

# Die Freundschaft der Politik<sup>1</sup>

von Klaus-Dieter Eichler (Mainz)

„Um die Freundschaft offenen Herzens [...] zu denken,  
muss man vielleicht das *vielleicht* denken können...“

JACQUES DERRIDA

In den an ausgewiesenen Rationalitätsstandards orientierten Diskursen der modernen Moral- und politischen Philosophie wird zwar immer öfter von „Wir-Intentionen“ und von der „Logik gemeinschaftlichen Handelns“ gesprochen, aber zwischen dem autonomen, nur seinen individuellen Handlungspräferenzen folgenden „Ich“ und dem als Gruppe, Kollektiv oder Nation auftretenden „Wir“ finden die Freunde und ihre einzigartige Beziehungsform der Freundschaft keinen Platz. Zu locker scheint das Band zwischen den Freunden geknüpft zu sein, um seine Genesis aus vernünftigen, einsehbaren und damit verallgemeinerungsfähigen, Sicherheit verbürgenden Maximen abzuleiten, zu unersetzbar und einzigartig der Freund dem Freunde, um sein Verhalten am Maßstab der Gerechtigkeit messen zu können. In den kontroversen Debatten der modernen Ethik, ob nun deontologischer, utilitaristischer, kontraktualistischer oder konsequentialistischer Provenienz, werden unparteiliche Ansätze favorisiert. Das nicht normengeleitete Verhalten der Freunde findet hier keinen Platz. Paradigmatisch für die Reflexion auf Freundschaft in der zeitgenössischen Ethik ist Bernard Williams' „one-thought-too-many“-Fall, in dem der Ehemann seine Frau statt einer anderen Person einfach deshalb rettet, weil sie seine Frau ist (weil er sie liebt), und nicht, weil er dieses parteiliche Verhalten für moralisch vertretbar hält. Auf diese Diskussionen werde ich im Folgenden nicht eingehen.<sup>2</sup>

Eine zunehmende Beschäftigung mit der Freundschaft kann man in der Moralphysikologie, der Soziologie, den Kultur-, Geschichts- und Literaturwissenschaften<sup>3</sup> und neuerdings auch in der Ethnologie antreffen. Hinzu kommt, dass der angemessene Ort ihrer Darstellung wohl eher der geistreiche Essay als die ernsthafte philosophische Untersuchung ist, ein Medium, das dem

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist erschienen in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1, 2006, 5–24.

<sup>2</sup> Es gibt aber durchaus eine Reihe von Arbeiten, auf die hier hingewiesen werden soll. Ich beschränke mich auf deutschsprachige: H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt 1992; H. Lemke, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt 2000; Andreas Schinkel, *Freundschaft, von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement – Die Verwandlungen einer sozialen Ordnung*, Freiburg 2003; W. Schmid, *Mit sich selbst befreundet sein*, Frankfurt 2004; *Freundschaft im Gespräch*. Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung, Bd. 3. Hg. von S. Eickenrodt u. C. Rapisarda, Stuttgart/Weimar 1998; *Liebestaten – Freundschaftsakte*. Salecina-Beiträge zur Gesellschafts- und Kulturkritik. Hg. von G. Engel u. Ä. Söll, Berlin 2003.

<sup>3</sup> Vgl. dazu K.-D. Eichler (Hg.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig 1999; U. Nötzold-Linden, *Freundschaft – Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*, Opladen 1994.

fragilen und unregelmäßigen Charakter der Freundschaft besser gerecht wird als die philosophische Analyse. Ein schönes Beispiel für diesen Umstand sind die von Friedrich Tenbruck seinem Aufsatz über *Freundschaft als Gegenstand der Soziologie persönlicher Beziehungen* vorangestellten Bemerkungen. Er entschuldigt sich bei seinen Lesern dafür, dass er seine Ausführungen zu diesem Thema in die Form des „von der Soziologie wenig geschätzten Essays“ kleidet, eine Form, die sich „leider nicht habe vermeiden lassen.“<sup>4</sup>

Die Form des Essays ist in seinem ästhetischen Charakter ähnlich schwer zu bestimmen wie die Freundschaft. Schon in Montaignes berühmtem Versuch *Über die Freundschaft* wird auf die Affinität beider verwiesen, die sich dem Gestus der Vorläufigkeit, der Unabgeschlossenheit, des Rhapsodischen verdankt. Es ist das Mißtrauen gegenüber dem Definitiven und die Betonung des Vorläufigen, die beide zusammenführt. Übrigens durchaus im Sinne Ciceros, der in seinem Traktat *De Amicitia* festhielt, dass die Freundschaft schöne Hoffnungen auf die Zukunft zuließe und Unabgeschlossenes zum Ausdruck bringe, sie aber auch zugleich garantieren müsse, dass diese Hoffnungen nicht zu festen Erwartungen geräthen. Es ist das Rhapsodische des Essays, das dem konstellativen Charakter der Freundschaft Rechnung trägt, ihrem Schwanken zwischen metaphorischem Glanz und begrifflicher Strenge.<sup>5</sup>

Die Feststellung der Marginalisierung des Themas Freundschaft innerhalb der praktischen Philosophie relativiert sich jedoch, wenn man den Blick weitert und auf die Debatten schaut, die in den letzten Jahren sowohl im Zuge der Renaissance der „Tugendethik“<sup>6</sup> als auch im Kontext der Diskussionen um Derridas 1994 erschienenes Buch *Politiques de l'amitié* stattfinden.

Ich möchte deshalb in gebotener Kürze der Frage nachgehen, worin einerseits die Gründe für die Vernachlässigung dieses Themas in der gegenwärtigen Diskussion liegen könnten und andererseits seine Aktualität zeigen. In diesem Kontext werde ich mich abschließend zwei Versuchen, die Freundschaft wieder zu einer zentralen Kategorie politisch-philosophischen Denkens zu machen, zuwenden, denen von Jacques Derrida und Hannah Arendt. Beide widerstehen dem Zeitgeist und widersprechen der gängigen Einschätzung, dass die Freundschaft in modernen Gesellschaften eine in den Bereich des Privaten abgedrängte Beziehungsform darstellt. Ihre Kritik gilt einer scheinbar unwidersprochenen Prämisse der modernen Ethik und Sozialphilosophie, dass Freundschaft und Politik getrennte Sphären sind und dass wir keine Freunde sein müssen, um politisch handeln zu können. Für beide ist diese Tatsache jedoch gerade ein Indiz für den Verfall des Politischen in der Gegenwart.

---

<sup>4</sup> Vgl. F. Tenbruck, „Freundschaft. Ein Beitrag zur Soziologie der persönlichen Beziehungen“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16, 1964, 431–456.

<sup>5</sup> Vgl. S. Bovenschen, „Die Bewegungen der Freundschaft und Vom Tanz der Gedanken und Gefühle“. In: *Schlimmer machen – schlimmer lachen*, Frankfurt/M. 1998, 19–69 und S. Kracauer, „Über die Freundschaft“. In: *Essays*, Frankfurt/M. 1971, 7–83.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Th. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002.

Unbestreitbar ist, dass alle theoretischen Reflexionen über Freundschaft ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles' Analysen in den *Ethiken* und der *Politik* nehmen müssen. Dies zu betonen, heißt Eulen nach Athen zu tragen. Insofern verdanken sich sowohl Derridas Versuch, durch Dekonstruktion des traditionellen Freundschaftsbegriffs die Perspektive einer „Demokratie im Kommen“ gleichsam als messianische Hoffnung in den Freundschaftsdiskurs einzuschreiben, als auch das Bemühen Hannah Arendts, der Freundschaft jene Dimension von Öffentlichkeit zurückzugeben, die sie im Verständnis der Antike besaß, der Auseinandersetzung mit den Gedanken des Aristoteles.

Im Folgenden werde ich, ausgehend von den Positionen des Aristoteles, auf jene Entwicklungslinien zu sprechen kommen, die in der zeitgenössischen Diskussion von wesentlicher Bedeutung sind. Diese Skizze kann Ursachen für die systematische Vernachlässigung und Verdrängung der Freundschaft aus dem Blickfeld der modernen Philosophie deutlich machen.

