

SOKRATES FASZINIERT: ZU BEGRIFF UND METAPHORIK DER  
FASZINATION (PLATON, FICINO, NIETZSCHE)

Andreas Degen

*I. Zur Methode begriffswortentkoppelter Begriffsgeschichte von Faszination*

„Faszination“ ist ein zentraler Begriff emotional-ästhetischen Erlebens, dessen Geschichte und konzeptionelle Vernetzung bislang kaum untersucht sind.<sup>1</sup> Der heutigen Wortbedeutung nach steht „Faszination“ für eine fesselnde, geheimnisvolle Wirkung oder starke und unwiderstehliche Anziehungs- und Verführungskraft.<sup>2</sup> Das entsprechende, von griechisch *baskanía* abgeleitete lateinische Grundwort *fascinatio* bzw. *fascinum* war seit der Antike bis ins 18. Jh. terminologisch eng mit *actio-in-distans*-Vorstellungen verbunden: Es bezeichnete insbesondere eine Form des Schadenszaubers, v.a. im Zusammenhang von Neid und bösem Blick.<sup>3</sup> Der charakteristische Fall der *fascinatio* ist die tödliche Kontamination eines Organismus durch Sehstrahlen. In bestimmten konzeptionellen Zusammenhängen kann *fascinatio* seit der Spätantike auch für Verblendung und Täuschung, seit dem Mittelalter für Imagination, seit dem 16. Jh. für Attraktion stehen. Um den magischen Begriff vom heutigen Faszinations-Begriff zu unterscheiden, wird er im Folgenden durch „*fascinatio*“ angegeben.

Die weitgehende Freisetzung von magischer Bedeutung lässt den Begriff um 1800 zum Begriffswort für eine bestimmte Form des Wahrnehmens und Erlebens werden.

---

<sup>1</sup> Zu einzelnen Aspekten der Begriffsgeschichte von Faszination vgl. M. Barthès: *Fascination*. In: *Le Encyclopédie*, publ. par Denis Diderot, Jean-Baptiste le Rond d'Alembert. Bd. 6 (Paris 1756), 416 f.; Siegfried Seligmann: *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker* (Berlin 1910); Steven Connor: *Fascination, skin and the screen*. In: *Critical Quarterly* 40 (1980) 9–24; Christoph Türcke: *Faszination*. In: *Historisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. von Wolfgang Fritz Haug. Bd. 4 (Hamburg 1999) 186–193; Hans Ulrich Seeber: *Funktionen der Literatur im Prozess der Modernisierung*. In: *Funktionen von Literatur. Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen*, hg. von Marion Gymnich und Ansgar Nünning (Trier 2005) 79–120; *Faszination. Historische Konjunktoren und heuristische Tragweite eines Begriffs*, hg. von Andy Hahnemann, Björn Weyand (Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a. 2009).

<sup>2</sup> Deutsches Fremdwörterbuch, hg. von Gerhard Strauß. Bd. 5 (Berlin, New York 2004) 733–737; vgl. „to fascinate“: „to have a strong interest or attraction for“, „to hold motionless, spellbind“ sowie veraltet „to bewitch“ (*Webster's two new college dictionary* (Boston 2005), 415).

<sup>3</sup> S. Seligmann: *Der böse Blick*. Bd. 1 [Anm. 1] 5.

Dies sei mit einigen Begriffsbestimmungen des 20. Jh. belegt. So versteht das *Handbuch der Heilpädagogik* unter Faszination 1911 jenen „eigenartigen Einfluß“, den manche „Menschen durch die Gesamtheit ihrer Persönlichkeit, ihr gewinnendes Auftreten, ihren Takt, die Treffsicherheit ihrer Rede, den Klang ihrer Stimme oder auch lediglich schon durch ihr körperliches Äußeres auszuüben vermögen“<sup>4</sup>; oft stehe „die Charakterartung in schroffem Gegensatz zum gewinnenden Äußern.“ Eine neurologische Fallstudie bestimmt 1926 Faszination als „jene bekannte Bewußtseinsveränderung“<sup>5</sup>, bei der „ein Erlebnis unter starker Affektspannung, bei starker aktiver Aufmerksamkeit in den Zentralpunkt des Bewußtseinsfeldes gerückt wird unter mehr oder weniger starker Ablendung aller übrigen Wahrnehmungen und Vorstellungen“. Pathologisch werde sie, wenn die Ablendung „eine totale [wird], so dass der Kontakt mit der Wirklichkeit völlig verloren [geht].“ In Zusammenhang seiner Theorie des Heiligen prägt Rudolf Otto 1917 den Begriff des ‚Fascinans‘, der das in „Kontrast-Harmonie“ zum Schauervollen stehende „Sinnberückende, Hinreißende, seltsam Entzückende“<sup>6</sup> des Numen bezeichnet. Erich Rothackers *Schichten der Persönlichkeit* (1938) versteht Faszination als den „doppelschichtigen Akt[]“<sup>7</sup> einer von der animalischen Triebsschicht ausgehenden Aufmerksamkeitsform. Daran anschließend wird sie 1955 im *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* als „die bis zu einem Maximum gesteigerte passive Aufmerksamkeit der Tiefenperson“ und „vitale Vorform der Konzentration“<sup>8</sup> definiert. Dem folgt 1992 das *Lexikon der Ästhetik*, das Faszination als „Form der Wahrnehmung oder des Erlebnisses“<sup>9</sup> versteht, „die vor allem von der sinnlichen und gefühlsmäßigen Hingabe an das (faszinierende) Objekt gekennzeichnet ist. Von der geistigen Konzentration, als deren vitales Pendant sie begriffen werden kann, unterscheidet sich die F. durch ihre Passivität bzw. durch ihre unkritische Nähe zum Objekt [...].“ Im gleichen Zeitraum ist für die ästhetisch-philosophische Diskussion in Frankreich, etwa in Maurice Blanchots *L'espace littéraire* (1955), der von Jean-Paul Sartre in *L'imaginaire* (1940) und *L'être et le néant* (1943) geprägte

---

<sup>4</sup> *Enzyklopädisches Handbuch der Heilpädagogik*, hg. von Adolf Dannemann, Hans Schober, Eduard Schulze (Halle a. S. 1911) 536.

<sup>5</sup> Hans Schmitz: *Über einen Fall ‚Pathologischer Faszination‘*. In: *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 76 (1926) 261–270, 267.

<sup>6</sup> Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Leipzig 1917) 39.

<sup>7</sup> Erich Rothacker: *Die Schichten der Persönlichkeit* (Bonn <sup>5</sup>1952) 100.

<sup>8</sup> *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, hg. von Johannes Hoffmeister (Hamburg <sup>2</sup>1955) 230.

<sup>9</sup> Konrad Lotter: *Faszination* In: *Lexikon der Ästhetik*, hg. von Wolfhart Henckmann, Konrad Lotter (München 1992) 60.

phänomenologische Faszinationsbegriff einflussreich. Sartre versteht Faszination als unmittelbaren Wahrnehmungsmodus, als „*présence absolue*“<sup>10</sup> des Objektes, die verbunden ist mit einer völligen Negation des Bewusstseins und der Illusion einer Einswerdung ohne Verschmelzung. In psychoanalytischer Tradition definiert 1928 Siegfried Bernfeld Faszination als „radikale[] Ichverarmung[]“ und „Zustand höchster Aufmerksamkeit bei voller motorischer Gehemmtheit“<sup>11</sup>: „Man ist in den Gegenstand versunken; gewiß nicht psychisch gelähmt, sondern psychisch bewegt“. An Freud anschließend führt der Religionswissenschaftler Klaus Heinrich in den achtziger Jahren Faszination auf kollektiv „unerledigte Konflikte, nicht ausgetragene Spannungen“<sup>12</sup> zurück, ähnlich wie 1999 der Literaturwissenschaftler Ackbar Abbas: „The paracritical function of fascination is that it prompts us through the enigma to attend to what our culture or even we ourselves do not want to recognise.“<sup>13</sup> Im weiteren Sinne sei Faszination „any experience that captures our attention without at the same time submitting entirely to our understanding“.<sup>14</sup>

So unterschiedlich diese und andere Begriffsprägungen des 20. Jh. im einzelnen auch ausfallen, in zwei Merkmalen kommen sie weithin überein: Faszination wird als außergewöhnliche, intensive, kognitiv und affektiv komplexe Wahrnehmungs- und Erlebnisqualität der unwillkürlichen Aufmerksamkeitszuwendung verstanden, die seitens des Faszinierenden oder des Faszinierten mit einer je unterschiedlich konzipierten Zuordnungs- oder Bewertungsdiskrepanz, Mehrschichtigkeit oder Kontraststruktur in Zusammenhang gebracht wird. Dieser am modernen Wortgebrauch orientierte Begriffsansatz ist Gegenstand dieser Studie.

Wer sich mit Faszination beschäftigt, hat es mit einem Konzept zu tun, das historisch über weite Strecken an kein spezifisches Begriffswort gebunden ist; erst seit etwa 1800 besteht eine lexikalisierte Bindung an die einzelsprachlichen Formen des Begriffswortes *fascinatio*. Eine begriffswortfixierte Begriffsgeschichte von Faszination führt deshalb zu konzeptionell anders gelagerten Problemen und Erklärungsansätzen. Allerdings kann auch ohne historische Konstanz eines spezifischen Begriffswortes von einer gewissen historischen Kontinuität des Begriffs

---

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris 1976) 217, Hervorhebung im Original.

<sup>11</sup> Siegfried Bernfeld: *Über Faszination*. In: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften* 14 (1928) 76–87, 83.

<sup>12</sup> Klaus Heinrich: *Das Floß der Medusa. 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang* (Basel, Frankfurt a. M. 1995) 15.

<sup>13</sup> Ackbar Abbas: *Dialectic of Deception*. In: *Public Culture* 11 (1999) 347–363, 348.

<sup>14</sup> Ebd. 356.

