

Universität Stuttgart  
Institut für Philosophie  
Wintersemester 2017/2018

Masterarbeit  
zur Erlangung des akademischen Grades Master of Arts (M.A.)

Ist Freundschaft konstitutiv für eine pluralistische Politik? –  
Zum philosophischen Begriff der Freundschaft in Bezug auf  
Privatheit und Öffentlichkeit

Eingereicht von  
**Johanna Kosch**

am 06.04.2018

Erstprüfer: Herr Prof. Dr. Andreas Luckner

Zweitprüferin: Frau Prof. Dr. Renate Breuninger

Studiengang: Philosophie Master (PO 2014)

Matrikelnr.: 2574123

Anschrift: Im Unteren Kienle 2d  
70184 Stuttgart

E-Mail: [johannakosch@web.de](mailto:johannakosch@web.de)

## Inhalt

Einleitung: .....	1
1. Der Freundschaftsbegriff in der Antike und seine Transformation.....	2
1.1 Die Freundschaftskonzeption des Aristoteles .....	5
1.1.1 Anthropologische Grundlagen .....	5
1.1.2 Die aristotelische Tugendethik und die Verortung der Freundschaft .....	8
1.1.3 Formen der Freundschaft .....	13
1.2 Die Freundschaftskonzeption des Cicero.....	17
1.3 Ethos der Freundschaft.....	23
1.4 Das Verhältnis von Freundschaft, Politik und Staat bei Aristoteles und Cicero .....	26
2. Schwund der politischen Dimension der Freundschaft in der Neuzeit.....	32
2.1 Freundschaft bei Montaigne – Erbe und Zerstörer der Tradition.....	33
2.2 Konsequenzen des Schwunds .....	40
3. Freundschaft im 20. Jahrhundert.....	43
3.1 Feindschaft.....	44
3.1.1 Politik und Feindschaft (Machiavelli, Hobbes und Nietzsche).....	45
3.1.2 Freundschaft und Feindschaft (C. Schmitt) .....	48
3.1.3 Die Intimität von Freundschaft und Feindschaft (Derrida).....	51
3.2 Freundschaft in der Privatheit Oder: der beständige Wunsch nach Freundschaft .....	56
3.2.1 Zerfall der Freundschaft in Bereichsfreundschaften (Simmel).....	58
3.2.2 Freundschaft als Stabilisierung des Ichs (Tenbruck) .....	62
3.2.3 Freundschaft als Reaktion auf Einsamkeit (Bloch).....	68
3.3 Freundschaft und Pluralität .....	71
3.3.1 Aristotelische Utopie nach Bloch.....	71
3.3.2 Demokratie im Kommen (Derrida).....	73
3.3.3 Freundschaft und Öffentlichkeit (Arendt).....	78
3.3.4 Ist Freundschaft konstitutiv für eine pluralistische Politik? – (Teil)Rehabilitation des antiken Ethos?.....	82
4. Schlussbetrachtung.....	88
Literaturverzeichnis .....	90
Eigenständigkeitserklärung.....	93

## Einleitung:

Was hat Freundschaft heutzutage mit Politik zu tun? Dieser Frage und einer möglichen Antwort werde ich mich in dieser Arbeit über die philosophiegeschichtliche Rezeption des Begriffs *Freundschaft* annähern. Wenn man sich mit dem Begriff der Freundschaft in der Philosophie beschäftigt, merkt man schnell, dass dieses Thema in allen Epochen aktuell war und man merkt auch, dass Freundschaft beispielweise in der Antike noch etwas anderes bedeutet hat als das, was man heute weitläufig unter Freundschaft versteht. Freunde und Freundschaften kategorisieren wir heute gemeinhin als eine private Angelegenheit. In der Antike war Freundschaft ein Thema des öffentlichen Lebens. Trotzdem können wir uns heute noch für Aristoteles' und auch Ciceros Freundschaftskonzeptionen begeistern, obwohl sich das Prinzip von Freundschaft über die Jahrtausende verändert hat<sup>1</sup> – warum ist das so?

Bei einer näheren Betrachtung philosophischer Freundschaftskonzeptionen verschiedener Philosophen zeigt sich eine Traditionslinie in der Begriffsgeschichte der Freundschaft, die bei Aristoteles ihren Anfang nimmt. Seine Konzeption der Freundschaft ist eng verknüpft mit dem öffentlichen, politischen Leben der Menschen. Führt sich diese Verknüpfung von Freundschaft und Politik in der Traditionslinie des Begriffs Freundschaft ebenfalls fort? Diese Frage steht im Zentrum dieser Arbeit. Zu ihrer Beantwortung werde ich mich als erstes mit dem Freundschaftsbegriff der Antike beschäftigen und hierbei die Traditionslinie von Aristoteles zu Cicero nachzeichnen. Es wird sich zeigen, dass bestimmte Motive in den Freundschaftskonzeptionen vorzufinden sind, die immer wieder auftauchen. Daher werde ich die Frage nach einem antiken *Ethos der Freundschaft* stellen und das Verhältnis von Freundschaft und Politik in den antiken Freundschaftskonzeptionen anhand der beiden Autoren zusammenfassen.

Für die neuzeitliche Rezeption des Freundschaftsbegriffs beziehe ich mich v. a. auf Montaigne.<sup>2</sup> Dieser nimmt explizit Bezug auf Aristoteles und Cicero und führt damit die Traditionslinie auf den ersten Blick fort. Bei genauerer Betrachtung tilgt er jedoch die politische Dimension aus seiner Freundschaftsvorstellung. Wird die Traditionslinie des Freundschaftsbegriffs damit transformiert, indem sich bestimmte Merkmale ändern oder wegfallen, oder wird die Traditionslinie damit abgebrochen? Dieser Frage werde ich mich im zweiten Kapitel dieser Arbeit widmen.

Für die Moderne ergeben sich aus dieser Transformation heraus im Wesentlichen drei Sichtweisen in Bezug auf den Begriff der Freundschaft: Erstens wird Freundschaft durch ihren Gegenentwurf,

---

<sup>1</sup> Ähnlich formuliert auch Andreas Schinkel dieses Phänomen: „Auch heute noch ist die antike Freundschaftsauffassung >präsent<, jedoch in verwandelter Weise.“ Schinkel, Andreas: *Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement - die Verwandlungen einer sozialen Ordnung*. Freiburg: Alber, 2003, S. 398. [Fortan zitiert als: Schinkel: *Freundschaft*. S. XXX.]

<sup>2</sup> Es wäre interessant, sich noch mit weiteren antiken und auch mittelalterlichen Freundschaftskonzeptionen auseinanderzusetzen. Dies müsste aber im Rahmen einer umfangreicheren Arbeit geschehen.

der Feindschaft, heraus definiert. Zweitens wird Freundschaft als Angelegenheit des Privaten und drittens wird Freundschaft als Angelegenheit des öffentlichen Lebens betrachtet.

Die Koexistenz dieser drei Dimensionen zeigt, wenn auch nur grob, wie vielfältig sich das Erbe einer philosophischen Idee über Jahrhunderte und Jahrtausende ausgestaltet hat. In Bezug auf die Politik umso mehr, wenn soziologische Entwicklungen und die Ausdifferenzierung verschiedener politischer Lager berücksichtigt werden. Je nachdem, ob wir den Begriff der Freundschaft heute beispielsweise ganz allgemein in den Kontext von Konkurrenz und Kooperation, von geopolitischen, kapitalistischen oder neoliberalen Interessen, von Individualität und Kollektivismus, von Konservatismus oder Pluralismus stellen, finden wir zwangsläufig Elemente aus dieser Begriffstradition wieder – entweder ein aristotelisches Motiv oder einen ciceronischen Gedanken oder eine Wendung, die an Montaigne erinnert. Freundschaft als eine persönliche und soziale Beziehung, jenseits der familiären Bande, und ihre Transformationsformen wie Kameradschaft, Genossenschaft, Bruderschaft, Fraternité, etc., hat, wie sich zeigen wird, ganz generell eine besondere Relevanz für das soziale und politische Leben. Welche Aspekte der Freundschaft besonders hervorstechen und bedeutsam werden, variiert in verschiedenen Zeiten bzw. Epochen und Kontexten.

Aus der letzten der genannten Perspektiven heraus, stellt sich die Frage, inwiefern wir hier bei der Idee der Verknüpfung von Freundschaft und Öffentlichkeit wieder auf den Kerngedanken des aristotelischen Freundschaftsbegriffs treffen: Freundschaft ist für die Gemeinschaft gut und impliziert Eintracht. Zuletzt wird diskutiert, ob dieser Begriff von Freundschaft konstitutiv sein kann für eine pluralistische Politik in einer pluralistischen Gesellschaft.

## **1. Der Freundschaftsbegriff in der Antike und seine Transformation**

In der Antike finden sich bei verschiedenen Autoren unterschiedliche Konzeptionen von Freundschaft. Angefangen in den Epen Homers, in den Dichtungen Hesiods, in den Dramen des Euripides und in den Schriften Xenophons.<sup>3</sup> Hier finden sich bereits einige Elemente, die in den Freundschaftskonzeptionen nach dem 5. Jahrhundert und bis in die Neuzeit immer wieder vorkommen. Begreift man heute die griechische Kulturgeschichte u. a. als Teil der abendländischen Kulturgeschichte, so können wir von einer abendländischen Begriffstradition der *Freundschaft* sprechen. Diese Begriffstradition durchlebt in ihrer Überlieferungsgeschichte einen beständigen Wandel. Jeder der genannten Autoren verarbeitet die Freundschaftsthematik auf eine andere Art und Weise in seinem literarischen Werk. Homer unterscheidet in seinen Epen zwischen einem oder etwas, den oder das man liebt (*Philos*)<sup>4</sup>, dem Kameraden oder Gefährten (*Hetairos*)<sup>5</sup> und dem

---

<sup>3</sup> Vgl. Schinkel, Andreas: *Freundschaft*. S. 157-179.

<sup>4</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 160.

Gastfreund (*Xainos*)<sup>6</sup>. Zu Zeiten Hesiods stellte die Polisgemeinschaft bereits eine neue Form der sozialen Ordnung in der archaischen Epoche dar. Zwar übernahm Hesiod Homers Typologie der Freundschaft, betonte aber stärker den Unterschied zwischen Freundschaft unter Verwandten und Nicht-Verwandten<sup>7</sup>. Des Weiteren betonte er als Bedingungen für eine *gute* Freundschaft Nützlichkeit und eine bestimmte, *richtige* Gesinnung. Seine Vorstellung vom Begriff der Freundschaft orientierte sich mehr an der damaligen Lebenswirklichkeit, während die Typologie der Freundschaft bei Homer vor allem für die Handlung des Epos bedeutsam war.<sup>8</sup>

Als sich das Organisationsprinzip der Polis am Ende des 5. Jahrhunderts etablierte, rückte die Idee einer solchen gemeinschaftlichen Gesinnung immer mehr in den Vordergrund, da nun auch die politische Ordnung gefestigt wurde. Freundschaft integrierte sich als sozialer Bestandteil in die Sittlichkeit der Polis-Bürgerschaft.<sup>9</sup>

In seinen Dramen ließ Euripides die Protagonisten erstmals Freundesbünde bilden, die nicht mehr dadurch gekennzeichnet waren, dass die Beteiligten miteinander verwandt waren, sondern auf anderem Wege ein gemeinsames Schicksal teilten.<sup>10</sup> Diese Freunde stehen so sehr füreinander ein, dass sie sogar ihr Leben für den Freund lassen würden.

Bei Xenophon wurde der Versuch unternommen, zu umreißen, was denn einen *guten* Freund ausmacht. Hierbei betonte er, dass ein guter Freund auch eine gute Persönlichkeit haben müsse, was beispielweise daran ersichtlich sei, ob dieser sich in Mäßigung seiner Begierden und Bedürfnissen üben könne.<sup>11</sup> Freundschaft wird um der Tugend willen geschlossen<sup>12</sup>, also weil man als Freund mit seinem Verhalten auf eine bestimmte Lebensführung abzielt.

Dieser kurze Abriss zu den Autoren der griechischen Antike soll zeigen, dass es schon lange Vorstellungen von Freundschaft gab, die Merkmale enthielten, welche später auch von den Philosophen systematisch in ihre Lehren aufgenommen und verarbeitet wurden.

Bevor ich dazu komme, die aristotelische Freundschaftskonzeption zu erläutern, möchte ich noch auf den platonischen Dialog *Lysis* eingehen, welcher als erster genuin philosophischer Text über die Freundschaft gilt. Man kann darüber diskutieren, ob sich aus den platonischen Dialogen eine Ethik ableiten lässt. Ich gehe von der These aus, dass es in den platonischen Dialogen keine explizite Trennung zwischen Erkenntnistheorie und Ethik gibt – beide bleiben stets miteinander verbunden. Aristoteles hingegen trennt zwischen theoretischer und praktischer Philosophie und sucht als

---

<sup>5</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 161.

<sup>6</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 164.

<sup>7</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 168f.

<sup>8</sup> Hesiod ist im Vergleich zu Homer eine gesicherte historische Person.

<sup>9</sup> Anders als im homerischen Epos, indem nur der Held als Individuum Freundschaften schließt, Freundschaft aber nicht explizit in einem engeren Zusammenhang mit einer sozialen Ordnung steht.

<sup>10</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 173f.

<sup>11</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 177f.

<sup>12</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 178.

Naturbeobachter auch nach empirischen Belegen für seine philosophischen Thesen. Es ist daher – auch der Vollständigkeit halber – interessant einen Blick auf den Freundschaftsbegriff bei Platon zu werfen. Er kann aber wegen den genannten Gründen nicht als Begründer der Philosophie der Freundschaft gelten.

Im Dialog *Lysis* unterhält sich Sokrates mit mehreren jungen Gesprächspartnern über die Frage, warum Menschen überhaupt miteinander Freundschaften eingehen, also nach dem Grund der Freundschaft. Dabei werden freundschaftliche und erotische Liebe nicht strikt voneinander getrennt betrachtet, wie das heutzutage der Fall ist. Zunächst möchte Sokrates den Gesprächspartnern zeigen, dass die Freundschaft (*philia*) nicht alleine vom Nutzen her abzuleiten ist. Alsdann entsteht die Frage, ob die Zuneigung nicht auf Gegenseitigkeit beruhen müsse. Die Gesprächsteilnehmer exerzieren verschiedenen Möglichkeiten durch: Zunächst, ob das Ähnliche mit dem Ähnlichen immer Freund sein müsse?<sup>13</sup> Dies könne aber nur für die Guten, nicht aber für die Bösen zutreffen. Die Guten untereinander können aber nur Freunde sein, sofern sie einander einen Wert zusprechen, der über den Nutzen hinausgehe. Gleichzeitig könne man beobachten, dass auch Gegensätze sich anziehen können. Diese Anziehung sei aber nicht damit zu verwechseln, dass das Entgegengesetzte begehrenswert sei.<sup>14</sup> So stellt sich heraus, dass weder die Gemeinsamkeiten noch die Gegensätze es sind, die die Freundschaft befördern. Der Nutzen in Bezug auf die Freundschaft wird nochmal ausdrücklich ausgeschlossen, indem auch kein Zweck *um dessen willen* man Freundschaft schließt, ausfindig gemacht werden kann. Es bestünde die Gefahr, dass dieser Zweck wieder einem anderen Zwecke diene usw.<sup>15</sup> Letztlich schlägt Sokrates vor, ob nicht jeder nach dem strebe, was ihm entzogen wurde, also nach dem Angehörigen<sup>16</sup>:

„Auf das Angehörige also, wie es scheint, geht Liebe und Freundschaft und Verlangen, wie sich zeigt, o Menexenos und Lysis? [...] Ihr beide also, wenn ihr gegenseitig Freunde seid, müßt irgendwie von Natur einander angehören“<sup>17</sup>

Und weiter: „Das von Natur Angehörige also müssen wir, wie sich zeigt, notwendig lieben?“<sup>18</sup> So stellt sich die Frage, was das Angehörige denn sei. Die Drei schaffen es aber nicht, das Angehörige mit dem Ähnlichen oder dem Guten zu identifizieren. Der Dialog endet in einer Aporie. Die Beteiligten sind nicht dahinter gekommen, warum sich Freundschaft ausbildet. Der Dialog zeigt, dass eine Bestimmung dessen, was Freundschaft ist, unmöglich bleibt, ohne eine Kenntnis der Liebe zur Idee des Guten, in welcher Platon die Bedingung höherer Erkenntnis sieht. Da die jungen

---

<sup>13</sup> Vgl. Platon: *Lysis*. In: *Sämtliche Werke 2: Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposion*. Übers.: F. Schleiermacher. Hrsg.: W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck. Rowohlt Verlag: Hamburg, 1958/1973, S. 194; 214 b. [Fortan zitiert als: Platon: *Lysis*. Stephanus-Zählung.]

<sup>14</sup> Vgl. Platon: *Lysis*. 216 a-b.

<sup>15</sup> Vgl. Platon: *Lysis*. 219 c-d.

<sup>16</sup> Vgl. Platon: *Lysis*. 221 e.

<sup>17</sup> Platon: *Lysis*. 221 e.

<sup>18</sup> Platon: *Lysis*. 222 a.

Gesprächsteilnehmer hierin zu wenig Erfahrung aufweisen, gelingt es ihnen nicht, zu einem Ergebnis zu kommen.

In diesem ersten Kapitel wird die antike Begriffstradition der Freundschaft vorgestellt. Wobei der Schwerpunkt hierbei exemplarisch auf der Freundschaftskonzeption des Aristoteles als Vertreter der griechischen Antike und auf der Freundschaftskonzeption des Cicero als Vertreter der römischen Antike liegt. Bereits im Abriss über die antike Freundschaftsliteratur hat sich gezeigt, dass Freundschaft in einem engen Verhältnis zu einer sozialen Ordnung stehen kann. Tatsächlich wird die Vorstellung einer engen Verbindung von Freundschaft und Politik in den Werken von Aristoteles und Cicero ausbuchstabiert. Je nach Staatsform (Polis oder Republik) jedoch auf eine andere Weise – diese werde ich in den jeweiligen Abschnitten vorstellen. Es wird sich zeigen, dass der Freundschaftsbegriff ausgehend von Aristoteles bereits in der Antike einen Wandel erfährt.<sup>19</sup>

Zusammenfassend werde ich die Gemeinsamkeiten der beiden populären Freundschaftskonzeptionen von Aristoteles und Cicero darstellen und die These aufstellen, dass ein spezifisches *Ethos der Freundschaft* entstanden ist. Dieses Ethos zu thematisieren, hat besondere Relevanz für das Verhältnis der Freundschaft zur Politik. Das besondere Verhältnis der Freundschaftskonzeptionen zum politischen Leben wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels thematisiert: Dieses Verhältnis lässt sich sowohl bei Aristoteles finden, für den die Freundschaft konstitutiv für die Polis-Gemeinschaft ist, als auch bei Cicero, dessen Freundschaftskonzeption Loyalität zur staatlichen Ordnung zum festen Bestandteil hat.

## **1.1 Die Freundschaftskonzeption des Aristoteles**

Die Freundschaftskonzeption des Aristoteles findet sich in seinem ethischen Werk *Nikomachische Ethik*. Bei ihm findet sich das erste Mal eine ausgearbeitete Theorie der Freundschaft in Verbindung mit einer Ethik. Der Freundschaftsbegriff, der hierin vorgestellt wird, gilt als kanonisch. An ihm orientiert sich eine ganze Begriffstradition bis in die Moderne, in der sich die Autoren und Philosophen explizit auf Aristoteles beziehen. Aus diesem Grund wird die Freundschaftskonzeption der *Nikomachischen Ethik* besonders betrachtet. Zu ihrem Kontext gehören auch die anthropologische Position des Aristoteles und seine Tugendethik, welche im Folgenden vorgestellt werden. Im Anschluss daran folgt die Darstellung der Freundschaftsformen, die von Aristoteles unterschieden werden.

### **1.1.1 Anthropologische Grundlagen**

Aristoteles' Ethik basiert im Wesentlichen auf zwei anthropologischen Positionen: Der Mensch ist ein politisches und soziales Wesen (*zoon politikon*) und ein vernunftbegabtes Wesen (*zoon logon echon*). Wie begründet Aristoteles dieses politische und zugleich rationale Wesen des Menschen?

---

<sup>19</sup> Die Fortsetzung dieses Wandels setzt sich bis in die Neuzeit fort, was im zweiten Kapitel vertieft wird.

Aristoteles geht davon aus, dass jedes Handeln nach einem Gut strebt. Das beste und höchste Gut sei das Glück (*eudaimonia*). Glück stellt sich unter bestimmten Bedingungen ein. Dass Dinge wie Lust, Reichtum und Ehre Glück ausmachen würden, schließt Aristoteles aus, denn hierbei handele es sich um Sichtbares und vorgeblich Offensichtliches, worüber aber letztlich jeder eine andere Meinung habe.<sup>20</sup> Das Glück als bestes Gut erfüllt bestimmte Kriterien: Es besitzt Zielhaftigkeit (eben jenes erwähnte Streben) – hierin können Ziele *abschließend* oder *weniger abschließend* sein, d. h. *um ihrer selbst willen* getan werden oder *um einer anderen Sache willen* – und ist autark.<sup>21</sup> In diesem Kontext betont Aristoteles, dass der Mensch ein soziales bzw. politisches Wesen ist:

„Mit »autark« meinen wir nicht, was für einen Menschen allein genügt, für jemanden, der ein isoliertes Leben führt, sondern was auch für die Eltern, Kinder, Ehefrau allgemein für die Freunde und Mitbürger genügt, da der Mensch seiner Natur nach in die politische Gemeinschaft gehört. [...] Das Autarke bestimmen wir als dasjenige, was auch dann, wenn man nur es allein besitzen würde, das Leben wünschenswert macht und ihm nichts fehlen lässt. Für so beschaffen halten wir aber das Glück.“<sup>22</sup>

Das Glück gilt demnach nicht nur für den Einzelnen als erstrebenswert, sondern auch für alle anderen Personen in einer Gemeinschaft. Aristoteles betont aber, dass es nicht nur *ein* höchstes Gut gebe, nachdem alle gleichsam streben, wie etwa bei Platon, sondern jeder gelange auf eine eigene individuelle Handlungsweise zu diesem besten (individuellen) Gut. Das beste Gut an sich, das Glück, ist aber etwas, nachdem sich die Handlungen aller Menschen ausrichten:

„Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen, was wir tun.“<sup>23</sup>

Das Glück als das beste Gut zu definieren, ist für Aristoteles allerdings noch nicht ausreichend. Er möchte präzisieren, was dieses Gut (*agathos*) bedeutet und argumentiert, es bestehe in Zusammenhang mit Teilen der menschlichen Seele. Damit definiert er die *eudaimonia* als etwas spezifisch Menschliches. Die besonderen Merkmale der menschlichen Seele ermöglichen es dem Menschen, Tugenden auszubilden und gut zu Handeln. Jede Person, die über ein Herstellungswissen verfügt (etwa Flötenspieler, Schreiner, Bildhauer, etc.), habe eine bestimmte Funktion und beherrsche eine Tätigkeit, die sie gut oder auf gute Weise vollbringen könne<sup>24</sup>, gleiches trafe auf Körperteile wie Hände und Füße zu. Insofern fragt Aristoteles nach *der* Funktion (*ergon*) des Menschen. Diese sei in einem bestimmten Teil der menschlichen Seele zu finden. Die

---

<sup>20</sup> Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von Ursula Wolf. 2. Aufl.. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008, S. 46f.; 1095 a, 20ff. [Fortan zitiert als: Aristoteles: *EN*. Bekker-Zählung; Seitenangabe der genannten Rowohlt-Ausgabe.]

<sup>21</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1097 a, 25ff. bis 1097 b, 20.; S. 54f.

<sup>22</sup> Aristoteles: *EN*. 1097 b, 9-16; S. 54f.

<sup>23</sup> Aristoteles: *EN*. 1097 b, 20; S. 55.

<sup>24</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1097 b, 24-30; S.55f.

Seele unterteile sich in einen vernunftlosen und einen vernunftvollen Teil.<sup>25</sup> Der vernunftlose Teil der Seele besitze ein Strebevermögen, welches sowohl Tiere als auch Menschen aufweisen, während Pflanzen nur einen vegetativen Anteil besäßen und nicht streben könnten. Zum Strebevermögen des vernunftlosen Teils der Seele gehöre auf der Ebene der vernunftvollen Seite der Seele die Vernunft.<sup>26</sup> Sie ist das Merkmal, durch das sich Menschen und Tiere unterscheiden. Nur der Mensch hat Vernunft – daher nennt ihn Aristoteles *zoon logon echon*: Das vernunftbegabte Wesen. Auf dieser Vernunft basiert das gesamte menschliche Handeln, welches durch Überlegen und Denken zustande kommt und durch welches letztlich die sogenannten Vernunfttugenden oder dianoetischen Tugenden zustande kommen. Das Strebevermögen wiederum begünstigt die ethischen Tugenden bzw. Charaktertugenden.<sup>27</sup> Beide Teile der Seele sind für das Gesamtkonzept des menschlichen Handelns und Denkens von gleich wichtiger Bedeutung: Der denkende Teil der Vernunft und die daran abgeleiteten Tugenden liefern die theoretischen Betrachtungen; der überlegende Teil der Vernunft und die daran abgeleiteten Tugenden liefern das Hervorbringen und das Handeln im Sinne der Praxis. Das Handeln (*praxis*) bringt die Tugend der Klugheit (*phronesis*) hervor. Diese Klugheit gemeinsam mit den ethischen Tugenden (*arete ethike*), die ja vom Strebevermögen herkommen, leiten das gute Handeln (*eupraxia*) an, welche gleichsam eine Form der *eudaimonia* ist. Die Funktion des Menschen ist es zunächst, eine Lebensweise mit Handlungen zu haben, die der Tätigkeit des vernunftvollen Teils der Seele entspricht<sup>28</sup>. Das alleine macht das Handeln und den Menschen noch nicht gut. Zwar ist die Seele des Menschen in der beschriebenen Weise angelegt, daraus folgt aber nicht automatisch, dass jeder Mensch zu jeder Zeit in der Lage ist, gut zu Handeln. Kinder, so Aristoteles, können beispielweise keine solchen Handlungen vollführen und sind folglich auch nicht glücklich im Sinne der *eudaimonia*<sup>29</sup>. Gleiches gilt für jemanden, der ein Kitharasieler sein kann, aber deswegen noch kein guter Kitharasieler sein muss. Ein guter Mensch ist also jemand, der seine entsprechenden Handlungen auf gute, d. h. angemessene Art und Weise ausübt. Angemessen bedeutet hier *gemäß der Tugend*.

„[W]enn es sich so verhält: dann erweist sich das Gut für den Menschen als Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel ist.“<sup>30</sup>

Glück ist also nichts, was dem Zufall oder dem Schicksal überlassen bleibt oder was sich

---

<sup>25</sup> Anders als bei Platon betont Aristoteles nicht etwa eine Unsterblichkeit der Seele und deren zweigeteilte Existenz im irdischen und überirdischen Bereich, vielmehr verortet Aristoteles die menschliche Seele innerhalb einer vorfindbaren Natur.

<sup>26</sup> Aristoteles: *EN*. 1102 a, 14 bis 1103 a, 4; S. 70ff.

<sup>27</sup> Auf die Tugenden werde ich noch näher eingehen.

<sup>28</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1098 a, 7ff.; S. 56.

<sup>29</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1100 a, 1f.; S. 62f.

<sup>30</sup> Aristoteles: *EN*. 1098 a, 15-19; S. 57.

herbeiführen ließe, sondern es ist die aktive, „individuelle Seelentätigkeit in ihrer Bestform“.<sup>31</sup> Für die Beschaffenheit seines Lebens generell ist der Mensch also selbst verantwortlich und somit auch dafür, ob er glücklich ist: „[F]ür die Beschaffenheit des Lebens [ist] die Tätigkeit entscheidend.“<sup>32</sup> Das gute Leben drückt sich im Vollzug tugendhaften Handelns aus.

Es stellt sich damit die Frage, wie die Menschen die Tugenden erwerben und ein gutes Leben führen können? Dies geschieht, so Aristoteles, durch Lernen:

„[...] durch eine gewisse Belehrung oder Bemühung könnten alle es (Glück) erreichen, die in Bezug auf die Tugend nicht behindert sind.“<sup>33</sup>

Hierin liegt wiederum die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens und der Politik. Die Grundlage der Ethik, des guten Handelns und des guten Lebens besteht darin, dass Menschen eine Lebensweise praktizieren, die sich gemäß der Tätigkeiten der vernunftvollen Seele an den Tugenden orientiert, welche die Menschen ausschließlich voneinander und nicht anders lernen können: „Man muss jedoch [...] in allen Dingen, den besseren Menschen nachahmen.“<sup>34</sup> Insofern haben wir es beim Menschen mit einem vernunftbegabten und sozialen Wesen zu tun.

### **1.1.2 Die aristotelische Tugendethik und die Verortung der Freundschaft**

Was sind die Charakteristika der aristotelischen Tugendethik und wie ist die Freundschaft darin zu verorten? Da die Seele des Menschen sowohl irrational als auch rational ist, ist es in beiderlei Hinsicht möglich, dass sich die Seele nach dem *logos* ausrichtet, also *auf die Vernunft hört*. Nur auf die Vernunft hörend, kann dem Menschen ein Streben zum Guten gelingen. Diese Vernunft ist zwar im Menschen angelegt, muss aber auch geschult werden und zwar durch Erziehung, genauer durch Erziehung zur Tugend. Diese Erziehung geschieht natürlich in der Gemeinschaft:

„Für einen Einsamen aber ist das Leben beschwerlich. Denn es ist nicht leicht, für sich allein kontinuierlich tätig zu sein, mit anderen zusammen jedoch und in Beziehung auf andere ist es leichter“<sup>35</sup>

Lernen geschieht einerseits dadurch, dass uns jemand etwas beibringt, z. B. durch Belehrung, andererseits lernen wir am Modell und durch Wiederholung sowie durch das Angewöhnen bestimmter Handlungs- und Verhaltensweisen. So unterscheidet auch Aristoteles zwischen Belehrung und Gewöhnung.

Die Tugenden des Charakters oder auch ethische Tugenden entstehen nicht durch Belehrung, sondern, sie sind charakterliche Gutheit und entsteht durch Gewöhnung. Die dianoetischen Tugenden wiederum entstehen durch Belehrung. Sie sind mehr geleitet vom denkenden Teil der

---

<sup>31</sup> Luckner, Andreas: *Klugheit*. Berlin: de Gruyter, 2005, S. 85.

<sup>32</sup> Aristoteles: *EN*. 1100 b, 33f.; S. 65f.

<sup>33</sup> Aristoteles: *EN*. 1099 b, 19f.; S. 62.

<sup>34</sup> Aristoteles: *EN*. 1171 b, 12f.; S. 307.

<sup>35</sup> Aristoteles: *EN*. 1170 a, 5f.; S. 302f.

vernunftvollen Seele.<sup>36</sup> Die ethischen bzw. charakterlichen Tugenden möchte ich an dieser Stelle genauer betrachten, da die aristotelische Freundschaft in die Nähe der ethischen Tugenden gerückt wird.<sup>37</sup> Sie sind allen voran vom Strebevermögen geleitet (*arete ethike*), das mithilfe des überlegenden Teils der vernunftvollen Seele, insbesondere mit der *praxis*, zum guten Handeln (*eu praxia*) führen kann. Durch das Strebevermögen ist der Mensch von Natur aus zwar fähig, die Tugend auszubilden, sie werden aber durch Gewöhnung ausgebildet. Sie sind also selbst nichts Naturgemäßes, denn alles, was natürlich ist, kann nicht in irgendeiner Weise (an)gewöhnt werden. Die charakterlichen bzw. ethischen Tugenden sind also mit der Idee des *zoon politikon* verwurzelt, während man die dianoetischen Tugenden der Idee des *zoon logon echon* zuordnen kann.

Lernen geschieht, Aristoteles zufolge, indem man etwas zunächst einmal tut. Indem man diese bestimmte Tätigkeit dann auch *gut* macht, ist auch die Gewöhnung von guter Art und es bildet sich eine entsprechende Disposition aus. Dies beginnt ab der Kindheit. Insofern impliziert die Gewöhnung zur charakterlichen Gutheit auch eine Theorie der Erziehung, welches Aristoteles an dieser Stelle aber nicht explizit betont:

„Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man schon von Kindheit an so oder so gewöhnt wird; es hängt viel davon ab, ja sogar alles.“<sup>38</sup>

Zunächst geschieht diese Gewöhnung dadurch, dass man sich von Kindheit an, an einem angemessenen Umgang mit der Lust und den Affekten an anderen orientiert. Je nachdem, wie sich der Umgang mit Lust und Unlust, Übermaß und Mangel und mit den Affekten ausbildet und gestaltet, kann der/die Einzelne besser oder schlechter gemäß der Vernunft handeln. Umso wichtiger ist es, eine angemessene, individuelle Mitte zwischen den Extremen zu finden. Charakterliche Tugend ist eine Disposition:

„Mit Disposition [...] ist das gemeint, kraft dessen wir den Affekten gegenüber gut oder schlecht disponiert sind: So sind wir dem Zorn gegenüber schlecht disponiert, wenn wir heftig oder schwach zürnen, und gut, wenn auf mittlere Weise; und ebenso bei den übrigen Affekten.“<sup>39</sup>

Damit man aber auf eine bestimmte Art disponiert wird, muss man, wie erwähnt, auf eine bestimmte Art erzogen werden, da jede Handlung und jeder Affekt mit Lust und Unlust einhergeht<sup>40</sup>:

„Denn die Charaktertugend ist auf Lust und Unlust bezogen: Aufgrund der Lust tun wir Schlechtes, aufgrund der Unlust aber unterlassen wir das Gute. Daher müssen wir, wie Platon sagt, sofort von klein auf in bestimmter Weise erzogen werden, [...], dass wir bei denjenigen Dingen Lust und Unlust empfinden, bei denen man soll; [...].“<sup>41</sup>

Die Charaktertugenden beschreiben also ein Verhalten bzw. eine Disposition (*hexis*) gegenüber Lust und Unlust, welche dadurch bestimmt ist, dass man Verhaltensweisen einübt und Gewohnheiten

---

<sup>36</sup> Zu ihnen gehören beispielweise die Klugheit (*phronesis*), Weisheit (*sophia*) und das Wissen (*episteme*).

<sup>37</sup> Zu den charakterlichen Tugenden gehören beispielsweise: Tapferkeit, Großzügigkeit, Mäßigkeit, Freigiebigkeit, Stolz.

<sup>38</sup> Aristoteles: *EN*. 1103 b, 24f.; S. 75.

<sup>39</sup> Aristoteles: *EN*. 1105 b, 26f.; S. 81.

<sup>40</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1104 b, 4f.; S. 77.

<sup>41</sup> Aristoteles: *EN*. Ebd.

ausbildet, die zu den besten Handlungen führen, mit denen man letztlich seine individuelle Mitte findet (*mesotes*), da nach Aristoteles' Ansicht ein Zuviel (Übermaß) und ein Zuwenig (Mangel) niemals gut für den Menschen sein kann, sondern ein Maß zwischen beiden als ideale Lebensbedingung angesehen wird. Die These der Balance zwischen Übermaß und Mangel wird als Mesotes-Lehre bezeichnet. Das Mittlere wird von Aristoteles als das bezeichnet, was die ethische Tugend ausmache.<sup>42</sup>

Aristoteles bezeichnet Handlungen gemäß der Tugend als erfreulich<sup>43</sup>, also in gewisser Weise als lustvoll. Das heißt aber nicht, dass sie einfach herzustellen wären. Die Mitte zu finden, sei schwierig<sup>44</sup>, „[g]utes Handeln ist daher selten, lobenswert und edel.“<sup>45</sup> Durch Erziehung kann ein Mensch also disponiert werden, eine Schwierigkeit besteht aber weiterhin darin, gut zu werden, ohne es schon zu sein. Denn wie könne man „gerecht werden nur dadurch, dass man Gerechtes tut, und mäßig nur dadurch, dass man Mäßiges tut“<sup>46</sup>, wenn man noch nicht unbedingt weiß, woraus das Gerechte oder das Mäßige besteht. Hierbei solle man sich am Vorhandenen orientieren – Lernen am Modell:

„Gerecht und mäßig ist aber nicht [schon], wer solche Dinge tut, sondern wer sie außerdem so tut, wie es die gerechten und mäßigen Menschen tun.“<sup>47</sup>

Eine solche Orientierung an tugendhaften Personen setzt voraus, dass der Handelnde wissend, vorsätzlich und aus einer „festen und unveränderlichen Disposition heraus“, also mit so etwas wie Überzeugung, handelt und häufig das tut, worin er gut werden will.<sup>48</sup> Die Charaktertugenden existieren also dadurch, dass man sie tut, d. h. in der *Praxis*, im Tätigsein, im Vollzug. Ein gelingendes Leben ist auch nicht einfach auf einmal erreicht, es muss erprobt und aufrechterhalten werden. Aristoteles unterscheidet zwischen dem Produkt (*ergon*) und dem Vollzug (*energeia*), zwischen der *poiesis* (Werk) und der *praxis* (Tätigkeit). Das Streben ist eine kinetische, keine statische Angelegenheit, das gute Leben besteht daher vor allem aus *praxis*. Nur durch die stetige *praxis*, also das Tätigsein, lässt sich die *eudaimonía* realisieren und aufrechterhalten. Aus diesem Grund ist die gesamte Lebensführung von ausschlaggebender Bedeutung für nachhaltiges Glück. Wenn der Mensch ein soziales Wesen ist, muss die Lebensführung natürlich auch das Verhältnis zu den anderen Menschen einschließen. Um in Bezug zur Gemeinschaft ein gutes Leben führen zu können, muss man sich selbst darum bemühen, gut und tugendhaft zu sein. Schlägt man sprichwörtlich über die Stränge, weil man beispielweise unmäßig oder affektiert handelt, wird man

---

<sup>42</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1106 b, 13-24; S. 84.

<sup>43</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1099 a, 20f.; S. 60f.

<sup>44</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1109 a, 25; S. 92.

<sup>45</sup> Aristoteles: *EN*. 1109 a, 29; S. 92.

<sup>46</sup> Aristoteles: *EN*. 1105 a, 16-20; S. 79.

<sup>47</sup> Aristoteles: *EN*. 1105 b, 7f.; S. 80.

<sup>48</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1105 b, 4; S. 80.

schlimmstenfalls von seinen Mitmenschen getadelt. Ein tugendhaftes Verhalten, welches Aristoteles als „mittlere Disposition“ bezeichnet, sei wiederum überall lobenswert.<sup>49</sup> Im Zusammenleben wird dem Menschen sein richtiges und schlechtes Verhalten von den Mitmenschen durch entsprechende Reaktionen gespiegelt.

Zunächst werde ich nun auf die wesentlichen Charakteristika der Freundschaft eingehen, die Aristoteles in den Büchern VIII und IX der *Nikomachischen Ethik* vorstellt. Hierzu gehört die Typologie der Freundschaft und deren Zusammenhang mit den Tugenden, sowie Wohlwollen und Eintracht, die den Freundschaftsbegriffs bei Aristoteles besonders prägen. Von dieser Charakterisierung aus werde ich mich vor allem darauf fokussieren, wie Aristoteles die Freundschaft in Bezug auf das Soziale und den Staat charakterisiert.<sup>50</sup> Generell integriert Aristoteles seinen Freundschaftsbegriff in seine Tugendethik und orientiert sich an der anthropologischen Position, der Mensch sei ein *zoon politikon*. Die Freundschaft hat somit, wie sich im Folgenden zeigen wird, eine besondere Relevanz für das soziale und politische Leben.

Zu Beginn des VIII. Buches bringt Aristoteles die Freundschaft in die Nähe der Tugend, legt aber noch nicht fest, ob sie selbst eine ist: „Denn sie ist eine bestimmte Tugend *oder mit Tugend verbunden*, zudem ist sie äußerst notwendig für das Leben.“<sup>51</sup> Eingangs wurde erwähnt, dass Personen, die sich tugendhaft verhalten, gelobt werden und eine besondere, positive Anerkennung aus ihrem sozialen Umfeld erhalten. Auch bei der Freundschaft ist eine solche positive Anerkennung zu beobachten: Die Wohltätigkeit, die man in der Freundschaft gemeinhin ausübe, werde dort auch am meisten gelobt.<sup>52</sup> Wenn Lob also ein Anzeiger für Tugend ist und in der Freundschaft das Lob eine gängige Praxis ist, verdeutlicht die nochmals die Nähe der Freundschaft zur Tugend. Letztlich stellt Aristoteles auch fest: „Ferner nimmt man an, dass dieselben Menschen, die gut sind, auch Freunde sind.“<sup>53</sup> Wer gut ist, ist also auch in gewisser Weise Freund. Wir wissen nun aber, dass man nicht ohne weiteres gut oder tugendhaft ist. Es liegt nun die Vermutung nahe, dass Freundschaft zunächst einmal unter tugendhaften Leuten stattfindet. Wie schon bei der Tugend stellt sich die Frage, wann Freundschaft beginnt. Zu den Voraussetzungen, unter denen Freundschaft beginnen kann, äußert sich Aristoteles im IX. Buch. Hier wird das Wohlwollen als eine freundschaftliche Einstellung vorgestellt. Wohlwollen ist eine notwendige, aber keine hinreichende

---

<sup>49</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1109 b, 24; S. 93.

<sup>50</sup> Auf folgende Themen, die Aristoteles in den Freundschaftsbüchern außerdem thematisiert, werde ich nicht explizit eingehen, da ihre Betrachtung nicht notwendig ist, um die Fragestellung zu beantworten: Auflösung von Freundschaft(en), Freundschaft mit sich selbst, Selbstliebe, Die Frage nach der idealen Anzahl der Freunde, Ob der Glückliche Freunde braucht und, ob man Freunde eher im Glück oder im Unglück benötigt.

<sup>51</sup> Aristoteles: *EN*. 1154 b, 35; S. 251. Hervorhebung J.K.

<sup>52</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1154 b, 9; S. 251.

<sup>53</sup> Aristoteles: *EN*. 1154 b, 30f.; S. 252.

