53 Meiner

Archiv für Begriffsgeschichte

ABHANDLUNGEN

Andreas Degen: Sokrates fasziniert: Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche)

Jens Lemanski: Von Brucker zu Augustinus. Probleme mit der Geschichte des Begriffs ›Neuplatonismus‹

Jasper Doomen: Spinozan Freedom

Silvia Contarini: Eine Kartographie der Sinnlichkeit: Pietro Verri und die Debatte über *Lust* und *Schmerz* im 18. Jahrhundert

Marco Sgarbi: The historical genesis of Kantian concept of »transcendental«

Annette Knaut: Von der Idee der Nation als politischer und sozialer Willensgemeinschaft zur Transformation der Nation im Zeitalter von Europäisierung und Globalisierung

Sebastian Luft: Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt«

MATERIALIEN AUS DER GESCHICHTE DER BEGRIFFSGESCHICHTE

Margarita Kranz: Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966). Darstellung und Dokumente

MISZELLE

Reinhold Hülsewiesche: ›History of Ideas‹ – Revisited. Zur Erinnerung an Karlfried Gründer (1928–2011)

Archiv für Begriffsgeschichte · Band 53

Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von
Erich Rothacker

herausgegeben
von
Christian Bermes, Ulrich Dierse und Michael Erler

Redaktion: Annika Hand

Band 53

Jg. 2011

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Wissenschaftlicher Beirat

Tilmann Borsche (Hildesheim)
Thomas Buchheim (München)
Ralf Konersmann (Kiel)
Christoph Markschies (Berlin)
Gisela Schlüter (Erlangen-Nürnberg)
Gunter Scholtz (Bochum)
Rolf Schönberger (Regensburg)
Carsten Zelle (Bochum)

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2011. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschütz1t. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Witdergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Ver-fahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type &Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Printed in Germany. *www.meiner.de/afb*

INHALT

Ulrich Dierse
Nachruf 7

ABHANDLUNGEN

Andreas Degen
Sokrates fasziniert:
Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche) . . . 9

Jens Lemanski
Von Brucker zu Augustinus. Probleme mit der Geschichte des Begriffs ›Neuplatonismus‹ 33

Jasper Doomen
Spinozan Freedom 53

Silvia Contarini
Eine Kartographie der Sinnlichkeit: Pietro Verri und die Debatte über *Lust* und *Schmerz* im 18. Jahrhundert 71

Marco Sgarbi
The historical genesis of Kantian concept of »transcendental« 97

Annette Knaut
Von der Idee der Nation als politischer und sozialer Willensgemeinschaft zur Transformation der Nation im Zeitalter von Europäisierung und Globalisierung. Zum Begriff der Nation in den Sozialwissenschaften 119

Sebastian Luft
Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der »Wissenschaft von der Lebenswelt« 137

MATERIALIEN AUS DER GESCHICHTE DER BEGRIFFSGESCHICHTE

Margarita Kranz
Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966). Darstellung und Dokumente 153

MISZELLE

Reinhold Hülsewiesche
›History of Ideas‹ – Revisited. Zur Erinnerung an Karlfried Gründer (1928–2011) 227