Faszination ausgegangen und diese beschrieben werden. Auch in der Antike, auch im Mittelalter wurden Wahrnehmungs- und Erlebnisformen, die heute als Faszination aufgefasst werden, diskutiert. Sie wurden zwar terminologisch nicht separat ausgewiesen, konnten jedoch durch ein Set von Begriffen, Emotionswörtern, Verhaltensbeschreibungen und Metaphern umrissen werden. Ein solches mehr oder weniger profiliertes diskursives Set lässt sich als Denkfigur bezeichnen.<sup>15</sup> Dass Faszination als Denkfigur lange vor einer Bindung an das metaphorisch aufgewertete und in andere Wissensfelder getragene Begriffswort *fascinatio* diskursiv eingeführt war, soll im Folgenden anhand von Beschreibungen des Sokrates gezeigt werden. Bestimmte Wirkungsbeschreibungen und Metaphoriken, die Platon mit Sokrates und dem sokratischen Denken in Verbindung bringt, können, so meine These, als prototypische Beschreibungen der Denkfigur bzw. des Begriffs Faszination angesehen werden. Die Berücksichtigung des begriffsgenerierenden Effekts von Metaphern bedarf einer eingehenderen Textanalyse als in begriffsgeschichtlichen Arbeiten sonst üblich.

Vorliegende Studie versteht sich somit nicht nur als Beitrag zum Begriff der Faszination, sondern zugleich als Versuch einer nicht begriffswortfixierten Begriffsgeschichte. Ausgangspunkt sind Sokrates-Beschreibungen bei Platon (ca. 427–347 v. Chr.), die begründet als Denkfigur der Faszination ausgewiesen und mit entsprechenden Paraphrasen Marsilio Ficinos (1433–1499) und Friedrich Nietzsches (1844–1900) verglichen werden. Für Platon, Ficino und Nietzsche wird die konzeptionelle Positionierung dieser Beschreibungen skizziert. Zudem wird jeweils die diskursive Relation zwischen der Denkfigur Faszination einer- und dem *fascinatio*-Begriff andererseits erläutert. Dadurch kann auf drei historischen Stufen der semantische und funktionale Abstand zwischen der Denkfigur Faszination und jenem Begriff der Magie, der ihr um 1800 seinen Namen gibt, beschrieben werden. Die Referenz auf den gleichen Grundtext wird als Konstante angesetzt, von der aus sich die verschiedenen Konzeptualisierungen der Denkfigur sowie die jeweilige Relation zum *fascinatio*-Begriff beschreiben lassen. Zur methodischen Absicherung dieser Vorgehensweise sind einige Vorbemerkungen nötig. Diese betreffen den taxonomischen Status des Begriffs Faszination (A), das generelle Verhältnis von

---

<sup>15</sup> Vgl. Ernst Müller, Falko Schmieder: *Begriffsgeschichte in den Naturwissenschaften. Die historische Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte. Workshop vom 9. bis 10. Februar 2007 am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 49 (2007) 210–214, 214.

Begriff und Metapher in emotionsbezogenen Beschreibungen (B) sowie die Begründung für die Identifizierung einiger Dialogpartien Platons als Denkfigur der Faszination (C).

A) Faszination als Denkfigur bzw. Begriff ist Teil eines (reflektierten) Redens über Erlebnis-, Wahrnehmungs- und Bewusstseinsformen. Diesem liegt ein Lexikon von Erlebnisbegriffen oder, enger gefasst, von Emotionsbegriffen zugrunde, das Resultat von Typisierungsprozessen ist und als „vernetztes System sozialer Deutungsmuster für Erleben“<sup>16</sup> aufgefasst werden kann. Obgleich nicht alle eingangs vorgestellten Begriffsbildungen von Faszination explizit emotional moduliert sind, führen sie doch Begriffe oder Metaphern an, die dezidiert emotionsbezogen sind. Für die Rubrizierung von ‚Faszination‘ als emotionalen Erlebnisbegriff spricht auch, dass dieser in jüngeren emotionspsychologischen Taxonomien berücksichtigt wird. Generell ist das emotionale Lexikon historisch, einzelsprachlich, gruppen- und diskursspezifisch unterschiedlich skaliert. Dabei ist die Frage, ob Faszination terminologisch ausgewiesen wird, zunächst eine Frage nach der jeweiligen Skalierung des emotionalen Lexikons und nach der zugrunde liegenden Begriffssystematik. Eine einfache Systematik lässt etwa zwischen übergeordneten, mittleren und untergeordneten Kategorien unterscheiden.<sup>17</sup> ‚Ärger‘ kann beispielsweise innerhalb der übergeordneten Kategorie ‚Emotion‘ als mittlere Kategorie, ‚Unbehagen‘ als entsprechende Unterkategorie aufgefasst werden; ‚Ärger‘ wäre dann eine basale Emotionskategorie.

Die Skalierung in den Emotionskatalogen etwa Aristoteles’, Ciceros oder Descartes’ fällt aufgrund unterschiedlicher Vor- und Rahmenannahmen recht unterschiedlich aus.<sup>18</sup> Dies gilt ähnlich für entsprechende Systematisierungsversuche in der Emotionspsychologie der Gegenwart. Allerdings scheint eine gewisse Übereinstimmung hinsichtlich basaler Emotionsbegriffe zu bestehen, die etwa nach distinktiven Gesichtsausdrücken, evolutionär erworbenen Verhaltensweisen oder

---

<sup>16</sup> Reinhard Fiehler: *Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Kommunikation* (Berlin, New York 1990) 72, im Original hervorgehoben.

<sup>17</sup> Vgl. Zoltán Kövecses: *Metaphor and emotion: Language, culture, and body in human feeling* (Cambridge 2000) 3 f.

<sup>18</sup> Vgl. Barbara H. Rosenwein: *Emotion words* In: *Le sujet de l’emotion au Moyen Âge*, publ. par Damien Boquet, Piroska Nagy (Paris 2009) 93–106, Catherine Newmark: *Passion, Affekt, Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant* (Hamburg 2008).

durch Vergleich von Wortbedeutungen identifiziert werden.<sup>19</sup> ‚Faszination‘ bzw. ‚fascination‘ wird nirgendwo als Basisemotion geführt, woraus zu schließen ist, dass es sich um eine untergeordnete Kategorie oder um eine emotionale Nuance handelt. Deren Profil lässt sich anhand psychologischer Taxonomien genauer beschreiben. Als einer der ersten bestimmt William McDougall 1908 ‚fascination‘ als *complex emotion*, zusammengesetzt aus den Basisemotionen Angst, Ekel und Neugier (fear, disgust, curiosity).<sup>20</sup> Einer jüngeren Systematik zufolge gehört die Emotion weder zu den positiven noch zu den negativen Emotionen, sondern zu einem dritten Bereich, der durch Aktivität bzw. Passivität und bestimmte Kognitionszustände charakterisiert ist.<sup>21</sup> ‚Faszination‘ wird hier der Kategorie ‚Aktivität‘ und der Unterkategorie ‚Interesse‘ zugeordnet und durch starke Fokussierung der Aufmerksamkeit ohne weitere kognitive Aktivitäten beschrieben. Die Bedeutung des kognitiven gegenüber dem affektiven und verhaltensbezogenen Profil dieses emotionalen Zustandes erweisen auch andere Taxonomien.<sup>22</sup> Das von Klaus Scherer entwickelte *Geneva Affect Label Coder* ordnet im Englischen und Französischen den Wortstamm ‚fascina\*‘ neben ‚admir\*‘, ‚awe\*‘ und ‚wonder\*‘ der Kategorie ‚admiration/ awe‘ zu.<sup>23</sup>

Versucht man diesem emotionspsychologischen Begriffsprofil einen philosophisch eingeführten Begriff zuzuweisen, käme am ehesten Descartes' Begriff der *admiration* in Frage, mit dem er die erste von sechs affektiven Basiskategorien benennt.<sup>24</sup> ‚Admiration‘ umfasst hier das gesamte Spektrum der Bewunderung, des Wunderns, Staunens und Erstaunens.<sup>25</sup> Descartes ordnet den Begriff weder den abstoßenden noch den anziehenden Emotionen zu, sondern sieht das Charakteristische in der Reaktion auf Neues und Bemerkenswertes. Er umfasst, was in der lateinischen Tradition häufig durch das Begriffspaar *admiratio/ stupor*

---

<sup>19</sup> Paul Ekman: *All emotions are basic* In: *The nature of emotion. Fundamental questions*, ed. by Paul Ekman, Richard J. Davidson (New York 1994) 15–19; Robert Plutchik: *Emotions. A general psychoevolutionary theory* In: *Approaches to emotion*, ed. by Klaus R. Scherer, P. Ekman (Hillsdale, NJ 1984) 197–219; Ralph B. Hupka, Zbigniew Zaleski, Jürgen Otto u.a.: *Anger, envy, fear, and jealousy as felt in the body. A five-nation study*. In: *Cross-Cultural Research* 30 (1996) 243–264.

<sup>20</sup> William McDougall: *An Introduction to Social Psychology* (New York 292003) 117.

<sup>21</sup> Christine Storm, Tom Storm: *A taxonomic study of the vocabulary of emotions*. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 53 (1987) 805–816, 813.

<sup>22</sup> Andrew Ortony, Gerald L. Clore, Mark A. Foss: *The referential structure of the affective lexicon*. In: *Cognitive Science. A Multidisciplinary Journal* 11 (1987) 341–364, 363.

<sup>23</sup> Klaus R. Scherer: *What are emotions? And how can they be measured?* In: *Social Science Information* 44 (2005) 695–729; vgl. auch Jana Lüdtke, Andreas Degen, Martin Baisch: *Discussing fascination. Perspectives on an unexplored emotion*. In: *Cognition and Emotion* (submitted 2011).

<sup>24</sup> René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele. Französisch-Deutsch*, hg. und übersetzt von Klaus Hammacher (Hamburg 1996) 94.

<sup>25</sup> C. Newmark: *Passion* [Anm. 18] 135.

differenzierter bestimmt wird.<sup>26</sup> Dieses Begriffspaar bezeichnet verschiedene Aspekte des griechischen ‚*thaumázein*‘ (Staunen, Verwunderung).<sup>27</sup> ‚*Stupor*‘ wird dabei meist als lateinische Entsprechung des griechischen ‚*ekplexis*‘ (Überraschung, Bestürzung) aufgefasst, das Aristoteles als übermäßiges *thaumázein* definiert (Top. IV 6, 126b 14). Zwar werden die genannten Emotionsbegriffe in den Affektkatalogen Aristoteles’ oder Ciceros nicht angeführt, doch bezeichnet Platon *thaumázein* ausdrücklich als Affekt (pathos) des Philosophen (Theait 155d). ‚Faszination‘ ließe sich historisch somit in erster Näherung als terminologisch spät ausgewiesenes Segment innerhalb des traditionellen *admiratio-stupor*-Spektrums auffassen. Die spezifizierende Nuancierung in diesem Begriffsfeld wird nicht zuletzt durch Metaphern geleistet.