Im aristotelischen Begriff der Freundschaft (*philia*) wird Differentes, in der modernen Diskussion Getrenntes, noch in einer einzigartigen Spannung zusammengehalten. Er erstreckt sich so weit wie der Begriff der Gemeinschaft; in jeder ihrer Formen kann man sie finden. Sie besteht im Bereich des Hauses zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, zwischen Brüdern und Vettern, aber auch zwischen Reisegefährten und Kriegskameraden, zwischen Geschäftsfreunden, zwischen Liebhabern und Geliebten, zwischen Bürgern einer Polis und Regierenden und Regierten; selbst die verschiedenen guten Polisverfassungen sind Formen der Freundschaft. Die Freundschaft in Gestalt der *politike philia* ist das größte Gut der Polis und deren Einheit ihr Werk.<sup>7</sup> Die Erfahrung lehrt, so Aristoteles, dass Freundschaft die Polis zusammenhält und die Gesetzgeber sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit bemühen, denn die Eintracht, *homonoia*, hat eine gewisse „Ähnlichkeit“ mit der Freundschaft. „Nach ihr aber trachten sie vor allem, während sie die Zwietracht als das feindliche Element vor allem auszutreiben suchen. Sind die Bürger einander so Freund, so ist kein Rechtsschutz notwendig, sind sie aber gerecht, so brauchen sie außerdem noch die Freundschaft, der höchste Grad gerechten Lebens trägt die sichtbarsten Merkmale der Freundschaft.“<sup>8</sup>

Worin besteht diese Eintracht, die wörtlich „Gleichgesinntheit“ meint? Aristoteles grenzt sie gegen eine niedrigere und höhere Form der Gemeinsamkeit ab. Ihre Bestimmung erfolgt einerseits in Absetzung von der *homodoxia*, der zufälligen Gleichheit in den Meinungen, weil diese nicht gegenseitige Kenntnis voraussetzt und sich außerdem auf Dinge bezieht, die mit den

---

<sup>7</sup> Aristoteles, *Politik* II, 4, 1262 b 2–7.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1155 a 22–24 (im Folgenden als *NE* zitiert).

Angelegenheiten der Polis nichts zu tun haben,<sup>9</sup> andererseits unterscheidet sie sich von der Freundschaft der Guten und Tugendhaften, deren Einklang so groß ist, dass sie im Anderen sich selbst erkennen. In der politischen Freundschaft geht es um das *koinon sympheron*, das allen Zuträgliche. „In Städten herrscht Eintracht, wenn die Bürger über die gemeinsamen Interessen eines Sinnes sind und wenn sie sich zu einmütigem Handeln entschließen und das gemeinsam Beratene auch ausführen.“<sup>10</sup> Die Eintracht bezieht sich auf Dinge der politischen Praxis, und zwar auf solche von großer Tragweite, die eine Lösung zulassen, die alle Bürger akzeptieren. Die Entscheidungen sollen einmütig getroffen werden, denn sie betreffen das gemeinsame Wohl. Die Einmütigkeit hat Pluralität zur Voraussetzung. Ihren Grund hat sie in fundamentalen gemeinsamen Zielen, nicht in verwandtschaftlichen, auf dem Herkommen beruhenden Affinitäten.

Die Freundschaft überbietet die Gerechtigkeit, und aufgrund dieser Überbietung ist sie die höchste Form der Gerechtigkeit. Aristoteles bestimmt die Differenz zwischen Freundschaft und Gerechtigkeit derart, dass die Freundschaft nur das Mögliche verlange, nicht aber das Rechte: „[D]enn selbst wenn ein Partner große Hilfe erfahren hat, aber aus Unvermögen keine entsprechende Gegenleistung geben konnte, sondern nur eben so, wie er's vermochte, so ist die Sache in Ordnung: Auch der Gott begnügt sich damit von uns Opfer zu erhalten, so gut wir es eben können. Einem Geschäftsmann wird es nicht ausreichen, wenn der Käufer sagt, mehr könne er nicht zahlen. Auch einem Geldverleiher nicht.“<sup>11</sup> In distributiver Hinsicht erhält der Freund also mehr, als ihm der Gerechtigkeit nach zusteht, und in retributiver Hinsicht behält er mehr, als er der Gerechtigkeit nach zurückgeben müsste. Freundschaft ist eine freiwillige Ungerechtigkeit zugunsten des Anderen.

Das Öffentliche und politisch Offizielle sind damit noch auf besondere Weise mit dem Privaten verknüpft. Noch ist der Bereich des Hauses (*oikos*) nicht der Bereich des Privaten im modernen Sinne. Einerseits ist die *philia* das Band, dem jegliche Gemeinschaft ihre Kohäsion und Dauer verdankt, wie die Familie, die Dorfgemeinschaft und die Polis, und schließlich auch das römische Imperium, andererseits definiert sie eine Beziehung von hoher Ausschließlichkeit und moralischer Vorzüglichkeit. In der *Nikomachischen Ethik* wird sie bestimmt als eine reziproke Beziehung, in der man „einander wohlgesinnt“ ist und sich gegenseitig „das Gute wünscht“, und zwar so, „dass man dies voneinander weiß und zwar aufgrund einer der angeführten Dinge.“<sup>12</sup> In der *Rhetorik* heißt es, dass die *philia* darin besteht, „einem anderen das [zu] wünschen, was man für Güter hält,

---

<sup>9</sup> NE 1167 a 23–26.

<sup>10</sup> NE 1167 a 26–28.

<sup>11</sup> *Eudemische Ethik* 1243 b 10–12.

<sup>12</sup> NE 1156 a 3–5.

und zwar um dessent- und nicht um unseretwillen und nach Kräften dafür tätig zu sein.“<sup>13</sup> Die Beziehungen zum Anderen, der als ein „anderes Selbst“ erscheint, werden dabei auf ein vorzügliches Verhältnis zu sich selbst zurückgeführt: die Selbstliebe.

Ein solche spannungsreiche Einheit zwischen den verschiedenen Formen der Freundschaft – von Aristoteles noch als analoge Ähnlichkeit der Freundschaftsformen zusammengedacht – zerreißt erstmals in der römischen Welt, ein Vorgang, der sich zu Beginn der Neuzeit dann umso intensiver wiederholen wird. Zugleich mit dem Zerreißen des Bandes zwischen politischer und moralischer Freundschaft differenzieren sich *philia* und *eros*.

Der Begriff der „analogen Ähnlichkeit“ soll hier, aufgrund seiner Bedeutung, kurz in seinem Bezug auf die Darstellung der Freundschaft vorgeführt werden. „So muss es denn drei Arten von Freundschaft geben und die Begriffe dafür sind nicht lauter Synonyma, und sie meinen nicht Arten ein und derselben Gattung, noch besteht unter ihnen bloße Namensgleichheit. Die drei Arten werden benannt auf eine bestimmte Freundschaft hin, welche die erste ist.“<sup>14</sup> Erläutert wird das Benennungsverhältnis durch das Beispiel des Wortgebrauchs von „gesund“. Die Argumentation ist gegen Platon gerichtet. Zwar ist das „Allgemeine“ ein „Erstes“, aber nicht das „Erste“ ein „Allgemeines“. Dies hat nach Aristoteles zur Folge, dass bei Platon in der Freundschaftslehre des Dialogs *Lysis* nicht alle Phänomene der Freundschaft berücksichtigt werden können. „Denn da eine Definition nicht auf alle Arten passt, meinen sie [die Platoniker – K.-D. Eichler], die anderen Formen seien keine Freundschaften. Und doch sind sie es, nur nicht in derselben Weise. Sie aber behaupten, sobald sie finden, dass die ‚erste‘ Freundschaft irgendwo nicht passt – nach ihrer Annahme müsste sie ja, da ‚erste‘, auch allgemein sein –, die anderen Formen seien gar keine Freundschaften. In Wirklichkeit aber gibt es viele Arten von Freundschaften.“<sup>15</sup> Es gibt also einen dreifachen Gebrauch des Wortes „Freundschaft“, die eine beruht auf der Tugend, die andere auf dem Nutzen, die dritte auf der Lust. Auch schlechte Menschen können miteinander befreundet sein. Nur die *erste Freundschaft* als Freundschaft zu bestimmen, heißt, den Tatsachen Zwang antun, denn dass alle Freundschaften unter eine Definition passen, ist unmöglich. Es gibt gewissermaßen nur eine Freundschaft, die „erste“, andererseits sind alle anderen Spielarten Freundschaften, aber weder so, dass nur Namensgleichheit oder ein zufälliger Zusammenhang unter ihnen bestehen würde, noch in der Weise, dass sie unter eine Gattung gehören, sie sind auf „Eines hin benannt.“ Gegen Platons *Lysis* gewendet bedeutet dies: das, was die Menschen wollen und lieben, kann letztlich nicht allein zurückgeführt werden auf ein ontologisches *proton philon*, ein „erstes Liebenswertes“. Aristoteles unternimmt dagegen den Versuch der Anerkennung und Rettung der phänomenalen Vielfalt von

---

<sup>13</sup> *Rhetorik* 1381 a 2–4.

