

SCHRIFTEN ZUR WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE

WOLF DIETER ENKELMANN

DIE PHILOSOPHIE DER FREUNDSCHAFT – VON ARISTOTELES BIS JACQUES DERRIDA.  
PRODUKTIVKRAFT UND ÖKONOMISCHE RELEVANZ EINER ETHISCHEN KATEGORIE

Vortragsexposé für den 'Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie,  
15. – 19. September 2008, Essen, Sektion 9.2, Ro9So2B10, 19.09.08, 14.30h

- I DER OFFENE VORTEILSBEGRIFF DER ÖKONOMIK
- II DIE PHILOSOPHISCHE ÖKONOMIK UND DIE MORAL
- III FREUNDSCHAFT UND RATIONALITÄT
- IV DIE PHILOSOPHIE: BEFREUNDUNG ALS METHODE
- V VERWANDTSCHAFT, DIE FREMDE UND DAS GUTE LEBEN
- VI ARISTOTELES' KONZEPTION DER UNBEDINGTEN FREUNDSCHAFT
- VII DIE ÖKONOMIE DER FREUNDSCHAFT
- VIII MONTAINES VERSCHMELZUNG DER WILLEN
- IX DIE PRODUKTIVKRAFT DER FREUNDSCHAFT
- X DIE BILANZ

INSTITUT FÜR WIRTSCHAFTSGESTALTUNG

Bordeauxplatz  
Wörthstraße 25  
81667 München  
buero@ifwo1.de  
www.ifwo1.de  
Servicebüro: +49.[0]89.44454958

## DIE PHILOSOPHIE DER FREUNDSCHAFT – VON ARISTOTELES BIS JACQUES DERRIDA. PRODUKTIVKRAFT UND ÖKONOMISCHE RELEVANZ EINER ETHISCHEN KATEGORIE

### I Der offene Vorteilsbegriff der Ökonomik

Die moderne Ökonomik entwickelt sich mehr und mehr zu einer umfassenden Gesellschaftstheorie. Und es besteht in den einschlägigen Diskursen kein Zweifel mehr daran, dass dieser Anspruch allein mithilfe der überkommenen betriebs- und volkswirtschaftlichen Rationalität nicht einzulösen ist. Daher gibt es gegenwärtig weltweit eine Diskussion um eine Erweiterung der ökonomischen Rationalität um ethische und kulturelle Faktoren. Um diese Differenzierungen und ihre metautilitären Dimensionen unter einem ökonomischen Begriff fassen zu können, wurde der Begriff des Nutzens durch einen *offenen Vorteilsbegriff*<sup>1</sup> ersetzt.

Wenn indes dieser Begriff offen für die verschiedensten Optionen der Vorteilsspekulation sein und sich nicht latent doch eine bestimmte Vorstellung verallgemeinern soll, dann bedarf es einer qualifizierten Differenzierung der verschiedenen Spekulationsformen<sup>2</sup>. Die entscheidende Herausforderung sind natürlich jene Spekulationen, die den Vorteil und das Streben nach individueller Besserstellung überhaupt zu dispensieren scheinen. Ist es denkbar, dass ein Vorteil darin liegen oder daraus entstehen könnte, dass man auf Vorteile verzichtet?

Nun besteht aber die Gefahr, auf der Spur dieser Frage den Verzicht auf Vorteile zu Preisen und Kosten des letztlich doch unter- oder überstellt bleibenden Vorteilsstrebens umzudefinieren. Dann aber wäre das zur Debatte stehende Erkenntnisziel von vornherein verfehlt. Die Philosophie der Freundschaft ermittelt daher keine höheren idealistischen Normen oder Zwecke, die es rechtfertigen oder zwingend erscheinen lassen, auf Vorteile zu verzichten, sondern entfaltet vielmehr eine spekulative Dialektik des Gewinns durch Überschreitung des eigennützigen Vorteilskalküls und kann so theoretisch wie praktisch ergiebig sein für den Begriff der Ökonomie, für das Selbstverständnis ethischen Denkens sowie die Vermittlung beider.

### II Die philosophische Ökonomik und die Moral

Philosophie gilt gemeinhin als Inbegriff des Schutzes vor der Unterwerfung aller Lebensbereiche unter ökonomische Effizienzalküle. Wo Philosophie anfängt, hört Ökonomie auf. Spätestens seit Platons und Sokrates' Auseinandersetzung mit den Sophisten und ihren Nutzenkalkülen steht das, so haben es die meisten gelernt, außer Frage. Und damit scheint es einen Bezug zwischen Philosophie und Ökonomie bestenfalls in Form einer Wirtschaftsethik geben zu können, die nachzuweisen versucht, dass ökonomisches Gewinn- und Erfolgsstreben letztlich unter metaökonomische Normen und unveräußerbare Prinzipien zu subsumieren ist. Da dies ein Ansinnen ist, auf das die Ökonomen gerade gewartet haben, herrscht heute die Tendenz vor, die Wirtschaftsethik aus der volks- und betriebswirtschaftlichen Rationalität selbst zu entwickeln, was zu einer Flut von Büchern zur Wirtschafts-, Unternehmens- und Managementphilosophie geführt hat, in deren Literaturlisten philosophische Texte nicht vorkommen – mit den entsprechenden konzeptuellen, methodologischen und teleologischen Folgen.

Es gibt indes von der Antike bis zur Gegenwart eine in ihren Dimensionen auch in Fachkreisen kaum bekannte reiche Tradition der philosophischen Ökonomik, die belegt, dass es

diesen vermeintlich prinzipiellen Gegensatz zwischen Ökonomie und Philosophie so gar nicht gibt. Er entsteht vielmehr erst dadurch, dass man diese Traditionen intuitiv moralisch liest, ohne die Begründungsbedürftigkeit dieser Verfahrensweise zu erkennen, und damit diesen Gegensatz bereits von vornherein in die Deutung des einschlägigen Textmaterials investiert. Statt Überwindung und bloßer Abgrenzung von der Ökonomie belegen so prominente Texte der Philosophiegeschichte wie etwa Platons Kosmologie im *Ti-maios* oder Aristoteles' *Nikomachische Ethik* eher eine Auseinandersetzung mit ökonomischer Irrationalität, Kurzsichtigkeit, Fehlspekulation, Unnachhaltigkeit und Korruption – mit dem doppelten Ziel, einerseits den spekulativen Handlungsraum, den, so Platon, die Autarkie der Welt bietet, auszuloten (spekulative Dimension) und zum anderen Kategorien für eine möglichst vollständige und ehrliche Bilanzierung ökonomischer Effizienz zu entwickeln (normative Dimension).