B) Außer durch Begriffe oder expressive Ausdrücke (z.B. ‚Ah!‘) werden Emotionen durch Metaphern und andere Tropen verbalisiert.<sup>28</sup> Diese sind weniger prototypisch als die beiden anderen Formen. Sie dienen häufig dazu, emotionale Nuancen, komplexe emotionale Erfahrungen oder bestimmte Aspekte einer Emotion wie Intensität, Ursache oder Kontrollierbarkeit zu denotieren.<sup>29</sup> Beim Sprechen über Emotionen werden häufiger Metaphern als bei anderen Gegenständen verwendet.<sup>30</sup> Das evokative Potential von Metaphern wird für das Sprechen über Emotionen höher eingeschätzt, da Emotionen physische Zustände betreffen und diese häufig bildspender entsprechender Metaphern sind.<sup>31</sup> Metaphorisches Reden über emotionale Erfahrungen wird dadurch befördert, dass auch die Vorstellung von solchen Erfahrungen wesentlich von Metaphern geprägt wird. Generell wird Metaphern bei der Konzeptualisierung von Erfahrung und Handlung eine entscheidende Rolle zugesprochen, da wir „das weniger scharf konturierte in Begriffen des schärfer konturierten konzeptualisieren“. <sup>32</sup> Namentlich emotionsbezogene Konzepte, die nicht klar umrissen oder lebensweltlich nicht

---

<sup>26</sup> Stefan Matuschek: *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse* (Tübingen 1991), 68 f.

<sup>27</sup> Ebd. 57 f. Karl Albert: *Griechische Religion und platonische Philosophie* (Hamburg 1980) 73 f. spricht vom positiven und negativen Aspekt von ‚*thaumázein*‘.

<sup>28</sup> Vgl. Z. Kövecses: *Metaphor* [Anm. 17] 4 f.

<sup>29</sup> Ebd. 4; Raymond W. Gibbs, Guy C. van Orden: *Are emotional expressions intentional? A self-organizational approach* In: *Consciousness and Emotion* 4 (2003) 1–16.

<sup>30</sup> Lynn Fainsilber, Andrew Ortony: *Metaphorical uses of language in the expression of emotions*. In: *Metaphor and Symbolic Activity* 2 (1987) 239–250.

<sup>31</sup> Andrew Ortony: *Why metaphors are necessary and not just nice*. In: *Educational Theory* 25 (1975) 45–53.

<sup>32</sup> George Lakoff, Mark Johnson: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern* (Heidelberg 2000) 73.

unmittelbar anschlussfähig sind, werden häufig indirekt, nämlich durch Metaphern verstanden.<sup>33</sup> Die Grundmetaphorik von Emotion ist die Vorstellung „emotion is force“.<sup>34</sup> Von dieser leiten sich für verschiedene Emotionsbegriffe spezifische konzeptionelle Metaphern ab, die wiederum durch verschiedene sprachliche Metaphern expliziert werden können. Für den Begriff der Faszination dürften, wie Platons Alkibiades-Rede zeigen wird, von den bei Zoltán Kövecses vorgeschlagenen konzeptionellen Metaphern spezifischer Emotionen die Bildspender „mental/ natural force“, „magic“ und „divided self“ charakteristisch sein.<sup>35</sup>

C) Entscheidend für ein begriffswortentkoppeltes Vorgehen ist die Frage, nach welchem Verfahren eine bestimmte aufgefundene Konstellation aus Begriffen, Beschreibungen und Metaphern als Set bzw. Denkfigur identifiziert und einem Begriff zugeordnet wird. Dies gilt insbesondere bei historischen Texten, in deren Entstehungshorizont der retrospektiv angesetzte Begriff terminologisch nicht nachweisbar ist: Was erlaubt, Platons Beschreibungen der Reaktion Menons oder Alkibiades' auf Sokrates mit dem Begriff der Faszination in Verbindung zu bringen? Drei Gründe lassen sich anführen: Zunächst fällt auf, dass Platon hierbei Begriffe wie *thaumázein* und *ekplexis* verwenden, die, wie erläutert, dem semantischen Umfeld von ‚Faszination‘ zugehören. Außerdem besteht eine anzuführende begriffshistorische Verbindung zwischen dem platonischen Sokrates und der metaphorischen Verwendungsweise des *fascinatio*-Begriffs. Entscheidend ist jedoch, dass seit der ersten Hälfte des 19. Jh., also etwa seit der lexikalischen Etablierung des modernen Faszinationsbegriffs, in wissenschaftlichen Publikationen die Wirkung des Sokrates zunehmend explizit als Faszination bezeichnet wird. Die Anwendung dieses im emotionalen Lexikon der Zeit neu ausgewiesenen Begriffs auf Sokrates ist seitdem üblich. Im Englischen lässt sie sich erstmals für 1804, im Französischen für 1861, im Deutschen für 1888 nachweisen, wobei von Faszination insbesondere in Zusammenhang der Alkibiades-Rede in *Symposion* gesprochen wird.<sup>36</sup> Im 20. und

---

<sup>33</sup> Ebd. 102.

<sup>34</sup> Z. Kövecses: Metaphor [Anm. 17] 17.

<sup>35</sup> Ebd. 37–39.

<sup>36</sup> Vgl. u.a. William Mavor: *Universal history, ancient and modern*. Bd. 3 (London 1804) 169; James Douglas: *On the philosophy of the mind* (Edinburgh 1839) 37; François Laurent: *Histoire du droit des gens et des relations internationales*. Bd. 2 (Gand 1850) 373; Edmond Chevrier: *Socrate, sa vie et ses doctrines*. In: *Journal d'agriculture, sciences, lettres et arts* 51 (1861) 116–138, 128 ; Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli,azzino Montinari [im Folgenden: KSA]. Bd. 6 (München, Berlin u.a. 1999) 72.



21. Jh. häufen sich entsprechende Belege in großer Zahl.<sup>37</sup> Diese stabile Zuweisung des Begriffs ‚Faszination‘ lässt sich als eine Art Langzeit-Rating bestimmter von Platon beschriebener emotionaler Reaktionen auf Sokrates durch Wissenschaftler auffassen. Wenn die den Dialogpartnern des Sokrates in den Mund gelegten Beschreibungen seiner Wirkung derart stabil als Beschreibungen erlebter Faszination angesehen werden, scheint es nicht unberechtigt, in dem von Platon verwendeten Set an Emotionsbegriffen, Beschreibungen und Metaphern einen konzeptionellen Zugang zu Faszination jenseits ihrer begrifflichen Explizierung zu suchen. Die genannten drei Gründe wie die programmatische Tragweite der entsprechenden Passagen erlauben es, Beschreibungen wie die Menons oder Alkibiades’ als prototypische Faszinationsbeschreibungen anzusehen.

## II. Faszination und *baskanía* bei Platon

Um das Grundprinzip sokratischen Philosophierens zu illustrieren, paraphrasiert 1861 Edmond Chevrier eine einschlägige Stelle aus Platons Dialog *Menon* (79e–80b). Menon wendet sich empört an Sokrates, weil dieser ihm seinen Geist (esprit) so fasziniert (fasciné) habe, dass er nun ganz verwirrt (doute) sei.<sup>38</sup> Die hier mit ‚fasciner‘ bezeichnete Wirkung sokratischer Fragetechnik wird bei Platon durch drei Begriffe aus dem Bereich der Magie („góeteúeis“, „pharmátteis“, „atechnos katepátteis“) beschrieben:

„O Sokrates, ich habe schon gehört, ehe ich noch mit dir zusammengekommen bin, daß du allemal so selbst in Verwirrung [aporeís] bist und auch andere in Verwirrung [aporeís] bringst. Auch jetzt kommt mir vor, daß du mich bezauberst [góeteúeis] und mir etwas antust [pharmátteis] und mich offenbar besprichst [atechnos katepátteis], daß ich voll Verwirrung [meston aporías] geworden bin, und du dünkst mich vollkommen, wenn ich auch etwas scherzen darf, in der Gestalt und auch sonst jenem breiten Seefisch, dem Krampfrochen [nárke], zu gleichen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren [narkan]. Und so dünkt mich,

---

<sup>37</sup> Vgl. u.a. Heinrich Maier: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tübingen 1913) 158; John Burnet: *Greek Philosophy. Thales to Plato* (London 1914) 114; Catherine Osborne: *Eros unveiled. Plato and the god of love* (Oxford 1994) 100; Franz von Kutschera: *Platons Philosophie*. Bd. 1 (Paderborn 2002) 34.

