

Ontologie“ behauptet werde, einige Grundaussagen seien „in allen Welten wahr“ (283), so ist solch eine generalisierende Behauptung in einem sonst klaren Aufsatz eher verwirrend.

Alle Aufsätze dieses Bandes stellen hohe Anforderungen an den Leser und die Leserin. Ohne ein sorgfältiges Studium des Aristotelestextes sind viele Passagen unverständlich. Insofern ist der vorliegende Band weniger eine Einführung in das Werk, sondern vielmehr eine problemorientierte Interpretation auf meist sehr hohem Niveau. Hilfreich wäre es gewesen, wenn der Herausgeber einen vollständigeren griechisch-deutschen Index erarbeitet hätte. Zwar werden wichtige, aber lange nicht alle griechischen Begriffe, die in den Aufsätzen vorkommen, in den Index aufgenommen, so daß ein des Griechischen unkundiger Leser oder eine unkundige Leserin manche Passagen aus den Aufsätzen kaum wird verstehen können.

M. BORDT S. J.

STERN-GILLET, SUZANNE, *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York: State University of New York Press 1995. 233 S.

Eines der Hauptprobleme einer heutigen Theorie der Freundschaft ist es, einen Begriffsrahmen zu entwickeln, mit dem wir unsere Überzeugung verstehen und begründen können, daß wir einen Menschen um seiner Einzigartigkeit und seiner Individualität willen lieben. Freundschaft und Liebe zielen auf das Individuum, auf die andere Person, und die andere Person ist einzigartig. Vor diesem modernen Hintergrund wirkt Aristoteles' Theorie der Freundschaft zunächst befremdlich. Aristoteles bestimmt den Freund als das andere Selbst. Man liebt einen Freund, weil er das andere Selbst ist. Was ist mit diesem problematischen Begriff gemeint? Warum gebraucht ein Philosoph wie Aristoteles, der sich doch sonst so sorgsam an einem umgangssprachlichen Gebrauch seiner Termini orientiert, diese für das klassische Griechisch ungewöhnliche Substantivierung eines Reflexivpronomens?

Stern-Gillet (= S.) unternimmt es in ihrem Buch, den problematischen Begriff des anderen Selbst und seine philosophischen Implikationen zu klären. Insofern verspricht der Titel des Buches mehr, als das Buch bringt. S. untersucht ausschließlich die Freundschaft zwischen Guten, die Tugendfreundschaft, von der gilt, daß man den anderen als anderes Selbst liebt. Andere Themen der Aristotelischen Theorie der Freundschaft werden von ihr nur behandelt, wenn sie in direktem Zusammenhang mit der Tugendfreundschaft stehen. Dabei orientiert sie sich vor allem an der *Nikomachischen Ethik*, ohne aber die *Eudemische Ethik* aus dem Blick zu verlieren. – Zentral für S.s Interpretation der Tugendfreundschaft sind ihre ersten beiden Kapitel („Selfhood“ 11–36 und „Selves and Other Selves“ 37–58). Die Ergebnisse dieser Kapitel werden in den anderen fünf Kapiteln weiter entfaltet und auf verschiedene Probleme angewandt. In den ersten beiden Kapiteln entwickelt S. ihre These, daß der Begriff des Selbst bei Aristoteles ein normativer und kein deskriptiver Begriff ist, der ein Ziel beschreibt, das der Mensch erreichen soll. Die normative Interpretation des Selbst soll deutlich machen, warum es für Aristoteles möglich ist, einen Tugendfreund als ein anderes Selbst zu bestimmen.

Im ersten Kapitel zeigt S., daß Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* mit zwei unterschiedlichen Begriffen des Selbst arbeitet, die beide auf Aristoteles' Anthropologie beruhen, derzufolge das Wesen des Menschen seine Vernunft ist. Im ersten Fall bestimmt Aristoteles die Vernunft als praktische, im zweiten als theoretische Vernunft. Im ersten Fall besteht das gute Leben darin, habituell gemäß der praktischen Vernunft, und d. h. tugendhaft, zu leben. Ein tugendhaftes Leben zu führen ist dann möglich, wenn die praktische Vernunft des Menschen die verschiedenen Strebungen und Affekte des Menschen so ordnet, daß der Mensch durch einen Prozeß, der koextensiv mit dem Erlangen moralischer Tugenden ist, zu einer integrierten Persönlichkeit wird. Die Identität des Menschen ist die „integrated soul“ (25). Die Voraussetzung für diese Identität ist, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ die verschiedenen Strebungen des Menschen ordnet. Diese durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ geordnete Seele ist das Selbst des Menschen. Ein Mensch kann nun die Beziehung, die er zu seinem eigenen Selbst hat, auf das Selbst seines Freundes ausweiten. In der Tugendfreundschaft „the reflexive relation that individuals have to themselves is extended to encompass another individual, i. e., the friend“ (29). Wie S. sich nun aber genau

