

Gerardo Santana Trujillo
Aristoteles: Nikomachische Ethik
Buch VIII und IX
Über die Philia

Universität Basel
Philosophisches Seminar
Oberseminar: Aristoteles, Nikomachische Ethik
Prof. Dr. Karl-Heinz Nusser
Sommersemester 1996

INHALT

<i>Einleitung</i>	3
<i>I. Die drei Freundschaftsarten</i>	4
<i>II. Bemerkenswerte Freundschaftsarten</i>	7
1. Väterliche Freundschaft	7
2. Mann und Frau	8
3. Herr und Sklave	9
4. Bürgerfreundschaft	9
<i>III. Philautie</i>	10
<i>IV. Autarkie und Freundschaft</i>	15
<i>Schlusswort</i>	21
<i>Literaturverzeichnis</i>	21

Einleitung

Diese Arbeit folgt die Anordnung der *Nikomachischen Ethik* (NE) des Aristoteles bei der Vorstellung und der Diskussion der verschiedenen Themen.

Das erste und zweite Kapitel sind beschreibende Notizen über die verschiedenen Freundschaftsarten. Ein gewisser Grad an Vertikalität könnte man bei der Erklärung der Begriffe finden.

Das dritte und vierte Kapitel befassen sich mit den Aporien der Eigenliebe und der Autarkie.

Die eine erweckt bis heute grosses Interesse, denn sie konfrontiert uns mit einer anderen Form die Seele und das Selbst zu begreifen. In einer Gesellschaft, wie unsere, z. B., die so bestimmt von wirtschaftlichen Interessen ist, passt die Eigenliebe viel besser zu ihrer vulgären Auffassung, die Aristoteles von Nutz- oder Gewinnbeziehungen hat. Nicht nur das, wir beobachten auch Unterschiede bei der Auffassung der Begriffe der Seele und des Selbst, die unbegreiflich innerhalb unserer heutigen Glauben erscheinen, ohne eine minimale Auslegung. Es wird von uns die Fähigkeit verlangt, eine gewisse Distanz vom eigenen kulturellen Standpunkt zu nehmen.

Die andere Aporie, die sich mit der Beziehung zwischen Autarkie und Freundschaft befasst, wurde schon von Platon aufgeworfen. In *Lysis* (215 a 6- c 1) können wir lesen:

– Wie aber? Wird nicht der Gute, inwiefern er gut ist, insofern auch sich selbst genügen?

– Ja

– Der aber sich selbst genügt, bedarf keines andern, soweit dieses Genügen geht?

– Wie sollte er?

– Der aber keines bedarf, wird auch keinem anhängen?

– Freilich nicht

– Der aber keinem anhängt, wird auch keinen lieben?

– Nicht füglich

– Und der nicht liebt, ist doch wohl nicht freund?

– Nein offenbar

– Wie also können uns nur überall Gute mit Guten freund werden, welche weder in der Abwesenheit sich nacheinander sehnen, denn sie genügen jeder sich selbst auch einzeln, noch auch vereinigt irgend Nutzen voneinander haben? Wie ist zu bewerkstelligen, dass solche einander sehr wert seien?

– Auf keine Art, sagte er.

– Freunde aber können sie doch nicht sein, wenn sie einander nicht sehr wert sind.

– Das ist richtig

Wir wissen, dass die Absicht Platons aporetisch war, mindestens in den Dialogen seiner Jugend. Die Lösung Aristoteles könnte aber in Platons *Phaidros* Inspiration gefunden haben¹.

In diesem Dialog wird uns gesagt, dass die Liebe die Seele für die Betrachtung der Wahrheit vorbereitet und die Schönheit des Objekts der göttlichen manischen Liebe dem Liebenden hilft, alles Weltliche zu verlassen, um auf die höhere Wirklichkeit zu starren. Dem Liebenden wachsen wieder die verlorenen Flügel, die seine Seele vor ihrer Inkarnation besass. Wenn Platon uns sagt, dass die Liebe kognitive Vorteile dem Liebenden bedeutet, dann könnten wir in der Lösung Aristoteles ein klares Echo Platons hören.

Alle vier Kapitel dieser Arbeit bilden eine Einheit um die Figur des tugendhaften Menschen. Er aktualisiert sein Selbst und erkennt sich selbst dank der Gesellschaft seines tugendhaften Freundes. Nach einem solchen glücklichen Zusammenleben mögen wir alle streben.

I. Die drei Freundschaftsarten

Dieser Kapitel behandelt den Begriff der Freundschaft, als ob keine Probleme mit den Definitionen und Argumenten auftreten. Die einzelne Probleme werden im Lauf dieser Arbeit vorgestellt und diskutiert. Ich möchte dem Leser eine minimale Textbasis geben und ihn im Kontext stellen.

Wer das VIII und IX Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles gelesen hat, kennt die drei Freundschaftstypen, mit welchen er die ganze Mannigfaltigkeit der Freundschaftserscheinungen umfasst. Wir kommen zu ihnen nach einem kurzen Exkurs. Der Begriff *Philia*, den wir als *Freundschaft*, *Friendship* oder *Amistad* übersetzen, hat einige Merkmale, die uns fremd vorkommen können, denn sie bezeichnen menschliche Beziehungen, die wir heute nicht ohne weiteres als Freundschaften akzeptieren würden. Denken wir z.B. an die Kollegenbeziehung, die bei uns wegen ihrer imponierenden und nicht ausgewählten Kondition auf schwierige Weise Freundschaft genannt würde.

Philia wird das Lieben bezeichnen; ein Lieben, das nicht nur Erotismus oder das neutrale Wohlwollen oder Wohlwünschen bedeutet, sondern auch das gegenseitige Guteswünschen zwischen Gleichen, das gegenseitige Liebe zwischen Menschen, die auf eine oder andere Weise Gutes wünschen. Diese verschiedenen Weisen, machen einen Unterschied, der für die Ethik Aristoteles wesentlich ist. Denn er führt zu einer Differenzierung der Liebestüchtigkeit und ermöglicht, die freundschaftlichen Beziehungen gemäss ihren Liebesobjekt zu umfassen.

Das Liebenswerte ist dreierlei, nämlich das Nützliche ($\chi\rho\epsilon\iota\alpha$), die Lust ($\eta\delta\upsilon$) und die Tugend ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$) (EN VIII, 3, 4).

¹ Stern-Gillet, S. 124

Von nun an werde ich die Namen der Autoren der Kritischen Literaturverzeichnis mit Fettschrift und alle Titel mit Kursivschrift darstellen.

Durch diese Teilung des Liebenswertes ist es möglich die freundschaftlichen Beziehungen zu drei Freundschaftsarten zu reduzieren, nämlich die Nutzfrendchaft (φιλία κατὰ χρεῖον), die Lustfrendchaft (φιλία καθ' ἡδονήν) und die Charakterfrendchaft (φιλία κατ' ἀρετήν). Diese drei Freundschaftsarten beruhen auf einer Gleichheit, „denn beide Teile tun und wünschen einander dasselbe oder tauschen eines gegen das andere,...“ (NE VIII, 1158 b 2).

1. Die Nutzfrende richten sein Wohlwünschen zu einem, der ihnen einen Gewinn verspricht. Und da beide auf dieselbe Weise vergelten, beide dasselbe leisten, dauert diese Freundschaft solange der Gewinn vorhanden ist, solange beide gegenseitig das Nützliche hervorbringen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Nutzfrende nach einer Weile, gegenseitigen Diensts eine vorübergehende Senkung der Gegenleistung ertragen könnten, aber es ist zu denken, dass diese Freundschaftsart ohne den entsprechenden und vorhandenen bestrebten Gewinn erlischt.

Diese Freundschaftsart ist vor allem diejenige der alten Leuten (NE VIII, 1156 a 25), die keine oder wenig Interesse an der Lust haben, und Hilfe gegen Geld oder Geschenke tauschen. Die Nutzfrendchaft entsteht jedes Mal, wenn zwei oder mehr das Zutragliche suchen und dazu die entsprechende Gegenleistung vollziehen.

Diese Freundschaftsart ist uns nicht fremd, im Gegenteil, die Gemeinschaft kann ohne sie nicht ihre Ziele erreichen, ihre Häufigkeit zeigt aber, dass sie vulgär oder niedrig ist, denn sie wird leichter getrieben und nur Wenige können die schwierigen und schönen Sachen ausführen. Ich werde später zu dieser Freundschaftsart zurückkommen.