<sup>38</sup> „Depuis que j’ai conversé avec toi, dit Menon à Socrate, tu as fasciné mon esprit au point que je suis tout rempli de doute.“ E. Chevrier: *Socrate* [Anm. 36] 128.

hast auch du mir jetzt etwas ähnliches angetan daß ich erstarre [narkan]. Denn in der Tat, an Seele und Leib bin ich erstarrt [narko] und weiß dir nichts zu antworten [...].<sup>39</sup>

Platon verwendet in den Dialogen wiederholt Ableitungen der genannten Begriffe als Beinamen des Sokrates: Das Schimpfwort ‚góes‘ steht für einen raffinierten Betrüger, ‚pharmákeus‘ bezeichnet einen, der bestimmte Mittel mit heilsamer oder schädigender Wirkung anwendet.<sup>40</sup> Ein nahezu identischer Katalog an Beinamen dient in *Symposion* (203c) dazu, die Wirkung des Eros zu charakterisieren; lediglich ist hier die Wirkung des magischen Sprechzaubers durch ein philosophisches Äquivalent, nämlich die Sophistik, ersetzt: Eros sei, so die Rede Diotimas, ein Hexer (góes), Zauberer (pharmákeus) und Sophist (sophistes). Menon unterstellt Sokrates mit der metaphorischen Verwendung der abwertenden Begriffe Scharlatanerie und unredliche Kniffe, um die eigene Verwirrung (aporía) zu kaschieren und die argumentative Überlegenheit seines Gegenübers in Misskredit zu bringen. Diesem Angriff vorausgegangen sind drei Versuche Menons, das Wesen der Tugend (areté) zu bestimmen. Jeder dieser Versuche wurde durch Nachfragen Sokrates’ als widersprüchlich und unhaltbar bloßgestellt. Derart öffentlich auf dem ihm vertrauten Terrain der Tugendlehre düpiert, reagiert Menon aggressiv: Er steigt aus dem philosophischen Diskurs aus, um durch Spott und rhetorische Finten die Kontrolle über die Situation wiederzuerlangen.<sup>41</sup> Neben der Bezeichnung als Scharlatan betrifft dies den Vergleich mit dem elektrische Spannung aussendenden Zitterrochen (nárke), der durch etymologische Verwandtschaft mit der eigenen Zustandsbeschreibung als Lähmung (narkan) eingeführt wird. Der kognitiv-affektiven Verwirrung entspricht im Physiologischen Lähmung. Noch im Überspielen seiner Aporie erweist sich Menon als Rhetoriker, nicht als Philosoph. Die betrügerische Manipulation, die er Sokrates unterstellt, geht von den eigenen, durch Sokrates lediglich hervorgekehrten Irrtümern aus.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Wenn nicht anders angegeben wird in der Schleiermacher-Übersetzung nach Platon: *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hg. von Gunther Eigler (Darmstadt 1990) zitiert.

<sup>40</sup> Vgl. Walter Burkert: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Nürnberg 1962) 135; Jacques Derrida: *Dissemination*, hg. von Peter Engelmann, übersetzt von Hans-Dieter Gondek (Wien 1995) 131 f.

<sup>41</sup> Jacob Klein: *A commentary on Plato's Meno* (Chicago 1965) 89.

<sup>42</sup> Carlo Ernst Huber: *Anamnesis bei Plato* (München 1964) 310.

Die Passage ist exemplarisch für das dialektische Verfahren, insofern sie den charakteristischen Null- und Kippunkt eines Dialogs zum Gegenstand hat.<sup>43</sup> Das Vorwissen wird durch Nachfragen als Scheinwissen entlarvt und so eine – häufig mit Scham verbundene – Bedürftigkeit nach Erkenntnis bewusst gemacht. Die Destruktion der Vorurteile hat idealiter einen motivationalen Charakter; wird der Weg der dialogischen Selbstaufklärung nicht beschritten, ist der Verwirrte, darauf spielt die Zauber-Metaphorik an, fasziniert. Die Überwindung der faszinationsaffinen Aporie beruht auf Reaktivierung (anámnesis) eigenen Wissens, nicht auf Belehrung. Menon spricht am kritischen Kippunkt des Dialogs den drohenden Verlust der Selbstkontrolle an, der physiologisch als narkotische Lähmung, affektiv als Scham bzw. aggressive Schamabwehr, kognitiv als Verwirrung beschrieben wird. Während im Fortgang dieses Dialogs die eingeschaltete Exemplifizierung der sokratischen Gesprächstechnik an einem Dritten auch Menon zur Anamnese seines Wissens führt, wird in der Rede des Alkibiades in *Symposion* eine existentielle Situation anhaltender Aporie beschrieben: Menon diskutiert eine mögliche Faszination durch Sokrates, Alkibiades ist fasziniert. Thema des *Symposion* ist das Wesen und Wirken des Eros, verstanden als asymmetrisches Verlangen nach Vollkommenheit, wobei sinnlicher Eros als Metapher für Erkenntnis fungiert.<sup>44</sup> Konzeptionell hängen Eros und aporetische Situation eng zusammen: Aporie als Eingeständnis eigener Bedürftigkeit ist Voraussetzung für Eros. Alkibiades vermag nur im Rausch Zeugnis von seiner Aporie und erotischen Faszination durch Sokrates abzulegen. Mit anderen Begriffen und Metaphern beschreibt er eine ähnliche, aber weit intensivere Erlebnisqualität wie Menon. Neben Verwirrung, Lähmung, Scham und Ansätzen zur Aggression wird in seiner Rede die von Menon durch Spott abgewehrte absolute Asymmetrie der erotischen Bedürftigkeit angesprochen, die Alkibiades an Sokrates bindet. Alkibiades' Lob ist ein Lob der sokratischen Argumentationstechnik, deren nachhaltige Wirkung er mit Musik vergleicht. Sie beruht nicht auf dem Vortrag, sondern dem inneren Logos der Rede:

„Oder [bist du] etwa kein Flötenspieler? Wohl ein weit bewundernswürdigerer [thaumasióteros] als jener [Satyr Marsyas]! Jener nämlich bezauberte [ékélei] mit dem Instrument die Menschen durch die Gewalt seines Mundes und so noch jetzt,

---

<sup>43</sup> Ebd. 307–310.

<sup>44</sup> Michael Erler: *Platon. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hg. von Helmut Holzhey. Bd. 2,2 (Basel 2007), 196.

wer seine Werke vorträgt. [...] Du aber zeichnest dich um soviel vor jenem aus, als du ohne Instrument [aneu organon] durch bloße Worte [psilois lógois] dasselbe ausrichtest. [...] Hört aber einer dich selbst oder von einem anderen deine Reden vorgetragen, wenn auch der Vortragende wenig bedeutet, sei es nun Weib oder Mann, wer sie hört, oder Knabe, alle sind wir wie außer uns [ekpeplegménoi] und ganz davon hingerissen [katechómetha]. Ich wenigstens, ihr Männer, [...] wollte es euch auch mit Schwüren bekräftigen, was mir selbst dieses Mannes Reden angetan haben und noch jetzt antun. Denn weit heftiger als den vom Korybantentanz Ergriffenen pocht mir, wenn ich ihn höre, das Herz, und Tränen werden mir ausgepreßt von seinen Reden; auch sehe ich, daß es vielen andern ebenso ergeht. Wenn ich dagegen den Perikles hörte oder andere gute Redner, dachte ich wohl, daß sie gut sprächen, dergleichen begegnete mir aber nichts, noch geriet meine Seele in Unruhe darüber und in Unwillen, daß ich mich in einem knechtischen Zustand befände. Von diesen Marsyas aber bin ich oft so bewegt worden, daß ich glaubte, es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe, wie ich wäre. [...] Denn er nötigt [anankázei] mich einzugestehen, daß mir selbst noch gar vieles mangelt und ich doch, mich vernachlässigend, der Athener Angelegenheiten besorge. Mit Gewalt also, wie vor den Sirenen die Ohren verstopfend, fliehe ich aufs eiligste, um nur nicht immer sitzen zu bleiben und neben diesem alt zu werden. Und mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet, was einer nicht in mir suchen sollte, daß ich mich vor irgend jemand schämen [aischýnesthai] könnte; indes vor diesem allein schäme ich mich doch. [...] Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme ich mich wegen des Eingestandenen und wollte oft lieber sehen, er lebte gar nicht; geschähe es aber etwa, so weiß ich gewiß, daß mir das noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so daß ich gar nicht weiß wie ich es halten soll mit dem Menschen.“ (215b–216c)

Die innere Erschütterung und Verwirrung wird von Gefühlen der Erniedrigung und vergeblichen Versuchen, sich dem Einfluss des Sokrates zu entziehen, begleitet. Als affektive Leitbegriffe werden *thaumázein* (Staunen, Verwunderung), *ekplexis* (Außer-Sich-Sein, Bestürzung) und *aischýne* (Scham bzw. Schande) genannt, die für einen völligen Verlust des Kontroll- und Orientierungsvermögens stehen.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Hans Joachim Mette: ‚Schauen‘ und ‚Staunen‘. In: *Glotta* 39 (1961) 49–71, 69, David Konstan: *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and classical literature* (Toronto, Buffalo,

Physiologische Symptome dieses Zustandes sind Unruhe, Herzklopfen, Schmerzempfinden, Tränenfluss und ein kaum abweisbares Bedürfnis, sich zu setzen. Analog zu Menons Vergleich mit einem Zitterrochen wählt Alkibiades zur Veranschaulichung der Wirkung sokratischer Rede das Bild des Natternbisses (217e). Beide Metaphern rekurren auf die konzeptionelle Metapher ‚natural force‘, während die Vergleiche aus dem Bereich der Musik (Flötenspiel, Tanz der Korybanten, Sirenengesang), ähnlich den Magie- bzw. Betrugs-Metaphern in *Menon*, auf eine Konzeptualisierung der emotionalen Erfahrung als ‚magic‘ und ‚mental force‘ verweisen. Allerdings unterscheidet sich der rhetorische Status der sprachlichen Metaphorik, Alkibiades gebraucht die Vergleiche ausdrücklich nicht zur Denunziation Sokrates’, sondern zur Verdeutlichung der Aussage (215a). Gleich am Beginn der Rede vergleicht Alkibiades Sokrates bzw. dessen Rede mit Silenen-Statuetten, die hinter einem abgeschmackten Äußeren Götterbilder verbergen. Damit führt er die emotionale Erfahrung auf eine bestimmte Objektqualität und deren Wahrnehmungsmodus zurück, nämlich einen Außen-Innen-Widerspruch und ein daraus folgendes Bewertungsproblem. Der schöne Jüngling fühlt sich – wider Erwarten und für den zeitgenössischen Leser die „Höhe der Paradoxie“<sup>46</sup> – von dem hässlichen Alten gewaltsam angezogen, nachdem er dessen verborgene Schönheit erblickt hat (218c–219e). Das Auseinanderfallen von äußerer Erscheinung und Wesen widerspricht dem griechischen Ideal der Kalokagathie, wirkt aber auf Alkibiades überwältigend:

„Ob aber jemand, wenn er [Sokrates] ernsthaft war und sich auftat, die Götterbilder gesehen hat, die er in sich trägt, das weiß ich nicht. Ich habe sie aber einmal gesehen, und so göttlich und golden und überaus schön und bewundernswürdig [thaumastá] kamen sie mir vor, daß ich glaubte, auf der Stelle alles tun zu müssen, was nur Sokrates wünschte.“ (216e–217a)

Da diese Anziehungskraft bzw. dieses Begehren (Eros) hinter der Eitelkeit des Alkibiades eine eklatante Bedürftigkeit erkennbar werden lässt, verwirrt und

---

London 2006) 142; Ismene Lada: *Emotion and meaning in Tragic Performance*. In: *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, ed. by Michael S. Silk (Oxford u.a. 1996) 397–414, 399.

