

[AccueilRevenir à l'accueilCollectionBoite_028 | Ultimes papiers.CollectionBoite_028-12-chem | Eros. Item\[Dictionnaire : Lichtung, Liebe - suite\]](#)

[Dictionnaire : Lichtung, Liebe - suite]

Auteur : Foucault, Michel

Présentation de la fiche

Coteb028_f0779

SourceBoite_028-12-chem | Eros.

LangueFrançais

TypeFicheLecture

RelationNumérisation d'un manuscrit original consultable à la BnF, département des Manuscrits, cote NAF 28730

Références éditoriales

Éditeuréquipe FFL (projet ANR *Fiches de lecture de Michel Foucault*) ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne nouvelle).

Droits

- Image : Avec l'autorisation des ayants droit de Michel Foucault. Tous droits réservés pour la réutilisation des images.
- Notice : équipe FFL ; projet EMAN (Thalim, CNRS-ENS-Sorbonne nouvelle). Licence Creative Commons Attribution - Partage à l'Identique 3.0 (CC BY-SA 3.0 FR).

Notice créée par [équipe FFL](#) Notice créée le 22/03/2021 Dernière modification le 23/04/2021

nun übernimmt Diotima (im Bericht des Sokrates) das Gespräch [13]: Daraus, daß Eros weder schön noch gut ist, folgt keineswegs, daß er häßlich oder schlecht wäre. Er ist ein Mittleres, wie das in der Natur alles Begehrens liegt: der Schönheit verhaftet, aber doch nicht selbst schön, ein Zwischenwesen, ein Dämon, der zwischen den Göttern und den Menschen steht [14]. Auch mit seinem Durst nach Erkenntnis steht er mitten zwischen Wissen und Nichtwissen – er ist Philosoph. Diotimas Eros trägt drei Wesenszüge: a) in betontem Gegensatz zu dem zarten Eros des Agathon ist er rau, struppig, obdachlos; b) von fern erinnert er mit seiner Bedürfnislosigkeit an Sokrates; c) das zweimalige 'gewaltig' (δεινός) – 'gewaltiger Jäger', 'gewaltiger Zauberer, Hexenmeister und Sophist' – gemahnt an das «nichts gewaltiger als der Mensch» (οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον) [15]: Nicht als Typus unter anderen Typen wird er gezeichnet, sondern als der sich durch Weisheitsliebe (φιλοσοφία) zu der ihm eigenen Größe entfaltende Mensch schlechthin [16].

Der Liebende liebt etwas. Das Geliebte aber ist vorzüglich das Schöne und mithin auch das mit dem Schönen unabtrennbar verbundene Gute. Wer aber das Gute liebt, will «daß es ihm werde» für immer. L. wird damit zu einer Bezeichnung des alles menschliche Tun motivierenden Strebens.

Der die Metaphysik bestimmende Grundsatz, daß alles, was begehrt wird, auch das Böse, unter der Gestalt des Guten begehrt wird (sub specie boni appetitur) [17], tritt hier in Erscheinung. Das eigentliche Werk (ἔργον) heißt nun 'Zeugen und Gebären im Schönen' [18]. Sinn des Hervorbringens ist Teilhabe an der Unsterblichkeit in den durch die Sterblichkeit des Lebewesens gesetzten Grenzen. In der Seele des geliebten Wesens werden 'Weisheit' (φρόνησις), Besonnenheit und Gerechtigkeit erzeugt. Aber auch die Stiftung politischer Ordnung durch Gesetze und die Werke der Dichtung gehören zu den Früchten des 'Zeugens in der Seele', sind also erotischen Ursprungs. Der seelischen Zeugung entspricht auf niedriger Stufe die leibliche Zeugung, auch sie als Teilhabe an Unsterblichem verstanden. Durch den Zeugungsakt stellt das vergängliche Lebewesen die Dauer der Gattung sicher. Eine weitere Analogie bringt diesen Akt in Verbindung mit dem Lebensprozeß des Individuums: auch seine Dauer ergibt sich in einem Prozeß ständigen Werdens und Vergehens: und ein gleiches gilt von der Seele und ihren Eigenschaften. So offenbart sich im Eros die Art und Weise, «wie alles Sterbliche sich erhält»: τοῦτ' ἄρα τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται [19]. Teilhabe ist das Band, das die sinnliche Welt mit der Welt der 'Formen' (εἶδη) verbindet, und L. ist diese Teilhabe in actu. Der Aufstieg zur vollendeten Schau bildet in Sokrates' Rede den Abschluß seiner erotischen Einweihung durch die Priesterin Diotima. Die erste zweiteilige Stufe umfaßt die sichtbare Welt: Die L. zu einem schönen Leib erhebt sich zu dem allen Körpern gemeinsamen Schönen, wie parallel hierzu, auf der zweiten Stufe, aus der L. zum Schönen in den Seelen eine Erhebung von den schönen Tätigkeiten und gesetzlichen Ordnungen, also von der Praxis, zu den Wissenschaften (ἐπιστήμαι) entspringt: Vorbereitung für die Schau des 'Schönen selbst', durch die das Leben erst lebenswert wird [20].