<sup>14</sup> *Eudemische Ethik* 1236 a 15–20.

<sup>15</sup> Ebenda 1236 a 22–25.

Freundschafts- und Liebesformen, so dass „es schon richtig sei, wenn die Menschen eine Freundschaft zwischen Schlechten oder um der Lust willen Freundschaft nennen.“<sup>16</sup> Die Berücksichtigung der differenten Freundschaftsformen führt jedoch nicht zu einer rein deskriptiven Sicht auf diese Beziehungsform. Es gelingt ihm durchaus, deskriptive und normative Aspekte zu verbinden. Die normative Dimension kommt im Begriff der „ersten Freundschaft“ zum Ausdruck. Diese wird aber nicht, wie bei Platon, als ein metaphysisches Wesen hypostasiert, sondern in die Zusammenhänge der menschlichen Praxis integriert. Statt vom *proton philon* ist von der *prote philia* die Rede.

„Im höchsten Sinn ist Freundschaft die der Guten. Denn als liebens- und wünschenswert gilt das schlechthin Gute und Angenehme, für den einzelnen aber was für ihn gut ist.“<sup>17</sup> Das führt zu einer gegenüber Platon veränderten Theorie des Guten: „Der Gute, der zum Freund geworden ist, wird zu einem Gute für den, dem er Freund geworden ist.“<sup>18</sup> Und zwar wird er zu einem Gute auch in dem Sinne, dass in ihm das Gute mit dem Angenehmen koinzidiert. „Also liebt jeder von beiden das, was für ihn gut ist, und gibt das gleiche zurück durch die Gesinnung und indem er dem Anderen angenehm ist.“<sup>19</sup>

Während Aristoteles also vollkommene und unvollkommene Freundschaften im Modell der *pros-ben*-Analogie zusammendachte, gelingt dies seinem römischen „Kommentator“ Cicero schon nicht mehr. Solche vermeintlichen Freundschaften (die unvollkommenen – K.-D. Eichler) begehre man aus Bedürftigkeit und Schwäche, „damit im Geben und Nehmen von Wohltaten ein jeder das, was er von sich aus nicht vermöchte, von anderen erhalte und dafür Gegendienst leiste.“<sup>20</sup> Gegenüber kleinlichen Berechnungen, das Empfangene und das Gegebene gleich zu machen, zeichne sich Freundschaft vielmehr durch ein verschwenderisches Tun aus, unbesorgt darum, etwas zu verlieren, in einer Weise, dass niemals eine Sättigung eintreten dürfe. Vieles täten wir um der Freunde willen, was wir unsertwegen niemals tun würden. Solcherart Hingabe müsste jedoch, so Cicero, zugleich von solchen Triebbindungen an die Begierden anderer unterschieden werden, die nicht einmal dem Kalkül eines Tausches unterworfen sind und „Wahnsinn“ genannt werden müssten. Denn „Wahnsinn“ sei es gewesen, was ein gewisser Caius Blossius eingestanden habe, daß er nämlich den Tiberius Gracchus so sehr schätze, daß er Feuer ans Kapital legen würde, wenn dieser das wolle. In solchen Fällen erweist sich das Band der Freundschaft vielmehr als Hörigkeit bloßer Gefolgschaft. Gegen solche „Fesseln“ der Hörigkeit versucht Cicero die Freundschaft von einem selbstgenügsamen, selbstbewußten Ich-Ideal her zu begründen. „Je mehr Zutrauen einer zu sich habe, je besser er durch männlich starken Sinn und Weisheit so gesichert ist, daß er keines anderen

---

<sup>16</sup> Ebd. 1236 a 28.

<sup>17</sup> Ebd. 1236 a 27.

<sup>18</sup> Ebd. 1236 a 30.

<sup>19</sup> Ebd. 1236 a 32.

<sup>20</sup> Cicero, *Laelius über die Freundschaft*, Berlin 1989, 14.

bedarf und ganz in sich selber zu ruhen glaubt, desto mehr zeichnet er sich durch Suche und Pflege von Freundschaften aus.“<sup>21</sup> Indem von dieser Autonomie her Interessenbünde oder kameradschaftliche Loyalitäten, Gruppenzwänge und hörige Gefolgstreue von der Freundschaft unterscheidbar werden, nimmt die Autonomie den Status eines Ideals an, aber auch Cicero spürt, dass Freundschaft nicht nur auf tugendhaftes Verhalten reduziert werden kann. In der Unterscheidung von „wahren“ und „gewöhnlichen“ Freundschaften kommt dies zum Ausdruck.

Von der vollkommenen, quasi intimen, Freundschaft, wie Cicero sie definierte, denn *amicitia* leitet sich von *amare* her, sonderten sich allmählich die öffentlichen Wohltaten, die *beneficia*, ab. Das Zeugnis dafür liefert Seneca, der Verfasser von *De beneficiis*. Er nennt einmal die Liebe, „wie sie vor allen von den Dichtern beschrieben“ wird, eine unwiderstehliche, ja verheerende Leidenschaft, eine Art Krankheit des Geistes. Im Unterschied dazu würdigt er die Beziehung zum Freund, in der die Einzigartigkeit seiner Person nicht verloren geht, als intime Form einer exklusiven Gemeinschaft. Ihre Ausschließlichkeit und Intimität lässt sich nur noch schwer mit der politischen Dimension von Freundschaft vermitteln, wie das Aristoteles noch gelang. Für sie hält Seneca einen dritten Begriff bereit: die Gabe der Wohltaten (*beneficia*), das meint ein Wohltun, dessen Wert in ihm selbst, in der ihr zugrunde liegenden Gesinnung liegt.

Bei den Stoikern, mit ihrer Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und den *adiaphora*, den belanglosen Äußerlichkeiten, die ohne ethischen Wert sind, wird dann die wirkliche Freundschaft zur Nebensache. Nur die geistige Übereinstimmung der Weisen ist Freundschaft, und in der Konsequenz sind alle Weisen Freunde, selbst wenn sie einander nicht kennen – die soziale und politische Dimension der Freundschaft ist hier aufgehoben in die ideelle Zusammengehörigkeit allerer, die vom „gleichen Logos erfüllt“ sind. Von hier aus ist es nicht mehr weit zum neuplatonischen Idealismus und zur Verchristlichung der Freundschaft im Gedanken der Nächstenliebe.

Freundschaft im antiken Sinne war also gleichzeitig eine auf Tugend basierende Beziehung und ein die Sphären des Gemeinschaftlichen umfassendes Phänomen. Sie war aber auch im eminenten Sinn eine Angelegenheit des politischen Alltags. Dem Bürger eines griechischen Stadtstaates, dem Untertanen der hellenistischen Großreiche, dem *cives Romanus* der Republik war ein guter Freund das Beste. Ob als „Freund des Königs“ in Amt und Würden oder im Geflecht der Patronats- und Klientelbindungen, man war durch die Freundschaft vor dem Absturz ins soziale und politische Nichts gesichert. Freundschaft war die Essenz politischen Handelns.

In der antiken, an Aristoteles orientierten Tradition, sind Freunde, wie man in der *Rhetorik* nachlesen kann, Leute, „die Freud und Leid teilen und die gleichen Freunde und Feinde haben.“<sup>22</sup> Die *philia*

---

<sup>21</sup> Ebd., 17.

<sup>22</sup> *Rhetorik* 1381 a 6.

bringt man denen entgegen, „die dieselben Feinde haben und dieselben Leute hassen, wie wir selbst, und denen, die von den von uns gehaßten Menschen gehaßt werden.“<sup>23</sup> Hier erfolgt die Bestimmung der Freundschaft nach dem Freund-Feind-Schema. Diese Bestimmung ist exklusiv, sie grenzt von anderen ab, von einer feindlichen Umwelt. Die Liebe ist dem inneren Kreis vorbehalten, nach außen richtet sich der Hass. Hass und Liebe halten sich gegenseitig die Waage, dadurch wird die Freundschaft zu einer abhängigen Variable der Feindschaft; je größer der Hass auf die Feinde und von den Feinden, desto größer die Liebe der Freunde.

