

Katharina Münchberg, Christian Reidenbach (Hrsg.)

FREUNDSCHAFT

Theorien und Poetiken

HB 752. 434

Universität Tübingen
Brechtbau-Bibliothek

Wilhelm Fink

Mit freundlicher Genehmigung des Fonds National de la Recherche Luxembourg



Umschlagabbildung:
Jacopo da Pontormo: *Porträt zweier Freunde* (1522), Venedig, © Fototeca della Fondazione Cini.
Mit Genehmigung der Fototeca della Fondazione Cini

Der Text von Giorgio Agamben auf S. 15-22 erschien im italienischen Original 2007
unter dem Titel *L'amico* (© Nottetempo 2007).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der
Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Text-
abschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf
Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht
§§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5370-9

Inhalt

KATHARINA MÜNCHBERG Einleitung	7
TEIL 1: THEORIEN DER FREUNDSCHAFT	13
GIORGIO AGAMBEN Der Freund (<i>L'Amico</i>)	15
BERNARD STIEGLER Willst Du mein Freund werden? Pharmakologie der Freundschaft	23
DIETMAR H. HEIDEMANN Die Idee der Freundschaft. Philosophische Überlegungen zu einem polymorphen Begriff	43
GÜNTER BADER Gottesfreundschaft?	53
ALOIS HAHN Zur Soziologie der Freundschaft	67
ALEIDA ASSMANN Freundschaft im Kommunikationszeitalter	79
TEIL 2: POETIKEN DER FREUNDSCHAFT	95
JAN ASSMANN Freundschaft, Feindschaft und Gemeinschaft im Alten Ägypten	97
KUISMA KORHONEN Textuelle Freundschaft. Platon, Montaigne, Augustinus, Derrida	117
MARIA MOOG-GRÜNEWALD Die Gegenwärtigkeit der Freundschaft	137
KARLHEINZ STIERLE Der Leser als Freund. Montaignes Essay „De l'Amitié“ (I, 28)	153

Die Gegenwärtigkeit der Freundschaft

Bibliographie

- Alberoni, Francesco: *L'amicizia*, Rom 1984.
- Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse* (lat./dt.), eingel., übers. u. erl. von Joseph Bernhart, München 1966.
- *Confessions*, hrsg. u. komm. von James J. O'Donnell, Oxford 1992.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg u. a. 1980.
- Blanchot, Maurice: *La Communauté inavouable*, Paris 1983.
- *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007.
- Brooks, Peter: *Reading for the Plot*, Cambridge 1984.
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction*, Oxford/Cambridge 1992.
- Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.
- *Donner le Temps. 1. La fausse monnaie*, Paris 1991.
- „Donner la mort“, in: *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Colloque de Royaumont décembre 1990, hrsg. von Jean-Michel Rabaté, Michael Wetzels, Paris 1992.
- *Politiques de l'amitié*, Paris 1994.
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997.
- *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2000.
- Dor, Joël: *Introduction à la lecture de Lacan I. L'Inconscience structuré comme un langage*, Paris 1985.
- Fish, Stanley E.: *Self-Consuming Artifacts*, Berkeley 1972.
- Hyatte, Reginald: *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden 1994.
- Korhonen, Kuisma: *Textual Friendship. The Essay as Impossible Encounter. From Plato an Montaigne to Levinas and Derrida*, New York 2006.
- „Textuelle vennskap. Platon, Montaigne, Augustin, Derrida“, in: *ARR Idéhistorisk Tidsskrift* 1/2004, S. 33-45.
- Lacan, Jacques: *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et infini*, Den Haag 1961.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974.
- „The Trace of the Other“, in: ders.: *Deconstruction in Context*, hrsg. von Marc C. Taylor, übers. von Alphonso Lingis, Chicago 1986.
- Montaigne, Michel de: *Essais*, hrsg. von Hans Magnus Enzensberger, übers. von Hans Stille, Frankfurt a. M. 1998.
- Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désœuvrée*, Paris 1986.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (I, „Von der schenkenden Tugend“), in: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. IV, hrsg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Berlin 1980, S. 97-102.
- Platon: *Symposium*, in: *Werke in acht Bänden* (griech./dt.), hrsg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Bd. III, Darmstadt 1974, S. 209-393.
- *Lysis*, in: *Werke in acht Bänden* (griech./dt.), hrsg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Bd. I, Darmstadt 1977, S. 400-451.
- Tavard, Georges: *Les Jardins de Saint Augustin. Lecture des Confessions*, Montreal 1988.

I.