2. Die Lustfrendchaft entsteht aus dem Interesse der Freundschaftspartner eine lustvolle Beziehung zu finden, sie streben nach der Lust, die die körperliche Schönheit oder die musikalische Begabung eines Menschen oder Ähnliches verspricht.

Wir finden sie vor allem unter jungen Leuten (NE VIII, 1156 a 31), die leicht Lust gegen Lust tauschen, die schön, angenehm oder beides sind, wobei nur ihre Gesellschaft ein Genuss sein kann.

Ich stelle mir aber das Beispiel von Musikern vor, die nicht jung oder schön sind, die aber ihr Instrument sehr gut spielen können, so dass sie zusammen lustvolle Momente verbringen. Wenn von ihnen nichts anderes verlangt wird, und nur Genuss für Genuss tauschen, dann können sie Lustfrende genannt werden.

In diesem Beispiel wünscht jeder der Freunde den anderen das Gute im Sinne der Lust, und ihre Erhaltung, denn sie streben nach der Wiederholung der angenehmen Momente und sehen im Freunde eine Quelle des Angenehmen.

Wir haben vorher gesagt, dass die Nutzfrendchaft häufig und den Meisten (οἱ πολλοί) gehörig ist, wir beobachten jetzt, dass dasselbe mit der Lustfrendchaft geschieht. Es soll ausserdem hinzugefügt werden, dass die Dauer dieser zwei Freundschaftsarten von der Anwesenheit des Nützlichen bzw. der Lust abhängt, sowohl Gewinn als auch Lust sind unbeständige Begehungsobjekte, die zwei unbeständigen Freundschaftsarten bestimmen.

3. Die Charakterfrendchaft entsteht unter seltenen Umständen, denn ihr Vollzug setzt bei den Partnern die mit der Tugend gekrönte Entwicklung ihrer Persönlichkeit voraus.

Diese Freundschaftsart verbindet Individuen, die einander das Gute schlechthin (αγαθον απλως) um des Freundes willen (εκεινου ενεκα) wünschen. Sie lieben einander wegen ihres Charakters, der in der Einübung der Tugend vollkommen wurde.

Diese Freundschaftsart ist selten (NE VIII, 1156 b 24), denn sie braucht nicht nur vollkommene Individuen, die sich an tugendhaften Handlungen freuen und an ihnen teilnehmen, sondern auch die notwendige zusammenverbrachte Zeit, damit die Freunde sich gegenseitig als tüchtig erweisen können.

Ebenfalls, da die Tugend die Einübung des rationellen Seelenteils voraussetzt, ist die Charakterfreundschaft eine Beziehung zwischen vernünftigen Menschen, die einander wegen sich selbst und der Vollkommenheit ihrer menschlichen Tugend lieben.

Der Charakterfreund ist derjenige Meister der ethischen Tugenden, der sein Selbst um den rationellen Seelenteil als organisierendes Zentrum seines Charakters aufgebaut hat.² Charakterfreunde sind gleichermaßen einander nützlich und angenehm, denn sie kennen das, was gut an sich ist und sie zielen nach dem schlechthin Guten.

Die drei beschriebene Freundschaftsarten beruhen auf eine Gleichheit (φιλια κατ' ισοτητα), nämlich diejenige der entsprechenden Gegenleistung.

Man kann sagen, dass sie bestehen, solange diese Gegenleistung vorhanden ist, mit Ausnahme der Charakterfreundschaft, die auf etwas Beständigeres beruht, nämlich die Tugend. Die Beständigkeit der Gegenleistung ist trotzdem eine allgemeine Bedingung ihrer Entstehung und ihrer Dauer.

Die Tugendfreundschaft wird auf der gegenseitigen Liebe gebaut, Liebe zu dem Freundes selbst, zu seinem Charakter. Deswegen wird sie ein guter Schild gegen Verleumdung, Neid, oder Ähnliches sein (NE VIII, 1157 a 21-24). Der Charakterfreund kennt sich selbst, weiss über die Beharrlichkeit seiner Tugenden und hört den rationellen Teil seiner Seele zu, darum wird er das Vertrauen an seinen Freund nicht aufheben, sowie er auch eine möglicherweise tugendhafte neue Beziehung der alten geprüften Freundschaft nicht vorziehen wird.

Also die drei Freundschaftsarten wünschen auf gewisse Weise das Gute, nämlich in dem Sinne, in dem sie lieben (NE VIII, 1156 a 8-9). Ob nur der Charakterfreund liebt und das Gute um des Freundes willen (εκεινου ενεκα) wünscht, scheint mir entschieden, nur dieser liebt den Freund wegen ihm selbst, ohne akzidentelle oder zufällige Motiven.

Die Liebe der Mütter scheint uninteressiert und tief verwurzelt zu sein. Sie opfern sich tatsächlich für ihre Kinder und nur in seltenen Fällen schwerer Schlechtigkeit verhalten sie sich anders. Das ist aber eine Liebe von Natur aus bestimmt, die mit dem Lieben der besten Menschen nur die Opferungsbereitschaft und die Uninteressiertheit gemeinsam hat. Die Beziehung mit den Kindern ist nicht einmal symmetrisch, denn die Kindern lernen viel später die Eltern zu lieben.

Der Versuch, die niedrigeren Freundschaftsarten zu verteidigen und der Menge (οι πολλοι) gerecht zu sein, gilt vielleicht nur im Bereich der Bürgerfreundschaft.

John Cooper³ argumentiert aus der Freundschaftsdefinition in *Die Kunst der Rhetorik*, wo der Begriff als gegenseitige Wohlgesinnung (ευνοια) vorkommt. Dieser Autor findet das Merkmal wieder in der NE: „Dagegen soll man, wie man sagt, dem

² Diese Interpretation des *nous praktikos* als Zenter einer Integrationsprozess des menschlichen Selbst finden wir auf ausführliche Weise in **Stern-Gillet**, Kapitel 2.

³ **John Cooper**, *On Friendship, The forms of Friendship*

Freunde das Gute wünschen um des Freundes willen. Wer auf diese Weise Gutes wünscht, den nennt man wohlgesinnt, wenn man nicht dasselbe vom andern erfährt. Wo aber gegenseitige Wohlgesinnung vorhanden ist, da spricht man von Freundschaft.“ (NE VIII 2, 1155 b 31-34) und er versteht es als zur Freundschaft gehörig, ohne Beschränkungen irgendeiner Art.

Frau **Stern-Gillet** nimmt diese Idee wieder auf, um hinzuzufügen, dass die Bürgerfreundschaft, als Nutzfrenschaft verstanden, Unterschiede zeigt, wenn sie durch Verträge oder durch Versprechungen geschieht. Wenn sie durch ein Versprechen ihre Leistung zustande bringt, beruht sie auf ein Vertrauen und auf eine gegenseitige Wohlgesinnung. Den Abstand zwischen Charakterfreundschaft und Nutzfrenschaft sieht sie dann in NE IX 6 (wo die Rede über die Eintracht ist) als kleiner und nimmt den Zitat eines anderen **Coopers** Buchs an, wo dieser sagt: „Civic friendship makes fellows-citizens'wellbeing matter to one another, simply as such.“

Frau **Stern-Gillet** stützt sich auf die Evidenz von NE VIII 6, um zu zeigen, dass dort die Bürgerfreundschaft nicht hoch geschätzt zu sein scheint.

Wir bleiben also bei einer Interpretation des Freundschaftsbegriffs, die sowohl hierarchisch als auch Funktion des aktualisierten Vorrangs des Nous über die anderen Seelenteilen ist.

II. Bemerkenswerte Freundschaftsarten

Aristoteles leitet die verschiedenen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Brüdern, Kammeraden, Mann und Frau, Mitbürgern, Herrn und Sklaven von den verschiedenen Staatsformen und ihrer Entartungen ab (NE VIII 12, 1160 a 31 und ff.). Bekannt ist seine Dreiteilung der Staatsformen, nämlich Monarchie, Aristokratie und Politie. Jede dieser Staatsformen fordert auf eigentümliche Weise durch die entsprechende Verfassung die verschiedene Freundschaftsarten.