Das Christentum räumt mit diesem Exklusivmodell der Freundschaft auf. In der Bergpredigt wird das auf dem Freund-Feind-Gegensatz beruhende Modell der griechischen Freundschaft attackiert. „Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen und betet für die, welche euch verfolgen und verleumden.“<sup>24</sup> Seine Bekräftigung hat diese Aufforderung im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther erfahren. Christus, der seine Jünger und Apostel ausdrücklich mit „Freunde“ anredet, sah in der Ausgießung des „Heiligen Geistes“ die Voraussetzung dafür, dass eine andersartige Freundschaft unter Christen möglich wurde: Ihr seid in mir, so wie ich in euch bin. Der „Heilige Geist“ ist das „Worin“ der Freundschaft und der Liebe, die chiasmatische Verschränkung einer geistigen Gegenseitigkeit. Derart bestimmt, ist die Freundschaft nicht mehr feindschaftsabhängig und nicht mehr auf eine verwandtschaftliche Enge beschränkt. Damit waren die Christen präpariert, über alle Grenzen zu gehen. Im Kapitel 13 des *Korintherbriefs* heißt es in Bezug auf die Liebe, die sich vom *eros*, der Geschlechtsliebe, abgrenzt, sie sei Liebe, die geduldig ist, gütig, neidlos, nicht aufgeblasen und nicht unschicklich. Sie sucht nicht das ihre und lässt sich nicht erbitten. Sie erträgt alles. Sie glaubt alles. Sie hofft alles. Sie duldet alles. Sie hört nimmer auf. In der und durch die Liebe kann der Mensch erkennen, weil er erkannt ist. Mit Paulus wird die antike Freundschaft destruiert.

Es ist das biblische Gebot der Nächstenliebe, das sich entschieden dem antiken Verständnis entgegenstellt. Den anderen als seinen Nächsten zu lieben, der mir auch als der Fernste, wenn nicht gar als Feind begegnen kann, schließt die Trefflichkeit der einander Gleichen wie das Einvernehmen zur wechselseitigen Vervollkommnung gerade aus. Weder Sympathie für die Person des Anderen, noch das Verstehen seiner Eigenheit, sondern allein – wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt – das tätige Erkennen einer Not, in der jeder Fremde zum Nächsten werden kann, charakterisiert die Struktur der christlichen *agape*. Nächstenliebe bedarf keines vorgängigen Verstehens des Anderen, der ja gerade nicht um seiner selbst willen, sondern als Bruder und Schwester in Christo geliebt werden soll. Damit entsteht die für die mittelalterliche Moralphilosophie charakteristische Entgegensetzung von *amicitia* und *agape*. Um seiner selbst willen geliebt zu werden,

---

<sup>23</sup> Ebd. 1381a 8–10.

<sup>24</sup> Matthäus 5,44.

sei Gott allein vorbehalten; alle anderen Dinge dieser Welt, die Menschen einbegriffen, sind nur als Mittel anzusehen, um zum letzten Ziel, der *vita beata*, zu gelangen. Die Privilegierung der auf tugendhaftem Verhalten – politische Dimensionen nicht ausschließende – basierenden Beziehungsform der Freundschaft wird aufgehoben; Freundschaft, die ihren Ausgangspunkt in der weltlichen *amicitia* nimmt, findet schließlich ihre letzte Erfüllung in der Gemeinschaft mit Christus.

Am Beginn des modernen Freundschaftsverständnisses steht Montaignes Essay *De l'amitié*. Ein Versuch, die von Schmerz und Sehnsucht begleitete Trauer um den Verlust seines innig geliebten, einzigartigen und deshalb unersetzbaren Freundes Étienne de la Boétie durch innere Reflexion zu überwinden: eine „Entschlüsselung des eigenen Ich“, die in der Konstitution einer Freundschaft – die über den Tod hinaus geht – Montaigne den einstigen Genuss der Beziehung zurückzugeben in der Lage ist. Angesichts des Todes seines Freundes erscheint ihm das, „was die Alten zu dem Thema gesagt haben“, im Vergleich mit „seinem eigenen Gefühl kraftlos.“<sup>25</sup> Montaigne will den gestorbenen Freund vor dem Vergessen bewahren. „Er allein erfreute sich meines wahren Bildes und nahm es mit sich fort.“<sup>26</sup> Sein Tod hat ihn seinen einzigen Spiegel genommen: der Verlust des Freundes hat für immer das Bild ausgelöscht, das jener bewahrte. Der Doppelgänger ist verschwunden. An seine Stelle tritt nun die innere Reflexion: „Eben deshalb entschlüssele ich mich selbst so sorgsam.“<sup>27</sup> Erst die retrospektive Einsicht einer Trennung – des Verlustes seines „wahren Bildes“, das der Freund im Tode mit sich nahm – ermöglichte Montaigne die Erfahrung eines kontingenten Ichs, „das die Fragmente seiner verlorenen Identität zu entziffern“ sucht und im Schreiben für den Freund die moderne Form des Essay gewinnt.<sup>28</sup> Das kontingente Selbst entdeckt im Verlust eine Konstanz, die ihm der Freund verbürgen konnte und die allein noch der Akt des Schreibens zu kompensieren vermag. Das markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der Freundschaft.

Wenn das konkrete Du in der Liebe zum Nächsten verloren geht, so wird nun Freundschaft zu einer Angelegenheit konkreter Personen, deren Verschmelzung zur inneren Einheit gerinnt. Im Genießen des Anderen verschwindet die Zweiheit durch ständige „Verschmelzung der Seelen“<sup>29</sup>. Der Freund verliert sich im Anderen, um auf diese Weise seine fragmentarische Identität zu gewinnen. Freundschaft „verfeinert die Seele“ und intensiviert die Beziehungen zwischen den Freunden. Das Fundament der Freundschaft ist nicht mehr die Tugend des Freundes, nicht der Nutzen, die Freude und die Liebe, die sie beiden verspricht, sondern das Streben nach emphatischer Erfüllung der

---

<sup>25</sup> Montaigne, „Über die Freundschaft“. In: ders.: *Essays*, Frankfurt/M. 1998, 101.

<sup>26</sup> Ebd., 104.

<sup>27</sup> Ebd., 105.

<sup>28</sup> J. Starobinski, *Montaigne: Denken und Existenz*, München 1986, 97.

<sup>29</sup> Vgl. Montaigne, *Über die Freundschaft*, a. a. O., 100.

Zweisamkeit: „Er (der Freund – K.-D. Eichler) ist ich.“<sup>30</sup> Es ist dieser Gedanke der vollkommenen Vereinigung der Freunde, der den Bruch mit der Antike markiert. Die bei Aristoteles durchaus auch normativ verstandene „vollkommene Freundschaft“ der Tugendhaften wird zur Indifferenz einer Seelenverschmelzung, die auf die Frage nach dem Motiv des Befreundetseins antwortet: „Weil er eben er war, weil ich eben ich war.“<sup>31</sup> Freundschaft erscheint als Einheit in der Verdopplung. Der Verlust und das Aufgehen des Selbst im Willen des Freundes wird später bei Rousseau zum Konstruktionsideal politischer Einheit.<sup>32</sup> Der Freund wird zum Doppelgänger; er ist „kein anderer“.

Bei den Vertretern der wirkungsträchtigen Ansätze der modernen Moral- und politischen Philosophie findet man, eine Ausnahme macht Rousseau, mit Engagement vorgetragene Versuche, ein bis dahin als vorzügliches Phänomen menschlichen Zusammenlebens geltendes Paradigma zu desavouieren: Einerseits durch eine Strategie der Infragestellung ihrer moralischen Vorzüglichkeit (Egoismusverdacht), andererseits durch den Hinweis auf ihre Fragilität und Kontingenz, die sich einer rechtlichen Normierung und Einklagbarkeit entziehen und eine Universalisierung der ihr zugrunde liegenden Motive (Gründe) verhindern. Eine wesentliche Prämisse der in der Neuzeit entstehenden Moral- und politischen Philosophie ist das methodologische Urteil, dass jedes Handeln, das gemeinsame eingeschlossen, immer über das Handeln Einzelner zu erklären sei und jede Handlung zunächst über die Intentionen und Präferenzen von einzelnen Subjekten. Selbst dort, wo bei Kant die Autonomie des moralischen Urteils zur Grundlage gemacht wird, können die aus Bindungen an Andere sich ergebenden Verpflichtungen nur als heteronom erscheinen und als Gefährdung der freien Selbstbestimmung. Hobbes und Locke, die für die Idee einer durch Vertrag konstituierten Gesellschaft stehen – der eine vom unbefriedeten Naturzustand ausgehend, der andere von mit natürlichen Rechten ausgestatteten Individuen –, begegnen der Freundschaft mit unverhohlener Skepsis. Man findet kaum Aussagen über sie und ihre Bindungskraft jenseits einer – die Beziehung zu Anderen empfehlenden – kalkulierenden Klugheit. In Freundschaften suchen wir nicht den Vertrauten, sondern die Vorteile, die wir durch ihn erlangen. Egoisten teilen also angesichts eines universellen Egoismus nichts anderes als die von der instrumentell gewendeten Klugheit empfohlene Forderung nach Selbstbeschränkung mit dem Ziel und der Absicht, dadurch für ihre Selbsterhaltung zu sorgen und ein glückliches Leben zu führen. Das Ergebnis besteht in der Formulierung eines identischen

---

<sup>30</sup> Ebd., 101.