LITERATURBERICHT

Ulrich Dierse
Neuerscheinung zur Geschichte des Begriffs ›Einbildungskraft‹ 233

Bibliographie 241

Abstracts 255

Begriffsregister 259

Adressen 263

Nachruf

Am 12. März 2011 ist Karlfried Gründer, der das *Archiv für Begriffsgeschichte* lange Zeit geleitet hat, in Freiburg i. Br. verstorben. Als er die Redaktion dieser Zeitschrift 1966, nach dem Tod von Erich Rothacker, übernahm, war die Begriffsgeschichte noch eine junge Disziplin. Durch Gründers Herausgeberschaft, auch durch seine gleichzeitige Mitarbeit am *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hat sie maßgeblich an Konturen gewonnen. Dabei lag es Gründer fern, eine bestimmte Theorie der Begriffsgeschichte aufzustellen oder sie gar verbindlich zu machen. Das Wenige, was er dazu beigetragen hat, hält sich bewusst fern von jedem Versuch, einen festen Rahmen um die Begriffsgeschichte zu legen; sie reichte für ihn von der Wort- und Wortgebrauchsgeschichte bis zur Metaphern- und Problemgeschichte und ließ so Raum für vielerlei Spielarten. Als ihm die *Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz* die Verantwortung für die Weiterführung des *Archivs* übertragen hatte, schrieb er an Hans Blumenberg, er wisse sich frei von »einer scharf umrissenen Vorstellung« oder »Definition« der Begriffsgeschichte und könne sie folglich auch nicht »dogmatisieren«. Wohl aber wusste Gründer, welchem geschichtlichen Impuls sich die Begriffgeschichte verdankte: Sie setzt ein historisches Bewusstsein und die Rücksichtnahme auf die geschichtlichen und sprachlichen Differenzen der Begriffe voraus. Sie wird nötig, wenn man »nicht mehr *über* Geschichte, sondern nur *aus* ihr« reden kann. In seinem Rechenschaftsbericht für die *Mainzer Akademie* vom 29. April 1966 heißt es: »Die Begriffe müssen in ihrem eigenen Element, nicht in einem ihm fremden verstanden werden. Begriffsgeschichte wird zur Form der Philosophiegeschichte in einer Zeit, die es nicht mehr ohne weiteres wagt, die Geschichte des Geistes im ganzen darzustellen und zugleich sich selbst nur im Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte vollziehen kann.«[1] Gründers sozusagen liberale Programmatik des Unprogrammatischen schloss aber nicht aus, sondern implizierte gerade, dass er die verschiedenen Dimensionen eines Begriffs freizulegen suchte. Dies wird vor allem bei jenen Schlagwörtern notwendig, die unter ihrem aktuellen Wortgebrauch die unterschiedlichen historischen Schichten oft vergessen lassen. Als Beispiel kann Gründers Deutung der Geschichte des Begriffs »Kommunikation« dienen: Er entdeckte in diesem Modewort nicht zuletzt verborgene theologisch-christologische Elemente.[2]

[1] Jahrbuch 1967 der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz 1967) 76.

[2] K. Gründer: Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte (Göttingen 1982) 120.

Gründer hatte ebenso ein Gespür dafür, was geschichtliche Erfahrung ist und leisten kann. Anders als der Titel seiner gesammelten Aufsätze vermuten lässt, besteht die Geschichte für ihn nicht nur aus »Kontinuitäten«, sondern ebenso und ganz wesentlich auch aus Brüchen. Wenn schon jede historische Erkenntnis Erkenntnis aus dem Abstand der Gegenwart zum Vergangenen ist, wenn Hermeneutik, so Gründer schon 1967, »das Verstehen unter den Schwierigkeiten der Emanzipation« ist,[3] so setzt die geschichtliche Erfahrung den Bruch mit dem Vergangenen immer voraus. Nicht zuletzt im Begriff »Reflexion« ist diese Brechung gemeint. »Vergangenes ist gegenwärtig, aber in irgendeinem Sinne und Grade fremd. Es ist eine Kontinuität, aber sie ist gebrochen.« Und umgekehrt ist die Geschichte vergangen, aber in eigentümlicher Weise noch vorhanden. Dies Verhältnis muss reflektiert werden. Zugleich kann ein geschichtliches Bewusstsein vor Rückfällen und Verlusten, etwa vor den Stand der »erreichten Freiheit«, schützen. So ist die Erfahrung der Geschichte »in sich selbst ein kritischer Akt«.[4]

Die begriffsgeschichtliche Forschung verdankt Karlfried Gründer diese und manch andere Impulse; das *Archiv für Begriffsgeschichte* fühlt sich ihnen weiterhin verpflichtet.

U. D.

[3] Ebd. 78.
[4] Ebd. 98, 102.

Andreas Degen

Sokrates fasziniert

Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche)

I. Zur Methode begriffswortentkoppelter Begriffsgeschichte von Faszination

›Faszination‹ ist ein zentraler Begriff emotional-ästhetischen Erlebens, dessen Geschichte und konzeptionelle Vernetzung bislang kaum untersucht sind.[1] Der heutigen Wortbedeutung nach steht ›Faszination‹ für eine fesselnde, geheimnisvolle Wirkung oder starke und unwiderstehliche Anziehungs- und Verführungskraft.[2] 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.[3] Der charakteristische Fall der ›fascinatio‹ ist die tödliche Kontamination eines Organismus durch Sehstrahlen. In bestimmten konzeptionellen Zusammenhängen kann ›fascinatio‹ seit der Spätantike auch für Ver-

[1] Zu einzelnen Aspekten der Begriffsgeschichte von Faszination vgl. Paul-Joseph Barthez: Fascination. In: L'Encyclopédie, publ. par Denis Diderot, Jean 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 Ma-rion Gymnich und Ansgar Nünning (Trier 2005) 79–120; Faszination. Historische Konjunkturen und heuristische Tragweite eines Begriffs, hg. von Andy Hahnemann, Björn Weyand (Frankfurt a.M., Berlin, Bern u. a. 2009).

