In: Benjamin Kaiser u. Hilmar Schmiedl-Neuburg (Hg.) (2019): *Philosophie und Literatur*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, S. 227–248.

Schwartz, Peter J. (2010). *After Jena: Goethe's Elective Affinities and the End of the Old Regime*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Vlastos, Gregory (1995): *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus-Logico-Philosophicus / Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw).

Xenophon (2011): *Erinnerungen an Sokrates*. gr./dt., hg. von Peter Jaerisch. Tusculum. Berlin: de Gruyter Akademie Forschung.