<sup>31</sup> Ebd., 105.

<sup>32</sup> Vgl. den Hinweis J. Starobinskis auf Rousseaus „volonté générale“. Die „Seelenverschmelzung“ als Paradigma der vollständigen Hingabe und der Wechselseitigkeit wird politisch transformiert in die Einheit eines „allgemeinen Willens“. (Vgl. J.-J. Rousseau, *Contrat social* Buch 1, Kap. VI).

Kriteriums des Gerechten, das darin besteht, andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte.<sup>33</sup>

Der Sympathie und Wohlwollen durchaus positiv reflektierende Hume – er setzt sie als natürliche Anlagen des Menschen voraus<sup>34</sup> – entdeckt auf dem Grunde der Freundschaft den schnöden Eigennutz und weiß ihre – durch die künstliche Tugend der Gerechtigkeit gesetzten – Grenzen scharf zu ziehen. Sein schottischer Landsmann Adam Smith schreibt allen Nutzenkalkulierern ins Stammbuch: „[E]ine Gesellschaft kann zwischen einer Anzahl – wie eine Gesellschaft unter mehreren Kaufleuten – auch aus einem Gefühl ihrer Nützlichkeit, ohne gegenseitige Liebe und Zuneigung (und damit wohl auch Freundschaft – K.-D. Eichler) bestehen bleiben.“<sup>35</sup> Empfindungen, die unter Liebenden oder miteinander Befreundeten aufkeimen, lassen sich nicht auf weite Kreise übertragen, und Handlungen, die unter Vertrauten angemessen sein könnten, sind es nicht mehr, sobald bloß Bekannte oder gar Fremde einander begegnen. Freundschaft wird außer Kraft gesetzt, sobald sie andere als unsere Freunde „bedienen“ soll. Menschen, die ihre Bedürfnisse wechselseitig durch Tausch befriedigen müssen, tun dies nicht auf der Grundlage von Freundschaftsbeziehungen, in denen das ökonomische Kalkül gerade suspendiert ist. Ging Aristoteles noch von der Prämisse aus, dass im besten Gemeinwesen individuelles Glück und Glück aller identisch sind, die Polis also auf die Hervorbringung der *eudaimonia* als ihrem *telos* bezogen ist, so werden nun Sicherheit und Ordnung zum Zweck des Staates. Die Privatisierung des Glücks des Einzelnen, das Pendant zur Entpolitisierung der Freundschaft, wird nun über die Ausdifferenzierung der Sphären des Privaten, der Politik, der Moral und des Rechts sanktioniert. Der von der gesellig-ungeselligen Natur des Menschen ausgehende Kant, notiert – am Ende eines freundschaftssüchtigen Jahrhunderts in Deutschland – verschämt, versteckt im Anhang zur Tugendlehre: Freundschaft sei eine „Tugend im kleinen“, sie sei eine „Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung.“<sup>36</sup> Er fügt hinzu: „Man sieht leicht, dass sie ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Menschen bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin dass Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist.“<sup>37</sup> Sie sei zwar eine „praktisch-notwendige Idee“ der Vernunft, die sich aber in der Ausübung als „unerreichbar“ erweist.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Frankfurt/M. 1984, 131.

<sup>34</sup> Vgl. David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hg von Gerhard Streminger, Stuttgart 1984, 127ff.

<sup>35</sup> Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 1985, 127f.

<sup>36</sup> MSA, A 152.

<sup>37</sup> MSA, A 158.

<sup>38</sup> MSA, A 152.

„Freundschaft ist bei der Süßigkeit der Empfindungen des bis zum Zusammenschmelzen in einer Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes doch zugleich etwas so Zartes, daß sie keinen Augenblick vor Unterbrechung sicher ist – auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affekt sein: weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.“<sup>39</sup>

Die „Süßigkeit der Empfindung“<sup>40</sup> soll durch Forderungen der „Achtung“ eingeschränkt werden, um so zum Ausdruck des „inneren herzlich gemeinten Wohlwollens“<sup>41</sup> zu werden. Freundschaft bewirkt somit potentiell nicht mehr das „ganze Glück des Menschen“. Die praktische Glückseligkeitsbeförderung als dem eigentlichen Ziel der Freundschaft wird zum äußeren Bezeigen des Wohlwollens.

Wer sie deshalb weiterhin als eine in ihrer „Reinheit“ realisierbare Vereinigung beschreibt und anstrebt, reitet das „Steckenpferd der Romanschreiber“.<sup>42</sup> „Die Freundschaft kann also nicht auf wechselseitigen Vorteil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem anderen im Falle der Not rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben – dadurch würde er die Achtung des anderen teils verlieren –, sondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein.“<sup>43</sup>

Freundschaft bestimmt Kant als Pflicht zur Mitmenschlichkeit, in der die Beziehung zum wechselseitigen Glück eingeschlossen ist. Sie bleibt jedoch faktisch auf das Verhältnis zwischen Einzelnen beschränkt, unterhalb der Sphäre der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die „moralische Freundschaft“ zweier Personen ist die vollkommenste Verwirklichung menschlicher Gesellschaftlichkeit in ihrer Spannung zur menschlichen Ungeselligkeit. Einerseits muss die Freundschaft der Gesellschaft entgegengestellt werden; denn in ihr „genießt“ der Freund, der sich dem Freund eröffnen kann, „eine Freiheit, der er in dem großen Haufen entbehrt“<sup>44</sup>, andererseits kann sich der Freund zum „Menschenfreund“ überhaupt entfalten – was mehr ist als bloße Philanthropie. „Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will.“<sup>45</sup>

Unter der Perspektive der Pflichtethik, die sich ihrer moralische Prinzipien apriorisch zu vergewissern hat, nimmt Kant somit das vor allem von der deutschen Aufklärung formulierte

---

<sup>39</sup> MSA, A 153.

<sup>40</sup> MSA, A 152.

<sup>41</sup> MSA A 152.

<sup>42</sup> MSA, A 153.

<sup>43</sup> MSA, A 156.

<sup>44</sup> MSA, A 157.

<sup>45</sup> MSA, A 158.

sozialutopische Glückseligkeitsversprechen der Freundschaft zurück, das mit der emphatischen Forderung nach ganzheitlicher Verwirklichung des Menschen verbunden war und das die Pflichten als Lust des Tugendhaften erscheinen ließ. Kritisch wendet er sich somit gegen den vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jh. in Deutschland betriebenen „Freundschaftskult“, der in der Forderung nach Verbrüderung der ganzen Menschheit gipfelte. Freundschaft wurde hier zum Surrogat gegenwärtiger und zugleich Modell zukünftiger Gesellschaftsgestaltung, quasi eine Alternative zur höfisch-konventionellen Lebensform. In der Freundschaft sollten im Unterschied zur höfisch-ständischen Gesellschaft differente Achtungskriterien gelten: Sein statt Schein, Authentizität anstelle von Standeszugehörigkeit, Kommunikation als Selbstexpression statt konversationsgebundener Schmeichelei und Intrige, Vertrauen statt Angst.

