

Ist Freundschaft eine Tugend?

Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der *Nikomachischen Ethik*¹

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Vor allem in der angelsächsischen praktischen Philosophie stößt das Thema Freundschaft auf wachsendes Interesse.¹ Dafür lassen sich, wenn man den Begriff der Freundschaft entsprechend weit faßt, vor allem zwei Gründe nennen. Die Kritik der Kommunitaristen am Liberalismus hat den Blick für die Vielfalt der Gemeinschaftsformen geschärft und gezeigt, daß der liberale Rechtsstaat allein nicht imstande ist, grundlegende, für das menschliche Leben unverzichtbare Werte wie eine Vorstellung vom guten Leben und eine kulturelle und religiöse Identität zu vermitteln; dafür sei er auf untergeordnete Gemeinschaftsformen angewiesen.² Im Interesse am Thema Freundschaft spiegle sich, so formuliert Axel Honneth den zweiten Grund, „ein Bewußtsein des kulturellen Umbruchs, in dem sich gegenwärtig in den hochentwickelten Gesellschaften die überkommenen Muster sozialer Beziehungen befinden“. Der Prozeß der gesellschaftlichen Individualisierung habe zu einer Erschütterung von traditionellen Formen des sozialen Gemeinschaftslebens geführt. In den letzten Jahrzehnten sei „das Sensorium für die hierarchischen und ausschließenden Züge traditionaler Gemeinschaftsformen enorm angewachsen“. Die Institution der Kleinfamilie befinde sich in einem Zustand allmählicher Auflösung, der darin zum Ausdruck komme, daß der normative Zusammenhang zwischen Liebe, Ehe und Kinderzeugung wohl endgültig zerbrochen sei. So könne es nicht überraschen, daß die Beziehungsform der Freundschaft „als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Bindungen“ auch in der praktischen Philosophie heute wieder verstärkte Aufmerksamkeit findet.³

Mit diesen beiden Gründen stehen wir bereits vor einem der Probleme der Aristotelischen Freundschaftsabhandlungen: Schließt der Begriff der Freundschaft wie bei Honneth die traditionellen Gemeinschaftsformen aus, oder kann er eine Vielfalt von Gemeinschaftsformen umfassen? Worin wäre die Einheit eines solchen weiten Begriffs der Freundschaft zu sehen?

¹ Vgl. z.B. *Lawrence A. Blum*, *Friendship, Altruism and Morality*, London 1980; *Neera Badhwar Kapur*, *Why It Is Wrong to Be Always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship*, in: *Ethics* 101 (1990/91) 483–504; *Marilyn Friedman*, *What are Friends for?*, Ithaca NY 1993; *Richard Dien Winfield*, *Friendship, Family and Ethical Community*, in: *The Philosophical Forum* 28 (1997) 300–319.

² Vgl. *Friedo Ricken*, *Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität*, in: *ThPh* 70 (1995) 62–77.

³ *Axel Honneth*, *Schwerpunkt: Die Moralität von Freundschaften*, in: *DZPH* 45 (1997) 215f.

Freundschaft bedeutet, wenn wir von dem engen und ohne Zweifel primären Begriff ausgehen, Bindung an eine einzelne Person, und sie beruht auf einer Neigung. Beide Merkmale scheinen, wenn wir die Maßstäbe einer kantischen Ethik anlegen, den moralischen Charakter der Freundschaft in Frage zu stellen. Hat Freundschaft einen moralischen Wert, oder lassen sich sogar moralische Einwände gegen die Freundschaft vornehmen? Freundschaft, so ließe sich einwenden, bedeutet Parteilichkeit; sie verstößt gegen die von der Moral geforderte Universalität oder Gleichheit.⁴ Freundschaft, so formuliert es Kierkegaard, ist „Vorliebe und die Leidenschaft der Vorliebe“⁵; dagegen sei „Liebe zum Nächsten [...] die ewige Gleichheit im Lieben“⁶. Für Kant selbst ist Freundschaft eine „bloße“, in der Ausübung unerreichtbare Idee. „Freundschaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit“, so heißt es in den kurzen ihr gewidmeten Ausführungen in der *Metaphysik der Sitten*, „als erreichbar [...] gedacht, ist das Steckenpferd der Romanensreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund!“⁷

Aristoteles widmet der Freundschaft ein Fünftel seiner *Nikomachischen Ethik*. Der Einfluß dieser Abhandlung auf die Geschichte der abendländischen Ethik und die gegenwärtige Diskussion ist, wenn wir etwa die Kapitel über das Glück, die Tugend, die Handlungstheorie oder die Willensschwäche zum Vergleich heranziehen, gering. Das ist nicht zuletzt dadurch zu erklären, daß die wohl wichtigste Vermittlungsinstanz der Aristotelischen Ethik an die lateinische Tradition, die *Prima secundae* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, nicht auf die Freundschaft eingeht. Thomas setzt die Freundschaft des Aristoteles mit der theologischen Tugend der *caritas* gleich; der Traktat über die *caritas* in der *Secunda secundae* beginnt mit der Frage, ob die *caritas* Freundschaft sei;⁸ hier finden sich einzelne Fragestellungen aus den Freundschaftsbüchern.⁹ – Weshalb hat Aristoteles dem Thema Freundschaft einen so breiten Raum gewidmet? Ist Freundschaft ein moralisches Phänomen? Ist sie lediglich ein unerreichbares Ideal, oder kann sie gelebt werden?