### III Freundschaft und Rationalität

Ähnlich schwierig ist auch das Verhältnis zwischen Ökonomie und Freundschaft. Beim Geld hört die Freundschaft auf. Wahre Freundschaft ist erhaben über eigennützige und geschäftliche Kalküle. Zwar fungiert sie in der Wirtschaft häufig als Schmiermittel, das vieles leichter macht. Doch korrumpieren Günstlings- und Cliquenwirtschaft die ökonomische Rationalität. Freundeskreise führen, wie etwa schon Shakespeare im *Kaufmann von Venedig* eindrucksvoll dargestellt hat, zu systemerhaltenden Ausschlußsystemen, die sich letztlich vor allem gegen die Armen richten und die jede autonome Entwicklung wirtschaftlicher Dynamik zu einer offenen Wachstums- und Weltökonomie vereiteln. Dennoch, keiner würde wohl auf Freundschaft verzichten wollen. Eine Welt ganz ohne Freundschaft: ein Albtraum.

Auch wissenschaftlich erscheint der Begriff der Freundschaft wenig brauchbar. Analytisch zu unbestimmt ist er schwer zu fassen. Er hat politische Bedeutung: In der Völkerfreundschaft etwa gründet der Weltfrieden. Er ist psychologisch relevant für die individuelle Selbstverständigung der Menschen und soziologisch für das Verständnis der Gemeinschaftsbildung. Für die meisten jedoch dürfte Freundschaft vor allem ein moralischer Begriff sein, als Inbegriff von Humanität. Wer dächte sich den guten Menschen unfreundlich? Aber: Im Bemühen um die Rationalisierung der Politik geht die Freundschaft in die Institutionalisierung völker- und vertragsrechtlicher Verbindlichkeiten auf. Sozialwissenschaftlich wird, was man unter Freundschaft verstehen könnte, unter die Begriffe Kooperation, Interaktion und Kommunikation gefaßt, ethisch unter Solidarität oder Loyalität, und in der ökonomischen Praxis mag neben der Idee der Kooperationsgewinne alles, was unter *Stakeholder Value*, *Corporate Cityzenship*, *Corporate Identity*, *Corporate Social Responsibility* und *Corporate Voluntering* fällt, für den Versuch stehen, eine Kultur der Freundschaft zu fördern.

Wissenschaftlich haben diese alternativen Begrifflichkeiten und ihre Differenzierungen der Freundschaft allesamt den Vorteil, sich instrumentell problemlos einem objektivistisch konzipierten, dem Gebot „*sine irae et studio*“ folgenden Rationalitätstypus zu fügen. Das ist der zweite Grund, der die Karriere des Begriffs der Freundschaft im szientifisch-rationalen Denk- und Handlungsraum behindert. Wer angesichts all dieser verfügbaren Alternativen dennoch auf dieser Kategorie besteht, verwandelt damit die szientifische Beobachtungsperspektive in eine Beteiligtenperspektive. Was sollte man wollen mit einer Freundschaft ohne Freunde? Und ohne sie zu wollen? Freundschaft, so scheint es, bedroht, weil sie eben nicht nur Gegenstand des Denkens ist, sondern auch dessen Form betrifft, die Vernunft. Sie fordert, methodologisch den analytischen Wirklichkeitsbezug zu transzendieren, den Gegensatz von Rationalität und Leidenschaft aufzugeben und von der

gewohnten Gleichsetzung von Vernunft und Allgemeingültigkeit in ein Denken des Einmaligen und Einzigartigen überzuwechseln.

#### IV Die Philosophie: Befreundung als Methode

Für das Selbst- und das Weltverständnis der Philosophie nun spielte der Begriff der Freundschaft methodologisch von Anbeginn eine existenzielle Rolle. In der Tat ist es eine bemerkenswerte Entdeckung, dass man sich trotz der Macht der Notwendigkeit und des Schicksals, der Unentrinnbarkeit der Natur oder der Gewalt der Herrschenden nicht magischen Beschwörungs- oder Unterwerfungsritualen anvertrauen muss, um mit den Wahrheiten der Welt zurecht zu kommen, sondern auf die *philia*, auf die Befreundung, setzen kann als Medium der Erkenntnis und der Befähigung, aus eigenen Kräfte zu und zur Welt zu kommen.

Die Methode der Befreundung hat entsprechende Folgen für die inhaltliche Bestimmung des philosophischen 'Weltbildes'. Heidegger etwa spricht vom „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ (1979: § 34, 163). Welt erscheint weder als Verfügungsmasse des Schicksals oder allmächtiger Götter noch gegenständlich als Raum, Gesamtheit der Dinge oder territoriale Ressource, sondern aus Kommunikation, Interaktion und Attraktion gebildet. Die Investition der Freundschaftlichkeit erwies sich aus philosophischer Sicht erkenntnistheoretisch als berechtigt. Sie findet sich in der Verfassung der Welt wieder und bestätigt. Zwar verschwindet damit nicht automatisch auch schon alle Feindseligkeit. Aber die Feindschaft, die unter anderen Umständen zum Naturbestand des Daseins gehört, wird zu jenem inakzeptablen und unbedingt zu lösenden Problem, als das wir sie heute kennen.