Der im Namen der „Sittlichkeit“ gegen die abstrakten Pflichten der Moralität argumentierende Hegel verweist Freundschaft in das Jünglingsalter nicht nur des Menschen, sondern der Menschheit überhaupt, sie wird zu einer abgelegten Gestalt der Entwicklung des Geistes. Den Erwachsenen ist ein vollständiges Aufgehen in der Freundschaft nicht möglich, da es dem notwendigen Streben nach Ausbildung und Ausleben der individuellen Identität im Wege steht. Daher gebe es nie mehr die „Festigkeit der Freundschaft, als deren schönstes Vorbild unter den Alten Achill und Patroklos“<sup>46</sup> galten. Hegel setzt nicht mehr das antike Ideal gegen neuzeitliche Verkommenheit, sondern stellt weitgehend wertneutral das Individuum und seine Interessen an Selbstverwirklichung gegen das Aufgehen des Einzelnen in die Gemeinschaft der Freunde. Zwar hält auch er unter Männern die die Freundschaft charakterisierende „Innigkeit der Gesinnung, der Grundsätze und allgemeinen Richtungen“ für durchaus aufhebenswert und respektabel, aber erst „Gesinnung“, „Wille“ und „Tätigkeit“ zusammen formen Freundschaft zum sozial wirksamen Prinzip aus. „Es gehört wesentlich zum Prinzip unseres tiefen Lebens, daß im ganzen jeder für sich sorgt, selbst in seiner Wirklichkeit tüchtig ist.“<sup>47</sup> Freundschaft wird somit als Basis sittlichen Handelns obsolet und deshalb wird in der *Rechtsphilosophie* der sich in der Ehe und Familie institutionalisierenden Liebe der Vorzug gegeben. Zwar sei Freundschaft auf der Stufe der „Empfindungen“ der exemplarische Fall einer Beziehung, an der deutlich wird, inwiefern ein Subjekt erst durch „Beschränkung“<sup>48</sup> auf ein Anderes zu vollständiger Freiheit gelangt, aber ihre Bindung an die Emotionalität macht sie zugleich untauglich zum Paradigma einer dauerhaften und stabilen, rechtlich sanktionierbaren Beziehung. In der Liebe und der Freundschaft „ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein anders, weiß sich

---

<sup>46</sup> G. F.W. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, Werke Bd. 14, 190.

<sup>47</sup> Ebenda.

<sup>48</sup> Vgl. G. F. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. und mit einem Anhang versehen von H. Klenner, Berlin 1981, 47.

aber in dieser als sich selbst.<sup>49</sup> Es ist aber ihr Bezug zur Emotionalität, ihr unregelter und durch kontrollierte Eingriffe nicht generierbarer Charakter, der sie gegenüber der Familie inferior macht. Die Sittlichkeit dürfe nicht die Gestalt der Zufälligkeit haben, um sie als Realisierung von Freiheit bestimmen zu können. Insofern scheint es nur konsequent zu sein, wenn Hegel in der ersten Sphäre der Sittlichkeit nur dasjenige Liebesverhältnis thematisiert, das im Ehevertrag die Form einer rechtlichen Institution angenommen hat und der „Hitze der Leidenschaft“<sup>50</sup> und der Emotionalität der Freundschaft enthoben ist.

Die resignierende Einsicht in den exklusiven und fragilen, auf Emotionen und einer nicht einklagbaren Sicherheit des Vertrauens beruhenden Charakter der Freundschaft; ihre Abgrenzung gegenüber der Liebe und Verwandtschaft durch ihre Freiwilligkeit und der ihr zugrunde liegenden Wahl; gegenüber der Sphäre der Politik durch ihre moralische, nicht instrumentalisierbare Selbstzweckhaftigkeit und Intensität; gegenüber dem moralischen Sollen durch den Akt der Freiheit, der ihr zugrunde liegt; gegenüber der Pflicht durch ihr Vergnügen, das sie stiftet; gegenüber der christlichen *agape* durch ihren Bezug auf den Feind, ist in den philosophischen Reflexionen über sie jedoch von Anfang an präsent, gleichsam in ihr theoretisches Gründungsdokument eingeschrieben. Der bei Diogenes Laertios<sup>51</sup> dem Aristoteles zugeschriebene Satz: „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ und die in der *Eudemischen Ethik* nachzulesende Feststellung: „Wer viele Freund hat, besitzt keine“<sup>52</sup> macht dies mehr als deutlich. In ihrem Ursprung meint *prote philia* bei Aristoteles Freundschaft zwischen zwei Freunden. Je größer die Anzahl der Freunde, desto geringer die Chancen einer *ersten Freundschaft*. Diese ist per definitionem intensiv und nicht extensiv, d. h. es gibt nicht viele „erste“ und „beste“ Freunde. Der unwiderstehliche Trieb oder das Begehren, zusammen zu sein, einander ständig zu sehen, niemals voneinander getrennt zu sein, miteinander zu leben, kurzum alles, was Aristoteles unter den Charakteristika der *prote philia* verzeichnet, resultiert aus einer freien und von Gegenseitigkeit getragenen Wahl. Das Begehren kommt hier durch Freiheit in die Welt und in die Werke der Freundschaft und bleibt doch immer noch unwiderstehlich. Aber gerade weil es aus der Freiheit erwächst, will keiner der beiden Freunde diesem Begehren widerstehen: In diesem Sinne ist es durchaus nicht unwiderstehlich. Die von Aristoteles beschriebene *erste Freundschaft* ist deshalb auch sowohl moralisch als auch nicht moralisch. Sie ist es, insofern Freunde füreinander all das tun, was in der *Ethik* als „gut“ bzw. tugendhaft bewertet wird, sie ist es nicht, da die Motivation der Freunde keine moralische, sondern eine emotionale ist.

---

<sup>49</sup> Ebenda.

<sup>50</sup> Ebd., 200.

<sup>51</sup> Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, dt. Übersetzung v. O. Apelt, Hamburg 1967, Buch V, 21.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Eudemische Ethik* 1244 b 6.

Nach Aristoteles ist eine Person dann am freiesten, wenn sie nichts braucht und nicht begehrt, weil sie alles bereits besitzt. Wahrhafte Autarkie (Selbständigkeit) kann unter Menschen nur dem Tugendhaften zugeschrieben werden. Die *vollkommene Freundschaft* ist eine Beziehung zwischen zwei autarken Personen. Deshalb stellt sich die Frage, warum derjenige, der glücklich, da autark ist, noch des Freundes bedarf. Nicht aus einem Bedürfnis, Mangel oder Defizit sucht jemand einen Freund, sondern die besten Freunde leben vielmehr im Überfluss. Zu den Tugenden des Freundes gehören die Tugenden der Großzügigkeit und der Freigiebigkeit, die Freundschaft erst stiften. Im Bereich des ökonomisch Notwendigen ist die Freundschaft nicht anzutreffen. Sie ist ein Surplus zum Ganzen, ein Geschenk, die von jenen gegeben und empfangen wird, die schon mehr besitzen, als sie brauchen. Nicht der eigene Mangel, sondern das Sein des Anderen löst die Liebe zum Freund aus. Die erste Freundschaft gehört nicht in die Domäne des Tauschs, sie gehört in das Register der Gabe und des immerwährenden Geschenks. ‚Freigiebig‘ ist derjenige, der zu empfangen bereit ist, ihm verpflichtet derjenige, der gibt. Dieses Verständnis von Freundschaft schließt jedwedes Kalkül aus. Die beste Freundschaft stellt keine Bedingungen und erwartet keine Rückerstattung. Sie ist, wie Derrida nicht müde wird zu betonen, Gleichheit ohne Reziprozität oder Symmetrie. Zwischen Freunden gibt es keine Gaben und Pflichten. Wenn denn einer zu Dank verpflichtet ist, dann nicht der Empfangende, sondern der Gebende. Damit bricht die Freundschaft mit der traditionellen Wechselseitigkeit des Tauschverhältnisses.

Im Umkreis der Unterscheidung von „Freund“ und „Kameraden“ tritt dieses aristotelische Erbe bei Nietzsche auf den Plan. Bisher war der Mensch, so heißt es im *Zarathustra*, nur der Kameradschaft fähig. Darüber gilt es hinauszugehen. Man kann darüber hinausgehen, indem man dem Feind eine „unendliche Gabe“ zu teil werden lässt. „Es gibt Kameradschaft, möge es Freundschaft geben!“<sup>53</sup> Die dem Freund wie dem Feind gegebene Gabe, so darf man unterstellen, bedarf der Freundschaft. Die Gabe ist es, was die Freundschaft gibt, es bedarf der Gabe, soll es Freundschaft geben – jenseits aller Kameradschaft. Eine „Logik der Gabe“ gemahnt die Freundschaft an die Unterbrechung der Reziprozität, die Asymmetrie, die Unverhältnismäßigkeit, an die ohne Gegenleistung gewährte oder empfangene Unterkunft, „die jede Heimkehr versagt, kurzum: an den irreduziblen Vorrang des anderen“<sup>54</sup>, so Derrida unter Anlehnung an Nietzsche.

Dass mit der emphatischen Exklusivität der vollkommenen Freundschaft zugleich der Gedanke ihrer zahlenmäßigen Begrenzung einhergeht, dass der Freund wesentlich als ein „anderes Selbst“ und nicht als irreduzibler Anderer gedacht wird und dass jeder Freundschaft ein

---

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. In: ders. Werke in drei Bänden. Hg. von K. Schlechta, München 1966, Bd. 3, 352.