diesen Vorgang der Ausweitung vorstellt, wird im ersten Kapitel nicht ganz deutlich (vor allem S. 29 hätte man sich ausführlicher gewünscht). Die Frage wird in der zweiten Hälfte des zweiten Kapitels wieder aufgenommen (vor allem 43–58). S. argumentiert dort, daß die Freunde in einer Tugendfreundschaft insofern gegenseitig zum anderen Selbst werden, als sie sich gegenseitig eine Aktualisierung ihrer moralischen und kognitiven Fähigkeiten ermöglichen. S. argumentiert gegen Benson, daß ein Freund nicht deswegen das andere Selbst seines Freundes ist, weil dieser sich in ihm ausdrückt, wie ein Künstler sich in einem Kunstwerk ausdrücken kann. Der Freund wird vielmehr dadurch zum anderen Selbst, daß der Freund die eigene volle moralische und kognitive Aktualisierung ermöglicht (vgl. 45). Freundschaft ermöglicht eine volle moralische Aktualisierung, weil Freundschaft eine Aktivität ist, die alle moralischen Tugenden einschließt. Kognitiv ermöglicht Freundschaft den Freunden vor allem Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Tugend.

Auch mit dieser sicherlich richtigen Analyse der Tugendfreundschaft bleibt bei S. doch unklar, warum Aristoteles davon spricht, daß der Freund zum anderen Selbst wird. Daß in einer Tugendfreundschaft die Freunde durch die Aktualisierung zu integrierten Menschen werden und damit ihr individuelles Ziel erreichen, ein Selbst zu werden, ist plausibel. Ungeklärt bleibt aber, warum dadurch der Freund das andere Selbst ist. S. meint damit nicht einfach, daß jeder ein Selbst ist, der eine integrierte Seele hat, und es insofern so viele ‚Selbste‘ wie integrierte Menschen gibt und jemand, der ein Selbst ist, ohne Probleme von einem anderen, integrierten Menschen sagen kann, er sei ebenfalls ein Selbst. Wenn S. schreibt: „Indeed, the epistemic plasticity of *nous* ensures that in primary friendship it ‚becomes‘ the intelligence embodied in the partner’s rational activities. Since [...] Aristotle identifies humans with their reason, we can now infer that those whom primary friendship binds together ‚become‘ each other’s self in the act of apprehending each other’s moral excellence“ (53 f.), dann würde man sich wünschen, S. hätte „become“ nicht in Anführungsstriche gesetzt, sondern statt dessen entweder klar auf ein Sachproblem der Aristotelischen Theorie hingewiesen oder eine deutlichere Rechtfertigung von ‚das andere Selbst‘ gegeben. Auch wenn beide Freunde dasselbe Ziel haben, nämlich ein Selbst zu werden, und selbst wenn die Freundschaft eine Bedingung dazu sein sollte, dann folgt daraus, daß beide Freunde das gleiche Ziel verfolgen und das gleiche Ideal haben, noch nicht, daß man die Identität seines Freundes irgendwie zu seiner eigenen machen kann. Aber auch wenn beide Freunde das Ideal erreicht haben, jeder ein Selbst ist und dem anderen zur Aktualisierung seiner moralischen und kognitiven Fähigkeiten verhilft, so bleibt bei S. unklar, warum jemand die reflexive Beziehung, die er zu seinem eigenen Selbst hat, auf die integrierte Seele seines Freundes erweitern kann. Weiterhin wird bei S. nicht deutlich, wie sich das Selbst als ein anzustrebendes Ziel und ein Ideal zu dem Selbst verhält, das ein guter Mensch erreicht hat und das er selber weisensmäßig (und nicht nur akzidentell) ist. Für die Analyse von ‚das andere Selbst‘ hat es Konsequenzen, ob man ‚Selbst‘ als ein „achievement word“ (29), eine „evaluative, commendatory notion“ (ebd.) oder als eine Eigenschaft, die bestimmte Menschen haben (vgl. 35), bestimmt.

Der zweite Begriff des Selbst ist der theoretische $\nu\omicron\varsigma$ in NE X. Das Wesen des Menschen liegt in seiner Fähigkeit zur theoretischen Vernunft bzw. zur Kontemplation. Dieses göttliche Element im Menschen ist bei allen Menschen identisch, hinsichtlich der Kontemplation kann es keinen Unterschied zwischen den Menschen geben. „To the extent that human beings succeed in leading the theoretical life, they transcend the boundaries of their own idiosyncrasies, individual circumstances, and private concerns. Unlike moral virtue, theoretic contemplation cannot be ‚with reference to us‘ (*pros hemas*)“ (32). Vielleicht hätte S. noch stärker betonen können, daß sich das Problem, warum der Freund ein anderes Selbst ist, hier insofern leichter löst, weil das Selbst der Freunde numerisch identisch ist (nämlich ein und derselbe objektive, transpersonale göttliche $\nu\omicron\varsigma$). S. betont zu Recht, daß dieser impersonale Begriff der Identität in Spannung zu dem Begriff der Identität als einer durch die praktische Vernunft integrierten Persönlichkeit steht. Auch wenn es verschiedene andere Stellen im Corpus Aristotelicum gibt (S. geht auf *De Anima* III5 ein), in denen Aristoteles versucht, einen Begriff der göttlichen Vernunft im Menschen zu entwickeln, bleibt stets un-

klar, wie sich beide Konzeptionen genau zueinander verhalten. Dieses grundsätzliche Problem der Aristotelesforschung läßt S. offen.