Bedingung für Freundschaft.<sup>54</sup> Wohlwollen entsteht durch Gutheit<sup>55</sup>, d. h. es muss wieder bereits eine gewisse Disposition vorhanden sein. Dies wird verdeutlicht, wenn man den Abschnitt über die Eintracht heranzieht. Eintracht „bezieht sich nämlich auf das Förderliche und auf das, was das Leben betrifft.“<sup>56</sup>, auch sie besteht unter Guten. Zur Erläuterung findet sich hier ein Gegensatz, dazu, was es bedeuten kann, wenn Menschen sich nicht an der Gutheit orientieren:

„Die Schlechten hingegen können nicht einträchtig sein. Oder höchstens ein wenig, wie sie auch nicht Freunde sein können, da sie vom Nützlichen immer mehr haben wollen, in ihren Anstrengungen und Leistungen aber zurückbleiben. Da nun jeder diese Dinge für sich selbst will, kritisiert er seinen Nächsten und behindert ihn. Und da die Schlechten das Gemeinwesen nicht pflegen, geht es zugrunde. Es ergibt sich also, dass sie in Zwietracht geraten und sich gegenseitig zwingen, das Gerechte zu tun, es aber selbst nicht tun wollen.“<sup>57</sup>

Mit dieser Schilderung des negativen Gegenentwurfs von Gutheit wird deutlicher, was Aristoteles damit meint, wenn er vorgibt, etwas bestehe nur unter Guten, denn seiner Ansicht nach gibt es auch Schlechte, welche sich z. B. nur daran orientieren, was ihnen selbst Nutzen bringt und dabei den Sinn für die Allgemeinheit verlieren – kurz gesagt: sich egoistisch und unsozial verhalten.

Eintracht bedeutet für Aristoteles, dass die Menschen eines Staates sich darin einig sind, dass sie gemeinsam das Förderliche wollen und auf welche Weise dies zu erreichen ist. Derselben Meinung müssen sie dabei nicht sein, denn es geht bei der Eintracht nicht um eine gemeinsame Meinung, sondern um gemeinsames Handeln.<sup>58</sup> Damit bringt er die Eintracht und die Freundschaft in die Nähe des Handelns, also der Tätigkeit, und in die Nähe der Gerechtigkeit:

„Denn die Eintracht scheint etwas Ähnliches wie die Freundschaft zu sein, diese aber streben sie [die Gesetzgeber] am meisten an, und die Zwietracht, die eine Feindschaft ist, versuchen sie am meisten zu vertreiben. Und wenn Menschen Freunde sind, bedarf es nicht der Gerechtigkeit; hingegen bedarf es, wenn sie gerecht sind, zusätzlich der Freundschaft, und als das Gerechteste innerhalb des Gerechten gilt das Freundschaftliche.“<sup>59</sup>

Damit charakterisiert Aristoteles die Gegensätze Eintracht und Zwietracht mit Freundschaft und Feindschaft. Freundschaft inkludiert Gerechtigkeit. Es reicht also nicht alleine aus, dass man gemäß der Tugend Gerechtes tut, sondern man muss auch zusätzlich Freund sein können. Gerechtigkeit kann insofern nicht gelebt werden, wenn nicht gleichzeitig Freundschaft und Eintracht angestrebt werden. Aus diesem Grund ist Freundschaft nicht nur notwendig für das Zusammenleben, sondern auch werthaft.<sup>60</sup>

Aristoteles unterscheidet verschiedene Formen der Freundschaft: Freundschaft, die durch Nutzen bestimmt ist, Freundschaft, die von Lust bestimmt ist und die vollkommene Freundschaft. Diese drei Formen der Freundschaft entsprechen drei Gegenständen der Liebe, die daran festgemacht

<sup>54</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1166 b, 30 bis 1167 a, 20; S. 293f.

<sup>55</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1167 b, 19; S. 294.

<sup>56</sup> Aristoteles: *EN*. 1167 b, 4; S. 295.

<sup>57</sup> Aristoteles: *EN*. 1167 b, 9-15; S. 295.

<sup>58</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1167 a, 22-29; S. 294.

<sup>59</sup> Aristoteles: *EN*. 1155 a, 24-28, S. 252.

<sup>60</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1155 a, 29; S. 252.

werden können, was liebenswert sei, was als nützlich, angenehm und gut gelte.<sup>61</sup> Notwendig für Liebe sei, dass sie erwidert würde und ein wissentliches, gegenseitiges Wohlwollen zwischen den Liebenden herrsche. Die Liebe, die Aristoteles hier meint, ist die *philia*. Sie ist in der Antike eine Form der freundschaftlichen Liebe neben anderen.<sup>62</sup> Auf Aristoteles' Typologie der Freundschaft werde ich nun näher eingehen.

### 1.1.3 Formen der Freundschaft

Die drei Formen der Freundschaft werden zwischen bestimmten Personengruppen gelebt. So gibt es vollkommene Freundschaft nur unter Gleichen. Den Freund beschreibt Aristoteles als ein anderes Selbst (*allos autos*)<sup>63</sup>, denn man verhalte sich zu ihm wie zu sich selbst. Die Freundschaft zwischen Ungleichen wiederum unterliegt vor allem den Bedingungen der Über- bzw. Unterlegenheit. Die ungleichen Freundschaften unterscheiden sich maßgeblich durch den Grad der Liebe und der Liebesfähigkeit der Personen sowie einem Unterschied im Erfahrungsschatz, aufgrund des Alters, des Verwandtschaftsgrades und des Geschlechts. Freundschaft ist, wie sich zeigen wird, in gewisser Weise eine Lebensweise von Privilegierten. Was das genau bedeutet, möchte ich im Folgenden verdeutlichen.

Freundschaften bilden sich nach Aristoteles zunächst zwischen Personen aus, die etwas miteinander gemeinsam haben: „Um glücklich zu sein, wird man also Freunde brauchen, die gute Menschen sind.“<sup>64</sup> Die vollkommene Freundschaft wird von Aristoteles definiert als „[...] Freundschaft zwischen Menschen, die gut und gleich an Tugend sind.“<sup>65</sup> Die vollkommene Freundschaft ist eine Freundschaft unter Guten.<sup>66</sup> Wesentliche Merkmale dieser Art der Freundschaft sind, dass man dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünscht, ebenso um seiner selbst willen mit ihm befreundet ist und nicht aus irgendwelchen besonderen Gründen.<sup>67</sup> Dem Anderen Gutes zu wünschen, rührt aber nicht allein von der Liebe her, denn diese gleiche einem Affekt, sondern es geschieht aus einer Disposition heraus.<sup>68</sup> Ein weiteres Merkmal ist die Zeit, die man gemeinsam verbringt. Vollkommene Freundschaft ist immer auf Dauer angelegt und die Freunde kennen sich gut. Das funktioniert natürlich am besten, dies ist ein weiteres Merkmal, wenn man Gemeinsamkeiten hat und teilt, ebenso wie man sowohl Freude als auch Leid miteinander teilt.<sup>69</sup> Die vollkommene Freundschaft, die diese Merkmale trägt, ist beständig, aber selten. Voraussetzungen sind außerdem

---

<sup>61</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1155 b, 17-19, S. 253.

<sup>62</sup> Neben ihr existieren noch andere Arten der Liebe, wie die erotische Liebe, *eros*, oder die *agape*.

<sup>63</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1166 a, 31; S. 291 und 1170 b, 6; S. 304.

<sup>64</sup> Aristoteles: *EN*. 1170 b, 19; S. 304.

<sup>65</sup> Aristoteles: *EN*. 1156 b, 6f.; S. 256.

<sup>66</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1157 b, 25, S. 261.

<sup>67</sup> Denn dies sei dem Streben zum Guten nicht immer förderlich.

<sup>68</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1157 b, 25ff, S. 261.

<sup>69</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1158 a, 7-10; S. 262 und 1166 a, 1-10; S. 290.

Zeit und Vertrautheit, denn es sei „nicht möglich, einander zu kennen, ehe man nicht das bekannte Salz zusammen gegessen hat.“<sup>70</sup> Aristoteles verweist mit der Metapher des Salzessens darauf, dass Freundschaft durch gemeinsame Erfahrungen gefestigt wird, die durch gegenseitiges Vertrauen geprägt sind. Dieses Vertrauen benötigt Zeit, bis es überhaupt erst gefasst werden kann und bis es dann ausgebildet und festigt wird. Eine weitere Voraussetzung ist ein gutes Verhältnis zu sich selbst, was meint, dass man auch *mit sich selbst befreundet ist*. Denn man verhalte sich zum Freund, wie man sich auch zu sich selbst verhalte<sup>71</sup>, was wiederum zeigt, ob und wie sehr man sich mit der eigenen Tugendhaftigkeit auseinandersetzt.

Diese Merkmale unterscheiden die vollkommene Art der Freundschaft von den unvollkommenen Freundschaften, welche in der Regel durch Lust oder Nutzen entstehen. Eine Nutzenfreundschaft charakterisiert sich dadurch, dass die Freunde einander nützlich sind, d. h. zu einem gewissen Grad einander Mittel zum Zweck sind, beispielweise, wenn sie voneinander profitieren. Sobald dies dann nicht mehr der Fall ist, z. B. wenn einer mehr verlangt als er verdient oder der andere geben kann, löst sich auch die Freundschaft wieder auf.<sup>72</sup> Bei der Freundschaft aus Lust verhält es sich ebenso. Man ist miteinander befreundet, weil man einander *angenehmer Zeitgenosse* ist. Wenn die gemeinsame gute Zeit endet oder es zu Unannehmlichkeiten kommt, löst sich auch diese Freundschaft bald wieder auf.<sup>73</sup> Die vollkommene Freundschaft schließt die Aspekte des Nutzens und der Lust mit ein.<sup>74</sup> Auch hier gibt es also Fälle, in denen man voneinander profitiert oder man *einfach mal nur eine gute Zeit verbringt*. Sie bleibt aber auch dann bestehen, wenn es im wahrsten Sinne des Wortes *mal ungemütlich* wird.

Dass die unvollkommenen Freundschaften trotzdem als Freundschaften bezeichnet werden, beschreibt Aristoteles wie folgt:

„Die genannten Arten der Freundschaft beruhen auf Gleichheit. Denn die Freunde erhalten dieselben Dinge voneinander und wünschen einander dasselbe oder tauschen miteinander das eine für das andere aus, zum Beispiel Lust für Nutzen. Wir haben jedoch gesagt, dass diese beiden Arten Freundschaften in einem geringeren Grad und weniger dauerhaft sind. Aufgrund der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit derselben Sache hält man jedoch beide für Freundschaft oder nicht für Freundschaft. Wegen der Ähnlichkeit mit der auf Gutheit beruhenden Freundschaft nämlich erscheinen sie als Freundschaften; denn die eine hat das Angenehme, die andere das Nützliche, das aber kommt auch jener [der Freundschaft der Guten] zu. Insofern aber letztere nicht durch Verleumdung auflösbar und dauerhaft ist, jene aber sich rasch ändern und sich auch noch in vielen anderen Punkten unterscheiden, erscheinen sie nicht als Freundschaften, eben aufgrund ihrer Unähnlichkeit mit der Freundschaft der Guten.“<sup>75</sup>

Das Konzept der vollkommenen Freundschaft passt in das Prinzip der *praxis*, denn sie ist

---

<sup>70</sup> Aristoteles: *EN*. 1156 b, 26-17, S. 257.

<sup>71</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1166 a, 29ff.; S. 291.

<sup>72</sup> Vgl. dazu Aristoteles: *EN*. dazu 1162 b, 15-20, S. 277.

<sup>73</sup> Dies käme besonders bei jungen Menschen vor. Vgl. Aristoteles: *EN*. 1156 b, 1-5; S. 256.

<sup>74</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1156 b, 14; S. 256.

<sup>75</sup> Aristoteles: *EN*. 1158 b, 1-10; S. 263f.

performativ, kann also nur durch das Freund-sein entstehen und aufrechterhalten werden. Freund-sein bedeutet aber, sich im tätigen Leben immer wieder auf den Freund zu beziehen und auch die Lebensführung gemeinsam zu gestalten und zu bestreiten.

Aristoteles warnt nun vor zu vielen sekundären, unvollkommenen Freundschaften:

„Soll man sich nun möglichst viele Menschen zu Freunden machen, oder wird es [...] auch bei der Freundschaft angemessen sein, weder ohne Freunde zu sein noch wiederum übermäßig viele Freunde zu haben? [...] Wo es nun um Freunde für den Nutzen geht, wird man den Ausspruch für durchaus angemessen halten. Denn vielen Menschen Gegenleistungen zu erbringen ist mühsam, und das Leben ist nicht lang genug, dies zu tun. Daher sind Freunde in einer größeren als für das eigene Leben ausreichenden Anzahl überflüssig und Hindernisse für ein werthafte Leben; sie sind also nicht nötig. Auch für die Lust genügen wenige Freunde, wie im Essen das Gewürz.“<sup>76</sup>

Hingegen postuliert er dann: „Was aber die Guten betrifft, sollten solche Freunde möglichst zahlreich sein [...]“<sup>77</sup>

Zahlreich können aber auch – unfreiwilligerweise – besondere Arten der unvollkommenen Freundschaft sein, nämlich die unter Ungleichen. Ungleiche, das sind Personen, die sich aus Gründen der Sitte, des Geschlechts, des Alters oder der Verwandtschaft unterscheiden. Die Ungleichheit beruht auf Verhältnissen, die von Überlegenheit bzw. Unterlegenheit geprägt sind:

„Eine andere Art der Freundschaft nun ist diejenige, die auf Überlegenheit beruht, zum Beispiel die Freundschaft des Vaters zum Sohn und überhaupt des Älteren zum Jüngeren, die des Manns zur Frau und die eines jeden Herrschenden zum Beherrschten.“<sup>78</sup>

Diese Arten der Freundschaft hängen also nicht vom Individuum selbst (z. B. von seiner Tugendhaftigkeit) ab, sondern von dessen sozialen Status, denn darin ist es an bestimmte Bedingungen gebunden, die durch die sozialen Rollen bedingt sind, beispielsweise die Rolle des Vaters oder der Mutter.

„[...] bei jeder von diesen [Freundschaften, die auf Überlegenheit beruht] ist die Gutheit und die Funktion eine andere und auch die Gründe, aus denen man liebt. Also sind auch die Liebe und die Freundschaft verschieden. Weder erhält jeder dasselbe vom anderen, noch darf er es suchen.“<sup>79</sup>

Anders als bei vollkommenen Freundschaften begründen sich diese Arten der Freundschaft nicht

---

<sup>76</sup> Aristoteles: *EN*. 1170 b, 20-29; S. 305.

<sup>77</sup> Aristoteles: *EN*. 1170 b, 29 bis 1171 a, 5f.; S. 305. Er stellt dies aber zugleich in Frage. Wie viele sollten das idealerweise sein: „[...] oder gibt es ein bestimmtes Maß auch für die Menge der Freunde?“ Aristoteles: *EN*. 1170 b, 30f.; S. 305. Viele sollten es nicht sein, denn mit vielen eine intensive Freundschaft zu führen, wäre schlichtweg nicht möglich, auch wolle man ja mit ihnen Zeit verbringen und das gelinge umso schwerer, umso mehr es seien. Vgl. ebd. Natürlich ist nicht ganz klar, was Aristoteles mit „viele“ und was der mit „wenige“ meint. Man solle so viele gute Freundschaften wie möglich pflegen, aber eben in dem Maße, dass diese Freundschaften auch als das, was sie sind, als gute Freundschaften, „bewältigt“ werden können – hier müsste dann jeder seinem eigenen Maß entsprechend beurteilen, wie viele Freunde das dann sind: „Es ist also sicher richtig, dass man nicht bestrebt ist, möglichst viele Freunde zu haben, sondern [nur] so viele, wie für das Zusammenleben genügen; denn es dürfte gar nicht möglich sein, vielen Menschen auf intensive Weise ein Freund zu sein.“ Aristoteles: *EN*. 1171 a, 9-11; S. 306. Die sekundären Freundschaften wiederum sollten die Anzahl guter Freundschaften aber noch unterbieten. Das heißt also, sich auf die guten Freundschaften konzentrieren, es mit ihnen aber nicht übertreiben, weil es sonst keine mehr sein können und die sekundären Freunde so gering wie möglich halten, da diese nicht tugendhaft genug sind, nicht genug Wohlwollen für den Anderen enthalten und letztlich das gute Leben nicht fördern.

<sup>78</sup> Aristoteles: *EN*. 1158 b, 11ff.; S. 264.

<sup>79</sup> Aristoteles: *EN*. 1158 b, 18-20; S. 264.

darauf, dass der eine dem anderen primär Gutes wünscht, auch wenn beispielsweise Familienmitglieder füreinander Gutes möchten. Ausschlaggebend ist hier primär der Grund der Liebe. Freundschaft bestehe mehr im Lieben als im Geliebt werden.<sup>80</sup> Der Vater liebt seinen Sohn und weil er ihn ernährt und erzieht ist er ihm überlegen. Insofern scheitert beispielsweise eine vollkommene Freundschaft zwischen Vater und Sohn an der sozialen Rolle des Vaters, welcher Verantwortung für seinen Sprössling tragen muss. Umgekehrt, so haben wir bereits von Aristoteles erfahren, sind Kinder noch nicht zu tugendhaften Handlungen im Stande. Ein gewisser Grad an Tugendhaftigkeit wäre aber Voraussetzung für eine vollkommene Freundschaft. Nur weil Ungleichheit herrscht, bedeutet das aber nicht, dass es zu Konflikten kommen muss. Aristoteles merkt an, dass die Ungleichheit zwischen zwei Personen unter bestimmten Umständen angeglichen werden kann, jedoch nur, indem der Unterlegene mehr für die Freundschaft gibt als der Überlegene:

„Wenn aber die Kinder den Eltern geben, was den Erzeugern zusteht, und die Eltern den Kindern, was diesen zusteht, dann ist die Freundschaft solcher Menschen dauerhaft und gut. In allen auf Überlegenheit beruhenden Arten der Freundschaft muss die Liebe dem Verhältnis entsprechen, das heißt, der Bessere muss mehr geliebt werden als lieben[...].“<sup>81</sup>

Daran zeigt sich aber auch, dass bestimmten Personengruppen ein höherer Wert zugesprochen wird und die zwischenmenschlichen Verhältnisse müssen sich dementsprechend anpassen. Weiter heißt es:

„Wenn nämlich die Liebe sich nach dem Wert bemisst, dann kommt *in gewissem Sinn* Gleichheit zustande, die ja als ein Kennzeichen der Freundschaft gilt.“<sup>82</sup>

Ausgeglichen werden kann die Ungleichheit damit nicht, denn Aristoteles betont „in gewissem Sinn“: Die Verhältnisse von Über- und Unterlegenheit bleiben bestehen und auch die implizite Einteilung in wertvolle und weniger wertvolle Personen. Es gibt nur eine Art *annäherungsweise Gleichheit*, die ein freundschaftliches Verhältnis hervorbringt – und das ist in mancher Beziehung auch sicher sinnvoll. So wäre ein Vater-Sohn-Verhältnis, das nicht auch freundschaftlich ist unter Umständen eine Tyrannei. Und letztlich kann der Sohn auch nur dann einen Zugang zu den Tugenden erlangen, wenn er sie vorgelebt bekommt, wozu ein freundschaftliches Verhältnis, das der Vater mit ihm pflegt, beiträgt. Dass das Verhältnis zwischen Ungleichen freundschaftlich sein kann, liegt auch an der Liebe. Wer Freund ist, der liebt:

„Wenn aber die Freundschaft mehr im Lieben besteht und man diejenigen lobt, die ihre Freunde lieben, dann scheint die Gutheit der Freunde das Lieben zu sein, sodass diejenigen, zwischen denen dies ihrer Würdigkeit entsprechend stattfindet, beständige Freunde sind und eine beständige Freundschaft haben. Auf diese Weise werden auch die Ungleichen am ehesten Freunde sein können; denn so werden sie zur Gleichheit gebracht. Gleichheit und Ähnlichkeit aber sind Freundschaft, und am meisten die Ähnlichkeit derer, die an Gutheit ähnlich sind.“<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1159 a, 27; S. 266.

<sup>81</sup> Aristoteles: *EN*. 1158 b, 20-25; S. 264.

<sup>82</sup> Aristoteles: *EN*. 1158 b, 27f.; S. 264. Hervorhebung J.K.

<sup>83</sup> Aristoteles: *EN*. 1159 a, 34 bis 1159 b, 4; S. 266f.

Durch das Lieben werden Menschen also einander ähnlich, was bedeutet, dass sie der Freundschaft näher kommen. Die Freundschaft wird hier wieder auf das Gute zurückgeführt, welches von jedem Menschen, wenn er also liebt und sich damit der Freundschaft annähert erreicht werden kann. Dies gilt unabhängig vom sozialen Status.

Wie sehr Personen aus verschiedenen sozialen Gruppen die Fähigkeit zu Lieben besitzen oder verinnerlicht haben, darauf lässt sich an dieser Stelle nicht schließen (bzw. macht Aristoteles dazu keine Angaben). Auf Grund der anthropologischen Position ließe sich aber schließen, dass, wenn jeder Mensch mit Vernunft ausgestattet ist und jeder in einer Gemeinschaft lebt und unter dem Gesichtspunkt, dass Gemeinschaften auf Freundschaften angewiesen ist, jeder Mensch eigentlich dazu in der Lage sein müsste, Freundschaften aus sich heraus zu entwickeln und führen zu können:

„Denn die Freundschaft ist eine Gemeinschaft, und wie ein Mensch sich zu sich selbst verhält, so verhält er sich auch zum Freund. Nun ist aber von sich selbst wahrzunehmen, dass man ist, wünschenswert, folglich auch vom Freund. Die Betätigung dieser Wahrnehmung aber geschieht im Zusammenleben, sodass man verständlicherweise danach strebt.“<sup>84</sup>

Es herrschen aber dennoch de facto soziale Unterschiede in der Polis-Gemeinschaft, nicht allen Menschen ist dort Anteil am politischen Leben zugekommen. Ähnlich scheint es sich noch in der römischen Republik verhalten zu haben. Im Folgenden werde ich die Freundschaftskonzeption des Cicero untersuchen, in welcher ebenfalls ein enger Zusammenhang zwischen der Tugend, der Freundschaft und der Liebe besteht.

## 1.2 Die Freundschaftskonzeption des Cicero

Marcus Tullius Cicero entwirft in einem Werk *Laelius über die Freundschaft* (*Laelius de amicitia*) einen Dialog, zwischen den drei römischen Politikern Quintus Mucius Scaevola, Gaius Fannius und Gaius Laelius. Laelius' Freundschaft zu Scipio Aemilianus (der jüngere Scipio), einem römischen Feldherrn und Staatsmann, wird von Cicero als das ideale Beispiel einer Freundschaft herangezogen. Der Dialog beginnt damit, dass Scaevola und Fannius den Laelius aufsuchen. Zuvor war Laelius' Freund Scipio gestorben. Sie fragen ihn, wie er den Tod des Freundes erträgt und Laelius erweist sich als besonnen und empfindet es als einen Genuss, mit Scipio freundschaftlich verbunden gewesen zu sein. Im Schwelgen darin, kommt er auf das Wesen der Freundschaft zu sprechen:

„Aber dennoch finde ich in der Erinnerung an unsere Freundschaft solchen Genuss, dass mir mein Leben glücklich erscheint, weil ich es mit Scipio leben durfte, mit dem ich Sorge für den Staat und für das persönliche Leben teilte, mit dem mich nicht nur die gemeinsame Zeit als Hausgenossen und als Kriegskameraden verband, sondern auch das, was das ganze Wesen der Freundschaft ausmacht: vollkommene Übereinstimmung in Zielsetzungen, geistigen Interessen und politischen Ansichten.“<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Aristoteles: *EN*. 1171 b, 32-35, S. 309.

<sup>85</sup> Cicero, Marcus Tullius: *Laelius über die Freundschaft*. Übers. und hrsg. von Marion Giebel. Stuttgart: Reclam, 2014, S. 13; § 13. [Fortan zitiert als: Cicero: *Laelius*. § XX; S. XX.] Das wiederholt er auch nochmal am Schluss des Gesprächs: vgl. Cicero: *Laelius*. § 103; S. 58.

An diesem Sachverhalt finden seine Gesprächspartner dann besonderes Interesse und bekunden, mehr darüber erfahren zu wollen, was Laelius unter der Freundschaft verstehe.

Zunächst möchte ich erläutern, welche wesentlichen Motive der aristotelischen Freundschaftskonzeption in Ciceros Darstellung wiederzufinden sind: Cicero stellt wie Aristoteles einen Zusammenhang zwischen der Freundschaft und der Tugend her und verortet ihren Ursprung bzw. das Streben nach ihnen in der menschlichen Natur:

„Nichts verlangt ja mehr nach seinesgleichen und greift so stark danach wie unsere Natur. Aus diesem Grund muss also feststehen [...], dass zwischen Guten ein naturnotwendiges Band der Sympathie besteht, und das hat die Natur als Quelle der Freundschaft so eingerichtet.“<sup>86</sup>

Ebenso betont er, dass Freundschaft vor allem unter Guten<sup>87</sup>, d. h. tugendhaften Leuten<sup>88</sup>, entsteht, gepflegt und gesucht wird. Freunde zeichnen sich dadurch aus, dass sie Gemeinsamkeiten haben und beispielweise Freud und Leid teilen. Der Freund wird von Cicero ebenfalls als *anderes Selbst*, bzw. als *Abbild des Selbst*, beschrieben.<sup>89</sup> Er unterscheidet wie Aristoteles, Freundschaften aus Nutzen und Lust und hebt diese von der durch Tugend bedingten Freundschaft ab<sup>90</sup>, welche eine Freundschaft um des anderen willen, also um ihrer (der Freunde) selbst Willen, ist.<sup>91</sup> Bezüglich der Dauer vollkommener Freundschaften, verwendet Cicero sogar – wie Aristoteles – die Metapher des *gemeinsamen Salzessens*.<sup>92</sup>

Cicero orientiert sich also deutlich an der Freundschaftskonzeption des Aristoteles, schließt aber auch eine, zur damaligen Zeit modern gewordene, philosophische Strömungen mit in seine Konzeption ein: Die Stoa. In dieser wurde die Lebensweise an der Unerschütterlichkeit (*Ataraxia*), der Leidenschaftslosigkeit (*Apatheia*) und der Selbstgenügsamkeit (*Autarkie*) orientiert. Durch diese sollten die menschlichen Affekte und Leidenschaften beherrschbar werden.<sup>93</sup> Das höchste Gut entspricht hierbei der Tugend selbst. Die höchste römische Tugend war die *Virtus*, die Vernünftigkeit. Sie wurde auch als göttliche Personifikation soldatischer Tapferkeit und Mutes verehrt. Ich möchte mich bei der Betrachtung von Ciceros Freundschaftskonzeption besonders auf diese Rolle der Tugendhaftigkeit konzentrieren und auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur aristotelischen Konzeption nur dann eingehen, wenn es in den sozialetischen Kontext passt.

---

<sup>86</sup> Cicero: *Laelius*. § 50; S. 32. Cicero beschreibt das Wesen oder die Natur des Menschen in diesem Dialog nicht näher. Er versteht den Menschen aber auch als Gemeinschaftswesen, das die Gemeinschaft mit anderen, ihre Zuneigung und Liebe sucht, sodass auch nicht- oder wenig tugendhafte Menschen freundschaftliche oder überhaupt zwischenmenschliche Beziehungen eingehen und diese auch von Natur aus brauchen. Vgl. dazu Cicero: *Laelius*. § 87; S. 50.

<sup>87</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. ebd. sowie § 19; S. 15 und § 65; S. 40.

<sup>88</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 20; S. 16 und § 30; S. 22.

<sup>89</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 23; S. 17.

<sup>90</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 22; S. 17.

<sup>91</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 79 und 80; S. 46f.

<sup>92</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 67; S. 41.

<sup>93</sup> Ihre Relevanz hat sich bereits bei Laelius' Besonnenheit gegenüber dem Tod des Freundes gezeigt. Sie werden auch noch wichtig, wenn es um die Verführung des Freundes geht.

Der Partikel *vir* bedeutet übersetzt „Mann“. Das erste Merkmal der Freundschaft entspricht dann auch voll und ganz dem Wesen der *Virtus* und seiner wörtlichen Bedeutung: „Ich bin aber zunächst der Ansicht, daß es nur zwischen rechtschaffenen Männern Freundschaft geben kann.“<sup>94</sup> Rechtschaffen seien aber nicht, wie man es früher behauptet habe vor allem die *weisen* Männer gewesen, denn Weisheit sei ein zu nebulöser Begriff, sondern, *Rechtschaffene* seien

„[d]iejenigen Männer, die in ihrem Verhalten, in ihrem ganzen Leben Verlässlichkeit, Lauterkeit, Festigkeit und eine edle Gesinnung beweisen und frei von aller Ehrsucht, Zügellosigkeit und Vermessenheit sind, vielmehr große Beständigkeit zeigen [...], weil sie, soweit es in ihrer Kraft liegt, der menschlichen Natur als der besten Führerin zu einem rechtschaffenen Leben folgen.“<sup>95</sup>

Freundschaft besteht also unter Männern, die ein besonderes Merkmal aufweisen, nämlich Rechtschaffenheit. Diese ist ein Konglomerat aus bestimmten Verhaltensweisen bzw. Tugenden, die sich an der Natur des Menschen orientieren. Diese Natur bringe den Menschen auch dazu, sich zu Gemeinschaften zusammenzutun – so heißt es weiter:

„So sind wir nämlich [...] zu dem Zweck geboren, daß zwischen uns allen eine gesellschaftliche Bindung bestehe, und zwar eine umso engere, je näher uns jemand angeht.“<sup>96</sup>

Hier grenzt Cicero die Freundschaft dann aber von der Verwandtschaft ab. Ein weiteres Merkmal der Freundschaft ist damit jenes, dass sie auf Wahlverwandtschaft beruht, d. h. auf Freiwilligkeit: Man sucht sich seine Freunde selbst aus. Dabei dominiert, wie auch bei Aristoteles, das Prinzip der Gemeinsamkeit und des Wohlwollens. Anders als bei verwandtschaftlicher Freundschaft sei bei der freiwilligen Freundschaft gegenseitige Zuneigung garantiert, denn nur weil man verwandt sei, bedeute dies noch nicht, dass man sich auch notwendigerweise möge. Gerade die Freundschaft gehe man aber ein, weil man Zuneigung zum anderen empfindet. Aristoteles hingegen thematisiert, wenn auch nicht als vollkommene Freundschaft, die Freundschaft unter Verwandten. Cicero schließt diese Art der Freundschaft per Definition aus. In der Familie käme es eher mal zu Streit und das Wohlwollen könne dadurch beseitigt werden. Die Verwandtschaft bliebe auch ohne Wohlwollen bestehen<sup>97</sup>, in einer Freundschaft wäre das nicht möglich.

---

<sup>94</sup> Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 55; § 18. Bei diesem Zitat beziehe ich mich auf die Übersetzung von Horst Dieter und Liselot Huchthausen. In der Übersetzung von Marion Giebel heißt es an dieser Stelle: „Dies ist aber meine erste Einsicht, dass Freundschaft nur zwischen Gutgesinnten bestehen kann.“ Cicero: *Laelius*. § 18; S.14. Erst einige Zeilen später wird deutlich, dass es sich hierbei explizit um Männer handelt: „Darum mögen sie ihren Begriff von Weisheit für sich behalten, nebelhaft und missverständlich, wie er ist, sie sollen aber zugeben, dass die Genannten rechtschaffene Männer gewesen sind. [...] [D]iese Männer müssen, so glaube ich, die Guten genannt werden.“ Cicero: *Laelius*. § 19; S. 15. Hervorhebung J.K.

<sup>95</sup> Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 56; § 19. Marion Giebel übersetzt: „Menschen, die sich so verhalten, so leben, dass ihre Treue und Lauterkeit, ihr Rechtsgefühl und ihre edle Gesinnung erprobt sind, [...]“. Cicero: *Laelius*. § 19; S. 15. Hervorhebung J.K. Im Lateinischen ist von den *viros bonos* bzw. *viri boni* die Rede, also von den *guten Männern*. Vgl. <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml> [19] (zuletzt aufgerufen am 27.03.2018).

<sup>96</sup> Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 56; § 19.

<sup>97</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 19; S. 15.

Freundschaft definiert Cicero als ein Produkt der Tugend. Sie entsteht nicht etwa parallel zur Tugend wie bei Aristoteles<sup>98</sup>, sondern kann nur zwischen Personen entstehen, die bereits de facto tugendhaft sind: „[...] ohne Tugend kann echte Freundschaft nie und nimmer bestehen.“<sup>99</sup> Aus der Tatsache, die Tugend gehe der Freundschaft voraus, ergäben sich viele Vorteile, denn für rechtschaffene Männer sei eine gute Freundschaft sehr bedeutsam: Wie schon erwähnt, können Freud und Leid, aber auch Erfolge miteinander geteilt werden und einige Angelegenheiten des Lebens ließen sich besser bewältigen. Cicero geht aber noch weiter: Wie Aristoteles verwendet Cicero die Metapher, *der Freund sei wie ein anderes Selbst*, und verwendet dafür auch das Argument des positiven Verhältnisses zu sich selbst<sup>100</sup>, er geht aber noch weiter, indem er dem Freund eine noch stärkere, identitätsstiftende Rolle für den rechtschaffenen Mann zuspricht. Wie Laelius anfangs erklärte, sei sein verstorbener Freund Scipio nach wie vor *in seinem Herzen* und damit für ihn nicht tot. Der Freund Scipio lebe sozusagen, durch die Erinnerung, in ihm weiter:

„Wer nämlich auf einen wahren Freund blickt, der sieht sozusagen ein Abbild seiner selbst. Daher sind Abwesende zugegen, Bedürftige überreich, Schwache stark und – was sich mit Worten noch schwerer ausdrücken lässt – Tote lebendig.“<sup>101</sup>

Der Freund erfährt hier eine Art Glorifizierung, die wir von Aristoteles bisher nicht kennen, denn schon fast mystisch klingt es, wenn Tote wieder lebendig würden, weil sie als *zweites Ich* im Freunde weiterleben.<sup>102</sup>

Dies sei vor allem das Wirken einer einträchtigen Freundschaft. Betrachte man Fälle, in denen die Zwietracht das Verhältnis zwischen den Menschen vergifte, könne man „ermessen, wie viel Wert in der Freundschaft liegt.“<sup>103</sup> Die starke Identifikation mit dem Freund bedinge also die gegenseitige Eintracht. Es zeigt sich aber nun, dass Eintracht auch von der *Attraktivität der Tugend* abhängt.

Das Wort Freundschaft (*amicitia*) leite sich, so schildert es Laelius, von der Liebe (*amor*) ab und dies sei für die Begründung des Wohlwollens und der Sympathie in der Freundschaft besonders bedeutsam.<sup>104</sup> Es sei ein der Liebe ähnliches Gefühl, das entstände, wenn man einer Person begegne, die Rechtschaffenheit und Tugend verinnerlicht habe<sup>105</sup> und daher gäbe es „[n]ichts Liebenswürdigeres [...] als die Tugend, [...]“<sup>106</sup> Cicero stellt nun aber auch die Tugend über die Liebe, wie er es auch mit der Freundschaft handhabt. Liebe, wie auch Freundschaft, entsteht also nur dann, wenn Anzeichen von Tugend vorhanden sind:

---

<sup>98</sup> Davon abgesehen, beschreibt Cicero in diesem Dialog auch nicht, wie man tugendhaft wird, stellt also keine Tugendlehre vor, sondern beschreibt lediglich, dass es Personen gibt, die das zunächst einmal einfach sind.

<sup>99</sup> Cicero: *Laelius*. § 20; S. 16.

<sup>100</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 80; S. 47. Hier heißt es, der Freund sei ein „zweites Ich“.

<sup>101</sup> Cicero: *Laelius*. § 23; S. 17f.

<sup>102</sup> Dieses Motiv ist wichtig und lässt sich später bei Montaigne wiederfinden.

<sup>103</sup> Cicero: *Laelius*. § 23; S. 18.

<sup>104</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 26; S. 20.

<sup>105</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 27; S. 21.

<sup>106</sup> Cicero: *Laelius*. § 28; S. 21.

„Deshalb wollen wir [...] uns aber darüber im klaren sein, daß die menschliche Natur selbst das Gefühl der Liebe und des Wohlwollens hervorbringt, wenn sich ein Anzeichen von Rechtschaffenheit kundtut.“<sup>107</sup>

Bemerkenswert ist hier, dass die menschliche Natur scheinbar bestimmte Affekte oder Gefühlregungen nur unter der Bedingung von menschengemachten Idealen, etwa der Rechtschaffenheit entstehen lässt. So ist anzunehmen, dass Liebe und Wohlwollen von der menschlichen Natur unter ganz bestimmten Bedingungen hervorgebracht werden können. Die Tugend oder genauer: Die Rechtschaffenheit ist also das Maß der Freundschaft und ermöglicht sogar die Entstehung von Gefühlen wie Liebe, Zuneigung und Wohlwollen. Die Tugend ist so attraktiv, dass sich Menschen davon angezogen fühlen und näher zusammenrücken, vor allem wenn sie selbst ein ähnliches Verhalten pflegen. Und da sich die menschliche Natur nicht verändere, sei eine wahre Freundschaft äußerst beständig.<sup>108</sup>

Es lässt sich also schließen, dass die Tugend der Rechtschaffenheit bestimmend für den ciceronischen Freundschaftsbegriff ist. Daher darf Freundschaft nur so weit gehen, dass es die Prinzipien der Rechtschaffenheit nicht verletzt<sup>109</sup>, sie darf zum Beispiel nicht für egoistische Zwecke missbraucht werden.<sup>110</sup> Man kann ein Verbrechen beispielweise nicht damit rechtfertigen, dass man es für einen Freund getan hat, vor allem einen Staatsstreich nicht. Das bedeutet, dass die Rechtschaffenheit den Prinzipien des Staates zuzuordnen ist. Der Begriff der Rechtschaffenheit ist also an ein bestimmtes Verständnis von staatlicher Gerechtigkeit gekoppelt. Als Beispiel hierfür schildert Laelius den Fall des Gaius Blossius unter der Leitfrage, wie weit die Liebe unter Freunden gehen darf: Blossius, ein Freund des Tiberius Gracchus, kam zu Laelius, um Gnade zu erflehen, da er glaubte, die Freundschaft zu Gracchus sei so bedeutsam, dass er alles, was dieser von ihm wolle, tun müsse. So half er Gracchus letztlich auch dabei, als dieser die Staatsinteressen verletzen wollte<sup>111</sup>:

„Als er [Gaius Blossius aus Cumae], um sich zu entschuldigen, zu mir kam [...], da hat er als Begründung dafür, dass ich ihm Verzeihung gewähren sollte, angeführt, er habe den Tiberius Gracchus so hochgeschätzt, dass er glaubte, alles tun zu müssen, was dieser von ihm wollte. Da sagte ich: »Auch wenn er gewollt hätte, dass du das Kapitol anzündest?« – »Niemals hätte er das gewollt«,

---

<sup>107</sup> Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 62; § 32.

<sup>108</sup> Vgl. Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, ebd.

<sup>109</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 36 und 37; S. 25.

<sup>110</sup> Auch in seinem ethischen Hauptwerk *Vom pflichtgemäßen Handeln (De officiis)* geht Cicero auf diesen Sachverhalt ein: Ein gutgesinnter Mann dürfe nicht dem Freunde zuliebe gegen das Gemeinwesen, den Eid oder das Treuwort handeln. Ferner müsse man nicht alles für den Freund tun, denn wenn es so wäre, habe man es nicht mit Freundschaft, sondern mit Verschwörungen zu tun. Schnell würde der Nutzen in der Freundschaft mit dem Ehrevollen verwechselt. Dieser Schein entpuppt sich aber spätestens dann, wenn in der Freundschaft Unehrenhaftes gefordert würde. Gewissen und Verlässlichkeit sollen dann über der Freundschaft stehen. Vgl. Cicero, Marcus Tullius: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch und Deutsch. Übers. von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1976, S. 257f. / Buch III, § 43-46.

<sup>111</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 37; S. 25.

antwortete Blossius, »aber wenn, dann hätte ich ihm gehorcht!« Da seht ihr – das sind doch verbrecherische Reden! Und wirklich, er handelte auch so [...].“<sup>112</sup>

An diesem Fall zeigt sich, als wie verwerflich es galt, vom Weg der Tugend abzukommen oder wenn man sich hat abbringen lassen.

„Es ist also keine Entschuldigung für ein Unrecht, wenn man es einem Freund zuliebe begeht. Denn wenn das Bild der Tugend, das man sich von jemandem gemacht hat, die Freundschaft stiftete, dann kann diese schwerlich bestehen bleiben, wenn der andere den Pfad der Tugend verlässt.“<sup>113</sup>

Besonders schwer wog dieser Fall aber, weil die Freunde gemeinsam gegen die staatliche Ordnung gehandelt hatten. Dass die Freundschaft dem Staate dienen soll, und ihm damit auch nicht schaden darf, wird in der weiteren Rede des Laelius explizit:

„Das soll uns also als unverbrüchliches Gesetz der Freundschaft gelten, dass wir etwas Unehrenhaftes weder erbitten noch es auf Bitten hin tun. Schändlich und keineswegs annehmbar ist nämlich die Entschuldigung – schon bei anderen Verfehlungen, besonders aber bei solchen gegen den Staat –, wenn jemand erklärt, er habe um des Freundes willen so gehandelt. Denn wir sind unserem Rang entsprechend verpflichtet [...] weit vorauszuschauen auf die künftigen Geschicke unseres Staates. Die Art, wie unsere Vorfahren den Staat verwalteten, ist ja schon ein ganzes Stück von ihrem Platz und ihrer Bahn abgekommen.“<sup>114</sup>

Der Institution Freundschaft gebührt also ein besonderer Schutz gegen Missbrauch, wodurch der Anschein entsteht, die Interessen des Einzelnen würden gewahrt werden. Die Aufrechterhaltung rechtschaffener Freundschaften geschieht aber vor allem zur Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung sowie deren Normen und Traditionen. Das Konzept der Rechtschaffenheit entspricht im Grunde also einer staatlichen Doktrin. Rechtschaffenheit, die auf Freundschaft basiert, wäre hier der Politik nicht zuträglich, denn dann wäre Blossius' Verhalten zu rechtfertigen. Freundschaft muss aber, so Laelius, auf Tugend bzw. Rechtschaffenheit basieren. Es ist für ein Freundespaar also nicht möglich, gemeinsam gegen den Staat zu agieren und dabei rechtschaffen zu bleiben, denn sobald ihre Rechtschaffenheit nicht mehr vorhanden ist – durch das Unrecht gegen den Staat – wären sie auch per Definition keine wahren, vollkommenen Freunde mehr.<sup>115</sup> Blossius und Gracchus können trotz ihrer Untaten weiterhin Freunde sein, sind es aber nicht mehr im Sinne, der Tugendfreundschaft nach Laelius.