⁴ Zur Diskussion vgl. Nancy Sherman, *The Fabric of Character*, Oxford 1989, 118–124; Marcia Baron, *Impartiality and Friendship*, in: *Ethics* 101 (1990/91) 836–857; James O. Grunebaum, *Friendship, Morality and Special Obligation*, in: *APQ* 30 (1993) 51–61; Diane Jeske, *Friendship, Virtue, and Impartiality*, in: *PPR* 57 (1997) 51–72; Jean-Claude Wolf, *Unparteilichkeit oder Freundschaft?*, in: *Analysomen 2. Proceedings of the 2nd Conference „Perspectives in Analytical Philosophy“*, Vol. III, Berlin 1997, 396–402.

⁵ *Der Liebe Tun*, II B, Übers. Hayo Gerdes, Düsseldorf, Köln 1966, 60.

⁶ Ebd., 66.

⁷ MS Tugendlehre §46; Akad.-Ausg. VI, 470.

⁸ S.th. 2–2 q.23 a.1 *Utrum caritas sit amicitia*.

⁹ Vgl. James McEvoy, *Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik*, in: *FZPhTh* 43 (1996) 287–303; Anthony W. Keaty, *Thomas's Authority for Identifying Charity as Friendship: Aristotle or John 15?*, in: *Thom.* 62 (1998) 581–601.

1. Was versteht Aristoteles unter Freundschaft?

Auch Aristoteles kennt die Freundschaft, die „das Steckenpferd der Romanenschreiber“ ist, wie sie uns etwa in Ciceros Definition als „mit Wohlwollen und Liebe verbundene Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen“¹⁰ begegnet; und wie Kant auf Orest und Pylades, Theseus und Peirithous,¹¹ so verweist auch er auf die klassischen Freundespaare der griechischen Dichtung (EN 1171a15); bezeichnend für dieses Verständnis ist seine Frage, ob man den Freund mit eigenem Leid belasten dürfe (EN IX 11). Aber das Phänomen und der Sprachgebrauch sind für ihn erheblich breiter (EE 1236a25f.b22; EN 1157a25–29), und Aristoteles sucht nach einem Begriff der Freundschaft, der dem gerecht wird. Freundschaft besteht, um einige Beispiele zu nennen, zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern, Verwandten zweiten Grades, zwischen Mann und Frau in der Ehe (EN VIII 14); innerhalb der verschiedenen Verfassungen zwischen den Bürgern untereinander und zwischen Regierenden und Regierten (EN VIII 13); zwischen dem Spender und dem Empfänger einer Wohltat (EN IX 7); zwischen Lehrer und Schüler; zwischen dem Bauern und dem Schuster, die ihre Produkte austauschen; erotische und sexuelle Beziehungen sind Formen der Freundschaft (EE 1243b15–27; EN IX 1); Freundschaft besteht schließlich zwischen allen Menschen, insofern sie Menschen sind, auch zwischen Herrn und Sklaven (EN 1155a21f.; 1161b7f.).

Aristoteles klassifiziert die Freundschaftsformen nach zwei Gesichtspunkten. Der erste ist der Grund der Freundschaft. Sie kann auf dem Nutzen, der Lust oder den sittlichen Qualitäten der Partner beruhen. Der zweite ist der von Gleichheit und Ungleichheit: Innerhalb der drei genannten Formen können die Freunde unter der jeweiligen Rücksicht gleich sein, oder der eine kann dem anderen überlegen sein (EE 1239a1–4; EN 1162a34–b4). Die Bezeichnung „Freund“ gebrauchen wir aber nur dort, wo ein Verhältnis der Gleichheit vorliegt; so könne das Verhältnis eines Erwachsenen zu einem Kind eine Freundschaft sein, aber Aristoteles hält es für absurd, hier von Freunden zu sprechen (EE 1239a4–6). Worin liegt die Einheit dieser sechs Freundschaftsformen?

Die Crux der Interpreten ist die Liste der Wesensbestandteile am Anfang der Freundschaftsabhandlung der *Nikomachischen Ethik* (EN 1155b27–1156a5). Freundschaft erfordert gegenseitige Liebe und gegenseitiges Wohlwollen, das seinen sichtbaren Ausdruck finden muß, so daß es den Partnern nicht verborgen bleibt. Aristoteles faßt diese Elemente in folgender Formulierung zusammen: „Sie müssen also einander wohlwollen (εὐνοεῖν) und

¹⁰ Omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus: Laelius, § 20.