Mit der Freundschaft, der vollkommenen, absoluten, verhält es sich wie mit der Liebe, der vollkommenen, absoluten: Sie entzieht sich der Rede über sie. Jacques Derrida ist dafür der jüngste Erweis. Sein 1994 erschienenes Buch *Politiques de l'amitié* ist ein über fünfhundert Seiten sich verbreitender Versuch, Freundschaft zu denken und über Freundschaft zu schreiben in immer erneuerten Annäherungen, „Verschiebungen“, „Differenzierungen“. Derrida nennt das Buch „Essay“; es sei nurmehr ein langes Vorwort, ja eine Vorbemerkung zu einem Buch, das er gern eines Tages noch schreiben würde.² Das Buch, der Essay, das Vorwort – wie immer man es nennen will – wird von einer Apostrophe eröffnet und über Hunderte von Seiten durchzogen: „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Ein Diktum, das bereits Montaigne zitiert hat, der wiederum Aristoteles zu zitieren meint, der seinerseits keine Quelle nennt. Das Diktum ist in seiner Paradoxie provokant – derart, dass es von Anbeginn eine zweite Lesart herausforderte: Statt ὃ φίλοι, οὐδείς φίλος zu lesen, fügte man dem Omega ein *iota subscriptum* hinzu: ὃ φίλοι, οὐδείς φίλος. Diogenes Laertius gilt dafür als Gewährsmann.³ Die zweite Lesart – „wem [sc. viele] Freunde [sind], [der ist] kein Freund“ – hat eine ihr eigene Logik⁴ und desavouiert *Facebook*. Die erste – „Freunde, [es gibt] kein[en]

¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'Oreille de Heidegger*, Paris 1994.

² Ebd., S. 11: „Cet essai ressemble à une longue préface. Ce serait plutôt l'avant-propos d'un livre que j'aimerais écrire un jour.“

³ *Diogenes Laertii Vitae philosophorum*, hrsg. von Miroslav Marcovich, Stuttgart und Leipzig 1999, Bd. I, (Libri I-X); „Aristoteles“: 5.1-5.35; hier: 5.21.10. – Dem Sinne nach schreibt dies Aristoteles u. a. in der *Nikomachischen Ethik*, *Aristot.eth.Nic.* 1170b20-1171a20. Der Formel „ὃ φίλοι, οὐδείς φίλος“ am nächsten kommt der Satz in *Aristot.eth.Nic.* 1158a10: „πολλοὶς δ'εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται.“ (Meine Übersetzung: „Vielen Freund zu sein, ist in einer vollkommenen Freundschaft nicht möglich.“) – Vgl. auch *Aristot.eth.Nic.* 1171a15: „οἱ δὲ πολὺφίλοι καὶ πᾶσιν οικείως ἐντυγχάνοντες οὐδὲν δοκοῦσιν εἶναι φίλοι [I].“ (Meine Übersetzung: „Diejenigen, die viele Freunde haben und mit allen vertraut umgehen, scheinen niemandem Freund zu sein.“)

⁴ Derrida (1994), S. 234 folgt in der Übersetzung von „ὃ φίλοι, οὐδείς φίλος“ einer französischen Vorlage: „O mes amis, il n'y a pas d'ami (véritable)“, um in der Folge die Diskussion der Lesart(en) des aristotelisch-laertianischen Satzes auch anhand der differentiellen Übersetzungsvarianten im Englischen, Französischen, Italienischen fortzusetzen. – Dass die logisch überzeugendere zweite Lesart – „ὃ φίλοι, οὐδείς φίλος“ – einige Fortüne hatte, zeigen Sentenzen in lateinischer Sprache wie „Multus amicus, nullus amicus“, „Amici multi, amicus nemo“, „Amicus omnibus – amicus nemini“ und „Multus amicus, vere amicus nemini est“. – Den Hinweis verdanke ich Peter Kern, „Die Kürenberg-Texte in der Manessischen Handschrift und im Budapester Fragment“, in: *Entstehung und Typen mittelalterlicher Lyrikhandschriften*, hrsg. von Anton Schwob, András Vizekety, Bern u. a. 2001, S. 143-163; hier: S. 148-154 (dort auch die genauen bibliographischen Angaben). Von Interesse ist, dass auch Aelred von Rievaulx in *De spiritali amicitia* II, 47 davor warnt

Freund – ist als Paradox aporetisch. Der Satz „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ klafft – um noch einmal Derrida zu zitieren – „auf den beiden Seiten eines Kommas, nach der Pause, [...] auseinander“⁵:

De part et d'autre d'une virgule, après la pause, « O mes amis, il n'y a nul amy », voici les deux membres disjoints d'une seule et même phrase. Une déclaration presque impossible. En deux temps. Inarticulables entre eux, les deux temps paraissent disjoints par le sens même de ce qui semble à la fois affirmé et nié : « mes amis, nul amy ». En deux temps mais en même temps, dans le contretemps de la même phrase.