Wenn man so will, kann man auch den Entwicklungsgang des deutschen Idealismus – vom Kantischen *Ich und das Allgemeine* über Fichtes Dreisatz *Ich = Ich, Ich = Nicht-Ich, Ich = Ich + Nicht-Ich* bis zu Hegels Weg über das Selbstbewußtsein, das seine Befriedigung allein in einem anderen Selbstbewußtsein erreicht<sup>3</sup>, zum Weltbewußtsein – als Reformulierung der ursprünglichen Idee verstehen, die der Philosophie zu ihrem Namen verhalf. Derrida jedenfalls scheint dieser Auffassung zu sein, wenn er aus dem „*absoluten Wissen am Ende der großen Logik Hegels*“ zitiert: „*Das reine Sein, zu dem sich die Idee bestimmt [...], ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff*“ und diese Formulierung mit den Worten kommentiert: „*Man kann der außerordentlichen Gastlichkeit dieser Wendung nicht genug Aufmerksamkeit schenken*“ (2000: 414f).

#### V Verwandtschaft, die Fremde und das gute Leben

Jacques Derrida ist auch derjenige, der in jüngster Zeit die Tradition des Denkens der Freundschaft, das mit Aristoteles seinen ersten wissenschaftlich systematischen Ausdruck erhielt, in seinem Weg über Cicero, Montaigne, Hegel und Nietzsche aufgenommen, nachgezeichnet und auf seine Weise – als „*Politik der Freundschaft*“ (2000) – neu entworfen hat.

Primär ist die *philia* auch für Aristoteles ein politischer Begriff. Zwei Bücher widmet er ihr in der *Nikomachischen Ethik*. Sie ist das „*fürs Leben Notwendigste*“ (NE VIII, 1, 1155a), also mehr als nur eine erfreuliche Ergänzung einer im Grunde anderweitig fundierten Lebensökonomie. Da fragt sich, inwiefern sie fürs Leben – und für welches Leben! – das Notwendigste ist. Freundschaft erhält die Staaten, auch Recht und Gerechtigkeit führt Aristoteles auf die Freundschaft zurück (NE VIII, 1, 1155a). „*Das Recht*“ wächst „*mit der Freundschaft*“

(NE VIII, 11, 1160a). Sie ist demnach für das Leben in der Polis konstitutiv. Da die Polis der Ort *des guten Lebens ist*<sup>4</sup>, ist entsprechend diesem die Freundschaft das Nötigste, also nicht dem bloßen Leben, dem Überleben und der Selbsterhaltung, sondern der Transzendierung dieser Maßgaben der Lebensreproduktion. Und die Chance auf das gute Leben wiederum ist dem Leben absolut notwendig und nicht nur eine angenehme Erleichterung und Bereicherung der faktischen Existenz.

Damit ist nun außerdem nicht, wie man erwarten würde, die Feindschaft der maßgebliche Gegenbegriff, eher schon die Gleichgültigkeit und Beziehungslosigkeit, mehr als auch das aber die Verwandtschaft. Die Gemeinschaft der Polis gründet nicht in der dynastischen Kontinuität verwandtschaftlicher Beziehungen, wie sie für die Palastökonomien, die *oikoi*, der orientalischen Hochkulturen und auch der archaischen Zeit Griechenlands, wie sie etwa Homer schildert, prägend war. Die Polis ist keine Clan- oder Stammesgesellschaft, sondern basiert in der Vereinigung einander in diesem Sinne Fremder. Ebendas ist, so die vorläufige Definition, Freundschaft. „*In der Fremde kann man es sehen, wie nah verwandt der Mensch dem Menschen ist und wie befreundet*“ (NE VIII, 1, 1155a), befreundet auch mit sich selbst. Die Fremde, die man instinktiv stets gerne weit von sich in die Ferne rückt und jenseits der vertrauten Umgebung ansiedelt, liegt in Wahrheit doch jedem, der sich allein auch nur mit sich selbst ins Benehmen zu setzen versucht, am nächsten.

Die Freundschaft bezeichnet so bereits eine grundlegende polit-ökonomische Unterscheidung, nämlich zwischen der familiär vermittelten Symbiose, in der die Menschen durch ihre Funktion in ihrer Reproduktionsordnung bestimmt sind und sich das tägliche Geschäft in Bemühungen um Kompensation der Notwendigkeit erschöpft, auf der einen Seite und der Polis, die vor allem von dem Erfolg lebt, mit dem es den Menschen gelingt, von einander etwas zu haben und Feindschaften in Freundschaft zu verwandeln (vgl. NE VIII, 10), andererseits. Zählt dort die Wärme der Vertrautheit und Einheit, regiert in der Polis die Kälte des Marktes, der Konkurrenz, des Wettbewerbs, der Vorteilsspekulation, der Tauschverhältnisse und aber auch der – nicht nur finanzökonomischen – Kredite, die sich die Menschen gegenseitig gewähren und einräumen. Das „*zoon politikon*“ ist, so Aristoteles ein „*zoon logon echon*“ (Pol I, 2, 1253a), ein „*Thier, das versprechen darf*“, wie Nietzsche übersetzt (1980: 291ff.), das sein Wort gibt, das man beim Wort nehmen kann, das sich von sich etwas versprechen darf und von dem sich auch die anderen etwas versprechen dürfen.

## VI Aristoteles' Konzeption der unbedingten Freundschaft

Aristoteles differenziert nun die Freundschaftsverhältnisse vielfältig. Archetypisch grundlegend ist dabei die Unterscheidung zwischen der Freundschaft aus Lust und der um des Nutzens willen auf der einen Seite und der wahren Freundschaft, die um ihrer selbst und „*um des Freundes willen*“ (NE VIII, 2, 1155b; 9, 1159a) eingegangen wird, auf der anderen. Erstere sind von letzterer abgeleitet<sup>5</sup>. Gäbe es diese nicht, dann auch nicht jene. Zwar gilt Aristoteles die individuelle Vorteilsspekulation als gemeinschaftsstiftend<sup>6</sup>. Denn sie zählt ja – auch nach Adam Smith – je auf die anderen. Einer schafft etwas, was durch seinen und zugleich über seinen Gebrauchswert hinaus einen Tauschwert gewinnt, weil es ein anderer gebrauchen kann, der dies seinerseits vergilt, indem er etwas beibringt, was gleichfalls Tauschwert gewinnt, weil es jenem zum Vorteil gereicht. Doch nach Aristoteles genügt das nicht. Er kritisiert erstens mangelnde Beständigkeit solcher vorteilsbegründeter Beziehungen. Hat man erreicht, was man wollte, läßt man's wieder bleiben<sup>7</sup>. Es entsteht nichts, was für sich steht. Solche Beziehungen vermögen sich nicht allein aus sich heraus, allein auf sich verwiesen, autonom gesellschaftlich resp. institutionalisieren. Zum Zweiten braucht es eine Differenz zwischen dem Gebrauchs- resp. Tauschwert des Menschen und

dem Menschenwert, dem, was man heute Menschenwürde nennt. Und dieser Selbst- oder Eigenwert läßt sich auch durch den Lustwert nicht realisieren. Ohne diese Differenz zwischen dem Nützlichen und dem *spezifisch Menschlichen* (NE I, 6) verliert sich die gesellschaftliche Zweckrationalität ins Gegenteil. Alles „*menschliche Begehren wäre leer und eitel*“ (NE I, 1, 1094a).

„*Gutes empfangen wollen alle, aber Gutes zu tun hütet man sich, weil es nichts einbringt.*“ (NE VIII, 16, 1163b) Wenn keiner mehr etwas Gutes tut beziehungsweise schafft, hat auch keiner mehr etwas Gutes zu gewinnen. Aristoteles befürchtet, dass das gewöhnliche Geschäft der Vorteilsspekulationen letztlich auf eine reine Güterverteilung, in der der Vorteil der einen stets nur auf Kosten anderer gehen kann, hinausläuft, wenn nicht ein produktiver Faktor hinzukommt, der für die Mehrung der Begehrenswerte sorgt. Eben das traut Aristoteles der gewöhnlichen Vorteilsspekulation nicht zu.

Daher unterscheidet er zwischen der Freundschaft der „*schlechthin*“ Guten (NE VIII, 4, 1156b) und jener der „*schlechten Menschen*“, die „*nur darum Gefallen aneinander finden, weil ein Vorteil für sie abfällt*“ (NE VIII 5, 1157a). Letztere erzeugen keine Freundschaft, sondern zehren von ihr<sup>8</sup> und sie so sukzessive aus. Sie übervorteilen die Freundschaft. Was sie tun, geht, gäbe es nur ihre Form der Befreundung, auf Kosten der Freundschaft. Das Problem: Die Ökonomie der Befreundung regrediert in ein Nullsummenspiel. Dennoch beschäftigt sich Aristoteles ausführlich und differenziert mit den Kalkülen, Dilemmata und Aporien der Vorteilsspekulanten, dies allerdings letztlich nicht, um sie moralisch abzuurteilen und anzuempfehlen, davon zu lassen. Wie gesagt, auch diese zweckorientierten und zweckgebundenen Freundschaften haben ihren guten Sinn und sind notwendig. Aber er wirbt gegenüber dem ausgewählten Publikum<sup>9</sup> der *Nikomachischen Ethik* für eine andere Art der Freundschaft.

Die Schlechten sind die, denen es schlecht geht, die allein aus der Not ihre Maßgaben empfangen und darüber allzu oft ihren Glauben an deren Allmacht, da mag es ihnen augenblicklich noch so gut gehen, nie verlieren. Für Aristoteles gibt es eben keinen automatischen kontinuierlichen Übergang aus dem Kampf ums Überleben ins gute Leben, wie gut auch immer man seine individuelle oder auch kollektive Selbstbehauptung zu organisieren versteht. Deshalb stellt Aristoteles den in ihrer Bedürftigkeit Befangenen die Glücklichen gegenüber: „*Die vom Glück Gesegneten*“ bedürfen „*nicht solcher, die ihnen nützlich sind, sondern solche, die ihnen angenehm sind*“ (NE VIII, 7, 1158a), die über ihren Gebrauchswert hinaus noch ein Menschenwert auszeichnet. Und diese Glücklichen nun kennen und leben eine unbedingte, bedingungs- und grundlose, die wahre Freundschaft, die darin besteht, einem anderen um seiner selbst willen Gutes zu wünschen und zu tun, weil er „*der ist, der er ist*“ (NE VIII, 3, 1156a), ohne irgendeine Gegenleistung, Vergeltung oder Vergütung zur Bedingung dieser Investition zu machen.

Das Begehren nach wahrer Freundschaft basiert nicht wie in der sinnlichen Liebe in Gefühlen, sondern auf freier Willensentscheidung<sup>10</sup>, in der Freiheit, unbedingte und grundlos wollen und begehren zu können. Damit ist die Freundschaft zum einen nicht so selbstlos und uneigennützig, wie Aristoteles' Definition zunächst nahelegt. Ihr Altruismus ist vielmehr eine spezifische Form des Egoismus. Zumal sie durchaus mit Lustgewinn und auch mit mancherlei Nutzen verbunden ist, nur ist sie eben nicht darum willen entstanden<sup>11</sup>. Zum Zweiten markiert sie von vornherein eine Transzendierung subsistenzierender Reproduktionsordnung, da diese das freie Begehren nicht kennt, sondern vielmehr meist streng bewirtschaftet. Wenn Freundschaft fürs Leben das Notwendigste ist, dann zeigt sich nun, dass am notwendigsten das Unnotwendigste ist, das Freie und nach Maßgabe der Notwendigkeit Überflüssige.

## VII Die Ökonomie der Freundschaft

Dabei gibt es nun aber ein Problem: Wie kann man es sich leisten, einem anderen Gutes zu tun, ohne dabei entweder zur Bedingung zu machen, dass sich das lohnt und auszahlt, oder sukzessive die eigene Existenz aufs Spiel zu setzen? Denn die vom Glück Gesegneten sind ausdrücklich nicht diejenigen, die alles haben. Sie sind nicht die Reichen. Für diese bringt Aristoteles das Bild des Monarchen ins Spiel, der alles und damit in jeder Beziehung mehr als alle anderen hat, die mit allem, was ihnen zueigen ist, gleichfalls ihm gehören und hörig sind. Aristoteles sieht den Alleinherrscher zur Großzügigkeit verpflichtet, und das nicht aus moralischen Gründen. Vielmehr vergegenwärtigt er sich in dieser Form seinen Reichtum. Weil die Empfänger so sehr die Seinen sind wie das, was er ihnen gibt und sie damit wiederum ihm schulden, ist seine Verschwendung eine Investition in sich selbst<sup>12</sup>. Für die Freundschaft der Glücklichen jedoch gibt es nur eine Möglichkeit: Die Befreundung selbst muss das Gut entstehen lassen, das man in sie investiert. Die Freunde gewähren und geben einander, was sie nicht haben, was aber gerade dadurch, dass sie sich dennoch zum Geben entschließen, entsteht und sich ihnen durch diese Verausgabung in die Hände spielt.

Sowenig sie auf ihr Glück, weil es von unverfügbarem Charakters<sup>13</sup> ist, einfach zurückgreifen können, sowenig können sie auch auf die Freundschaft, als wäre sie irgendwoher sonst vorhanden, zurückgreifen. Auch diese muss als solche zugleich mit den Gaben erst noch entstehen. Klar ist mit all dem, dass die Notwendigkeit der Freundschaft nicht allein in regulativer Schadenbegrenzung durch die Förderung sozialverträglichen Handelns besteht. Sie ist vielmehr ein Medium der Erweiterung des spekulativen Horizonts über die Grenzen, Zwänge und Gebote der Notwendigkeit hinaus. Der Wert der Freundschaft liegt in ihrer Produktivkraft.

Auf diese Kraft spekuliert auch Hegel mit seiner These, dass „*ein Selbstbewußtsein [...] seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*“ (1970: 144) erreichen kann. „*Sie ,anerkennen' sich als ,gegenseitig sich anerkennend'*“ (1970: 147): Diese Anerkennungsformel meint mit ihrer Befriedigungsperspektive mehr als nur eine wechselseitige Versicherung theoretischer Wertschätzung, nämlich eine existenzielle Wertschöpfung. Beide werden kraft der Freundlichkeit dieser Anerkennung erst, wer sie sind. Und zudem befriedigen sie einander über dieses bloße Leben, über die existenzielle Individuation hinaus auch noch das Begehren, das sie als diese Individuen haben. Sie gewinnen so, wenn alles gut geht, das *gute Leben*. Da diese Selbstbewußtwerdung für Hegel durch die in ihr liegende *Anerkennung der Anerkennung* als solcher ähnlich, wie zuvor in seiner Weise auch schon für Kant, zugleich der Schlüssel zur Weltbewußtwerdung ist, geht den Menschen damit potenziell auch noch die Welt auf, die sie außerdem zu ihrem Glück brauchen.

Normalerweise scheint das zu lösende Problem allein darin zu bestehen, dass die Menschen einander das Leben streitig machen. Es fehlt immer an etwas. Die Ressourcen sind stets knapp. Das bedroht das individuelle Streben nach Besserstellung. So kommt es zu der Vorstellung, dass Recht und Gesetz aus der nur zu berechtigten Furcht der Menschen voreinander entstanden seien. Daran indes glaubt Aristoteles nicht. Das mag geholfen haben, soziale Regeln durchzusetzen. Begründet sieht er Recht und Gesetz als autonome Institution, die der individuellen Selbstbehauptung zwar dient, ihr aber nicht unterworfen ist, eher in der nicht erpressten, freien Freundschaft, in Begehren, Fähigkeit und Bereitschaft, über die individuelle Selbstbehauptung hinauszudenken.

Unter Freunden ist nun nicht die wechselseitige Bestreitung von Gütern und des Lebens das maßgebliche Problem, sondern das gegenteilige Bestreben, einander das Beste zu wünschen und zu tun. Jeder liebt, „*was für ihn selbst gut ist, und vergilt doch auch dem Freund mit Gleichem*“ (NE VIII, 7, 1157b). Während man, so Aristoteles, normalerweise „*mehr geliebt sein als lieben*“ will, liegt die Lust der wahren Freunde „*mehr im Lieben als im*

*Geliebtwerden*“ (NE VIII, 9, 1159a), mehr darin, Gutes zu erweisen als es zu empfangen. Auch das führt zu einem, allerdings ganz anderen Konkurrenzkampf, zu einem Wettstreit um das Beste, der dann nicht auf Bestreitung, auf Vernichtung des Konkurrenten oder Umverteilung der Güter zielt, sondern auf das Übertreffen des Guten durch das Bessere. Die unvermeidliche Folge dieses Wettbewerbs ist die Mehrung der Güter. Unter Freunden gibt es kein Nullsummenspiel eines bloßen Austausches der Güter, sondern nur Steigerung der Produktivität und Kreativität.

Beethoven, um ein Beispiel zu nennen, gab nicht sein Bestes, um Mozart herabzuwürdigen oder zu vernichten, um sich gegenüber ihm zu behaupten und so als der bessere Komponist zu beweisen. Es war vielmehr die Anerkennung des einzigartigen Könnens seines Vorgängers, aus der sich Unvergleichlichkeit und musikalischer Fortschritt seines eigenen Werkes erzeugte. Das erste Klavierkonzert C-dur, Op. 15, etwa besteht aus der Wiederholung eines vertrauten Tones und ist nichts als dasselbe, was es schon gab, aber gerade so von eigenem Klang, keine Nachahmung, anders und nie zuvor gehört. Dieser Effekt schlägt sich aber auch in prosaischeren Sphären nieder und gibt der modernen Wettbewerbskultur der Leistungsgesellschaft ihre Maßgaben. Der technische Fortschritt ist Auswirkung dieser Idee und gleichfalls, dass wir eine öffentliche Wissenschaft haben und nicht nur ein Sammelsurium von Geheimlehren, die die Eingeweihten eifersüchtig unter Verschluss und ihrer Verfügungsgewalt halten.

## VIII Montaignes Verschmelzung der Willen

Es gibt aber noch ein weiteres, noch elementarer Problem, das in Montaignes Aufnahme des Aristotelischen Gedanken deutlich wird. Montaigne stellt seine Philosophie der Freundschaft, die an Aristoteles anschließt, in Form der Erzählung seiner eigenen Freundschaft zu einem damals bekannten Mann von Welt, einem *l'home des lettres*, Etienne de la Boétie, dar, als dessen Erbe er sich sieht<sup>14</sup>. Dieser habe sich mit einem vielbeachteten Traktat gegen die Alleinherrschaft und „zum Lobpreis der Freiheit“ (1998: 99f.) hervorgetan. Von vornherein stellt Montaigne, was Privatsache zu sein scheint, so in einen etatistischen Kontext der Durchsetzung der freiheitlichen *res publica*.

Sich seine Freiheit nehmen zu wollen, ist Voraussetzung der Freundschaft, die als „*Werk unseres freien Willens*“ (1998: 100f.) auf wechselseitigem Verständnis beruht und Sache des Geistes und der Bildung, also ohne Denken nicht denkbar ist. Die Freundschaft, die Montaigne meint, hat nichts gemein mit den normalen Freundschaften des Alltags, nichts mit der verwandtschaftlichen Bruderliebe, nichts mit Frauen, wiewohl sie noch schöner wäre, wäre dies möglich<sup>15</sup>, nichts mit Ehe oder Homosexualität. Sie habe sich „für das private wie öffentliche Leben als äußerst fruchtbar“ erwiesen und ist „die Stärke der Länder“ und Garant „für Gerechtigkeit und Freiheit“ (1998: 101f.). Dabei ist sie unvergleichlich und „unteilbar“ (1998: 103f.). Sie entfaltet unwiderstehliche Kraft und läßt etwas entstehen, was es sonst nicht gibt. Jede ist einmalig und ohne Vorbild, beispiellos und selten. Zwar entspringen Freundschaften wie diese dem Geiste, doch kann es sich dabei ersichtlich nicht um jene Verallgemeinerungsverunft handeln, wie sie gewöhnlich in Gebrauch ist. Hier zeigt sich vielmehr deutlich jenes eingangs erwähnte Denken der Einzigartigkeit und Einmaligkeit. Und diese Spekulation auf das Singuläre sollte nicht einmal nur um dieser Freundschaften willen nicht von allen guten Geistern verlassen sein, sondern auch um des Allgemeinen willen, soll dies nicht zu einem Allgemeinen von Nichts und Nichtigem oder zu einer Vernünftigkeit von niemandem verkommen.

Freundschaften dieser Art kommen alle drei Jahrhunderte nur etwa einmal vor, meint Montaigne<sup>16</sup>. Das heißt, sie sind epochal, scheiden die Zeiten und machen Geschichte. Und

dies erreichen sie dennoch, indem sich die Freunde nur mit sich selbst beschäftigen und sich selbst genügen. Auch in dieser Hinsicht parallel zur Aristotelischen Konzeption sind diese Freundschaften kein Geschäft von Leistung und Gegenleistung. Sie kennen keinen Handel und kein Feilschen. Beide waren, berichtet er von seiner eigenen Freundschaft, bestrebt, einander Gutes zu tun und einander alles zu geben. Es gab nichts, „*was uns noch gehört hätte, nichts, was entweder sein oder mein gewesen wäre*“ (1998: 101r.). An Stelle von Besitzansprüchen und Habsucht tritt also eine Preisgabe aller Habe. Dieses freiwillige Verarmen kann als solches nur eine Form annehmen, nämlich die eines, allerdings objektlosen oder zumindest in keiner Weise an ein Objekt fixiertes oder sich fixierendes Begehrens, eines reinen Begehrens an ihm selbst.

So kommt es zu einem Exzess, der mit einem „*Harmonisieren zweier Willen*“ (1998: 100l.) nur unzureichend beschrieben ist. Der eigene Wille ist vollkommen ergriffen, „*sich in seinen zu versenken und darin zu verlieren*“ (1998: 101r.) und sich „*bereitwilliger*“ ihm anzuvertrauen als sich selbst (1998: 102l.). Sie sind „*ein Herz und eine Seele*“ (1998: 101r.) Es kommt zu einer „*vollständigen Verschmelzung der Willen*“ (1998: 102r.) und „*zweier Seelen*“ (1998: 101r.). Sie gehen ineinander auf: „*Eine einzige Seele in zwei Körpern*“ (1998: 102r.). Wie und warum? „*Weil er er war, weil ich ich war*“. (1998: 101r.) Und dann die Apotheose des symbolischen Exzesses: „*Er ist ich*“ (1998: 103l.).



## IX Die Produktivkraft der Freundschaft

Was bei Aristoteles vielversprechend begann, scheint nun zu einem Fall für den Psychoanalytiker geworden zu sein. Klären wir die Sache mit Jacques Derrida auf. Er nimmt die Unmöglichkeit der Geschichte auf, die ihren Höhepunkt darin hat – das wurde bislang noch nicht erwähnt –, dass der Freund dieser vollständigen und unauflöselichen Verbundenheit bereits tot ist, sodass sich das Einssein, der Tausch ineinander, paart mit der ebenso vollständigen Trennung. Derridas Aufhänger ist ein Wort, eine Klage, ein Stoßseufzer, den Montaigne bereits zitiert, mit dem Hinweis, dass ihn auch bereits Aristoteles herbeizitiert habe, nämlich: „*O meine Freunde, Freunde gibt es nicht*“ (1999: 179). Derrida nimmt, dass es sie nicht gibt, als Bedingung dafür, dass es sie gibt. Was wäre, „*wenn Freundschaft nicht etwas bliebe, das erst noch geschieht*“? Wie sollte es „*Freundschaft geben, wenn es der Freundschaft nicht ermangelte*“, „*wenn der Freund nicht fehlte*“? (1999: 185)

Mit diesem Gedanken trägt er dem Phänomen Rechnung, dass Freundschaft ein Geschöpf des Wollens und Wünschen ist, also nicht etwas, worauf das Begehren zugreifen könnte. „*Freundschaft ist niemals etwas gegenwärtig Gegebenes; sie gehört zur Erfahrung des Wartens, des Versprechens [...]. Ihr Diskurs ist der des Gebets, und zur Debatte steht hier das, was die Verantwortlichkeit in die Zukunft öffnet.*“ (1999: 185) Es entsteht aus dem Begehren und ist so an sich stets etwas schlechthin und unbedingtes Gewolltes.

*O Freunde, Freunde gibt es nicht* – das verweist aber zugleich auch auf die Vergangenheit. Die Anrede beansprucht eine Erinnerung, die Ahnung und Unterstellung eines vorgängigen Wissens darob, wovon die Rede ist. Andernfalls könnte sie nicht in Abrede gestellt werden. So scheidet sich die Vergangenheit, die absolut wird, sagt Derrida<sup>18</sup>, von der Zukunft aus der Gegenwart, der allein der Trieb bleibt, das Begehren, das, was es nicht gibt, somit auch nicht einfach zu haben ist, wirklich *werden* zu lassen.

Montaigne mit seiner widersprüchlichen Konstruktion von Symbiose und absoluter Getrenntheit wie Derrida mit seiner dekonstruktivistischen Analyse reagieren auf ein Problem, das Aristoteles in seinem Bild der wechselseitigen Freundschaft gewissermaßen harmonisch, symmetrisch und äquivalent und damit als quasi gelöst darstellt. Dadurch darf man sich jedoch nicht täuschen lassen. Man wünscht und tut dem anderen Gutes,

um dessen selbst willen, als der, der er ist, und das unbedingt, egal, was er tut, also ohne sich je schon der entsprechenden Gegenleistung und Erwidern zu versichern zu haben. Derrida spricht deshalb von einer Asymmetrie, Auziprozität und Inkommensurabilität. Freundschaft basiert also in einem Lieben, ohne verbindlich zu beanspruchen, wiedergeliebt zu werden, in einer sehr spekulativen Art also, sich den Selbstbefriedigungsfähigkeiten des Begehrten anzuvertrauen.

Zum Zweitens: Sowohl Montaigne als auch Derrida betonen dieses „*Er als der, der er ist*“. Die Freundschaft hebt diesen Unterschied, diese Distanz und Diskretion nicht auf. Derrida spricht deshalb von der Achtung, dem Respekt als konstitutiver Erfahrung der Freundschaft<sup>20</sup>. Der Andere ist und wird überhaupt erst der Fremde, genannt „*bei einem Namen, der nicht mehr der des Nächsten, vielleicht nicht einmal mehr der eines Menschen*“ ist (1999: 198f). Je inniger die Befreundung, desto mehr wird der Freund der Unerreichbare, und desto mehr gewinnt er an Unvergleichlichkeit. Am meisten und vollkommensten ist der Andere der, der er ist, dieser schlechthin Andere, Fremde und Unerreichbare als der, der tot ist oder den es nicht gibt.

Was heißt damit Montaignes „*Er ist ich*“? Es bedeutet die äußerste Entfernung von sich selbst, Verschmelzung mit dem Entferntesten und die *Bildung* wie der Gewinn seiner selbst als freies Individuum, einzigartig, in seiner Einmaligkeit unsterblich und berühmt. Freundschaft ist – Derrida zitiert nun Blanchot: – die „*Anerkennung der gemeinsamen Fremdheit*“, in der „*sie selbst in Momenten größter Vertrautheit in ihrer unendlichen Distanz verharren, dieser grundlegenden Trennung, auf deren Basis das Trennende zur Beziehung wird*“.

Je enger die Beziehung, desto größer „*der Abstand, der pure Zwischenraum, der zwischen mir und dem anderen, der ein Freund ist*“, bis es „*alles*“ ist, was „*zwischen uns ist*“ (Derrida 1999: 199). Mit anderen Worten: Beide werden einander nicht nur fremder, je besser sie einander kennenlernen und erkennen. Vielmehr nimmt dieses Fremde, das Trennende zugleich gegenüber ihnen eine eigene Realität an. Sie verräumlicht sich zu einer Weite von äußerster Vielfalt, zur Welt und zur Chance Heideggers, vom „*Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*“ (1979: § 34, S. 163), zu reden.

## X Die Bilanz

Das Seltene ist das Teure und fordert die äußerste Investition. Freundschaft, so zeigt sich, ist eine Vorteilsspekulation eigener Art. Eine Hochrisikoinvestition, deren Erfolg darauf basiert, seinen Vorteil darin zu suchen, dass man ihn aufs Spiel setzt und preisgibt. Und welche Gewinne haben wir zu bilanzieren?

Zum ersten den *Zeit-Gewinn* im Sinne der Aufhebung des Immergleichen, der differenzlosen Wiederholung und Reproduktion. Wir haben die *epoché*, und die Zukunft. Denn reinen Selbsterhaltungsökonomien ist Zukunft, weil sie nur eines bedeuten kann, nämlich Verlust und Untergang, so sehr etwas unbedingt zu vermeidendes, dass es sie für diese Reproduktionsökonomien als etwas, worauf man hoffen darf und worauf man zählen kann, gar nicht gibt.

Zum Zweitens den *Selbst-Gewinn*, die Individuation in Form des eigenen schöpferischen Werkes und der Erfüllung der eigenen Einmaligkeit in der Geschichte. Die Geschichte der Philosophie ist ein gutes Beispiel dafür. Man neigt häufig dazu, sich die Individualität der Philosophien ausschließlich mit einem eifersüchtigen Bedürfnis nach Abgrenzung und Überwindung zu erklären. Jeder flickt jedem etwas ans Zeug und versucht, Mängel aufzuspüren, durch deren Behebung er sich profilieren kann. Doch ist dem so? Ich glaube, von

Hegel stammt die Empfehlung, sich nicht auf die Schwachpunkte der Konkurrenten zu stürzen, sondern sie in ihren Stärken zu erfassen. Es leitet sich eben nicht nur vom Mangelhaften das Bessere ab, sondern viel mehr noch vom Besten. Und die Anerkennung, die Ertüchtigung dazu, das Unvergleichliche und ein für alle Mal Gelungene überhaupt zu begreifen, erzeugt eine ihrerseits einmalige neue Erkenntnis und eine Sprache, wie es sie nie zuvor gab.

Zum Dritten haben wir den *Welt-Gewinn* zu verzeichnen, den Abstand zwischen Ich und Du und das auch noch über jedes Wir hinausgehende, das Fremde als solche, als Weite, Dimension, Horizont, Gestaltungssphäre, das Offene, kurz das, wozu zu kommen so schwer ist, weil die Höhlen des Autismus, der Lebensleibeigenschaften und Überlebensängste und des Glaubens an den Mangel so ehern verschlossen sind. Man kann – nicht nur Platon wußte das – auch ganz woanders als in einer Welt leben und fatalerweise von blendendstem Schein des Gegenteils in dieser Täuschung festgehalten werden und gebannt bleiben.

Und zum Vierten haben wir die *Autonomie des Denkens* selber, die Vernunft. Diese Vernunftautonomie schlägt sich pragmatisch in der Existenz metapersonaler Institutionalisierung wie die des Staates, von Recht und Gesetz, von Normativität sowie Vertrags- und Transaktionsverbindlichkeit und jener *Autonomie* nieder, welche die moderne Ökonomik gleich der Existenz der Individualität konzeptionell voraussetzt. Wo nämlich über die individuelle Selbstbehauptung für niemanden ein Weg hinausführt, können diese autonomen Institutionalisierungen nicht entstehen. Da bleibt alles unter die Verfügungsgewalt derer gehalten, die sich gegenüber allen anderen durchsetzen.

Dies alles bewirken nicht die wenigen großen Freunde der Weltgeschichte unmittelbar und alleine. Dass es sie und die Produktivkraft gibt, die sie entfesseln, verschafft aber dem gesellschaftlichen Zweckbetrieb der Nutzenmaximierung Maßstäbe, die er allein aus sich niemals generierte, und jene offenen Horizonte, in denen sich ganz anders bewegen läßt, um die Härten des Daseins zu bewältigen, als wenn es dazu nicht mehr als die Geschicklichkeit im Umgang mit der Notwendigkeit gäbe. Nicht alles Gute, dessen es bedarf, läßt sich allein aus dem Mangel ableiten und durch dessen Behebung gewinnen. – Man kann die Geschichte, die Europa sich und der Welt bereitet hat, wegen unendlich vielem beweinen. Aber es ist denn doch die Findung dieser Ökonomie der Freundschaft, die auch überhaupt erst die Gründe, die Maßstäbe und die Werte liefert, warum die Tragödien nicht schicksalhaft hinzunehmen, sondern Anlaß zum Trauern und Neubeginn sind.

© W.D. ENKELMANN, IfW SEPTEMBER 2008

## Nachweis

- <sup>1</sup> vgl. Homann/Suchanek 2000: 3ff
- <sup>2</sup> Aristoteles etwa bietet eine solche Differenzierung ökonomischer Rationalität über seine archetypische Differenzierung des *zoon logon echon* in das Streben nach materiellem Reichtum sowie den *bios apolaustikos*, das Genussleben, den *bios politikos*, in dem es um die Ehre geht, und den *bios theoretikos*, der das Glück zum Ziel hat, an. NE I, 3
- <sup>3</sup> vgl. 1970: 144
- <sup>4</sup> Pol I, 2, 1252b
- <sup>5</sup> vgl. NE VIII, 3, 1156a, u. 6, 1157b
- <sup>6</sup> NE I, 1
- <sup>7</sup> vgl. NE VIII, 3, 1156a

- <sup>8</sup> NE VIII, 6, 1157b  
<sup>9</sup> NE I, 1, 1094b  
<sup>10</sup> NE VIII, 7, 1157b  
<sup>11</sup> vgl. NE VIII, 5  
<sup>12</sup> vgl. NE VIII, 12  
<sup>13</sup> vgl. NE X, 6-9  
<sup>14</sup> vgl. 1998: 99f.  
<sup>15</sup> vgl. 1998: 100r.  
<sup>16</sup> 1998: 99r  
<sup>17</sup> vgl. Diogenes Laaertius 1967: 5,21  
<sup>18</sup> 1999: 185  
<sup>19</sup> vgl. 1999: 198  
<sup>20</sup> 1999: 192f

### Literaturverzeichnis

*Aristoteles* 1985 (NE), Nikomachischen Ethik, Buch VII und VIII, Hamburg

Ders. 1976 (Pol), Politik, Buch I, München

*Maurice Blanchot* 1971, L'amitié, Paris, S. 326-330

*Jacques Derrida* 2000, Politik der Freundschaft, Frankfurt/M.

Ders., Die Politik der Freundschaft (Vortrag, APA-Symposium über ‚Gesetz und Gesellschaft am 30.12.1988), in: K.-D. Eichler, Philosophie der Freundschaft, Leipzig 1999, S. 179-200

*Diogenes Laaertius* 1967, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel* 1970, Phänomenologie des Geistes, B. Selbstbewußtsein, in: ders., Theorie Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt/M.

*Martin Heidegger* 1979, Sein und Zeit, § 34, Tübingen, S. 163

*Karl Homann, Andreas Suchanek* 2000, Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen

*Michel de Montaigne* 1998, Über die Freundschaft, in: ders., Essais, Frankfurt/M., S. 98-104

*Friedrich Nietzsche* 1980, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 2. Abh., 1. und 2. Kap., in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5,