¹¹ MS Tugendlehre §46; Akad.-Ausg. VI, 470.

das Gute wünschen, ohne daß es verborgen bleibt aus einem der genannten Gründe“ (EN 1156a3–5). Diese Begriffsbestimmung scheint einen Widerspruch zu enthalten. Wohlwollen, so erfahren wir wenige Zeilen zuvor, bedeutet, dem anderen das Gute um des anderen selbst willen zu wünschen (EN 1155b31 f.).¹² Dem scheint zu widersprechen, daß das Wohlwollen auf einem der drei genannten Gründe beruht: dem Nutzen, der Lust oder den guten Charaktereigenschaften des anderen. Dem anderen das Gute zu wünschen, weil er nützlich oder angenehm ist, bedeutet doch offensichtlich, es ihm nicht um seiner selbst willen zu wünschen, sondern deshalb, weil er nützlich oder weil er angenehm ist. Die Interpreten streiten deshalb, ob das Wohlwollen sich auch in der Nutzen- und Lustfreundschaft¹³ oder nur in der Charakterfreundschaft findet¹⁴. Der Wortlaut des zitierten Satzes spricht für die erste Deutung; deren Gegner können sich auf die Stellen in der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* berufen, welche der Nutzen- und der Lustfreundschaft das Wohlwollen ausdrücklich absprechen (EE 1241a3–10; EN 1167a15–18). Keine der beiden Lösungen befriedigt. Dem Freund das Gute zu wünschen, weil er nützlich ist, ist etwas anderes, als ihm das Gute um seiner selbst willen zu wünschen. Das Wohlwollen auf die Charakterfreundschaft einzuschränken widerspricht der Begriffsbestimmung, von welcher die *Nikomachische Ethik* ausgeht.

Ein erster Schritt zur Lösung der Aporie ergibt sich aus einer sprachlichen Beobachtung. Der Gebrauch der Präpositionen zeigt, daß Aristoteles zwischen dem Grund ($\delta\iota\alpha$ 1156a5.10) und dem Worumwillen ($\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\alpha$ 1155b31; 1156b10) des Wohlwollens unterscheidet. Der Grund gibt an, weshalb ich den oder die andere liebe und ihm oder ihr folglich wohlwill: Ich liebe sie, weil sie nützlich oder angenehm oder ein charakterlich wertvoller Mensch ist, und weil ich sie liebe, will ich ihr wohl. Dieser Grund ist eine Eigenschaft des anderen Menschen. Im Unterschied dazu ist das Worumwillen das Ziel des Wohlwollens. Vom Grund und vom Ziel ist schließlich das Objekt des Wohlwollens zu unterscheiden, d. h. das, was ich dem anderen wünsche. Es ist etwas, das in einem noch genauer zu bestimmenden Sinn ein Gut für den anderen und nicht für mich ist.¹⁵ In der Nutzenfreund-

¹² Die Crux kann deshalb nicht durch den Begriff der $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\omicron\iota\alpha$ in EN IX 5 gelöst werden. Das versucht *Peter Hadreas*, *Eúvovia: Aristotle on the Beginning of Friendship*, in: *Ancient Philosophy* 15 (1995) 393–401. Wie beide Begriffe sich zueinander verhalten, muß hier offen bleiben. Entscheidend ist, daß für die Interpretation von 1156a3–5 nur der Begriff von 1155b31 in Frage kommt.

¹³ Vgl. *John M. Cooper*, *Aristotle on the Forms of Friendship*, in: *RMet* 30 (1966/67) 619–648.

¹⁴ Vgl. *A. W. Price*, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, 137–157. Zur Kontroverse vgl. *Aristotle, Nicomachean Ethics Books VIII and IX*. Translated with a Commentary by *Michael Pakaluk*, Oxford 1998, 61–63.

¹⁵ *Martha C. Nussbaum*, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1987, 355, Anm., unterscheidet zwischen „ground“, „object“ und „goal or end“. Ihr Begriff des Grundes ist derselbe wie meiner. Wir unterscheiden uns vor allem im Begriff des Objekts; Nussbaum versteht darunter die andere Person: „The object of the relation in all cases is the other person“.

schaft liebe ich den anderen, weil er die Eigenschaft hat, nützlich zu sein (Grund); ich wünsche ihm das, was *für ihn* nützlich ist (Objekt), und ich bringe diesen Wunsch ihm gegenüber zum Ausdruck; das Ziel, das ich dabei verfolge, ist mein eigener Nutzen, etwas, das *für mich* nützlich ist. Dagegen ist in der Charakterfreundschaft, negativ formuliert, auch das Worumwillen nicht etwas, das gut für mich ist. Hier entfällt jede Motivation durch ein eigenes Interesse. Daß ich dem anderen das Gute um seiner selbst willen wünsche, besagt, daß das für ihn Gute Objekt und zugleich Ziel meines Wunschs ist. Ich wünsche ihm das für ihn Gute ausschließlich deshalb, weil es für ihn gut ist, d. h. um seiner selbst willen.