Derrida sucht der Aporie zu begegnen, nicht sie aufzulösen, indem er den Widerspruch, ja den Gegensatz rhetorisch-metaphorisch überspielt, terminologisch wie semantisch zwischen den Medien Musik und Sprache changiert und sich dabei um genaue Bedeutung im Jeweiligen nicht schert. In semantischen Übergängigkeiten und sachlichen Verschiebungen lotet Derrida Begriff und Phänomen der Freundschaft aus, umkreist sie in Reflexion auf Platon, Aristoteles, Cicero, Kant, auch Carl Schmitt, nicht zuletzt Montaigne, und nimmt dabei immer erneut seinen Ausgang von den beiden Lesarten des griechischen Diktums. Ob Apostrophe oder Constat: Derrida sucht der „paradoxen Struktur der Möglichkeitsbedingung Rechnung zu tragen“⁶ und einen neuen Begriff des Politischen zu gewinnen. Nichts Geringeres als eine künftige Theorie der Demokratie steht auf dem Spiel. Allerdings: Derridas Essay *Politiques de l'amitié* ist die Phänomenologie eines Satzes, der in der ihm eigenen Dialektik eine Konzeption von Freundschaft vermittelt, die tatsächlich „jenseits der Freundschaft“ liegt, „die allen Dialektiken trotzt“⁷. Letzteres erkennt Derrida nicht; und genau darin beruht die Aporie – nicht der Freundschaft selbst, sondern der Rede Derridas über die Freundschaft, letztlich der Rede über Freundschaft schlechthin.

Denn: Mit der Freundschaft, der vollkommenen, absoluten, verhält es sich wie mit der Liebe, der vollkommenen, absoluten: Sie entzieht sich der Rede über sie. Was vollkommene Freundschaft ist, worin sie besteht, lässt sich nicht wirklich sagen. Ebenso wenig, worin sie gründet noch zu welchem Ende sie geschlossen

„amicus omnibus esse, ut nulli sit fidus“ (in: Aelred von Rievaulx, *Opera omnia*, hrsg. von Anselm Hoste, Charles Hugh Talbot, Turnhout 1971, S. 311 [Hinweis bei Kern, „Die Kürenberg-Texte“, S. 161, Anm. 70]).

⁵ Derrida (1994), S. 17. – Deutsche Übersetzung: Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2002, S. 17: „– Auf den beiden Seiten eines Kommas, nach der Pause, ‚O meine Freunde, es gibt keinen Freund‘, klaffen sie auseinander: die entzweiten Glieder ein und desselben Satzes. [...] Ohne sich zusammenfügen zu lassen, scheinen sie indes durch nichts anderes entzweit als durch den Sinn dessen, was da anscheinend zugleich bejaht und verneint wird: ‚Meine Freunde, kein Freund‘. In zwei Schritten, zu zwei Zeiten und doch zur selben Zeit, zur ‚Unzeit‘ ein und desselben Satzes.“

⁶ Derrida (1994), S. 246: „Il suffit de prendre en compte la structure paradoxale de la condition de possibilité [...]“

⁷ Ebd., S. 245: „Dira-t-on, la belle tentation, que par-delà toutes les dialectiques dont nous multiplions les expériences inéluçables, par-delà les fatales synthèses ou coïncidences des contraires, survit le rêve d'une amitié inusable, d'une amitié au-delà de l'amitié, d'une amitié invincible à toutes ces dialectiques?“

wird. Nirgendwo wird dieses Phänomen treffender auf den Punkt gebracht als in dem knappen Satz: „Par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy.“ [„Weil er er war, weil ich ich war.“] Montaigne⁸ gibt ihn zur Antwort auf die Frage, weshalb er seinen Freund La Boétie geliebt hat: „[D]ire pourquoy je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en respondant: « Par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy. »“⁹ Die Antwort begründet nicht, sie ist eine Tautologie und formuliert als solche eine Ontologie – eine Ontologie der Freundschaft.

Die soeben zitierten Sätze stehen im Zentrum des Essais „De l'amitié“¹⁰. Sie finden ihre Fortsetzung und Ergänzung in Aussagen, die das Unerklärbare ins Numinose steigern: Lange bevor Montaigne und La Boétie sich begegnet sind, von Angesicht zu Angesicht, suchten sie einander, „aufmerksam gemacht durch Berichte, die jeder über den anderen vernahm und die in uns sofort eine stärkere Zuneigung auslösten, als man von dergleichen Hörensagen hätte erwarten können [...] Wir umarmten uns schon in unsrem Namen.“¹¹ Das erste Zusammentreffen trägt die Züge eines *amour fou* ante litteram – von *amitié folle* zu sprechen ist nicht unangemessen:¹² Aus dem Stand heraus fassen zwei Menschen, ohne dass sich dies in irgendeiner Weise erklären ließe, eine unermessliche Neigung zueinander, sie werden buchstäblich ein Herz und eine Seele¹³:

⁸ Michel de Montaigne, „De l'amitié“ (I, xxviii), in: *Essais* I-II, hrsg. von Maurice Rat, Paris 1962, Bd. I, S. 197-212; hier: S. 214; in der Folge zitiert als ER.

⁹ „[W]enn man in mich dringt zu sagen, warum ich Étienne de la Boétie liebte, fühle ich, dass nur eine Antwort *dies* ausdrücken kann: ‚Weil er er war, weil ich ich war‘.“ Die Übersetzung folgt Michel de Montaigne, „Über die Freundschaft“ (I, 28), in: ders., *Essais*, hrsg. und übers. von Hans Stilet, 3 Bde., München 2002, Bd. I, S. 284-303; hier: S. 293; in der Folge zitiert als ES. – Um der besseren Lesbarkeit des Haupttextes willen zitiere ich in der Regel in Übersetzung; der Originaltext erscheint in der jeweiligen Fußnote.