Die Politik setzt durch einen bestimmten Wertekanon (d. i. die Tugenden der Rechtschaffenheit) einen bestimmten Begriff der Freundschaft ins Spiel, der den obersten Prinzipien des Staates und seinen Zielen entspricht und ihn im Idealfall stützt. Daher kommt auch die Forderung, dass die tugendhaften Freunde gemeinsam für den Staat einstehen und sich nicht verführen lassen sollen, etwas Unehrenhaftes zu tun.

---

<sup>112</sup> Cicero: *Laelius*. § 37; S. 25.

<sup>113</sup> Cicero: *Laelius*. § 37; S. 26.

<sup>114</sup> Cicero: *Laelius*. § 40; S. 27.

<sup>115</sup> Ähnlich verhält es sich bei Aristoteles, der ja betont, dass *Schlechte* untereinander keine beständigen Freunde sein könnten. Vgl. Aristoteles: *EN*. 1167 b, 9f.; S. 295.

### 1.3 Ethos der Freundschaft

Aus der Analyse der Freundschaftskonzeptionen von Aristoteles und Cicero lassen sich gemeinsame Merkmale der Freundschaft herausstellen: Die Typologie der Freundschaft und damit Kriterien der Zugehörigkeit, Tugendhaftigkeit und damit Sittlichkeit sowie bestimmte Verhaltenscodices, Wohlwollen, Recht/Gerechtigkeit, Institutionalisierung der Freundschaft, aber auch die Betonung einer speziellen persönlichen, auch seelischen Beziehung, gemeinsame Werte, die Verknüpfung der Freundschaft mit der staatlichen Ordnung und die Betonung von Traditionen.

Sofern sich aus diesen Merkmalen eine gemeinsame Ordnung in Bezug auf Verhaltensregeln innerhalb der speziellen zwischenmenschlichen Beziehung, die als Freundschaft bezeichnet wird, ableiten lässt, kann man von einem *Ethos der Freundschaft* sprechen.

Aristoteles rückt die charakterliche Gutheit in die Nähe des *ethos*, welches unter anderem mit „Gewohnheit“ übersetzt werden kann:

„[...] während die charakterliche Gutheit aus Gewöhnung hervorgeht; daher auch ihr Name (*ethike*), der nur wenig von dem Wort *ethos* (Gewohnheit) abweicht.“<sup>116</sup>

Gewohnheiten sind in der Regel gelernte, dann aber eher unbewusste, sich wiederholende Handlungsmuster. Weil sie im sozialetischen Kontext nützlich sind, können sie, wenn man sie sich bewusst macht, gezielt eingesetzt und in bestimmten sozialen Kontexten platziert werden. Aristoteles meint auch, „die lobenswerten Dispositionen nennen wir Tugenden“<sup>117</sup> und lobenswert können diese Dispositionen nur dann sein, wenn sie von irgendjemandem gelobt werden. Lobenswert ist, was zuträglich oder gewollt ist und in besonderer Weise hervorsteht bzw. Beachtung findet.

Der Begriff *ethos* liegt in zwei Varianten vor: (1) ἦθος (*ēthos*) und (2) ἔθος (*ethos*):

„In der aristotelischen *Ethik* kommt [...] nicht nur das Wort *ēthos* (mit langem »e«), das *Charaktereigenschaft* bedeutet, sondern auch das Wort *ethos* (mit kurzem »e«) vor, das *Gewohnheit* heißt, und es ist dieses zweite Wort, worauf die lateinische Übersetzung paßte.“<sup>118</sup>

Die lateinische Übersetzung ist, Ernst Tugendhat zufolge, *mores* für Bräuche, Gewohnheiten, aus dem dann *moralis* wurde.<sup>119</sup> *Ēthos* wiederum ist seinem Sinn nach von „Wohnung, Wohnort, gewohntem Sitz, gewohntem Aufenthalt; [...]“ abgeleitet, „[...] es bezeichnet dann die gewohnte Art zu handeln, zu reden, sich zu nehmen, sich auszudrücken; und gibt damit den Sinn, die Sinnesart, den Charakter, die «edle Gesinnung» wieder.“<sup>120</sup> Dieser zweite Begriff beschreibt also am ehesten das, was an dieser Stelle als *Ethos* in den Kontext mit der Charaktertugend gebracht wird. Die Nähe der beiden Begriffe ergibt sich aus dem Gewohnheitsgemäßen, Habituellen. Sofern

<sup>116</sup> Aristoteles: *EN*. 1103 a, 16f.; S. 73.

<sup>117</sup> Aristoteles: *EN*. 1103 a, 9f., S. 72.

<sup>118</sup> Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 34.

<sup>119</sup> Vgl. Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, ebd.

<sup>120</sup> Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2: D-F*. Basel: Schwabe & Co., 1972, S. 813.

diese gewohnheitsgemäßen Handlungen oder Redensarten konventionell werden, spricht man von Bräuchen, Sitte, ferner von Moral oder Ethik.<sup>121</sup>

Aus der zweifachen Bedeutung des Begriffs *Ethos* kann aber abgeleitet werden, dass es sowohl das Löbliche im Sinne des Tugendhaften beschreibt, welches aber auch die Sittlichkeit einer Person widerspiegelt, als auch das Habituelle: das aus der Gewohnheit entstandene internalisierte Verhalten, das sich in Bräuchen und Sitten (z. B. einer Gesellschaft) zeigt. Wenn der Charakter aus dem Gewohnheitsgemäßen entsteht und die Gesellschaft solche Charakterbildung kultiviert und pflegt, d. h. das Gewohnheiten mit dem Sittlichen korrelieren, dann wiederum zeigt sich, dass das Soziale mit dem Ethischen stets verbunden ist. Insofern findet sich das Ethos nicht nur in Freundschaftsbeziehungen, sondern auch in bereichs- oder berufsspezifischen Zusammenkünften mehrerer Personen.<sup>122</sup>

Konrad Utz beschreibt in seinem Buch *Freundschaft – Eine philosophische Theorie*, dass die Freundschaft dann habituell geworden ist, wenn eine „konkrete, kontingent gewachsene Bezogenheit auf meinen Freund sich zur Hexis verfestigt hat und damit zum Teil zu meiner Persönlichkeit geworden ist.“<sup>123</sup> Wenn es so weit gekommen sei, pflege man nicht mehr nur eine Beziehung, sondern es ist eine Bindung zwischen zwei Menschen entstanden, die enger ist als eine Beziehung.<sup>124</sup> Insofern der Freund zu einem Teil des Selbst geworden ist, findet in dieser Bindung also eine Identifikation statt.<sup>125</sup> Diese ist aber kein Selbstzweck im Sinne des Egoismus<sup>126</sup>, sondern der andere bleibt, obwohl er ein Teil von mir geworden ist, ein anderes Selbst (*allos autos* oder *heteros autos*) und damit ein eigenständiges Individuum.<sup>127</sup> Diese Achtung vor der Eigenständigkeit und Freiheit des Freundes kann der *arete* zugeschrieben werden.<sup>128</sup> Insofern nehme ich eine Haltung gegenüber dem Freund ein. Die gegenseitige Bezogenheit in welcher sich, aufgrund bestimmter gemeinsamer Werte und Lebensweisen, Gewohnheiten ausbilden, ist der *hexis* geschuldet. Freundschaft vollzieht sich (*in praxi*) über die Zeit hinweg, somit entstehen Gewohnheiten und können sich auch verändern. Ebenso lernt man den Freund besser kennen und schätzen. So kann es sein, das man anfangs noch gar nicht so genau weiß, warum man den Anderen so sehr mag, sondern es ist erst mal die Sympathie da. Erst nach einer gewissen Dauer, Vertrautheit und

---

<sup>121</sup> Wobei diese beiden Begriffe in der Regel nicht weiter differenziert werden.

<sup>122</sup> Man denke an den Begriff „Berufsethos“.

<sup>123</sup> Utz, Konrad: *Freundschaft. Eine philosophische Theorie*. Paderborn: Schöningh, 2012, S. 214. [Fortan zitiert als: Utz: *Freundschaft*. S. XXX.]

<sup>124</sup> Vgl. Utz: *Freundschaft*. S. 215, 217.

<sup>125</sup> Vgl. Utz: *Freundschaft*. S. 220.

<sup>126</sup> Beispielsweise, dass der Freund mich vervollständigt, insofern ich den Eindruck habe, dass es für mich nötig ist, als Persönlichkeit extern vervollständigt zu werden.

<sup>127</sup> Vgl. Utz: *Freundschaft*. S. 220f.

<sup>128</sup> Man kann dies auch mit den Worten beschreiben: Den anderen zunächst sein zu lassen, wie er ist und an der Entwicklung seiner Persönlichkeit *interessiert* zu sein. Das heißt auch, ihn nicht beeinflussen oder seine Persönlichkeit so formen zu wollen, wie es mir gefallen würde, sondern, den Freund um seiner selbst willen zu lieben.

Auseinandersetzung kann man allmählich in die Lage gelangen, zu benennen, was für Charakterzüge oder Eigenschaften das sind, die man am Freund mag und schätzt.<sup>129</sup> Das *Ethos der Freundschaft* wird von Utz beschrieben als „habituelle Ordnung des Freundschaftsvollzugs“<sup>130</sup>, die bestimmt sei vom gemeinsamen Austausch und gemeinsamen Handlungen sowie Zugehörigkeit, Regeln und Werte<sup>131</sup>, die sich aber vermutlich in jeder Freundschaft auf eigene Weise gestaltet. In dieser Ordnung bildet sich dann eine Haltung gegenüber dem Freund aus.<sup>132</sup>

Utz spricht insbesondere von Freundesgemeinschaften, womit er impliziert, dass Freundschaft nicht primär eine Beziehung zwischen zwei Personen sein muss, sondern gemeinhin aus mehreren. Auch in den Freundschaftskonzeptionen des Aristoteles und des Cicero kommt Freundschaft im Plural vor, es sind mehrere Individuen beteiligt. So bestimmt die oben genannte Ordnung beispielsweise die Anerkennungsverhältnisse in Freundschaftsgruppen, legt aber auch „die sozialen Rollen fest und damit verbunden sowohl deren spezifische Rechte und Verpflichtungen.“<sup>133</sup> Nur bestimmte Personen mit bestimmten Eigenschaften werden in der Freundesgruppe anerkannt, z. B. tugendhafte. Mit diesen gehen festgelegte Rechte und Pflichten einher. Das zeigt sich bei Aristoteles beispielweise an den ungleichen Freundschaften. Hier hat der Unterlegene die Pflicht, den Überlegenen nach seiner Würdigkeit zu behandeln, der Überlegene hat aber in Bezug auf den Unterlegenen im Gegenzug bestimmte Pflichten, z. B. Schutzpflichten. Ciceros rechtschaffene Freunde wiederum verpflichten sich, den Freund nicht für ihre selbstsüchtigen Zwecke zu missbrauchen. Es handelt sich aber nicht um explizite Rechtsordnungen innerhalb der Freundschaft, sondern um bestimmte Umgangsformen, welche die Freundschaft letztlich zu dem machen, was sie ist: „Denn das Freundschaftsethos legt ja fest, was es in *dieser bestimmten* Freundschaft heißt, Freund zu sein.“<sup>134</sup> Gerade, wenn gegen dieses Freundschaftsethos verstoßen wird, stelle sich, so Utz, ein schlechtes Gewissen gegenüber dem Freund ein<sup>135</sup>, was zeigt, dass dieses Ethos vorherrscht und dass man ihm auch zuwiderhandeln kann, ein solches Zuwiderhandeln aber die Freundschaft gefährden kann.

Es lässt sich Folgendes feststellen: Das hier umrissene *Ethos der Freundschaft* zeigt, dass die antike Freundschaftsvorstellung eng mit Sittlichkeit und mit dem Bestreben zusammenhing, in einem einträchtigen zwischenmenschlichen Modus miteinander auszukommen. Dass sich hierbei durch gewohnheitsgemäße Handlungsmuster gemeinsames Brauchtum ausbildete, welches dann von der

---

<sup>129</sup> Utz verweist darauf, dass das Ethos der Freundschaft sich mit der Festigung der Freundschaft ausbildet. Vgl. Utz: *Freundschaft*. S. 212.

<sup>130</sup> Utz: *Freundschaft*. S. 221.

<sup>131</sup> Vgl. Utz: *Freundschaft*. ebd. f.

<sup>132</sup> Vgl. Utz: *Freundschaft*. S. 222.

<sup>133</sup> Utz: *Freundschaft*. S. 223.

<sup>134</sup> Utz: *Freundschaft*. S. 225.

<sup>135</sup> Vgl. Utz: *Freundschaft*. S. 225f.

betreffenden Gesellschaft oder Gemeinschaft kultiviert wurde, war durchaus nützlich. Es zeigt, dass die Freundschaft das Soziale fördert, da sie zur Auseinandersetzung mit dem Anderen fordert.

#### **1.4 Das Verhältnis von Freundschaft, Politik und Staat bei Aristoteles und Cicero**

In diesem Abschnitt werde ich die politische Dimension der beiden vorgestellten Freundschaftskonzeptionen darstellen, denn in beiden wird eine spezifische Relevanz für das politische Leben betont.

Die Gemeinschaftsbildung begründet Aristoteles aus der menschlichen Natur heraus:

„Der Mensch ist nämlich ein Wesen, das auf die staatliche Gemeinschaft angewiesen und von Natur aus auf das Zusammenleben angelegt ist.“<sup>136</sup>

Wie sich diese staatliche Gemeinschaft bildet und wie sich das Zusammenleben formt und strukturiert ist dadurch bestimmt, auf welche Art und Weise die Menschen handeln, „denn Ziel der politischen Untersuchung ist ja nicht das Erkennen, sondern das Handeln.“<sup>137</sup> Das individuelle Streben nach dem Guten und dem Gut-sein, bzw. Tugendhaft-sein, d. h. die Tugendlehre und die Handlungstheorie des Aristoteles, bilden in der Untersuchung über die Freundschaft stets die Hintergrundtheorien. Die Tugendhaftigkeit bestimmt die Lebensführung maßgeblich. Es gibt keine eigentliche Trennung zwischen der Ethik der Lebensführung, zu welcher die Freundschaft gehört, und der Gemeinschaft, in welcher sich das soziale Leben abspielt. Tatsächlich wird die Polis u. a. nur gut mittels der Freundschaft, denn die Freundschaft ist nah bei der Eintracht und diese ist für das Politische von besonderer Relevanz, da sie das Gegenteil von Feindschaft darstellt:

„Auch auf Reisen kann man sehen, wie dem Menschen jeder Mensch verwandt und ihm ein Freund ist. Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten zusammenzuhalten, und die Gesetzgeber scheinen sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht scheint etwas Ähnliches wie die Freundschaft zu sein, diese aber streben sie [die Gesetzgeber] am meisten an, und die Zwietracht, die eine Feindschaft ist, versuchen sie am meisten zu vertreiben. Und wenn Menschen Freunde sind, bedarf es nicht der Gerechtigkeit; hingegen bedarf es, wenn sie gerecht sind, zusätzlich der Freundschaft, und als das Gerechteste innerhalb des Gerechten gilt das Freundschaftliche.“<sup>138</sup>

„Auch die Eintracht scheint eine freundschaftliche Einstellung zu sein. Sie ist daher nicht Gleichheit der Meinung. Denn diese kann auch bei Menschen vorhanden sein, die einander nicht kennen. Man nennt auch nicht diejenigen einträchtig, die eine gemeinsame Meinung über irgendetwas Beliebigen haben [...]. Vielmehr sagen wir, dass ein Staat Eintracht besitzt, wenn die Menschen über das Förderliche einer Meinung sein, sich dasselbe vornehmen und die gemeinsamen Beschlüsse vornehmen und [...] durchführen. [...] Offenbar ist also die Eintracht eine politische Freundschaft, wie sie auch genannt wird.“<sup>139</sup>

Daran zeigt sich: Was dem gelingenden Leben des Einzelnen hilfreich ist, nämlich Freundschaften, ist auch für die Polis gut. Denn in der Freundschaft muss sich die Haltung des Einzelnen im

---

<sup>136</sup> Aristoteles: *EN*. 1169 b, 18; S. 302.

<sup>137</sup> Aristoteles: *EN*. 1095 a, 5f.; S. 46.

<sup>138</sup> Aristoteles: *EN*. 1155 a, 21ff., S. 252.

<sup>139</sup> Aristoteles: *EN*. 1167 a, 22ff., S. 294f.

unmittelbaren Bezug auf sein Gegenüber bewahren. Die Freundschaft ist also essentieller Bestandteil eines gelingenden Lebens. Gleichzeitig zeigt sich an der Freundschaft, wie Gerechtigkeit in einem kleinen Maßstab, nämlich zwischen zwei befreundeten Menschen, ausgeübt werden kann. Aristoteles beschreibt in den Büchern VIII und IX auch und immer wieder, wie ein gerechter Umgang zwischen Freunden gepflegt werden sollte und welche Probleme es dabei zu beachten gibt, wenn es um das gegenseitige Geben und Nehmen geht<sup>140</sup>, oder wie man sich dem anderen gegenüber entsprechend seiner sozialen Rolle und Würdigkeit, verhalten soll<sup>141</sup> und welche Verpflichtungen man in verschiedenen Freundschaftsbeziehungen haben kann.<sup>142</sup> Damit zeigt sich die Freundschaftskonzeption als Auseinandersetzung mit der Sittlichkeit oder einfacher als Auseinandersetzung mit der Frage: Wie sollen wir miteinander umgehen?

Freundschaft zeigt sich damit als ein konstitutives Element für die Polis, denn die Frage „Wie sollen wir miteinander umgehen?“ stellt sich auch auf staatlicher Ebene. Und diejenigen, die Politik machen, sollten möglichst auch die tugendhaften Eigenschaften von Freunden haben:

„[Es] muss offenkundig der Politiker in gewissem Grad über die Seele Bescheid wissen, gerade so, wie derjenige, der die Augen behandeln will, auch über den ganzen Körper Bescheid wissen muss.“<sup>143</sup>

Aber nicht nur an den Eigenschaften der Individuen zeigt sich, wie sich dieser Frage angenommen wird, sondern auch vor allem an dem Verhältnis zwischen Freundschaft, Gerechtigkeit und Gemeinschaft.

Den Zusammenhang zwischen Freundschaft und Gemeinschaft sieht Aristoteles in der Gerechtigkeit. Freundschaft und Gerechtigkeit beziehen sich auf dieselben Dinge.<sup>144</sup> In jeder Gemeinschaft gäbe es „eine bestimmte Art des Gerechten“<sup>145</sup>. So gibt es Unterschiede im Gerechten, je nachdem, um welche Art der Gemeinschaft es sich handelt. Eine Freundschaft ist eine solche Art der Gemeinschaft. In einer Freundschaft unter Ungleichem herrscht beispielweise eine andere Art des Gerechten als in der vollkommenen Freundschaft auf Augenhöhe. Dementsprechend unterscheidet sich auch der Grad der Ungerechtigkeit. Je nachdem wie eng das freundschaftliche Verhältnis zwischen zwei Personen ist, herrschen andere Regeln der Gerechtigkeit und bestimmte Vergehen sind beispielsweise tadelnswerter als gegenüber anderen Personen:

„So ist es [beispielsweise] schlimmer, einen Gefährten des Vermögens zu berauben als einen Mitbürger, schlimmer einem Bruder nicht zu helfen als einem Fremden, [...]“<sup>146</sup>

Wie auch bei der Freundschaft gibt es Gemeinschaften, die aus Nutzen entstehen und solche, die

<sup>140</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1162 b, 21 bis 1163 a, 24; S. 277ff. sowie 1163 b, 30 bis 1164 b, 21; S. 283ff. und 1167 b, 16 bis 1168 a, 26; S. 295ff.

<sup>141</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1158 b, 24ff.; S. 264 sowie 1163 b, 5-12; S. 280.

<sup>142</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1164 b, 22 bis 1165 a, 35; S. 286ff.

<sup>143</sup> Aristoteles: *EN*. 1102 a, 18f.; S. 70. Wer über die Seele Bescheid weiß, kennt auch die Tugenden.

<sup>144</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1159 b, 25f.; S. 268.

<sup>145</sup> Aristoteles: *EN*. 1159 b, 27; S. 268.

<sup>146</sup> Aristoteles: *EN*. 1160 a, 4f.; S. 268.

aus Lust entstehen, sie alle sind Teile einer umfassenden staatlichen Gemeinschaft und sind dieser untergeordnet. Insofern sind die Arten der Freundschaft und die Arten der Gemeinschaft analog, d. h. sie entsprechen einander.<sup>147</sup>

Aristoteles überträgt diese dann auf die verschiedenen Staatsverfassungen (Monarchie, Aristokratie, Timokratie)<sup>148</sup>:

„Jeder einzelnen Staatsverfassung entspricht nun offensichtlich einer Freundschaft, wie ihr auch ein Gerechtes entspricht.“<sup>149</sup>

1. Die Monarchie, in der der König seinen Untertanen wohltut, ist analog zu dem Verhältnis, welches der Vater zu seinem Sohn hat. Die Gerechtigkeit entspricht hier der Würdigkeit. 2. Die Aristokratie, in welcher der Bessere mehr bekommt, aber sich deswegen nicht egoistisch verhält, ist analog zu dem Verhältnis, das Mann und Frau in einem Haushalt zueinander haben. 3. Die Timokratie, in der die Gefährten Altersgenossen sind, dieselben Affekte und Charakterdispositionen haben, ist analog zum Verhältnis zwischen Brüdern. In den Abweichungen dieser Staatsverfassungen (Tyrannis, Oligarchie, Demokratie) und in den Abweichungen innerhalb der zwischenmenschlichen Verhältnisse, finde man keine oder wenig Freundschaft vor. Das liegt daran, dass die Gerechtigkeit nicht mehr der entsprechenden Würdigkeit eines der Beteiligten gegenüber entspricht.<sup>150</sup> Aristoteles sieht den Zusammenhang von Freundschaft, Gerechtigkeit und Gemeinschaft innerhalb der Staatsgemeinschaft zunächst in gleicher Weise wie innerhalb der Interessensgemeinschaft und der familiären Hausgemeinschaft. Es handelt sich hierbei aber lediglich um Analogien. So heißt es:

„Jede Form der Freundschaft liegt [...] in der Gemeinschaft. Man könnte jedoch die Freundschaft zwischen Verwandten und die zwischen Gefährten aussondern. Es sind mehr die Freundschaften zwischen Bürgern, Mitgliedern einer Phyle, Mitreisenden u.Ä., die den Freundschaften in einer Gemeinschaft gleichen.“<sup>151</sup>

Innerhalb der Familien und der dortigen zwischenmenschlichen Verhältnisse variiert, was als gerecht gilt. Und das, was dort als gerecht gilt, ist etwas anderes als gegenüber Fremden oder andern Mitmenschen.<sup>152</sup> Das Prinzip der Freundschaft findet sich also in kleinen und größeren Gemeinschaften. Freundschaft ist der Gerechtigkeit, wie auch immer sie definiert sein mag, sowie der Eintracht zuträglich und befördert sie.

„Nach Aristoteles hält Freundschaft die Polisgemeinden zusammen, ja, er geht sogar so weit zu sagen, dass Paarbeziehungen die Gesellschaft konstituieren.“<sup>153</sup>

---

<sup>147</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1160 a, 29; S. 269.

<sup>148</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1160 a, 31 bis 1161 b, 10; S. 270ff.

<sup>149</sup> Aristoteles: *EN*. 1161 a, 10; S. 272.

<sup>150</sup> In der Demokratie käme es aber noch eher zur Freundschaft als in der Tyrannis. Vgl. Aristoteles: *EN*. 1161 b, 9f.; S. 273.

<sup>151</sup> Aristoteles: *EN*. 1161 b, 11ff.; S. 274.

<sup>152</sup> Aristoteles: *EN*. 1162 a, 33f.; S. 276.

<sup>153</sup> Rapsch, Alexandra: *Soziologie der Freundschaft. Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute*. Stuttgart: ibidem, 2004, S. 31.

Aristoteles thematisiert, wie wir gesehen haben, sowohl die Paarbeziehung, als auch die zahlenmäßig darüber hinausgehende Gemeinschaft, ausgehend von der Tugendlehre. Die Nikomachische Ethik bezeichnet er als politische Untersuchung:

„Da nun die Politik sich die übrigen praktischen Wissenschaften zunutze macht und außerdem Gesetze darüber erlässt, was man tun und was man unterlassen soll, wird *ihr* Ziel das der anderen Kenntnisse mit umfassen, sodass dieses das Gut für den Menschen sein wird. Denn auch wenn das Ziel dasselbe für den Einzelnen und für den Staat ist, scheint größer und vollkommener doch das Gut des Staates, was das Erreichen ebenso wie das Bewahren betrifft. Denn erfreulich ist es zwar auch für Einen allein, schöner und göttlicher aber für ein ganzes Volk oder einen Staat. Unsere Untersuchung ist also auf diese Dinge gerichtet und stellt eine Art politische Untersuchung dar.“<sup>154</sup>

Die folgende Graphik soll das Verhältnis von Freundschaft und Staat bei Aristoteles veranschaulichen:

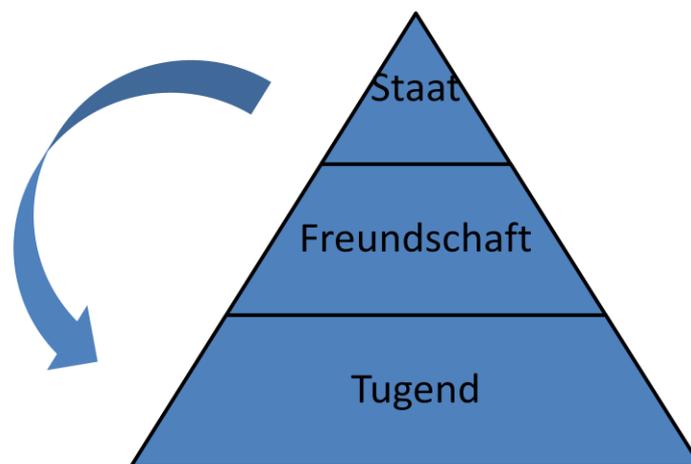


Abbildung 1: Das Verhältnis von Tugend, Freundschaft und Staat bei Aristoteles.

Es gibt eine Tugendlehre, durch die Personen tugendhaft werden können. Tugendhafte Personen sind eher dazu geneigt, Freundschaften zu schließen. Tugendhafte und befreundete Personen, sind diejenigen, welche die Politik im Staat maßgeblich mitbestimmen. Daher steht in der Basis dieses Schemas die Tugend, auf deren Basis sich dann die Freundschaft bildet. Befreundete gestalten dann gemeinsam den Staat (Spitze). Die staatliche Ordnung sieht das Gute für die Menschen im Staat vor, hat daher ein Interesse, die Tugenden zu kultivieren (Pfeil links).

Die *Virtus* bei Cicero wird anders begründet als die ethische Tugend bei Aristoteles, der ja auch noch die dianoetischen Tugenden gegenüberstehen und welche in Bezug auf den Gesamtcharakter in Wechselwirkung treten: Indem der Einzelne gut wird, wird auch die Gemeinschaft gut und die Tugendhaftigkeit ist eine mehrdimensionale Eigenschaftsbeziehung zum Gesamtcharakter und -leben des Einzelnen. Auch wenn Cicero die Neigung des Menschen zur Freundschaft auf die Natur des Menschen zurückführt, zeigt er keine explizite anthropologische Position auf. Seine Freundschaftskonzeption lässt sich weniger in die Konzeption einer Gesamtgesellschaft einbetten, als vielmehr als notwendiges Set von Eigenschaften bestimmter Akteure, die einen Staat

<sup>154</sup> Aristoteles: *EN*. 1094 b, 4-11; S. 44f.

aufrechterhalten wollen, verstehen. Dieses Set von Eigenschaften zeigt aber in der Realität Schwächen, welche Cicero durch seine Konzeption einerseits aufzeigt und er andererseits in einer Art streng formuliert, um diesen Schwächen entgegen zu gehen. Somit unterscheidet sich auch die Rhetorik der beiden Konzeptionen. Indem Cicero keine Gesamtschau des menschlichen Zusammenlebens darstellt, in der Freundschaft ein Teil ist, sondern diesen besonderen Aspekt untersucht, kann er sich auf Aristoteles, der eine solche Gesamtschau lieferte, beziehen und gleichzeitig bestimmte Problematiken aufzeigen. Dadurch verändert sich aber der Begriff von Freundschaft, da neue Aspekte hinzukommen, die in Aristoteles' Konzeption noch kein Thema waren. Damit kann man Ciceros *Laelius* als Behandlung eines speziellen Aspekts der Freundschaftsthematik lesen, aber in Bezug auf das Politische auch als eine Modifikation des Begriffs, der auch, wie sich zeigen wird, auf spätere Begriffskonzeptionen einwirkt (bei Montaigne zum Beispiel). Cicero betont immer wieder, dass der Freund den Freund nicht zu ruchlosen Taten anstiften soll<sup>155</sup>, besonders wenn es um die Sicherheit des Staates geht.<sup>156</sup> Anders als Aristoteles, der vor allem die Vorzüge der Freundschaft und der vollkommenen Freundschaft thematisiert, sieht Cicero diese Fälle von Missbrauch und Verfehlung in der Freundschaft und gibt auch konkrete Beispiele dafür, in denen man es mit *falschen Freunden* zu tun hat oder zeigt auf, in welchen Situationen sich jemand als ein solcher entpuppt. Es lässt sich für Cicero analysieren, dass er die Wirkmächtigkeit von zwischenmenschlichen Beziehungen im *Laelius* konkret an der Freundschaft aufzeigt. Wenn Freundschaft in Verbindung mit Liebe, Sympathie und Zuneigung entsteht, sind dies natürlich auch Affekte, welche in einer Freundschaft missbraucht werden können, sodass man für den Freund Dinge tut, die sich aus Ciceros Sicht nicht für eine Freundschaft gehören, bzw. legt er auch dar, dass man, wenn man sich den Affekten hingibt, in die Lage kommen kann, den Freund ungerecht und unwürdig zu behandeln. Erkennbar ist hier, dass Cicero im Bereich des Ethischen ein Stoiker war.<sup>157</sup> Die stoischen Lebensweise und eine starke Betonung der besonderen Tugend (*virtus*), soll vor jeglichen Verlockungen bewahren, auch vor den Leidenschaften, die man dem Freund gegenüber hat. Freundschaft ist nicht bedingungslos, deswegen darf man, wie Cicero annahmt, den Freund auch kritisieren und ermahnen. Indem Cicero dies erkennt, kann er seine Freundschaftskonzeption umso mehr an bestimmte Regeln knüpfen. Sich in Tugendhaftigkeit zu üben, unterliegt dann einer gewissen Notwendigkeit, die der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung dient. Konkrete Fälle von Entgleisungen sind beispielweise nicht Teil der aristotelischen Freundschaftskonzeption. Für Cicero stellen sie eine explizite Herausforderung dar, die er seiner

---

<sup>155</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. u.a. § 39, § 40, § 61, § 82.

<sup>156</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 43 und 44; S. 28f.

<sup>157</sup> Sein ethisches Hauptwerk *De officiis* ist die Übersetzung des Werks *peri tou kathekontos* des Stoikers Panaitios. Ciceros Erkenntnislehre hingegen ist platonisch. Seine Philosophie wird daher im Allgemeinen als eklektizistisch bezeichnet.

Freundschaftskonzeption oft thematisiert.

Die folgende Graphik soll das Verhältnis von Freundschaft und Staat bei Cicero veranschaulichen:

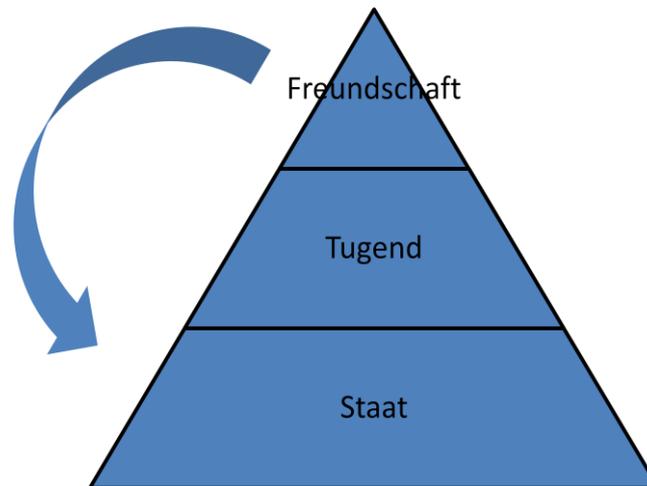


Abbildung 2: Verhältnis von Tugend, Freundschaft und Staat bei Cicero.

Da der Staat aufrechterhalten werden soll, gibt dieser letztlich vor, welches Verhalten tugendhaft ist und welche die höchsten Tugenden sein sollen und es fällt auf, dass alle Tugendhaften, die im *Laelius* beschrieben werden, auch Staatsmänner sind. Deshalb ist der Staat in diesem Schema die Basis, auf welcher dann die Tugend wesentlich bestimmt, wer mit einander befreundet sein kann. Wie auch bei Aristoteles bestimmt die Tugendhaftigkeit die Freundschaft, nur die Rolle des Staates ist hier eine andere. Die Rückwirkung der Freundschaft auf den Staat (Pfeil links) sorgt für die Stabilisierung des Staates durch die Freundschaft.

Zusammenfassend lässt sich eindeutig eine Transformation des Freundschaftsbegriffs von Aristoteles zu Cicero feststellen: Aristoteles stellt zunächst eine Typologie der Freundschaft auf, aus dieser extrahiert er die für das gute Leben relevante Form der Freundschaft. Die sogenannte vollkommene Freundschaft ist eng mit Tugend, die sowohl der individuellen Lebensführung dient, als auch mit der Lebensführung anderer, verknüpft. Die Tugend der Freundschaft ist letztlich der Polis zuträglich, ja sogar eine notwendige Bedingung für diese. Ganz generell lässt sich feststellen, dass Aristoteles keine expliziten sozialen Einschränkungen zu machen scheint. Er leitet das Streben des Menschen aus seinem Wesen ab. Von diesem Wesen aus gesehen kann jede/r tugendhaft sein und sich um ein gutes Leben bemühen. Cicero hingegen geht erst von einer sozialen Ebene aus, ohne eine Anthropologie und eine Tugendlehre auszuformulieren. Zwar betont er auch die menschliche Natur, positioniert die Freundschaft aber ganz gezielt als ein Verhältnis zwischen „rechtschaffenden Männern“. Freundschaft geht nicht mehr mit Tugend einher, sondern Tugend bzw. Tugendhaftigkeit erzeugt Freundschaft, d. h. man muss bereits tugendhaft sein, damit sich eine Freundschaft ausbilden kann. Cicero gibt im *Laelius* keine Anleitung dafür, wie die Tugenden zu erwerben wären. Dieses „bereits tugendhaft sein“ wiederum meint ein ganz bestimmtes Set an Tugenden, die den sogenannten „rechtschaffenen Mann“ ausmachen. Zur Freundschaft ist damit

nicht mehr jede/r befähigt, sondern sie ist unter die Bedingung gestellt, dass man sich an einen ganz bestimmten Verhaltenskodex hält, der zudem explizit androzentrisch ist.<sup>158</sup>

Während die Politik bei Aristoteles darauf angewiesen ist, dass Menschen miteinander befreundet sind, dient die Freundschaft bei Cicero dem Staat und zwar insofern, als die Freundschaft nur unter der Bedingung der Rechtschaffenheit bestehen kann und aber das, was Rechtschaffenheit ist, vom Staat vorgegeben und bestimmt wird. Cicero erwähnt im Zusammenhang mit der Freundschaft auch erstmals die Feindschaft bzw. den Feind.<sup>159</sup>

Die Motivationen für die jeweiligen Freundschaftskonzeptionen unterscheiden sich jedoch nicht so sehr. In beiden Fällen ist die vorherrschende Staatsordnung bedroht. Aristoteles lebte in der Zeit, als die Polisordnung durch die makedonische Herrschaft bedroht wurde.<sup>160</sup> Bei Cicero hingegen befand sich die Republik in einer Krise und drohte, von der Diktatur abgelöst zu werden. Die Herangehensweise der beiden Autoren ist aber eine jeweils andere: Aristoteles untersucht die Freundschaft in Zusammenhang mit der Frage nach allgemeinen Bedingungen für die Möglichkeit einer guten Polis bzw. Gemeinschaft. Es geht ihm in erster Linie um eine Konstituierung. Cicero wollte primär zeigen, dass Tugenden und Freundschaft dazu beitragen, die staatliche Ordnung zu erhalten. Eine staatliche Ordnung, die bereits da war und seiner Ansicht nach fortbestehen sollte. Es ging ihm zumindest im *Laelius* dabei aber nicht um eine gesamtgesellschaftliche Konzeption.

## **2. Schwund der politischen Dimension der Freundschaft in der Neuzeit**

In diesem Kapitel werde ich mich zunächst mit Michel de Montaignes Essay *Über die Freundschaft* beschäftigen. Wesentlicher Bestandteil wird es sein, Montaignes Vorstellung von Freundschaft zunächst nachzuzeichnen, denn hier bezieht er sich explizit auf Aristoteles und Cicero. Er stellt sich damit zunächst in deren Begriffstradition, aber es sind auch in seiner Freundschaftsvorstellung Veränderungen und Transformationen des Begriffs der Freundschaft vorzufinden. Diese Transformationen sind dabei so gravierend, dass zwei wesentliche Elemente des antiken Freundschaftsethos in Montaignes Freundschaft nicht mehr auftauchen. Diese sind erstens, die Verknüpfung der Freundschaft mit der Tugend und zweitens, die sozialetische und damit die

---

<sup>158</sup> Man kann nicht behaupten, dass Aristoteles im Gegenzug nicht androzentrisch gewesen ist. Tatsächlich spielten die Frauen in der Polis keine Rolle. Dennoch betont Aristoteles die Freundschaft zwischen Ungleichen. Vgl. Aristoteles: *EN*. 1158 b; S. 263f. Diese sind zum Beispiel Freundschaften zwischen Vater und Sohn, Jüngeren und Älteren, Mann und Frau, Herr und Beherrschtem. Frauen seien nach Aristoteles „nicht zu höchsten Tugenden fähig.“ (Detel, Wolfgang: *Aristoteles. Grundwissen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 2012, S. 104.), dennoch könnten sie Freundschaften pflegen, auch wenn diese nur oberflächliche seien und keinesfalls vollkommene Freundschaften. Das impliziert, dass auch Frauen in einem gewissen Grad Zugang zum guten Leben hatten, wenn auch, im Vergleich zu den Männern, in einer benachteiligter Art. Ich denke, heutzutage lässt sich Aristoteles Tugendethik durchaus geschlechterneutral lesen und auslegen. Bei Cicero wird die Möglichkeit zur Teilhabe am guten Leben jedoch von vornherein explizit auf das männliche Geschlecht festgelegt.

<sup>159</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 26; S. 61.

<sup>160</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 185.

politische Dimension. Während Aristoteles und Cicero Freundschaft explizit in einen Kontext zur Politik stellen, hat Montaignes Freundschaft mit Politik nichts mehr zu tun. Sie kann als a-politisch bezeichnet werden.<sup>161</sup> Es wird sich zeigen, dass Montaigne mit der Begriffstradition von Aristoteles und Cicero bricht.

Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels werde ich die Merkmale des Freundschaftsbegriffs zusammenfassen, welche durch den Schwund der soziaethischen bzw. politischen Dimension betroffen sind.<sup>162</sup>

## 2.1 Freundschaft bei Montaigne – Erbe und Zerstörer der Tradition

Ausschlag zu seinem Essay *Über die Freundschaft* gibt Montaigne die Freundschaft zu Étienne de la Boétie. Wie wir zu Beginn des Essays erfahren, ist der Freund bereits verstorben.<sup>163</sup> Am Ende des Essays wird deutlich, dass Montaigne vier Jahre mit Boétie befreundet war.<sup>164</sup> Diese beiden Fakten machen Montaignes Ansichten zur Freundschaft umso bemerkenswerter. Als Vorbild für eine *wahre und vollkommene Freundschaft* sieht Montaigne seine Freundschaft zwischen sich und Boétie. Sie habe sich aus einer Bekanntschaft zu einer Freundschaft entwickelt, die, seiner Ansicht nach, durch Gott gegeben wurde und für die sich kaum ein Beispiel finden ließe.<sup>165</sup> Als eines der ersten Merkmale der Freundschaft hebt Montaigne dann die große Seltenheit einer solchen Freundschaft hervor: „es ist folglich bereits viel, wenn dem Schicksal das alle drei Jahrhunderte einmal gelingt.“<sup>166</sup> Hier kündigt sich bereits das Pathos an, mit welchem Montaigne an das Thema der Freundschaft herangeht: Einerseits ist es überschattet vom Verlust des Freundes, andererseits thematisiert er – aber das erfahren wir erst am Ende – nicht die Dauer<sup>167</sup> der Freundschaft, wie es z. B. Aristoteles und Cicero tun. Erst am Ende des Essays erfahren wir, dass deren Freundschaft *nur* vier Jahre andauerte. Natürlich können wir nicht wissen, wie lange ihre Freundschaft bestanden hätte, wenn Boétie nicht im Alter von 33 Jahren verstorben wäre. Dennoch zeigt sich hieran eine

---

<sup>161</sup> Jacques Derrida führt in seinem Werk *Politik der Freundschaft* ebenfalls eine Analyse des Montaigne Essay *Über die Freundschaft* durch. Für ihn ist die Freundschaft bei Montaigne „politisch und apolitisch zugleich.“ Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. 1. Aufl. [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. S. 241. [Fortan zitiert als: Derrida. *PdF*. S. XXX] Meine kritische Untersuchung des Montaigne-Textes ist wesentlich von Derridas Werk inspiriert. Ich stütze mich aber nicht auf Derridas Analyse, da diese auch einige andere Aspekte beleuchtet, die hier keine Rolle spielen, sondern untersuche den Text in Bezug auf Aristoteles und Cicero und die Rolle der Politik.