[2] Deutsches Fremdwörterbuch, hg. von Gerhard Strauß. Bd. 5 (Berlin, New York ^{2}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 ^{3}2005), 415).

[3] S. Seligmann: Der böse Blick. Bd. 1 [Anm. 1] 5.

blendung 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. 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«;[4] oft stehe »die Charakterartung in schroffem Gegensatz zum gewinnenden Äußern«. Eine neurologische Fallstudie bestimmt 1926 Faszination als »jene bekannte Bewußtseinsveränderung«,[5] bei der »ein Erlebnis unter starker Affektspannung, bei starker aktiver Aufmerksamkeit in den Zentralpunkt des Bewußtseinsfeldes gerückt wird unter mehr oder weniger starker Abblendung aller übrigen Wahrnehmungen und Vorstellungen«. Pathologisch werde sie, wenn die Abblendung »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 »Sinn-berückende, Hinreißende, seltsam Entzückende«[6] des Numen bezeichnet. Erich Rothackers *Schichten der Persönlichkeit* (1938) versteht Faszination als den »doppelschichtigen Akt[…]«[7] einer von der animalischen Triebschicht 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«[8] definiert. Dem folgt 1992 das *Lexikon der Ästhetik*, das Faszination als »Form der Wahrnehmung oder des Erlebnisses«[9] 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

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

5 Hans Schmitz: Über einen Fall ›Pathologischer Faszination‹. In: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten 76 (1926) 261–270, 267.

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

7 Erich Rothacker: Die Schichten der Persönlichkeit (Bonn ^{5}1952) 100.

8 Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hg. von Johannes Hoffmeister (Hamburg ^{2}1955) 230.

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

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 phänomenologische Faszinationsbegriff einflussreich. Sartre versteht Faszination als unmittelbaren Wahrnehmungsmodus, als »présence *absolue*«[10] 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«[11]: »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«[12] 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.«[13] Im weiteren Sinne sei Faszination »any experience that captures our attention without at the same time submitting entirely to our understanding«.[14]

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 ›Faszination‹ ausgegangen und diese beschrieben werden. Auch in der Antike, auch im Mittelalter wurden Wahrnehmungs- und Erlebnisformen, die heute

[10] Jean-Paul Sartre: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (Paris 1976) 217, Hervorhebung im Original.

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

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

[13] Ackbar Abbas: Dialectic of Deception. In: Public Culture 11 (1999) 347–363, 348.

[14] Ebd. 356.

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.[15] 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 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«[16] aufgefasst werden kann. Obgleich nicht

[15] 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.

[16] Reinhard Fiehler: Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersu-

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.[17] ›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.[18] 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 durch Vergleich von Wortbedeutungen identifiziert werden.[19] ›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).[20] Einer jüngeren Systematik zufolge gehört die Emotion weder zu den positiven noch zu den negativen Emotionen, sondern zu einem dritten Bereich, der durch Ak-

chungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Kommunikation (Berlin, New York 1990) 72, im Original hervorgehoben.

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

18 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).

19 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.

20 William McDougall: An Introduction to Social Psychology (New York ^{29}2003) 117.

tivität bzw. Passivität und bestimmte Kognitionszustände charakterisiert ist.[21] ›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.[22] 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.[23]

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.[24] ›Admiration‹ umfasst hier das gesamte Spektrum der Bewunderung, des Wunderns, Staunens und Erstaunens.[25] 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‹ differenzierter bestimmt wird.[26] Dieses Begriffspaar bezeichnet verschiedene Aspekte des griechischen ›thaumázein‹ (Staunen, Verwunderung).[27] ›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.

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

[22] 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.

[23] Klaus R. Scherer: What are emotions? And how can they be measured? In: Social Science Information 44 (2005) 695–729; vgl. auch Jana Lüdtke, Anne Jäkel: Self-reported fascination experiences. Approaches to an unexplored emotion. In: Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit, hg. von Martin Baisch, Andreas Degen, Jana Lüdtke (Freiburg 2012) im Druck.

[24] René Descartes: Die Leidenschaften der Seele. Französisch-Deutsch, hg. und übersetzt von Klaus Hammacher (Hamburg 1996) 94.

[25] C. Newmark: Passion [Anm. 18] 135.

[26] Stefan Matuschek: Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse (Tübingen 1991), 68 f.