Ein Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Objekt und Ziel findet sich in der oben zitierten Begriffsbestimmung. Dort heißt es: „Sie müssen also einander wohlwollen *und* das Gute wünschen“ (EN 1156a3–4). Wie ist dieses „und“ zu verstehen? Wird hier zusätzlich zum Wohlwollen verlangt, dem Freund das Gute zu wünschen? Diese Interpretation ist nicht möglich, denn das Wohlwollen schließt das Wünschen des Guten ein. Oder ist das „und“ mit der Übersetzung von Gauthier-Jolif¹⁶ explikativ zu verstehen, d. h., besteht das Wohlwollen darin, dem anderen das Gute zu wünschen? Diese Explikation würde den Begriff des Wohlwollens verkürzen, denn Wohlwollen bedeutet, dem anderen das Gute *um des anderen selbst willen* zu wünschen. Das „und“ kann also nur so verstanden werden, daß die Explikation nicht den vollen Begriff entfaltet, sondern lediglich ein Element heraushebt: daß das Objekt meines Wunschs etwas ist, das nicht für mich, sondern für den anderen gut ist. Das „und“ verbindet also den vollen und den verminderten Begriff des auf einen anderen bezogenen Wunschs. Ich werde im folgenden mit Aristoteles¹⁷ beide Begriffe in der Weise unterscheiden, daß ich nur die volle Form, bei der auch das Ziel des Wunschs das Gut des anderen ist, als „Wohlwollen“, die verminderte Form dagegen, bei der die Beziehung auf das Gut des anderen sich auf das Objekt des Wunschs beschränkt, als „Gutes wünschen“ bezeichnen.

Dieser weite Freundschaftsbegriff dient Aristoteles dazu, das Verhältnis zu einem Menschen vom Verhältnis zu einer Sache zu unterscheiden. Beiden ist gemeinsam, daß ich sie für die Verwirklichung meiner Ziele in Anspruch nehmen kann; insofern beide nützlich oder angenehm sind, sind sie beide Objekt der Liebe (*φιλησις* EN 1155b28). Aber im Unterschied zu einer Sache verfolgt der andere Mensch ebenso wie ich Ziele. Einen Menschen als Menschen zu behandeln bedeutet, ihn nur in der Weise für die eigenen Ziele in Anspruch zu nehmen, daß ich zugleich seinen eigenen Zielen diene, d. h., daß ich wünsche, was für ihn gut ist (EN 1155b29). Aristoteles unter-

¹⁶ René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome I, 2: Traduction, Louvain ²1970, 215: „Il faut donc, pour être amis, être bienveillant, – c'est-à-dire se souhaïter du bien“.

¹⁷ Es soll offenbleiben, ob Aristoteles diese terminologische Unterscheidung durchhält; vgl. 1158a7–9.

scheidet zwischen dem Verhältnis zu einem Sklaven, insofern er Sklave und insofern er Mensch ist (EN 1161b2–8). Insofern er Sklave ist, ist er ein lebendiges Werkzeug, eine Sache, und das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven ist ausschließlich vom Nutzen des Herrn bestimmt; der Nutzen des Sklaven wird nur „akzidentell“ (κατὰ συμβεβηκός) berücksichtigt, d. h., insofern er, wie etwa Leben und Unversehrtheit des Sklaven, notwendige Bedingung für den Nutzen des Herrn ist (Pol.1278b34–37). Als Mensch wird der Sklave nur dann behandelt, wenn zwischen beiden Partnern ein Verhältnis der Freundschaft besteht. Dieser weite Begriff der Freundschaft beschreibt, was es, wenn es um die Verwirklichung der eigenen Ziele geht, bedeutet, einen Menschen als Menschen zu behandeln, und insofern ist er eine sittliche Norm.

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen für die Frage nach der Einheit der Freundschaftsformen? Ich beschränke mich zunächst auf die Freundschaft unter Gleichen innerhalb der Nutzen-, Lust- und Charakterfreundschaft, also auf Verhältnisse, wo Aristoteles nicht nur von Freundschaft, sondern auch von Freunden spricht. Nach der *Nikomachischen Ethik* beruht die Einheit auf dem Verhältnis der „Ähnlichkeit“ (ὁμοιότης),¹⁸ und diese Ähnlichkeit ergibt sich aus der Eigenart des Begriffs des Guten: „Im ersten und eigentlichen Sinn [sollten wir Freundschaft nennen] die der Guten, insofern sie gut sind, die übrigen aber entsprechend der Ähnlichkeit (καθ' ὁμοιότητα); denn insofern ein Gut und etwas Ähnliches vorliegt, sind sie Freunde; denn auch das Lustvolle ist für die Freunde der Lust ein Gut“ (EN 1157a30–33).

Die vollkommene Freundschaft ist die Charakterfreundschaft. Die Lustfreundschaft ist ihr ähnlich, weil sittlich gute Menschen einander angenehm sind, die Nutzenfreundschaft deshalb, weil sie einander nützlich sind (EN 1156b33–1157a3). Diese Ähnlichkeit sei anhand der Unterscheidung zwischen Grund, Objekt und Worumwillen genauer entfaltet. Grund der Liebe ist eine Eigenschaft des Geliebten: daß er nützlich, angenehm oder charakterlich gut ist; die zuletzt genannte Eigenschaft schließt die beiden anderen ein. Wer einen anderen allein deswegen liebt, weil er nützlich oder angenehm ist, liebt ihn aufgrund einer zufälligen Eigenschaft und nicht als den, der er ist, und diese Eigenschaft ist relativ auf den Liebenden hin: Er wird geliebt, weil er gut oder angenehm für mich ist (1155b21–27). „An sich“ (καθ' αὐτούς EN 1156a11) oder „insofern er ist“ (ἢ ... ἔστιν EN 1156a16) wird der andere Mensch erst geliebt, wenn er aufgrund seines Charakters