1. Väterliche Freundschaft

Der Monarch wird seinen Untertanen wohl tun, so wie ein Hirte seiner Herde (NE VIII 12, 1161 a 10-14). Ähnlich wie diese Beziehung ist die väterliche Freundschaft, der Vater ist gegenüber seinen Kindern Grund von viel Gutem, „denn der Vater ist Ursache des Daseins, was das Grösste zu sein scheint, der Nahrung und der Erziehung;...“ (NE VIII 13, 1161 a 16). Es fällt auf, dass Aristoteles die Beziehung zwischen Vater und Kindern im Stadium der Kindheit dieser behandelt, wenn die Überlegenheit jenes am klarsten ist. Die Schuld des Daseins zieht sich aber das ganze Leben hindurch und aus dieser Tatsache bleibt eine solche Beziehung als etwas an sich Festes und Schönes. Für die spätere Entwicklung eines Individuums trifft die Frage, ob man auf den Vater am meisten hören soll oder auf einen weisen Mann. Eine solche Frage finden wir an

mehreren Orten des platonischen Werks, ich würde sagen, dass dem Weisen mehr an Aufmerksamkeit zukommt. Der Philosoph hat wie keiner andere eine Pflicht mit der Wahrheit, und er sollte sie über alles schätzen. „Es scheint aber wohl besser und eine Pflicht der Wahrheit gegenüber zu sein, auch die eigenen Empfindungen nicht zu schonen, zumal da wir Philosophen sind. Denn da beide uns lieb sind, so dürfen wir es verantworten, die Wahrheit vorzuziehen.“ (NE I 4, 1096 a 12-16). Der Kontext dieses Zitats ist anders, aber es passt hier gut, denn es soll nicht die Liebe sondern die Wahrheit, die uns am meisten verpflichtet. Was wir mit einem unwahrhaften oder untüchtigen Vater tun sollen, können wir nicht von der NE entnehmen. Das Zitat trifft aber noch mehr.

Von dieser Beziehung sollen wir das vor den Augen behalten, dass sie innerhalb eines οἶκος geschieht, wobei οἰκεῖος *der Angehörige, der Verwandte* ist. Dies betont die enge Beziehung der Familienglieder und die Tatsache, dass die Kinder in ihr gewissermassen andere Selbst der Eltern sind, sie sind getrennte Selbst, in der eigentümlichen Situation derjenigen, die eine Blutsverwandschaft mitteilen.

Der Charakterfreund wird später als ein ἄλλος αὐτός betrachtet, und dann werden wir uns überlegen müssen, wie die Freunde mit einem Ausdruck bezeichnet werden können, der nur für einen οἰκεῖος gebraucht werden kann.

2. Mann und Frau

Die Aristokratie seinerseits richtet sich zum an sich Guten und Tugendgemässen. In ihr sei die Macht in den Händen vollkommener Individuen, die sowohl privat als auch beim Öffentlichen das Gute an sich vor- und vollziehen. Sie sind Menschen, die die eigentümliche Leistung aller Bürger als Menschen fordern und nach dem Vollzug des Menschlichen streben. In einer solchen Gemeinschaft leistet jeder das, was ihm von Natur aus zukommt und was seiner Würdigkeit entspricht.

Die Freundschaft von Mann und Frau beruht auf die Natur, die ihre eigentümlichen Leistungen bestimmt. Wenn beide tugendhaft sind, dann können wir eine Charakterfreundschaft zwischen ihnen nicht ausschliessen. Sonst, kommt dem Besseren verhältnismässig mehr zu, das heisst, dass der Mann mehr geliebt und respektiert wird.

Ich werde hier die patriarchalische Ansicht Aristoteles nicht diskutieren. Wenig wenn gar nichts wird uns über die weiblichen Tugenden gesagt, sowie die ἀνδρεία (von ἀνήρ, *Mann*) die Tapferkeit bezeichnet. Aber da hier die Rede von einer menschlichen Leistung ist, kann man annehmen, dass Frauen daran teilnehmen, sie können wohl wie Männer besonnen, gerecht, oder klug sein. Die heutige Zeit zeigt, dass Frauen ihre eigene Tugend entwickeln können und ihre Gleichstellung gegenüber den Männern in besseren Bedingungen fördern. Die Grundlinien der aristotelischen Ethik sind aber im allgemeinen nicht frauenfeindlich, wenn schon, dann auf einer sprachlichen Ebene.

In der Tat sieht Aristoteles die Züge der Oligarchie, die die entartete Form der Aristokratie ist, wenn der Mann über alles befiehlt und keinen Platz für die Handlungen und eigentümlichen Aufgaben der Frau lässt. Ich weiss, dass viele an dieser Stelle einwenden werden, dass dies genau der Punkt ist, nämlich was für Aufgaben der Frau eigentümlich sind.

3. Herr und Sklave

Der Sklave als solcher ist als Werkzeug betrachtet, als ein beseeltes Werkzeug. Daher ist er der Freundschaft unwürdig und nimmt an nichts Gemeinsamen teil. Da er keine bürgerliche Rechte hat, lebt er am Rande der Gemeinschaft und zählt nur als Besitztumsteil. Und wenn innerhalb eines Hauses der Herr seine Abhängigkeit gegenüber dem Sklaven anerkennt, könnte eine Beziehung zwischen Menschen entstehen, obwohl die Anerkennung meiner Abhängigkeit gegenüber meines Pferdes befreundet mich mit ihm nicht, ausser dass wir eine solche Beziehungsasymmetrie als Freundschaft akzeptieren, wobei die Gleichheit der Freundschaft eigentümlich schwierigerweise wiederhergestellt werden kann. Die Anerkennung der Sklavemenschlichkeit soll dann eine vorgesetzte Instanz sein. Er ist ein Mensch und gleichzeitig ein Werkzeug. Da aber er nur gehorcht und höchstens die vernunftgemässen Befehle seines Herren folgt, ist er Geistlos und hat deswegen kein Selbst, ist daher kein richtiger Mensch. Auf jeden Fall ist der Sklave nur dann der Freundschaft würdig, wenn er als Mensch betrachtet wird, das heisst als vernunftfähiges Wesen, das an gerechten teilnehmen kann. Seine Teilnahme aber bedeutet ihm keine Rechte, nur die Gehorsamkeit gegenüber eines Gesetzes, das ihm in Sklaverei hält.

4. Bürgerfreundschaft

Diese Freundschaftsart wird in der NE (VIII 14, 1161 b 13, 1160 a 11-26) als eine Nutzfreundschaft vorgestellt, und man braucht Textunterstützung von ausserhalb der NE, vor allem von der *Politik*, um zu verstehen, dass die Bürgerbeziehungen in Funktion des Staatstypus stehen. Das heisst, dass sie anders sind, wenn sie innerhalb einer Monarchie, einer Aristokratie, einer Politie oder einer ihrer Entartungen geschehen.

Aus der NE bekommen wir nicht den Eindruck, dass noch etwas verborgen bleibt, nämlich, dass die Bürgerfreundschaft eine beste Verwirklichung kennen könnte, wobei die Bürger sich zum Allgemeinguten richten, und sich einander auf anständige Weise verhalten.

Die Bürgerfreundschaft widerspiegelt den politischen Zustand eines Staates,⁴ das heisst die Art und Weise wie die Verfassung jenes die Gerechtigkeit fordert.

In einer Tyrannei, in welcher das Ziel des Staates und das der Bürger auseinander gehen, dominiert das Misstrauen; politische Gehorsamkeit und politische Freundschaft, Bürgerfreundschaft, scheiden sich.

Daraus bekommen wir Licht über die Bedeutung des Bürgerfreundschaftsbegriffs. Die Bürger werden einander Freunde sein, wenn sie das Individuelle und das Gemeinsame des Staates, um des Staates willen, in Eintracht bringen.

⁴ Stern-Gillet, S. 153

Man sieht auch klar, dass es sich in der Oligarchie und in der Demokratie, wo die Reichen und die Armen zu viel für sich in Anspruch nehmen, Gruppierungen bilden, die das gemeinsame Ziel des Staates vergessen. Die Bürgerfreundschaft ist dann nicht einmal innerhalb der Parteigruppen oder Sekten oder Kasteien möglich. Das Misstrauen dominiert das alltägliche Leben des Staates, und die Revolten lassen auf sich nicht warten.

Es ist in der Aristokratie, die die beliebteste politische Form für Aristoteles ist, wo wir ein Maximum an Bürgerfreundschaft erwarten würden. Aber in ihr sind nur wenige an den Öffentlichen Sachen tätig und die Meisten (οι πολλοι) haben nur eine geringere Mitwirkung. Unter den Regierenden, die tugendhaft sind, erwarten wir eine Charakterfreundschaft und nur zufälligerweise werden sie Bürgerfreunde.

Sie inkarnieren das absolute Gute für den Staat als Ganzes und im Unterschied zu anderen politischen Formen, die von einer bestimmten Verfassung abhängen.

Das beste Leben aber und das Leben, an dem viele mitmachen können, verlangt eine mittlere Form zwischen Oligarchie und Demokratie. Sie ist die Politie, diejenige Form des Staates, die am meisten die Bürgerfreundschaft fordert.⁵ Aristoteles ist optimistisch und denkt, dass eine mittlere Klasse von Menschen (οι μεσοι) vernünftig wird und daher zum gemeinsamen Guten gerichtet.

III. Philautie

In diesem Kapitel werden wir ein Problem behandeln, das die Aufmerksamkeit aller Kommentatoren verdient hat und philosophische Wichtigkeit zuerkannt wurde.

Aristoteles stellt das Problem auf dialektische Weise dar: „Man kann sich auch fragen, ob man sich selbst am meisten lieben sollte oder einen anderen“ (NE IX 8, 1168 a 26).

Er gibt sich zuerst einen Rahmen für die Lösung des Dilemmas (NE IX 4).

Die Freundschaftliche Beziehung zwischen Freunden hat einige Merkmale wie

1. das Gute wünschen und tun um des Freundes willen
2. das Leben und das Dasein des Freundes um seinetwillen wünschen
3. das Zusammenleben und dasselbe wünschen
4. das Mitteilen von Lust und Schmerz⁶

Sowohl **Price** als auch **Annas** halten für wichtig die Frage, ob diese Merkmale als Definition oder als kausale Darstellung der Freundschaft stehen. Beide entscheiden sich für das Erste, obwohl jener Textstütz (NE IX 8, 1168 b 5) für die zweite Möglichkeit zu finden glaubt.

In der Tat könnte man denken, dass Aristoteles vom psychologischen Bereich aus die Eigenschaften der Charakterfreundschaft ableitet. Was er eigentlich macht, ist einen Blick in die Beziehung eines Tugendhaften zu sich selbst hineinzuworfen.

Er bereitet das Argument vor, um den Charakterfreund in ihm einzubeziehen.

⁵ Ibidem, S. 158

⁶ **Julia Annas**, S.1

Alle vier Merkmale erfüllen sich in der Beziehung des Tugendhaften zu sich selbst, denn sein Selbst hat den *nous praktikos* als Organisationspunkt, der *Nous*⁷ hat bei ihm als gewöhnliche und eigentümliche Aufgabe sich um seine Gesundheit und seine Erhaltung als ganzes Individuum zu kümmern.

Der Charakterfreund ist dann am meisten dieses rationelle Element (NE IX 4, 1166 a 22), welches die Harmonie der Seelenteile hervorbringt und deswegen ist es am meisten des ganzen Individuums Freund.

A. Price zitiert Pakuluk (S. 236 Supra), der sagt, Aristoteles Philautie stelle eine Analogie zur Selbstbewegung in Platons *Nomoi* dar. Bei dieser bewegt ein Teil des Ganzen auf direkte Weise einen anderen Teil des Ganzen und so auf indirekte Weise, das Ganze. Bei der Philautie wirkt ein Teil des Ganzen, nämlich der *Nous*, auf den vernunftwidrigen Teil, der beim Tugendhaften der Vernunft gehorcht (NE I 13, 1102 b 24-28), und so wirkt er indirekt auf das ganze Individuum.

Dies ist sehr scharfsinnig, aber es sagt uns nichts über das Selbst, das bei der Charakterfreundschaft, um seinetwillen geliebt wird.

Um diese Analogie mit der Idee von Frau **Stern-Gillet** in Eintracht zu bringen, sollten wir vielleicht hinzufügen, dass das Ziel der Tätigkeit des *Nous*, die eine richtende Wirkung auf die anderen Seelenteile hat, mit der Zeit die Vollendung der Tugend wird, was mit der Erlangung eines Selbsts koextensiv ist.

Ein Tugendhafter ist daher mehr er selbst; die Schwachen und Akratiker bleiben aus dem selben Grund unvollendet als Menschen, denn sie das Eigentümliche des Menschen nicht aktualisieren und weder die Tugend noch ein Selbst erlangen.⁸

Ebenfalls ist die Beziehung der Seelenteile nur bei Tugendhaften harmonisch. Frau **Stern-Gillet** erinnert uns an Platons *Politeia*,⁹ wo uns ein Bild der Menschenseele gezeigt wird, die, wenn sie vom *Nous* richtig organisiert ist, Leben und Tugend für das Individuum bedeutet, dagegen aber Vernichtung und Laster, wenn die Appetiten und das Vernunftwidrige über den *Nous* triumphieren.

Jetzt ist alles bereit, um den Freund einzubeziehen.

Aristoteles sagt, dass der Tugendhafte sich zum Freunde wie zu sich selbst verhalten wird, denn der Freund ist ein anderer er selbst (*ἄλλος αὐτός*) (NE IX4, 1166 a 30).

Das ist eine Stelle, an der sich einige angelsächsische Kommentatoren klammern.

Sie sehen in der Premise des *ἄλλος αὐτός* eine argumentative Schwäche Aristoteles,¹⁰ die das ganze Argument für die Philautie verdirbt. Andere behandeln das Oxymoron, das *ἄλλος* und *αὐτός* bilden, als Widerspruch und zeigen Scharfsinn bei ihren Lösungen.

Frau **Annas** denkt an eine Ethik, die auf dem Begriff der Philautie gebaut werde, welche von antiken Autoren¹¹ mit einer Einleitung versehen wurde, wo eine

⁷ **Stern-Gillet**, S. 99 Supra

⁸ „Das Leben jedes Menschen ist ein Weg zu sich selber hin, der Versuch eines Weges, die Andeutung eines Pfades. Kein Mensch ist jemals ganz und gar er selbst gewesen; jeder strebt dennoch es zu werden, einer dumpf, einer Lichter, jeder wie er kann. Jeder trägt Reste von seiner Geburt, Schleim und Eischalen einer Urwelt, bis zum Ende mit sich hin. Mancher wird niemals Mensch, bleibt Frosch, bleibt Eidechse, bleibt Ameise. Mancher ist oben Mensch und unten Fisch. Aber jeder ist ein Wurf der Natur nach dem Menschen hin“. Hermann Hesse, *Demian*, Vorwort, Suhrkamp, 1974

⁹ **Stern-Gillet**, S. 82, 83

¹⁰ **Cooper**, S.319

¹¹ **Annas**, S. 14, 15

Beschreibung der Entwicklung und spätere Übertragung der instinktiven Beziehung mit uns selbst, auf anderen zu finden ist. **Price** braucht das Beispiel Aristoteles über den Handwerker, der, abgesehen von der Tatsache, dass er durch seine Tätigkeit sein Leben liebt, ein Schöpfer von anderen sich selbst ist, nämlich von seinen Werken. Ebenfalls erzeugen die Eltern lebendige Kopien ihrer Selbst und man denkt, dass bei jenen die Beziehung zu den Kindern wie die zu sich selbst ist.

Am besten aber bearbeitet das Thema Frau **Stern-Gillet**.¹² Sie sammelt die vier Stellen, wo der Ausdruck *ἄλλος αὐτός* gebraucht wird (NE, 1161 b 27-29; 1166 a 29-32; 1169 b 5-7; 1170 b 5-7) und daraus steht es fest, dass der Ausdruck nur sinnvoll ist, wenn das bezogene Subjekt ein mit der Tugend verbundener Name ist, nämlich *ο ἐπιεικής* (der Anständige), *οι αὐτάρκεις* (die Selbstständigen, die Selbstgenügenden), *ο σπουδαίος* (der Tugendhafte) oder einer, von Natur aus Liebesbezeichnender, wie *οι γονεῖς* (die Eltern).

Was die Eltern von Natur aus können, auch die Tugendhaften dank der Tugend, die beim Tugendhaften seine seelische Einheit um den *Nous* voraussetzt. Dieses Selbst hat die Eigenschaften des rationellen Elements, und das heisst, dass es ihm möglich ist, die engeren Grenzen des Einzelnen zu überwinden und ohne Übergang zum rationellen Selbst des Freundes zu gelangen.

Die transindividuelle Eigenschaft der Vernunft wird, glaube ich, von allen anerkannt. Und die Antwort auf die Frage, ob die Kommunikation zwischen Charakterfreunden von Affektiven ausgeschlossen ist, sollte affirmativ sein, denn aus aristotelischer Sicht, ist der Bereich des Affektiven auch Bereich des Individuellen, des Privaten. Aber nicht ohne weiteres. Ein Meister der Selbstbeherrschung, wie ein Tugendhafter sein soll, wird sicher die Situationen, die Leidenschaften, die Schmerzen, die Schwierigkeiten kennen, die jeder Mensch auf dem Weg zu sich selbst findet. Dennoch wird nur der *Nous* im Freund gespiegelt, ohne Makel, ohne Zerrung. Die Individualität des Freundes aber wird dank dieser Kenntnis, dieser seelenbeherrschenden Kunst durch Empathie wahrgenommen.

Also, obwohl Aristoteles das Selbst des Tugendhaften als rationell fasst, sollte ihn nicht Unrealismus, Gefühllosigkeit, Elitismus vorgeworfen werden,¹³ denn ihm geht es um das Eigentümliche des Menschen, das er in der Tätigkeit der Vernunft versteht.

Bevor wir zur Argumentation Aristoteles zurückkehren, sollen wir eine letzte Stelle erwähnen, wo Aristoteles zweifelt, ob es eine Freundschaft zu sich selbst gibt, was als dialektisches Moment angenommen werden kann. Er sagt, „es scheint eine solche Freundschaft insofern zu bestehen, als zwei oder mehr der genannten Stücke vorhanden sind;...“ (NE IX 4, 1166 a 32). Und man kann sich mit Recht fragen, was für Stücke es sind. Am Anfang glaubte ich, das die Rede von den früher genannten Merkmalen war (NE IX 4, 1166 a 2-9). Die Kommentatoren belegen aber etwas anders mit Textstellen aus *De Anima* III 9,¹⁴ wo es sich um Schwierigkeiten über die Seelenteile handelt.

Im Zusammenhang mit dieser Argumentation ist die Rede von der freundschaftliche Beziehung des *Nous* als Seelenteil mit den anderen Seelenteilen und des *Nous* als das ganze Individuum mit sich selbst.

Und nun zu IX 8. Wen soll man am meisten lieben, sich selbst oder einen anderen?

¹² **Stern-Gillet**, Kapitel 1, Selfhood

¹³ Das ist die Meinung einiger Schüler der Frau **Stern-Gillet**, S. 171 *Infra*

¹⁴ **Price**, S. 236; **Stern-Gillet**, S. 81

Die Lösung dieses Dilemmas wird durch eine Begriffsunterscheidung gefunden. Aristoteles unterscheidet einen gemeinen oder vulgären Gebrauch des Wortes Philautie von seiner eigentlichen Bedeutung.

Einerseits bezeichnet Philautie das Verhalten der Schlechten, die alles um ihren Gewinn tun, zu viel an Geld, Ehren oder Ähnlichen in Anspruch nehmen und dabei befriedigen sie nur ihre Gier und Appetiten, fliehen von den Mühen und wollen Vieles bekommen. Dieses Verhalten verdient mit Recht die Beschimpfung der Leute, denn nichts Edles oder Tugendhaftes zustande kommt. Auf diese Weise sind die Schlechten eigenliebend. Andererseits wird der Tugendhafte alles um das Edle willen tun und das Seinige vernachlässigen, was in Konflikt mit der allgemeinen Ansicht steht, dass man den Freund am meisten lieben soll.

Hier zieht Aristoteles die Argumentation von IX 4 in Erwägung, nämlich dass der Tugendhafte der beste Freund von sich selbst ist und von Geist beraten, liebt und folgt er das Edelste in ihm. „Der Eigenliebende ist der, der dieses [gemeint ist der Geist] am meisten schätzt und diesem dient“ (NE IX 8, 1168 b 33).

Daher unterscheiden sich beide Bedeutungen der Philautie so wie das Leben der Vernünftigen und Tugendhaften und das Leben jener, die nach Gewinn oder Genuss streben.

Aristoteles beschreibt als Folgende die Bemühungen der Tugendhaften um das Edle (NE IX 8, 1169 a 6-10).

An dieser Stelle haben viele Kommentatoren die Beschreibung einer Konkurrenz gesehen, als ob das Edle (το καλον) ein geeignetes Objekt dafür wäre. Der Begriff der moralischen Konkurrenz stammt von Richard Kraut¹⁵ und ich werde bei ihm nicht bleiben. Ich denke, dass viele Autoren wie er, Gewalt gegen die Ideen Aristoteles anwenden, in dem sie, von modernen utilitaristischen Ansichten geprägt, ein Urteil aussprechen. Ich sehe an dieser konfliktiven Stelle keine Konkurrenz. Alle Bemühungen um das Edle bedeuten die Verstärkung der individuellen Integrität, in Namen deren ein Tugendhafter in einer extremen Situation bereit ist, das eigene Leben zu opfern.¹⁶

Ebenfalls ist es der griechischen Kultur nicht fremd, dass Aristoteles das Heimatland erwähnt, die Beispiele bei Homer, die Tragödien, Platon usw. geben ihm einen reichen Boden, der alle weitere Erwägungen unnötig macht.

Der Tugendhafte handelt denn nicht um des Gewinns willen, wie die Schlechten tun.

Aristoteles sah in der Moralität kein Mittel für den eigenen Nutzen. Der Tugendhafte tut das Gute, weil er es will und nicht weil er dafür irgendeinen Gewinn erreichen könnte.

Wir können dann nicht ohne weiteres erwarten, dass Aristoteles einen modernen Konflikt gesehen haben konnte, nämlich wie wir Selbstparteilichkeit (Egoismus) mit Altruismus zusammenbringen.

Der Eigenliebende im echten Sinne wird gleichzeitig der beste Bürger sein und so wird sich das Individuum zum Guten sowohl für sich als auch für den Staat richten.

Nur wenn das Selbst als ein Haufen Emotionen und Appetiten gesehen wird, könnte man an einen Konflikt zwischen partikulären und allgemeinen Interessen denken. Wenn

¹⁵ Kraut, Richard, S. 19

¹⁶ „Aristotle’s view that understanding chooses what is best for itself can be made to cohere with his claim that virtuous agents will, in certain circumstances, choose to die for or instead of their friends“. Stern-Gillet, S 114

aber das Selbst das Rationelle wird, lebt das Individuum im Element des Gemeinsamen, des Moralischen, und auf diese Weise lösen sich die Konflikte des partikulären mit dem universellen oder sozialen Interesse auf.

Es ist also keine bequeme Entscheidung den Text Aristoteles so zu verstehen, ohne dass unsere modernen Intuition und Verständnis geschlagen werden. **Kraut's** Konkurrenzbegriff entspringt aus einem Textverständnis, das die Liebe zu sich selbst und vor allem die Liebe zu sich selbst über alles als Ausschluss von anderen Selbst bestimmt, und daher sei ein Konflikt zu lösen. Aristoteles aber glaubt die Opposition zwischen vulgärem Egoismus und tugendhafter Eigenliebe mit der Präzisierung des Begriffs der Philautie gelöst zu haben.

Der Konflikt zwischen den engeren partikulären Interessen und den Handlungen, die eine moralische Forderung bedeuten, existiert nicht ausser im Kopf der modernen Autoren, derer Welt schon lange vom Skeptizismus und vom Cartesianismus, geändert wurde.

Ich halte einen Konkurrenzbegriff für nicht nötig. Man kann die bekannte Stelle anders interpretieren.

Das Verb ἀμιλλομαι bedeutet in der Tat *wetteifern*, und für unseren Text, wo steht „παντων δε ἀμιλλωμενον προς το καλλον και διατεινομενον τα καλλιστα πραττειν...“ (NE IX 8, 1169 a 6), können wir eine der Bedeutungen von ἀμιλλομαι + προς, nämlich *nach etwas streben*¹⁷, z. B. nach dem Gipfel, brauchen.

Also stellen wir uns vor, dass ein Paar Tugendhaften zusammen Berg auf gehen. Einer von ihnen wird vielleicht der Erste sein, der den Gipfel erreicht. Wenn dieser es kann, wird er dem Freund die Gelegenheit geben, den Gipfel als Erstes zu betreten. Nach dem aber alle auf dem Gipfel sind, denkt keiner von ihnen daran, wer der Erste auf dem Gipfel war, wichtig ist es, dass alle am Leben sind und alle zusammen die Gefahren überwunden haben.

Im Fall, dass etwas schief gelaufen wäre, und das Leben des Freundes oder noch schlimmer der ganzen Gruppe von einem einzigen Leben abhängt, dann wird der Tugendhafte, der ἀμιλλωμενον προς το καλον ist, bereit sein, das eigene Leben zu opfern, weil dies ihm sein Nous befiehlt, weil der Nous diese extreme Handlung als notwendig versteht, weil diese Gehorsamkeit seiner Seele gegenüber dem Nous, die grösste Liebe zu sich selbst, das grösste Streben nach Schönem und Gutem bedeutet. Dies wird durch den anderen Ausdruck διατεινομενον τα καλλιστα πραττειν verstärkt, der *die Anstrengung und die Bereitschaft das Schönste zu tun* bedeutet.

Kraut's Konkurrenz transformiert sich dann in *das Streben*¹⁸ *nach Schönem und die Bereitschaft das Schönste zu tun*.

Dies ist in Einklang mit dem Text Aristoteles. „Er wird es vorziehen, während kürzer Zeit sich stark zu freuen als während langer Zeit mässig; er wird lieber ein Jahr lang schön leben als viele Jahre beliebig, und lieber eine grosse und schöne Tat ausführen als viele kleine. Dies gilt wohl für jene, die für andere sterben. Denn sie wählen für sich ein Grosses und Edles“ (NE IX 8, 1169 21-25).

¹⁷ Langenscheidts Enzyklopädisches Wörterbuch [LEW]

¹⁸ Dasselbe Verschiebung der Bedeutung merkt Frau **Stern-Gillet**. Opus cit. S. 118

Die Konflikte zwischen egoistischen Interessen und Moralität bleiben für diejenigen, die, wie kleinherzige Journalisten, welche von einem Bergsteigen berichten, ihre Kleinheit und Vulgarität in die schönen Taten projizieren.

Als Letztes fügen wir nur noch hinzu, dass man auf schlechte Weise über die Tugend urteilen kann, wenn man selber nicht tugendhaft ist.

Eigenliebe und Freundschaft sind denn für uns kompatibel; noch mehr ist die Eigenliebe des Charakterfreundes eine gesunde Erfahrung bei sich selbst und ohne Übergang eine gemeinsame Erfahrung mit dem Freund, mit dem anderen Selbst, dessen symmetrische Situation gegenüber ihm, den Unterschied der Einzelnen beseitigt, um im rationalen Element einander als Tugendhafte zu erkennen.

Im nächsten Kapitel wird dieses gegenseitige Erkennen einer der wichtigsten Argumentspunkte sein, um zu zeigen, dass auch Autarkie und Freundschaft kompatibel sind.

IV. Autarkie und Freundschaft

Autarkie scheint ein wichtiger Begriff zu sein, nicht nur bei Platon und Aristoteles, sondern auch bei vielen anderen Philosophen u.a. bei den Sophisten, den Stoikern und den Skeptikern.

Auf einer individuellen Ebene bedeutet sie die Selbstgenügsamkeit in Bezug auf materielle Güter, das ist, Geldvermögen, Kunsttätigkeit, Gesundheit, Leibkraft usw. Im Wörterbuch finden wir unter *αυταρκης*, *sich selbst genügend, alles Nötige besitzend, selbständig, keine Unterstützung bedürftig, zu allem tüchtig*.

Ebenfalls unter *αυταρκες = αυταρκεια*, *unabhängig, selbständig handeln, erfolgreich, zufrieden*. (LEW)

Das Kompatibilitätsproblem zwischen Autarkie und Bedürfnis nach Freunden entsteht, wenn man den Charakterfreund als *ein alles Nötige besitzend* versteht und unter *Nötige* nur Materielles oder Ähnliches. Dann kann man mit Recht fragen, wozu der Glückselige Freunde braucht, wenn ihm an Nichts mangelt.

Wir wissen, dass dem Glückseligen (*ευδαιμων*) an Nichts mangelt, dass sein Leben sowohl an äusseren als auch an inneren Gütern reich ist. Unter diesen Gütern finden wir die adlige Herkunft (*ευγενεια*), viele Freunde (*πολυφιλια*), nützliche Freunde (*χρηστοφιλια*), Reichtum (*πλουτος*), gute Kinder (*ευτεκνια*), viele Kinder (*πολυτεκνια*), glückliches Alter (*ευγηρια*), die körperlichen Tugenden, wie Gesundheit (*υγεια*), Schönheit (*καλλος*), Kraft (*ισχυς*), Leibesgrösse (*μεγεθος*), Kampffertigkeit (*δυναμις αγωνιστικης*), Ruhm (*δοξα*), Ehre (*τιμη*), glücklicher Zufall (*ευτυχια*), und Tugenden wie Klugheit (*φρωνησις*), Tapferkeit (*ανδρεια*), Gerechtigkeit (*δικαιοσυνη*), Besonnenheit (*σωφροσυνη*) [*Die Kunst der Rethorik I*, 1360 b].

Nach dieser langen Liste von Merkmalen der *ευδαιμονια* haben wir folgende

Anmerkung: „*ουτω γαρ αν αυταρκεστατος*

ειη, ει υπαρχοι αυτω τα τ' εν αυτω και τα εκτος αγαθα“ („Denn auf diese Weise wäre man am selbstgenügsamsten, wenn man die inneren und die äusserlichen Güter zu

Verfügung hätte“) [Ibidem, meine Übersetzung]. Es ist offensichtlich, dass Aristoteles hier alle Güter auflistet, die seine Zeitgenossen als notwendig empfinden, und auch diejenigen Güter, die für ihn eine wichtige Rolle spielen. So haben wir in ersten Linie die Tugenden, die Freunde, die adlige Herkunft und das Reichtum. Es ist auch klar, dass ein Individuum ohne Geld und übertrieben hässlich auf schwierige Weise glücklich sein kann. Er könnte eine Art Misanthropie entwickeln und abseits der Leute leben und selbstgenügend für sich selber auskommen.

Sicher ist eine solche Art Autarkie von Aristoteles nicht gedacht. Der Mensch ist für ihn wesentlich ein soziales Tier, Ausdruck eines anthropologischen Prinzips, ο ανθρωπος ζων πολιτικον ειναι, aus welchem das isolierte Leben eines Eremiten die Situation eines Menschen darstellt, der zur Rückbildung seiner menschlichen Tugenden verdammt ist, wie es Philoktetes im gleichnamigen Werk Sophokles geschieht.

Das Leben abseits der Gemeinschaft hat denn für Aristoteles keine Bedeutung, und ein Verhalten wie beim Skeptiker Pyrrhon, der behauptete *ich weiss nicht, ich definiere nichts* und abseits der politischen Sachen mit der Ataraxie (Furchtlosigkeit) und die Adiaphorie (Gleichgültigkeit) als Richtungslinien seines Daseins leben wollte, kann nicht das Ideal eines autarkischen Lebensverhaltens sein.

Von den Bedeutungen, die wir jetzt für αυταρκης belegt haben, passen im Sinne Aristoteles, *selbständig handeln* und *sich selbst genügend*. In der Tat ist der selbständig Handelnde, der allein entscheiden kann, was das Beste für ihn selbst ist, und beim Tugendhaften bedeutet dies nichts anders als seine aktualisierte Einübung des rationellen Seelenteils, der ihn über das Beste für ihn berät und schreibt ihm vor, keine für ihn unnützlichen Sachen zu suchen, wie Nutz- oder Lustfreunde, denn er braucht sie nicht insofern sie nützlich oder angenehm sind, sondern insofern sie Menschen sind. Er könnte also ihnen Gutes tun, weil seine Praxis ihre Aktualisierung und Kontinuierlichkeit beim Gutes tun stattfindet. Am meisten wird er aber sich verwirklichen, wenn er bei seinen Gleichen, das ihm Eigentümliche tut, das heisst, gerecht, besonnen oder tapfer zu sein, immer im Rahmen der Gemeinschaft, ohne welche alles dies leeres Gerede wäre.

Wir kommen nun zur Textanalyse.

Die Stelle, wo Aristoteles die Beziehung zwischen Autarkie und Freundschaft erörtert, ist NE IX 9. Sowohl **Cooper** als auch **Price** kommentieren die Argumentation dieser Stelle, aber ich werde mich auf Frau **Stern-Gillet** stützen,¹⁹ weil sie mir kritisch gegenüber dem Pragmatismus und dem Utilitarismus scheint und versucht Aristoteles zu verstehen und bleibt nicht nur in der Form stecken.

Wie sie belegt, ist die Rede von μακαριος, das zwar dasselbe wie ευδαιμων bedeutet, unterscheidet sich aber dadurch, dass μακαριος wegen der Freude (χαρις) so benannt wird (NE VII, 1152 b 7-8).

Sie fasst zwei Argumenten zusammen, so wie es alle anderen Kommentatoren tun. Damit lassen sie ein Paar dialektische Bemerkungen Aristoteles aus, die mir wichtig erscheinen.

Nach Aristoteles „...scheint es unsinnig zu sein, wenn man dem Glückseligen alle Güter zuteilt, ihm aber keine Freunde gibt,...“ (NE IX 9, 1169 b 9).

¹⁹ Kapitel 6, Self-Sufficiency

Man sollte aber nicht wie **Price** fragen, wie viele Güter genug sind, um als Glückselig gepriesen zu werden²⁰, sondern warum es unsinnig wäre den Glückseligen ohne Freunde zu denken. Aristoteles sagt es, Freunde sind die grössten äusseren Güter. Er meint aber nicht πολυφιλια oder χρηστοφιλια, wie es in der Rethorik steht, denn weder an die vielen noch an die nützlichen Freunde denkt er. Er denkt an den Tugendhaften, denn, wenn die Rede von einem Glückseligen ist, hat er einen Tugendhaften vor den Augen, das ist, ein Charakterfreund. Ein solcher zu werden ist aber nicht Angelegenheit der Vielen (οι πολλοι), sondern nur einiger Wenigen (αριστης). Es ist ausserdem nicht möglich im Sinne der Tugend mit vielen befreundet zu sein. „Doch aus Tugend und um des andern selbst willen kann man nicht Freund mit vielen sein;...“ (NE IX 10,1171 a 19).

Der Glückselige braucht dann nicht viele Freunde, sondern so viele wie nötig sind, um die Charakterfreundschaft entstehen und wirken zu lassen.

Der Glückselige braucht auch nicht nützlichen Freunde. Denn seine Freunde sind ihm lieb nicht wegen ihren Vermögen, Schönheit oder politischen Einfluss, sondern wegen ihrem Charakter, das ist, wegen ihrem Selbst und ihrer vollkommenen Tugend, in welcher er sich selbst widerspiegelt findet.

Ferner sind Freunde nötig, um des guten Tun willen, das beim Freunden besonders erfreulich ist.

Ebenfalls ist es gegen die Natur, die Menschen zu Einsiedlern zu machen und noch mehr den Glücklichen. Es wurde schon gesagt, dass eine solche Ansicht ein Verstoss gegen ein allgemeines Prinzip wäre, dessen Konsequenz eine Welt darstellt, in der die Menschen in einem Zustand der Alienation, der Entfremdung gegenüber ihrer Lebewesenkonkdition sind. Man denke z.B. an die Körperfeindlichkeit eines Geistes, der die Materie verachtet und das Fleisch als etwas Sündiges oder Niedriges empfindet.

Aristoteles glaubt viel mehr an einen Geist, der entscheidungsvoll und liebevoll seine regierende Aufgabe vollzieht, und dadurch ein gutes Leben für die ganze Seele sichert.

Von Natur aus denn wollen wir mit anderen Menschen zusammen sein; dies soll genussvoll für alle Menschen sein, mit viel mehr Recht für die Tugendhaften, die zusammen weder Geld oder politische Macht noch nur unbeständige Körperlust zu erleben versuchen, sondern die schöne Tatsache tüchtige, gerechte und kluge Menschen zu sein.

Kommen wir nun zum ersten Argument für die Kompatibilität von Autarkie und Charakterfreundschaft.

Drei sind die Premisen auf welchen das Argument beruht.

1. Die Eudaimonie ist eine nicht kontinuierliche Tätigkeit, „diese Tätigkeit entsteht und ist nicht einfach da wie ein Besitz“ (NE IX 9, 1169 b 30).

Es wird den Gegensatz von menschlicher und göttlicher Eudaimonie gemeint. Im Kontrast zum Göttlichen ist die menschliche Eudaimonie unkontinuierlich.

2. Das Eigentümliche des Tugendhaften, seine tugendhafte Tätigkeit, ist etwas Angenehmes, denn er freut sich am Tugendhaften (NE VIII, 1156 b 15-17).

²⁰ A. Price, S. 244

3. „Wir können eher die Nächsten betrachten als uns selbst und ihr Handeln eher als unsrige,...“ (NE IX 9, 1169 b 34).

Hier wird uns gesagt, dass die Selbstbetrachtung irgendwelche hier nicht spezifizierte Schwierigkeiten hat, die nicht bei der Betrachtung von anderen vorhanden sind.

Dies findet Stütz bei der *Magna Moralia* (MM, 1213 a 16-34), wo wir Elemente wie die *ἄλλος αὐτός*-These und den eindeutigen Gebrauch der Idee des Freundes als unersetzbare Hilfe bei der Selbsterkennung finden.²¹

Die Tatsache festzustellen, ist die Anwesenheit in den drei ethischen Büchern Aristoteles der Behauptung, dass die Selbsterkenntnis nicht direkt oder unmittelbar sein kann. Daher könnte der Schluss folgen, dass der Tugendhafte die Nähe von anderen Gleichen braucht, um ihm bei der Selbsterkennung zu helfen.

Der Selbsterkennungsbegriff wird zum zentralen Punkt des Zweiten Argument für die Kompatibilität zwischen Autarkie und Freundschaft. Lassen wir deswegen die aktuelle Argumentation hier und kehren zur dritten Premise zurück.

Aristoteles ist jetzt in der Lage den Freund einzubeziehen und er tut es im 1170 a 3 durch einen ungewöhnlichen Gebrauch des Wortes *οἰκειός*, das sich auf die Handlungen des Freundes bezieht und das die stillschweigende Anwesenheit und Wirkung der Premise *der Freund ist ein ἄλλος αὐτός* bedeuten soll.²²

Diese Premise bringt in den Bereich des Eigenen (*οἰκειός*) die Handlungen des Freundes und gibt ihnen die Nähe und den Rang der tugendhaften Handlungen des Charakterfreundes.

Daher ist plausibel, dass die Handlungen des Freundes so angenehm wie die eigenen seien. Die langzeitige und enge Beziehung der Charakterfreunde erlaubt ihnen dieses Gefühl der Zugehörigkeit, der Verwandten (*οἰκειός*) eigentümlich und gibt ihnen gegenseitige Gelegenheit ein Bild von sich selbst zu bekommen, ein Bild der eigenen moralischen Vornehmheit, Quelle unersetzbarer Lust und Freude für die Glückseligen, „...so wird demnach der Glückselige solcher Freunde bedürfen, wenn er tugendhafte und ihm vertraute Handlungen zu betrachten wünscht und diese eben die Handlungen des tugendhaften Menschen sind, der sein Freund ist“ (NE IX 9, 1170 a 3). Der Freund bedeutet also die Lust der eigenen moralischen Tüchtigkeit und eine Hilfe für die Kontinuirlichkeit der Tätigkeit. Das Zusammenleben ist mit dem Freund angenehmer und die tugendhafte Tätigkeit kontinuierlich in eine Art „Übung der Tugend“, wie es Aristoteles sagt (NE IX 9, 1170 a 11).

Es folgt das zweite Argument für die Kompatibilität zwischen Autarkie und Charakterfreundschaft (NE IX 9, 1170 a 14 - b 19).

²¹ Das Stück der MM ist auch von **Cooper** (S. 130) aufgenommen.

²² „In the passage under discussion, Aristotle starts off by using *oikeios* to refer to a person's own actions. His extension of the concept to cover the actions of one's primary friends can only mean that an additional, but not explicitly stated, premiss has been brought into the argument: a primary friend is another self“. **Stern-Gillet**, S. 153

Alle Kommentatoren geben zu, dass dieses zweite Argument kompakt, lang, komplex ist.²³ Frau **Stern-Gillet** folgt die Anordnung in Syllogismen, die Burnet, Ross, und Gauthier eingeführt haben.²⁴ Ich lasse mich dann an der Hand führen.

Die Meinung Hardies, zitiert von unserer Kommentatorin (S. 137), dekreditiert das Argument wegen einem schwachen Kettenglied, wegen der Premise des $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$, in dem Sinne gebraucht, dass man die Gedanken des Freundes so wie die eigenen kennt. Nicht nur Hardie betrachtet dieses Argument als fehlerhaft, auch **Price** (S. 244) und **Cooper** (S.323) tun es.

Mich interessiert aber die Argumentation Aristoteles und die werden wir jetzt anhand von der guten Zusammenfassung der Frau **Stern-Gillet** verfolgen.

1. Das von Natur aus Gute ist dem Tugendhaften angenehm (NE IX 9, 1170 a 14-16).

Dies bedeutet, dass der Tugendhafte dank seinem trainierten Geist, das an sich Gute ($\kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\tau\omicron$) und nicht nur das anscheinende oder akzidentelle Gute ($\kappa\alpha\tau\alpha \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$) erkennt und sich daran freut.