¹⁰ Der geradezu zur Formel gewordene Satz ist eine späte Hinzufügung der Ausgabe von 1595. Ein Vergleich mit Aristoteles ist auch hier aufschlussreich: In *Aristot. eth. Nic.* 1156a1–1156b6 erörtert Aristoteles die drei Weisen bzw. „Gründe“ der Freundschaft und bemerkt, dass diejenigen, die einen anderen wegen eines Nutzens oder wegen der Lust lieben, ihn eben nicht um seiner selbst willen lieben (*Aristot. eth. Nic.* 1156a16: „οὐκ ἦ ὁ φιλούμενος ἐστὶν [...] ὅσπερ ἐστίν“). Es ist eben ein Unterschied, ob der andere geliebt wird, „weil er ist, wie er ist“, oder ob in der Formulierung „par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy“ die unauflöbliche Reziprozität zum Ausdruck gebracht wird.

¹¹ ES I, S. 293 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – ER I, S. 204 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Nous nous cherchions avant que de nous estre veus, et par des rapports que nous oyions l'un de l'autre, qui faisoient en notre affection plus d'effort que ne porte la raison des rapports [...] ; nous nous embrassions par noz noms.“

¹² Im Unterschied zur „parfaicte amitié“ urteilt Montaigne über die Liebe: „[L]'affection envers les femmes [...] est un feu temeraire et volage, ondoyant et divers, feu de fièvre, sujet à accez et remises, et qui ne nous tient qu'à un coing. En l'amitié, c'est une chaleur generale et universelle, temperée au demeurant et égale, une chaleur constante et rassise, toute douceur et polissure, qui n'a rien d'aspre et de poignant. Qui plus est, en l'amour, ce n'est qu'un desir forcené après ce qui nous fuit.“ ER I, 200-201 („De l'amitié“ [I, xxviii]). – Die Liebe wird als ein rein körperliches Begehren erachtet; seine Erfüllung ist ihr Ende.

¹³ ES I, S. 294 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – ER I, S. 204 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Ce n'est pas une speciale consideration, ny deux, ny trois, ny quatre, ny mille : c'est je ne sçay quelle quinte essence de tout ce meslange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la

Es war nicht ein bestimmter Beweggrund, auch nicht zwei, nicht drei, nicht vier und nicht tausend, sondern was weiß ich welche Quintessenz aus allem, die meinen ganzen Willen ergriff und mitriß, um sich in seinem zu versenken und darin zu verlieren; die seinen ganzen Willen ergriff und mitriß, um sich in meinen zu versenken und darin zu verlieren: mit gleichem Wetteifer, mit gleichem Hunger. Ich sage *verlieren*, denn wir behielten wahrhaftig nichts, was uns noch gehört hätte, nichts, was entweder sein oder mein gewesen wäre.

Platonisch-Neuplatonisches spielt mit hinein, wenn das Wunder hervorgehoben wird, dass der eine der andere ist, sich der eine im anderen findet und sich jeder in der Vergabe verdoppelt, während er für sich nur mehr die Hälfte ist: unteilbar eins und zweifach sind die Freunde Montaigne und La Boétie, und es grenzt an ein Wunder.¹⁴ Der Himmel muss diese einmalige, nie wiederholbare Verbindung zweier Menschen geschaffen haben: „Hier war es eine auf mir unerklärliche Weise eingreifende Schicksalsmacht, die diesen Bund gestiftet hat.“¹⁵ Die Freundschaft ist ein Mysterium, eine göttliche Fügung.¹⁶ Sie wird erfahren, doch in ihrer Eigenart, in ihrer absoluten Vollkommenheit, kann sie weder dargestellt noch begründet, schon gar nicht geregelt werden. Vollkommene Freundschaft *ist*: unmittelbar und unvermittelt. Genau dies ist ihr Wesen, ihr Sein: Gegenwärtigkeit. Und dennoch: Montaigne spricht bzw. richtiger: schreibt gleichwohl über die Freundschaft, „de l'amitié“. Und es gelingt ihm, das letztlich Unsagbare in Worte zu fassen, mehr noch: die vollkommene Freundschaft im Wort gegenwärtig zu machen. Das scheint wiederum ein Paradox. Die Lösung findet Montaigne in einer Methode, die Theologie, Philosophie und Ästhetik gleichermaßen kennen: in der Methode der Negativität. Freundschaft in ihrer absoluten Vollkommenheit und insofern Unsagbarkeit ist nurmehr *ex negativo* zur Darstellung zu bringen. In Rede steht daher nicht so sehr, worin die vollkommene Freundschaft besteht, wodurch sie sich auszeichnet,¹⁷ vielmehr welche Arten menschlicher Beziehung *nicht* als Freundschaft im engeren, im eigentlichen Verständnis gelten können:

All jene menschlichen Beziehungen nämlich, die aus geschlechtlichem Bedürfnis oder Gewinnstreben, aus öffentlicher oder persönlicher Notwendigkeit entstehn

mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, à la vérité, ne nous reservant rien qui nous fut propre, ny qui fut ou sien, ou mien.“ – Auch hier spiegelt sich der Gleichklang, die Übereinstimmung, ja die Identität beider im Parallelismus des Satzgefüges wider. – Auch Aristoteles hebt in der vollkommenen, auf der Areté gegründeten Freundschaft die Selbigkeit des einen im anderen hervor: „Denn der Freund ist ein anderer er selbst.“ (*Aristot. eth. Nic.* 1170b6-7: „ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν.“) Übersetzung hier nach: Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik* (gr./dt.), hrsg. von Rainer Nickel, übers. von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2001.

¹⁴ *ES* I, S. 298 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 207 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „C'est un assez grand miracle de se doubler; et n'en cognoissent pas la hauteur, ceux qui parlent de se tripler. Rien n'est extreme, qui a son pareil.“

¹⁵ *ES* I, S. 293 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 204 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Il y a [...] je ne sçay quelle force inexplicable et fatale, mediatrice de cette union.“

¹⁶ *ES* I, S. 293 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 204 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „[J]e croy par quelque ordonnance du ciel.“

¹⁷ Montaigne gibt – wie die wenigen Zitate aus „De l'amitié“ zeigen konnten – ausschließlich eine Beschreibung des „Zustandes“ der vollkommenen Liebe, mithin ihres „Seins“.

und gepflegt werden, sind umso weniger schön und edel und daher umso weniger wahre Freundschaften, als sich hier andere Gründe, Zwecke und Erwartungen beismischen.¹⁸

Auch die vier antiken Formen der verwandtschaftlichen, der geselligen, der gastlichen und der geschlechtlichen Freundschaft werden deren vollendeter Ausprägung nicht gerecht, weder einzeln noch zusammengenommen.¹⁹

Vollkommene Freundschaft wird somit als Ausnahme im wörtlichen Sinne bestimmt, als das, was ausgenommen ist aus dem Üblichen, und am deutlichsten durch das, was sie nicht ist. Allerdings ist gerade das, was sie nicht ist, die ganze Fülle menschlichen Seins. In der vollkommenen Freundschaft zweier Menschen erfüllt sich das Humanum, mehr noch: es ereignet sich auf einmalige und unwiederholbare Weise.

II.

Montaignes Rede über die vollkommene Freundschaft, die selbst sich jede Rede versagt, ist raffiniert. Sie stellt sich in die Tradition der Philosophie der Freundschaft in der Absicht, sich von dieser Tradition zu unterscheiden.²⁰ Was immer Montaigne über die Freundschaft, die unvollkommene, sagt, sind Topoi: Sie finden sich sämtlich in der *Nikomachischen* und in der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles, in Ciceros *Laelius*, und sie werden ergänzt durch Zitate aus Plutarch, Horaz, Catull, Ariosto – um nur diese zu nennen. Eigene Reflexionen durch Bezugnahmen auf Philosophen und Dichter der Antike und auch der jüngeren Zeit anzureichern, aufzufüllen, wortwörtlich oder in Paraphrase, ist Kennzeichen der *Essais* insgesamt. Sie dienen im Wesentlichen dazu, dem Gang der Gedanken Spontaneität und historische Tiefe zugleich zu geben – und sie sind Teil der Methode essayistischen Schreibens. Hier aber, in „De l'amitié“, dienen die Anreicherungen, Auffüllungen, Paraphrasen der Unterscheidung: Die vollkommene Freundschaft, so wie Michel de Montaigne sie versteht und erfahren hat, unterscheidet sich von allen übrigen Freundschaften und der Rede über sie: sie kennt keine Tradition.²¹

¹⁸ Auch hier folgt Montaigne Aristoteles' Ethiken und auch Ciceros *Laelius*.

¹⁹ *ES* I, S. 287 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 199 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „[T]outes celles que la volupté ou le profit, le besoin public ou privé forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses, et d'autant moins amitez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme. Ny ces quatre especes anciennes : naturelle, sociale, hospitaliere, vengerienne, particulièrement n'y conviennent ny conjointement.“

²⁰ Auch dies ist ein markanter Unterschied zu der Art und Weise, wie Montaigne sich in den übrigen *Essais* auf die Tradition, insbesondere auf die Literatur und Philosophie der Antike, bezieht: nicht um eine partielle Übereinstimmung aufzuzeigen, vielmehr um die Differenz herauszustellen, nimmt Montaigne in *De l'amitié* Bezug auf Aristoteles' *Nikomachische* und *Eudemische Ethik*, auf Ciceros *Laelius* und andere Texte zur Freundschaft.