¹⁸ Dagegen vertritt EE 1236a16–23 eine Einheit in bezug auf eine erste Form (πρὸς ἓν-Einheit, focal meaning or focal connection; vgl. Met.1003a33–b4). Die erste Form ist die, deren Definition in den anderen Formen vorausgesetzt wird (vgl. Met.1028a34–36). Aristoteles bringt als Beispiel das Wort „medizinisch“. Der Begriff eines medizinischen Geräts impliziert den des Mediziners, aber nicht umgekehrt. Die NE hat diese These mit Recht aufgegeben, denn die Begriffe der Nutzen- und der Lustfreundschaft implizieren nicht den der Charakterfreundschaft. Vgl. W. W. Fortenbaugh, Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning, in: Phron. 20 (1975) 51–62; 57; Price (s. Anm. 14) 136 f.

geliebt wird. Dem Grund der Liebe entspricht das Objekt, d. h. das Gut, das die Freunde einander wünschen (EN 1156a9f.). In der Nutzenfreundschaft ist es das, was für den anderen nützlich, und in der Lustfreundschaft, was für ihn angenehm ist. Diesen partiellen Gütern steht in der Charakterfreundschaft ein umfassendes Gut gegenüber: das Sein und das Leben, „das Gute“ in einem uneingeschränkten Sinn „und was als solches erscheint“, d. h. das Angenehme (EN 1166a4f.15). Das Worumwillen der Nutzen- und Lustfreundschaft ist ein jeweils unter zweifacher Hinsicht eingeschränktes Gut: Es ist das, was für mich nützlich ist, d. h., sein Wert ist relativ auf eine Person, und es hat lediglich einen Wert als Mittel; es ist das, was für mich angenehm ist, und das Angenehme ist lediglich ein anscheinendes Gut: Es kann ein Gut anzeigen (EN 1105a1), aber es kann sich auch als der bloße Schein des Guten erweisen (EN 1113a34f.).

„Die einander lieben“, so formuliert Aristoteles den Zusammenhang zwischen Liebe und Wohlwollen bzw. Gutes wünschen, „wünschen einander das Gute unter der Rücksicht, unter der sie lieben“ (EN 1156a9f.). In der Charakterfreundschaft lieben die Freunde einander, insofern sie gut sind; gut aber sind sie an sich. Das Wünschen des Guten bezieht sich also auf den anderen an sich. Das Worumwillen, weshalb ein Charakterfreund dem anderen Sein und Leben wünscht, ist der andere selbst. Die Antwort auf die Frage, um welchen Zieles willen ich ihm das Gute wünsche, kann hier nur lauten: um keines anderen Zieles willen, sondern deshalb, weil er gut ist, und gut ist er an sich selbst. Das Worumwillen ist hier also ein Gut in einem uneingeschränkten Sinn: der charakterlich gute Mensch als, um es mit Kant zu formulieren, etwas „von absolutem Werte“¹⁹.

Eine entsprechende Struktur findet sich in den Formen der Freundschaft, wo der eine Partner dem anderen in einer Hinsicht überlegen ist. Beispiele des Aristoteles sind die Verhältnisse in Ehe und Familie und die Herrschaftsverhältnisse in den verschiedenen Verfassungen (EN 1158b11–19; 1161a10–b10). Der Grund der Liebe ist in jeder dieser Beziehungen ein anderer; ebenso unterscheiden sich die Güter, die der eine dem anderen wünscht und für den anderen verwirklicht. Unter diesen Formen finden sich solche, die eine Gemeinschaft (κοινωνία) im Sinn von Pol. A 1–2 darstellen, d. h. einen Zusammenschluß von Menschen um eines gemeinsam zu verwirklichenden Gutes willen. Alle diese Beziehungen fallen unter den Begriff der Freundschaft, weil sie auf der Liebe als ihrem Grund beruhen und weil es in ihnen darum geht, ein Gut für den anderen oder ein gemeinsames Gut zu wünschen und zu verwirklichen. Am Beispiel der Ehe zeigt Aristoteles, daß die Form der Gemeinschaft es offen läßt, ob es sich um eine bloße Nutzen- oder Lustfreundschaft oder um eine Charakterfreundschaft handelt (EN 1162a16–29).

¹⁹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV, 428.

2. Drei Aporien

Ist Freundschaft eine Tugend? Zunächst seien drei Aporien formuliert.

1.) Vollkommene Freundschaft kann es nur zwischen sittlich guten Menschen geben. Zugleich betont Aristoteles wiederholt, daß diese Form der Freundschaft nur mit wenigen Menschen möglich ist. Mit vielen Menschen im Sinne der vollkommenen Freundschaft Freund zu sein ist ebenso unmöglich, wie viele zugleich zu lieben (EN 1158a10–14). Mit vielen Menschen zusammenzuleben würde bedeuten, sich selbst zu zerteilen (EN 1171a3). Die erste Freundschaft setzt eine lange gegenseitige Erprobung voraus; sollte sie mit vielen möglich sein, so müßte man mit ihnen allen zusammenleben, und das ist nicht möglich (EE 1237b34–36). Gegen die vollkommene Freundschaft erhebt sich somit der Einwand der Partikularität. Sie ist ein Verhältnis, das andere Menschen ausschließt. Auf der anderen Seite ist sie ein Verhältnis zwischen sittlich guten Menschen. Können, so die Aporie, sittlich gute Menschen ein Verhältnis eingehen, das moralischen Einwänden ausgesetzt ist?

2.) „Freundschaft“, so die offene Formulierung am Anfang des Traktats der *Nikomachischen Ethik*, „ist eine Tugend oder mit Tugend“ (EN 1155a3f.). Die vollkommene Freundschaft ist in dem Sinn „mit Tugend“, daß sie die Tugend voraussetzt, aber ist auch die Freundschaft selbst eine Tugend? Die ethische Tugend ist eine Haltung ($\xi\epsilon\iota\varsigma$) hinsichtlich der Affekte (EN 1105b25f.), die zur richtigen Entscheidung befähigt, d. h. zu einer Entscheidung, welche durch die Vernunft als Norm bestimmt ist (EN 1106b36–1107a2). Die zweite Aporie liegt darin, daß die Freundschaft diesem Begriff der ethischen Tugend nicht voll entspricht.

Der Affekt in der Freundschaft ist die auf einem der drei genannten Gründe beruhende Zuneigung: die Liebe ($\phi\iota\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$). Von ihm unterscheidet Aristoteles das Zusammenwirken der Partner, in dem der eine sich für das Gut des anderen einsetzt: das Lieben ($\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ EN 1167a8–10). Im Unterschied zum Affekt der Liebe beruht das wechselseitige Lieben auf einer Entscheidung ($\pi\rho\sigma\alpha\iota\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$), und diese wiederum auf einer Haltung (EN 1157b30f.). Ob diese Haltung eine Tugend ist, soll für die Nutzen- und Lustfreundschaft zunächst offenbleiben. Daß in der vollkommenen Freundschaft Freunde selbstlos einander das Gute um des anderen selbst willen wünschen, ist ebenfalls kein Affekt; auch dieses Wohlwollen entspringt einer Haltung (EN 1157b32f.). Die Frage, ob Freundschaft eine Tugend ist, spitzt sich darauf zu, ob diese Haltung des Wohlwollens die Kriterien des Begriffs der ethischen Tugend erfüllt.

Daß wir es mit einer Tugend im Sinn einer lobenswerten Haltung gegenüber einem anderen Menschen zu tun haben, steht außer Zweifel. Aber wie steht es damit, daß diese Haltung zu einer durch Vernunft bestimmten Entscheidung befähigen muß? Die bloße Tatsache, daß ich dem anderen um seiner selbst willen das Gute wünsche, gibt noch keine Kriterien an die Hand,

wie ich im einzelnen Fall, etwa wenn es um einen Konflikt zwischen den Gütern des Freundes und den Gütern Dritter geht, zu entscheiden habe. Die vollkommene Freundschaft ist also keine ethische Tugend im vollen Sinn des Wortes. Sie ist eine lobenswerte Haltung, aber diese lobenswerte Haltung allein befähigt nicht zur richtigen Entscheidung.

3.) „Wegen der Lust und wegen des Nutzens“, so schreibt Aristoteles, „können auch Schlechte untereinander Freunde sein, und Gute mit Schlechten, und solche, die keines von beiden sind, mit Menschen von beliebigem Charakter“ (EN 1157a16–18). Die Nutzen- und Lustfreundschaft sind also nicht an sittliche Qualitäten gebunden; sie sind auch unter Schlechten möglich. Aber, so die dritte Aporie, widerspricht das nicht meiner bisherigen Interpretation, nach der es auch in diesen beiden Freundschaften um das Gut des anderen geht und deshalb auch in diesen Freundschaften der Mensch als Mensch und nicht als Sache behandelt wird? Ist es ein hinreichendes oder nur ein notwendiges Kriterium für den sittlichen Wert eines Verhältnisses, daß der andere in diesem Sinn als Mensch behandelt wird? Gibt es eine sittlich gute und eine sittlich schlechte Nutzen- und Lustfreundschaft, und wodurch unterscheiden sie sich?