<sup>54</sup> J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000, 78. Vgl. dazu auch den Text Derridas. In: K.-D. Eichler (Hg.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig 1999 und B. Sandkaulen: „Bruder Henriette? Derrida und Jacobi: Derkonstruktion der Freundschaft“, in: *DZfPh* 5, 2001 und „Freundschaft. Aristoteles – Montaigne – Kant“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2, hrsg. v. Günter Figal, Tübingen 2003, 67–81.

Versprechen des „vielleicht“ zugrunde liegt, das durch kein Wissen jemals eingeholt werden kann, sind die Einsatzpunkte der Dekonstruktion des Freundschaftsbegriffs durch Derrida in *Politik der Freundschaft*. Auf eine Analyse, die der Komplexität des Textes und der Tragweite seiner Konsequenzen gerecht werden könnte, muss ich hier verzichten. Drei Bemerkungen sollen kurz vorgestellt werden. Zunächst eine allgemeine.

Im Mittelpunkt steht hier Derridas Kritik der Logik der Identität des Subjekts. „Dieser Freund – das ist weder der Begriff des Freundes noch der Freund im Allgemeinen.“<sup>55</sup> Derridas Interesse konzentriert sich auf die Auflösung der den traditionellen Handlungs- und Subjektbegriffen zugrunde liegenden Annahmen eines autonomen, identischen und für seine Handlungen verantwortlichen Subjekts, dessen Handlungen durch Rückführung auf identifizierbare Intentionen verstanden werden können. Es (das moralische Subjekt) wird als Gestalt metaphysischer Selbstpräsenz „entlarvt“ und zugleich wird ein entschiedener Respekt für irreduzible Differenzen im Verhältnis der „Subjekte“ eingefordert. Nicht die Äquivalenz und Reziprozität im Verhältnis von Subjekt und Anderem, sondern die Differenz *im* Subjekt und die Differenz zum Anderen, d. h. die Konstitutivität der Differenzrelation für jede Identität, bestimmt nach Derrida ihre Bindungen. Entscheidend ist, dass diese nicht im Zusammenhang mit und in Abhängigkeit von einer in sich ruhenden Identität, dem im traditionellen Moraldiskurs verantwortlichen Akteur steht, sondern aus der Relationalität und Offenheit der Identität selbst resultiert. Nur im ersten Fall (dem der Identität) ist eine aggressive Abgrenzung vom Anderen möglich, die sich als dessen Abwertung, Marginalisierung und Unterdrückung vollzieht. Im zweiten Fall dagegen, im Zuge der Dekonstruktion einer metaphysischen und der kontingenten Konstruktion einer differentialen Identität, verändert sich sowohl das Verhältnis zum eigenen Ich als auch das zum Anderen: die Differenz innerhalb der konstruierten Identität sowie die Konstitutivität des Anderen für diese Identitätsbestimmungen ermöglichen die Würdigung der Vielfalt der eigenen Existenzmöglichkeiten ebenso wie den Respekt für den Anderen. Die konstitutive Differenzbeziehung wird zur moralischen Verbindung, deren Maß die spezifische Empfänglichkeit für den Anderen und nicht ein festgelegter Diskurs oder Moralkodex ist.

Derridas Verständnis der Beziehung zum Anderen ist stark von Nietzsches Moral und Freundschaftsverständnis inspiriert. Beide gehen davon aus, dass es jenseits der metaphysischen Identität und der universalen Subsumierung des Anderen unter das Gesetz der Reziprozität spezifische, vorläufig fixierte Identitäten gibt, die nicht mittels eines Verständnisses füreinander und einer Verständigung untereinander gleichgesetzt werden können. Diese Differenzbeziehung muss, soll sie nicht kollabieren, als Asymmetrie gedacht werden, die Respekt als Basis einer

---

<sup>55</sup> *Politik der Freundschaft*, a. a. O., 416.

infiniten praktischen Auseinandersetzung, eines unentscheidbaren Konflikts von Nähe und Distanz begreift.

Ein solches paradoxes Verhältnis besteht für Nietzsche wie für Derrida in der Freundschaft. In ihr ist die Verantwortung gegenüber dem Anderen in seiner Einzigartigkeit absolut. Der Freund hat das Recht auf Andersheit, die Freundschaft ist nicht abhängig von einem regelgerechten Verhalten und wird nicht an übergeordneten Normen gemessen.

Gleichzeitig kann die Freundschaft nicht auf ihre Singularität reduziert werden. Der einzigartige Andere wird immer auch im Licht allgemeiner Prinzipien betrachtet. Die notwendige Wahrnehmung des Anderen im Kontext einer moralischen und rechtlichen Ordnung, jenseits der Intimität, hebt aber die ursprüngliche Singularität der Beziehung nicht auf. In der Freundschaft manifestiert sich somit eine Aporie, die sie zum Muster einer „kommenden Demokratie“ werden lässt.

Zweitens: Stellt man die Untersuchungen von *Politik der Freundschaft* in den Zusammenhang mit anderen Schriften Derridas, die in ihrem Umfeld entstanden sind, etwa zu *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘* und *Marx' Gespenster*, kann man feststellen, dass es die Frage nach der *Idee der Gerechtigkeit jenseits der Gerechtigkeit* ist, die den Bezug zur Freundschaft herstellt. Deutlich wird das, wenn man sich dem Ausgangspunkt seiner Analysen in *Politik der Freundschaft* zuwendet. Es ist die aristotelische Feststellung, dass „Freundschaft mehr im Lieben als im geliebt werden besteht“<sup>56</sup>, die am Anfang der Untersuchung steht. Diese These betont den Vorrang der Aktivität, der *energeia*, vor der Potentialität: Sie bringt zum Ausdruck, dass die Freundschaft eine Aktivität des Liebenden ist. Nur der aktiv Liebende ist ein Freund im eigentlichen Sinne, er verdient es, ein wahrer Freund genannt zu werden, der passiv bleibende Geliebte wird Freund genannt aufgrund der Aktivität eines Anderen. „Geliebt werden sagt nichts über die Freundschaft selbst, welche an sich, eigentümlich den Akt und die Aktivität impliziert.“<sup>57</sup> Das bedeutet, dass das Geliebt-Werden nicht Teil der Definition der Freundschaft ist. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit der einseitigen Freundschaft, denn Liebe wird nicht erst dadurch zur Liebe, dass sie erwidert wird. Dies begründet eine Asymmetrie der Liebe zwischen dem Liebenden und dem Geliebten: „Freundschaft, das Freund-Sein, was ist das überhaupt? Es ist Lieben, bevor man geliebt wird.“<sup>58</sup> Insofern die Freundesliebe die Erwidernng nicht zur Bedingung hat, kann man sie unbedingt nennen. Der wahre Freund liebt unabhängig davon, ob er geliebt wird, ob der Geliebte sein Freund ist. Es gibt eine Tätigkeit, in der sich die Liebe zeigt, die eigentliche Freundschaftstätigkeit, das ist das sichtbare und tätige Wohlwollen, das nicht bloß gedacht oder gefühlt ist, sie muss am Liebenden in Gestalt einer Tätigkeit zum Vorschein kommen, nach außen hervortreten:

---

<sup>56</sup> NE 1159 a 34.

<sup>57</sup> Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., 25.

<sup>58</sup> Ebenda.

