

Freundschaft – Freundsein, was ist das?

Antworten auf eine aristotelische Frage¹

von Klaus-Dieter Eichler (Mainz)

I. Der Freund als ein „zweites Ich“

Unbestreitbar ist, dass alle philosophischen Reflexionen über Freundschaft ihren Ausgangspunkt in der Antike nehmen. Ich werde im Folgenden meine Betrachtungen mit Aristoteles beginnen, wohl wissend, dass die ersten systematischen Reflexionen zu diesem Thema bei Platon nachzulesen sind.

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 politischen Freundschaft ist das größte Gut der Polis und deren Einheit ihr Werk. 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 hat eine gewisse „Ähnlichkeit“ mit der Freundschaft.

Worin besteht diese Eintracht? Aristoteles grenzt sie gegen eine niedere 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 Angelegenheiten der Polis nichts zu tun haben, 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 allen Zutragliche. Die politische Freundschaft hat Pluralität zur Voraussetzung. Ihren Grund hat sie in fundamentalen gemeinsamen Zielen, nicht in verwandtschaftlichen, auf dem Herkommen beruhenden Affinitäten.

Im Unterschied zu einer auf Leidenschaften und Affekten beruhenden Beziehung entspringt die auf Wechselseitigkeit beruhende Freundschaft der Guten einer Vorzugswahl, die ihrerseits einen

¹ Bei diesem Text handelt es sich um einen Vortrag, der am 12. Juni 2010 auf der Tagung „Freundschaft – Band fürs Leben“ an der Katholischen Akademie in München gehalten und anschließend in der Zeitschrift *Zur Debatte* (Heft 6, 2010) veröffentlicht wurde.

Habitus zur Voraussetzung hat. Der Freund will das Gute für den Anderen um des Anderen willen. Das die Freundschaftsliebe begründende Wollen des Guten für den Anderen um des Anderen willen heißt „Wohlwollen“. Aber Wohlwollen allein ist noch nicht Freundschaft. Freundschaft fordert mehr als Wohlwollen, das auch einer fremden Person entgegengebracht werden kann; sie erfordert sowohl gegenseitige Bekanntgabe der Gesinnung, denn Freunde müssen von der Liebe zueinander wissen, als auch Umgang im gemeinsamen Leben und ausreichend Zeit zum „Vertrautwerden“ im „gemeinsamen Zusammenleben“.

So ist Freundschaft mehr als bloße Erregung (Eros) oder Zuneigung. Sie beruht auf einem moralischen Können. In der Freundschaft der Tugendhaften verhalten wir uns zum Freund als dem anderen Selbst so, wie er sich zu sich selbst verhält. Voraussetzung der Freundschaft zu Anderen ist die Freundschaft zu sich selbst. Nur wer mit sich selbst in Übereinstimmung lebt, kann dem Freund als einem *zweiten Ich* begegnen. Die Freundschaft der Guten ist von wechselseitiger Hochschätzung, gegenseitigem Wohlwollen und selbstlosem Handeln im Interesse des Anderen geprägt. Zugleich werden alle Formen der Freundschaft auch um des eigenen Vorteils willen gepflegt: Das ist deshalb kein Widerspruch, weil das Selbstverhältnis des Vortrefflichen mit seinem Verhältnis zum vortrefflichen Freund strukturell identisch ist. In der Freundschaft der Trefflichen fällt die Hochschätzung des Anderen mit der selbstbewussten und begründeten Hochschätzung der eigenen Person zusammen. Dieses Verhältnis der gegenseitigen Wertschätzung ist deshalb berechtigt, weil das, was wir zugleich an uns selbst und am Freunde lieben, objektiv und vernünftigerweise liebenswert ist. Darüber hinaus trägt das Erkennen und Schätzen der Vortrefflichkeit im Freund auch zur Entwicklung und Stabilisierung unserer eigenen Vortrefflichkeit bei.

Zugleich überbietet die Freundschaft 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. 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.

In der aristotelischen Bestimmung der verschiedenen Formen der Freundschaft sind das Öffentliche und politisch Offizielle 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.

Eine solche spannungsreiche Einheit zwischen den verschiedenen Formen der Freundschaft zerreißt erstmals in der römischen Welt. Zugleich mit dem Zerreißen des Bandes zwischen politischer und moralischer Freundschaft differenzieren sich *philia* und *eros*.

Die politischen Freundschaften werden bei Cicero zu „unvollkommenen“ Beziehungen. Solche 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 erhielt und dafür Gegendienst leiste“ (Laelius de amicitia). 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 tten 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 schtze, dass er Feuer ans Kapitol legen würde, wenn dieser das wolle. In solchen Fllen 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. Indem von dieser Autonomie her Interessenbnde oder kameradschaftliche Loyalitäten, Gruppenzwnge und hrige Gefolgstreue von der Freundschaft unterscheidbar werden, nimmt die Autonomie der wahren Freundschaft den Status eines Ideals an.

Von der vollkommenen, quasi intimen Freundschaft, wie Cicero sie definierte, denn *amicitia* leitet sich von *amare* (lieben) 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. Für sie hält Seneca einen dritten Begriff bereit: die Gabe der Wohltaten (*beneficium*, Pl. -a), 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 aller, 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 eine die Sphären des Gemeinschaftlichen umfassende 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.

II. Nächstenliebe und Freundschaft

In der antiken, an Aristoteles orientierten Tradition sind Freunde, wie man in der *Rhetorik* nachlesen kann, Leute, die Freude und Leid teilen und die gleichen Freunde und Feinde haben. Die *philia* 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. 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 tritt gegen dieses Exklusivmodell der Freundschaft an. In der Bergpredigt wird das auf dem Freund-Feind-Gegensatz beruhende Modell der griechischen Freundschaft suspendiert. „Liebet Eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen und betet für die, welche euch verfolgen und verleumden.“ (Matth. 5,44) 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 freundschaftsabhängig und nicht mehr auf eine verwandtschaftliche Enge beschränkt. 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 suche nicht das Ihre und lasse 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 Freundschaftsbestimmung in Frage gestellt.

Es ist das biblische Gebot der Nächstenliebe, das sich entschieden dem antiken Verständnis von Freundschaft 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, 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 basierenden – und politische Dimensionen nicht ausschließende – Beziehungsform der Freundschaft wird aufgehoben; Freundschaft, die ihren Ausgangspunkt in der weltlichen *amicitia* nimmt, findet schließlich ihre letzte Erfüllung in der Gemeinschaft mit Christus.

III. Freundschaft als „innige Verschmelzung“

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. Montaigne will den gestorbenen Freund vor dem Vergessen bewahren. Indem er das verlorene Gegenstück eines freundschaftlichen Ganzen heraufbeschwört, bringt es im selben Augenblick auch den fraglichen Punkt, die wesentliche Differenz zu Aristoteles zum Ausdruck. Bei dem, was man gewöhnlich Freunde und Freundschaft nennt, handelt es sich nach Montaigne allenfalls um „nähere Bekanntschaften“, die bei gewissen Anlässen oder um irgendeines Vorteils willen geknüpft wurden. Bei der Freundschaft hingegen, von der Montaigne spricht, „verschmelzen zwei Seelen“ und gehen derart „ineinander auf“, dass sie sogar „die Naht nicht mehr finden, die sie einte.“ Derart vollzieht sich eine Verwandlung der normativen Hinsicht der vollkommenen Freundschaft in das Paradigma vollkommener Vereinigung: eine Steigerung der

Vertrautheit der Freunde zur Intimität einer Seelenverschmelzung. Die Zahl der Freunde reduziert sich deshalb auf einen, der Freund wird zum Doppelgänger; er ist „kein anderer“.

Das nunmehr kontingente Selbst entdeckt im Verlust des Freundes eine Konstanz, die ihm der Freund verbürgen konnte und die nun allein nur noch der Akt des Schreibens zu kompensieren vermag. 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 Zweisamkeit: „Er [d. i. der Freund – K.-D Eichler] ist ich.“ Es ist dieser Gedanke der vollkommenen Vereinigung der Freunde, der den Bruch mit der Antike markiert.

IV. Eine „kleine Tugend“

Der von der gesellig-ungeselligen Natur des Menschen ausgehende Kant, notiert – am Ende eines freundschaftssüchtigen Jahrhunderts in Deutschland – verschämt, versteckt im Anhang zur Tugendlehre der Metaphysik der Sitten: Freundschaft sei eine „Tugend im kleinen“, eine „Vereinigung zweier Personen“ durch gleiche „wechselseitige Liebe und Achtung.“ Er fügt hinzu, dass man doch leicht sehe, dass sie ein Ideal der „Teilnehmung und Mitteilung“ am Wohl eines jeden sei, der sich durch den moralisch guten Willen auszeichnet. Freundschaft sei eine „Vereinigung“, und wenn sie auch nicht das „ganze Glück des Menschen“ bewirkt, so erhalte sie doch durch ihre Aufnahme in die Gesinnung der miteinander Befreundeten eine gewisse „Würdigkeit“. Mithin sei Freundschaft eine „Pflicht“ unter Menschen. Sie sei zwar eine „praktisch-notwendige Idee“ der Vernunft, die sich aber in der Ausübung als „unerreichbar“ erweist. Definitiv hält er fest, dass Freundschaft „bei der Süßigkeit der Empfindungen“ des bis zum „Zusammenschmelzen in einer Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes“ doch zugleich etwas so „Zartes“ sei, 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. Die „Süßigkeit der Empfindung“ soll durch Forderungen der „Achtung“ eingeschränkt werden, um so zum Ausdruck des „inneren herzlich gemeinten Wohlwollens“ 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“.