<sup>162</sup> Perspektivisch wird hier ein Bezug zum dritten Kapitel dieser Arbeit hergestellt, in welchem ich drei Konsequenzen aufzeigen möchte, die aus diesem Schwund resultieren: 1. den Zusammenhang von Freundschaft und Feindschaft, 2. die Freundschaft als rein privates Phänomen und 3. die Idee der Rehabilitation eines ursprünglichen Zusammenhangs von Freundschaft und Öffentlichkeit.

<sup>163</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. Übers. von Hans Stilett. Vollständige Ausg., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 2011, S. 286. [Fortan zitiert als: Montaigne: *Essais*. S. XXX.]

<sup>164</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 301.

<sup>165</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S.286.

<sup>166</sup> Montaigne: *Essais*. S. 287. Dass wahre oder vollkommene Freundschaft selten ist, kennen wir auch schon auf den Konzeptionen der Antike.

<sup>167</sup> Das heißt eine gewisse Qualität der Beziehung, die erst mit der Zeit entsteht.

gewisse Impulsivität, für die auch das literarische Genre des Essays steht.<sup>168</sup>

Wie bereits angekündigt übernimmt Montaigne wesentliche Elemente aus den beiden zuvor vorgestellten antiken Freundschaftskonzeptionen und bezieht sich explizit darauf. Von der aristotelischen Freundschaftskonzeption übernimmt er u. a. die Typologie der Freundschaft und unterscheidet zwischen gewöhnlicher Freundschaft (d. i. Nutzenfreundschaften, Bekanntschaften und ähnlichen Beziehungen) und vollkommener bzw. *wahrer* Freundschaft:

„All jene menschlichen Beziehungen oder Gewinnstreben, die aus öffentlicher oder persönlicher Notwendigkeit entstehen und gepflegt werden, sind um so weniger schön und edel und daher um so weniger wahre Freundschaften, als sich hier andere Gründe, Zwecke und Erwartungen beimischen. Auch die vier antiken Formen der verwandtschaftlichen, der geselligen, der gastlichen und der geschlechtlichen Freundschaft werden deren vollendeten Ausprägung nicht gerecht, weder einzeln noch zusammengenommen.“<sup>169</sup>

Montaigne wertet, und das verstärkt sich im Verlauf des Essays noch, die wahre Freundschaft höher als die anderen Formen der Freundschaft. Ein weiteres Merkmal der Freundschaft, das Montaigne aufgreift, welches zuvor stärker von Cicero als von Aristoteles betont wurde, ist die Wahlverwandschaft, bzw. das Kriterium der Freiwilligkeit. Auch für Montaigne ist die Freundschaft unter Verwandten keine nennenswerte Freundschaft.<sup>170</sup> Er moniert, dass die Verwandtschaft nicht auf freiem Willen basiere und die Verwandten auch nicht notwendigerweise gute Menschen sein müssen, sodass man mit ihnen womöglich gar nichts zu tun haben will. Brüder beispielsweise stünden sowieso in einer Art natürlichem Konkurrenzkampf zueinander<sup>171</sup>:

„Je mehr uns Gesetz und natürliche Pflicht solche Bindungen auferlegen, desto weniger hat unsere Wahl- und Willensfreiheit Anteil daran. Nichts hingegen ist so voll und ganz das Werk unseres freien

---

<sup>168</sup> Essays sind Gedankenarbeit, haben keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit und argumentative Vollständigkeit, sie können radikal individuell sein. So hat man es eher mit ungefilterten Gedanken zu tun, die wahrscheinlich mehr über das Denken des Autors verraten, als wenn dieser eine systemische Abhandlung verfasst hätte. In einem selbstkritischen Kommentar ganz zu Beginn des Essays, bezeichnet Montaigne seine Essays als grotesk, monströs und mit verzerrten Proportionen (vgl. Montaigne: *Essais*. S. 285.) Insofern kann man Montaignes Essay *Über die Freundschaft* auch nicht ohne Vorbehalte als Freundschaftskonzeption bezeichnen. Schinkel sieht in dem Essay wiederum eine Freundschaftskonzeption. Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 277. Ich möchte mich an dieser Stelle nicht darauf festlegen, ob es sich um eine Konzeption handelt oder nicht und werde eine Diskussion darüber an dieser Stelle auch nicht führen. Es bleibt lediglich zu sagen, dass Montaignes Schilderung der Freundschaft primär als Schilderung einer privaten Freundschaft erscheint und insofern nicht denselben theoretischen Gehalt aufweist, wie die Konzeptionen des Aristoteles oder des Cicero. Montaignes Essays haben keinen theoretischen Anspruch. Er ist daher kein *Theoretiker der Freundschaft*, gilt aber als *Denker der Freundschaft*. Ich werde daher im Folgenden von seiner „Freundschaftsvorstellung“ oder seiner „Vorstellung von Freundschaft“ sprechen. Die Gegenüberstellung von einer bloßen Vorstellung mit Konzeptionen rechtfertige ich damit, dass Montaignes Essay zum philosophisch-literarischen Kanon des Freundschaftsthemas gehört, siehe: Nötzoldt-Linden 1994, Eichler 1999, Schinkel 2003, Rapsch 2004, *Historischen Wörterbuch der Philosophie* 1972, Stichwort „Freundschaft“.

<sup>169</sup> Montaigne: *Essais*. S. 287.

<sup>170</sup> Er konnotiert sie sogar als negativ, indem er Denker zitiert, die sich in einer provokanten Weise gegen die Liebe bzw. gegen eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber Blutsverwandten aussprechen: Aristippos äußerte sich in Bezug zu der Liebe zu seinen Kindern so, dass er sie mit seinem Auswurf gleichsetzte. Nur weil etwas aus ihm hervorgehe, müsse es nicht diese besondere Aufmerksamkeit bekommen, es könne schließlich auch Abscheuliches aus ihm hervorgehen. Plutarch wiederum sah nicht ein, warum sein Bruder für ihn wichtiger sein sollte, als irgendein anderer Mensch. Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 288.

<sup>171</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 288.

Willens wie Zuneigung und Freundschaft.“<sup>172</sup>

Ähnlich unfreiwillig verhalte es sich mit der Ehe. Diese einzugehen, sei zwar ein freiwilliger Akt, alles andere an ihr, z. B. ihre Dauer, sei aber Zwang.<sup>173</sup> Die Wahlverwandtschaft sei also der Blutsverwandtschaft vorzuziehen, weil diese auf dem freien Willen basiere. Zu Beginn formuliert Montaigne, dass es vom Schicksal abhängen, ob und wann es zu einer wahren Freundschaft komme.<sup>174</sup> Das würde bedeuten, wir haben keinen Einfluss auf das Entstehen der Freundschaft, bzw. sie hänge nicht ausschließlich von uns selbst ab. Dennoch ist es Montaigne wichtig, die Freundschaft, welche auf Wahl und Freiwilligkeit beruhe, von der Verwandtschaft zu trennen.<sup>175</sup> Generell orientiert sich Montaigne wesentlich stärker an der Freundschaftskonzeption des Cicero, als an der des Aristoteles. Bestimmte ciceronische Motive des Wesens der Freundschaft werden von ihm radikal ausformuliert bzw. letztlich transformiert. Dies möchte ich an zwei Beispielen zeigen. Das erste Beispiel (1) ist Montaignes Umgang mit dem Thema der Geschlechtlichkeit der Freunde, das zweite Beispiel (2) ist die Frage nach der Moralität in der Freundschaft.

(1) Während Cicero definiert, dass tugendhafte Männer miteinander befreundet sind, wählt Montaigne für dieses Motiv seiner Freundschaftskonzeption eine andere Rhetorik. Anstatt zu betonen, dass es *wahre* Freundschaft nur unter Männern gibt, die unter Umständen bestimmte Charaktereigenschaften<sup>176</sup> haben, die als genuin männlich gelten, betont er, warum gerade Frauen nicht geeignet seien, Freundschaften zu schließen.<sup>177</sup> Hierzu grenzt er zunächst die Freundschaft von der geschlechtlichen Liebe ab:

„Die Liebe zu den Frauen, kann man, [...] genausowenig mit wahrer Freundschaft vergleichen noch überhaupt dieser Rangstufe zuordnen. [...] Bei der Freundschaft [...] umfaßt uns eine alles durchdringende, dabei gleichmäßige und wohlige Wärme, beständig und mild, ganz Innigkeit und stiller Glanz; nichts Beißendes ist in ihr, nichts das uns verzehre.“<sup>178</sup>

Geschlechtliche Liebe sei also im Vergleich zur *sanften Freundschaft* aggressiv, sie beziehe sich nur auf die Körper und des Weiteren packe uns in der geschlechtlichen Liebe ein „irrsinniges Verlangen“<sup>179</sup>, während sich im „Reich der Freundschaft“ zwei Willen miteinander harmonisieren, da sie die Geistigkeit betone. Die geschlechtliche Liebe wird also als gefährlich und irrational konnotiert durch Umschreibungen aus den Kategorien der Verletzbarkeit, Einverleibung und des

---

<sup>172</sup> Montaigne: *Essais*. S. 288.

<sup>173</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 290.

<sup>174</sup> Vgl. dazu Montaigne: *Essais*. S. 286f. wie schon oben erwähnt: „So leitet sie eine Freundschaft in die Wege [...] solange es Gott gefiel [...]“ und das genannte Schicksal, das alle drei Jahrhunderte eine derartige Freundschaft ermögliche sowie S. 293: Hier ist die Rede von „unerklärliche[r] Weise“, „Schicksalsmacht“, „Fügung des Himmels“.

<sup>175</sup> Montaigne operiert hier implizit mit einem bestimmten Begriff von Willens- bzw. Entscheidungsfreiheit, welcher den Lesern jedoch verborgen bleibt.

<sup>176</sup> Es wird sich noch zeigen, dass auch dieser Aspekt ein Problem für Montaigne und seine Vorstellung von Freundschaft ist und er vielleicht gerade deswegen in Bezug auf die Geschlechter so argumentiert, wie er argumentiert.

<sup>177</sup> Es bleibt dabei unklar, ob Frauen in der Lage sind, untereinander Freundschaften zu schließen.

<sup>178</sup> Montaigne: *Essais*. S. 289.

<sup>179</sup> Montaigne: *Essais*. Ebd.

Wahnsinns. Aber nicht nur die Form der Liebe macht Montaigne zufolge den Unterschied zur Freundschaft aus, sondern auch das Geschlecht. Frauen haben wesensgemäß schlichtweg nicht das Vermögen zur Freundschaft:

„Hinzu kommt, daß in Wahrheit das geistige Vermögen der Frauen gewöhnlich den Anforderungen des engen Gedankenaustauschs und Umgangs nicht gewachsen ist, aus denen der heilige Bund der Freundschaft hervorgeht; auch scheint ihre Seele nicht stark genug, den Druck eines so fest geknüpften Bandes zu ertragen.

Freilich, wenn das anders wäre, [...] dann würde das gewiß eine noch umfassendere und erfülltere Freundschaft sein. Aber es findet sich kein einziges Beispiel, daß das weibliche Geschlecht bisher so weit zu gelangen vermocht hätte, [...].“<sup>180</sup>

Für Aristoteles ist die Freundschaft zwischen Männern und Frauen ungleich, dennoch spricht er hier von Freundschaft, auch wenn sie unvollkommen ist und sich nur im *Oikos* abspielt. Cicero hingegen macht einen Androzentrismus explizit, indem er Tugend und Freundschaft nur männlichen Personen zuspricht. Beide sprechen aber generell häufig und empathisch vom Menschen. Montaigne betont nicht explizit den Aspekt des Männlichen in Bezug zur Freundschaft, sondern negiert stattdessen das Weibliche als geeignet für die Freundschaft. Ein impliziter Androzentrismus in der Freundschaftstradition wird durch eine explizite Misogynie ergänzt, wenn nicht sogar ersetzt.<sup>181</sup> Dieses Argument scheint auf den ersten Blick vielleicht nicht allzu stark zu sein, es bestärkt sich aber, wenn man im Folgenden (2) betrachtet. Da es für Montaigne nicht wichtig ist, *wie* die Männern sein sollen, d. h. dass sie tugendhaft sein müssen und welche Tugenden sie verinnerlichen müssten, ist er darauf angewiesen, die Freundschaft auf eine andere Art und Weise von anderen Verbindungen abzugrenzen, einerseits von der Verwandtschaft, wie oben schon gezeigt wurde und andererseits von der Ehe und der geschlechtlichen Liebe. Zusätzlich fällt auf: Aristoteles thematisiert neben der vollkommenen Freundschaft auch die nicht vollkommenen Formen der Freundschaften. Cicero und Montaigne übernehmen von Aristoteles nur die Idee der vollkommenen Freundschaft. Alle Beziehungen, die bei Aristoteles unter dem Label „unvollkommene Freundschaften“ laufen, werden von den beiden nicht als Freundschaft anerkannt.

(2) Ein weiteres Motiv, das auch bei den anderen beiden Autoren vorkommt, ist die Freundschaft *um des Anderen selbst willen*. Um dieses Motiv stark zu machen, unterscheidet Montaigne noch

---

<sup>180</sup> Montaigne: *Essais*. S. 290.

<sup>181</sup> Eine gewisse Ironie liegt schon darin, wenn Montaigne betont, dass eine heterosexuelle Freundschaft, in der sich nicht nur die Seelen, sondern auch die Körper vereinen könnten, eine noch bessere Sache wäre, als nur allein die Freundschaft unter Männern. Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 290. Natürlich wäre auch daran zu denken, dass sich eine Männerfreundschaft körperlich vereint. Homosexuelle Freundschaften lehnt Montaigne aber ebenfalls ab: „Was nun die unzüchtige Freundesliebe der Griechen betrifft, gilt sie nach unserer Sitte zu Recht als abscheulich.“ Montaigne: *Essais*. S. 291. Hieran ist eindeutig zu erkennen, dass Montaigne aus dem Sittenkanon seiner Kultur heraus argumentiert und die Grenzen von diesem nicht zu durchbrechen in der Lage ist, obwohl er zu ahnen scheint, dass dies ein Gewinn sein könnte. So wird die Rolle der Frau in diesem Kontext nur auf das Sexuelle reduziert, das geistige Vermögen zu einer anderen zwischenmenschlichen Beziehung wird ihr abgesprochen. Er [Montaigne] habe schließlich noch kein gegenteiliges Beispiel gefunden. Als Begründung bezieht sich Montaigne in einem Halbsatz auf die Urteile, die bereits die antiken Philosophen hatten. Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 290f.

striker zwischen gewöhnlicher und wahrer Freundschaft:

„Bei der Freundschaft hingegen, von der ich spreche, verschmelzen zwei Seelen und gehen derart ineinander auf, daß sie sogar die Naht nicht mehr finden, die sie einte. Wenn man in mich dringt zu sagen, warum ich Étienne de la Boétie liebte, fühle ich, daß nur *eine* Antwort dies ausdrücken kann: »Weil er er war, weil ich ich war.«<sup>182</sup>

Die Freundschaft besteht demzufolge tatsächlich, um des Freundes selbst willen, aber auch in gewisser Weise um *des eigenen selbst* willen.<sup>183</sup> Dieser Aspekt wurde in den antiken Konzeptionen weniger stark betont. Er ist aber nicht nur eine Neuerung, sondern bringt auch ein Problem mit sich. Wenn der Freund vor allem *für mich* da ist, weil wir beide so sind, wie wir nun mal sind, dann bleibt dieser Zustand zunächst einmal von äußeren Einflüssen unbeeinflusst. Die erste Privatisierung der Freundschaft findet also mit diesem Motiv statt. Die Privatisierung bedeutet im wörtlichen Sinne eine Beraubung<sup>184</sup>: Der Freund wird der Sphäre des Öffentlichen (oder anderen potentiellen Freunden) *beraubt*, indem er für die *wahre* Freundschaftsdyade reserviert wird. Montaigne treibt die Vorstellung der Verschmelzung so weit, dass er die soeben errungene Individualität der Freunde ad absurdum führt: „Er ist ich.“<sup>185</sup> Er identifiziert die Freunde also miteinander. Hierbei bezieht er sich explizit auf Aristoteles, welcher definiert haben soll, Freundschaft sei „eine Seele in zwei Körpern“<sup>186</sup>. Und auch bei Cicero findet sich diese Metapher.<sup>187</sup> Montaigne präzisiert die Verschmelzung der Seelen noch durch die Verschmelzung der Willen:

„Es war nicht ein bestimmter Beweggrund, [...] die meinen ganzen Willen ergriff und mitriß, um sich in seinen zu versenken und darin zu verlieren; die seinen ganzen Willen ergriff und mitriß, um sich in meinem zu versenken und darin zu verlieren: mit gleichem Wetteifer, mit gleichem Hunger. Ich sage *verlieren*, denn wir behielten wahrhaftig nichts, was uns noch gehört hätte, nichts was entweder sein oder mein gewesen wäre.“<sup>188</sup>

---

<sup>182</sup> Montaigne: *Essais*. S. 293.

<sup>183</sup> Schinkel spricht hier von *Selbsttheit*. Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 273f. Das ist ein Aspekt, welcher in der Freundschaftstradition erstmals stark gemacht wird: Die Bedeutung der Freundschaft für das Individuum. Es ist ein Motiv, das uns vor allem in der Moderne wieder begegnen wird, wenn es darum geht, dass der Freund essentiell für die Bildung und Stützung der Individualität des Einzelnen ist. Auch Derrida geht auf diesen Aspekt ein. Bei Montaigne gebe es die „sich selbst entgegengebrachte Freundschaft [...]“ Derrida: *PdF*. S. 241.

<sup>184</sup> Im Duden heißt es zur Herkunft des Wortes „privat“: „lateinisch *privatus* = (der Herrschaft) beraubt; gesondert, für sich stehend; nicht öffentlich, adjektivisches 2. Partizip von: *privare* = berauben; befreien, (ab)sondern, zu: *privus* = für sich stehend, einzeln“ <https://www.duden.de/rechtschreibung/privat> [zuletzt aufgerufen am 27.03.2018].

<sup>185</sup> Montaigne: *Essais*. S. 299.

<sup>186</sup> Der Satz kommt in der *Nikomachischen Ethik* nicht vor. Das Zitat „Freundschaft ist eine Seele in zwei Körpern“ oder „Ein Freund ist eine Seele, die in zwei Körpern wohnt“, schreibt Diogenes Laertios in seinem Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* dem Aristoteles zu.

(Siehe: 5,20 <https://archive.org/stream/apeltdiogeneslaertios1sub#page/n241/mode/2up> [zuletzt aufgerufen am 27.03.2018]) Dies schreibt auch Schinkel: *Freundschaft*. S. 272, Fußnote 39: Es werde in der *Nikomachischen Ethik* in Buch 9, Kapitel 4 umschrieben. Dort beschreibt Aristoteles die Freundschaft mit sich selbst, und dass man seinen Freund so lieben und mit ihm so gut umgehen soll, wie mit sich selbst. Derrida zufolge fänden sich in der *Eudemischen Ethik*, 1240b, 2-15 „Formulierungen, die dem Buchstaben nach dem überlieferten Ausspruch nahekommen.“ Derrida: *PdF*. S. 239, Fußnote 5.

<sup>187</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. § 81, S.47; § 92, S. 53.

<sup>188</sup> Montaigne: *Essais*. S. 294.

Und letztlich lösen sich darin auch die allgemeinen gegenseitigen sittlichen Pflichten und die *Gütertrennung* auf:

„Im hochgesinnten Umgang zwischen wahren Freunden gebührt den Diensten und Wohltaten [...] nicht einmal Erwähnung, so vollständig ist hier die Verschmelzung der Willen; denn wie die Freundschaft, die ich zu mir selbst hege, nicht dadurch größer wird, daß ich mir im Notfall beistehe [...], und wie ich mich für den Dienst den ich mir erweise, nicht eigens bei mir bedanke, läßt auch der Bund derartiger Freunde, da wahrhaft vollkommen, sie diese Pflicht gar nicht mehr als solche empfinden; unterteilende und einstufoende Wörter wie *Wohltat*, *Schuldigkeit* und *Erkenntlichkeit*, wie *Bitte* und *Dank* und dergleichen sind bei ihnen deshalb verpönt und verbannt. Da sie in Wirklichkeit alles gemeinsam haben – Wünsche und Gedanken, Urteile und Güter, Frauen und Kinder, Ehre und Leben – und sie nach der höchst treffenden Definition des Aristoteles nur noch eine einzige Seele in zwei Körpern sind, können sie voneinander nichts leihen und einander nichts geben.“<sup>189</sup>

Da es nicht die Sittlichkeit ist, welche die Freunde miteinander verbindet, ist es stattdessen das unhinterfragbare Vertrauen, welches aus dem gemeinsamen Seelenleben und dem gemeinsamen Willen zu entstehen scheint. Dieses Vertrauen ist für Montaigne der Kitt der Freundschaft – dafür benötigen sie keine Tugend und keinen sozialen Zusammenhalt. Auch Schinkel sieht dieses Paradoxon zwischen Individualisierung und Identifikation und macht es wie folgt verständlich:

„Selbstheit erlangen die Freunde in der Selbsthingabe. Dieses Paradoxon wird verständlich, wenn wir der bereits skizzierten radikal-funktionalistischen Verständnisweise folgen<sup>190</sup> [...]. In einem Zusammenhang, in dem eine jede Tätigkeit auf eine andere Tätigkeit wirkt, sich also alles in allem abzeichnet, hat das Einzelne seine Bedeutung und Bestimmtheit nicht >in sich<, sondern >im andern<. [...] Übertragen auf den freundschaftlichen Zusammenhang bedeutet dies, daß der Freund seine Selbstheit nicht durch die Ausrichtung auf seine Vernunft oder seine Tugend gewinnt, sondern durch die Ausrichtung auf den anderen. Der Freund wird >er selbst< nicht durch die Vollendung innerer Anlagen, sondern durch ein Geflecht von Wirkungen und Verrichtungen (functiones) in der Freundschaft.“<sup>191</sup>

Um ein Selbst zu werden, bedarf es also primär eines Anderen und des gegenseitigen Vertrauens und nicht notwendigerweise einer bestimmten sozialverträglichen Lebensführung.

Woran sich der Schwund der Moralität noch zeigt, sind Montaignes Ausführungen über die Freundestreue und das Vertrauen in Bezug auf seine Cicero-Rezension, in welcher er Cicero jedoch widerspricht. Die Episode über Tiberius Gracchus und Gaius Blossius<sup>192</sup> in Ciceros *Laelius* kommentiert Montaigne wie folgt:

„[D]aß Blossius nämlich des Gracchus Willen durch Kenntnis und Einfluß im Griff hatte. Sie waren mehr Freunde als Bürger, mehr Freunde untereinander als Freund oder Feind ihres Landes, als Freunde von Ehrgeiz und Aufruhr. Nachdem der eine sich dem andern voll und ganz anvertraut hatte, hielt der eine die Zügel der Neigungen des andern voll und ganz in der Hand. Geht man nun davon aus, daß dieses Gespann unter Anleitung der Tugend von der Vernunft gelenkt wurde [...], dann ist

---

<sup>189</sup> Montaigne: *Essais*. S. 296f.

<sup>190</sup> Schinkel bezieht sich bei dem Begriff „radikal-funktionalistische Verständnisweise“ auf Heinrich Rombachs Begriff von *Funktionalität*. Demzufolge erlangen Einzelheiten ihre Bestimmung nur in einem (Gesamt)Zusammenhang. Radikal sei dieser Funktionalismus dann, so Schinkel, wenn Einzelnes und Ganzes absolut aufeinander bezogen seien. Einen solchen radikalen Funktionalismus unterstellt Schinkel sowohl dem Inhalt als auch der Form des Essays von Montaigne. Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 269.

<sup>191</sup> Schinkel: *Freundschaft*. S. 274.

<sup>192</sup> Siehe 2.1.

die Antwort des Blossius genauso zu wie sein mußte.<sup>193</sup> Hätten sie sich mit ihren Handlungen aus dem Gespann gelöst, wäre nach meinem Maßstab weder der eine des andern noch jeder sein eigener Freund gewesen.“<sup>194</sup>

Ein Freund würde es sofort erkennen, wenn der andere Freund etwas *Schlechtes* will. Freund ist man demzufolge also, wenn man den Willen des anderen kennt. Beziehungsweise haben wir ja erfahren, dass beide ohnehin schon denselben Willen haben. Was der eine will, das will der andere also automatisch auch. Da gibt es kein Hinterfragen – vielmehr ein blindes Vertrauen. Was der Freund will, muss das *Richtige* sein:

„Aber bei der von mir gemeinten Freundschaft, [...] ist es unabdingbar, daß alle Beweggründe völlig lauter und vertrauenswürdig sind.“<sup>195</sup>

Was der Freund will, kann also de facto nicht unlauter sein, sonst wäre die Freundschaft nicht so intensiv geworden. Insofern gibt es kein Zweifeln; Misstrauen zwischen den Freunden ist – anders als bei *gewöhnlichen* Freundschaften – überflüssig.<sup>196</sup>

Die Betonung und Auflösung der Individualität (*Selbstheit* und *Selbsthingabe*) der Freunde, die Unabhängigkeit der Freundschaft von der Tugend und vom öffentlichen Leben, die Auflösung der sittlichen Pflichten und die Negierung des Zweifels, der auch als blindes Vertrauen interpretiert werden kann, kennzeichnen den Schwund der Moralität in der Freundschaft. Und dieser Schwund der Moralität bedeutet einen Schwund der sozialetischen und politischen Dimension der Freundschaft generell. Die Tugend und die Charaktereigenschaften spielen für das Befreundet-sein der Individuen keine Rolle mehr.<sup>197</sup> Sie teilen auch keine gemeinsame Öffentlichkeit miteinander, die sie gemeinsam gestalten könnten, denn sie genügen sich selbst: „Wahre Freundschaft ist bei Montaigne nicht mehr auf externe Größen (Vernunft, Tugend, Gott oder Sitte) angewiesen.“<sup>198</sup>

Zuletzt lässt sich sagen, dass sich Montaigne zu Beginn seiner Ausführungen zwar auf die anthropologische Position des Aristoteles bezieht und auch betont, die Freundschaft sei die Krönung der Gesellschaft<sup>199</sup>, er aber sonst nicht weiter darauf eingeht. Ein anderer Aspekt gerät für ihn in den

---

<sup>193</sup> Montaigne schildert den Fall an dieser Stelle verkürzt: dass Blossius von Laelius gefragt wurde, was er bereit gewesen wäre für seinen Freund Gracchus zu tun, etwa, wenn er befohlen hätte, den Tempel in Brand zu setzen. Woraufhin Blossius erwidert habe, dass Gracchus so etwas niemals von ihm verlangen würde. Und falls er es doch täte? – Hätte er gehorcht, so Blossius. Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 294. Laelius schildert den Fall ebenso, aber fährt weiter fort: „Und wirklich, er handelte auch so, ja noch viel mehr, als er da sagte. Er hat nämlich Tiberius Gracchus bei seinem Wahnsinnsunternehmen nicht nur gehorcht, er hat eine führende Rolle gespielt[...].“ Cicero: *Laelius*. § 37, S. 25f. Für Montaigne geht es hier vordergründig darum, den Willen des anderen zu kennen und nicht, dass der Eine tatsächlich den Willen des Anderen umsetzt.

<sup>194</sup> Montaigne: *Essais*. S. 295.

<sup>195</sup> Montaigne: *Essais*. S. 299.

<sup>196</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 296.

<sup>197</sup> Deswegen reicht ihm auch das Geschlecht allein zur Behauptung der Freundschaft. Der Mann als Charakterwesen ist der Freundschaft fähig, die Frau nicht. Spezifische Charakterbildung spielt wiederum keine Rolle. Es wäre außerdem auch interessant, die Frage zu stellen, ob Montaignes Vorstellung zufolge dann auch eine Freundschaft unter *Schlechten* möglich und beständig sein könnte.

<sup>198</sup> Schinkel: *Freundschaft*. S. 275.

<sup>199</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 287.

Vordergrund: die Identität der Freunde. Montaigne fordert dann aber die Verschmelzung der Seelen, „bis keine Naht mehr zu sehen ist“. Das Freundespaar soll sich voll ineinander auflösen zu einem untrennbaren *Wir*. Er überhöht und glorifiziert den Freund und, indem er sich gleichzeitig voll und ganz mit ihm identifiziert (ihn und auch sich selbst damit festlegt), glorifiziert und überhöht er auch sich selbst. Ob die Freundschaft der Gemeinschaft zuträglich ist oder mit ihr in irgendeiner konstituierenden Beziehungen steht, ist hierbei nicht relevant. Er möchte die Freunde ganz für einander in Anspruch nehmen.

Montaigne betont außerdem die Exklusivität des Freundschaftspaares. Zwar konnte auch Aristoteles die Frage danach, wie viele Freunde man haben sollte, nicht eindeutig beantworten<sup>200</sup>, jedoch zeigte sich, dass sich die Freundschaftsverhältnisse tendenziell auf ein Plural hin entwickeln, z. B. auf die Polisgemeinschaft hin. Bei Cicero ist der Plural der Männerbund, der für die Aufrechterhaltung des Staates verantwortlich ist. Montaigne hingegen führt eine strenge Singularität (der Duplizität) ein. Es kann nur den einen Freund geben<sup>201</sup>, denn wir haben es mit *einer* Seele *in zwei* Körpern zu tun. Dies ist Montaignes Version des empathischen Freundschaftsmerkmals des *anderen Selbst*, wie wir es auch schon bei Aristoteles und Cicero vorgefunden haben.

Es zeigt sich, dass Montaigne ein *rechtmäßiger Erbe*, aber auch ein *Zersetzer* des bisherigen Freundschaftsbegriffs ist: Die Elemente der Freundschaft, wie etwa Seltenheit wahrer Freundschaft, Selbstbestätigungstendenz oder Selbstheit, Exklusivität, Abgrenzung zu anderen Personengruppen (z. B. Verwandten, Frauen), welche in Montaignes Freundschaftsvorstellung besonders aufblühen, finden sich teilweise schon und in Ansätzen in den antiken Konzeptionen. Er schlussfolgert daraus aber neue Elemente für die Freundschaft: Vereinnahmung bzw. Privatisierung der Freundschaft, Festlegung des Freundes, Singularität usw. Und da für Montaignes Transformation des Freundschaftsbegriffs unter Berufung auf die antiken Konzeptionen letztlich ein Schwund der politischen Dimension der Freundschaft diagnostiziert werden kann, diese politische Dimension für die antiken Konzeptionen allerdings konstitutiv war, für Montaignes Vorstellung von Freundschaft aber nicht, bezeichne ich ihn hier als Erbe *und* Zerstörer der Begriffstradition der Freundschaft.

## 2.2 Konsequenzen des Schwunds

Die These dieses Kapitels ist, dass sich im Wandel des Freundschaftsbegriffs, wie er bis hierher dargestellt wurde, ein Schwund des Politischen festmachen lässt. Ich möchte nun auf die Konsequenzen eines solchen Schwunds hinweisen, indem ich die wesentlichen transformierten Punkte der Freundschaftsvorstellung Montaignes darstelle:

(1) Identitäts- und Identifikationsprobleme stellen sich ein (Wer ist der Freund?): Aristoteles thematisierte den Individualismus der Freunde insofern, als dass sie trotz unterschiedlicher

---

<sup>200</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1170 b, 29 bis 1171 a, 9; S, 305f.

<sup>201</sup> Vgl. Montaigne: *Essais*. S. 298.

Meinungen das Förderliche wollen. Für Cicero sollten die Freunde in bestimmten Angelegenheiten, vor allem den Politischen, unbedingt derselben Meinung sein. Das Verständnis von Freundschaft beeinflusste hier die persönliche, politische Meinung des Individuums. Im Fokus Montaignes stand dann letztlich die persönliche Beziehung, die allein auf Vertrauen basierte. Es gab kein In-Frage-Stellen des Freundes mehr wie es z. B. Cicero betonte.

Das antike Freundschaftsethos betonte noch die Achtung vor dem Eigensein des Anderen. Der Freund ist zwar auch ein Teil von mir, aber auch ein anderes, eigenes Selbst. An Montaignes Konzeption wird sichtbar, dass die Akzeptanz vor diesem Selbstsein des Anderen geschmälert wird, da das eigene Selbst im Vordergrund steht und sich am anderen entwickeln soll. Der Freund wird privatisiert und festgelegt – es entsteht Abhängigkeit.<sup>202</sup>

Durch Definitionen kommt es auch zu Abgrenzungen. Wenn Aristoteles von Eintracht spricht, steht dem Zwietracht gegenüber, die von den Schlechten, nicht-tugendhaften Personen gestiftet wird. Wenn Ciceros rechtschaffene Männer die Republik verteidigen sollen, dann scheint es Feinde dieser zu geben. Da in Montaignes Vorstellung von Freundschaft eine spezielle Tugendhaftigkeit keine Rolle mehr gespielt hat, hat er die Freunde, um sie zu definieren, von anderen sozialen Ordnungen (Ehe, Verwandtschaft) oder Personengruppen (Frauen) strikt abgegrenzt. Merkmale der Abgrenzung, die zu Feindschaft führen, lassen sich als traditions- oder konzeptionsinhärente Elemente in den Freundschaftskonzeptionen und -vorstellungen auffinden.<sup>203</sup>

(2) Privatheit und Intimität werden in den Fokus gerückt: Sowohl bei Aristoteles als auch bei Cicero ist die Freundschaft etwas im Kern Politisches. Bei Montaigne geht dieses politische Element verloren, obwohl er sich auf Aristoteles und Cicero beruft.<sup>204</sup> Der Zusammenhang von Freundschaft, Tugend, Gerechtigkeit und Staat geht verloren. Das Individuum wird als für sich stehend in den Vordergrund gerückt und nicht im Zusammenhang einer sozialen oder politischen Gemeinschaft. Freundschaft ist Privatsache, eine Angelegenheit der individuellen Seele, welche das Individuum nicht mit jedem zu teilen bereit ist. Der Freund soll diese Seele vervollständigen, nicht an seiner Bildung und Tätigkeit beteiligt sein. Dadurch wird der Freund eher Mittel zum Zweck als

---

<sup>202</sup> Aristoteles betonte in Bezug auf die *eudaimonia* die Autarkie. Die Autarkie des Einzelnen und damit dessen persönliches Streben nach der *eudaimonia* werde aber gerade durch diese Abhängigkeit und Einschränkung der Autarkie begrenzt. Vgl. Utz: a.a.O., S. 208. Bereits bei Cicero kündigt sich ebenfalls eine solche Einschränkung der Autarkie an, indem der Tugendhafte (bzw. Rechtschaffene) nur dann tugendhaft sein kann, wenn sein Verhaltenskodex mit der staatlichen Ordnung im Einklang ist.

<sup>203</sup> Zwar schließt Politik nicht aus, dass es zu Konflikten oder Kämpfen kommen kann, doch erweist sich die Feindschaft generell als eine Haltung, die aus Zwietracht entstehen kann und die nicht auf Eintracht abzielt, welche aber konstitutiv wäre für ein Zusammenleben. Obwohl der philosophische Freundschaftsbegriff seit der Antike durch das Soziale und Politische geprägt wurde, enthält er eben auch Elemente, die dem Sozialen und Politischen entgegen gewandt sein können.

<sup>204</sup> Montaigne betont bestimmte Motive der antiken Freundschaftskonzeptionen und ignoriert andere völlig. Montaignes Freundschaftsvorstellung ist eine a-politische Freundschaft, weil sie den Aspekt des Individualismus fokussiert.

zu einem Teil meines Selbst, dem gegenüber ich eine Haltung einnehme oder den ich ebenso behandle wie mich selbst. Losgelöst von jeglichen juristischen und sittlichen Gesetzen, herrscht über die Freundschaft lediglich ihr eigenes Gesetz, das der Freundschaft. Dieses Gesetz besteht aus dem unbedingten Vertrauen und der Treue zum Freund. Sie wird damit abgegrenzt von anderen Institutionen wie Familie oder Ehe, in welcher die Gesetze der Sittlichkeit durchaus zum Tragen kommen.

Auch die Veränderung des Staatswesens bedingt, dass der Einzelne nicht mehr unmittelbar Teil des politischen Geschehens sein kann oder will. Womit er auch nicht mehr mit den Anforderungen einer Tugendlehre konfrontiert ist. Die Grenzen von Nutzen-, Lust- und Charakter- oder Tugendfreundschaft verschwimmen oder verlieren damit an Relevanz.<sup>205</sup>

(3) Tugend geht verloren (Problem für das Ethos): Es lässt sich von den ursprünglichen Ideen des Aristoteles eine sukzessive Verringerung der ethischen Dimension bei Cicero und Montaigne feststellen.<sup>206</sup> Tugendethische Überlegungen weichen moralphilosophischen Theorien. Dies hat auch Konsequenzen für das *Ethos der Freundschaft*. Die Haltung gegenüber dem Freund basiert nicht mehr auf bestimmten gesellschaftsverträglichen oder generell gesellschaftsverbessernden Verhaltensweisen der Freunde, sondern nur noch im absoluten Vertrauen auf den Freund. Moralische Instanz ist nicht mehr das Individuum selbst, sondern wird von anderen moralischen Instanzen vorgegeben. Das *Ethos der Freundschaft* ist kein Anzeiger mehr einer Verbindung zwischen individueller und gesellschaftlicher Sittlichkeit. Individuen unterschiedlicher Meinung müssen sich nicht mehr miteinander auseinandersetzen, um gemeinsam das Förderliche zu wollen. Für das Förderliche sind Experten/Politiker zuständig, welche nicht tugendhaft sein müssen und nicht miteinander befreundet sein müssen.

Aristoteles betont, dass sich die Gerechtigkeit in der Freundschaft besonders zeige, vor allem wenn er sehr oft das Geben und Nehmen unter den Freunden thematisiert, andererseits gibt er an, die Freunde bedürfen der Gerechtigkeit (irgendwann) nicht (mehr)<sup>207</sup>: Die Gerechten bedürfen der Freundschaft, aber ebenso wird durch die Gerechtigkeit Freundschaft verwirklicht. Beide stehen also in einem engen Zusammenhang, welchen man sich auch so idealisiert vorstellen kann, dass der Begriff der Gerechtigkeit gegebenenfalls in dem der Freundschaft aufgehen kann. Ist es aber

---

<sup>205</sup> Der Ursprung dieser Strömung wird häufig in der Romantik des 18. Jahrhunderts verortet. Meiner Ansicht nach liegt der Ursprung dafür bereits in Montaignes Freundschaftsvorstellung.

Die Freundschaft in der Romantik bzw. im 18. Jahrhundert wird in dieser Arbeit nicht explizit behandelt, obwohl sich hier laut Jost Hermand (2006) eine Veränderung der sozialetischen Dimension der Freundschaft einstellt, indem ein sogenannter Freundschaftskult entsteht. In seiner Abhandlung setzt sich Hermand mit Friedrich H. Tenbruck auseinander, welcher sich ebenfalls mit dieser Epoche beschäftigt und nachfolgend noch behandelt wird.

<sup>206</sup> Das stellt auch Derrida fest als der Montaigne untersucht: „Freundschaft am Anfang der Politik und jedes politischen Prinzips, gewiß; dann aber und infolgedessen die Freundschaft jenseits des politischen Prinzips, ist das gut? [...] Die Freundschaft aus und vor einer das Recht transzendierenden Gerechtigkeit, das Gesetz der Freundschaft über den Gesetzen, kann man das gutheißen?“ Derrida: *PdF*. S. 249f.

<sup>207</sup> Vgl. Aristoteles: *EN*. 1155 a, 27; S. 252. Vgl. auch Utz: *Freundschaft*. S. 211.

sinnvoll, sich Freundschaft als Inbegriff der Gerechtigkeit vorzustellen? Montaigne tut dies, was aber dazu führt, dass der Begriff der Gerechtigkeit obsolet wird. Insofern stellt sich auch die Frage: Ist die Freundschaft weiterhin konstituierendes Element für das soziale Leben und die Politik?

### **3. Freundschaft im 20. Jahrhundert**

Aus dem Vorangegangenen lassen sich drei Strömungen für die Freundschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts ableiten. Freundschaft als Gegenteil von Feindschaft, Freundschaft als privates Phänomen und Freundschaft als Anzeiger einer intakten Öffentlichkeit.

Im ersten Abschnitt werde ich auf die sogenannten negativen *Anthropologien* Niccolò Machiavellis und Thomas Hobbes' sowie auf Friedrich Nietzsche eingehen. Indem diese Denker das Wesen des Menschen als egoistisch, pragmatisch und kämpferisch beschreiben, werden Gegenbegriffe zu Freundschaft, Eintracht und Frieden – nämlich Feindschaft und Krieg – in die Theorien der politischen Philosophien der Neuzeit und der Moderne gerückt. Angesichts der europäischen Kriege des 19. Jahrhunderts und der beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts scheinen diese Gedanken ebensolche Relevanz für das Politische zu haben, wie die Gedanken zur Einigkeit und zum Frieden. Besonders zeigt sich dies bei Carl Schmitt, welcher die These vertritt, dass das Politische ausschließlich durch das Begriffspaar Freundschaft-Feindschaft begriffen werden kann. Dem gegenüber stelle ich Jacques Derridas Dekonstruktion von Schmitts Thesen und der Freundschaftsphilosophie, welche eine gewisse Nähe zwischen Freundschaft und Feindschaft aufzeigt und zugleich in Frage stellt.

Im zweiten Abschnitt konzentriere ich mich auf die soziologischen Theorien der Freundschaft des 20. Jahrhunderts. Für diese Theorien gilt, dass Freundschaft den Charakterzug verloren hat, konstitutiv für einen größeren sozialen Zusammenhang zu sein. Zwar hat Freundschaft als zwischenmenschliche Beziehung immer eine soziale Komponente, sie geht aber über diesen Bereich nicht mehr hinaus. Freundschaft zerfällt entweder in Bereiche oder wird zu einem Instrument gegen die Vereinsamung, in einer zunehmend industriellen und entfremdeten Lebens- und Arbeitswelt, in der sich zudem das politische Leben anders gestaltet. Das hat auch damit zu tun, dass das soziale und das politische Leben für das Individuum nicht mehr notwendigerweise unmittelbar zusammenhängen. Die Individuen entscheiden sich vielleicht sogar gegen eine politische Teilhabe oder für ein politisches Desinteresse. Aus soziologischer Sicht wird Freundschaft an der Schwelle zum 20. Jahrhundert zu einer rein individuellen Angelegenheit, zu einer Sehnsucht und beständigem Wunsch, sogar zu einer Utopie.

Im letzten Abschnitt widme ich mich jenen Denkansätzen, die sich mit dem ursprünglichen aristotelischen Begriff der Freundschaft beschäftigen. Sie betonen die soziale bzw. kommunikative Natur des Menschen und die gesellschaftsstiftende Kraft der Freundschaft. Sie betonen damit

besonders die politische Dimension des Freundschaftsbegriffs in der Moderne, von dessen Schwund diese Arbeit bisher berichtet hat, ohne dabei aber die besondere Bedeutung der Freundschaft für die privat-zwischenmenschliche Beziehung zu leugnen – es gelingt sogar zwischen der privaten und öffentlichen Sphäre der Freundschaft notwendige konstituierende Bedingungen aufzuzeigen. Die Wiederbelebung der aristotelischen Freundschaftsidee bemüht sich dabei um eine Anpassung an die Anforderungen einer modernen Demokratie und möchte auf den besonderen Wert dieser aufmerksam machen.

Alle drei Sichtweisen auf die Freundschaft koexistieren heutzutage. Die Frage ist letztlich, an welcher Position wir uns am ehesten und in welchem Kontext orientieren wollen? Ist Freundschaft heutzutage eine rein private Angelegenheit? Welche Funktion erfüllt die Freundschaft in der Privatheit des Einzelnen? Oder ist Freundschaft (noch/wieder) wichtig für Politik? Wenn sie einerseits als Gegenentwurf zur *politischen Feindschaft* dienen kann, wie wir bei Schmitt sehen werden, kann sie dann auch als *politische Freundschaft* in Bezug auf pluralistische Politik dienen? Ist Freundschaft wichtig für Pluralität und wenn ja, warum? Inwiefern findet sich hier der Kerngedanke des aristotelischen Freundschaftsbegriffs wieder und inwiefern vielleicht auch nicht?

### 3.1 Feindschaft

Es wurde im vorangegangenen Kapitel gezeigt, dass ein Schwund des Politischen in der fortlaufenden Freundschaftstradition festgestellt werden kann. Ausgehend davon werde ich in diesem Abschnitt auf eine Konsequenz dieses Schwundes eingehen: Auf das Erstarken des Feind-Begriffs als Entgegensetzung zum Freund-Begriff in neuzeitlichen und modernen politischen Theorien.

Bereits bei Aristoteles und Cicero finden sich Motive, die einen Zusammenhang zwischen Freundschaft und Feindschaft aufzeigen und zwar insofern, dass sich beide konträr gegenüberstehen oder das Eine sich aus dem Anderen entwickeln kann. Bei Aristoteles ist es das Motiv der Eintracht, welche durch tugendhaftes Verhalten aus den Freundschaften hervorgeht. Ihr Gegenteil, die Zwietracht, entsteht vor allem unter Personen, die sich zu sehr an ihren Affekten ausrichten und nicht nach dem Guten streben, die Aristoteles als schlechte Menschen oder Schlechte bezeichnet. Aristoteles spricht aber in der *Nikomachischen Ethik* nicht explizit über Feindschaft. Cicero hingegen identifiziert im Scheitern von Freundschaften das Phänomen, dass sich bittere oder ewig dauernde Feindschaften entwickeln können, besonders dann, wenn Freunde in (Wett)Streit geraten oder die Erwartungen an einen Freund unverhältnismäßig sind.<sup>208</sup> Freunde seien, wie wir gesehen haben, darüber hinaus dem Staatsschutz verpflichtet – was u. a. impliziert, dass es Feinde dessen gibt.

---

<sup>208</sup> Vgl. Cicero: *Laelius*. §34 und §35, S. 24f.

Feindschaft offenbart sich als eine implizite traditions- und konzeptionsinhärente Problematik, weil sie mit Identifikation und Abgrenzung zu tun hat. Sie zeigt sich erst als Randerscheinung in der Freundschaftsthematik, gewinnt dann in der Neuzeit und in der Moderne jedoch an Relevanz. Anthropologien, die den Menschen als egoistisch oder rein an ihren Interessen orientiert, ohne sittlichen oder moralischen Hintergrund, vorstellen, betonen einen aggressiven und kriegerischen Menschen, was die Konzeption von Moralphilosophien umso wichtiger macht, da an der Vorstellung einer „guten“ Natur des Menschen, wie sie Aristoteles geprägt hat, gezweifelt wird.

Derrida zeigt in seinem Buch *Politik der Freundschaft*, dass die Feindschaft besonders mit dem Motiv der Identifikation zu tun hat. Bei Montaigne haben wir deutlich gesehen, dass die Individualität der Freunde sowie deren Identifikation eine wichtige Rolle spielt. Mit Identifikation geht immer auch Abgrenzung einher: Das Motiv der Identifikation mit dem Freund, etwa bei Aristoteles als *das andere Selbst*, bei Cicero als *ein Abbild des Selbst*, bei Montaigne als absolute Verschmelzung der Seelen. Davon ausgeschlossen ist stets der Nicht-Freund (*inimicus*). Derrida kommt in seinem Werk besonders rasch von Aristoteles auf Nietzsche und Schmitt zu sprechen. Beide thematisieren im Kontext der Freundschaft auch die Feindschaft.

### **3.1.1 Politik und Feindschaft (Machiavelli, Hobbes und Nietzsche)**

Bevor ich auf Nietzsche zu sprechen komme, werde ich kurz auf Machiavelli und Hobbes eingehen. Nietzsche gilt als Verehrer des Machiavelli, der wiederum maßgeblichen Einfluss auf Hobbes' Denken hatte. Allen drei gemeinsam ist, dass sie keine per se positive Auffassung der Wesensnatur des Menschen hatten. Anders als bei Aristoteles gibt es für Machiavelli, Hobbes und Nietzsche keine natürliche soziale Veranlagung des Menschen. Das Soziale und Politische sind für die politischen Denker Machiavelli und Hobbes künstlich geschaffene Konstrukte; das Natürliche hingegen ein Faktor der Unberechenbarkeit. Nicht von Natur aus schließen sich die Menschen zu Gemeinschaften zusammen, sondern weil sie sich, ihrer Natur selbst überlassen, gegenseitig zu Wölfen werden würden. Diente der Staat bei Aristoteles noch dazu, der Natur des Menschen zu entsprechen – im Staat wurde der Natur des Menschen Ausdruck verliehen – diente der neuzeitliche Staat wiederum dazu, den Menschen vor seiner eigenen Natur zu schützen. Machiavelli sieht den Menschen als ein „unaufhörlich expandierendes Triebwesen“<sup>209</sup> an, das stets neue Begierden ausbildet, nachdem es vorangegangene befriedigt hat. Keine Lebensführungskonzeptionen, wie wir sie aus der Antike kennen, sei dafür geeignet, diese triebhafte Bedürfnisnatur des Menschen zu kontrollieren. Daher bedarf es Strenge und Disziplinierung in einer politischen Erziehung des Menschen. Als idealen Herrscher stellt er sich einen Fürsten vor, der Macht besitzt und gewaltbereit

---

<sup>209</sup> Kersting, Wolfgang: *Niccolò Machiavelli*. 3. durchg. und aktual. Aufl. München: Verlag C.H. Beck, 1998, S. 36. [Fortan zitiert als: Kersting: *Niccolò Machiavelli*. S. XX.]

ist – Tugenden und Sittlichkeit dieser Person spielen hierbei keine Rolle. Der Fürst tut das, was seinem Erfolg als Herrscher dienlich ist – mal mag dies etwas Tugendhaftes sein, mal etwas Grausames – er handelt stets pragmatisch.<sup>210</sup> Insofern sieht Machiavelli eine Trennung von Politik und Moral vor. Bei Machiavelli wird weder der Freund noch der Feind thematisiert. Sein anthropologisches Verständnis ist aber wichtig, um Hobbes' *negative* Anthropologie<sup>211</sup> zu verstehen<sup>212</sup>: „Machiavellis politische Anthropologie nimmt unverkennbar wichtige Züge des Hobbesschen Menschenbildes vorweg.“<sup>213</sup> Für Hobbes ist die Sozialität des Menschen ein Produkt des Politischen, keine natürliche Anlage.<sup>214</sup> Er unterstellt, dass das menschliche Verhalten zunächst nur prä-sozial verstanden werden kann und vertritt damit einen radikalen sozialen Atomismus. Jedes Individuum verfolge seine eigenen Interessen und pflege soziale Beziehungen zu anderen primär aus Gründen der Nützlichkeit, darüber hinaus gäbe es keine intrinsische Motivation, sich mit anderen zusammen zu tun:

„Die Individuenatome bleiben einander äußerlich und füreinander undurchsichtig. Sie begegnen sich als Verschlussene und Fremde, kalkulieren alles ein und befürchten das Schlimmste. Aus dieser opalen Privatheit gibt es kein kommunikatives Entrinnen.“<sup>215</sup>

Insofern sind Freundschaften für Hobbes zwar ein Gut, aber nur insofern sie nützlich sind, weil sie im Bereich des Zwischenmenschlichen zur Sicherheit beitragen.<sup>216</sup>

Stelle man sich, so Hobbes' Gedankenexperiment, einen Zustand vor, indem man die Menschen vom Staat loslöse, so drohe aufgrund dieser Eigenschaften höchstwahrscheinlich ein *Krieg aller gegen Alle*, in welchem jeder andere Mensch zum Feind würde. In diesem Zustand wäre der Mensch in steter Lebensgefahr. Um sein Überleben zu sichern, müsse er notgedrungen mit anderen kooperieren. Aus diesem Gedanken erschafft Hobbes seine Vertragstheorie. Ein sittliches, friedvolles Leben könne nur durch Vertragsschlüsse gestiftet werden. Der Staat soll eine Ordnung garantieren, in welcher es keinen Anlass für das *egoistische* Wesen des Menschen gibt.

Beide Denker entwickeln ihre politischen Theorien vor dem Hintergrund von Bürgerkriegen und zugrundegehenden Staats- und Gesellschaftskonstrukten. Ihre Theorien basieren auf Empirie. Ihre Beobachtungen sind, dass der Mensch ohne eine Staatsordnung, ohne Gesetze und Normen

---

<sup>210</sup> Vgl. Kersting: *Niccolò Machiavelli*. S. 97f. Sowohl Kersting als auch Luckner weisen darauf hin, dass man *den Fürsten* nicht als Herrscher verstehen darf, dem Machiavelli erlaubt, Böses oder Unmoralisches zu tun. Der Fürst soll die staatliche Macht aufrechterhalten, um Chaos und Unordnung abzuwenden, das ist die oberste Maxime. Vgl. Kersting: *Niccolò Machiavelli*. S. 107f. und Luckner: *Klugheit*. S. 123.

<sup>211</sup> Die bei beiden Denkern beschriebenen menschlichen Eigenschaften werden in der Regel als *negativ* oder *schlecht* bezeichnet. Zumeist ist von einem *negativen Menschenbild* die Rede. Ob diese Begriffe angemessen oder korrekt sind, ist strittig, soll hier aber nicht diskutiert werden.

<sup>212</sup> Sowohl auf Machiavelli als auch auf Hobbes wird sich Schmitt in seinem *Begriff des Politischen* beziehen.

<sup>213</sup> Kersting: *Niccolò Machiavelli*. S. 37.

<sup>214</sup> Wobei auch Aristoteles betont, dass soziales und tugendhaftes Verhalten erst einmal gelernt werden muss. Inwiefern Hobbes Theorie mit Aristoteles gegen Aristoteles geht, kann hier nicht erörtert werden.

<sup>215</sup> Kersting, Wolfgang: *Thomas Hobbes zur Einführung*. 2. überarb. Aufl. Hamburg: Junius Verlag, 2002, S. 80.

<sup>216</sup> Vgl. Kersting, Wolfgang: *Thomas Hobbes zur Einführung*. S. 96.

orientierungslos, auf sich selbst und seine ursprüngliche menschliche Natur zurückgeworfen ist, die so angelegt ist, dass er nur seinen eigenen Interessen nachgeht und somit für andere Menschen ein Risiko darstellt. Für beide Denker zeigt sich außerdem die ideale Staatsführung in der Figur des Fürsten, als Kopf und damit als denkendes und lenkendes Organ des Staates.

Mit Machiavelli und Hobbes teilt Nietzsche zu einem gewissen Grad die *negativen* Ansichten über den Menschen. Der Mensch ist für Nietzsche das *noch nicht festgestellte Tier*. Er erkennt die Schwächen und Mängel, das kriegerische und aggressive Wesen des Menschen an, ist aber davon überzeugt, dass der Mensch wandelbar sei. Seine Idee des *Übermenschen* beinhaltet, dass der Mensch über sich selbst hinauswachsen, sich transformieren kann um frei zu werden von der sogenannten Sklavenmoral (d. i. christliche Moral) und sich damit abhebt von den Menschen des Ressentiments und deren Laster. Das Leben sei insofern immer ein Kampfplatz. Zur Freundschaft hat Nietzsche ein ambivalentes Verhältnis. Sie gilt ihm einerseits als wertvoller als die Liebe, da diese zur geschlechtlichen Liebe verkommen sei<sup>217</sup>, andererseits hält er auch Freundschaft teilweise als noch nicht vollkommen genug.<sup>218</sup> In seinem Aphorismus *Von den Freunden*<sup>219</sup> beschreibt Nietzsche, die Freundschaft stünde auf unsicherem Boden. Auch in einer Freundschaft blieben bestimmte Dinge immer unausgesprochen, wisse man nicht alles voneinander und habe Vorbehalte dem anderen gegenüber, was zeige, dass die Freundschaft nicht ausgereift sei. Indem man dies durch Selbsterkenntnis bemerke, könne man den Freund nicht geringschätzen, denn dies müsse man dann auch mit sich selbst tun – und so halte man es eben miteinander aus, wie man es auch mit sich selbst aushalte. Es gibt also bei aller freundschaftlichen Nähe auch immer noch ein gewisses Maß an Distanz und Fremdheit. Insofern könne man froh sein, wenn man irgendwann sagen kann, dass es keine Freunde gibt. Aber dasselbe gelte für die Feinde. Gemäß der Zitate des sterbenden Weisen und des lebenden Tors:

„»[...] und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: »Freunde, es gibt keine Freunde!«, so rief der sterbende Weise; »Feinde, es gibt keinen Feind!« – ruf ich, der lebende Thor.“<sup>220</sup>

Damit bringt Nietzsche die Freunde in die unmittelbare Nähe der Feinde. Wenn wir, Nietzsche gemäß, ebenso gute Gründe haben sollen, unsere Empfindungen gegen den anderen auch gegen uns selbst zu kehren, dann können wir unter den gegebenen Umständen in jedem Freund einen Feind finden, in jeden Feind einen Freund und dieselben auch jeweils in uns selbst.

---

<sup>217</sup> Vgl. Brief: F. Nietzsche an F. Rhode vom 7. Oktober 1869. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 150.

<sup>218</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 155ff.

<sup>219</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 150f.

<sup>220</sup> Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 151.

### 3.1.2 Freundschaft und Feindschaft (C. Schmitt)

Dem Beginn seiner Abhandlung stellt Schmitt ein Zitat des Historikers Otto Brunner als Motto voran. Es gibt einen Weisungsspruch des Aristoteles wieder, der sich wiederum auf andere weiße Männer beruft habe – der Ursprung des Inhalts bleibt aber letztlich unbekannt. Das Zitat lautet:

„... Aristoteles spricht, das etlich weis sprechen und mainen, und spricht es mitsampt in, das freundschaft und krieg ursach sindt der stiftung und störung.“<sup>221</sup>

Damit stellt sich Schmitt in die politische Theorettradition des Aristoteles, ohne sich allerdings explizit auf ihn zu beziehen. Seine politischen Begriffe entlehnt er, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht direkt bei Aristoteles, sondern bei Hegel.<sup>222</sup>

Sehr schnell nach dem Beginn seiner Abhandlung, nachdem er auf das Begriffspaar Staat und Politik eingegangen ist, gibt Schmitt im zweiten Abschnitt von *Der Begriff des Politischen* seine These über die Wesensbestimmung des Politischen bekannt. Das Politische sei ein Sachgebiet des menschlichen Denkens und Handeln eigener Art, ebenso wie das Moralische, Ästhetische oder Ökonomische und weise daher für sich eigene spezifische Kriterien auf, diese seien Freund und Feind.<sup>223</sup> Indem er diesen *Sachverhalt eigener Art* präzisiert, gibt Schmitt dann sogleich eine Umschreibung dessen, was der Feind sei:

„Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. *Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind [...]*.“<sup>224</sup>

Diese Umschreibung scheint zunächst weniger philosophisch als alltagspsychologisch zu sein.<sup>225</sup>

Schmitt betont aber im Folgenden und präzisiert den Feind noch genauer:

„Die Begriffe Freund und Feind sind in ihrem konkreten, existentiellen Sinn zu nehmen, nicht als Metaphern oder Symbole, nicht vermischt und abgeschwächt durch ökonomische, moralische und andere Vorstellungen, am wenigsten in einem privat-individualistischen Sinne psychologisch als Ausdruck privater Gefühle und Tendenzen. Sie sind keine normativen und keine „rein geistigen“ Gegensätze. [...] Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der *öffentliche* Feind [...]. Feind ist *hostis*, nicht *inimicus* [...].“<sup>226</sup>

---

<sup>221</sup> Schmitt: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. 9., korrigierte Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2015, S. 9. [Fortan zitiert als: Schmitt: *BdP*. S. XX.] Auch Derrida bezieht sich später auf dieses Zitat: Vgl. Derrida: *PdF*. S. 236.

<sup>222</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 56 und 58.

<sup>223</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 25.

<sup>224</sup> Schmitt: *BdP*. S. 26. Hervorhebungen J.K. Was der politische Freund ist, erfahren wir noch nicht.

<sup>225</sup> Derrida zufolge bediene sich Schmitt vor allem eines Alltagsverständnisses der Begriffe Freundschaft und Feindschaft. Vgl. Derrida: *DdF*. S. 168.

<sup>226</sup> Schmitt: *BdP*. S. 27. So meint *hostis* den Fremden und *inimicus* den Nicht-Freund oder auch Gegner. Dem *inimicus* gegenüber sind Gefühle möglich, dem *hostis* gegenüber nicht, man kennt ihn schließlich gar nicht.

Hass gegenüber dem Feind, ebenso wie Feindesliebe seien Angelegenheiten des Privaten.<sup>227</sup> Die Frage ist, ob es möglich sein kann, die Begriffe Freund und Feind überhaupt in einem solchen existenziellen, objektiven und unvermischten Sinne zu denken, wie Schmitt es fordert. Aus welchen Ursprüngen oder Kontexten sollten sie dem Verstand entspringen? In allen bisher gesehenen Konzeptionen hat der Freund eine persönliche, soziale, gesellschaftliche und sogar politische Dimension. Schmitt möchte das Politische aber zuallererst mit den Begriffen Freund und Feind überhaupt konstituieren. Dazu gehört, dass er stillschweigend voraussetzt, was Fremdheit ist – wo sie beginnt und wo sie aufhört: Fremdheit muss dementsprechend etwas sein, mit dem man potentiell in Konflikt geraten kann, das bekämpft werden kann. Alle politischen Begriffe scheinen insofern für Schmitt so etwas wie Kampfbegriffe zu sein:

„Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, fernen: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. *sind unverständlich*, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll.“<sup>228</sup>

Zu Begriff des Feindes gehört also der Begriff des Kampfes: die *reale Möglichkeit* des Kampfes, die Schmitt immer wieder betont, ist als eine weitere notwendige Bedingung dafür anzusehen, dass von Politik gesprochen werden kann.<sup>229</sup> Relevant für den Kampf sei es, dass sich Freund-Feind-Gruppierungen bilden, hierzu könnten sich religiöse, moralische, ökonomische und andere Gegensätze in politische Gegensätze verwandeln. Das heißt aber eben nicht, dass kriegerische Auseinandersetzungen aus de facto religiösen, moralischen oder ökonomischen Gründen stattfänden, sondern sie finden statt, weil sich eine bestimmte (z. B. ökonomische) Interessensgruppe einer anderen Gruppe als Freund oder Feind gegenüber konstituiert.<sup>230</sup> Der Grund aus der sich eine Gruppierung bildet, ist für Schmitt irrelevant, relevant ist für ihn, dass es de facto zu einer Freund-Feind-Gruppierung kommt, d. h. sich eine politische Einheit bildet. Dabei bleibt zunächst unklar, warum man eine andersdenkende Gruppe per se als feindlich betrachtet und nicht etwa als bloße Konkurrenz. Welches sind die Gründe, einen Feind zu identifizieren? Ein Staat sei dann eine freie politische Einheit, wenn er einen Feind bestimmen kann und die *reale Möglichkeit* besteht, gegen diesen zu kämpfen.<sup>231</sup> Und politisches Denken bewähre sich theoretisch und praktisch darin, zwischen Freund und Feind unterscheiden zu können – wenn ein politischer Feind erkannt wird, seien dies Höhepunkte großer Politik.<sup>232</sup> Der Krieg ist dabei die äußerste

---

<sup>227</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 28.

<sup>228</sup> Schmitt: *BdP*. S. 29.

<sup>229</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 31.

<sup>230</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 35ff. So beschreibt Schmitt im weiteren Verlauf die heiligen Kriege und Kreuzzüge der religiösen Gemeinschaften beruhten auf Feind-Entscheidungen (wie dies alle Kriege täten) und nicht in erster Linie auf religiösen Beweggründen. Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 45.

<sup>231</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 42 und 47.

<sup>232</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 62.

Erscheinungsform der Feindschaft.<sup>233</sup>

„Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist *seinsmäßige* Negierung eines anderen Seins.“<sup>234</sup>

Umgekehrt sei eine befriedete Welt, in der Kämpfe und Kriege nicht mehr vorhanden wären, eine entpolitisierte Welt:

„Eine Welt in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt und verschwunden ist, ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik.“<sup>235</sup>

Man könnte meinen, dass Schmitt den Krieg für unabdingbar hält, er möchte zwar nicht von der Notwendigkeit des Krieges sprechen, setzt aber voraus, dass die *reale Möglichkeit* eines Krieges vorhanden sein müsse um von Politik sprechen zu können. Der Krieg, wie Schmitt ihn meint, „ermächtigt“ allein den Menschen dazu, andere Menschen physisch zu töten<sup>236</sup>,

„[a]ber kein Programm, kein Ideal, keine Norm und keine Zweckhaftigkeit verleiht ein Verfügungsrecht über das physische Leben anderer Menschen.“<sup>237</sup>

Kriege um Handel oder der von Schmitt immer wieder kritisierte „Krieg gegen den Krieg“<sup>238</sup> seien unmenschliche Kriege und Betrug an den Menschen, die bereit seien, ihr Leben für ihr Land zu geben. Sein Leben einzusetzen, habe eben nur dann einen existenziellen Sinn, wenn es in einem wirklichen Kampf gegen einen wirklichen Feind geschehe, dazu würden Ideale, Programm und Normativitäten nicht zählen.<sup>239</sup> Für Schmitt gehört Feindschaft zum Menschsein und damit auch der Krieg. Sie seien menschlicher als das Vorhaben, den Krieg und alle Feindschaften abschaffen zu wollen – Humanismus ist für Schmitt eine Ideologie<sup>240</sup> und insofern kann es, seiner Ansicht nach, auch keinen universellen Frieden geben:

„Wir [...] wissen, daß heute der schreckliste Krieg nur im Namen des Friedens, der furchtbarste Unterdrückung nur im Namen der Freiheit und die schreckliste Unmenschlichkeit nur im Namen der Menschheit vollzogen wird.“<sup>241</sup>

Schmitt kritisiert in diesem Kontext den Liberalismus als Strömung, die durch ihre humanistische Ideologie und ihre Priorisierung der Ökonomie, der Kooperation und des Friedens, den Staat entpolitisiere.<sup>242</sup> Gleichzeitig folgt er hier der *negativen* Anthropologie, wie sie sich bei Machiavelli, Hobbes (und anderen) vorfinden lässt.<sup>243</sup> Die Vertreter einer sogenannten „pessimistischen“ Anthropologie betrachtet er als seine Vordenker: Sie seien bloß als

<sup>233</sup> Den Begriff der Feindschaft und dessen Zusammenhang mit kriegerischer Auseinandersetzung übernimmt Schmitt vor allem von Hegel. Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 58.

<sup>234</sup> Schmitt: *BdP*. S. 31. Hervorhebung: J.K.

<sup>235</sup> Schmitt: *BdP*. S. 33.

<sup>236</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 34.

<sup>237</sup> Schmitt: *BdP*. S. 46.

<sup>238</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 34f. und S. 46.

<sup>239</sup> Vgl. Schmitt: ebd. Unklar bleibt in *Der Begriff des Politischen*, warum der Feind *seinsmäßig* bzw. existenziell anders ist und sich daraus schließt, dass er *aus diesem Grund* bekämpft werden kann.

<sup>240</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 66.

<sup>241</sup> Schmitt: *BdP*. S. 86.

<sup>242</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 56f. und 64ff.

<sup>243</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 55ff.

„pessimistisch“ verpönt, betrachten das Wesen des Menschen aber korrekt, während liberale Denker tatsächlich einem „Optimismus“ anhängen würden, der Mensch sei „gut“, und die damit tatsächlich die Wirklichkeit verkennen würden.<sup>244</sup>

Schmitt weist den Zusammenhang von Politik, Ethik, Moral und eine bestimmten Lebensführung oder Sittlichkeit zurück. Nicht Tugend und/oder Freundschaft seien konstituierend für den Staat, wie es Aristoteles und Cicero postulierten, sondern allein die Fähigkeit zwischen Freund und Feind unterscheiden zu können und die Existenz einer Möglichkeit des Kampfes oder Krieges. Im Corollarium 2 von *Der Begriff des Politischen* thematisiert Schmitt dann auch den Freund, jedoch kritisch: es habe eine Privatisierung des Begriffs durch Sympathiegefühle gegeben und habe daher nichts mehr mit der Sippschaft oder dem gemeinsamen Blut bzw. der Verwandtschaft zu tun.<sup>245</sup>

Durch diesen Mangel an Thematisierung des Freundschaftsbegriffs gegenüber dem Feind-Begriff, fällt es schwer, Schmitts These zu folgen, das Politische ließe sich nur durch die Freund-Feind-Unterscheidung begreifen. Derrida behauptet sogar, Feindschaft sei für Schmitt der *einzig* politische Begriff.<sup>246</sup> Schmitt entzieht dem Politischen die Freundschaft vollständig. Der Begriff Freundschaft wird in seinem Gedankengebäude als leere Worthülse nur beibehalten, um ihn als Gegenbegriff zur Feindschaft darzustellen. Der Begriff der Freundschaft hat aber gegenüber der Feindschaft überhaupt keine Relevanz – und damit auch nicht in Bezug auf die Politik.

### 3.1.3 Die Intimität von Freundschaft und Feindschaft (Derrida)

Derrida ist ein Kritiker der abendländisch-geistesgeschichtlichen Tradition. In seinem Hauptwerk *Grammatologie* kritisiert er, dass der gesprochenen Sprache seit Platon ein höherer Stellenwert zugesprochen wurde als der geschriebenen Sprache. Dies nennt er Phonozentrismus (im Gegensatz zum Logozentrismus). Seine Kritik daran: Durch das Sprechen werde einem Text ein Sinn beigelegt, den er vielleicht gar nicht hat. Diese Problematik ist auch der Ausgangspunkt seines Buches *Politik der Freundschaft*: Eine nicht schriftlich überlieferte Aussage des Aristoteles, die ihm lediglich zugesprochen wurde, sorgte in der Rezeptionsgeschichte des Freundschaftsbegriffs für – aus Derridas Sicht – problematische Konsequenzen. Um dies zu zeigen, dekonstruiert Derrida die Geschichte des Begriffes und spürt seine Dreh- und Angelpunkte auf, welche die verheerende Bedeutung am Festhalten des klassischen Freundschaftsbegriffes offenbart.

Die angebliche Aussage des Aristoteles lautet wie folgt: *o philoi, oudeis philos*, was übersetzt bedeutet: *O meine Freunde, es gibt keinen Freund*.<sup>247</sup> Diese Formel habe alle möglichen Denker der

---

<sup>244</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 57.

<sup>245</sup> Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 96.

<sup>246</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 191.

<sup>247</sup> „»O meine Freunde, es gibt keinen Freund« ist eine Wendung, die man Aristoteles *zuschreibt*. Man wird endlos über diese Zuschreibung, ja schon über die Grammatik, die Übersetzung dieser drei oder vier Wörter spekulieren können [...].“ Derrida: *PdF*. S. 18.

Freundschaft, darunter Cicero, Montaigne, Augustinus und Nietzsche in ihrer Ansicht über die Freundschaft geprägt.<sup>248</sup> Derrida untersucht die Auslegungen des aristotelischen Freundschaftsverständnisses zunächst in der Hinsicht, welche Auswirkungen sie auf das interpersonale Verhältnis zwischen zwei Personen hat.

Montaigne zitiert Aristoteles in seinem Essay *Über die Freundschaft* in Bezug auf die gewöhnlichen Alltagsfreundschaften<sup>249</sup>:

„Dieser Rat, den jener hohen, jener höchsten Freundschaft zu erteilen schändlich wäre, ist dem Alltag der Alltagsfreundschaften durchaus dienlich, für die das von Aristoteles so gern benutzte Wort gilt: »O meine Freunde, Freunde gibt es nicht!«<sup>250</sup>

Auf den ersten Blick erscheint die Aussage des Aristoteles widersprüchlich: „O meine Freunde“ als Anrede der Freunde, dann die Mitteilung an diese Freunde: „es gibt keinen Freund“. Wieso sollte man seinen Freunden mitteilen, dass es den Freund nicht gibt? Damit würde man ihnen zu verstehen geben, dass man sie nicht für Freunde hält und damit die Freundschaft zurückweisen und negieren. Die Aussage fand in der Folge aber u. a. die Auslegung, dass man zwar andere Personen als Freunde bezeichnen kann, aber diese de facto keine (wahren) Freunde sind. Es stellt sich also die Frage nach der Anzahl der Freunde. Freundschaft gäbe es natürlich, sie bestehe aber (nur) zwischen zwei Personen. So gäbe es tatsächlich „keine Freunde“, sondern nur „einen Freund“ – das hat sich besonders bei Montaigne gezeigt. Die mögliche Pluralität der Freundschaften muss der Interpretation nach einer Singularität weichen. Das singuläre Freundschaftsverhältnis hat eine lange Tradition. Die Frage nach der Anzahl der Freunde, also nach der Singularität oder Pluralität der Freunde, zieht sich wie ein roter Faden durch Derridas *Politik der Freundschaft*. Derrida zeigt in seiner Dekonstruktion verschiedener Texte von Nietzsche, Schmitt und Montaigne aber auch, wie sehr der Vorstellung *des Freundes* die Idee des Feindes und der Feindschaft anhaftet. Diese Problematik werde ich hier anreißen, um die Bedeutung der Feindschaft für die philosophische Konzeption der Freundschaft zu unterstreichen, welche Derrida so detailreich untersucht.<sup>251</sup>

Zunächst zitiert Derrida ein Zitat Nietzsches und Schmitts Schrift über den *Begriff des Politischen*. Ausgehend vom Nietzsche-Zitat, welches das Aristoteles-Zitat wieder aufgreift, konstatiert Derrida, dass sowohl der Freund als auch der Feind angesprochen bzw. angerufen werden können – hier in einem doppelten Aufschrei:

„»>Freunde, es giebt keine Freunde!< so rief der sterbende Weise; >Feinde, es giebt keinen Feind!< ruf ich, der lebende Thor.«<sup>252</sup>

Hier gehe es um die Umkehrung von Freundschaft in Feindschaft, um eine vergangene und eine

---

<sup>248</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 50.

<sup>249</sup> Vgl. Montaigne, Michel de: *Essais*. S. 296 und Derrida: *PdF*. S. 18.

<sup>250</sup> Montaigne, Michel de: *Essais*. S. 296.

<sup>251</sup> Ich werde mich hier schwerpunktmäßig auf das 4., 5., 6. und 7. Kapitel beziehen.

<sup>252</sup> Derrida: *PdF*. S. 54.

gegenwärtige Anrufung, um ein *über* und *zu* ihnen (den Freunden und Feinden) sprechen.<sup>253</sup> Der Weise (Aristoteles), der sich sterbend an die Freunde richtete – was bereits der Vergangenheit angehört und der lebende Thor, welcher seine Feinde gegenwärtig anruft. Nietzsche stellt hier dem aristotelischen Ruf an die Freunde einen Ruf an die Feinde gegenüber. Eine weitere Deutung des Aristoteles-Zitats legt nahe, dass es sich bei der Aussage um eine Klage handelt. Beklagt wird der Mangel an echten, wahren Freunden.<sup>254</sup> Nietzsche stellt dieser Klage den Feind als noch gegenwärtig vorhanden vor, indem er den lebenden Thor diese anrufen lässt. Erstaunlicherweise ist eine starke Ähnlichkeit und sogar Verstrickung zwischen Freundschaft und Feindschaft festzustellen:

„»[...] und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:  
>Freunde, es giebt keinen Freund<, so rief der sterbende Weise. >Feinde, es giebt keine Feinde<, ruf ich, der lebende Thor.«

Zahlreiche Wege stehen der Lektüre dieser umkehrenden, auch umstürzenden und verstörenden, weil den Freund in den Feind verkehrenden Apostrophe offen. Beklagt wird letztlich das Verschwinden des Feindes. Sollte es bereits stattgefunden haben? Nietzsche befürchtet es zumindest, er sieht darin eine *Katastrophe* heraufziehen.“<sup>255</sup>

„Wir hören [...] einen doppelten Aufschrei, die zwei Zeiten, zwei Tempi und zwei Stimmen, die zwei Personen und Personalformen dieses Ausrufs: er/ich, er rief/ich rufe, vergangen/gegenwärtig, sterbend/lebend, Weisheit/Torheit. Aber ein einziger *Ruf* antwortet den anderen: »so rief der sterbende Weise [...]; ruf ich, der lebende Thor«.

»Das Wort, das Aristoteles so gern benutzte«, dieses Wort also ist das eines Sterbenden [...].“<sup>256</sup>

Die Freunde sind verschwunden und die Feinde sind dabei zu verschwinden. So wie wir auch in Schmitts Thesen keinen Freund finden und auf die Befürchtung Schmitts treffen, der Feind könne durch Pazifismus verschwinden. Was bleibt also? Derrida beschäftigt sich ausführlich mit Schmitts *Begriff des Politischen*. Bei Schmitt ging es, wie wir oben gesehen haben, um die Konstitution des Politischen durch die Begriffe des Freundes und des Feindes. Es gehe aber, so Derrida, noch konkreter um eine Identifizierung:

„Das Politische gibt es nur, wenn man weiß – und zwar im Modus nicht eines theoretischen Wissens, sondern einer praktischen Identifizierung –, wer jeweils wer ist, wer der Freund und wer der Feind. Wissen heißt hier, Freund und Feind zu identifizieren wissen. Daß man praktisch in der Lage ist, *sich selbst* und den anderen zu *identifizieren*, das scheint zuweilen Bedingung, zuweilen auch Folge der praktischen Identifizierung des Freundes und Feindes zu sein.“<sup>257</sup>

In beiden Fällen, bei Nietzsche und Schmitt, sei die Ansprache oder Identifizierung des Feindes gleichzeitig eine Setzung der eigenen Identität. Indem ich den anderen als Feind oder Freund anspreche oder ihn auf andere Art und Weise als solchen identifiziere, setze ich mich selbst *entgegen* (als Feind) oder setze ihn mir *nebenan* (als Freund). Es stelle sich dabei sogar die Frage,

---

<sup>253</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 62, 92.

<sup>254</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 13.

<sup>255</sup> Derrida: *PdF*. S. 54 und 81f.

<sup>256</sup> Derrida: *PdF*. S. 82.

<sup>257</sup> Derrida: *PdF*. S. 164. Zweite Hervorhebung: J.K.

wen man mehr liebe (vor allem im Bezug auf die Feindesliebe)<sup>258</sup> oder auch, von wem man mehr abhängt – und, ob man den Freund oder den Feind nicht auch vielmehr *be-sitzt*.<sup>259</sup> Und wenn man den Feind verliere, benötige man einen neuen.<sup>260</sup> Und wo keiner sei, werde durch Verschwörung einer geschaffen.<sup>261</sup> So müsste es dann auch äquivalent beim Freund sein. Während zunächst der Eindruck entsteht, bei Schmitt würden sich die Begriffe Freund und Feind zunächst wechselseitig bestimmen<sup>262</sup>, diagnostiziert Derrida etwas später, dass es für Schmitt im Grunde nur einen politischen Begriff gäbe, nämlich den des Feindes, der zugleich ein ethischer Begriff sei.<sup>263</sup> Für Schmitt gibt es nur ein Denken in Oppositionen. Der Begriff des Politischen funktioniert nur durch Feindschaft. Wäre es Freundschaft, die Politik konstituiert, hätten wir kein Konfliktpotential und damit würde die Welt nach Schmitt der Entpolitisierung entgegensteuern. Um dieser Entpolitisierung entgegen zu steuern, sei es gerade notwendig, die Macht des Politischen auszudehnen<sup>264</sup>, wozu auch gehört, Feindschaften zu etablieren. Dem Feind kommt daher bei Schmitt eine außerordentliche Rolle in Bezug auf das Politische zu, die wir bisher vom Freund kennengelernt haben. Damit hat der Feind in diesem Denken konstituierende Eigenschaften. Dass der Feind einem damit noch näher stünde als der Freund, d. h., dass der Feind das *Ich* in einem außerordentlichen Maße mit konstituiert, beschreibt Derrida im 7. Kapitel von *Politik der Freundschaft*. Das Kapitel wird eröffnet mit einem erneuten Rekurs auf Schmitt und Nietzsche. Ausgegangen wird von einer bereits schon immer bestehenden Synthese vom Gefährten und vom Feind. Beide treten in der Gestalt des Bruders auf<sup>265</sup>:

„Der Bruder gibt sich zu erkennen: Er erweist sich als mein Feind, sagte Schmitt. Zugehörigkeit des Feindes. [...] Er muß die ganze Zeit über dagewesen sein [...]. In nächster Nähe [...], in der Vertrautheit meiner eigenen Familie, bei mir zuhause, [...] unter meinen »Angehörigen«, im Innern des verwandtschaftlichen »Zugehörigkeit«, der *oikeiotes*, die doch einzig den Freund willkommen heißen und ihm Unterkunft gewähren sollte.“<sup>266</sup>

Es ist zunächst kontraintuitiv, warum der Bruder als Feind dem Ort entspringen sollte, von dem man den Freund erwartet. Derrida unterstellt hier die identische Herkunft des Feindes und der Freundes, welche in unterschiedlicher Gestalt (als Fremder oder als Vertrauter) in Erscheinung treten können. Dies zeige sich im Motiv der Anrufung im Nietzsche-Zitat, als auch in Schmitts *Weisheit der*

<sup>258</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 92.

<sup>259</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 100f.

<sup>260</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 114.

<sup>261</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 125.

<sup>262</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 172.

<sup>263</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 191. Schmitt bestreitet in machiavellischer Tradition, dass sein Feindbegriff mit einer moralischen oder ethischen Kategorie im Zusammenhang steht. Vgl. Schmitt: *BdP*. S. 34.

<sup>264</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 189.

<sup>265</sup> „Unser Nachdenken über die Freundschaft, das dort ansetzt, so sie sich mit der Sache des Politischen trifft, wird stets wieder durch diesen Augenblick der *politischen Trauer* hindurchführen. Er scheint uns, zugleich mit der Gestalt des Bruders, ein konstitutives jenes Modells der Freundschaft zu sein, das kraft einer kanonischen Autorität in den griechischen und christlichen Diskursen tonangebend gewesen sein wird.“ Derrida: *PdF*. S. 152.

<sup>266</sup> Derrida: *PdF*. S. 232.

*Zelle*<sup>267</sup>: In der Anerkennung des anderen liegt die Möglichkeit, diesen in Frage zu stellen. In Frage stellt mich aber nur der Feind oder der Bruder. Wer mich in Frage stellt, wird zum Feind.<sup>268</sup> D. h., wer meine Identität in Frage stellt, wird zu meinem Feind. Derrida betont aber den Aspekt des Gegenübers. Wer ist dieses Gegenüber? Zunächst wohl jemand, der mir nahe steht, mich kennt: Ein Freund oder mein Bruder. Oben habe ich betont, dass es in der Vorstellung Montaignes kein In-Frage-stellen der Freunde untereinander geben soll, da ihr Verhältnis ganz auf Vertrauen basiert. Nun wird das In-Frage-stellen mit der Konsequenz der Feindschaft ergänzt. Derrida fragt: „Wann hat das alles begonnen? Wer hat begonnen?“<sup>269</sup> Wer beginnt mit der Feindschaft? Derjenige, der in-Frage-stellt oder vielmehr derjenige, der sich in-Frage-stellen lässt oder für den das In-Frage-gestellt-werden ein Problem darstellt. Das führt zu der Frage, wie sich Feindschaft überhaupt konstituiert? Auf diese Frage finden wir in Schmitts *Begriff des Politischen* keine Antwort. Würde man Schmitts Dezinismus in diesem Kontext anwenden, müsste man schließen: Der Freund und der Bruder dürfen mich nicht in Frage stellen. Täten sie es, würden sie zu Feinden werden. Aber was ist, wenn genau dies geschieht? Derrida verweist auf das Nietzsche-Zitat, welches das vorgebliche Aristoteles-Zitat zitiert: >Freunde, es giebt keine Freunde!< Hier werden die Freunde vom Freund in Frage gestellt. Diese Äußerung würde dann Feindschaft implizieren. Der, mit dem ich am vertrautesten bin, bzw. mit dem ich mich am meisten identifiziere, kann mein ärgster Feind werden. Dies gilt aber nicht nur für den Bruder und den Freund, sondern auch, so analysiert Derrida, für das eigene Selbst.