3. Wie verhalten sich Freundschaft und Gerechtigkeit?

Die Aussagen, die Aristoteles über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Freundschaft macht, sind schwer miteinander zu vereinbaren. „Freundschaft und Gerechtigkeit sind ... entweder dasselbe oder doch nahe miteinander verwandt“ (EE 1234b30f.). Sie beziehen sich auf denselben Bereich und bestehen zwischen denselben Personen (EN 1159b25f.). Auf der einen Seite scheint die Gerechtigkeit die Norm für die Freundschaft zu sein: „Zu fragen, wie Mann und Frau und überhaupt Freund und Freund miteinander leben sollen, bedeutet nichts anderes, als zu fragen, wie es gerecht sei“ (EN 1162a29–31; vgl. EE 1242a19f.); auf der anderen Seite scheint die Freundschaft die Gerechtigkeit aufzuheben: „Wenn sie Freunde sind, braucht es keine Gerechtigkeit; wenn sie gerecht sind, bedürfen sie dazu der Freundschaft“ (EN 1155a26f.). Aber was kann die Freundschaft der Gerechtigkeit hinzufügen, wenn die Gerechtigkeit „die im höchsten Sinn vollkommene Tugend“ (EN 1129b30) ist? Wie in der Freundschaft geht es in der Gerechtigkeit um das Gut des anderen. Sie ist nicht lediglich eine negative Tugend in dem Sinn, daß sie verbietet, dem anderen zu schaden; sie fordert auch positiv, das für den anderen Nützliche zu tun (EN 1130a3–5).

Um hier Klarheit zu schaffen, ist zunächst zwischen der Freundschaft als Tugend und der Freundschaft als Gemeinschaft zu unterscheiden. Die Freundschaft als Tugend ist angewiesen auf die Norm des Gerechten; in diesem Sinn bedarf die Freundschaft notwendig der Ergänzung durch die Gerechtigkeit. Nur die Gerechtigkeit kann Konflikte zwischen Freunden oder Konflikte mit Dritten richtig entscheiden. Auf der anderen Seite sind

aber die spezifischen Normen der Gerechtigkeit bedingt durch die jeweilige Form der Freundschaft als Gemeinschaft. Für die Beziehung zwischen Eltern und Kindern gelten andere Gerechtigkeitsnormen als für die zwischen Geschwistern oder zwischen zwei Charakterfreunden, und wieder andere gelten für die Beziehung zwischen den Bürgern einer Polis. „So ist auch das Unrecht gegenüber jeder dieser Personen ein anderes; es wird dadurch größer, daß es sich gegen die richtet, die in einem volleren Sinn Freunde sind; so ist es schlimmer, einem Kameraden Geld zu stehlen als einem Mitbürger und einem Bruder nicht zu helfen als einem Fremden, und den Vater zu schlagen als irgendeinen anderen. Zusammen mit der Freundschaft wachsen naturgemäß auch die Forderungen der Gerechtigkeit“ (EN 1160a3–7).

Zu fragen, wie Freunde miteinander leben sollen, bedeutet also nichts anderes als zu fragen, was entsprechend der jeweiligen Form der Freundschaft gerecht ist. Dennoch ist Freundschaft mehr als Gerechtigkeit. „Beim Gerechten“, so formuliert es Aristoteles, „ist das am meisten Gerechte das freundschaftliche“ (EN 1155a28). Bei der Gerechtigkeit geht es um die Verteilung des Nützlichen und Schädlichen (EN 1134a8); ihr Bereich ist eine bestimmte Klasse von Gütern (EN 1129b2–4). Bereits die Tatsache, daß es in der vollkommenen Freundschaft auch um die Lust geht, zeigt, daß die Freundschaft sich nicht in Verteilungsfragen erschöpft, obwohl diese zu ihren wesentlichen Aufgaben zählen. Die Freundschaft ist die ethische Tugend, die sich auf den Affekt der Liebe oder Zuneigung (*φίλησις*) bezieht. Sie fordert, so merkwürdig das klingt, Gerechtigkeit auch im affektiven Bereich; wie andere ethische Tugenden gewährleistet sie nicht nur die richtige Entscheidung, sondern auch die angemessene affektive Antwort. „Die Tugend der Freunde scheint das Lieben (*φιλεῖν*) zu sein, so daß diejenigen, bei denen dies entsprechend der Würdigkeit geschieht, dauerhafte Freunde sind“ (EN 1159a34–b1). Die Zuneigung muß der Form der Freundschaft entsprechen. „In allen Freundschaften, in denen ein Partner überlegen ist, muß auch die Liebe (*φίλησις*) entsprechend sein, so daß der Bessere mehr geliebt wird, als er selbst liebt, und ähnlich bei jedem anderen. Denn wenn die Liebe (*φίλησις*) der Würdigkeit entspricht, so ergibt sich in einem gewissen Sinn eine Gleichheit, was als Merkmal der Freundschaft gilt“ (EN 1158b23–28).

Noch ein weiterer Grund ist zu nennen, weshalb die Freundschaft die vollkommenste Form der Gerechtigkeit ist. Im Unterschied zur Nutzen- und Lustfreundschaft gibt es in der Charakterfreundschaft keinen Streit darüber, ob Leistung und Gegenleistung einander entsprechen, weil der Maßstab hier nicht die „Sache“, sondern die Absicht des Gebenden ist (EN 1163a21 f.; EE 1243a32). Wer hier einem Freund einen Dienst leistet, tut es um des Freundes und nicht um des eigenen Vorteils willen. Was hier einander entsprechen muß, sind nicht die ausgetauschten Güter, sondern die Absicht des Gebenden und die des Empfangenden. Der Empfänger würde den

Dienst gern angemessen erwidern, aber das übersteigt seine Möglichkeiten. Er tut, was er kann, und der Freund kennt seine Absicht (EN 1164a33–b6).