[27] Ebd. 57 f.; Karl Albert: Griechische Religion und platonische Philosophie (Hamburg 1980) 73 f. spricht vom positiven und negativen Aspekt von ›thaumázein‹.

B) Außer durch Begriffe oder expressive Ausdrücke (z. B. ›Ah!‹) werden Emotionen durch Metaphern und andere Tropen verbalisiert.[28] 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.[29] Beim Sprechen über Emotionen werden häufiger Metaphern als bei anderen Gegenständen verwendet.[30] 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.[31] 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«.[32] Namentlich emotionsbezogene Konzepte, die nicht klar umrissen oder lebensweltlich nicht unmittelbar anschlussfähig sind, werden häufig indirekt, nämlich durch Metaphern verstanden.[33] Die Grundmetaphorik von Emotion ist die Vorstellung »emotion is force«.[34] 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.[35]

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 Ver-

[28] Vgl. Z. Kövecses: Metaphor [Anm. 17] 4 f.

[29] 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.

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

[31] Andrew Ortony: Why metaphors are necessary and not just nice. In: Educational Theory 25 (1975) 45–53.

[32] George Lakoff, Mark Johnson: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern (Heidelberg ²2000) 73.

[33] Ebd. 102.

[34] Z. Kövecses: Metaphor [Anm. 17] 17.

[35] Ebd. 37–39.

bindung zu bringen? Drei Gründe lassen sich anführen: Zunächst fällt auf, dass Platon hierbei Begriffe wie ›thaumázein‹ und ›ekplexis‹ verwendet, 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.[36] Im 20. und 21. Jh. häufen sich entsprechende Belege in großer Zahl.[37] 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

[36] 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, Mazzino Montinari [im Folgenden: *KSA*]. Bd. 6 (München, Berlin u. a. 1999) 72.

[37] 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.

(esprit) so fasziniert (fasciné) habe, dass er nun ganz verwirrt (doute) sei.[38] Die hier mit ›fasciner‹ bezeichnete Wirkung sokratischer Fragetechnik wird bei Platon durch drei Begriffe aus dem Bereich der Magie (»góeteúeis«, »pharmátteis«, »atechnos katepátheis«) 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 katepátheis], 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, 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 […].«[39]

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.[40] 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.[41] Neben der Bezeichnung als Scharlatan betrifft dies den Vergleich

[38] »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.

[39] Wenn nicht anders angegeben wird in der Schleiermacher-Übersetzung nach Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, hg. von Gunther Eigler (Darmstadt ^{3}1990) zitiert.

[40] 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.

[41] Jacob Klein: A commentary on Plato's Meno (Chicago 1965) 89.

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.[42]

Die Passage ist exemplarisch für das dialektische Verfahren, insofern sie den charakteristischen Null- und Kipp-Punkt eines Dialogs zum Gegenstand hat.[43] 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 Kipp-Punkt 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 Anamnesis 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.[44] 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 als 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:

42 Carlo Ernst Huber: Anamnesis bei Plato (München 1964) 310.

43 Ebd. 307–310.

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

»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, 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 diesem 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.[45] Physiologische Symptome dieses Zustandes sind Unruhe, Herz-

[45] 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, 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.

klopfen, 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 rekurrieren 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«[46] – 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 beschämt sie ihn zutiefst und deckt insofern seine innere ›Hässlichkeit‹ auf.[47] Der für den sokratischen Dialog charakteristische Kunstgriff der »Spaltung und Verdoppelung«[48] 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

[46] Werner Jaeger: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. 2 (Berlin ²1954) 269.

[47] ›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.

[48] Otto Apelt: Platonische Aufsätze (Leipzig, Berlin 1912) 98.

(penía) hervorgeht (203b–e), ebenso dem Vorwurf der täuschenden Verstellung (eironeía, 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 Bezeichnetem.[49]

An zwei Stellen bringen die Dialoge Platons den Begriff der magischen ›baskanía‹ bzw. dessen mythologisches Äquivalent, die Gorgo Medusa, scherzhaft mit dem faszinationsaffinen Kipp-Punkt 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 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 betriff 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 (anámnesis). 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 gleichsetzt: »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

[49] 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.

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 frühsten 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.[50] 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; wir aber sollten, wie bei Homer beschrieben, im Kampf Mann gegen Mann untersuchen, ob an dem, was du sagst, wirklich etwas dran ist.‹« (95b)[51]

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 Kipp-Punkt 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.

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

[51] 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.