Dem sterbenden Weisen (Aristoteles) antwortet ein lebender Tor – es könnte hier Schmitt genannt werden, welcher sich, wie wir oben gesehen haben, auf Aristoteles bezieht, aber nicht auf die Freundschaft, sondern auf die Feindschaft eingeht. Derrida unterstellt, dass es dem lebenden Tor nicht möglich sei, ohne einen Feind auszukommen, weil er sich selbst zu definieren und zu erkennen ohne einen solchen Feind nicht in der Lage wäre:

„[...] *ruf ich, der lebende Tor* – der eben darum lebend und verrückt ist. Vielleicht auch, weil der Verlust des Feindes ihn um den Verstand bringt, ihm die Kraft raubt, sich zu identifizieren und eine Identität auszubilden, [...] sich als er selbst zu *versammeln* [...]. Ohne Feind werde ich verrückt, [...] bin ich außerstande, mich zu denken und den Satz »cogito, ergo sum« auszusprechen. Was mir dazu fehlt, ist ein *Malin Génie*, ein *spiritus malignus*, ein Täuschergeist. Hatte nicht Schmitt in seiner Zelle darauf angespielt?“<sup>270</sup>

Ohne Feind kein *Ich*, kein *cogito*. Und das *cogito* funktioniert nur, indem ich einen bösen Geist annehme. Einen Feind. Nur indem Schmitt den Feind annimmt, kann der das Politische denkbar machen, denn ohne Politik, kann es keine Welt geben:

---

<sup>267</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 224. Es handelt sich bei *Weisheit der Zelle* um ein Kapitel aus Schmitts späterem Buch *Ex Captivitate Salus*. Das Kapitel schrieb er in seiner Haft im Nürnberger Kriegsverbrechergefängnis.

<sup>268</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. Ebd.

<sup>269</sup> Derrida: *PdF*. S. 232.

<sup>270</sup> Derrida: *PdF*. S. 237.

„Ohne diese absolute Feindschaft verliere »ich« den Verstand, verliert er die Möglichkeit, sich selbst und den Gegenstand vor ihm zu setzen, ihn sich und sich ihm entgegensetzen, verliert er die Objektivität, die Referenz, den Letzthalt des Widerständigen, verliert er das Dasein und die Anwesenheit, verliert er das Sein, den logos, die Ordnung, die Notwendigkeit, das Gesetz. Er verliert die Sache selbst. Wenn ich vom Feind Abschied nehme, bin ich nicht um diesen oder jenen Gegner oder Konkurrenten gebracht, nicht um eine bestimmte Oppositionskraft, die mich konstituiert, nein, ich verliere nicht mehr und nicht weniger als die Welt.“<sup>271</sup>

Wenn Feindschaft konstitutiv sein soll für eine Identifikation, sei es die Identifikation des eigen Selbst oder des Politischen, so weisen Freundschaft und Feindschaft die gleiche konstituierende Struktur auf. Denn wir haben gesehen, dass auch der Freund das Selbst, als *Anderes Selbst* oder *Abbild des Selbst*, ebenso wie Freundschaft das Politische konstituiert.

Derrida zeigt damit, dass die Thematik der Feindschaft ihren Ursprung scheinbar im aristotelischen Freundschaftsbegriff hat. Er kritisiert aber: „Am Ursprung steht ein Gerücht.“<sup>272</sup> Denn weder sei klar, auf welche weisen Männer sich der Aristoteles des Brunner-Zitats bezieht, noch, woher die Antwort auf die Frage, was Freundschaft sei („Eine Seele, die in zwei Körpern wohnt“) stammt<sup>273</sup>, noch, ob das Omega zu Beginn des *o philoi, oudeis philos* (*O meine Freunde, es gibt keinen Freund*) mit oder ohne Akzent, Iota subscriptum oder Hauch gesprochen wird.<sup>274</sup> Mit diesen Unklarheiten werden auch die Konzepte und Vorstellungen über Freundschaft (oder eben Feindschaft) derer vage, welche sich auf sie berufen.<sup>275</sup>

### **3.2 Freundschaft in der Privatheit Oder: der beständige Wunsch nach Freundschaft**

Bereits am Ende des 19. Jahrhunderts findet sich in der Soziologie mit Georg Simmel die Idee der Freundschaft als privates Phänomen. Bis heute ist dieser Gedanke, in einem rudimentären Verständnis von Freundschaft, paradigmatisch. Als Begründer dieser Strömung kann Montaigne bezeichnet werden, da bei ihm, wie ich oben bereits dargestellt habe, die Privatisierung der Freundschaft fokussiert wird. Deutlich wird dies, wie auch Schinkel ausführt, an Montaignes Unterscheidung von wahrer und gewöhnlicher Freundschaft. Bei der gewöhnlichen Freundschaft:

„geht der Mensch nicht vollständig in die Bezogenheit ein, so daß ein Teil der Persönlichkeit außerhalb der Freundschaft verbleibt.“<sup>276</sup>

Es genüge hier, den

---

<sup>271</sup> Derrida: *PdF*. Ebd.

<sup>272</sup> Derrida: *PdF*. S. 238.

<sup>273</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 239.

<sup>274</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 258f. Hier deutet Derrida auf den Unterschied zwischen *phonos* und *logos*, zwischen Gesprochenem und Geschriebenem hin.

<sup>275</sup> Es konnte in diesem Abschnitt nicht dargelegt werden, was die genauen Gründe für eine „negative“ Anthropologie sind, woher oder an welcher Stelle der Begriffstradition spezifisch der Begriff des Feindes aus dem Begriff des Freundes erwächst. Die Nähe, die Derrida zwischen diesen beiden Begriffen bei diversen Autoren, insbesondere Schmitt, unter Berufung auf Aristoteles ausmacht, konnte aber dargestellt werden. Relevant ist, zu sehen, *dass* ein Zusammenhang besteht und welche Dimensionen eine Begriffsrezension auch annehmen kann. Dies gilt besonders für den Begriff der Freundschaft, der bis dato überwiegend positive Konnotationen aufgewiesen hat.

<sup>276</sup> Schinkel: *Freundschaft*. S. 278.

„gemeinsamen Berührungspunkt aufrechtzuerhalten, den Rest der Persönlichkeit dagegen fernzuhalten“<sup>277</sup>

Schinkel erkennt in der gewöhnlichen Freundschaft, wie Montaigne sie versteht, bereits die Idee der *differenzierten Freundschaft*, wie wir sie im Folgenden bei Simmel finden werden.<sup>278</sup>

Obwohl man, wie auch Friedrich H. Tenbruck verdeutlicht, der Freundschaft als *persönliche Beziehung* in der Soziologie keine für die Gesellschaft relevante Rolle mehr zuspricht, fällt doch auf, dass die Sehnsucht und der Wunsch nach Freundschaft beständig sind – weswegen Tenbruck zu Recht diese Tendenz der Soziologie kritisiert. Gerade weil der Freund für das Auffinden der eigenen Individualität benötigt wird und die Anzahl der profanen Freundschaften – wenn man sie denn dann noch „Freundschaften“ nennen will – immer mehr angestiegen ist, gilt *wahre Freundschaft* als etwas Seltenes, etwas Besonderes und Intimes, wie sie auch von Montaigne beschrieben wurde. Der Privatisierung der Freundschaft, wie wir sie bei Montaigne gesehen haben, steht also eine Anpassung an die Lebensbedingungen des 19. und 20. Jahrhunderts gegenüber. Diese Lebensbedingungen sind geprägt von mehr Mobilität, Heterogenität, der Möglichkeit zu sozialer Distanz und Anonymität. Bedingungen, welche die Individualisierung begünstigen, aber auch gleichzeitig erschweren können und die vor allem durch das kapitalistische Wirtschaftssystem einen hohen Grad an privater Lebensweise für den Einzelnen ermöglichten.

Ein weiteres Merkmal des Freundschaftsphänomens ausgehend von Montaigne, welcher Schinkel zufolge in der Tradition des Renaissance-Humanismus stehe, sind die Motive *Selbstheit* und *Selbstwerden*.<sup>279</sup> Hierzu gehört auch die *Selbstöffnung* und *Selbsthingabe*. *Selbst* entstehe in Bezogenheit auf den Anderen.<sup>280</sup> In der Moderne bleibt dieses Selbstwerden, die Individualisierung, zentrales Motiv der Betrachtungen der Freundschaft – dies wird sich sowohl bei Simmel als auch bei Tenbruck, sowie auch bei Bloch und Arendt zeigen. Mit Montaignes Privatisierung des Freundes rückt zwar das politische Moment der Freundschaft aus dem Rahmen der Betrachtung, aber es betont dafür die Individualisierung des Einzelnen im Angesicht des Freundes. Die Individualisierungsprozesse, wie sie im Folgenden in der Schilderung der soziologischen Texte gezeigt werden, sind wiederum bedeutsam für die Konzepte, in denen Freundschaft wieder mit Öffentlichkeit und dann auch mit Pluralität zusammentrifft.

---

<sup>277</sup> Schinkel: *Freundschaft*. S. 276.

<sup>278</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 276 – Fußnote 41. Für die wahre Freundschaft bei Montaigne unterstellt Schinkel, wie in 2.1 gezeigt, einen *radikalen Funktionalismus*, was eine völlige Selbsthingabe an den Freund bedeutet, sodass es nichts gibt, was dem Freund verborgen bleiben würde.

<sup>279</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 280.

<sup>280</sup> Vgl. Schinkel: *Freundschaft*. S. 281.

### 3.2.1 Zerfall der Freundschaft in Bereichsfreundschaften (Simmel)

In seiner Soziologie geht Georg Simmel im Wesentlichen vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft aus. Hierbei spielen drei Begriffe für seine Theorie eine Rolle: Vergesellschaftung, Differenzierung und Individualisierung.

Als Vergesellschaftung bezeichnet Simmel die Wechselwirkung zwischen den Menschen:

„[D]er Mensch sei in seinem ganzen Wesen und allen Äußerungen dadurch bestimmt, daß er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt [...].“<sup>281</sup>

„Ich gehe [...] von der weitesten, [...] Vorstellung der Gesellschaft aus: daß sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten.“<sup>282</sup>

Das Individuum sei die kleinste Zelle der Gesellschaft und Vergesellschaftung fange da an, wo es zu Wechselwirkungen mit anderen kommt. Bereits die Wechselwirkung zweier Individuen untereinander stelle eine Gesellschaft im Kleinen dar. Simmel geht aber zunächst von der Familie als der ersten, unmittelbarsten Form der Vergesellschaftung aus, in welcher das Individuum vor allem Zugehörigkeit, Einbindung und Solidarität erfährt, die es zunächst auch für eben diese Gruppenzugehörigkeit selbst benötigt.<sup>283</sup> Wenn Individuen ganz generell gemeinsame Interessen haben, werden sie geneigt sein, diese gemeinsam zu verwirklichen. Sie wirken wechselseitig aufeinander ein, womit sie nicht nur ihr gemeinsames Interesse verwirklichen, sondern auch einen sozialen Modus:

„Die Vergesellschaftung ist also die, in unzähligen verschiedenen Arten sich verwirklichenden Form, in der die Individuen auf Grund jener – sinnlichen oder idealen, momentanen oder dauernden, bewußten oder unbewußten, kausal treibenden oder teleologisch ziehenden – Interessen zu einer Einheit zusammenwachsen und innerhalb deren diese Interessen sich verwirklichen.“<sup>284</sup>

Die vielzähligen, interessensabhängigen Wechselwirkungen erzeugen dann unterschiedliche Zustände des Für-, Mit- oder Gegeneinanders in der Gesellschaft:

„Diese Wechselwirkung entsteht immer aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen. Erotische, religiöse oder bloß gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spiels wie der Erwerbs, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, daß der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in einer Korrelation der Zustände mit anderen tritt, d.h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt.“<sup>285</sup>

Nur durch den sozialen Zusammenschluss sei die Menschheit in der Lage, ihr Dasein sicherzustellen.<sup>286</sup> Der Einzelne ist auf die Gruppe angewiesen und die Gruppe wiederum ist auf den Einzelnen angewiesen<sup>287</sup>, denn ohne eine gewisse Anzahl an Einzelnen, kann keine

---

<sup>281</sup> Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*. In: *Georg Simmel – Gesammelte Werke*. 2. Bd., 6. Aufl., Berlin: Duncker & Humboldt, 1983, S. 2. [Fortan zitiert als: Simmel: *Soziologie* S. X.]

<sup>282</sup> Simmel: *Soziologie* S. 4.

<sup>283</sup> Vgl. Simmel, Georg: *Über soziale Differenzierung*. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Bd. 2, hrsg.: Heinz-Jürgen Dahme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 145 und 176. [Fortan zitiert als: Simmel: *Differenzierung* S. X]

<sup>284</sup> Simmel: *Soziologie* S. 5.

<sup>285</sup> Simmel: *Soziologie* S. 4.

<sup>286</sup> Vgl. Simmel: *Differenzierung* S. 140.

<sup>287</sup> Vgl. Simmel: *Differenzierung* S. 143.

Gruppenbildung stattfinden. Mit den Wechselwirkungen gehe aber, neben dem lebenswichtigen Phänomen der Vergesellschaftung, das Phänomen der Differenzierung einher. Der Begriff Differenzierung deutet erst einmal darauf hin, dass in einer Gesellschaft Entwicklungsprozesse stattfinden. So kann sich etwa ein Mit- in ein Gegeneinander differenzieren. Simmel beschreibt diesen Prozess beispielsweise anhand der Konkurrenz: „die Konkurrenz bildet bekanntlich die Specialität des Individuums aus.“<sup>288</sup> Man erkenne die Differenzierung aber auch an einem Wandel der Bestrafungspraxis, etwa wenn man nicht mehr noch die Angehörigen für die unsittlichen Taten eines Einzelnen mitbestrafe oder etwa, wenn man ihn für die Tat büßen lasse und nicht seine gesamte Persönlichkeit verurteile – womit dann auch Läuterung ermöglicht werde.<sup>289</sup> Eines der bedeutendsten Kriterien für die Differenzierung sei aber, das Wachstum und die Ausbreitung der Gruppe: „Denn die Vermehrung der Gruppe fordert in demselben Maße auch Differenzierung.“<sup>290</sup> Die durch die Differenzierung bedingte Ausweitung der sozialen Kreise bewirke für das Individuum eine Lösung seiner unmittelbaren familiären Bindung, mehr Bewegungsfreiheit und das Knüpfen neuer, auch weiter entfernter, sozialer Kontakte, aber auch neuer Konkurrenzverhältnisse<sup>291</sup> und umgekehrt: „je enger der Kreis ist, an den wir uns hingeben, desto weniger Freiheit der Individualität besitzen wir; [...]“<sup>292</sup> Insofern ist Differenzierung eine notwendige Bedingung für Individualisierung:

„[E]rweitert sich der Kreis, in dem wir uns bethätigen und dem unsere Interessen gelten, so ist darin mehr Spielraum für die Entwicklung unserer Individualität.“<sup>293</sup>

Erst durch diese soziale Differenzierung findet also die Ausdifferenzierung der Persönlichkeit des Individuums statt.<sup>294</sup> Der Mensch sei Kollektiv- und Individualwesen zugleich<sup>295</sup>, was ein Zusammendenken von Individuum und Gesellschaft erfordere. Insofern spielen für Simmel auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, die das Individuum pflegt, eine Rolle. Das Individuum nimmt seine Mitmenschen, wie sich selbst, als Kollektiv- und Individualwesen wahr. Wie nahe sich zwei Individuen stehen, d. h. je nachdem, wie intim die Beziehung ist, spiegelt sich in der Wechselwirkung der Verhaltensweisen wieder, die auf starke oder weniger starke Differenzierung zurückzuführen sind. So zeigt sich für das Individuum in Bezug auf seine Familie ein geringerer Grad an Differenzierung, also etwa eine engere Bindung, weniger Freiheit und mehr Pflichten, als etwa in Bezug zu Vereinskameraden oder losen Bekanntschaften. Die Undifferenziertheit darf aber

---

<sup>288</sup> Simmel: *Differenzierung* S. 169.

<sup>289</sup> Vgl. Simmel: *Differenzierung* S. 155.

<sup>290</sup> Simmel: *Differenzierung* S. 164, 171.

<sup>291</sup> Vgl. Simmel: *Differenzierung* S. 172.

<sup>292</sup> Simmel: *Differenzierung* S. 173f.

<sup>293</sup> Simmel: *Differenzierung* S. 174.

<sup>294</sup> Simmel betont damit die Relevanz der Betrachtung des Individuums für die Soziologie: „Die Vielheit, die schon der individuelle Mensch in und an sich aufweist, als solche zu durchschauen, ist, wie ich glaube, eine der wichtigsten Vorbedingungen für eine rationelle Grundlegung der Gesellschaftswissenschaft [...].“ (Simmel: *Differenzierung* S. 127.)

<sup>295</sup> Vgl. Simmel: *Differenzierung* S. 175.

nicht als negativ konnotiert werden, da gerade die undifferenzierteren zwischenmenschlichen Verhältnisse Intimität und Nähe bieten, von denen aus Differenzierung, oder man kann auch sagen: Emanzipation, erst möglich wird:

„[D]ie Anregungen des Gefühls, auf die es für das subjektive Ichbewußtsein besonders ankommt, finden gerade da statt, wo der sehr differenzierte Einzelne inmitten sehr differenzierter anderer Einzelner darin steht und nun Vergleiche, Reibungen, specialisierte Beziehungen eine Fülle von Reaktionen auslösen, die im engeren undifferenzierten Kreise latent bleiben, hier aber gerade durch ihre Fülle und Verschiedenartigkeit das Gefühl der eigenen Person steigern oder vielleicht erst hervorbringen.“<sup>296</sup>

In seinem Werk *Soziologie* beschäftigt sich Simmel im fünften Kapitel *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft* mit dem Wissen, dass Menschen in Beziehungen voneinander notwendigerweise haben. Dieses Wissen voneinander wird durch beobachtbares Verhalten, aber auch durch Offenbarung oder Verbergung gebildet.<sup>297</sup> Die Lüge, welche in der Regel dazu diene, zu verbergen und in früherer Zeit als Sünde galt, sei in der modernen Gesellschaft zu einer weit verbreiteten Sozialtechnik geworden. Ihr Zweck sei die Täuschung, durch welche beispielweise Arbeitskraft generiert werden könne, um Kulturgüter zu schaffen. Eine moderne, fortschrittliche Gesellschaft und kulturelle Fortentwicklung sei ohne diese Sozialtechnik nicht möglich.<sup>298</sup>

Zu einer intimen Beziehung gehöre es, dass man sowohl Wissen als auch Nichtwissen über das Gegenüber habe. Das Vertrauen „ist als Hypothese ein mittlerer Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um den Menschen.“<sup>299</sup> In einer differenzierten Gesellschaft sei das Vertrauen durch Traditionen, Institutionen und öffentliche Meinung in einer Art und Weise versachlicht, dass es sogar keiner personalen Kenntnis mehr bedürfe<sup>300</sup>, nur die Funktion einer Person spiele eine Rolle, dies beträfe aber vor allem formale, z. B. geschäftliche Beziehungen – und in diesen sei das auch durchaus von Vorteil. Erst in einer intimeren, weniger differenzierten Beziehung habe man mehr Wissen voneinander, was auch eine erste Erzeugung von Vertrauen bewirke. Nun gibt es aber auch Beziehungen, die weder zweckmäßig-formal, noch so intim wären, wie z. B. innerhalb der Familie: Die Bekanntschaft. In der Bekanntschaft ist das *Kennen* auf einer oberflächlichen Ebene ausgebildet und zwar insofern, dass nur das „Dass“ und nicht was „Was“ der Persönlichkeit eine Rolle spiele. Insofern sei die Bekanntschaft der gesellschaftliche Garant der „Diskretion“<sup>301</sup>, weil sie nicht nach den geistig-privaten Eigentümlichkeiten der Persönlichkeit fragt.

Eine andere Möglichkeit des Verbergens, neben der Lüge, ist die des Geheimnisses. Durch Diskretion wird eine Grenze zur Hütung dieser aufrechterhalten. Bei den Beziehungen, die aber intimer seien als Bekanntschaften, liegt diese Grenze erstens an anderer Stelle, zweitens könne sie

---

<sup>296</sup> Simmel: *Differenzierung* S. 192.

<sup>297</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 258.

<sup>298</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 260f.

<sup>299</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 263.

<sup>300</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 264.

<sup>301</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 265.

auch der Ursprungsort von Geheimnissen sein: Diese speziellen Beziehungsformen seien Freundschaft und Ehe.<sup>302</sup> Freundschaft beschreibt Simmel wie folgt:

„Soweit das Freundschaftsideal von der Antike her aufgenommen und eigentümlicherweise gerade im romantischen Sinne fortgebildet worden ist, geht es auf eine absolut seelische Vertrautheit, das Seitenstück dazu, daß den Freunden auch der materielle Besitz gemeinsam sein soll. Dieses Eintreten des ganzen ungeteilten Ich in das Verhältnis mag in der Freundschaft deshalb plausibler sein als in der Liebe, weil ihr die einseitige Zuspitzung auf ein Element fehlt, die die Liebe durch ihre Sinnlichkeit erfährt.“<sup>303</sup>

Sehr stark erinnert Simmels erste Umschreibung der Freundschaft dem Freundschaftsideal des Montaigne: *Absolute* seelische Vertrautheit, gemeinsamer Besitz und eine Abgrenzung zur geschlechtlichen Liebe. Er sieht die Freundschaft im Kontext des Geheimnisses als privates und vor allem auch als seltener werdendes Phänomen, welches sich aber im Wandel befindet:

„Die Freundschaft, der diese Heftigkeit, aber auch diese häufige Ungleichmäßigkeit der Hingabe fehlt, mag eher den ganzen Menschen mit dem ganzen Menschen verbinden, mag eher die Verslossenheit der Seele, zwar nicht so stürmisch, aber in breiterem Umfang und längerem Nacheinander lösen. Solche völlige Vertrautheit dürfte indes mit der wachsenden Differenzierung der Menschen immer schwieriger werden. Vielleicht hat der moderne Mensch zuviel zu verbergen, um eine Freundschaft im antiken Sinne zu haben, [...]. [...] Es scheint, daß deshalb die moderne Gefühlsweise sich mehr zu differenzierten Freundschaften neigte, d.h. zu solchen, die ihr Gebiet nur an je einer Seite der Persönlichkeiten haben und in die die übrigen nicht hineinspielen.“<sup>304</sup>

Simmel erkennt die Freundschaft zwar als privates, vertrautes und intimes Verhältnis an, sieht aber die Tendenz ihrer Auflösung in der differenzierten Gesellschaft. Es ergebe sich in dieser ein neuer besonderer Typus von Freundschaften: Differenzierte oder Bereichsfreundschaften. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass man für jede mögliche Angelegenheit des Lebens einen anderen Freund haben könne. So habe man einen Freund für alle Gemütsfragen, einen anderen für Religiöses und einen für gemeinsame Erlebnisse, u.d.g. – dies erinnert stark an die Lust- und Nutzenfreundschaften, die Aristoteles von der vollkommeneren Form der Freundschaft, der Charakterfreundschaft, trennt. Vom Aspekt der Diskretion her gesehen, kommen diese Freundschaften der Bekanntschaft sehr nahe,

„sie fordern, daß die Freunde gegenseitig nicht in die Interessen- und Gefühlsgebiete hineinsehen, die nun einmal nicht in die Beziehung eingeschlossen sind [...].“<sup>305</sup>

Für Simmel ist die Freundschaft in der Tendenz also kein Hort, in welchem die Persönlichkeit im Spiegel eines Gleichgesinnten gefestigt wird, und/oder sich weiterentwickeln kann. Der Freund ist kein signifikanter Teil des eigenen Lebens, lediglich in bestimmten Lebensbereichen spielt er eine Rolle. Für die Prozesse der Individualisierung, wie sie Simmel vorstellt, ist dies für das Individuum unproblematisch. Es geht Simmel auch nicht um eine bestimmte sittliche oder sozialetische Prägung, die durch eine tiefergehende Charakterbildungs- und entsprechende

---

<sup>302</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 268.

<sup>303</sup> Simmel: *Soziologie* S. 268.

<sup>304</sup> Simmel: *Soziologie* S. 269.

<sup>305</sup> Simmel: *Soziologie* S. 269.

Charakterfreundschaften zustande kommt. Für ihn sind die mannigfaltigen zwischenmenschlichen Beziehungen, die das Individuum in verschiedenen Lebensaltern, in verschiedenen biographischen Phasen und in verschieden ausgeprägten Graden der Differenzierung antrifft, bestimmend für die Sozialisierung. Dennoch sei es möglich, Freundschaften mit

„Gemühtiefe und [...] Opferwilligkeit, wie undifferenzierte Epochen und Personen sie nur mit einer Gemeinsamkeit der gesamten Lebensperipherie verbinden, für die Reserven und Diskretion kein Problem sind [...]“<sup>306</sup>

zu führen. Sie seien dann aber von der Besonderheit des Geheimnisses maßgeblich bestimmt. So können sich zwei Freunde als Geheimnisträger/-innen gegen Dritte maskieren und abgrenzen. Das gemeinsame Geheimnis, unabhängig davon wie es moralisch zu bewerten ist, erscheint dann als etwas wertvolles, das nur diese beiden teilen. Insofern schweißt es sie zusammen und schafft eine besondere zwischenmenschliche Atmosphäre:

„Das Geheimnis bietet sozusagen die Möglichkeit einer zweiten Welt neben der offenbaren, und diese wird von jener auf das stärkste beeinflusst.“<sup>307</sup>

Gleichzeitig ist diese Freundschaft dann auch sehr fragil und verletzbar, da die Möglichkeit des Verrats besteht.<sup>308</sup>

Da der moderne Mensch Simmel zufolge *fragmentiert* ist, tritt er nicht mehr wie etwa der Mensch der Antike, als Gesamtperson in Erscheinung. Weil auch die Gesellschaft in der beschriebenen Art und Weise differenziert ist, ist dies dem Einzelmenschen auch gar nicht mehr möglich. Er definiert sich nicht mehr primär über eine bestimmte Klasse, einen Stand oder einen Status. Natürlich gibt es diese nach wie vor, das Individuum kann sich aber einfacher von ihnen ablösen.<sup>309</sup> Da sich Individualisierung und Differenzierung gegenseitig bedingen, ist das Sein des Menschen immer in ein *Innenleben* und ein *öffentliches Leben* geteilt. Öffentlich bedeutet hier aber nicht politisch, sondern nur gesellschaftlich im Sinne der Sichtbarkeit. Alles was das *Innenleben* des Individuums betrifft, bleibt dieser öffentlichen, bzw. gesellschaftlichen Sichtbarkeit verborgen – es ist Privatheit und dazu gehört auch die Freundschaft. Freundschaft steht damit in keinen öffentlichen oder politischen Zusammenhängen.

### 3.2.2 Freundschaft als Stabilisierung des Ichs (Tenbruck)

Tenbruck möchte im 11. Kapitel seines Buches *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft* zwei in der zeitgenössischen Soziologie vorherrschenden Thesen bezüglich des Themas Freundschaft als falsch zurückweisen. Beide Thesen zielen darauf ab, dass Freundschaft ihre Bedeutung als

---

<sup>306</sup> Simmel: *Soziologie* S. 269.

<sup>307</sup> Simmel: *Soziologie* S. 272.

<sup>308</sup> Vgl. Simmel: *Soziologie* S. 274.

<sup>309</sup> Extreme Beispiele dafür sind Vagabunden oder Boheme. Das Leben in Großstädten ermöglicht es außerdem, anonym zu leben, als es in einer kleinen Dorfgemeinschaft der Fall gewesen ist. Es impliziert z. B. auch, dass es möglich ist, sich von der Gesellschaft zu isolieren und wieder in sie zurückzukehren, wann man möchte, wie es z. B. sogenannte Aussteiger tun.

soziologische Kategorie verloren habe. Die erste These, die Tenbruck als Grund für diesen Zustand anbringt, rekurriert darauf, dass Soziologie jeher mit dem Thema Gesellschaft zu tun habe und sich im Wesentlichen mit sozialen Institutionen beschäftige, welche dem Handeln des Einzelnen letztlich als Orientierungsrahmen diene. Freundschaft stelle insofern nur ein privates Anliegen dar, so wie alle persönlichen Beziehungen zwischen Einzelpersonen. Diese Beziehungen seien keine Angelegenheit der Gesellschaft.<sup>310</sup>

Die zweite These lautet, dass eine soziologische Theorie der Freundschaft schlichtweg nicht möglich sei, da Freundschaft zunächst einmal nur aus der Individualität heraus erklärbar zu sein scheine und zwar aufgrund dessen, weil Menschen aufgrund ihrer persönlichen, seelischen und charakterlichen Anlagen sowie ihrer Gefühle zur Freundschaft kämen. Alle diese möglichen *Ursprünge* für Freundschaft stellen keine soziologischen Kategorien dar. Und da Freundschaft auch von keiner Institution gefordert, reglementiert oder sanktioniert werden könne, sie auf völliger Freiwilligkeit beruhe, nehme sie einen supererogativen Charakter an. Damit sei sie für viele andere Geisteswissenschaften interessant, nicht jedoch für die Soziologie.<sup>311</sup> Tenbruck ist der Ansicht, dass eine soziologische Theorie der Freundschaft möglich und wichtig ist, der Einfluss persönlicher Beziehungen auf die Gesellschaft sei vorhanden und sollte Berücksichtigung finden. Die beiden vorgestellten Thesen weist er daher zurück.<sup>312</sup>

Die große Epoche der Freundschaft sieht Tenbruck in der Endphase der Aufklärung, in der aufkommenden Epoche der Romantik, zwischen 1750 bis 1850:

„In jenen hundert Jahren hat sich eigentlich das verwirklicht, was wir noch heute meinen, wenn wir empathisch von Freundschaft reden: die aus eigenständigen Gefühlen emporwachsende und im anderen die Erfüllung der eigenen Individualität suchende und findende und deshalb auch dem anderen die Erfüllung seiner Individualität schenkende persönliche Beziehung.“<sup>313</sup>

Dieser Definition zufolge dient die Freundschaft dem Einzelnen bei der Suche nach seiner Individualität. Das setzt den Wunsch nach „Erfüllung der Individualität“ voraus. Individualität wird also vorgestellt als etwas, was gesucht wird, was gefunden werden und *erfüllt* werden will. Personen, die sich als Freunde betrachten, suchen die Individualität in dieser Form der persönlichen

---

<sup>310</sup> Vgl. Tenbruck, Friedrich H.: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. 2. Auf., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 230f. [Fortan zitiert als: Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. XXX.] Hieran zeigt sich bereits die von Simmel dargestellte These der Ausdifferenzierung oder Aufspaltung des menschlichen Lebens innerhalb der Gesellschaft in einen privaten und einen öffentlichen Bereich als bestätigt.

<sup>311</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 231.

<sup>312</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. Ebd. So bemängelt er bereits im Vorwort zu diesem Kapitel, dass man in der Soziologie schon lange keine interdisziplinären Bezüge mehr herstellen wolle, womit die Soziologie ihre Erkenntnisse letztlich ausschließlich aus sich selbst speise. Tenbruck sieht damit die Leistungsfähigkeit der Soziologie geschmälert und verweist auf Max Webers Werk, welches vor allem deswegen so herausragend sei, weil es anderes geisteswissenschaftliches Material heranziehe. Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 228f.

<sup>313</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 232.

Beziehung und seien in der Lage, sie sich gegenseitig zu geben.<sup>314</sup> Hier stellt sich die Frage, was Tenbruck mit Individualität meint und, warum sie in dem besagten Zeitraum eine solche Relevanz behalten hat. Um auf diese Fragen einzugehen, bezieht sich Tenbruck zunächst auf den Germanisten Wolf Dietrich Rasch. Diesem zufolge haben die gesellschaftlichen Veränderungen des 18. Jahrhunderts dazu geführt, dass die Menschen immer mehr auf ihrem sozialen Gefüge, wie etwa dem Stand, heraustreten konnten, womit daraufhin auch die Identifizierung mit einem solchen sozialen Gefüge und seinen Vorbildern vermindert wurde oder verloren ging. In der Folge empfand sich ein solcher Mensch stärker als Individuum<sup>315</sup> und die Bedeutung der *persönliche Beziehung* nahm anstelle der *sozialen Zugehörigkeit* zu. Um die These Raschs zu ergänzen<sup>316</sup>, bezieht sich Tenbruck auf Simmel:

„Wichtiger noch scheint mir aber, daß die damalige Veränderung in der sozialen Schichtung tatsächlich nur ein Moment im Zusammenhang eines umfassenderen gesellschaftlichen Veränderungsprozesses war. Die moderne Soziologie [hier meint er Simmel], würde es, wie ich meine, vorziehen, diese gesellschaftliche Veränderung als eine besondere Form der Differenzierung der gesellschaftlichen Struktur zu beschreiben.“<sup>317</sup>

Und fährt damit fort, Phänomene dieser Differenzierung aufzuzählen:

„Hier wäre dann zu erwähnen, daß die berufliche Differenzierung größer wird; daß mehr Menschen in städtischen Berufen unterkommen; daß weniger Menschen fraglos in die Fußstapfen des väterlichen Berufes treten; daß die geographische und soziale Mobilität zunimmt; daß die sozialen Verkehrskreise sich ausdehnen; [...] daß sich mit der Verbreiterung des Erziehungswesens [...] eine beweglichere Bildung des Bürgertum ausbreitet; [...] daß insgesamt mehr Menschen die bisherige Geschlossenheit ihrer sozialen Horizonte und Gruppen durchbrechen, mit anderen Menschen jenseits ihrer nächsten nachbarschaftlichen, beruflichen, standesmäßigen, gemeindlichen Gruppen in Verbindung kommen und damit nun direkt oder indirekt mit einer Mannigfaltigkeit von differenzierten Lebensformen und Daseinsmöglichkeiten konfrontiert werden und so auch der sozialen Kontrolle ihrer althergebrachten, engen und einheitlichen Gruppen entwachsen. Die soziale Welt, in der die Menschen leben, beginnt, bunter und heterogener zu werden.“<sup>318</sup>

In diesen gesellschaftlichen und technischen Entwicklungen sieht Tenbruck dann den Nährboden für die „Individualisierung des Daseins“<sup>319</sup>. Erst eine Differenzierung der sozialen Struktur, wie durch solche Phänomene beschrieben, bildet die Voraussetzung für eine „Entdeckung des *Ichs*“. Das Individuum, in dieser heterogener werdenden Welt, wird sich seiner Möglichkeiten bewusst und indem es die Möglichkeiten der Mobilität und der dadurch entstehenden Freiheiten nutzt, vermehren sich die sozialen Kontakte. Gleichzeitig erlebe das Individuum eine Trennung der

---

<sup>314</sup> Mit der Idee der Freundschaft als „Raum der persönlichen Erfüllung“, so Tenbruck, veränderten sich auch andere persönliche Beziehungen. So entstand z. B. auch die Idee der romantischen Liebe. Beide Phänomene betonen die Freiwilligkeit und die Individualität der Partner, durch welche der Bund dann auch von den Beteiligten legitimiert werden will. Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 232f.

<sup>315</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 233.

<sup>316</sup> Oder zu vertiefen, wie sich im Verlauf des Textes zeigt. Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 236.

<sup>317</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 233.

<sup>318</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 233f.

<sup>319</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. Ebd.

*inneren und äußeren Daseinsformen*.<sup>320</sup> Die Differenzierung und Zunahme von Heterogenität der sozialen Welt schafft auch eine für das Individuum möglicherweise überfordernde Komplexität. Orientierungslosigkeit und Unsicherheit in Bezug auf soziale Status, Ordnungen und Beziehungen sind nun neue Herausforderungen für den Einzelnen. In dieser Unsicherheit steht das Individuum alleine für sich:

„In diesem Sinne auf sich selbst zurückgeworfen zu sein, ist dasjenige Erlebnis, welches unvermeidlich der wahren Ausbildung der Individualität vorhergeht.“<sup>321</sup>

Die genannten Veränderungen bringen also nicht nur eine neue soziale Welt und neue Möglichkeiten hervor, sondern sie stellen die Bedingungen der Möglichkeit einer Individualisierung überhaupt erst dar. Das Individuum entsteht also nicht einfach nur parallel zur neuen sozialen Welt, sondern durch die Veränderungen verliert der Mensch allmählich seine stützenden Strukturen und ist dadurch gezwungen sich – zurückgeworfen auf sich selbst – mit sich selbst auseinanderzusetzen und in dieser Auseinandersetzung entsteht dann das Individuum.<sup>322</sup>

Zu den persönlichen Beziehungen, die nun, angesichts der zunehmenden Desorientierung und Desorganisation durch die Veränderung der sozialen Welt, wichtig werden, gehören insbesondere die Freundschaft. Tenbruck rekuriert hier auch auf die antiken Denker der Freundschaft<sup>323</sup>:

„[I]m Freunde nun findet man seine Ergänzung und Bestätigung. Bestätigung meint hier nicht Lob und Anerkennung, die einem auch von beliebigen anderen zuteil werden können. Es meint Verstehen und Teilen in einer geistigen und seelischen Beziehung. [...] Den Kern der Sache hat schon *Aristoteles* getroffen, als er den Freund als das andere Ich bezeichnete, und *Cicero* und andere haben es ihm mit Grund nachgesprochen.“<sup>324</sup>

Das *andere Ich/Selbst* werde im soziologischen Kontext jedoch vor allem in der Hinsicht wichtig, dass das eigene Ich zunächst vermittels des anderen, des Freundes, entdeckt werde. Der auf sich selbst zurückgeworfene Mensch, finde

„im Freunde nicht ein zweites Ich zu dem Ich [...], sondern überhaupt sein eigenes Ich erst [...] indem er im Freunde ein Ich entdeckt.“<sup>325</sup>

Die *Entdeckung des Ichs*, wie sie oben bereits erwähnt wurde, findet also seinen Ausgang oder seine Notwendigkeit in der veränderten sozialen heterogenen Welt und findet nur vermittels des anderen Menschen statt, zu dem wir eine auf Freiwilligkeit beruhende, persönliche Beziehung aufbauen.

Tenbruck zufolge gab es schon immer diese Prozesse der Individualisierung und insofern auch individualisierte Freundschaftsbeziehungen. So gab es eine archaische Freundschaftstradition und

---

<sup>320</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 234.

<sup>321</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 235.

<sup>322</sup> Tenbruck erwähnt in diesem Kontext die Studien des Arztes Johann Georg Zimmermann zum Thema Einsamkeit aus der Mitte des 18. Jahrhunderts. Individuation und Einsamkeit bedingen sich. In der Individuation erfährt man Einsamkeit und in der Konfrontation mit Einsamkeit, z. B. durch die Anonymität der Städte, kann Individuation stattfinden.

<sup>323</sup> Aristoteles, Cicero und andere stellen für Tenbruck die für „die abendländische Geschichte feste Topoi, Formeln und Vorlagen für das Reden und Denken über die Freundschaft“ dar. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 236.

<sup>324</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 235.

<sup>325</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. Ebd.

eine antike Freundschaftstradition und in jeder Geschichtsepoche verändere sich das Freundschaftsverständnis wieder in Abhängigkeit vom jeweiligen gesellschaftlichen und sozialen Wandel:

„[Ich glaube] doch unterstellen zu dürfen, daß sich in beiden Kulturen [archaische und antike] in Umrissen eine klassische Phase der Freundschaftsbildung herauschälen ließe, welche, weniger ausgeprägt, doch im Grundzug der genannten deutsche Epoche vergleichbar wäre, also durch höhere Individualisierung hervorsticht. Und es scheint mir nun weiterhin, daß in beiden Fällen sich diese Entwicklung vor einem vergleichbaren, obschon auch weniger ausgeprägten, gesellschaftlichen Hintergrund vollzogen hat. Gewiß war die gesellschaftliche Differenzierung, das Heraustreten aus den althergebrachten und lokalen Ordnungen, die wachsende Heterogenität der sozialen Kontakte, die Ausweitung der sozialen Verkehrskreise im Altertum von wesentlicher anderer Art als in Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts. [...] Aber ihr Effekt ist grundsätzlich der gleiche: größere soziale Differenzierung und Heterogenität und damit, wenn auch begrenzter und schwächer, Freistellung der Individualität. Das Bedürfnis nach Freundschaft darf eindeutig als ein Korrelat dieser sozialen Situation angesehen werden.“<sup>326</sup>

Er vertritt die These, dass die persönlichen Beziehungen schon immer in der Kulturgeschichte dann an Bedeutung gewonnen haben, wenn eine Phase des gesellschaftlichen Wandels eintrat. Jeder gesellschaftliche Wandel bedeute für das Individuum Instabilität, da die gewohnte Lebenswelt, die bis dahin Stabilität garantiert hat, verändert wird. Um diesem Wandel gerecht zu werden, experimentieren die Menschen mit Institutionen<sup>327</sup>, um wieder Stabilität herzustellen. Auch die Freundschaft ist in einem gewissen Sinne eine solche Institution. Je nachdem wie stark der Grad der Vereinzelung für das Individuum durch den gesellschaftlichen Wandel zu werden droht, bilden sich verschieden stark individualisierte persönliche Beziehungen aus.<sup>328</sup> Zu den hochindividualisierten persönlichen Beziehungen zählen Freundschaften, Liebesbeziehungen und kleinere Freundesgruppen, während weniger oder minder individualisierte persönliche Beziehungen sich in Freundschaftsbünden, Vereinen, bis hin zu (ideologisierten) Bruderschaften, Orden oder sogar Geheimgesellschaften manifestieren. Solche Vereinigungen stellten das „funktionale Gegenstück zu den persönlichen Beziehungen [dar] und [können] damit als in Konkurrenz zu ihnen gesehen werden“<sup>329</sup>.

Diese Unterscheidung wird von Tenbruck noch in Bezug auf die Freundschaft konkretisiert: Aus den funktionellen, minder individualisierten persönlichen Beziehungen ließen sich ritualisierte und im weiten Sinne institutionalisierte<sup>330</sup> Freundschaften ableiten. Ihnen steht die Form der individualisierten, personalen Freundschaft, die im Wesentlichen auf Freiwilligkeit beruht und im Privaten stattfindet, gegenüber.