<sup>46</sup> Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. 2 (Berlin <sup>2</sup>1954) 269.

beschämt sie ihn zutiefst und deckt insofern seine innere ‚Hässlichkeit‘ auf.<sup>47</sup> Der für den sokratischen Dialog charakteristische Kunstgriff der „Spaltung und Verdoppelung“<sup>48</sup> der Personen wird hier existentiell, die faszinierende Erfahrung der silenischen Doppelnatur Sokrates’ spaltet Alkibiades. Damit wird ‚divided self‘ als die neben ‚force‘ entscheidende konzeptionelle Metapher der Denkfigur Faszination erkennbar. Die Doppelnatur des Sokrates wird von Platon durch Vergleiche mit Mischwesen (Silen, Marsyas, Sirenen) unterstrichen. Sie entspricht Platons Begriff des Eros, der aus Fülle (poros) und Mangel (penía) hervorgeht (203b–e), ebenso dem Vorwurf der täuschenden Verstellung (*eironéia*, 216e). Platon hat kein eigenes Begriffswort, um den beschämenden aporetischen Eros angesichts der silenischen Doppelnatur zu benennen. Er umschreibt diese Denkfigur der Faszination durch Emotionsbegriffe, Körperreaktionen, vor allem jedoch durch Metaphern und Vergleiche. Die programmatische Position der Alkibiades Rede innerhalb des *Symposion* wie ähnliche Faszinationspassagen in *Menon* und anderen Dialogen lassen eine relativ klar konturierte Denkfigur erkennen. Veranschaulicht wird sie einerseits durch Metaphern äußerer Krafteinwirkung, andererseits durch eine Rückbindung an die silenische Doppelnatur. Dieser Silenenvergleich erlangt im 16. Jh. als christlich interpretierte Text- und Weltdeutungsmetapher größere Bedeutung. Sie wie ihre negativ bewertete semantische Umkehrung als Vanitas steht für eine grundsätzliche Opposition von Bezeichnendem und Bezeichneten.<sup>49</sup>

An zwei Stellen bringen die Dialoge Platons den Begriff der magischen *baskanía* bzw. dessen mythologisches Äquivalent, die Gorgo Medusa, scherzhaft mit dem faszinationsaffinen Kippunkt sokratischer Rede in einen Zusammenhang. Eine Assoziation der für real gehaltenen Gefahr des bösen Blicks mit der Denkfigur Faszination scheint dem schriftstellerisch versierten Platon also durchaus vertretbar. In einem früheren Abschnitt des *Symposion* wird die Reaktion des Sokrates auf die Lobrede des Tragödiendichters Agathon über Vorzüge und Vollkommenheit des Eros wiedergegeben (198b–199a). Sokrates heuchelt höchste Anerkennung: Agathons Rede habe jeden Einwand unmöglich gemacht, so dass er davon absehe, mit ihm in dieser Sache zu streiten. Den Zustand, den Agathons Rede vorgeblich in

---

<sup>47</sup> ‚Scham‘ (aischyne) hängt mit dem griechischen Wort für ‚hässlich‘ (aischron) zusammen, vgl. Platon: *Werke*, hg. von Ernst Heitsch, Carl Werner Müller. Bd. 6,3 *Gorgias*, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen (Göttingen 2004) 294.

<sup>48</sup> Otto Apelt: *Platonische Aufsätze* (Leipzig, Berlin 1912) 98.

<sup>49</sup> Vgl. Wolfgang G. Müller: *Das Problem von Schein und Sein in Erasmus‘ ‚Sileni Alcibiadis‘ und Shakespeares ‚Macbeth‘* In: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen 15 (1991) 1–18, 2.

ihm ausgelöst hat, umreißt Sokrates mit genau jenen emotionsbezogenen Schlüsselbegriffen, die später Alkibiades in den Mund gelegt werden: Verwirrung (*aporía*), Staunen (*thaumázein*), Bestürzung (*ekplexis*), Scham (*aischos*), dazu das Verlangen zu fliehen. Sokrates entwirft sich hier in ironischer, d.h. dialogstrategischer Verstellung als ein von Agathons Rede Faszinierter. Dieses Lob betrifft jedoch nur den Anschein der Rede (*dóxa*) und gilt deshalb nur scheinbar. Platon unterscheidet hier scharf zwischen dem sokratischen, auf wechselseitiger Prüfung der Argumente beruhenden Dialogverfahren und der suggestiven Überredungstechnik der Sophisten, denen er Agathon zuordnet. Diese zielt auf Faszination, nicht auf Selbstaufklärung (*anámnēsis*). Sich der sophistischen Mittel bedienend gipfelt Sokrates' Lob in einem Wortspiel, das die Wirkung der Agathon-Rede mit der rhetorischen Schlagkraft von dessen Lehrer Gorgias gleichgesetzt: „Mir ward bange, Agathon möchte das Gorgische Haupt, das gewaltige im Reden, am Ende seiner Reden gegen meine Rede loslassen und mich selbst zum Steine verstummen machen.“ (198c) Ausgehend von der Namensähnlichkeit zwischen dem Sophisten Gorgias und dem personifizierten bösen Blick Gorgo charakterisiert Platon die Agathon-Rede ironisch als gorgonenhaft faszinierend.

Der zweite *fascinatio*-Verweis findet sich im Dialog *Phaidon*; er ist einer der frühesten Belege des *baskanía*-Begriffs; Platon gebraucht den Begriff entsprechend der verbreiteten Vorstellung, Lob und Bewunderung können Neid und damit den bösen Blick auf die gelobte Person lenken.<sup>50</sup> Sokrates befindet sich im Dialog mit Freunden, deren Vertrauen in den Logos er stärken möchte. Überzeugend widerlegt er einige Einwände, was einen der Freunde zu Ausrufen des Staunens und Bewunderns veranlasst. Ebenso von Sokrates beeindruckt will auch Kebes auf eine Verteidigung seiner Einwände verzichten und Sokrates das Feld überlassen. Dieser weist jedoch das Lob zurück und fordert Kebes auf, die Wahrheitssuche nicht durch seinen Rückzug zu gefährden, sondern den argumentativen Zweikampf fortzusetzen:

„Guter Freund“, sagte Sokrates, „keine großen Worte bitte, damit nicht ein böser Zauber [*baskanía*] das Argument, das ja erst noch formuliert werden muß [*tòn lógon tòn méllouta ésesthai*], in sein Gegenteil verkehrt. Aber das überlassen wir dem Gott;

---

<sup>50</sup> Thomas Rakoczy: *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur* (Tübingen 1996) 122.

wir aber sollten, wie bei Homer beschrieben, im Kampf Mann gegen Mann untersuchen, ob an dem, was du sagst, wirklich etwas dran ist.““ (95b)<sup>51</sup>

Kebes, der zu einer ungeprüften Annahme der Meinungen Sokrates' bereit ist, wird durch diesen scherzhaften Verweis auf den bösen Blick zurechtgewiesen. Da er sich von Sokrates abhängig zu machen bereit erklärt, leistet er Trugschlüssen, wie sie von Agathon oder den Sophisten bekannt sind, Vorschub. Platon referiert mit der Erwähnung der *baskanía*, von der insbesondere kleine Kinder betroffen sind, auf eine Leitmetaphorik sokratischer Wahrheitssuche, den Geburtsvorgang. Sokrates betont etwa in *Theaitetos* (150a), dass er nicht Kuppler der Wahrheit sei, sondern lediglich bei ihrer Geburt assistiere. Wenn in *Phaidon* Kebes am Kipppunkt des Dialogs aufgeben will, droht der im Geburtsprozess befindlichen Wahrheit die tödliche *baskanía* des Trugschlusses. Platon gebraucht den Begriff hier als Metapher für die Folgen einer auf Faszination statt auf Prüfung beruhenden Redetechnik, deren existentielle Variante in der Rede des Alkibiades prototypisch beschrieben wird.

### III. Faszination und fascinatio bei Ficino

Die Assoziation der Denkfigur Faszination mit dem *fascinatio*-Begriff erfüllt bei Platon eine ironische Funktion, ähnlich wie sonstige Zauber-Metaphorik auch. Erst als im 15. Jh. Marsilio Ficino eine Variante des Eros-Begriffs als *fascinatio* konzeptualisiert, kommt es ausnahmsweise zu einer metaphorischen Anwendung des Begriffs auf Sokrates. Als Übersetzer und Kommentator des Gesamtwerkes Platons ist Ficino entscheidender Vermittler platonischen Denkens an das 16. und 17. Jh., auch die philosophische Dimension des Sokrates hat er wieder ins Bewusstsein gerufen. Sein in „produktiver Originalität“<sup>52</sup> in sieben Reden verfasster *Symposion*-Kommentar *De amore* (1484) berücksichtigt das gesamte Spektrum der Liebe, von der metaphysischen Spekulation bis zur sinnlichen Praxis. Grundprinzip des Amor ist Anziehung („tractum, qui et amor est“, VI, 2<sup>53</sup>), die von den Augen ausgeht und nach dem Modell der selektiven Gravitation erklärt wird: Durch das Sehen gelangt eine

---

<sup>51</sup> Hier wird nach der genaueren Übersetzung in Platon: *Werke*, hg. von Ernst Heitsch, Carl Werner Müller. Bd. 1,4 *Phaidon*, Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert (Göttingen 2004) 95 zitiert.

<sup>52</sup> Achim Wurm: *Platonicus Amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino* (Berlin, New York 2008) 6.

<sup>53</sup> Im Folgenden zitiert in der Übersetzung von Karl Paul Hasse nach Marsilio Ficino: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, hg. und eingeleitet von Paul Richard Blum (Hamburg 31994).