Der erotische Aufstieg im Symposion bildet ein Gegenstück und eine Ergänzung zu dem pädagogisch geplanten Aufstieg aus der Höhle des Nichtwissens in der 'Politeia' [21]. Die absteigende L. wird von Platon nicht mit L., sondern mit 'Fürsorge' (ἐπιμέλεια) und verwandten Ausdrücken bezeichnet, die das Verhältnis der Götter

zu den Menschen, der Eltern und Erzieher zu den Kindern, der Herrscher zu den Beherrschten bestimmen. Wohl aber kennt Platon den Abstieg der L., angedeutet in der Flucht des Alkibiades vor Sokrates im 'Symposion' [22], ausgeführt in der Erziehungsgeschichte des Tyrannen in der 'Politeia' [23]. Eine mythische Verbindung zwischen Eros und Absturz der Seele wird im 'Phaidros' geschaffen: Eros ist hier ein göttlicher Wahnsinn (μανία), der die Seele an ihren vorgeburtlichen Zustand seliger Schau im Reigen der Götter erinnert. Ihre Einkörperung ist die Folge ihres Unvermögens, dem göttlichen Beispiel zu folgen. So stürzt sie in ihre irdische Menschlichkeit ab. Die Erinnerung an ihre Herkunft aber wird durch den Anblick der Schönheit zur L. entflammt: die Flügel, die sie im Absturz verlor, regen sich, und L. zeigt sich als Wiedererwachen der Schwungkraft der Seele [24].

PLOTIN übernimmt wortwörtlich den Eros-Begriff des 'göttlichen Platon'. 'Über den Eros' [25] ist zum großen Teil eine Ausdeutung der Geschichte von der Erzeugung des Eros durch Poros und Penia, wobei das platonische Märchen als Allegorie verstanden wird. Dennoch ergibt sich ein von dem platonischen Denken durchaus verschiedenes Gesamtbild. Der Eros in der Rolle des Erlösers, der bei Platon namentlich nur im 'Phaidros' erscheint, ist bei Plotin das zentrale Motiv. Die drei- oder fünfstufige Liebesleiter aus dem 'Symposion' wird getreulich übernommen, aber zugleich umgewandelt durch die Beziehung auf die Hypostasenlehre. Die plotinisch-mystische Erfahrung des Einen durch «Flucht des Einsamen zum Einsamen» [26] ist aller Gemeinschaftlichkeit enthoben; an die Stelle der philosophischen Freundschaft tritt die passionierte L. zum eigenen Selbst: «Und wenn ihr euch selbst erblickt in eurer eigenen inneren Schönheit, was empfindet ihr, warum seid ihr dabei in Schwärmerei und Erregung und seht euch nach dem Zusammensein mit eurem Selbst, dem Selbst, das ihr aus den Leibern versammelt?» [27].

4. *Freundschafts-L. bei Aristoteles.* – Das leitende Begriffswort bei ARISTOTELES ist, im Unterschied zu Platon, nicht Eros, sondern Philia (s. Art. 'Freundschaft'), und die stammverwandten Wörter sind unter Philia mitbefaßt.

Ihren Ort innerhalb der Ethik findet die Philia in der Lehre von den praktischen Tugenden (Eth. Nic. 8 u. 9), und in der Tat wird sie von Aristoteles als 'Tugend' oder als Begleiterscheinung der Tugend (ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς) [28] bestimmt. Im Unterschied zu der vorzüglich auf Unbeseeltes gerichteten φίλησις entspringt die auf Wechselseitigkeit beruhende φιλία (personal) einer Vorzugswahl (προαίρησις), die ihrerseits einen Habitus auf Gefühl (πάθει), φιλία auf einem Habitus beruht. Der im Sinne der Philia Liebende will daher das Gute in ganz anderer Weise als der Begehrende: er will das Gute für den anderen um des anderen willen [29].

Das Liebenswerte (φιλητόν) ist dreiförmig: das Gute, das Angenehme und das Nützliche. Entsprechend gibt es drei Arten von Freundschaft. Die vollendete Freundschaft ist die der Guten. Da sie den Freund um seiner selbst willen lieben, nicht wegen eines durch ihn zu erlangenden Nutzens oder einer Lust, ist ihre Freundschaft von Dauer [30].

Das die Freundschafts-L. begründende Wollen des Guten für den anderen um des anderen willen heißt 'Wohlwollen' (εὐνοία). Um Freundschaft zu werden, muß zum Wohlwollen hinzukommen: gegenseitige Bekanntheit der Gesinnung – Freunde müssen von der L. zueinander wissen –, der Umgang im gemeinsamen Le-