Die ritualisierten bzw. institutionalisierten Freundschaften<sup>331</sup> beruhen zunächst nicht auf

---

<sup>326</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 237f.

<sup>327</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 239.

<sup>328</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 239f.

<sup>329</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 241.

<sup>330</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 242f.

<sup>331</sup> Vgl. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 242-245.

Freiwilligkeit. Ihnen liegt in der Regel ein Verhaltenscodex zu Grunde, welcher bei Verletzung Sanktionen zur Folge haben könne, bis hin zum Ausschluss aus der Gemeinschaft. Insofern seien solche Freundschaften sozial überwacht, aber auch sozial geschützt. Für manche Personengruppen sei es sogar verlangt oder vorgeschrieben, dass sie bestimmte Freundschaften pflegen sollen. Diese sind dann Freundschaften im Sinne der Bereichsfreundschaften, z. B. einen Freund für Vertraulichkeiten, einen für Handel, Kameraden, u.d.g. Daran zeigt sich schon, dass sie häufig aus mehr als zwei Individuen bestehen. Tenbruck merkt an, dass man in die Versuchung kommen könnte, diese Art der Freundschaftsbeziehung nicht zu den individualisierten Beziehungen zu zählen. Die strengen Bedingungen dieser Form der Freundschaft täuschen jedoch darüber hinweg, dass es sich im Einzelfall dennoch um enge Zweierbeziehungen handelt, die man auch getrennt vom gesellschaftlichen Zusammenhang denken könne. Gerade in dieser isolierten Betrachtung falle auf, dass sie letztlich aufgrund eines sozialen Mangels bestehen und somit unvertretbar seien. Die Rolle eines Freundes könne von keiner gesellschaftlichen Gruppe kompensiert werden, was zeigt, dass es sich in Freundschaftsbeziehungen, auch wenn sie funktioneller Natur sind, immer um Individuen bzw. Persönlichkeiten handelt. So sei etwa die Wahl einer Person zum Freund nicht von der Gesellschaft vorgegeben und insofern frei, nur die Art und Weise, in der beide Personen in der funktionellen Beziehungen zueinander stünden, sei eben vorgegeben.

Zuletzt resümiert Tenbruck, dass die hochpersonalisierten Freundschaften im 19. und 20. Jahrhundert allmählich an Verbreitung verlören, als Erklärung dafür stützt er sich nochmals auf Simmels These:

„Eine Erklärung [...] hat bereits *Georg Simmel* geliefert, indem er bemerkt, daß die Individualisierung inzwischen einen Grad erreicht habe, der die allseitige Ergänzung in einem Freundschaftspartner nicht mehr zuließe. Das Außmaß, in dem sich Menschen einer Gesellschaft in der heutigen Welt in ihren Interessen, Eigenarten, [...] und so in allen Daseinsbereichen voneinander unterscheiden, ist zu groß geworden, als daß es durch personalisierte Freundschaften [...] überbrückt werden könnte. Die soziale Differenzierung hat uns alle in einem solchen Maße freigestellt und nuanciert, daß wir, wie *Simmel* beobachtete, kaum noch der einen oder der wenigen Freundschaften fähig sind, in denen sich unser Dasein stabilisieren läßt, sondern Freunde für die verschiedensten Daseinsbereiche besitzen [...].“<sup>332</sup>

Was also übrig bleibt, sind eine Vielzahl von institutionalisierten Freundschaften und seltene individualisierte, personale Freundschaften. Beide Arten der Freundschaft stellen persönliche Beziehungen dar, die von großer Relevanz für das Individuum, aber auch für die Gesellschaft seien. Tenbruck fasst seine These von der für das Phänomen der Individualisierung unzureichenden sozialen Struktur mehrmals zusammen:

„Auf enge Weise also entsprechen sich soziale Struktur und institutionalisierte Freundschaftsbeziehungen. Diese springen überall in die Bresche, wo die soziale Struktur nicht mehr vollgültig der inneren und äußeren Sicherung des Daseins der Individuen gerecht werden.“<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 247.

<sup>333</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 245.

„In dieser unerträglichen Situation der Unsicherheit und Gefährdung entwickelt sich die institutionalisierte Freundschaft als ein Mittel, dem beschriebenen Mangel der sozialen Struktur abzuhelpfen.“<sup>334</sup>

„Wie sich gezeigt hat, sind persönliche Beziehungen zu verstehen als die Ergänzungen einer inkompetenten sozialen Struktur.“<sup>335</sup>

Somit hat die Freundschaft nicht nur eine Bedeutung für die Individualisierung, sondern auch eine konstitutive bzw. stützende Funktion innerhalb der sozialen Struktur. Tenbruck schließt, dass nur eine perfekte Gesellschaft ohne Freundschaft auskommen könne. Da es eine solche aber nicht gebe und Gesellschaft in Bezug auf die Individualisierung immer defizitär bliebe, „ergänzen Freundschaften die soziale Struktur in einer je spezifischen Weise, und diese soziale Struktur kann ohne sie gar nicht funktionieren.“<sup>336</sup> Es zeigt sich, dass Tenbruck einerseits mit Simmel geht, ihn aber letztlich überwindet, da er die Freundschaft zwar als ein privates Phänomen vorfindet, sie aber letztlich als ein für die Gesellschaft relevantes und konstituierendes Phänomen herausstellt. Freundschaft hat eine Doppelfunktion: Sie stabilisiert das *Ich* eines Individuums in einer differenzierten und komplexen Lebenswelt und hat als persönliche Beziehung zwischen solchen *Ichs* damit wiederum eine stabilisierende Funktion für die soziale Struktur.

### 3.2.3 Freundschaft als Reaktion auf Einsamkeit (Bloch)

„Die Menschen werden seit je allein geboren und sterben allein.“<sup>337</sup>

Bloch stellt im fünften Teil seines Buches *Das Prinzip Hoffnung* einen Zusammenhang zwischen Freundschaft und Einsamkeit her. Einsamkeit sei ein sozialer Zustand, denn sie finde nicht außerhalb von Gesellschaft statt, sondern in ihr: „Meiden, Isolieren, Lösen sind ebenso soziale Akte wie Binden und Vereinigen; [...]“<sup>338</sup> So gebe es ohne Gesellschaft keine Einsamkeit und ohne Einsamkeit keine Individuen in der Gesellschaft. Diese Wechselwirkung, die Bloch als „Doppellicht“ bezeichnet, werde ich in diesem Abschnitt und in 3.3.1 darstellen. Nun soll es zunächst darum gehen, warum Freundschaft für Bloch eine Reaktion auf Einsamkeit ist.

Einsamkeit komme in zwei Formen vor: Erstens als Qual, d. h. als ungewollte Einsamkeit, als Zwang, als ein *Nicht-können* oder *Nicht-dürfen*, aber auch als Verlassenheit oder als Gefangenschaft, z. B. in einer Gefängniszelle. Einsamkeit kann also Elend bedeuten. Zweitens als Wunschbild, d. h. als gewollte Einsamkeit des Ichs, als Narzissmus oder als Wunsch nach Störungslosigkeit, z. B. in einer Klosterzelle. Die gewollte Einsamkeit ist ein Wunsch des Ichs bzw. des Egos. Es benötigt sie für sein Selbstverhältnis, also für eine Auseinandersetzung mit sich selbst.

---

<sup>334</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 246.

<sup>335</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 247.

<sup>336</sup> Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen*. S. 248.

<sup>337</sup> Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. In drei Bänden. 3. Band, Kapitel 43-55. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959/69.

[Fortan zitiert als: Bloch: *DPH*. S. XXXX.]. S. 1125.

<sup>338</sup> Bloch: *DPH*. S. 1125.

Bloch stellt heraus, dass es in der Menschheitsgeschichte neben der Vergesellschaftung auch eine Kulturgeschichte der Einsamkeit gibt.<sup>339</sup> So lassen sich augenscheinlich unterschiedliche Motive für die gewollte Einsamkeit auffinden: Christliche Innerlichkeit, Weltflucht oder Flucht vor sich selbst. Die vielfältigen Erscheinungsformen des Wunschbildes Einsamkeit lassen nicht unmittelbar einen Schluss auf das tatsächliche Motiv der Einsamkeit zu. Bloch zufolge offenbare sich aber beispielweise das christlich-narzisstische Wunschbild letztlich als Egoismus.<sup>340</sup>

Bloch sieht die Einsamkeit im 20. Jahrhundert vor allem als etwas, das sich der Kapitalismus zum Instrument gemacht habe. In ihm werde das Wunschbild der Einsamkeit durch den Egoismus in der Gesellschaft auf die Spitze getrieben. Es sei übertrieben worden, ähnlich der Idee des Individuums.<sup>341</sup> Diese Zuspitzung zeigt sich darin, dass sie dem Kapitalismus von Vorteil ist, wenn wir einsam und egoistisch sind, da wir dann eher dazu neigen, zu konsumieren. Schon der Ansatz ist paradox: erst suchen wir die Einsamkeit, die Isolation, das Alleine-leben, dann müssen wir uns vor lauter Überdruß wieder davon befreien. Bloch spricht hier vom „wirtschaftliche[n] Atom-Pathos“.<sup>342</sup> Blochs Kapitalismuskritik zielt darauf ab, zu zeigen, dass wir durch das Konsumieren und die systematisch erzeugte Einsamkeit, d. i. die Privatheit und der Rückzug dorthin, mehr unseren Eigentumsinteressen nachgehen und weniger kommunizieren, d. h. auch, weniger mit der Öffentlichkeit zu tun haben. Das geht soweit, dass auch unsere zwischenmenschlichen Beziehungen letztlich vermarktet oder durch Konsum kompensiert werden sollen. Bloch plädiert nun aber, dass der Mensch im Kapitalismus nicht zu sich und generell keine Heimat findet, d. h. wir müssten uns wieder aus der systematischen Einsamkeit befreien. Eine Flucht aus dieser systematischen Einsamkeit ist die Freundschaft.

„Alle Kinder werden allein geboren, aber stets miteinander groß.“<sup>343</sup>

Die Einsamkeit stehe der Gesellschaft nicht konträr gegenüber, sondern verhalte sich zu ihr komplementär.<sup>344</sup> Für Bloch befindet sich der Einzelne in einem Spannungsfeld zwischen dem eigenen Leib-Ich und der Gemeinschaft in die er hineingeboren wurde. Er sei einerseits auf die Gemeinschaft angewiesen, andererseits neige er zur Einsamkeit:

„Gerade die frühesten Menschen lebten gesellig, machten eine Gruppe aus. Der Einzelne war hier der Ausgestoßene, das bedeutet in einer Zeit vollkommener Wildnis: der Untergehende. Der Stamm war der Halt des Leibes, der Inhalt des schwach entwickelten Ichs. Folglich steht zwar am organischen Anfang ein auf sich bezogenes Leib-Ich, aber am geschichtlichen Anfang steht die Gemeinschaft. Und zu ihr gehen in Zeiten, wo sie bedroht ist, ebenso heiße Wünsche wie zur Einsamkeit. Wünsche der Geborgenheit, die dann nicht einmal im Widerspruch zur Einsamkeit zu stehen braucht, sondern

---

<sup>339</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1126.

<sup>340</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1128.

<sup>341</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1129.

<sup>342</sup> Bloch: *DPH*. S. 1127.

<sup>343</sup> Bloch: *DPH*. S. 1129.

<sup>344</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1133.

sie einbezieht, mindestens in den kleinen warmen Kreis von *Freundschaft*.<sup>345</sup>

In der modernen Zeit, in der es sich der Mensch erlauben kann, ein Einzelner zu sein, muss das Leib-Ich nicht mehr von der Gesellschaft bewahrt werden und das Ich kann sich in kleinen Gesellschaftskreisen entwickeln. Es ist also ein selbstständigeres und selbstbestimmteres Ich im Vergleich zum schwachen Ich der *frühen Menschheit*. Bloch betont aber auch, dass der Einzelne das, was er nicht hat, ersehnt:

„Wo die Gesellschaft zweifelhaft geworden ist, tauchte gleichzeitig mit dem Wunschbild Einsamkeit das der Freundschaft auf: nicht als Flucht, sondern als Ersatz der Gesellschaft [...].“<sup>346</sup>

Hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zur Theorie, die Tenbruck später erarbeiten wird und die ich im vorangegangenen Abschnitt erläutert habe: Wenn die Gesellschaft fraglich oder instabil wird, regt sich der Wunsch des Einzelnen nach Freundschaft – d. h. nach so etwas wie einer neuen oder anderen Vergesellschaftung. In einem solchen Veränderungsvorgang verändert und entwickelt sich auch das Individuum weiter. Somit steht Einsamkeit und Freundschaft als Form einer Ersatzgesellschaft in Wechselwirkung:

„Allerdings hängt auch das *Lob der Einsamkeit* nicht nur vom Habitus des Menschen ab, der etwas mit ihr anzufangen weiß, sondern ebenso wieder vom Zustand der Sozialwelt, innerhalb dessen der Einsame gedeiht.“<sup>347</sup>

Zusammenfassend lässt sich feststellen: In der Gesellschaft ist Platz für die Entfaltung des Individuums, weil sie das Private ermöglicht und damit auch Einsamkeit zulässt. Diese Einsamkeit kann in Kontemplation ausgelebt werden oder aber in den privaten freundschaftlichen Sphären, die innerhalb der Gesellschaft und parallel zur Gesellschaft entstehen und existieren. Einsamkeit ist also nötig, damit das Individuum sich einerseits entfalten, andererseits reflektieren und damit immer wieder neu an der Gesellschaft mitgestalten kann. Freundschaft dient hier als Ausweich- oder Schutzraum, in welchem Geborgenheit durch Freundschaft gegeben ist – der Einzelne also nicht, wie in früheren Zeiten, sich selbst überlassen bleibt. Anders als bei Simmel ist dieser Ersatz aber nicht als von der Gesamtgesellschaft abgeschnitten zu denken. Ebenso wie bei Simmel und Tenbruck wiederum ist die Bedeutung der Freundschaft als Ersatzgesellschaft: Sie dient vor allem dem Individuum. Diesem wird, Bloch zufolge, ermöglicht, sich weiterentwickeln, zu sich zu finden und eine innere Heimat zu finden, aber dann ausgehend von dieser auch in der Welt Geborgenheit und Heimat – die aber stets Utopie bleibt – zu finden. Was im Kleinen stattfindet, kann auf das Große übertragen werden. Damit bezieht sich Bloch auch explizit auf Aristoteles: „aus dem Ideal des kleinen Kollektivs [wird] sogar der Kitt des großen gezogen [...].“<sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> Bloch: *DPH*. S. 1129.

<sup>346</sup> Bloch: *DPH*. S. 1130.

<sup>347</sup> Bloch: *DPH*. S. 1127.

<sup>348</sup> Bloch: *DPH*. S. 1131.

### 3.3 Freundschaft und Pluralität

Dass es im 20. Jahrhundert nicht nur Theoretiker/innen gab, die Freundschaft als privates, identitätsstiftendes, oder -stabilisierendes Phänomen betrachteten, soll dieser letzte Abschnitt über die Konsequenzen des Schwunds der politischen Dimension des Freundschaftsbegriffs zeigen: Eine Konsequenz nämlich, die als Einspruch auf diesen Schwund verstanden werden kann. Besonders in Anbetracht des Wandels der Lebenswelt und der Katastrophen des 20. Jahrhunderts wird die politische Dimension der Freundschaft, in Berufung auf Aristoteles, von ihnen besonders herausgestellt ohne dabei die Bedeutung der Freundschaft für die individuelle, private und persönliche Beziehung zu schmälern, sie wird vielmehr mit in die Überlegungen eingeschlossen. Es wird sich zeigen, dass eine Privatheit, in der zu jeder Zeit die Möglichkeit gegeben ist, mit jeder Person potentiell Freundschaft zu schließen überhaupt erst möglich ist, wenn wir Freundschaft auch und vor allem politisch denken und das wiederum können wir, wenn wir nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit fragen. Pluralität ist in diesem Kontext als die Verschiedenheit der Menschen zu verstehen.

#### 3.3.1 Aristotelische Utopie nach Bloch

Bloch ist Vertreter einer Philosophie des *Noch-nicht-geworden-seins* bzw. der konkreten Utopie, welche bei ihm die Hoffnung ist. Diese steht im Gegensatz zur abstrakten Utopie, dem bloßen Optimismus und besonders im Gegensatz zum bloßen Ökonomismus, welcher für ihn Pessimismus impliziert – dies zeigte sich im vorangegangenen Abschnitt zu Bloch an seiner Kritik am Kapitalismus. Sowohl das Traumbild Einsamkeit, als auch die Freundschaft stellt er als soziale Zustände dar, deren *Wesen noch bevorsteht*, oder denen *noch viel Arbeit bevorsteht*<sup>349</sup>, die folglich utopisch sind. Es handelt sich also um Ideen, die noch unvollkommen sind, an denen noch gearbeitet werden kann, welche den Menschen also noch weiter beschäftigen werden und von denen aber letztlich auch nicht zu erwarten ist, dass sie zu einem Ende kommen werden.

Ausgehend von der Einsamkeit, die wie die Freundschaft ein sozialer Zustand ist, und welche beide aufgrund der inneren und äußeren Existenzweise des Individuums miteinander einhergehen, stellt Bloch Freundschaft in zweierlei Hinsicht vor: 1. als Ersatz der Gemeinschaft ist die individualistische Freundschaft (im Sinne der privaten Freundschaft) ein Hort der Geborgenheit und Heimat, 2. als Kapitalismus-Flucht, da dieser uns systematisch einsam mache und uns seine Produkte zur Kompensation der Einsamkeit aufnötige. Damit leugne der Kapitalismus die eigentliche Bedeutung der Freundschaft in der Gesellschaft:

„Der Bezug aufs Ego ist allemal durch den Bezug auf die Gesellschaft bestimmt; ohne diese gäbe es

---

<sup>349</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1129 und S. 1134.

kein Alleinsein [...].<sup>350</sup>

Freundschaft unterscheidet sich von Gesellschaft insofern, als dass sie intimer ist. Sie ist wie ein Schutzraum zwischen Einsamkeit und Gesellschaft, in der es keinen privaten Raum zu geben scheint. Dass Freundschaft aber, wie auch bei Simmel und später bei Tenbruck betont, Kompensationen einer mangelhaften, sich verändernden Gesellschaft sei, ist für Bloch nicht nur die eigentliche Bestimmung des Begriffs der Freundschaft. Das Wunschbild der Einsamkeit sei zwar für das Individuum omnipräsent, es sei aber nur eine temporäre Ausflucht. Für Bloch steht hier das Motiv der Utopie im Vordergrund. Der Mensch könne niemals nur in der Einsamkeit sein und niemals nur in der Gesellschaft. Auch die vollkommene Flucht in die Innerlichkeit als Weltflucht oder Flucht vor sich selbst, könne nicht gelingen, da der Mensch auf diesem Wege nicht Eins werden kann. Dies könne nur durch eine Wechselbeziehung zwischen dem *Subjekt-Ich* und der *Objekt-Welt* geschehen.

Insofern ist es für Bloch gerade angesichts des Kapitalismus wichtig, an die ursprüngliche Bedeutung der Freundschaft zu erinnern, welche er bei Aristoteles findet. Gerade in der Freundschaft, wie sie Aristoteles vorstellt, zeige sich das Menschliche des *zoon politikon* und letztlich auch die soziale Vollendung.<sup>351</sup> Diese Vollendung sei aber ein Idealbild. Bloch bezeichnet die wesentlichen sozialen Elemente in der Freundschaftskonzeption des Aristoteles, Wohlwollen, Eintracht, gutes Tun als utopisch und spricht daher von der *Aristotelischen Utopie*:

„Was die Gerechtigkeit nun fordert, das leistet ohne Zwang die Freundschaft; sie bewirkt die Eintracht, worin eine Verletzung der gegenseitigen Rechte nicht mehr vorkommt, also selbst zum Gedanken an Gerechtigkeit keinen Anlass mehr ist.<sup>352</sup> Wieder, wie bei dem Grundsatz des *inter amico omnia communia*<sup>353</sup>, läuft also Aristotelische Utopie in den Freundschaftszirkeln vor dem Staat; [...]. Die drei Betätigungen, die Aristoteles der Freundschaft zuschrieb: Wohlwollen, Eintracht, Wohltun, machten sie besonders deutlich utopisch; [...].“<sup>354</sup>

Das utopische Moment der Freundschaft trete besonders dann hervor, wenn eine Freundschaft von mehr als zwei Individuen vorzufinden sei.<sup>355</sup> Denn hier, bei einem Freundschaftsbund etwa, stelle sich zurecht die Frage, wie die Gerechtigkeit sich idealerweise in der Freundschaft auflöst. Aristoteles behauptet nur, dass es so sei, aber nicht wieso oder wie es im konkreten vorkommt. Im weiteren Verlauf der Freundschaftsbücher in der *Nikomachischen Ethik* thematisiert er ja auch die gerechte Behandlung des Freundes nach der Würdigkeit und das gerechte gegenseitige Geben und Nehmen. Insofern handelt es sich um ein Ideal, bzw. für Bloch um eine Utopie – ein Zustand oder Ort, der noch nicht erreicht wurde. Bloch merkt an, dass dieses Ideal, welches als Grundlage für den Staat dienen soll, als „Freundschaftstraum in allen anarchischen und in föderativen Utopien“

<sup>350</sup> Bloch: *DPH*. S. 1125.

<sup>351</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1130 f.

<sup>352</sup> Hier bezieht sich Bloch auf: Aristoteles: *EN*. 1155 a, 24-28; S. 252.

<sup>353</sup> „Freunden ist alles gemeinsam“. Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1130.

<sup>354</sup> Bloch: *DPH*. S. 1131.

<sup>355</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. ebd.

vorkomme, sich in „[...] Akten gegenseitiger Hilfe“, in kleinen, selbstverwalteten und gewaltlosen Gemeinden und in ersehnten Brüdergefühlen zeige.<sup>356</sup> All diese Wünsche und Gesten, in denen sich dieses Ideal zeige, werden durch den Egoismus im Kapitalismus verdrängt. Auch Aristoteles betonte bereits, dass die *Schlechten*, die Egoistischen, die weniger Tugendhaften auch weniger zur Freundschaft neigen.

„[D]as gesellschaftlich ausgeweitete Traumbild Freundschaft bleibt im kapitalistischen System zwar von ferne leuchtend, doch weniger als irgendwo wirksam. Konnte Aristoteles noch die Gruppe der Sklavenhalter<sup>357</sup>, welche die antike Polis ausmachten, in Freundschaft versammeln lassen, mit gegenseitigem Wohlwollen zwischen sich als hohem, doch keineswegs durchkreuztem oder seltenem Ideal, so ist das kapitalistische Kollektiv, wenn es sich so nennen läßt, nur noch homo homini lupus, Kampf der Monopole zuletzt. Das wurde dermaßen Betrieb und Mechanik dazu, daß die Freundschaft nicht einmal mehr einen Ersatz darstellt, sondern fast wie die Einsamkeit eine Flucht.“<sup>358</sup>

Im Kapitalismus soll der Mensch auf bestimmte Ideen festgelegt werden und sein Verhalten und sogar sein Fühlen berechenbar sein. Dem gegenüber steht die Utopie: die Hoffnung auf Veränderung und Erneuerung. Dies bedeutet aber Vollzug und Prozesshaftigkeit. Bloch weist auf dieses Spannungsfeld hin und die von ihm gepriesene Utopie erscheint noch ferner, durch seine Darstellung eines überbordenden Kapitalismus. Dennoch und das zeigt die Abhandlung über das *Doppellicht* von Freundschaft und Einsamkeit ist der Wunsch nach Freundschaft nach wie vor existent<sup>359</sup>, im Wesen des Menschen verankert und die Utopie dadurch auch noch lebendig, solange der Mensch *hofft*.

Freundschaft ist mit Bloch etwas, das stets *noch-nicht-ist*, was aber stets Erneuerung verspricht und auf die Zukunft hinweist. Um sie zu begreifen, bedarf es aber, das zeigt Bloch an mehreren Stellen des Textes, der Vergangenheit. Indem die Vergangenheit auf die Zukunft hin gedacht wird, erkennen wir erst das *Noch-Nicht* und können uns zu einem *Nochmal* entschließen. Eine jede Freundschaft hält also den Geist der Utopie und die aristotelische Idealvorstellung einer einträchtigen Gesellschaft zukunftsorientiert aufrecht.

### 3.3.2 Demokratie im Kommen (Derrida)

Derrida stellt im Vorwort von *Politik der Freundschaft* vor, was er alsdann in den darauf folgenden Kapiteln des Buches zu dekonstruieren trachtet:

„Der Begriff des Politischen tritt selten ohne eine bestimmte Rückbindung des Staates an die Familie, selten ohne das auf den Plan, was wir einen *Schematismus der Abstammung* nennen werden: der Stamm, die Gattung oder die Art, das *Geschlecht*, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation – autochthon oder nicht, tellurisch oder nicht. [...] Bricht keine Dialektik des Staates jemals mit dem, was sie aufhebt und worauf sie zurückgeht (das Familienleben und die bürgerliche Gesellschaft), löst

<sup>356</sup> Bloch: *DPH*. S. 1131 und vgl. S. 1131f.

<sup>357</sup> Bloch sah durchaus die lebensweltliche Wirklichkeit, auf der die antiken Ideen fußen. Somit kann man ihm nicht vorwerfen, er befürworte das aristotelische Gedankengut nur.

<sup>358</sup> Bloch: *DPH*. S. 1133.

<sup>359</sup> Vgl. Bloch: *DPH*. S. 1132.

sich das Politische niemals von seiner internen Bindung an die familiäre Herkunft, und assoziiert schließlich eine gewisse republikanische Devise *fast* immer Brüderlichkeit mit der Freiheit und der Gleichheit, so hat die Demokratie sich ihrerseits selten ohne Bruderschaft oder brüderliche Verbundenheit definiert.“<sup>360</sup>

Derrida findet, dass es möglich sein muss, die vorfindbaren Begriffstraditionen zu hinterfragen, gegen sie Einspruch zu erheben, die Frage zu stellen, ob Politik jenseits von Brüderlichkeit möglich ist.<sup>361</sup> „Eine Revolution in den Gesteinsschichten des politischen Begriffs der Freundschaft, dessen Erben wir sind.“<sup>362</sup> Und kam es jemals vor, dass mit diesem Erbe gebrochen wurde?<sup>363</sup> Der Schematismus der Abstammung hat Kriterien der Zugehörigkeit und damit auch Kriterien der Ausschließung und der Abgrenzung. Derrida sieht dies als nicht mehr zeitgemäß für die Demokratie an. Er spricht daher das Plädoyer für eine „Demokratie im Kommen“ (*démocratie à venir*) aus. Eine Demokratie, die sich auf die Zukunft hin öffnet<sup>364</sup>, weil sie nie vollendet sein kann:

„Die Demokratie bleibt „im Kommen“, insofern die Wirklichkeit der Demokratie ihrer Idee immer schon unangemessen war und bleiben wird.“<sup>365</sup>

Derrida proklamiert, dass die Demokratie nicht bzw. noch nicht vollkommen ist. Sie ist kein vervollständigtes Werk, sondern befindet sich *im Prozess*. Sie ist damit auf die Zukunft hin gerichtet, kann und soll reflektiert und entwickelt werden. Anders als bei Bloch soll sie aber keine Utopie sein, sondern entgegen jeglicher Festlegung „offen“ bleiben – d. h. flexibel und wandelbar. Damit geht es Derrida um die Praxis der Demokratie und um die Authentizität der Demokratie. Insofern möchte er vermeiden, dass die Zukunft der Demokratie durch die Schemata der Abstammung festgeschrieben wird, wäre dies der Fall, könne die Demokratie niemals dem entsprechen, was sie vorgibt zu sein.

Derrida erkennt die politische Dimension der Freundschaft an, die zugleich eine besondere zwischenmenschliche Beziehung ist:

„Derrida schließt an Aristoteles an, indem er den Begriff der politischen Gemeinschaft unter Bezugnahme auf verschiedene Konzepte der „Freundschaft“ diskutiert, die sowohl Formen der Nahbeziehung zwischen zwei Individuen, wie auch Formen der politischen Gemeinschaft artikulieren.“<sup>366</sup>

Die Gesamtproblematik besteht also von der Unterscheidung der individuellen Ebene der

---

<sup>360</sup> Derrida: *PdF*. S. 11.

<sup>361</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 10, 15.

<sup>362</sup> Derrida: *PdF*. S. 53.

<sup>363</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 148.

<sup>364</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 409.

<sup>365</sup> Ingram, James: *Praktische Idee oder vernünftiger Glaube? Aporien moralisch-politischen Fortschritts und kommende Demokratie*. In: *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Abschluss an Jacques Derrida*. Hrsg.: Andreas Niederberger, Markus Wolf. Bielefeld: transcript Verlag, 2007, S. 108. Dies findet sich auch bei Derrida: „Gewiß mag der Begriff des Politischen *als* Begriff dem entsprechen, was ein idealer Diskurs in aller Strenge über die Idealität des Politischen aussagen *will*. Aber keine Politik hat jemals ihrem Begriff entsprochen.“ Derrida: *PdF*. S.161.

<sup>366</sup> Wolf, Markus: *Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida*. In: *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Abschluss an Jacques Derrida*. Hrsg.: Andreas Niederberger, Markus Wolf. Bielefeld: transcript Verlag, 2007, S. 82.

Freundschaft und der gesellschaftlichen, sozialen Ebene der Freundschaft her:

„Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne »Gemeinschaft der Freunde« (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zählen, die anderen abzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. Dort, wo indessen jeder in *gleicher* Weise ganz anders ist. Schwerwiegender als ein Widerspruch, hält die Kluft zwischen diesen beiden Gesetzen auf immer das politische Begehren wach.“<sup>367</sup>

Benötigt wird also eine *Erschütterung des Schematismus der Abstammung*<sup>368</sup>, da von diesem die

„[...] berechnete[n] Anliegen von Individuen, seien sie nun als Staatsbürger anerkannt oder nicht, übersehen und entwertet werden, weil sie aufgrund des dominierenden „Schemas“ der Gleichheit nicht als relevant anerkannt werden.“<sup>369</sup>

Es ist also zugleich ein humanistischer Anspruch, den Derrida hiermit anspricht: Auch diejenigen, die augenscheinlich nicht in das vorherrschende Schema der Abstammung passen, sollen sich zugehörig fühlen dürfen, sollen sich nicht entrechtet, entwertet und übersehen fühlen. Die bisherigen demokratischen Politiken können ihre humanistischen Versprechen mit einem gleichzeitigen Festhalten an diesen Schemata nicht einhalten, daher benötige es der Dekonstruktion bisheriger Freundschaftskonzeptionen, um zu zeigen, warum dies nicht geschehen kann:

„Die Dekonstruktion all der Prädikate, die in jenem Begriff zusammentreten, unter dessen Hinterlassenschaften man unweigerlich auch auf das Gesetz der Geburt und Abstammung stößt, auf das natürliche oder »nationale« Gesetz, auf das Gesetz der Homophilie und des Autochthonen und auf jene staatsbürgerliche Gleichheit (die Isonomie), die sich auf die Gleichheit der Geburt (die Isogonie) gründet, auf die Gleichheit der Abstammung als Bedingung einer Berechnung der Einwilligung und also der Aristokratie der Tugend und der Weisheit, etc.“<sup>370</sup>

Derrida hat bei seiner Dekonstruktion festgestellt: Freundschaft beginnt zunächst im *Oikos*, also in der Privatheit. Man sieht den Freund als seinesgleichen an, sogar als Bruder. Dann bekommt die Freundschaft aber auch politische Relevanz, dann, wenn es *mehrere* Freunde sind. Die Tatsache, dass der Begriff der Freundschaft an genealogische Konzeptionen gebunden ist, zeigt, dass der Begriff nicht rein privat ist, auch wenn er mit eben jenen Konzepten belegt wurde, die aus dem Jargon der Privatheit und der Zugehörigkeit stammen. Für Derrida stellt sich schon zu Beginn seines Essays die Frage nach der Anzahl der Freunde. Aristoteles hat diese Frage nicht beantwortet und aus dem vielzitierten Satz *O meine Freunde, es gibt keinen Freund (o philoi, oudeis philos)* wurde in der Rezensionsgeschichte eine Singularität abgeleitet. Aristoteles habe aber etwas anders intendiert:

---

<sup>367</sup> Derrida: *PdF*. S. 47.

<sup>368</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 119.

<sup>369</sup> Wolf, Markus: *Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida*. In: *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Abschluss an Jacques Derrida*. Hrsg.: Andreas Niederberger, Markus Wolf. Bielefeld: transcript Verlag, 2007, S. 91.

<sup>370</sup> Derrida: *PdF*. S. 153f. Dabei gilt, dass die Dekonstruktion selbst nicht ohne Demokratie möglich ist. Es ist also auch ein Teil des demokratischen Denkens, dass sie es zulässt, sich und ihr Selbstverständnis hinterfragen zu lassen.

„Der eigentliche politische Akt oder die eigentliche politische Handlung bestehen darin, soviel Freundschaft wie möglich zu stiften (hervorzubringen, herzustellen etc.).“<sup>371</sup>

Freundschaft stiften, das hat auch damit zu tun, tugendhaft und offen zu sein, menschenfreundlich, eine Haltung zu haben, und es kann ja letztlich nicht darin bestehen, die Freunde darüber zu unterrichten, dass es sie eigentlich gar nicht gäbe. Hierbei stellte sich uns im Abschnitt über die Feindschaft bereits die Frage, wer denn der Freund sei und das *ver-störende* Verhältnis zwischen Freundschaft, Feindschaft und Identität wurde aufgezeigt. Derrida postuliert nun, diese Identifikation nicht mehr in dieser Art zu unternehmen, eben weil sie nicht für eine Demokratie hinreicht: Der Freund ist stattdessen als der *absolut andere* zu betrachten. Der Freund ist also nicht ein *anders Selbst* oder ein *Abbild des Selbst*, das ein Teil von mir geworden ist, sondern ein absolut anderes, welches in mir ist. Der Freund lässt mich insofern einen anderen, unbekanntem Teil meiner selbst erkennen und, indem ich das zulasse, kann ich auch ihn *sein lassen* (wie er ist), muss ich ihn nicht festlegen oder vereinnahmen. Für Derrida ist die Identität sowie die Freundschaft kein statischer Begriff, das zeigt schließlich schon die Begriffsgeschichte. Damit verändert sich dann aber auch die Bedeutung der Freundschaft in Bezug auf die sozialetische Dimension.

Hier kommt für Derrida der Faktor der Zeit ins Spiel. Freundschaft braucht Zeit<sup>372</sup>, muss erprobt werden, Vertrauen bilden, man muss gemeinsam Salz essen. Derrida rekurriert hier auf den Begriff *bebaios*, der bei Platon und Aristoteles im Kontext der Freundschaft auftaucht. Er bedeutet: *gefestigt, stabil, unverbrüchlich*, aber auch *treu*. Freundschaft werde mit diesem Begriff assoziiert<sup>373</sup>: „*bebaios* ist in der Freundschaft das, was sie an die Tugend bindet.“<sup>374</sup> Da eine Freundschaft aber immer auch auf die Zukunft hin gerichtet sei, bedarf es einer Garantie für das *bebaios*. Dies geschehe durch das Vertrauen und den Glauben. Es wird zuweilen auch durch einen Schwur, ein Gelöbnis oder ein Versprechen *festgelegt*.<sup>375</sup> Es müsse aber bedacht werden, dass bei Akten, die sich auf die Zukunft hin ausrichten, und dazu gehören eben auch solche Schwüre und Versprechen, auch immer ein *Vielleicht* mitschwingt, d. h., die Möglichkeit, dass es sich auch anders entwickeln kann. Zukunft komme nicht aus, ohne das *Vielleicht* mit einzubeziehen. Durch das *Vielleicht* wird Zukunft unsicher:

„[K]eine Kategorie ist der Zukunft angemessener, keiner wird ihr gerechter als die des »vielleicht.«“<sup>376</sup>

Man könne also versuchen, die Zukunft festzulegen<sup>377</sup>, muss aber anerkennen, dass dies niemals

---

<sup>371</sup> Derrida: *PdF*. S. 27. Derrida bezieht sich hier auf die *Eudemische Ethik*: 1234b, 22f.

<sup>372</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 35 (in Zusammenhang mit dem *Überleben*) sowie S. 36 und 39f. Wir kennen das Motiv auch bereits von Aristoteles.

<sup>373</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 36f. Es erinnert uns auch an das *Ethos der Freundschaft*.

<sup>374</sup> Derrida: *PdF*. S. 246, Fußnote 8. Vgl. auch S. 45.

<sup>375</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 39.

<sup>376</sup> Derrida: *PdF*. S. 55.

<sup>377</sup> Durch die Schemata der Abstammung trägt man maßgeblich dazu bei.

vollständig möglich ist. Vielmehr müsse man das Potential dieses *Vielleicht* erkennen.

„Was wäre die Zukunft, ließe die Entscheidung sich programmieren, und würden nicht das Unberechenbare, die Ungewißheit, die *instabile*, schwankende Gewißheit und die Ungesicherheit des *vielleicht* durch die Offenheit des Kommenden, durch das Ereignis selbst, in ihm, in der Schwebelage gehalten und ihr offenes Herzens entgegensehen?“<sup>378</sup>

Dieser Gedanke des *Vielleicht* widerspricht natürlich dem, was *bebaios* ist. Somit ließe sich unterscheiden zwischen einer Freundschaft, die auf Stabilität (und somit auf Festlegung) baut und einer sogenannten *Freundschaft offenen Herzens*.<sup>379</sup> Bei dieser bezieht sich Derrida darauf, dass es bei Aristoteles heißt, Freundschaft bestehe mehr im Lieben als im Geliebt werden. D. h. für ihn: es

„impliziert den Akt und die Aktivität: Nur wer liebt, kann wissen, was Lieben – und dann, erst dann, Geliebtwerden heißt.“<sup>380</sup>

„Freundschaft, nicht wahr, besteht darin zu lieben, sie ist fraglos eine Weise des Liebens. Konsequenz, Implikation: Sie ist ein Akt, bevor sie eine Situation ist, der *Akt* dessen, der liebt, eher und früher als der *Zustand* dessen, der geliebt wird. Zuerst eine Handlung, erst dann eine Passion.“<sup>381</sup>

So ein offenes Lieben, das zunächst ein Vorschuss an Liebe ist, ohne zu wissen, ob man auch geliebt wird, ohne zu wissen, ob es *sich lohnt*, ohne zu wissen, wie der andere darauf reagieren wird, impliziere dann diese *offene Freundschaft*.<sup>382</sup> Diese könne sich dann eben ausweiten auf Menschen, die jenseits des *Schematismus der Abstammung* stehen: „Wir haben es [...] mit Freunden zu tun, die einander anzuerkennen suchen, ohne einander zu kennen.“<sup>383</sup> Es ist natürlich möglich, dass sich diese *Freunde ohne Garantie und Freundesschwur* als Feinde entpuppen können. Aber dies gilt, wie wir im Abschnitt über die Feindschaft gesehen haben, auch für diejenigen, die uns nahe stehen, die wir als unsere Brüder zu bezeichnen bereit waren. Dieses *Vielleicht* und die *Offenheit* bedeutet letztlich: man kann Freunde werden; Sich auch mit Menschen befreunden, die nicht in die Schemata der Abstammung und der Zugehörigkeit passen und somit so viel Freundschaft wie möglich stiften, was zu einer Pluralität in der Freundesgemeinschaft und damit auch in der Politik führt. So kann das *O meine Freunde, es gibt keinen Freund* auch gedeutet werden als: Es gibt nicht nur *den* (wahren) Freund, sondern immer (mehrere) Freunde – und als solche werden sie auch angesprochen: *O meine Freunde*.

Warum sollte man aber einen Vorschuss an Liebe oder *Zeit geben*? In der einnehmenden

---

<sup>378</sup> Derrida: *PdF*. S. 55. Etwas später heißt es: „Vielleicht ist das Unmögliche die einzige Chance eines Neuen, einer neuen Philosophie des Neuen. Vielleicht, und vielleicht ist es in Wahrheit erneut das *vielleicht* das die Chance nennt.“ Derrida: *PdF*. S. 64f. Im Unmöglichen sieht Derrida die Chance zu Neuem, zu etwas absolut anderem. Diese Chance ist das *Vielleicht* (es kann geschehen oder auch nicht) und das *Vielleicht* eröffnet wiederum eine Möglichkeit.

<sup>379</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 56.

<sup>380</sup> Derrida: *PdF*. S. 28.

<sup>381</sup> Derrida: *PdF*. S. 27.

<sup>382</sup> Bei Aristoteles haben wir dieses Phänomen als Wohlwollen kennengelernt, welches konstitutiv für Freundschaft ist.

<sup>383</sup> Derrida: *PdF*. S. 74. Auch hier kann wieder ein Bezug zu Aristoteles hergestellt werden. Oben hatte ich Aristoteles zitiert: „Auch auf Reisen kann man sehen, wie dem Menschen jeder Mensch verwandt und ihm ein Freund ist.“ Wieso sollte man die Politik nicht auch als eine Reise betrachten, auf der Menschen sich begegnen und zu Freunden werden können, da sie sich aufgrund ihres Menschseins einander zugehörig fühlen.

Freundschaft gilt das *do ut des*. Sich zu verpflichten, eine Gabe mit einer Gegengabe zu begleichen – das, was Aristoteles eine Nutzenfreundschaft nennt. Derrida sieht aber als allererste Gabe in der Freundschaft die Zeit, dann die Liebe. Es handelt sich also nicht per se um ein materielles Geben, sondern um ein *Zeit-geben*, ein *Sich-verausgaben*.<sup>384</sup> Dieses *Zeit-geben* hat mit Verantwortung zu tun und darüber muss *ich* mir *als Freund* im Klaren sein<sup>385</sup>, bezüglich dem, *was* man gibt und dem, *wem* man es gibt, muss man Verantwortung übernehmen, so wie für jede andere meiner Handlungen im Idealfall auch. Verantwortung bedeutet also: *sich-Zeit-nehmen*, und *Zeit-geben*, sich dann aber auch angesprochen fühlen, sich *ver-antworten*, dem anderen Rede und Antwort stehen. Sowie man vom Anblick eines Bettlers angesprochen wird, kann man diesem Bettler einfach nur Geld geben *oder* ihm etwas geben *und* sich mit ihm auseinandersetzen, z. B. indem man ihn *anspricht*, sich dann aber auch diesem *Anspruch* nicht einfach entziehen darf, weil man sich im Augenblick des Angesprochen-werdens im Grunde schon verantwortet.