Qualität oder Materie in die Seele, wo sie eine Hinwendung auf ihren Ausgangsort motiviert. Bei der himmlischen Liebe (*amor celeste*) entspricht dies der Anamnese-Theorie Platons. In der siebenten, durch ihre medizinisch-anthropologischen Ausführungen deutlich über Platon hinausgehenden Rede erläutert Ficino auf Basis der Humoralpathologie dieses Prinzip der Anziehung für den abgewerteten Bereich der sinnlichen Liebe (*amor vulgaris*). Diese von ihm erstmals als *fascinatio* aufgefasste „schlimmste aller Seuchen“ („gravissima omnium pestis“, VII, 5) beruht auf einer *infectio* mit pneumatisierten Blutteilchen durch Angeblicktwerden. Dies führt zur Kontamination (*perturbatio* VII, 1) des Blutes. Da Blicke, nicht das Aussehen, ausschlaggebend sind, kann auch ein hässlicher Mensch erotische *fascinatio* bewirken.

Ficino setzt die Erläuterung des *amor vulgaris* mit einer Neudefinition des *fascinatio*-Begriffs ein, der nun um die Schadenswirkung ‚sinnliche Liebe‘ erweitert wird: „Hieraus entspringen zwei Arten der Verzauberung [*fascinatio*]. Der Anblick eines stinkenden Greises oder eines menstruierenden Weibes behext [*fascinat*] einen Knaben, während der Anblick eines Jünglings einen älteren Mann bezaubert [*fascinat*].“<sup>54</sup> Da in beiden Fällen von einer analogen physischen „*infectio* [...] per *fascinationem*“ (VII, 11) ausgegangen wird, handelt es sich hier nicht um eine metaphorische Begriffsverwendung. Im Unterschied zur gewöhnlichen *fascinatio* folgt im Fall der sinnlichen Liebe auf die *infectio* eine *tractio*: Da die ausgesandten Blutteilchen nach ihrem Herkunftskörper zurückstreben, wird der vom Liebesblick getroffene physisch auf den Urheber der Infektion ausgerichtet. Ebenso, wenn auch aufgrund umgekehrter Quantitätsrelation weniger heftig, strebt das Blut des Herkunftskörpers dem ausgesandten Blut zu (VII, 4). Strukturell leitet Ficino die unkontrollierbare Attraktion der *fascinatio* also aus dem Bestreben eines nicht assimilierbaren Fremden im Eigenen ab. Der Infizierte schwankt zwischen Lust (*voluptas*) und Unlust (*dolor*), bis die Kontamination des Blutes durch Ablenkung, Abwarten oder Koitus abgebaut ist. Mit dieser Erweiterung des *fascinatio*-Begriffs findet Ficino für die sinnliche Liebe ein materielles Analogon zum Anamnese-Begriff der himmlischen Liebe. Dies ist aber nicht mit einer Aufwertung des *fascinatio*-Begriffs verbunden, vielmehr zeigt sich in der Bedeutungserweiterung der niedere Status der sinnlichen Liebe. Hinsichtlich der Subjekt-Objekt-Relation bringt die Bedeutungserweiterung von *fascinatio* allerdings eine folgenreiche

---

<sup>54</sup> „Hinc duplex sequitur *fascinatio*. *Aspectus fetidi senis et mulieris menstrua patientis puerum fascinat. Aspectus adolescentis fascinat seniore.*“ VII, 4.

Modifizierung mit sich. Das transitive Profil des traditionellen *fascinatio*-Begriffs wird durch die *attractio*-Reaktion zu einem reaktiven Begehren verschoben. An der Asymmetrie der Kräfte, die jeder *fascinatio* zugrunde liegt, ändert sich nichts, doch betrifft dies durch die Integration der sinnlichen Variante des Eros-Begriffs nun ein unkontrollierbares Begehren zum Urheber der Faszination.

Begrifflich hält Ficinos *De amore* die Beziehung des Sokrates zu Alkibiades und anderen Jünglingen Athens aus dem Bereich des *amor vulgaris* heraus. Die Anziehungskräfte, die hier eine Rolle spielen, werden nicht als *fascinatio*, sondern als *amor socraticus* aufgefasst, der der Hinführung zu metaphysischer Schönheit dient. Allerdings muss Sokrates auf Mittel der Sinnlichkeit zurückgreifen. Da weder Gesetze, Gewalt noch Mahnungen die durch den Umgang mit zügellosen Menschen („flagitiosorum contagione“) kontaminierten Gemüter („perturbatus animus“ VII, 16) der Jünglinge bessern, bleibt Sokrates nur der Umgang bzw. das Liebesverhältnis („Socratis consuetudo“ VII, 16) mit ihnen. Dazu übernimmt er ihre Rede- und Lebensgewohnheiten. Platons Denkfigur der Faszination ist hier auf wenig mehr als das Verb ‚tenere‘ (festhalten, fesseln, beherrschen) reduziert: Die Jugend, die der Sinnenlust zuneigt, lässt sich nur durch die Lockspeise des Vergnügens fesseln („Ad voluptatem prona iuventus sola volupate tenetur“ VII, 16). Zunächst lockt („monet“) Sokrates sie durch Zuneigungen an, dann nimmt er sie in strenge Zucht. Wie Alkibiades bezeugt, liebten („dilectus fuerit“) die Jünglinge Sokrates, den wahrhaft Liebenden („verus amator“), weitaus mehr als dieser sie.

Die mit dem *amor socraticus* verbundene erotische Verstellung macht verständlich, weshalb Ficino in der siebenten Rede den Beinamen „fascinator“ metaphorisch auf Sokrates bezieht. Er tut dies in der Auslegung der Lobrede des Alkibiades, die an Diotimas Eros-Rede anschließt. Sokrates sei, so Alkibiades, ein „Incantator, fascinator, veneficus atque sophista“ (VII, 2), da er mehr als Marsyas und Olympos berühre (mulcere). Bei diesen Beinamen des Sokrates handelt es sich um Attribute, die Diotima in der sechsten Rede von *De amore* Amor zugesprochen hat. Ficino ergänzt dort in seiner lateinischen Übersetzung die drei in *Symposion* genannten Beinamen ‚Zauberer‘, ‚Giftmischer‘ und ‚Sophist‘ („góes kai pharmakeùs kai sophistes“, (203c) um einen weiteren: Amor ist nun ein „incantator fascinatorque, [...], veneficus atque sophista“ (VI, 9). Ficino verdoppelt also das griechische ‚góes‘, indem er zwischen Wort- und Blickzauber („incantator fascinatorque“) unterscheidet. In der nachfolgenden Auslegung der Rede Diotimas werden die ersten drei Beinamen

unter dem Oberbegriff „magus“ diskutiert, nur „sophista“ wird separat ausgewiesen (VI, 10). Die Wahl der Magie als Bildspender für die Metaphorik der Liebe wird dabei ausdrücklich aus der konzeptionellen Metapher der Attraktion abgeleitet: Amor werde ‚magus‘ genannt, weil Liebe wie Zauberei auf Anziehung beruhe: „Die Wirkung der Magie besteht in der Anziehung [attractio], welche ein Gegenstand auf einen anderen auf Grund einer bestimmten Wesensverwandtschaft [cognatione nature] ausübt.“<sup>55</sup> Ficinos *fascinatio*-Begriff lässt sich als angehängte naturwissenschaftliche Bestätigung dieser Behauptung für den Bereich der sinnlichen Liebe verstehen. Während diese aber tatsächlich eine *fascinatio* ist, wird der allgemeine Liebesbegriff Diotimas lediglich mit Zauberblicken Zaubersprüchen und Zaubertänzen („amoris opus fascinationibus incantationibus veneficiis expleatur“ VI, 10) verglichen.

Ficinos Kommentar nimmt eine Verdoppelung des griechischen ‚gōes‘ in Kauf, um in der Gesamtkomposition von *De amore* Platons Eros-Theorie mit der stärker vom Sehen her argumentierenden neuplatonischen Liebestheorie und der zeitgenössischen Medizin in Einlang zu bringen. Da Ficinos Kommentar den Liebesdiskurs bis ins 17. Jh. prägt, kann seine Erweiterung des *fascinatio*-Begriffs um die reaktive *attractio*-Komponente begriffshistorisch nachhaltig wirken. Generell ist die neuplatonisch ausgerichtete visuelle Konzeption der Liebe im gesamten romanischen Raum in dieser Zeit mit entsprechenden visuellen Metaphern weit verbreitet. Die 1502 verfassten und 1535 postum in italienischer Sprache publizierte *Dialoghi d'Amore* des jüdischen Gelehrten Leone Ebreo gelten als Initialpunkt der Rezeption der ficinianischen *filosofia dell'amore*. Ebreo macht Ficinos Platonismus leichter zugänglich. In seinem dialogisch gestalteten Traktat begegnen sich ein Philosoph und seiner Schülerin als werbender Liebender und zurückhaltende Geliebte. In der italienischen Wiedergabe der Rede Diotimas folgt Ebreo der lexikalischen Erweiterung Ficinos, Amor wird als „Mancatore, Fascinatore, Venefico, & Sofista“<sup>56</sup> bezeichnet. Ebenso übernimmt die 1551 in Lyon erscheinende französische Übersetzung der *Dialoghi* durch Pontus de Tyard diese Erweiterung. Tyard, dessen dichterisches Werk von der Beschäftigung mit Ebreo geprägt ist, übersetzt mit „fascinateur, enchanteur, empoisonneur et sophiste“.<sup>57</sup> Dies gilt als früheste

---

<sup>55</sup> „Magice opus est attractio rei unius ab alia ex quadam cognatione nature.“ VI, 10.

<sup>56</sup> Leone Ebreo: *Dialoghi d'amore. Hebraeische Gedichte*, hg. von Carl Gerhard. Bd. 3 (Heidelberg, London, Oxford 1929) 95.