²¹ Dem widerspricht nicht, dass auch Aristoteles und Cicero die vollkommene Freundschaft für möglich halten, doch ist für sie die vollkommene Freundschaft zum einen ethisch begründet (siehe dazu weiter unten), zum anderen erkennen sie als Pragmatiker, i. e. Ethiker und Politiker,

Doch darüber hinaus – und dies ist das eigentlich Wichtige und Interessante – werden gerade in „De l'amitié“ Origo und Telos dieses für die *Essais* insgesamt konstitutiven Verfahrens der Anreicherungen, Auffüllungen und Abschweifungen deutlich. *De l'amitié* beginnt mit einer der zahlreichen Reflexionen auf die eigene *écriture*, die in Parallele gesetzt wird zur *peinture*²²:

Als ich einem Maler, der für mich tätig ist, bei der Verrichtung seiner Arbeit zuschaute, überkam mich die Lust, es ihm nachzutun. Im mittleren Teil jeder Wand wählt er die jeweils günstigste Stelle, um dort ein mit seiner ganzen Meisterschaft ausgeführtes Gemälde anzubringen; den leeren Raum rundherum jedoch füllt er mit *Grotesken* aus, das heißt bizarren Phantasiegebilden, deren einziger Reiz in ihrem Variationsreichtum und ihrer Absonderlichkeit liegt.

Das eigene Schreiben in Parallele zur Malerei zu setzen, ja als Malerei selbst zu bezeichnen, ist Methode. Bereits in der die *Essais* eröffnenden Widmung „Au Lecteur“ schreibt Montaigne: „[C]ar c'est moy que je peins. – [D]enn es ist mein eigenes Ich, das ich male.“²³ Und zu Beginn des zweiten *Essais* des dritten Buches liest man: „[L]es traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. – Obwohl die Züge meines Gemäldes [sc. meines Porträts] wechseln und sich vielfach wandeln, bleiben sie doch stets wahrheitsgetreu.“²⁴ Und: „Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage [...] – Ich male nicht das Sein. Ich male die Übergängigkeit [...]“²⁵

Die *Essais*, so die allgemeine Meinung, sind nichts anderes als das Gemälde, das Montaigne von seinem eigenen Ich malt, ein Selbstporträt also. Die Stellen, die diese Meinung stützen, sind zahlreich. Doch der *Essai* „De l'amitié“ präzisiert und verkompliziert zugleich das Verhältnis von Gemälde und Modell, von Autor, Ich und Text, und vor allem: er gibt Aufschluss über den Grund des Verfahrens der Digression, der Allusion und Zitation²⁶:

Was aber sind diese *Essais* hier in Wahrheit anderes als auch nur *Grotesken* und monströse, aus unterschiedlichsten Gliedern zusammengestückelte Zerrbilder, ohne klare Gestalt, in Anordnung, Aufeinanderfolge und Größenverhältnis dem reinen Zufall überlassen?

auch die üblichen Freundschaften an, die um eines Zweckes willen – wegen des Nutzens und wegen des Vergnügens – eingegangen werden.

²² *ES* I, S. 285 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 197 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Considérant la conduite de la besogne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance; et, le vuide tout au tour, il le remplit de crottesques, qui sont peinture fantasques, n'ayant grâce qu'en la variété et estrangeté.“

²³ *ES* I, S. 5 („An den Leser“ [I]). – *ER* I, S. 1 („Au lecteur“ [I]).

²⁴ *ES* III, S. 32 („Über das Bereuen“ [III, 2]). – *ER* II, S. 222 („Du repentir“ [III, ii]).

²⁵ Ebd.

²⁶ *ES* I, S. 285 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 198 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crottesques et corps monstrueux, rapiecez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuite?“

Im Malen der Grotesken könne er, Montaigne, durchaus Schritt halten mit dem Maler, doch im Malen des Gemäldes bleibe er auf der Strecke, „da mein Können nicht so weit geht, dass ich mir zutraute, ein ansehnliches und nach den Regeln der Kunst formvollendetes Gemälde in Angriff zu nehmen“²⁷. Montaigne bzw. das Ich der *Essais* behilft sich²⁸:

So bin ich darauf verfallen, mir von Étienne de La Boétie eins auszuleihen, das dem ganzen Rest dieser Arbeit hier zur Zierde gereichen wird. Es ist ein Traktat, dem er den Titel gab: *Abhandlung über die freiwillige Knechtschaft* [...].

Dieses Büchlein, das La Boétie „in seiner frühen Jugend als eine Art *Essai* wider die Tyrannei, zum Lobpreis der Freiheit“ schrieb, war Mittler – es „leitete ihre Freundschaft in die Wege“ –, und es ist jetzt Stellvertreter: „Nun aber ist von ihm [sc. La Boétie] nichts geblieben als diese *Abhandlung*“ –, „il n'est demeuré de luy que ce discours“²⁹. Unter der Hand ist die Rede von der Malerei in die Rede von der Literatur übergegangen, das eine steht für das andere, und die Absicht ist deutlich gemacht: Die *Essais*, jene „peintures fantasques“, sind eine fortgesetzte Vergegenwärtigung des toten Freundes. Im Unterschied zur Tätigkeit des Malers, dem Montaigne zuschaute und dem er es gleich tun wollte, füllt der Autor der *Essais* nicht die Leere um das Bild mit Grotesken, vielmehr umranken seine Grotesken eine Leere, die auch das Büchlein nicht zu füllen vermag: der Freund bleibt abwesend. So werden die Grotesken zu einem Supplement nicht anders als die *Essais* die Leere substituieren.