2. Das Leben wird durch die Fähigkeit der Wahrnehmung bestimmt.

3. Das Leben des Menschen wird durch die Fähigkeit der Wahrnehmung oder des Denkens bestimmt.

4. Die Fähigkeit wird auf die Tätigkeit zurückgeführt (Vorrang der $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ über die $\delta\upsilon\nu\omicron\mu\iota\varsigma$) [NE IX 9, 1170 a 17-18].

5. (aus 2., 3., und 4.) Das Leben scheint wesentlich auf dem Wahrnehmen oder Denken zu beruhen (NE IX 9, 1170 a 17).

Folgerung **A** (aus 4 und 5): **Ein aktualisiertes menschliches Leben beruht auf dem Wahrnehmen oder Denken.**

6. Was an sich gut ist, ist umgrenzt, z.B. das Leben (NE IX 9, 1170 a 19-21).

Folgerung **B** (aus **A** und 6): **Das aktualisierte und tugendhafte menschliche Leben ist umgrenzt** ($\omicron\rho\tau\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) [NE IX 9, 1170 a 20-24].

7. Alle streben nach dem Leben (NE IX 9, 1170 a 26-27).

Folgerung **C** (aus 1, **B** und 7): **Das tugendhafte Leben ist sowohl strebenswert als auch an sich angenehm** (NE IX 9, 1170 a 27-29).

²³ „The second argument which Aristotle offers in NE IX 9, to demonstrate that primary friends fosters human self-sufficiency, is compressed, highly complex, and somewhat jagged“. **Stern-Gillet**, S. 137

²⁴ *Ibidem*,. Anmerkung 45, 46, 47.

Folgerung **D** (aus 1, 5 und **C**): **Der Tugendhafte strebt nach dem Leben mehr als die anderen** (NE IX 9, 1170 a 27).

Dies bedeutet, dass ein moralisches Leben wünschenswertester ist als ein beliebiges Leben. Die Schlechten lieben sicher auch sein Leben, aber ihre Anhänglichkeit kennt nichts Schönes oder Edles.

8. Die Wahrnehmung und das Denken sind mit der Selbstwahrnehmung und mit dem Sichselbstdenken verbunden (NE IX 9, 1170 a 29-32).

Folgerung **E** (aus **A** und 8): **Die Wahrnehmung oder das Denken bedeutet Selbsterkenntnis** (NE IX 9, 1170 a 31 - b 1).

Zwischenschluss 1: **Die Selbsterkenntnis, das heisst, die Wahrnehmung, dass man am Leben ist, ist angenehm an sich, insbesondere für die Tugendhaften, deren Leben umgrenzt und aktualisiert ist** (NE IX 9, 1170 b 1-4).

An dieser Stelle des Arguments schliesst Aristoteles die Freundschaft ein.

9. Der Tugendhafte verhält sich zum Freunde wie zu sich selbst, denn der Freund ist ein anderer er selbst (NE IX 9, 1170 b 5-7).

Zwischenschluss 2: **Der Tugendhafte wünscht das Sein des Freundes so wie er sein eigenes Sein wünscht. Ebenfalls, so wie dem Tugendhaften die Wahrnehmung seiner Tugend angenehm an sich ist, so ist die Wahrnehmung seines Tugendhaften Freundes oder anderen Selbst auch angenehm. Das Zusammenleben und die Gemeinschaft des Redens und des Denkens bieten die beste Gelegenheit für das Mitwahrnehmen (συναισθανεσθαι) vom eigenen Selbst und von dem des Freundes an** (NE IX 9, 1170 b 8-14).

Endschluss: **Der Tugendhafte muss das haben, was für ihn zum wünschbaren gehört, denn sonst wird er in dieser Hinsicht bedürftig sein (und daher nicht selbstgenügend). Also der Tugendhafte bedarf tugendhafter Freunde** (NE IX 9, 1170 b 17-20).

Die Länge des Arguments macht es schwer und unübersichtlich. Manche Autoren weisen die Premise 9 zurück, weil sie wie ein Deus ex machina sei. Andere kritisieren einen argumentativen Sprung von individueller Wahrnehmung (αισθανεσθαι) zur gemeinsamen Mitwahrnehmung (συναισθανεσθαι).

Gegen die Zurückweisung des αλλος αυτος-Premise, kann man folgendes sagen: da Aristoteles das Selbst im noetischen Bereich lokalisiert, und die Unterentwicklung des Noetischen ein Mangel an Selbst bedeutet; ferner da die Wahrnehmung dadurch gekennzeichnet ist, dass der wahrnehmende Geist die Form des Wahrnehmungsobjekts übernimmt und die Selbstwahrnehmung ein Nebenprodukt der Wahrnehmung ist, kann

man daraus schliessen, dass die Charakterfreundschaft mit ihrer engen Verwandtschaft von tugendhaften Menschen, ein sehr wichtiger Faktor für die Selbstaktualisierung der Freunde ist.

So etwas wird im Zwischenschluss 2 gesagt. Die Wahrnehmung der tugendhaften Handlungen des Freundes gibt dem Tugendhaften eine aktualisierte Kenntnis der eigenen Tugend und des eigenen hervorragenden Selbst. All dies ist dem Tugendhaften besonders angenehm und ist ein Zeichen der Erfüllungsquelle, die eine solche Freundschaft bedeutet.

Das Argument steht dann in Einklang mit der aristotelischen Noetik²⁵ und mit seiner ethischen Einstellung, wo es seine Plausibilität findet. Der Charakterfreund erlangt einen noetischen Vorteil durch die Gesellschaft des Freundes, ein solcher Vorteil könnte er nirgendwo finden. Die Menschen sind so beschaffen, dass sie andere Menschen brauchen, um zu bekommen, was sie wesentlich sind. Charakterfreunde geben einander beides, kognitive und moralische Güter. Das eine durch die Selbstwahrnehmung als aktualisiertes Selbst; das andere durch ein moralisches Verständnis und die Berücksichtigung von sich selbst und den anderen.

Die Charakterfreundschaft zeigt sich denn als unersetzbares Komponente eines selbstgenügsamen Lebens.

Schlusswort

Mit dieser Arbeit habe ich meinen eigenen philosophischen Horizont erweitert.

Bei den meisten Problemen habe ich mich an der Hand führen lassen. Ich habe mein Ziel erreicht indem ich den ganzen Weg aufmerksam ging und die Landschaft mit eigenen Augen betrachtete.

Ich habe das Thema der Freundschaft sicher nicht erschöpft aber die wichtigsten Probleme sind in meiner Arbeit enthalten.

Jemand wird vielleicht deutschsprachige Literatur in meinem Literaturverzeichnis vermissen. Es war keine absichtliche Auslassung.

Literaturverzeichnis

Grundlegende Literatur

1. **Aristoteles**, *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Olof Gigon, Ex Libris, Zürich, 1972
2. **Aristoteles**, *Etica Nicomachea*, übersetzt und eingeleitet von Francisco de P. Samaranch, Obras completas, 2. Auflage, Editorial Aguilar, Madrid, 1977
3. **Aristotelis Ethica Nicomachea**, Oxford classical texts, 1894 (neue Auflage)

²⁵ Stern-Gillet, S. 140

4. **Aristoteles**, *Politik*, übersetzt von Olof Gigon, Ex Libris, 1970

5. **Aristoteles**, *El arte de la Retórica*, übersetzt und eingeleitet von Francisco de P. Samaranch, Obras completas, 2. Auflage, Editorial Aguilar, Madrid, 1977

6. **Menge-Güthling**, *Langenscheidts Enzyklopädisches Wörterbuch Griechisch-Deutsch*, 18. Auflage 1964

7. **Platon**, *Lysis*, deutsche übersetzung von Friedrich Schleiermacher, bearbeitet von Heinz Hofmann, in **Platon**, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Sonderausgabe, 1990

Kritische Literatur

1. **Annas, Julia**, *Self-love in Aristotle*, in The Southern Journal of Philosophy (1988) Vol. XXVII, Supplement, S. 1 - 18

2. **Cooper, John M.**, *Aristotle on Friendship*, in **Rorty, Amélie Oksenberg**, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, S. 301 - 340

3. **Höffe, Otfried**, *Aristoteles*, Verlag C. H. Beck, München, 1996

4. **Kraut, Richard**, *Comments on Julia Annas' "Self-love in Aristoteles"*, in **The Southern Journal of Philosophy**(1988) Vol. XXVII, Supplement, S. 19 - 23

5. **Price, Anthony**, *Friendship (VIII und IX)*, in **Höffe, Otfried**, *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 229 - 251

6. **Stern-Gillet, Susanne**, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, StateUniversity of New York Press, 1995