In derselben Art und Weise, wie hier die Gabe der Liebe und der Zeit als Vorschuss die Möglichkeit einer Freundschaft eröffnet, stellt sich Derrida das analog zur Demokratie vor: Man Verantwortet sich der Zukunft und der Anderen durch eine Bereitschaft zu geben (*zu investieren*) und trägt dadurch auch automatisch Verantwortung für sich selbst, da man sich sein Geben bewusst machen muss:

„Ich fühle mich verantwortlich gegenüber *ihnen* (den kommenden neuen Denkern), also gegenüber *uns*, die wir sie ankündigen, also gegenüber uns, die wir bereits sind, was wir ankündigen, und darüber wachen, dafür Verantwortung tragen müssen, also gegenüber *euch*, die ich euch uns anzuschließen auffordere, also gegenüber *mir*, der ich all das einbegreife, all das bin ich und und [sic!] mich vor all dem verantworten muß: vor mir, vor ihnen, von uns, vor euch.“<sup>386</sup>

Insofern bedeutet, so viel Freundschaft wie möglich stiften, auch verantwortlich dafür sein und sich auseinandersetzen zu müssen – es impliziert Aktivität und Tätigsein. Freundschaft ist wie Demokratie ein Zeit- und Kraftaufwand. Sie bewegt sich in der Gegenwart mit stetem Bezug zur Vergangenheit *und* zur Zukunft.

### 3.3.3 Freundschaft und Öffentlichkeit (Arendt)

In ihrer Rede zur Verleihung des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg im Jahre 1959 bezieht sich Hannah Arendt darauf, dass Lessing „die Freundschaft [...] für das zentrale Phänomen gehalten [hat], in dem allein sich Menschlichkeit beweisen könne.“<sup>387</sup> Ausgehend von dieser Annahme argumentierte sie, inwiefern Freundschaft, in welcher sich Menschlichkeit zeige,

---

<sup>384</sup> Diese Ökonomie der Gabe wird von Derrida besonders in seinem Werk *Falschgeld – Zeit geben* behandelt.

<sup>385</sup> Vgl. Derrida: *PdF*. S. 106.

<sup>386</sup> Derrida: *PdF*. S. 71f.

<sup>387</sup> Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. In: Hannah Arendt. *Menschen in finsternen Zeiten*. 2. Aufl., hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper, 1989, S. 27. [Fortan zitiert als: Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. XX].

relevant sei für Öffentlichkeit. Öffentlichkeit sei ein Garant für Freiheit, dabei aber nicht selbstverständlich.<sup>388</sup> Ebenso nicht selbstverständlich sei, dass ein Mensch in der Öffentlichkeit erscheinen, dort bestätigt und akzeptiert werden könne.<sup>389</sup> Arendt unterscheidet in diesem Kontext zwei Arten von Freiheit: Die Bewegungsfreiheit und die Gedankenfreiheit.<sup>390</sup> Die Bewegungsfreiheit sei

„nicht nur die historisch älteste [...] sondern auch die elementarste; das Aufbrechen-Können, wohin man will, ist die ursprünglichste Gebärde des Frei-seins, wie umgekehrt die Einschränkung der Bewegungsfreiheit seit eh und je die Vorbedingung der Versklavung war. Auch für das Handeln, in dem menschliche Freiheit in der Welt primär erfahren wird, ist Bewegungsfreiheit die unabläßliche Bedingung.“<sup>391</sup>

Gerade in Zeiten, in denen diese Art der Freiheit beschränkt sei, bestehe immer noch die Möglichkeit zur Gedankenfreiheit. Dieser ginge aber notwendigerweise die Bewegungsfreiheit voraus und müsse letztlich wieder im Drang zur Bewegungsfreiheit münden, da Denken ebenso wie Handeln

„in der Form einer Bewegung vor sich gehen, daß also die Freiheit, die beiden zugrunde liegt, die Bewegungsfreiheit ist.“<sup>392</sup>

Bewegungsfreiheit und Öffentlichkeit bedingen sich also gegenseitig. Die grundlegende Bewegungsfreiheit schafft Öffentlichkeit und Öffentlichkeit garantiert Freiheit generell. Darin eingeschlossen sind Denken und Handeln als die menschlichen Formen der Welterschließung. Sofern die Welt von Menschen denkend und handelnd erschlossen wird, ist sie eine menschliche Welt. Zum Handeln zählt Arendt auch das (Miteinander)Sprechen:

„Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, daß in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist.“<sup>393</sup>

Wenn eine gemeinsame Welt dadurch geschaffen wird, dadurch dass Menschen die Welt miteinander sprechend erschließen, dann geschieht dies öffentlich. Die gemeinsame Welt ist dann das, was zwischen den Menschen liegt: das *Inter-esse*. Dass die beschriebene Öffentlichkeit nicht selbstverständlich ist, zeigt Arendt daran auf, dass sie auf Zeiten aufmerksam macht, in denen das öffentliche Leben beschränkt gewesen ist. Solche Momente könnte es immer wieder geben und zwar, wenn sich eine ausreichend große Zahl an Menschen aus dem politischen Leben zurückziehen. Nehmen immer weniger Menschen am öffentlichen Leben und an sozialen Interaktionen teil, d. h., wenn sie das Interesse an der gemeinsamen Welt, den „meist unersetzlichen

---

<sup>388</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 17f.

<sup>389</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 17.

<sup>390</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 23.

<sup>391</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 23.

<sup>392</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 24.

<sup>393</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 41.

Zwischenraum<sup>394</sup>, verlieren, dann kommt es zum Weltverlust.<sup>395</sup> Menschen ziehen sich aus verschiedenen Gründen aus der Öffentlichkeit und damit aus der gemeinsamen Welt zurück. In der Regel geschieht dies, wenn sich „der Raum des Öffentlichen [...] verdunkelt“<sup>396</sup>, dann würden die Menschen von der Politik nur noch verlangen, dass „sie auf ihre Lebensinteressen und Privatfreiheiten [...] Rücksicht nehme.“<sup>397</sup> Gemäß Brecht nennt Arendt solche Zeiten *finstere Zeiten*:

„Denjenigen, die in solchen Zeiten leben und von ihnen erzogen worden sind, hat es wohl immer nahe gelegt, die Welt und ihre Öffentlichkeit gering zu achten[...].“<sup>398</sup>

Arendt beschreibt in diesem Kontext das Phänomen der „inneren Emigration“<sup>399</sup>. Diese beschreibt geradezu eine Weltflucht.<sup>400</sup> Die Konsequenz dieser Weltlosigkeit ist, dass sie „immer eine Form der Barbarei“<sup>401</sup> darstellt. Einerseits bringe die innere Emigration die Unfähigkeit mit sich, der Vergangenheit zu begegnen und sich mit ihr auseinanderzusetzen<sup>402</sup>, andererseits handelt es sich aber auch um eine Form der Verdrängung der Wirklichkeit. Diese kann bis zur Verweigerung des Denkens gehen, mit welcher eine Verringerung der Menschlichkeit einherginge:

„Man könnte wohl sagen, daß die lebendige Menschlichkeit eines Menschen in dem Maße abnimmt, in dem er auf das Denken verzichtet [...].“<sup>403</sup>

Solche finsternen Zeiten stellen eine massive Störung des Bereichs zwischen den Menschen dar, da sie geprägt sind von Missachtung, Misstrauen und Unterdrückung. Die Bewegungsfreiheit ist zu einem gewissen Grad eingeschränkt, daher verdunkelt sich der Raum der Öffentlichkeit und die Menschen neigen dazu, sich in sich selbst zu kehren. Es bleibt schließlich noch die Gedankenfreiheit. Doch auch diese können die Menschen, wie eben erwähnt, verlieren. Eine Konsequenz der Verdunkelung der Öffentlichkeit ist also der Verlust dieser Freiheiten. Eine weitere Konsequenz ist der Verlust der Öffentlichkeit selbst.

Arendts These ist nun, dass die Möglichkeit besteht, dem drohenden Verlust der Öffentlichkeit und der Welt entgegenzukommen: „In solchen [finsternen] Zeiten entfaltet sich, wenn es gut geht, eine

---

<sup>394</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 18.

<sup>395</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 18.

<sup>396</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 26.

<sup>397</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 28.

<sup>398</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 26. Finstere Zeiten seien beispielsweise die Französische Revolution unter Robespierre und die Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland.

<sup>399</sup> Ein zweideutiges Phänomen, welches sich, so Arendt, in Deutschland in den Jahren zwischen 1933 und 1945 verbreitet habe und immer noch andauere.

<sup>400</sup> „[...] daß man sich innerhalb Deutschlands wie ein nicht mehr zu diesem Lande Gehöriger, ein Ausgewandeter verhielt; und meinte doch andererseits, daß man in Wirklichkeit nicht ausgewandert war, sondern sich in ein Inneres zurückgezogen hatte, in die Unsichtbarkeit des Denkens und Fühlens.“ Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 35.

<sup>401</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 28.

<sup>402</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 35f.

<sup>403</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 25.

Menschlichkeit eigener Art.“<sup>404</sup> Diese Menschlichkeit zeigt sich im Kleinen und zwar in der kommunikativen Begegnung zwischen wenigstens zwei Menschen, die *trotz* der eingeschränkten Öffentlichkeit und dem dort herrschenden Misstrauen miteinander sprechen. Sprache ist somit nicht nur ein Modus der Welterschließung, sondern bringt auch die Menschlichkeit in die Welt. Findet also ein solches Gespräch, welches ja immer weltstiftend- und welterschließend ist, statt, wird die Störung des *Inter-esse* zumindest zu einem kleinen Teil aufgehoben. Diese Menschlichkeit nennt Arendt Freundschaft.

Freundschaft als Menschlichkeit besteht dementsprechend im gemeinsamen Sprechen und Handeln. Es geht dabei aber nicht darum, dass sich beide Gesprächspartner gegenseitig als Menschen verstehen, sondern es geht darum, dass sie sich als Menschen verstehen und als Angehörige bestimmter ethnischer, sozialer oder religiöser oder anderer Gruppen.<sup>405</sup> Sie sind Freunde nicht nur wegen ihrer Gemeinsamkeit Mensch zu sein, sondern, primär *obwohl* sie unterschiedlich sind.<sup>406</sup> Damit sind bereits zwei Merkmale der Freundschaft genannt worden: Erstens, das Miteinander sprechen als konstitutiver Modus einer gemeinsamen Welt. Dabei können die Freunde auch unterschiedlicher Meinung sein und sogar Streit und Konflikte sind möglich. So könne es unendlich viele Meinungen geben, die besprochen werden können.<sup>407</sup> Es gäbe jedoch nicht die eine Wahrheit, sie würde alle Meinungen letztlich festlegen und dann wäre nichts mehr zu besprechen: „wenn wir die Wahrheit besäßen, können wir nicht mehr frei sein.“<sup>408</sup> Zweitens bleibt man in der Freundschaft, wer man ist: Ob man deutsch ist, jüdisch, christlich, muslimisch, oder was auch immer. Freundschaft bedeutet dementsprechend die Wahrung der Individualität des Einzelnen und Pluralität. Arendt verweist hier auch auf die römische »humanitas«:

„daß Menschen der verschiedensten Herkunft und Abstammung das römische Bürgerrecht erhalten und so in das Gespräch zwischen den gebildeten Römern über die Welt und das Leben aufgenommen werden konnten.“<sup>409</sup>

An dieser Pluralität, die aus der Menschlichkeit bzw. Freundschaft hervorgeht, zeigt sich das dritte Merkmal der Freundschaft: ihre politische Funktion. Sie dient im Grunde der Vorbereitung auf das Politische.<sup>410</sup> Nur, und das erkennt auch Arendt, ist diese Tatsache von der Idee verdrängt worden,

---

<sup>404</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 27. Damit kann dann auch die Barbarei, zumindest ein Stück weit, ferngehalten werden.

<sup>405</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 39f.

<sup>406</sup> Diese Verschiedenheit ist für Arendt de facto Realität. Reine Menschlichkeit hingegen bezeichnet sie als realitätslos. Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 33.

<sup>407</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 42f. Dies entspricht dem Prinzip der Pluralität der Meinungen der aristotelischen Eintracht.

<sup>408</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 43.

<sup>409</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 42.

<sup>410</sup> Hier gelangt man wieder zum aristotelischen Zusammenhang von Freundschaft und Staat, siehe Abschnitt 1.4. Ich werde im folgenden Abschnitt noch näher darauf eingehen.

Freundschaft als rein privates Phänomen zu verstehen<sup>411</sup>:

„Wir sind heute gewohnt, in der Freundschaft ausschließlich ein Phänomen der Intimität zu sehen, in der die Freunde unbehelligt von der Welt und ihren Ansprüchen einander die Seele eröffnen. [...] So fällt es uns auch schwer, die politische Relevanz der Freundschaft zu verstehen, [...]. Für die Griechen [...] lag das eigentliche Wesen der Freundschaft im Gespräch, und sie waren der Meinung, daß das dauernde Miteinander-Sprechen erst die Bürger zu einer Polis vereinige. Im Gespräch manifestiert sich die politische Bedeutung der Freundschaft und der ihr eigentümlichen Menschlichkeit, weil dies Gespräch, so sehr es von der Freude der Anwesenheit des Freundes durchdrungen sein mag, der gemeinsamen Welt gilt, die in einem ganz präzisen Sinne unmenschlich bleibt, wenn sie nicht dauernd von Menschen besprochen wird. Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, daß in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist.“<sup>412</sup>

Damit greift Arendt die politische Bedeutung der Freundschaft, welche von der Antike her überliefert ist, wieder auf.

Eine andere Art der Störungen im Bereich zwischen den Menschen zu begegnen, war zur Zeit der Französischen Revolution die Forderung nach Brüderlichkeit. Diese Brüderlichkeit, wie sie von der Französischen Revolution gefordert wurde, reichte jedoch nicht aus, um die Störung zwischen den Menschen aufzuheben, denn sie habe ihren Ursprung „in der Lebenssphäre der Unterdrückten und Verfolgten, der Ausgebeuteten und Erniedrigten [...]“<sup>413</sup> Sie basiert damit im Wesentlichen auf dem Mitleid gegenüber diesen gepeinigten Menschen. Das Anliegen, welches mit der Forderung nach Brüderlichkeit verknüpft wurde, war, dass alle Menschen Brüder werden sollten. Sie sollte als Mittel dienen, Frieden unter den Menschen herzustellen. Damit, so Arendt, habe man aber versucht, Unglückliche glücklich zu machen und nicht primär Gerechtigkeit herzustellen.<sup>414</sup> Während Mitleid in der Neuzeit als Anzeiger für eine gefühlte Solidarität mit den Schlechtestgestellten galt, war sie in der Antike wegen ihres affektiven Charakters verpönt, denn wenn, mit Cicero gesprochen, nur allein das Mitleid die Menschen dazu brächte, anderen zu helfen, sei das ein Armutszeugnis für die Menschheit.<sup>415</sup>

### **3.3.4 Ist Freundschaft konstitutiv für eine pluralistische Politik? – (Teil)Rehabilitation des antiken Ethos?**

Meine nachfolgende These ist, dass der Pluralität eine Haltung nebenangestellt werden kann, welche sich aus dem Pluralitätsbegriff von Arendt und dem Begriff der *Offenheit* von Derrida

---

<sup>411</sup> Womit Arendt die Bedeutung der Freundschaft im Privaten damit nicht unterminieren will.

<sup>412</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 40f.

<sup>413</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 29.

<sup>414</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 30.

<sup>415</sup> Arendt sprach den Paria-Völkern ein Vorrecht an der Brüderlichkeit zu, weil die Angehörigen dieser Gruppen Verfolgte seien und deswegen zusammenrücken müssten. Aus ihrer Notlage heraus geben sie sich gegenseitig Menschlichkeit, sind aber nicht auf das Mitleid anderer angewiesen. Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 28. Nicht geteiltes Leid, sondern Mitfreude machen das Gespräch zwischen den Menschen menschlich. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 31.

ableiten lässt.<sup>416</sup> Beide Begriffe können ein Ethos begründen, der dem antiken *Ethos der Freundschaft* ähnlich ist.

Eine Haltung muss zunächst von jedem Einzelnen vollzogen werden:

„[E]ine Haltung muss immer wieder neu stabilisiert werden; sie beruht auf bewussten Entscheidungen und wird [...] durch jede neue Entscheidung bestätigt oder eben destabilisiert.“<sup>417</sup>

„Eine Haltung einnehmen heißt eine Wahl der Lebensweise vornehmen.“<sup>418</sup>

Dies impliziert, dass wir Entscheidungen treffen und danach handeln, sodass beides (Entscheidung und Handlung) möglichst kongruent gemäß unserer gewollten Lebensführung sind. Wenn wir stets tun, was wir uns vornehmen und was wir vorgeben tun zu wollen, dann sind wir authentisch. Das *neue Ethos* dient im Sinne eines Ideals als Überzeugungskraft für diese Haltung und zur Wahl der Lebensführung. Warum man eine Haltung haben sollte, zeigt sich besonders gut, wenn man sich, wie Arendt es tut, an finstere Zeiten erinnert oder, wenn man solche (noch) nicht erlebt hat, sich diese vorstellt. Gerade in *finsternen Zeiten* sei der Rückzug in die Gedankenfreiheit und in die Privatheit möglich.<sup>419</sup> Dabei ist aber zu beachten, dass dies nur zu einem gewissen Grad möglich ist. Privatheit und Öffentlichkeit gehen miteinander einher und sind voneinander abhängig. Stirbt die Öffentlichkeit, sei auch bald das Private radikal bedroht.<sup>420</sup> Ein totalitärer Staat macht auch vor der Privatheit der eigenen Bürger keinen Halt mehr. Die große Gefahr in *finsternen Zeiten* ist, dass das *Inter-esse* so sehr gestört ist, dass die Kommunikation zwischen den Menschen abbricht. Wenn das *Inter-esse* aber zusammenbricht, wird die Welt entmenschlicht und entpolitisiert. Der Personenstatus, den jeder Einzelne besitzt, geht dabei verloren.

Insofern ist zu überlegen, was man tun kann, damit solche *finsternen Zeiten* gar nicht erst entstehen. Für Arendt stellte sich die Frage nach der richtigen Haltung, in *finsternen Zeiten*.<sup>421</sup> Bei einer solchen Haltung müsse folgendes verwirklicht werden: Erstens müsse man die Wirklichkeit anerkennen und man dürfe sie nicht ignorieren.<sup>422</sup> Dies fordert Arendt, weil der Mensch die Öffentlichkeit verdrängen, sich ins Private sowie in die innere Emigration zurückziehen kann. Insbesondere die *finsternen Zeiten* und eine *dunkle Vergangenheit* müsse man in ihrer ganzen Wirklichkeit anerkennen.<sup>423</sup> Zweitens müsse man der Welt verpflichtet bleiben, trotz der Wahrscheinlichkeit von

---

<sup>416</sup> Beide Begriffe gehen zurück auf die Grundbedingungen der aristotelischen Freundschaft. Beide Autoren stehen in der Tradition des Aristoteles, genauso wie die Denker des Agonalen.

<sup>417</sup> Luckner, Andreas: *Handlungen und Haltungen. Zur Renaissance der Tugendethik*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Band 50, Heft 5, S. 779-796, Berlin: De Gruyter, 2002, S. 789.

<sup>418</sup> Luckner, Andreas: Ebd. S. 790.

<sup>419</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 38.

<sup>420</sup> Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 14. Aufl., München: Piper Verlag, 2014, S. 74f. [Fortan zitiert als: Arendt: VA. S. XX.]

<sup>421</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 32.

<sup>422</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 34f.

<sup>423</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 36. Was ein langer und schwerer Prozess der Aufarbeitung ist, wie wir heute in Bezug auf die NS-Vergangenheit wissen.

Ohnmacht und/oder Flucht.

Letztlich wird eine solche Haltung aber schon vorher benötigt und nicht erst, wenn die *finstere Zeit* angebrochen ist. Man müsse aufmerksam sein, sich der Welt verpflichten, auch bereits dann, wenn die *Zeiten noch nicht finster erscheinen* und aber verpflichtet bleiben, sollte sich der Bereich der Öffentlichkeit tatsächlich verdunkeln. Gerade im Missstand und in der Störung des *Inter-esse*, also des Bereichs zwischen den Menschen, melde sich die Welt. Es sei notwendig, über geschehenes Unrecht zu sprechen, es auch zu *beklagen*, es zu erzählen oder gegebenenfalls als Anlass zum Dichten zu nehmen.<sup>424</sup> Derridas gesamte Dekonstruktion des Freundschaftsbegriffs basiert auf diesem Prinzip: Sich als Erben einer Vergangenheit zu verstehen, die sich unter Umständen als unangenehm erweist, aber bereit dazu sein, diese in Frage zu stellen und sie dann auch tatsächlich zu hinterfragen, ohne dabei die eigenen Ansprüche außer Acht zu lassen – nein – diesen sogar vielmehr zu entsprechen und an der Herausforderung der Reflexion zu wachsen: Als Person, als Gemeinschaft, als Demokratie.

Wenn, wie oben gezeigt, die Kommunikation in *finsternen Zeiten* Freundschaft im Sinne der Menschlichkeit ist, dann ist sie auch schon ohne *finstere Zeiten* denkbar. Was sind aber die Voraussetzungen des politischen Handelns, aus dem die *freundschaftliche* Haltung der Welt gegenüber entsteht? Arendt sieht einen Zusammenhang von politischem Handeln, Identität und Pluralität:

Erstens dürfe man der Öffentlichkeit nicht mit Selbstverständlichkeit begegnen. Gerade dies beklagt Arendt aber auch in ihrer Zeitanalyse: In der institutionalisierten Massengesellschaft erkennt sie Mechanismen durch welche die politischen Handlungsmöglichkeiten der Menschen beschnitten werden;

Zweitens seien Sprechen und Handeln fundamentale politische Akte, da man sie nie alleine vollzieht, sondern immer zusammen mit anderen. Arendt knüpft an die aristotelische Idee des Menschen als *zoon logon echon* an. Sie begreift den Menschen als *das Wesen, das der Sprache mächtig ist*<sup>425</sup>;

Drittens zeige man sich im Sprechen als Person, bzw. tritt sprechend überhaupt erst als Person in Erscheinung. Hierbei spielt das *Faktum der Pluralität* eine Rolle:

„Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des

---

<sup>424</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 37f. Das Motiv der Klage kommt auch bei Derrida vor. Zu beklagen seien einerseits die Opfer *politischer* Verbrechen (welche nur durch einen bestimmten Begriff des Politischen zu rechtfertigen seien) und andererseits erkennt er in der Freundschaftsliteratur immer wieder Klagen und Trauerbekundungen. Vgl. Derrida: *PdF*. S. 12f. So könne die aristotelische Wendung „O Freunde...“ eine Klage sein, ebenso wie Cicero (zumindest fiktiv) und Montaigne die Trauer um verstorbene Freunde zum Anlass ihrer Schriften nahmen.

<sup>425</sup> Sie interpretiert das *zoon logon echon* nicht primär als *vernunftbegabtes Wesen*, sondern den *logos* im Sinne des Sprechens und der Rede. Vgl. Arendt: *VA*. S. 37.

Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit.<sup>426</sup>

Die Gleichheit betrifft uns als menschliche Wesen, und dass unsere jeweilige Existenz dieselben Grundbedingungen hat. Verschieden sind wir aufgrund der Persönlichkeit. Erst durch die Verschiedenheit der Menschen komme eine politische Gemeinschaft zustande: Es handelt sich also um ein Zusammensein von Verschiedenem. Es gibt über dieses Faktum hinaus eine Pluralität der Meinungen, weil jeder Mensch aufgrund seiner Persönlichkeit einzigartig ist. Tritt die Person auf der Weltbühne in Erscheinung, ist das eine Voraussetzung dafür, überhaupt als ein Jemand von anderen Personen erkannt und anerkannt zu werden und sich selbst als Individuum zu begreifen<sup>427</sup>; Viertens erschließen nur Personen gemeinsam die Welt. Diese gemeinsame Welt ist die menschliche Welt bzw. die Welt der Menschen. Sie ist eine politische Welt, deren Grundlage das *inter homines esse* ist, d. h. „unter Menschen weilen“.<sup>428</sup> Dieser Zwischenraum, der schon vor der Existenz des Einzelnen da war und auch noch da sein wird, wenn der Einzelne aus dem Leben scheidet, ist der spezifische Ort der Menschlichkeit, welche bei Arendt Freundschaft ist und damit überhaupt erst eine Voraussetzung für Politik;

Fünftens können wir nur als Personen Freunde werden. Das Person-sein ist also die Voraussetzung für Freundschaft. Gerade in der Freundschaft wird der andere als einzigartige Person entdeckt. Dies ist zunächst ein exklusiver Vorgang in der Intimität, welcher aber, wie sich gezeigt hat, eine politische Dimension und Relevanz hat. Die Freundschaft wird durch das gemeinsame, konstituierende Gespräch, das zunächst privat stattfinden kann, zu einem Teil der Öffentlichkeit, nicht zuletzt weil der Andere in seiner Einzigartigkeit als Teil der pluralen Wirklichkeit wahrgenommen und anerkannt wird. Trotz der Verschiedenheit wird im Gespräch die gemeinsame Welt erschlossen und damit ein Stück Öffentlichkeit. Freundschaften finden sicher häufig in der Privatheit statt oder werden erst dort begründet, dies ist aber bereits ein politischer Aspekt. Denn eine Gesellschaft in der das Private gewahrt wird, ist eine freie Gesellschaft.

Es ist daher eine notwendige Bedingung, dass Menschen politisch Handeln, d. h. gemeinsam Handeln, miteinander Sprechen und Kommunizieren können, damit sie als Personen in Erscheinung treten, gemeinsam Welt erschließen und Freundschaft schließen können, was alles in allem ein Anzeiger für Menschlichkeit ist. Eine mögliche *freundschaftliche Haltung* der Welt gegenüber besteht daraus:

Die Wirklichkeit der Vergangenheit und der Gegenwart anzuerkennen und nicht zu ignorieren, der Welt verpflichtet zu bleiben, d. h., das *Inter-esse* zu wahren und zu verteidigen, denn ohne es gibt es keine öffentliche Ordnung, keine Privatheit und ohne diese dann auch keine Freiheit. Diese drei

---

<sup>426</sup> Arendt: VA. S. 213.

<sup>427</sup> Vgl. Arendt: VA. S. 219f.

<sup>428</sup> Arendt: VA. S. 17.

sind aber wieder Voraussetzung für den Erhalt der menschlichen Welt, d. h. einer Welt für uns, aber auch eine Welt für die, die nach uns kommen werden. Denn die, die noch kommen, werden anfangen. Diese Eigenschaft nennt Arendt Natalität<sup>429</sup>: Menschen sind Wesen, die anfangen können. Keinem Menschen sollte die Möglichkeit genommen werden (etwa durch ein Zur-Welt-kommen in *finsternen Zeiten*), anzufangen, anfangen zu können, einen Anfang zu machen. Das bedeutet, an der Erschließung und Gestaltung dieser Welt teilzunehmen. In dieser Natalität offenbart sich die menschliche Freiheit. Insofern dürfen wir auch nicht vergessen, dass auch wir, die wir schon da sind, immer wieder die Möglichkeit haben, neu anzufangen. Mit dieser Eigenschaft kommt uns als Menschen geradezu die Verantwortung zu, der Nachwelt eine menschenwürdige, d. h. dem Menschlichen überhaupt erst entsprechende Welt unter Berücksichtigung der Pluralität zu erhalten. Menschliches (politisches) Handeln, Welt, Pluralität und Natalität bedingen sich gegenseitig. Was die Menschen zusammenschweißen sollte, ist die gemeinsame Sorge um die Welt. Michael Bösch spricht von einem „Ethos politischer Weltverantwortung“.<sup>430</sup> Dafür bedürfe es „einer kulturellen Stabilisierung der menschlichen Beziehungen durch die Beständigkeit der hergestellten Welt.“<sup>431</sup> Die Stabilisierung der menschlichen Beziehungen findet, so unterstelle ich im Hinblick auf die soziologischen Theorien, insbesondere der Thesen Tenbrucks, durch die Freundschaft statt. Über die Haltung gelangen wir so zu einem *modernen Ethos der Freundschaft*, bei dem es wie bei seinem antiken Vorgänger um eine Stabilisierung der Beziehung geht und gleichzeitig um eine Stabilisierung der geteilten Lebenswelt, durch das gemeinsame Handeln, welches eine politische Dimension besitzt. Dieses *Ethos der Freundschaft* zeigt sich in dieser Gestalt kompatibel mit dem modernen Individualismus. Es handelt sich um das, was Arendt als Faktum Pluralität kennzeichnet. Pluralität der Herkunft und der Abstammung, als auch eine Pluralität der Meinungen. Wahrheit im philosophischen oder theologischen Sinne und Rechthaben im wissenschaftlichen Sinne können sich in Gestalt religiöser Doktrin, Schemata der Abstammung in den Denkmustern der Kulturgeschichte oder einer vorgeblichen Rassenlehre zeigen, sie sind es aber nicht wert, dass man ihnen die Freundschaft und damit die Menschlichkeit zwischen den Menschen opfert.<sup>432</sup> Personen stehen über Prinzipien.

Es versammeln sich des Weiteren bei Bloch, Derrida und Arendt eine Vielzahl an Motiven, welche an die aristotelische Konzeption der Freundschaft und Politik anknüpft und welche Momente der *Praxis* betonen. Besonders Arendt und Derrida betonen unter diesem Bezug die pluralistischen Momente der aristotelischen Konzeption, die für die modere Demokratie von Bedeutung sind. Die

---

<sup>429</sup> Vgl. Arendt: VA. S. 18.

<sup>430</sup> Bösch, Michael: *Pluralität und Identität bei Hannah Arendt*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 53, Heft 4, S. 569-588, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, S. 575.

<sup>431</sup> Bösch, Michael: Ebd. S. 578.

<sup>432</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*. S. 45f.

Motive sind

- Zukunftsorientiertheit
- Prozesshaftigkeit
- Unabgeschlossenheit
- Eine Abwesenheit von Vergangenheitsverdrossenheit – was aber nicht für eine Glorifizierung der Vergangenheit stehen soll, sondern für die Möglichkeit, diese in Frage stellen zu können und zu dürfen, denn die Reflexion der Vergangenheit zielt auf die Gestaltung der Gegenwart und der Zukunft ab.
- Dass auf Hinterlassenschaften oder drohende Neuformatierungen von totalitaristischen und autoritären Strukturen hingewiesen werden kann.
- Die Möglichkeit der Natalität, der Offenheit, des Nochmal, der Chance ist gegeben und nicht eingeschränkt.
- Ein Pluralismus der Meinungen besteht, ohne das sich Zwietracht einstellen muss.
- Mit der eigenen Meinung soll sich auch die eigene Identität entfalten dürfen, ohne dass eine andere Lebensform dadurch Schaden erfährt.

All dies kann nur durch eine Haltung gewährleistet werden, die *freundschaftlich* ist und Freundschaft stiften kann. Es handelt sich hierbei nicht um das antike *Ethos der Freundschaft*, wie wir es oben kennengelernt haben, sondern um besonders grundlegende Motive desselben. Wir können also in Teilen auf den antiken Ethos der Freundschaft zurückgreifen, ihn zum Teil rehabilitieren, jedoch nicht mit allen antiken Werten, Normen und Tugenden, denn die meisten gelten für uns heute nicht mehr oder entsprechen nicht unserer modernen Lebenswelt. Das Ethos und die Tugenden können uns als Modelle dienen an denen wir uns orientieren. So wie sich Bloch, Arendt und Derrida noch nach ca. 2300 Jahren an Aristoteles orientieren, aber eben auch, wie Arendt betont, die Wirklichkeit (unsere Wirklichkeit) anerkennen, d. h. bemüht sind, sich an ihr abzuarbeiten und nicht einfach nur ungesicherte Zitate interpretieren.

Ein an unsere moderne Lebenswelt angepasstes Ethos kann man sich beispielsweise als ein *Ethos der Pluralität* vorstellen, welches einem humanistischen Anspruch wach hält, indem es sich auf die Offenheit beruft und auf die Freiheit, die sich daraus ergibt, Grenzen der Festlegung zu über- und zu bedenken und, wenn möglich, oder nötig, aufzulösen, dabei aber immer dem humanen Anspruch gerecht zu bleiben. Diese Offenheit im Sinne des *Sich-öffnens*, in Sinne der Bereitschaft oder Courage ist dabei, wie wir bei Derrida und in Arendts *finsternen Zeiten* gesehen haben, an die *Philia*, die Liebe geknüpft. Sie sei nach Derrida Handlung bzw. Akt bevor sie ein Zustand ist. Nur indem

man *sich öffnet*, sich couragiert für die freundschaftliche<sup>433</sup> Liebe (das ist sie als Handlung und dann zugleich als Haltung), kann man lieben, liebe geben und liebe annehmen, tritt man überhaupt erst an andere Menschen heran – was die Voraussetzung für Wohlwollen, Freundschaft und letztlich für Eintracht ist. Die Offenheit in diesem Sinne ist dann die Bedingung der Möglichkeit der Freundschaft. Ein *Vielleicht* der Freundschaft, die Möglichkeit, dass Freundschaft überhaupt entstehen kann. Die spezifische Tugend oder Haltung des modernen Ethos wäre demzufolge die *Offenheit*.

Insofern dieses moderne Ethos die Offenheit kultiviert und dazu beiträgt, Freundschaften zu stiften, welcher Art sie auch immer sind, dann ist Freundschaft konstitutiv für eine pluralistische Politik.

#### **4. Schlussbetrachtung**

Ich habe in dieser Arbeit den Freundschaftsbegriff bei Aristoteles und bei Cicero rekonstruiert, ihre gemeinsamen Elemente unter der Überschrift *Ethos der Freundschaft* zusammengefasst sowie die politische Dimension dieser Freundschaftsbegriffe herausgearbeitet. Ich habe die These vertreten, dass Aristoteles' Freundschaftsbegriff eine Begriffstradition begründet und habe argumentiert, dass sich eine Vielzahl späterer Denker der Freundschaft in impliziter und/oder expliziter Weise auf ihn beziehen. Das Spezifische an dieser Tradition war, dass Freundschaft dort immer eine Bedeutung für die Politik hatte. Ein Bruch in dieser Begriffstradition wurde von mir in der Freundschaftsvorstellung Montaignes diagnostiziert. Gleichzeitig begründet Montaigne die private Dimension der Freundschaft. Aus diesem Traditionsbruch – von mir als *Schwund der politischen Dimension* im Freundschaftsbegriff bezeichnet – habe ich für das philosophische und soziologische Verständnis von Freundschaft im 20. Jahrhundert drei Folgen dargestellt: Die Gegenüberstellung von Freundschaft und Feindschaft, Freundschaft als rein privates Phänomen und Freundschaft als Teil des öffentlichen Lebens. Die Frage, ob Freundschaft konstitutiv für eine pluralistische politische Prägung ist, habe ich gestützt auf Arendt und Derrida positiv beantwortet.

Es zeigte sich aber auch, dass Freundschaft eine besondere Relevanz in Krisenzeiten hat, etwa in drohenden Untergang politischer Ordnungen, im (Bürger)Krieg, beim Überleben in einem Unrechtsstaat, in instabilen sozialen Verhältnissen, beim Tod eines Freundes oder beim In-Frage-Stellen einer Person oder eines Sachverhalts. Sowohl in persönlichen Krisen ist sie Stütze für das Individuum als auch in politischen Krisen für die Gesellschaft, wo sie den Menschen das Gefühl der Stabilität geben kann. Freundschaft spielt also sowohl eine Rolle für unser Selbstverständnis als Personen als auch für unser Verständnis von Gemeinschaft, Zugehörigkeit und gemeinsamen Handeln. Insofern ist sie fundamental mit der Kategorie des Politischen verknüpft. Die Krisenzeiten allein sollten aber nicht von der grundsätzlichen Relevanz der Freundschaft für das Politische

---

<sup>433</sup> Nicht die romantische.

hinwegtäuschen.

Eingangs stellte ich die Frage: „Was hat Freundschaft heutzutage mit Politik zu tun?“ Freundschaft ist eine interpersonale, identitätsstiftende, intrinsisch wertvolle, Eintracht- und Sittlichkeit fördernde, fundamental-politische Beziehung unter den Menschen und insofern eine notwendige Bedingung für eine lebenswerte, menschenfreundliche Gesellschaft und für eine ebensolche politische Kultur.

Im Zeitalter der Globalisierung mit offenen Märkten und Grenzen steht die Welt vor neuen Herausforderungen für ein gelingendes Miteinander. Aktuelle politische Entwicklungen zeigen, dass Protektionismus, Segregation und Abschottung weitgehend ungeeignet für das Erreichen dieses Zieles sind. Das *Ethos der Freundschaft* hingegen bietet die Grundlage für ein respektvolles und friedliches Zusammenleben aller Menschen – im Privaten wie in der Politik. Das Entscheidende ist, dass sich die Menschen grundsätzlich mit Offenheit begegnen. Offenheit ist hier ein aktiver Akt, bei dem man sich mit Fremdheit und Andersartigkeit auseinandersetzt und sich nicht davor verschließt. Mit einer freundschaftlichen Haltung akzeptiere ich meinen Mitmenschen wohlwollend um seiner selbst willen und ich akzeptiere die Pluralität, d. h. die Verschiedenheit der Menschen und damit die Einzigartigkeit jeder einzelnen Person. Es ist letztlich im Ursprung allein eine Frage der persönlichen Entscheidung und Haltung, ob man ein potentieller Freund sein will oder nicht und keine Frage einer spezifischen Zugehörigkeit. Dieses Frei-sein von spezifischer Zugehörigkeit macht die Freundschaft für jeden Menschen lebbar und erfahrbar.

## Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. In: *Hannah Arendt. Menschen in finsternen Zeiten*. 2. Aufl., hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper Verlag, 1989, S. 17 – 48.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 14. Aufl., München: Piper Verlag, 2014.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von Ursula Wolf. 2. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung. In drei Bänden*. 3. Band, Kapitel 43-55. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959/69.
- Bösch, Michael: *Pluralität und Identität bei Hannah Arendt*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 53, Heft 4, S. 569 – 588, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- Cicero, Marcus Tullius: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch und Deutsch. Übers. und hrsg. von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1976.
- Cicero, Marcus Tullius: *Laelius über die Freundschaft*. Übers. und hrsg. von Marion Giebel. Stuttgart: Reclam, 2014.
- Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*. Übers.: Horst Dieter & Liselot Huchthausen. In.: Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999, S. 55 – 66.
- Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. 1. Aufl. [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.
- Detel, Wolfgang: *Aristoteles. Grundwissen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 2012.
- Eichler, Klaus-Dieter (Hrsg.): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig: Reclam, 1999.
- Ingram, James: *Praktische Idee oder vernünftiger Glaube? Aporien moralisch-politischen Fortschritts und kommende Demokratie*. In: *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Abschluss an Jacques Derrida*. Hrsg.: Andreas Niederberger, Markus Wolf. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Kersting, Wolfgang: *Niccolò Machiavelli*. 3. durchg. und aktual. Aufl., München: Verlag C.H. Beck, 1998.
- Kersting, Wolfgang: *Thomas Hobbes zur Einführung*. 2. überarb. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2002.
- Luckner, Andreas: *Handlungen und Haltungen. Zur Renaissance der Tugendethik*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Band 50, Heft 5, S. 779-796, Berlin: De Gruyter, 2002.

- Luckner, Andreas: *Klugheit*. Berlin: de Gruyter, 2005.
- Montaigne, Michel de: *Essais*. Übers. von Hans Stilett. Vollständige Ausg., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 2011.
- Niederberger, Andreas; Wolf, Markus (Hrsg.): *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Abschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.
- Platon: *Lysis*. In: *Sämtliche Werke 2: Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposion*. Übers.: F. Schleiermacher. Hrsg.: W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1958/1973.
- Rapsch, Alexandra: *Soziologie der Freundschaft. Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute*. Stuttgart: ibidem, 2004.
- Ritter, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2: D-F*. Basel: Schwabe & Co., 1972.
- Schinkel, Andreas: *Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement - die Verwandlungen einer sozialen Ordnung*. Freiburg: Alber, 2003.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. 9., korrigierte Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2015.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*. In: *Georg Simmel – Gesammelte Werke*. 2. Bd., 6. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1983.
- Simmel, Georg: *Über soziale Differenzierung*. In: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Bd. 2, hrsg.: Heinz-Jürgen Dahme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Tenbruck, Friedrich H.: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. 2. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Utz, Konrad: *Freundschaft. Eine philosophische Theorie*. Paderborn: Schöningh, 2012.
- Wolf, Markus: *Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida*. In: *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Abschluss an Jacques Derrida*. Hrsg.: Andreas Niederberger, Markus Wolf. Bielefeld: transcript Verlag, 2007.

### Internetquellen:

- Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia*  
<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml> (zuletzt aufgerufen am 27.03.2018).
- Duden Stichwort „privat“ <https://www.duden.de/rechtschreibung/privat> (zuletzt aufgerufen am 27.03.2018).
- Laertius, Diogenes: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*:  
<https://archive.org/stream/apeltdiogeneslaertios1sub#page/n241/mode/2up> (zuletzt aufgerufen am 27.03.2018).

## **Eigenständigkeitserklärung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die von mir angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinne nach entnommen sind, wurden in jeden Fall unter Angabe der Quelle (einschließlich des World Wide Web (oder Teile desselben) und anderer elektronischer Text- und Datensammlungen) kenntlich gemacht. Weder ganz noch in Teilen wurde die Arbeit bereits als Prüfungsleistung eingereicht. Mir ist bewusst, dass jedes Zuwiderhandeln als Täuschungsversuch zu gelten hat, der die Anerkennung der Arbeit als Leistungsnachweis ausschließt und weitere angemessene Sanktionen zur Folge haben kann.

---

Johanna Kosch