Die Methode der Negativität, mithin die Vermeidung, ja die Unmöglichkeit des Benennens, die ja im „grotesken“ Verfahren ihre Form findet, hat ihr *fundamentum in re*: Weil der Freund und mit ihm die Freundschaft für immer abwesend sind, kann die Freundschaft und damit zugleich der Freund in der Sprache gegenwärtig werden. Erst infolge der Abwesenheit, aus der endgültigen Trennung heraus, die als physische auch eine geistige ist, wird Freundschaft sagbar, vermittelbar: im Text und seinen Verfahren. „Unterwegs zur Freundschaft“ sind daher nicht die Freunde, vielmehr ist es die Sprache, die die Freundschaft zu vergegenwärtigen sucht. Wie das Büchlein La Boéties vor jeder Begegnung „eine [vollkommene] Freundschaft in die Wege leitete“ –, „acheminant [...] cette amitié [...] si entiere et si parfaite“ –, sind Montaignes *Essais* jeder für sich und als ganze ein „acheminement vers l'amitié“: der Versuch, Freundschaft gegenwärtig zu machen im unendlichen Gespräch, in dem der Freund als Abwesender anwesend ist. Und so konnte die Antwort, warum Montaigne seinen Freund La Boétie geliebt hat,

²⁷ *ES* I, S. 285 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 198 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Je vais bien jusques à ce second point avec mon peintre, mais je demeure court en l'autre et meilleure partie; car ma suffisance ne va pas si anant que d'oser entreprendre un tableau riche, poly et formé selon l'art.“

²⁸ *ES* I, S. 285 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 198 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Je me suis advisé d'en emprunter un d'Estienne de la Boitie, qui honorera tout le reste de cette besogne. C'est un discours auquel il donna nom *La Servitude Volontaire* [...]“

²⁹ *ES* I, S. 285 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER* I, S. 198 („De l'amitié“ [I, xxviii]).

nur in der Form der Vergangenheit als Form der Abwesenheit³⁰ gegeben werden: „Par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy.“ Zudem macht es keinen Unterschied, ob Montaigne über sich oder den Freund schreibt: Der Eine ist der Andere.

III.

Montaignes Rede über die Freundschaft ist eine Rede über die vollkommene Freundschaft; die Formel „vraie et parfaite amitié“ rhythmisiert den Essai „De l'amitié“, ohne dass *ex positivo* gesagt würde, worin vollkommene Freundschaft besteht und wozu sie nützt. Freundschaft, so sie denn vollkommen ist, ist ausschließlich um ihrer selbst willen und auf sich selbst bezogen. In dieser Verabsolutierung unterscheidet sich Montaignes Essai „De l'amitié“ von allen vorausgegangen philosophischen Texten zur Freundschaft. Deutlich wird der Unterschied wiederum aus einer Passage aus „De l'amitié“ – sie bezieht sich auf Aristoteles³¹:

Aristoteles [sagt], die guten Gesetzgeber hätten noch mehr als für die Gerechtigkeit für den Schutz der Freundschaft Sorge getragen, und wirklich bildet sie die höchste Vollendung³² der Gesellschaft. All jene menschlichen Bedingungen nämlich, die aus geschlechtlichem Bedürfnis oder Gewinnstreben, aus öffentlicher oder persönlicher Notwendigkeit entstehen und gepflegt werden, sind umso weniger schön und edel und daher umso weniger wahre Freundschaften, als sich hier andere Gründe, Zwecke und Erwartungen beimischen – elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme.

Ganz zutreffend bemerkt Montaigne, dass auch Aristoteles die vollkommene Freundschaft, die τελεία bzw. πρώτη φιλία, am höchsten schätze, eben die Freundschaft um ihrer selbst willen. Tatsächlich erörtert Aristoteles in der *Niko-*

³⁰ Es kann aus dem Vorgesagten erneut die basale Differenz zu den Vorstellungen der Antike deutlich werden: Wenn bspw. in der *Nikomachischen Ethik* oder in *Laelius* hervorgehoben wird, dass über die Vollkommenheit einer Freundschaft erst nach dem Tode des Freundes eine gültige Aussage möglich ist, hat dies seinen Grund in der Zeitlichkeit des Lebens und den damit verbundenen Wechselfällen. In „De l'amitié“ hingegen geht es nicht um eine Prädikation, sondern um eine Evokation. „Gegenwärtigkeit“ ist nicht zeitlich, sondern sprachlich respektive textuell bestimmt. Die Sprache, der Text (i. e. die *Essais*) treten an die Stelle des Freundes, sie „vergegenwärtigen“ ihn in und infolge seiner Abwesenheit und vermögen derart *ex negativo* eine Rede über vollkommene Freundschaft zu führen. – In der Zeit der Vergangenheit, die – nur scheinbar paradoxerweise – deren Vergegenwärtigung indiziert, ist auch Roland Barthes' berühmte Kennzeichnung der Photographie in *La Chambre claire* formuliert: „ça a été“.