Im dritten Kapitel („For the Sake of the Other“ 59–78) untersucht S., was es nach Aristoteles bedeutet, jemanden um seiner selbst willen zu lieben. Daß Aristoteles nicht gemeint habe, man liebe eine Eigenschaft statt eines konkreten Menschen, werde daraus deutlich, daß er die gemeinsame Lebensgeschichte von Tugendfreunden betone. Freunde sind nicht automatisch diejenigen, die ein Selbst erreicht haben, sondern die zusätzlich eine gemeinsame Vergangenheit, gemeinsame Erfahrungen usw. haben. Im vierten Kapitel („Self-Love“ 79–102) analysiert S. die Selbstliebe. Obwohl sie ihre Wurzeln in Platons Psychologie habe, so werde sie bei Aristoteles an die praktische Vernunft gebunden und sei die Voraussetzung, nicht wie bei Platon die Überwindung, der Liebe zu einem anderen Individuum. Daß diese Selbstliebe keinen Egoismus einschließt, betont die Autorin im fünften Kapitel („Self-Love and Egoism“ 103–122); überhaupt sei die Alternative zwischen Egoismus und Altruismus nur bedingt geeignet, um der Aristotelischen Position gerecht zu werden. Zu Recht weist S. darauf hin, daß das Egoismus-Altruismus-Problem dort entsteht, wo man den Menschen zunächst als ein egoistisches Wesen bestimmt, und man dann in einem zweiten Schritt erklären will, ob und, wenn ja, wie altruistische Handlungen möglich sind. Wenn Aristoteles schreibe, die Guten konkurrieren, um das Schöne zu erreichen, dann müsse man diese Behauptung nicht im Sinne einer Konkurrenz verstehen, bei dem es einen Sieger und einen Verlierer gebe. Daß sich ein Freund für einen anderen opfere, widerspräche nicht einer der Bedingungen für das gute Leben, i.e. die Vollständigkeit des eigenen Lebens. Bei der Selbstopferung wähle man zwischen zwei Übeln, bei denen in beiden Fällen der *voûs* aufgegeben werde. Der Tugendhafte wähle den Tod, weil er im anderen Fall nicht in der Lage sei, seine Integrität zu bewahren. S. argumentiert dafür, daß sich hier Züge einer Idee der Universalisierbarkeit fänden, weil der Tugendhafte in der Lage ist, unabhängig von seinen eigenen Interessen zu handeln. Er sieht etwa, daß sein Leben nicht wählenswerter als das Leben seines Freundes ist (vgl. 114 f.). Im sechsten Kapitel („Self-Sufficiency“ 123–146) wendet sich die Autorin dem Problem des Verhältnisses von Selbstgenügsamkeit und Tugendfreundschaft zu. Sie argumentiert dafür, daß die Tugendfreundschaft die Selbstgenügsamkeit, die einem Menschen von seiner Natur als auf soziale Beziehungen angelegtes Wesen her möglich ist, begünstigt statt verhindert. Im letzten Kapitel („Friendship, Justice, and the State“ 147–170) argumentiert sie (gegen Price) dafür, die politische Freundschaft als eine Voraussetzung und nicht als eine Folge der Freundschaft zwischen Guten zu sehen.

Eine Stärke von S.s Untersuchung liegt darin, daß sie Aristoteles auf dem Hintergrund der modernen Fragestellung nach Individualität und Identität diskutiert. Sie zeigt überzeugend, warum sich für Aristoteles bestimmte Probleme (z. B. von Egoismus versus Altruismus) gar nicht ergeben. Überzeugend und klar sind ihre Untersuchungen vor allem in den Kapiteln 3–7. Demgegenüber scheint mir ihr Versuch, den Begriff des Selbst so zu bestimmen, daß deutlich wird, warum Aristoteles zu Recht den Freund als das andere Selbst bestimmen kann, nicht präzise genug zu sein und Fragen offenzulassen. Auch wenn ihre normative Interpretation des Selbst überzeugend ist (die allerdings, worauf S. selber hinweist, auch andere Aristotelesinterpreten bereits vertreten haben), so bleibt dennoch die Frage, warum und wie genau der Freund zum anderen Selbst wird. Vermißt habe ich einen Hinweis auf Donald N. Schroeders Aufsatz ‚Aristotle on the Good of Virtue-Friendship‘ in: *History of Political Thought* 13 (1992) 203–218.

M. BORDT S. J.

DÖRRIE, HEINRICH †/BALTES, MATTHIAS, *Die philosophische Lehre des Platonismus*. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von Heinrich Dörrie †. Fortgeführt von Matthias Baltes, 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 1996. XV/567 S.

Mit Band 3 war der historische Teil des Werkes, dem Heinrich Dörrie (Bd. 1, 54) die Überschriften „Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonis-