

FREUNDSCHAFT UND SELBSTERKENNTNIS

Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik

Als ich zu Beginn meiner Tätigkeit als Universitätslehrer im Jahre 1928 „Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik“ zum Thema meiner Marburger Antrittsvorlesung wählte, waren es wohl vor allem zwei Antriebe: Einmal Heideggers seither oft wiederholte Warnung ‘Wir denken die Griechen immer noch nicht griechisch genug.’ Das konnte mir besonders bewußt werden, als ich von der kantischen Pflichtethik und der phänomenologischen Wertethik her mit der aristotelischen Ethik konfrontiert wurde. Die Gedankenführung meiner Antrittsvorlesung ist von da bestimmt. Gewiß war aber auch noch ein anderes Motiv von weitreichender Herkunft dabei wirksam: die Kritik am transzendentalen Idealismus neukantischer Prägung, die nach dem ersten Weltkrieg aufkam. Das begann mit frühen Arbeiten etwa von Friedrich Gogarten, von Martin Buber (und hinter ihm Franz Rosenzweig), von Ferdinand Ebner und Theodor Haecker, und fand seine wirkungsvolle Verkörperung in Karl Barths Kommentar zum Römerbrief. Dort war es im besonderen die Einsicht, daß die Begriffe der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie nicht genügten zu erfassen, was das Reden von Gott möglich macht. Und für uns alle galt: zu erfassen, was wir eigentlich suchten. Es galt nach der Erschütterung des Fortschrittsoptimismus des liberalen Zeitalters, die die Katastrophe des ersten Weltkrieges heraufgeführt hatte, eine neue Verfassung menschlicher (und auch staatlicher) Gemeinsamkeit aufzubauen. Das Bewußtsein einer tiefen Krise traf ebenso sehr für das Gottesverhältnis des Menschen zu wie für das ‘weltliche Verhältnis’ von ‘Gemeinschaft und Gesellschaft’. Bis dahin hatten die begrifflichen Voraussetzungen des Neukantianismus und vor allem sein Schlüsselbegriff, das ‘Bewußtsein überhaupt’, und die Begründung des neuzeitlichen Denkens auf die Gewißheit des Selbstbewußtseins – trotz Nietzsche und seinen Folgen – noch immer die größte Wirkung. Das hatte sich inzwischen an Husserls Wendung zur ‘transzendentalen Phänomenologie’ deutlich erwiesen. In dem Unbegriff der ‘Intersubjektivität’, der Husserls unablässiges Bemühen zusammenfaßte, von seinem cartesianischen Erbe aus den Schritt zu dem ‘anderen’ zu begründen, trat das mehr und mehr ins Licht. Heidegger wies nach, daß ‘Subjektivität’ in Wahrheit ein griechisches Begriffsschema festhält, das einer Ontologie des Vorhandenen allein genügen kann. Durch ihn wurde offenbar, was es bedeutet, daß *subiectum* und *substantia* beide auf das *ὑποκειµενον*, das im Wechsel und Wandel der Akzidentien ‘Bleibende’ der Substanz, und das heißt auf das *τι*, zurückweisen. Das griechisch bestimmte Seinsverständnis mußte das vom Christentum geprägte Selbstverständnis des Menschen verfehlen, und vollends war es dem Problem des historischen Relativismus nicht gewachsen. So konnte Heideggers eigener, neuer Einsatz, die Aufdeckung des

temporalen Charakters der 'Existenz', wahrhaft Epoche machen. Das mußte meinen Blick darauf richten, daß ein Phänomen wie die Freundschaft, ihr Bestand und ihre Beständigkeit, vom Selbstbewußtsein her nicht angemessen zu denken sind.

In der gleichen Richtung waren aber auch Anstöße aus der Arbeit der damaligen philologischen Forschung gekommen, insbesondere durch Karl Reinhardt und Paul Friedländer, die Nietzsche und George ('Der Kreis, den Liebe schließt') in sich aufnahmen. Auch Bruno Snells kühne Kritik an der Anwendung des aristotelischen Begriffes von *προαίρεσις* auf die frühe griechische Dichtung, die in der Schule von Werner Jaeger wucherte, gab zu denken. Das 'Handeln im Drama' wies unwiderleglich auf eine andere Erfahrungsdimension hin als die von Vorsatz und Wille. Die Anwendung der *προαίρεσις*-Lehre des Aristoteles auf die frühere Epoche der griechischen Dichtung war irreführend. In ähnliche Richtung wies mich später die lange nicht genug geschätzte Dissertation von Hermann Langerbeck, *Δόξις ἐπιρυσμῆ* (Berlin 1935). Sie öffnete einem die Augen für die üblichen Anachronismen im Verständnis der Vorsokratiker und ihrer Begriffe, etwa wenn man 'Denken' für *νοεῖν* einsetzte. Von nun an konnte man nicht mehr begreifen, daß 'homerische Theologie' ein Jahrhundert lang wie ein Seitenstück zur christlichen Theologie galt und daß man nicht vielmehr darin die dichterische Neuordnung erkannte, der eine vielfältige religiöse Überlieferung unterworfen wurde, in der ganz andere Abgründe und Finsternisse walteten, als das Götterspiel auf dem Olymp ahnen läßt. Nietzsches Gedankenrausch konnte insofern inspirieren, als wir zu erkennen begannen, wie mit Homer ein bedeutender Schritt zur Helle des Denkens getan war. Umgekehrt mußte auf der anderen Seite die sokratische Wendung und ihre platonische Ausarbeitung ebenfalls von allen Anbiederungen an die Neuzeit abgerückt werden, von Kant wie von der Philosophie der Neuzeit im Ganzen, ja auch von der späteren hellenistischen Innenwendung des *εἰς ἑαυτόν*. Das kam etwa an der so unmöglichen neuscholastischen Übersetzung von *φιλία* mit 'Freundschaftsliebe' heraus, daß hier der wahren denkenden Begegnung mit dem Griechentum falsche Angleichungen im Wege standen. So mußte man sich fragen, welchen Platz die sokratisch-platonische Wendung zur 'Schönheit des Inneren' eigentlich einnimmt. Kann darauf vielleicht die ausgedehnte Diskussion des Problems der Freundschaft in der griechischen Philosophie eine Antwort geben?

Beim Wiederlesen meines unveröffentlichten Vorlesungsmanuskriptes schien es mir jetzt nach 55 Jahren, daß es etwa dies war, was mich damals zu meinem Thema geführt hatte, und ich möchte heute versuchen, das schon damals in den Blick gerückte Problem an den drei Freundschaftsabhandlungen des Aristoteles neu aufzunehmen und weiter zu klären. Dabei kann ich an die philologische Forschung anknüpfen, die etwa durch Dirlmeier, Gigon, Fraisse usw. repräsentiert ist, ohne mich selber anderer Mittel zu bedienen als der philosophisch-phänomenologischen, wie ich das auch bei meiner Antrittsvorlesung von 1928 tat. Die Herausarbeitung der Struktur der Freundschaft, die ihrem Wesen nach nicht Sache des einen oder des anderen sein kann, macht die Selbstverständlichkeit bewußt, mit der

bei Aristoteles die Ethik mit der Politik zusammen die praktische Philosophie ausmacht. Das war das erste, das gegen die vom Vorrang des Selbstbewußtseins beherrschte Philosophie der Neuzeit herauszuarbeiten war. Besteht doch die Verlegenheit, in der sich die philosophischen Grundlagen der Sozialwissenschaften in der Neuzeit befinden, darin, daß die ontologische Grundverfassung der Gesellschaft vom modernen Nominalismus aus, der der neuzeitlichen Wissenschaft eingeboren ist, überhaupt nicht recht zu begreifen ist. Demgegenüber galt es, dem modernen Subjektivitätsdenken abzugewinnen, daß 'Geist' auch und vor allem als objektiver gedacht werden muß und als ein solcher Staat und Gesellschaft formt. Das hatte Hegel begriffen, und in seiner Folge steht alles, was sich seitdem in den Wissenschaften von Staat und Gesellschaft tut. Was aber dachten die Griechen darüber, für die es *diese* Art 'Wissenschaftsbegriff' und diesen Begriff von 'Geist' nicht gab? Daß Plato Welt, Stadt und Seele in eines schauen konnte, und daß Aristoteles, bei aller Ablösung der Ethik von der universalen Teleologie des Guten, alle Verengung auf Gesinnungsethik zu vermeiden wußte und neben die *ἀρετή* die *φιλία* stellen konnte, macht die praktische Philosophie der Griechen in vieler Hinsicht zum Paradigma einer Kritik am Subjektivitätsdenken, wie sie uns noch heute bewegt.

So setzte ich die Darlegung von 1928 notwendig in der Richtung fort, daß ich der Struktur der Selbstbezüglichkeit nachging, die nicht auf die Struktur der Subjektivität eingeschränkt werden darf, sondern jenseits ihrer zu spielen vermag. Vollends die Lehre von der Freundschaft kann das lehren. Da ist es insbesondere die Rolle, die Selbstliebe und Selbstgenügsamkeit in ihr spielen. Das hatte ich schon 1928 erkannt, aber dieser Teil meiner damaligen Vorlesung schien mir jetzt nicht mehr zu genügen, und so suche ich ihn zu ersetzen. Es handelt sich um drei Fragen:

1. Was bedeuten die Arten der Freundschaft für das Wesen der Freundschaft?
2. In welchem Sinne kann die *φιλωπία*, die Selbstliebe, Grundlage der Freundschaft heißen?
3. Warum muß zu Gunsten der Freundschaft über die Autarkie, die Selbstgenügsamkeit, hinausgegangen werden?

Für alle drei Fragen ist offenkundig der Hintergrund Plato, vor allem der *Lysis*, aber auch die *Politeia*. Die drei aristotelischen Traktate müssen wir alle drei gelten lassen. Sie sind Texte, die wenig an Entwicklungshinweisen bieten. Sie sind alle drei auf Plato bezogen und befolgen alle drei die aristotelische Tendenz, praktische Philosophie nicht von der Metaphysik oder der Theologie aus zu entwerfen, sondern auf der konkreten Basis der sittlich-politischen Erfahrung und ihres Ausdrucks in den herrschenden Ideen zu errichten. Es scheint mir heute *nicht* mehr angängig, sie in ein entwicklungsgeschichtliches Schema zu pressen. Alle drei Traktate führen die Unterscheidung der drei Arten der Freundschaft ein, eine Lehre, die bis ins 18. Jahrhundert gültig geblieben ist. Nützlichkeit, Annehmlichkeit und Bestheit (*χρήσιμον, ἡδύ, κατ' ἀρετήν*) sind die drei Hinsichten, die jeweils

als das *φιλητόν* eine Art Freundschaft ermöglichen. Diese drei Arten von Freundschaft sind nicht im strengen Sinne Arten einer gemeinsamen Gattung. Das gibt Aristoteles zu verstehen. Vielmehr hat die auf die *ἀρετή* gegründete Freundschaft einen absoluten Vorrang. In der *Eudemischen Ethik* heißt sie geradezu die 'erste' – in offener Anlehnung an die platonische Rede vom *πρώτον φίλον* im *Lysis*. Die anderen Freundschaftsformen beziehen sich auf diese erste hin, die die Idee der Freundschaft am eigentlichsten erfüllt. Sie wird daher auch in der *Nikomachischen Ethik* 'vollkommen' (*τελεία*) genannt. Offenkundig handelt es sich nicht um die *διαίρεσις* eines *γένος* in seine *εἶδη*, sondern um eine analogische Beziehung auf ein Erstes, so wie etwa das Sein der Kategorien auf das Sein der Substanz bezogen ist. Tatsächlich illustriert der Text der *Eudemischen Ethik* das Verhältnis der Arten der Freundschaft durch denselben Vergleich, den Aristoteles für das Kategorienproblem gebraucht. 'Gesund' ist nicht nur der Mensch, gesund ist auch seine Gesichtsfarbe oder eine Nahrung und dergleichen. Die *Metaphysik* gebraucht also den Vergleich mit dem Begriff der Gesundheit, freilich anders als es in der *Ethik* geschieht. Hier kann es in einer anderen Variante so heißen: 'Gesund ist die Seele, gesund ist der Leib' usw. Diese Illustration der Vielsinnigkeit von 'gesund' durch die Differenz von *ψυχή* und *σῶμα* soll für die Arten der Freundschaft gelten. Das ist besonders zu beachten. Die Abhängigkeit des Leibes von der Seele und der Seele vom Leibe ist offenbar nicht von der Art, daß man einfach zwei Arten von Gesundsein unterscheiden könnte. Nicht nur ist die Seele nichts anderes als die *Entelechie* des Leibes, wie Aristoteles lehrt. Auch die Gesundheit des Leibes ist von dem psychosomatischen Zusammenhang unlösbar, und das hat die antike Medizin besonders gut gewußt. Ferner hat die Unterscheidung von 'Arten' der Freundschaft keine strenge Genauigkeit. So ist die wahre Freundschaft in allen noch so begrenzten Arten von Freundschaft immer mit da. Es handelt sich also nicht, wie bei Substanz und Akzidentien, um ein *prius* in der Aussage und in ihrem ontologischen Korrelat, der Substanz, sondern um die Perfektion, um das wahre Wesen, das in den anderen Arten von Freundschaft nur *teilhaft* erfüllt ist, aber doch so, daß die Frage nach dem Gemeinsamen sinnvoll bleibt. Die vollkommene Freundschaft ist also nicht Gattung. Die anderen Formen von Freundschaft hängen wie Modifikationen von dem vollen Sinn von Freundschaft ab. Aber Aristoteles zeigt, daß sie die gleiche Begriffsstruktur haben. Da ist zunächst die Gegenseitigkeit (*ἀντιφίλησις*). Sie ist in der auf *ἀρετή* gegründeten Freundschaft unbedingt erfüllt. Aber auch in der Liebesbeziehung oder in der Geschäftsbeziehung liegt etwas davon. In allen drei Arten muß ferner zur Gegenseitigkeit etwas hinzutreten, nämlich, daß die Partner in ihrem Einander-Gutsein einander nicht verborgen bleiben. Endlich können die anderen Formen von Freundschaft sich mehr und mehr der vollen Freundschaft annähern. Die Liebesbindung kann von der Art sein, daß sie auf die Dauer zur echten Freundschaftsbindung führt, und ebenso gilt es für die Geschäftsfreunde, daß sich dauerhafte Freundschaft, vielleicht sogar über Generationen hinweg, stiftet. – Im Unterschied davon gibt es offenbar andere Verhältnisse,

die zwar ähnlich sind und doch nicht 'Freundschaft'. So ist klar, daß bloße gute Gesinnung, die in der *προαίρεσις* besteht, oder das Wohlwollen, das einer für jemanden hegt, nicht Freundschaft sind. Selbst wenn die Sympathie oder das Wohlwollen tatsächlich auf beiden Seiten vorläge und insofern Gegenseitigkeit bestünde, wären sie einander nicht wirklich offenbar und miteinander verbunden. Bloße Freundlichkeit tut es nicht. Die *gemeinsame* Bedingung aller 'Freundschaft' ist eben echte 'Verbundenheit', die – in verschiedenen Graden – ein 'Zusammenleben' (*συζῆν*) bedeutet. Das weiß Aristoteles.

Nun gibt es in der Analyse der wahren, das heißt der vollen Freundschaft, einen Punkt von besonderer Auszeichnung, der in besonderem Grade ein platonisches Erbe in Aristoteles darstellt: Die *φιλαντία*, die Selbstliebe, von der es heißt, daß sie erst die volle *φιλία* möglich mache. Sie leitet als Freundschaft mit sich selbst die aristotelischen Analysen in der *Nikomachischen Ethik* wie in den anderen Traktaten zu ihrem höchsten Punkt. Das ist im gewissen Sinne höchst paradox. Daß in der Freundschaft Gegenliebe vorliegt, die als solche offenbar ist, ist gewiß einleuchtend, damit man überhaupt von der Zweiheit von Partnern reden kann. Aber kann man das in bezug auf sich selbst? Sind die Seelenteile wirklich wie zwei getrennte Partner – mag auch Platon sie in der *Politeia* so einführen –? Hat nicht Aristoteles Recht, wenn er (in den Büchern *Über die Seele*) die Teile der Seele gegenüber der Einheitlichkeit der Lebendigkeit zurücktreten läßt und wenn er sie in der Ethik nur analytisch-kompositorisch trennt, in Wahrheit aber als ethische und dianoetische *ἀρετή*, als *ὄρεξις* und als *νοῦς* nur auseinanderhält, um sie in der Einheit des Menschenwesens als untrennbar zu denken?

Von der platonischen Grundunterscheidung zweier Seelenteile aus, eines rationalen und eines 'alogischen', emotionalen, ist es formal gewiß möglich, von einer Zweiheit auszugehen. Die freundschaftliche Vereinigung und Einheit der beiden Teile mag dann wie die 'eine Seele' sein, die zwei unzertrennliche Freunde sein können. In dieser Weise beschreibt die *Nikomachische Ethik* tatsächlich eine solche Freundschaft mit sich selbst, in der die Einheit sozusagen voll erfüllt ist, und erkennt in ihr die Struktur aller wahren Freundschaft (Ebenso EE 1240 b). Nur in dem 'Guten' oder in dem *σπουδαῖος* kann es eine solche 'Freundschaft mit sich selbst' geben. Offenbar kann es das nicht bei Tieren geben. Weil sie einen möglichen Konflikt zwischen Trieb und Vernunft nicht kennen (1240 b 32), können sie auch nicht Einheit und Einigkeit mit sich selbst vermissen lassen oder besitzen.

Aristoteles ist sich der Paradoxie wohl bewußt, die in der platonischen Lehre liegt, daß einer mit sich selbst Freund sein muß, wenn er der Freund von anderen soll sein können. Dem natürlichen Vorverständnis von Freundschaft und von Selbstliebe entspricht das durchaus nicht. Aristoteles sieht sich daher zu einer besonderen Diskussion der Aporien der Selbstliebe genötigt. Offenkundig verteidigt er deren platonischen Sinn gegen den Sprachgebrauch. Es ist zwar richtig, daß wir das Wort *φιλαντία* zuerst bei Aristoteles finden. Aber die Sache ist als moralisches Problem ganz gewiß weit älter und wohlbekannt. Mindestens in der

Form, daß Selbstliebe zur Freundschaft unfähig macht. Die Illusionen der Selbstliebe gehören überhaupt, wie die egoistische Verfolgung der eigenen Interessen, zur Natur des Menschen. Das wird auch dadurch bestätigt, daß die aristotelischen Texte das Wort Selbstliebe im kritischen, pejorativen Sinne voraussetzen. Dafür hat man nach Zeugnissen nicht zu suchen. Ich meine, Tragödie wie Komödie rücken uns tragische oder lächerliche Verblendung ständig vor Augen. Die Frage ist umgekehrt zu stellen: ob nicht erst im Zeitalter des Sokrates ein positiver Sinn von Selbstliebe überhaupt aufkommen konnte? Vielleicht bei den Sophisten, bei Protagoras oder bei Demokrit oder wo immer naturrechtliche Denkwege gewagt wurden. Vielleicht auch erst bei den Sokratikern selber, die der Bedürftigkeit und Selbstgenügsamkeit des Weisen alles opferten – oder bei einem Manne wie Eudoxos, der das Leben der Menschen mit dem der übrigen Lebewesen in dem Sinne zusammenrückte, daß sie alle von dem gleichen Verlangen nach *ἡδονή* getrieben werden. Hat Eudoxos etwa die *ῥεξις ἑαυτοῦ* bereits so beschrieben? Jedenfalls ist es nicht ohne Zögern, daß Aristoteles den Umgang mit sich selbst und die Freundschaft mit sich selbst überhaupt als einen möglichen Ausdruck gelten läßt und von da aus eine Präfiguration der vollendeten Freundschaft annimmt. – Ich habe nie verstanden, warum man im allgemeinen die Rolle der Freundschaft bei Aristoteles der Rolle der Gerechtigkeit bei Plato entgegensetzt. Es scheint mir evident, daß die Freundschaft mit sich selbst ein künstlicher Begriff von sokratisch-platonischer Herkunft ist.