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“, andererseits kann sich der Freund zum „Menschenfreund“ überhaupt entfalten – was mehr ist als bloße Philanthropie.

Unter der Perspektive der Pflichtethik, die sich ihrer moralische Prinzipien apriorisch zu vergewissern hat, nimmt Kant somit das vor allem von der deutschender Aufklärung formulierte sozialutopische Glückseligkeitsversprechen der Freundschaft zurück. Kritisch wendet er sich somit gegen den vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland betriebenen „Freundschaftskult“, der in der Forderung nach Verbrüderung der ganzen Menschheit gipfelte. Freundschaft wurde hier zum Surrogat gegenwärtiger und 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.

Bei Hegel wird nun Freundschaft 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“ 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 anderes, weiß „sich aber in dieser als sich selbst.“ Es ist aber ihr Bezug zur Emotionalität, ihr unregelter und durch kontrollierte Eingriffe nicht generierbarer Charakter, der sie gegenüber der Familie unterlegen 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“ und der Emotionalität der Freundschaft enthoben ist.

Damit wird das aristotelische Modell einer „vollkommenen, ersten Freundschaft“ als politisches Modell obsolet. Diesen Gedanken formulierte jedoch Aristoteles schon selbst.

In ihrem Ursprung meint „erste Freundschaft“ Freundschaft zwischen zwei Freunden. Je größer die Anzahl der Freunde, desto geringer die Chancen einer *ersten Freundschaft*. Diese ist 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 resultiert aus einer freien und von Gegenseitigkeit getragenen Wahl. 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.

Nach Aristoteles ist eine Person dann am freiesten, wenn sie nichts braucht und nicht begehrt, weil sie alles bereits besitzt. Wahrhafte 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 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, das 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. Damit bricht die Freundschaft mit der traditionellen Wechselseitigkeit des Tauschverhältnisses.

V. Freundschaft und Differenz

Im Umkreis der Unterscheidung von „Freund“ und „Kameraden“ tritt dieses aristotelische Erbe bei Nietzsche wieder 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!“ Die Gabe ist es, was die Freundschaft gibt, es bedarf der Gabe, soll es Freundschaft geben – jenseits aller Kameradschaft. Ein solches paradoxes Verhältnis besteht für Nietzsche, wie später 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. Nietzsches Verständnis der Freundschaft richtet sich kritisch

gegen das antike Modell der Nähe und der moralischen Vorzüglichkeit des Freundes. Vor allem ist der Freund – kritisch gegen Montaigne – kein „zweites Ich“, sondern der „Anderer“. Man solle in seinem „Feind“ den „besten Freund“ haben, heißt es nun. Die Differenz ist primär gegenüber der Identität. Einsamkeit ist die Voraussetzung von Freundschaft. Freundschaft manifestiert sich im Widerstreben gegen den Anderen: Nähe heißt nicht nachzugeben, weder der eigenen Sehnsucht noch der des Anderen.

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 bei Derrida in seinem großartigen Buch *Politik der Freundschaft* zum Muster einer „kommenden Demokratie“ werden lässt.

Im Mittelpunkt der derridaschen Dekonstruktion des Freundschaftsbegriffs steht der dem Aristoteles von Diogenes Laertios, Montaigne, Kant, Nietzsche u. a. immer wieder zitierte Satz „O meine Freunde, 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 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.“

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, und dass die Freundschaft nicht intim persönlich ist,

sondern politische Ansprüche stellt, d. h. auf die Welt bezogen bleibt, die zum Vergleich mit Derrida einlädt. Arendts politischer Begriff von Freundschaft signalisiert – angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts – 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. Familie oder Verwandtschaft zum Modell des Politischen zu machen, heißt 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. Der Raum der Freundschaft öffnet sich im Dialog, im gemeinsamen Sprechen über die Angelegenheiten dieser Welt – ein Sprechen, das kein Befehlen und Hören, das kein Gehorchen ist. 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.

Die Mehrdimensionalität von Sichten, die Unersetzbarkeit von Individuen, die Unbedingtheit der Individualität, die Kontinuität des Gesprächs, das Interesse an einer gemeinsamen Welt und die Unwiderruflichkeit der selbst gewählten Freundschaft steht deshalb über jeder Wahrheit. 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.