Freundschaft, so lautete einer der anfangs erhobenen Einwände, bedeutet Parteilichkeit; sie verstößt gegen die von der Moral geforderte Universalität oder Gleichheit. Für eine Antwort gehe ich aus von der dritten der oben genannten Aporien: Die Nutzen- und Lustfreundschaft sind auch unter Schlechten möglich, obwohl auch in ihnen der Mensch als Mensch und nicht als Sache behandelt wird. Wodurch unterscheiden sich eine sittlich gute und eine sittlich schlechte Nutzen- und Lustfreundschaft? Es sind drei Ziele denkbar, um derentwillen ich dem anderen wünsche, was für ihn gut ist: mein eigener Vorteil; die Tatsache, daß es gerecht ist, sich so zu verhalten; um des anderen selbst willen. Hier wird ein weiterer Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Charakterfreundschaft deutlich: Der Gerechte gibt dem anderen das ihm zustehende Gut, weil es gerecht ist, so zu handeln; der Charakterfreund gibt es ihm um des anderen selbst willen. Eine sittlich gute unterscheidet sich von einer sittlich schlechten Nutzenfreundschaft dadurch, daß das Ziel der Handlung nicht der eigene Vorteil, sondern das Gerechte um seiner selbst willen ist. Alle drei Freundschaftsformen können also Tugenden sein, ohne daß dadurch der Unterschied zwischen der vollkommenen und den beiden unvollkommenen Formen aufgehoben würde. Freundschaft als Tugend schließt notwendig die Tugend der Gerechtigkeit ein und erfüllt damit die moralische Forderung der Universalität oder Gleichheit. Menschen, die in der Beziehung einer Freundschaft stehen, sind immer zugleich Glieder umfassenderer Gemeinschaften. Die Forderung der Gerechtigkeit ist unteilbar; sie kann sich in der Nutzenfreundschaft nicht auf die Gleichheit des wechselseitigen Vorteils der beiden Partner beschränken, sondern sie muß alle sozialen Beziehungen berücksichtigen, in denen ein Mensch steht.

Viele Freundschaftsformen sind eine *κοινωνία*, d.h. ein Zusammenschluß von Menschen um eines gemeinsam zu verwirklichenden Gutes willen. Diese Gemeinschaften verwirklichen ein spezielles, für das gute menschliche Leben notwendiges Gut, und in diesem Sinn sind sie nach Aristoteles Teile der Gemeinschaft der Polis, deren Aufgabe das gute menschliche Leben in einem umfassenden Sinn ist (EN 1160a9–15; Pol.1252b30). Freundschaft als *κοινωνία* bedeutet Arbeitsteilung, durch die allein das menschliche Leben mit der Vielfalt seiner Bedürfnisse und Ziele gelingen kann. Dadurch ist sie sittlich gerechtfertigt, und sie ist insoweit sittlich notwendig, als der einzelne Mensch seinen Beitrag zum gemeinsamen Nutzen nur in einer solchen Gemeinschaft leisten kann. Die ideale Charakterfreundschaft zwischen zwei Menschen ist keine Gemeinschaft in diesem Sinn, aber die Partner leben in solchen Gemeinschaften, und weil sie gerecht sind, können sie sich den Forderungen, die dort an sie gestellt werden, nicht entziehen. Die Charakterfreundschaft ist auch ein Ideal der persönlichen, auf intensiver Kenntnis und Einfühlung beruhenden gegenseitigen Hilfe.

Das ist ein sittliches Ideal, aber seine Verwirklichung ist von seinem Wesen her auf einen kleinen Kreis von Personen beschränkt.

In den letzten Jahrzehnten, so die am Anfang zitierte Feststellung von Axel Honneth, sei „das Sensorium für die hierarchischen und ausschließenden Züge traditionaler Gemeinschaftsformen enorm angewachsen“. Die traditionellen Gemeinschaftsformen durch die Freundschaft „als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Bindungen“ zu ersetzen wäre für Aristoteles keine Lösung der Krise; wegen der Vielzahl der menschlichen Bedürfnisse und Ziele hält er die Vielfalt der Gemeinschaftsformen für unverzichtbar. Er würde aber in den „hierarchischen und ausschließenden“ Zügen Krankheitssymptome sehen und seine Freundschaftsbücher als Anleitung zur Therapie empfehlen. In den hierarchischen Zügen sähe er Indizien für einen Mangel an Gerechtigkeit und ein fehlendes Bewußtsein des nur gemeinsam zu verwirklichenden Ziels; eine ausschließende Gemeinschaft, so seine Kritik, vergißt, daß sie in umfassendere menschliche Gemeinschaften eingebettet ist und in ihnen entsprechend einer universalen Gerechtigkeitsforderung zum guten Leben beizutragen hat. Freundschaft als ethische Tugend ist das Ideal, daß Beziehungen zwischen Menschen nicht nur von der Gerechtigkeit bestimmt, sondern immer auch von einer vielfach differenzierten und abgestuften Zuneigung getragen sind.