<sup>57</sup> Léon Hébreu: *Dialogues d'amour. Traduction de Pontus de Tyard (1551)*, hg. von Tristan Dagron (Paris 2006) 408.

metaphorische Verwendung von ‚fascination‘ im Französischen.<sup>58</sup> Im Italienischen ist eine Wortbedeutung im Sinne von Attraktion seit dem 17. Jh., im Englischen seit ca. 1800 lexikalisiert.<sup>59</sup> Freilich bleibt auch im Frankreich des 16. Jh. der ficinianische Wortgebrauch eine Ausnahme. Die französische Parallelübersetzung durch Denis Sauvage wählt etwa statt des unbekanntes Fremdwortes an besagter Stelle das als Liebesmetapher eingeführte ‚ensorceleur‘ (Zauberer):<sup>60</sup> „Il est enchanteur, ensorceleur, epoisonneur, & sophiste“.<sup>61</sup> Deshalb taucht ‚fascinator‘ auch nicht in dem seiner Übersetzung angehängten *Dictionnaire* auf, in dem Sauvage knapp einhundert verwendete Neologismen erläutert.<sup>62</sup> Obgleich das Französische als Wissenschaftssprache in dieser Zeit einen entscheidenden Aufschwung durchläuft, bestehen Schwierigkeiten bei der Wahl einer differenzierten und breiter verständlichen philosophischen Terminologie. Auch unabhängig von Übersetzungen wird Ficinos *fascinato*-Begriff rezipiert, etwa in Giordano Brunos Komödie *Candelaio* (1582). Nahezu wörtlich *De amore* folgend erläutert dort der Magier und Scharlatan Scaramurè die Wirkungsweise der „fascinatio d’amore“.<sup>63</sup> Ebenso findet dieser modifizierte *fascinatio*-Begriff Eingang in den medizinischen Diskurs, etwa wenn François Valleriolas *Observationum medicinalium libri sex* (1573) in Blick auf Vergils Schilderung der liebeskranken Dido von einer *fascinatio* „in amore modum“<sup>64</sup> spricht. Noch Mitte des 17. Jh. bezieht sich Athanasius Kircher ausdrücklich auf Ficinos Begriffsprägung. Da das Sehstrahlenmodell mittlerweile weithin als überholt gilt, lehnt er eine Erklärung der ‚fascinatio amatoria‘ durch Blicke ab und lässt die *infectio* von der gesamten Körperoberfläche ausgehen.<sup>65</sup>

---

<sup>58</sup> *Dictionnaire de la Langue Française du Seizième Siècle*, publ. par Edmond E. A. Huguet. Bd. 4 (Paris 1950), 44 f.

<sup>59</sup> Vgl. *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di Manlio Cortelazzo, Paolo Zolli. Bd. 2 (Bologna 1980) 419, *The Oxford English Dictionary*. Bd. 4 (Oxford 1933) 82–83.

<sup>60</sup> Robert Estienne: *Dictionnaire François – Latin* (Genève [1549]1972) 222.

<sup>61</sup> Denis Sauvage: *Philosophie d’amour, de M. Leon Hebreu, trad. d’italien en françois* (Paris 1580) 640.

<sup>62</sup> Ulrich Köppen: *Die ‚Dialoghi d’amore‘ des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen. Buchgeschichte, Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis im 16. Jahrhundert* (Bonn 1979) 106.

<sup>63</sup> Giordano Bruno: *Opere Italiane*. Bd. 1 (Torino 2002) 298.

<sup>64</sup> François Valleriola: *Observationum medicinalium libri sex* (Lugduni 1573) 106.

<sup>65</sup> Thomas Leinkauf: *Amor in supremi opificis mente residens. Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift ‚De amore‘ des Marsilius Ficinus*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989) 265–300, 293 f.

#### IV. Faszination bei Nietzsche

So folgenreich sich Ficinos Fusion der sinnlichen Liebe mit dem *fascinatio*-Begriff im neuzeitlichen Liebesdiskurs auch erweist, sie wird nicht auf die Beschreibung Sokrates' angewandt. Die Semantik war zu negativ, um mit dem oft als *figura Christi* angesehenen Sokrates vereinbar zu sein. In der für das 18. und frühe 19. Jh. maßgeblichen Philosophiegeschichte Johann Jakob Bruckers, die ab 1731 mit mehreren Erweiterungen erscheint, wird Sokrates traditionell als derjenige dargestellt, der durch strategische Unwissenheit die Jugend zur Wahrheit führt und so dem verderblichen Einfluss der Sophisten entzieht. In der lateinischen (1742) und englischen Fassung (1792) fallen in diesem Zusammenhang Formen von *fascinatio*; bezeichnenderweise nicht für die Wirkung Sokrates', sondern der Sophisten.<sup>66</sup> Der deutsche Text spricht hinsichtlich der Sophisten von einem ‚Verleiten‘, hinsichtlich Sokrates' von ‚Einnehmen‘ und ‚An-Sich-Ziehen‘ der Jugend.<sup>67</sup> Auch der für das Sokrates-Bild des 19. Jh. einflussreiche Johann Georg Hamann verwendet in seinen *Sokratischen Denkwürdigkeiten* (1759) den Begriff nicht, wenn er die Wirkung der „künstlich [...] für den Zustand seines Volkes und seiner Zeit“ „ausgerechnet[en]“ Unwissenheit, mit der Sokrates die athenische „Lustseuche“ der Neugier bediente, beschreibt: Sokrates „lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer *Wahrheit*, die im *Verborgenen* liegt [...]“.<sup>68</sup> Wie Ficino und die Tradition betont Hamann hier das erfolgreiche Ergebnis der Wahrheitssuche, für das die Denkfigur der Faszination gerade nicht steht. Faszinierend wirkt Sokrates, das erweisen die Reaktionen Menons, Alkibiades' und Kebes', wenn der Prozess der Anamnese noch nicht abgeschlossen bzw. abgebrochen ist.

Für die im Französischen und Englischen früher als im Deutschen einsetzende Übernahme und Aufwertung des Fremdwortes *fascinatio* ist signifikant, dass dieses, wie eingangs gezeigt, im Verlauf des 19. Jh. zunehmend auf Sokrates angewendet wird. Das Begriffswort wird zunächst und vor allem gewählt, um emotionale Reaktionen auf die aporetische Situation der sokratischen Dialektik, nicht aber um das erfolgreiche Resultat dieses Prozesses zu beschreiben. Höhepunkt der

---

<sup>66</sup> Johann Jakob Brucker: *Historia Critica Philosophiae* [...]. Bd. 1 (Leipzig 1742) 533; Johann Jakob Brucker: *The history of philosophy* [...]. Bd. 1 (Dublin 1792) 174f: „In order to dissipate the fascination which these pretenders to wisdom had spread over the minds of youth, Socrates daily employed himself, after his peculiar manner, in perplexing them with questions.“

<sup>67</sup> Johann Jakob Brucker: *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie* [...]. Bd. 1 (Leipzig 1731) 436.

<sup>68</sup> Johann Georg Hamann: *Sämtliche Werke*, hg. von Josef Nadler. Bd. 2 (Wien 1949–1957) 77, Hervorhebungen im Original.

Anwendung der nun auch terminologisch ausgewiesenen Denkfigur Faszination auf Sokrates im 19. Jh. ist Friedrich Nietzsche. In der 1888 entstandenen *Götzen-Dämmerung* verwendet Nietzsche innerhalb des argumentativen Kerntextes *Das Problem des Sokrates* auf wenigen Seiten sechsmal Formen von ‚fascinieren‘, um die letztlich trügerische Wirkung des Sokrates auf das aristokratische Athen zu erklären. Spätestens hier ist die Denkfigur Faszination, wie sie prototypisch in der Rede des Alkibiades entwickelt wird, stabil mit dem umgedeuteten Begriffswort *fascinatio* zu einem Begriff intensiven, partiell ambivalenten Erlebens verbunden. Dieser Faszinationsbegriff ist Teil von Nietzsches Theorie der Dekadenz.

Nietzsches Auseinandersetzung mit Sokrates, die mit den Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* einsetzt und bis in das Jahr 1888 anhält, kann hier nicht einmal in Umrissen skizziert werden. Mit Sokrates verbindet Nietzsche Hass und Bewunderung, an ihm exponiert er wesentliche Probleme seines eigenen Denkens.<sup>69</sup> Von den 26 Belegen für Wortformen von ‚fascinieren‘ im Gesamtwerk entfallen 21 auf die philosophisch fruchtbare Spanne zwischen Herbst 1887 und Dezember 1888. Erst für diese Zeit kann von einer begrifflichen Profilierung von Faszination bei Nietzsche gesprochen werden, die nicht zufällig mit der Konjunktur seines im Spätwerk zentralen Begriffs der „Décadence“ zusammenfällt.<sup>70</sup> Nietzsches komplexer psycho-physiologischer Dekadenz-Begriff betrifft einen kollektiven Zustand des Niedergangs, der Instinktsunsicherheit und fehlenden Vitalität und Totalität, an deren Stelle Moral und Rationalität treten. Historisch wird dieser Zustand mit Sokrates, dann vor allem mit dem Christentum dominant, in Romantik und Gegenwartskultur tritt er erneut hervor. In *Das Problem des Sokrates* wird an Sokrates die für den späten Nietzsche vordringliche Frage nach dem Verhältnis von Leben und Philosophie in einem suggestiv-apodiktischen Stil diskutiert. Die von Hegel eingeführte optimistische Deutung sokratischen Denkens als geistes- und kulturgeschichtliche Zäsur wird von Nietzsche als Wende zum Verfall, als verhängnisvoller, bis in die Gegenwart wirkender Umbruch interpretiert.<sup>71</sup> Aus unbekanntem Gründen verloren die Griechen ihre instinktive Weisheit, selbst in der Aristokratie grassieren Triebexzess und

---

<sup>69</sup> Hermann Josef Schmidt: *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild* (Meisenheim a. Glan 1969) 320.

<sup>70</sup> Zum Faszinationsbegriff Nietzsches sind mir keine Arbeiten bekannt. Zum Dekadenzbegriff vgl. Dietrich Borchmeyer: *Nietzsches Begriff der Decadence*. In: *Die Modernisierung des Ich. Studien zur Subjektconstitution in der Vor- und Frühmoderne*, hg. von Manfred Pfister (Passau 1989) 84–95; *Nietzsche-Wörterbuch*, hg. von der Nietzsche Research Group unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank, Herman Siemens. Bd. 1 (Berlin u.a. 2004) 540–563.

<sup>71</sup> Karlfried Gründer: *Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte*. (Göttingen 1982), 108.