Freundschaft äußert sich in wohlwollender Tätigkeit als Liebe. Auch die tätige Liebe und das Wohlwollen sind unbedingt und werden dann gewährt, wenn der Geliebte im Gegenzug nicht tätig ist, also unabhängig davon, ob der Freund zurückgeben kann, wird er wohlwollend behandelt. Der Liebende wird auch auf die Gefahr hin tätig, dass er nichts zurück bekommt, was ihm zusteht, im tätigen Wohlwollen liegt ein Zug der Übertreibung, der Hyperbole, die den geliebten Freund aus der Sphäre der Gerechtigkeit und der Reziprozität heraushebt. Die in der Freundschaft als unbedingte Aktivität liegende Übertreibung scheint somit jede Forderung nach Gerechtigkeit unmöglich zu machen. Demnach scheint die höchste Form der Gerechtigkeit, die Freundschaft (s. o. Aristoteles' Definition der Freundschaft) zu fordern, dem Anderen mehr zu geben, als ihm eigentlich zusteht, bzw. weniger zurückzuverlangen, als dieser zurückgeben müsste. Das entspricht dem, was Derrida in *Gesetzeskraft* die *Idee der Gerechtigkeit* nennt. Sie ist eine „Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül, ohne vernünftigen Grund oder ohne theoretische Rationalisierung im Sinne des regelnden Beherrschens.“<sup>59</sup> Auch in *Marx' Gespenster* spricht Derrida von der Möglichkeit, die Gerechtigkeit von der Gabe her zu denken, d. h. „jenseits des Rechts, des Kalküls und des Handels.“<sup>60</sup> Der *Idee der Gerechtigkeit* entspricht demnach eine Gabe, durch die der Andere mehr erhält, als ihm zusteht, oder mehr behält, als er zurückgeben müsste, „eine Art Gabe oder Opfer, das jenseits der Schuld und des Sollens dem Glauben zugewandt ist“<sup>61</sup>, eine *Vergebung*, die den *Ausgleich*, eine *Vergabe*, die die *Austeilung* unterbricht. Diese *Idee der Gerechtigkeit*, auf die hin in *Gesetzeskraft* die Gerechtigkeit und das Recht überschritten werden sollten, trägt somit die Züge der hyperbolischen Freundschaft, die jeder Definition der wahren Freundschaft eingeschrieben ist und die nun wiederum Modell einer ökonomischen Politik der Befreundung werden soll, die die irreduzible Singularität und Alterität des Freundes voraussetzt. Keine Politik der menscheitsliebenden Verbrüderung, sondern eine der Politik des *Vielleicht*, die den Anderen nicht zum Objekt von Wohltaten macht. Die Berücksichtigung der irreduziblen Singularität von Einzelnen soll somit zur Grundlage einer „Politik der Freundschaft“ werden. Nicht die Natur, die Nation, die Familie sollen vorschreiben, wer als Einzelner zu Gehör kommt. Drittens: Im Mittelpunkt der derridaschen Dekonstruktion des Freundschaftsbegriffs steht der dem Aristoteles von Diogenes Laertios, Montaigne, Kant, Nietzsche und Blanchot immer wieder zitierte Satz „O meine Freund, es gibt keinen Freund.“ Worum es Derrida in seiner Relektüre dieses Zitats geht, ist nichts Geringeres als eine Dekonstruktion des alteuropäischen Modells der Demokratie, das von einem spezifischen Freundschaftsverständnis getragen ist. Dessen Erbe könne man in der Gegenwart nur dann antreten, wenn man es auf seine paradoxen Implikationen

---

<sup>59</sup> J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, 56.

<sup>60</sup> J. Derrida, *Marx' Gespenster*, 55.

<sup>61</sup> Ebd., 56.

hin dekonstruiert. Die Demokratie, der der Weg bereitet werden soll, muss offener sein für das Heterogene, das Asymmetrische, bereit, die bisher immer in der Kakophonie der Vielen untergehende Stimme des Freundes zu achten und zu respektieren. Für die alte Klage „O Freunde, es gibt keine Freunde“, die sich im Gegensatz zum Inhalt der Aussage in messianischer Erwartung immer noch an die „Freunde der Zukunft“ richtet, wird deshalb eine neue Lesart vorgeschlagen: „Es gibt niemals einen einzigen Freund.“<sup>62</sup>

Freundschaft muss deshalb etwas anderes sein als Bruderschaft, auf die sie bisher verpflichtet wurde. In ihr muss die Differenz aufscheinen, die Tatsache, dass zwei verschiedene autonome Menschen, freiwillig und ohne Sicherheit eines wahren Wissens, ohne Zwang eine Beziehung eingehen. Die „gute Freundschaft“ erfordert eine bestimmte Unterbrechung der Wechselseitigkeit und Gleichheit, einen Bruch mit jeder Verwechslung oder Vermischung von Ich und Du. Die Freundschaft könnte somit der Raum sein, in dem die Singularität der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, eine Beziehung von Asymmetrie und Alterität, größter Vertrautheit und Ferne, das „Zwischen“ von Ethik und Politik artikuliert werden könnte. Es ist die Feststellung Hannah Arendts, dass „die Menschheit sich nicht in der Brüderlichkeit erweist, sondern in der Freundschaft; dass die Freundschaft nicht intim persönlich ist, sondern politische Ansprüche stellt und auf die Welt bezogen bleibt“<sup>63</sup>, die zum Vergleich mit Derrida einlädt. Arendts politischer Begriff von Freundschaft signalisiert eine Politik jenseits des Brüderlichkeitsprinzips und ihrer Privatisierung. Durch die Einbindung der Freundschaft in den Bereich des Öffentlichen und Politischen, in Anlehnung an Aristoteles' Begriff der politischen Freundschaft, wird jedes naturalisierte Gemeinschaftsmodell, jedes Modell der Abstammung, das auf Herkunft, Geschlecht, Blut und Boden zurückgreift, als Modell des Politischen zurückgewiesen. Arendt verbindet die Menschlichkeit mit der Freundschaft und nicht mit der Verwandtschaft, die Freundschaft mit dem Politischen statt mit dem Privaten. Traditionell, so Arendt, gelten Familien wie Freundschaften als Verbindungen, die auf unmittelbarer Nähe und Affinität der Personen beruhen und sich der Übereinstimmung und Ähnlichkeit ihrer Perspektiven verdanken. Familie oder Verwandtschaft zum Modell des Politischen zu machen, heißt aber, ein natürlich gegebenes Band, eine präpolitische Einheit zum Ausgangspunkt zu nehmen. Freunde sind Menschen meiner Wahl, Familien Menschen meiner Art. Freundschaften können sich auflösen. Sie sind nicht sicher vor Unterbrechungen und beruhen auf individueller und freier Wahl, unabhängig von allen vorausgesetzten Bedingungen und Bestimmungen der Geburt, des Geschlechts, der Herkunft und der Religion. Freunde verbindet ein gemeinsames Interesse an etwas außerhalb des Persönlichen und Privaten. Sie vereinigt ein gemeinsamer Bezug

---

<sup>62</sup> *Politik der Freundschaft*, a. a. O., 416.

<sup>63</sup> H. Arendt, *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, München 1983, 42.

zur Welt, ein Öffentlichkeit konstituierendes Interesse an einer gemeinsamen Welt des Politischen. Der Raum der Freundschaft öffnet sich im Dialog, im gemeinsamen Sprechen über die Angelegenheiten dieser Welt – ein Sprechen, das kein Befehlen und ein Hören, das kein Gehorchen ist. „Wo das Sprechen aufhört, hört die Politik auf.“<sup>64</sup> Die Primatsetzung des Privaten und die Reduzierung der Freundschaft auf Brüderlichkeit zerstört das Politische, dessen Sinn im Zusammen- und Miteinandersein des Verschiedenen liegt. Wenn Politik nicht zum Sieg des Völkischen gegenüber dem Staat degenerieren will – pluralitätsfeindlich nach innen und gleichheitsfeindlich nach außen –, muss die Pluralität als Prinzip der Politik erhalten bleiben.

Freundschaft fordert statt Verschmelzung die Achtung des Anderen, die Distanz verlangende und aus Distanz resultierende Achtung vor der Differenz.

Mit der Behauptung, dass Menschlichkeit sich in der Freundschaft erweist, macht Arendt am Modell der Freundschaft die „Substanz“ des Politischen anschaulich und eine Abstraktheit konkret. Freundschaft, die sich auf kein familienanaloges oder sonst wie vorgegebenes Band berufen kann, realisiert im Bereich des Zwischenmenschlichen etwas von dem, was Arendt vom Politischen will: Die Mehrdimensionalität von Sichten, die Unersetzbarkeit von Individuen, die Unbedingtheit der Individualität, die Kontinuität des Gesprächs, das Interesse an einer gemeinsamen Welt. Die Unwiderrufflichkeit der selbst gewählten Freundschaft steht über jeder Wahrheit.<sup>65</sup> Denn gäbe es die *eine* Wahrheit, dann wäre es um die Vielheit der Meinungen, die die Welt zwischen den Menschen erst entstehen läßt, damit um das Gespräch und damit um die Freundschaft und damit um die Menschlichkeit getan. Freundschaft ist eine Antwort auf die Frage, „wieviel Wirklichkeit auch in einer unmenschlich gewordenen Welt festgehalten werden muß, um Menschlichkeit nicht zu einer Phrase oder einem Phantom werden zu lassen.“<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> H. Arendt, *Was ist Politik*, München 1993, 196.

<sup>65</sup> Vgl. *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, a. a. O., 42.

<sup>66</sup> Ebd., 38.