Offenbar ist nun aber eine volle Freundschaft mit sich selbst für Aristoteles dem Autarkie-Ideale zu nahe gerückt. Aristoteles weiß, wie eng Autarkie mit der Eudämonie verbunden ist, aber er weiß doch auch, daß an der wahren Vollendung etwas Wesentliches fehlt, wenn einer sich ganz und gar selbst genug ist. Was fehlt, ist eben der Zugewinn, den Freundschaft bedeutet. Wenn Selbstliebe einen positiven Sinn haben soll, darf sie demnach nicht so weit gehen, daß einer meint, keine Freunde zu brauchen. In allen drei Abhandlungen des Aristoteles wird daher im Anschluß an die Selbstliebe die Diskussion über die Autarkie geführt. Aristoteles versteigt sich nicht zu dem Extrem einer solchen vollen Autarkie, wie sie etwa dem stoischen Ideal des Weisen zukommt. Viel eher scheint es mir, daß er das Ideal des vollendeten Selbstbesitzes gerade deshalb so nachdrücklich überschreitet, weil er die Grenze gegen solche Sokratiker markieren will, die der sokratischen Mahnung zur Sorge um sich selbst ins kynische Extrem gefolgt sind.

Sein Hauptargument klingt nun für moderne Denkgewohnheiten seltsam genug und tritt gar zu unvermittelt auf: Er sagt, die Wesentlichkeit des Freundes besteht darin, daß man den Nächsten leichter erkennen könne als sich selbst. Um dieses Argument zu verstehen, muß man daran denken, wie stark der Drang zur Illusion über sich selbst in jedem Menschen ist. Das ist es offenbar, was Aristoteles im Auge hat. Wir *tadeln* an anderen, was auf uns selber erst recht zuträfe. Das *Alte Testament* sagt es auf seine Weise: Wir sehen den Splitter in den Augen des anderen und nicht den Balken im eigenen Auge. In diesem Sinne ist Selbsterkenntnis in der Tat eine schwere und nie ganz zu leistende menschliche Aufgabe.

In den *Magna Moralia* spielt Aristoteles ausdrücklich darauf an, daß die Weisen Selbsterkenntnis fordern. Da mag er Sokrates mit seiner Mahnung mitmeinen, und gewiß meint er auch die ältere moralische Gnomik. Jedenfalls gehört es zum tiefsten Lebensbewußtsein des Menschen, daß er von sich wissen muß, daß er kein Gott ist. Daran zu erinnern war die Absicht des delphischen Orakelspruchs. Wenn Aristoteles sich hier darauf beruft, meinte er es lediglich in dem 'praktischen' Sinne, daß jemand, der die Mahnung befolgt, für den Umgang mit anderen und für das 'Gute' offen sein wird. Doch scheint mir Aristoteles den eigentlichen Kern seiner Freundschaftslehre durch den Vergleich mit dem Göttlichen zu deuten. Der Hinblick auf den Gott hat zwei Seiten. Einerseits sieht man in ihm die vollendete Existenz, und insofern wird jeder von uns an diesem Hinblick seiner eigenen Schranken sich bewußt. Aus dieser Erkenntnis der eigenen Schranken folgt aber unmittelbar, daß der andere, der Freund, einen Zuwachs an Sein, Selbstgefühl und Lebensreichtum bedeutet. — Das wendet Aristoteles nun so, daß der in sich vollendete Gott keine Freunde hat. In der Tat ist das aristotelische Theologie, so wie es aristotelische Ethik ist. Man muß in der Differenz das Gemeinsame sehen. Die *ἐνέργεια*, in der Eudämonie und *φιλία* bestehen, ist nicht so sehr in dem Sinne Tätigkeit, daß es dabei auf ein *ἔργον* ankäme, als vielmehr auf den Vollzug der eigenen Lebendigkeit selbst. *Ἐνέργεια* mag immer beides enthalten, Hingabe an den andern oder das andere und Hingabe an den Vollzug selbst. Aber auch dann bleibt das Wesen des Lebensvollzuges, daß man des anderen inne ist, der Andersheit der Dinge wie der anderen Menschen. Das gilt für Sehen und Wahrnehmen, Denken und Erkennen. Zugleich aber ist in diesem Selbstvollzug des Lebens das eigene Selbst immer mit gewahrt und mitgeföhlt. Es ist diese Mit-Struktur, die mit aller Weltoffenheit mitgegeben ist. Im Weggegebenensein an das Gewahrte ist stets solcher Rückbezug mit im Spiele. In ihm besteht unsere Auszeichnung, aber hier setzt Aristoteles hinzu: So verhält es sich freilich nicht mit dem Gott, sofern er noch besser ist, als daß er neben seiner selbst noch etwas anderen innesein müßte (EE 1245 b 15). Des Gottes ontologischer Rang ist höher, als daß er an unserem Wohlbefinden teilhätte. Ihm ist das Wohlsein ganz sein eigenes — uns dagegen wird es immer über ein anderes zuteil.

Dieser Begriff des Göttlichen ist uns aus dem ontotheologischen Buch Λ der aristotelischen *Metaphysik* wohlbekannt. Dort tritt freilich die Differenz von Mensch und Gott in der umgekehrten Absicht auf, das eminente Sein des Gottes aus der Analogie zum endlichen Menschsein begreiflich zu machen. Hier dagegen, in der Ethik, in der Analyse der menschlichen Eudämonie, nimmt diese Differenz die ganz positive Wendung auf den Menschen. Der Mensch wird seiner selbst auf dem Wege über den anderen inne. Nicht aus Bedürftigkeit oder Not, sondern um der eigenen Bestheit (*ἀρετή*) willen bedeutet der andere, der Freund, dem Menschen so viel. Er ist wie ein Spiegel der Selbsterkenntnis. Man erkennt sich im anderen, sei es im Sinne des Vorbildes, das wir an ihm nehmen, sei es, und dies ist noch wesentlicher, im Sinne der Gegenseitigkeit, die zwischen Freunden spielt, so

daß sie jeder im anderen Vorbildliches sehen, das heißt aber, sich auf das Gemeinsame hin verstehen und darin zur gegenseitigen Mitwahrnehmung gelangen. Sie führt zur Steigerung des eigenen Lebensgefühls und zur Bestätigung des eigenen Selbstverständnisses, wie es im Begriff der *ἀρετή* liegt.

Das Gleichnis des Spiegels ist schon aus Plato bekannt (Phaidr. 255 d; vgl. Alk. I 133). Selbsterkenntnis meint nicht ein Interesse an sich selbst gegenüber dem anderen, sondern geht gerade auf das Gemeinsame zwischen dem einen und dem anderen: *κατὰ τὸ καλόν*. Nicht die Partikularität des Eigenseins sieht einer in solchem Spiegel, sondern was für ihn selbst wie für den anderen verbindlich gilt, billigend oder tadelnd, was er im Spiegel erkennt, weil er sich selbst in seinen Schwächen sonst nicht richtig zu sehen vermag. Das Bild des Spiegels hat hier eine indirekte Aussagekraft. Sich selbst im Spiegel sehen, durchmißt die ganze Skala von befremdender Begegnung bis zur fatalen Selbstbespiegelung des Narziss. In all dem liegt ein normatives Moment. Aber wie immer, eine solche Begegnung im Spiegel ist nicht als eine Forderung erfahren, sondern als Erfüllung. Was einem da begegnet, begegnet einem nicht wie die Pflicht oder ein Gebot, sondern es ist ein leibhaftes Gegenüber. Wenn dieses andere, dieses Gegenüber, nun nicht das eigene Spiegelbild ist, sondern der *Freund*, dann spielen alle Kräfte steigender Vertrautheit und der Hingabe an das 'bessere Selbst' hinein, das der andere für einen ist, und das ist mehr als die Innerlichkeit guter Vorsätze oder gewissenhafter Regungen — sie wachsen zum vollen Strom sich bildender Gemeinsamkeiten heran, in denen man sich selber zu fühlen und zu erkennen beginnt. Was sich so mitteilt, ist nicht nur Empfindung oder Gesinnung, sondern bedeutet eine reale Einbettung in das Gefüge der miteinander lebenden Menschen.

Das hat grundsätzliche anthropologische Bedeutung. Die Weisheit des Aristoteles erkannte in allem menschlichen Erkennen — wie in der *συμπάθεια* — ein Element des 'Mit': Mitwahrnehmen, Miterkenntnis, Mitdenken, also Mitleben und Mitbewußtsein. Er hat daraus aber keineswegs einen Reflexionsprozeß gemacht, so daß das Selbst oder das Erkennen zum Gegenstand einer Reflexion würde. Auch wenn er in seiner Wahrnehmungslehre von einer *κοιῆ αἴσθησις* redet, ist das nicht ein Sondervermögen. Vielmehr bezeichnet Aristoteles auf diese Weise nur die Bedeutungsdimension des Mitsein mit sich selbst, die sich in Gestalt der *φιλία* zum Mitsein mit dem anderen erweitert.

Das bestätigt sich an der Bedeutung des 'Mitlebens' (*συζῆν*) für die Freundschaft, sowie an der Art, wie Aristoteles die Zugehörigkeit von Freunden zur wahren Eudämonie zählt und wie er das begründet. Wie er 'Selbstgenügsamkeit' versteht, ist diese in seinen Augen überhaupt nicht zu denken ohne die Zugehörigkeit von Freunden. Was man durch seine Freunde tut, sagt er geradezu, tut man selber. Aber das ist noch nicht alles. Das wahre Wesen des Menschen besteht in der Angleichung an das Göttliche. Diese Angleichung an das göttliche Sein kommt hier ins Spiel, um die Wesentlichkeit von Freunden im menschlichen Selbstverständnis zu begründen. Durch den Austausch mit unseren Freunden, die unsere Ansichten

und Absichten teilen, sie aber auch berichtigen oder bestärken können, nähern wir uns insofern dem Göttlichen, und das heißt dem Ideal der Existenz, als wir uns der kontinuierlichen Gegenwart nähern, soweit der Freund für uns eintritt. So wird möglich, was uns sonst als Menschen versagt ist. Es macht die Seinsart des Göttlichen aus, daß es das dauernd ist, was uns Menschen nur mit Unterbrechung möglich ist: Gegenwart, Wachheit, Selbstpräsenz im 'Geiste'. Wir Menschen sind als Naturwesen durch den Schlaf, als Geistwesen durch das Vergessen immer wieder von uns selbst getrennt. Doch kann der Freund an unserer Seite wachen und für uns denken.

Wir blicken so von der Freundschaftslehre des Aristoteles unmittelbar auf seine philosophische Theologie hinaus, die er aus der sokratisch-platonischen Frage nach dem wahren Sein entwickelt hat. Vollendeter Selbstbesitz ist gewiß nicht des Menschen Teil. Aber wir verstehen mit Aristoteles wie mit Euripides (Hel. 560): „Denn Freunde erkennen – auch das ist Gott.“

Als Schluß sei ein Wort zu dem engagierten Diskussionsvotum von Helmut Kuhn hinzugefügt. Plato hat gewiß nicht nur die eine Sprache der suchenden Begriffe und des dialektischen Gebens und Nehmens gesprochen, die der Tradition der griechischen Metaphysik zugrunde liegen. Er sprach auch noch eine andere Sprache, die wir bei Aristoteles nicht vernehmen und die sogar noch mehr als die aristotelische Metaphysik der christlichen Religion und den Lehren der Kirche vorgearbeitet hat. Plato wußte die Sprache des suchenden Begriffs mit der Sprache der mythischen Überlieferung seines Volkes zu verbinden. Neben den Logos tritt sein Gebrauch des Mythos. Auf der Sprachebene der Begriffe scheint er mir bei dem Denken des *θεῖον* bewußt haltzumachen. Das ist ein Begriff des Göttlichen, der durch die großen griechischen Mythen als Einheit des Göttlichen überall hindurchschimmert. Gleichwohl aber vermochte Plato von den Göttern so zu reden, wie das in Kult und Sage im Gedächtnis aller weiterlebt. Wie sich der Mensch, wenn er der sokratischen Mahnung folgt, um seine eigene Seele sorgen und kümmern wird, so werden ihm auch die Götter mit ihrer Fürsorge und mit ihren Gaben bestehen. Auch das ist platonische Sprache, die sich in Platos eigener mythischer Fabelrede mit seinen dialektischen Begriffen durchmischt.

Plato hat den Schritt des Aristoteles zu einer philosophischen Theologie nicht vollzogen, die das Göttliche als den einen oder den obersten Gott denkt, der als lebendiges Wesen das All bewegt. Insofern war es folgerichtig, daß sich die christliche Theologie an der aristotelischen Metaphysik orientierte. Aber tiefer noch reicht die Freundschaftslehre des klassischen Griechentums. Sie hat von ihren platonischen Motiven her die Wendung in die christliche Liebeslehre nehmen können, deren Stimme bis in die moderne Welt eines dominierenden Sozialutilitarismus herüberschallt. Es sind die Lebensformen von Ehe und Familie, von Solidarität unter Freunden aller Grade und Lagen, aller Nähen und Fernen, die unter diesem Anruf stehen.