Instinktanarchie. Zu deren Kontrolle bedarf es, wie Sokrates an sich selbst erfahren hat, eines „Gegentyrannen“<sup>72</sup>, nämlich der „Vernünftigkeit um jeden Preis“<sup>73</sup>, deren Mittel Dialektik heißt. Der Dialektiker Sokrates gilt Nietzsche als „Verfalls-Symptom“<sup>74</sup>, als exemplarischer „Niedergangs-Typ“<sup>75</sup>, zugleich jedoch als vermeintlicher Überwinder der Dekadenz, insofern er „über *sich* Herr“ wurde.<sup>76</sup>

Obleich die sokratische Vernünftigkeit als „*letztes* Mittel“<sup>77</sup> bezeichnet wird, macht Nietzsche Sokrates zum Ziel heftigster Polemik. Das Problem des Sokrates ist, dass die als alternativlos angesetzte „Nothwehr“<sup>78</sup>, „absurd-vernünftig zu sein“<sup>79</sup>, selbst Ausdruck von Dekadenz ist, mithin diese nicht überwindet.

In den Abschnitten 3 bis 7 führt Nietzsche physiologische (Hässlichkeit), biologische (Hybridisierung), ethische (Gleichsetzung von Vernunft, Tugend und Glück), rhetorische (Dialektik) und soziologische (niedere Herkunft) Merkmale des Sokrates an, die „alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich“<sup>80</sup> hatten. Umso entscheidender werden in den Abschnitten 8 bis 10 die Begründungen, weshalb Sokrates dennoch die Athener Aristokratie für sich gewinnt. Diese Begründungen sind zugleich Explikationen seines Begriffs der Faszination: „es bleibt um so mehr zu erklären, *dass* er faszinierte“.<sup>81</sup> Nietzsche nennt zwei Gründe: Sokrates „faszinierte, indem er an den agonalen Trieb der Hellenen rührte“, und er „faszinierte als dieser extreme Fall“ von Triebanarchie, der das Versprechen ihrer Überwindung einschloss. Die erste Begründung fasst, ganz im Sinne des oben angegebenen *Phaidon*-Zitats, dialektisches Denken als „Ringkampf“ (95b) auf. Darin komme es einer Triebdisposition der Griechen entgegen. Die zweite Begründung geht von einer scharfsichtigen Zeit- und Kulturanalyse Sokrates' aus. Diese lässt ihn die eigene „Degenerescenz“ als exponierten Fall einer allgemeinen Disposition begreifen. Daraus schließt er, dass sein „Personal-Kunstgriff der Selbst-Erhaltung“ allgemein Zustimmung finden wird. Sokrates fasziniert, weil er als exemplarischer Kranker zugleich „ein Arzt, ein Heiland zu sein [schien]“.<sup>82</sup>

---

<sup>72</sup> Friedrich Nietzsche: KSA. Bd. 6 (München, Berlin u.a. 1999) 71, im Original gesperrt.

<sup>73</sup> Ebd. 72.

<sup>74</sup> Ebd. 68.

<sup>75</sup> Ebd. 66, im Original gesperrt.

<sup>76</sup> Ebd. 71, Hervorhebung im Original; vgl. H. J. Schmidt: Sokrates [Anm. 69] 299.

<sup>77</sup> Ebd. 72, Hervorhebung im Original.

<sup>78</sup> Ebd. 70, im Original gesperrt.

<sup>79</sup> Ebd. 72, im Original teilweise gesperrt.

<sup>80</sup> Ebd. 69.

<sup>81</sup> Ebd. 71, Hervorhebung im Original.

<sup>82</sup> Ebd. 72.

Nietzsches Faszinationsbegriff ist intransitiv. Eine Wirkung wird nicht, wie beim magischen *fascinatio*-Begriff, durch eine von außen treffende Infektion oder andere *actio in distans* erklärt, sondern durch eine bestimmte Disposition. Die emotionale Reaktion auf Sokrates wird ähnlich wie von Menon und Alkibiades beschrieben: „Der Dialektiker [...] macht wüthend, er macht zugleich hilflos. Der Dialektiker depotenzirt den Intellekt seines Gegners“<sup>83</sup>, er „stellt bloss“. Zugleich ist er „ein grosser Erotiker“.<sup>84</sup> Wie bei Platon wird der Faszinationsbegriff von Nietzsche auf die Wirkung einer Schein-Wahrheit bezogen, mit dem Unterschied, dass dieses Verdikt nun die sokratische Dialektik insgesamt trifft. Nietzsches „Décadence“ und Platons Zustand der Aporie, *ekplexis* und Scham markieren beide den faszinationsaffinen Kippunkt einer (bei Nietzsche kollektiv-kulturhistorischen) Entwicklung. Dieser wird als gefährliche Triebkonfusion erlebt. Nietzsche gebraucht ‚Faszination‘ in der Tradition Ficinos als Aufmerksamkeits- und Attraktionsbegriff, da es dem „Hanswurst“ Sokrates gelingt, trotz aller entgegen stehender Voraussetzungen ernst genommen zu werden. Nietzsches Begründungen für die alles Abstoßende aufhebende Attraktivität des Sokrates können als Explikation seines Faszinationsbegriffes verstanden werden: Nietzsche führt die Faszinationswirkung auf eine verborgene Wesensähnlichkeit zurück. Sokrates bedient den agonalen Trieb der Griechen und empfiehlt sich ihrer Triebanarchie als Regulierungsinstanz. Die zweite Begründung ist die argumentativ entscheidende, sie schließt an den platonischen Silenen-Vergleich an. Auch Nietzsches Sokrates besitzt eine Doppelnatur; diese ist aber kein Ausnahmefall, sondern bereitet sich „überall im Stillen“ vor. Während in der platonischen Tradition hinter dem Hässlichen des Sokrates ein Göttliches verborgen ist, kehrt Nietzsche dies um, insofern er Sokrates wie tendenziell allen Griechen unterstellt, dass sie „alle schlimmen Laster und Begierden *in sich [bergen]*“:<sup>85</sup> Das „monstrum *in animo* war die allgemeine Gefahr“.<sup>86</sup> Die Schein-Sein-Diskrepanz bleibt erhalten, wird aber anti-idealistisch umgewertet. Sokrates fasziniert, weil er bei den Hellenen eine ihm vergleichbare Triebanarchie „errieth“: „Er sah *hinter* seine vornehmen Athener.“<sup>87</sup> In einem Fragment von 1885 spricht Nietzsche seine Freude über die Entdeckung dieses Zusammenhangs zwischen Faszinationskraft und Doppelnatur offen aus:

---

<sup>83</sup> Ebd. 70, im Original teilweise gesperrt.

<sup>84</sup> Ebd. 71, im Original teilweise gesperrt.

<sup>85</sup> Ebd. 69, Hervorhebung A.D.

<sup>86</sup> Ebd. 71, Hervorhebung A.D.

<sup>87</sup> Ebd. 71, Hervorhebung im Original.



„Immer *ironice*: es ist eine köstliche Empfindung, einem solchen wahrhaftigen Denker zuzusehn. Aber es ist noch angenehmer, zu entdecken, daß dies Alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will und es auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des Sokrates der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine.“<sup>88</sup>

Faszination wird in *Das Problem des Sokrates* als auf Verwandtschaft einer diskrepanten Disposition beruhend konzipiert: Wer wie Sokrates diese diskrepante Disposition exponiert, fasziniert denjenigen, bei dem sie latent ist: „Sein Fall war im Grunde nur der extreme Fall, nur der in die Augen springendste“ dessen, was „damals die allgemeine Noth zu werden anfieng“.<sup>89</sup> Mit diesem zeitlichen Moment der Krisis als einem zweiten Merkmal von Nietzsches Faszinationsbegriff kommt ein drittes Merkmal in den Blick. Wie Platon die Denkfigur Faszination auf einen Trugschluss während der Krisis der Aporie bezieht, nämlich die ungeprüfte Akzeptanz und Bewunderung im Wirkungsmodus sophistischer Überredung, so ist für Nietzsche die kontraintuitive Faszinationskraft des Sokrates wesentlich mit dem Irrtum verbunden, radikale Vernünftigkeit könne „Lösung“ oder „Arzt“<sup>90</sup> der Dekadenz sein. Nietzsche lehnt sich hier dem abwertenden pharmákeüs-Vergleich Platons an: Sein Sokrates offeriert Dialektik als „sein Mittel, seine Kur, seinen Personal-Kunstgriff“<sup>91</sup>, sein „schonungsloses Werkzeug“<sup>92</sup>, das ein „Nachgeben an die Instinkte, an’s Unbewusste“<sup>93</sup> hemmt. Die Aufhebung der Triebexzesse von ihrer exponiertesten Form her, d.h. die dialektische Wende, die Sokrates für die Griechen so „nöthig“<sup>94</sup> macht, erweist Nietzsche als Irrtum.

Das von Platon in der Alkibiades-Rede als Denkfigur prototypisch entwickelte Konzept der Faszination, das bei Ficinos *amor socraticus* zugunsten der erfolgreichen Emanzipation aus dem Irrtum verknüpft ist, wird von Nietzsche hinsichtlich der Wirkung Sokrates’ generalisiert und terminologisch als ‚Faszination‘ ausgewiesen. Der magische *fascinatio*-Begriff kann bei Platon ironisch mit dem Konzept Faszination assoziiert werden, bei Ficino gibt es einen terminologischen

---

<sup>88</sup> Friedrich Nietzsche: KSA. Bd. 11 (München, Berlin u.a. 1999) 440, Hervorhebung im Original.

<sup>89</sup> Friedrich Nietzsche: KSA. Bd. 6 (München, Berlin u.a. 1999) 71.

<sup>90</sup> Ebd. 72.

<sup>91</sup> Ebd. 71.

<sup>92</sup> Ebd. 70.

<sup>93</sup> Ebd. 72.

<sup>94</sup> Ebd. 71, im Original gesperrt.

Brückenschlag zwischen der begriffsgeschichtlich folgenreichen Fusion von *fascinatio*- und Eros-Begriff einerseits und dem Konzept Faszination andererseits. In Nietzsches Verwendung des Faszinationsbegriffs als Begriff emotional-ästhetischen Erlebens ist der alte *fascinatio*-Begriff völlig verblasst. Dies zeigt sich auch in der verwendeten Metaphorik. Die *fascinatio*-affine Metaphorik ‚force‘ tritt bei Nietzsche gegenüber der konzeptionellen Metaphorik ‚divided self‘ zurück. Hinsichtlich der Emotionsbegriffe, Körperbeschreibungen sowie der Metaphern und Vergleiche kann Platons Alkibiades-Rede als begriffshistorisches Suchfenster angesehen werden, um Faszination unabhängig des Begriffswortes ‚Faszination‘ zu identifizieren.