³¹ *ES I*, S. 287 („Über die Freundschaft“ [I, 28]). – *ER I*, S. 199 („De l'amitié“ [I, xxviii]): „Et dit Aristote que les bons législateurs ont eu plus de soing le l'amitié que de la justice. Or le dernier point de sa perfection est cettuy-cy. Car, en general, toutes celles que la volupté ou le profit, le besoin public ou privé forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses, et d'autant moins amitez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme.“

³² Hier weiche ich mit der wörtlichen Übersetzung von „le dernier point de sa perfection“ ab von der Übersetzung von Stilet, die eleganter ist, doch den Sachverhalt, wie er auch für Aristoteles' Ethik und deren zentralen Begriff der *areté* von Belang ist, selbst nicht genau trifft.

machischen Ethik drei Formen der Freundschaft³³ – das semantische Spektrum von φιλία ist ebenso breit wie das von Freundschaft –, er hierarchisiert sie und hebt die vollkommene Freundschaft als die wahrhaft erstrebenswerte hervor. Der Unterschied zu Montaignes Idealbild der Freundschaft liegt aber darin, dass für Aristoteles die wahre Freundschaft Ausdruck einer Vollkommenheit ist, einer *areté*, die sich darin zeigt, dass der Gute um des Guten willen dem Freund gut ist³⁴:

Vollkommen ist die Freundschaft der Guten und an Areté Ähnlichen. Diese wünschen einander gleichmäßig das Gute, sofern sie gut sind, und sie sind gut an sich selbst. Jene aber, die den Freunden das Gute wünschen um der Freunde willen, sind im eigentlichen Sinne Freunde, denn sie verhalten sich an sich so, und nicht zufällig [i. e.: ihrem inneren Wesen nach].

Und: „[...] die Guten sind aber einander wegen sich selbst Freunde; denn sie sind es, sofern sie gut sind. Diese sind also Freunde schlechthin.“³⁵ Aristoteles bindet vollkommene Freundschaft an das moralische Vermögen zur Gutheit – das ist wenig überraschend, insofern Freundschaft im Rahmen einer Ethik des gelingenden Lebens erörtert wird. So ist denn Freundschaft kein Ideal an sich, vielmehr sind die Freunde den Freunden um der Freunde willen gewogen, wofern sie gut sind und als solche in vollkommener Weise Freund sein können. Aristoteles bemerkt: „Im höchsten Sinne Freundschaft ist also diejenige der Guten.“³⁶ Keine weitere Absicht ist mit der Gewogenheit dem Freund gegenüber verbunden – es sei denn die Bezeugung der *areté* an sich. Als Ausdruck der *areté* wird aber Freundschaft zum Fundament der Polis. Somit ist Freundschaft zwischen den Einzelnen zugleich für die Gemeinschaft von Belang, ist also auch in diesem Sinne „politisch“, gemeinschaftsbildend und die Gemeinschaft erhaltend.

Der Unterschied zu Montaigne scheint minim. Auch er bestimmt Freundschaft als um der Freundschaft willen – allerdings ohne jede weitere Voraussetzung und ohne jedes weitere Telos. Das verrät – wohl ganz absichtslos – die Formulierung, mit der er das aristotelische Freundschaftskonzept auf den Begriff zu bringen vermeint – ich wiederhole noch einmal den letzten Satz des soeben zitierten Abschnitts aus „De l'amitié“ –, er hatte in der deutschen Übersetzung sein Profil verloren: „elles [sc. die nicht wahren Freundschaften] meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme.“ Die Formulierung *ex negativo* ist nurmehr eine Variante des Postulats, dass „Freundschaft um der Freundschaft willen“ ist; ihre spezifische montaignische Bedeutung aber gewinnt sie im Horizont des Diktums „par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moy“: Sie nimmt es als Variation wieder auf, halt ihm nach. Sie verweigert jegliche „Politik“. Die aristotelische Vorstellung, dass individuelle Freundschaft zugleich die Grundlage der Gemeinschaft ist, findet sich bei Montaigne nicht. Und hierin ist wohl die basale

³³ *Aristot.eth.Nic.* 1156a6-1157b5.

³⁴ *Aristot.eth.Nic.* 1156b6-10.

³⁵ *Aristot.eth.Nic.* 1157b3: „οἱ δ'ἀγαθοὶ δι' αὐτοὺς φίλοι· ἢ γὰρ ἀγαθοί. οὗτοι μὲν οὖν ἀπλῶς φίλοι [...]“

³⁶ *Aristot.eth.Nic.* 1157b25: „Μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶ φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν.“

Differenz zwischen Aristoteles und Montaigne, zugleich zwischen antiker Ethik und neuzeitlich-rinascimentalem Individualismus, kurz: dem Moralphilosophen und dem Essayisten auszumachen. Derrida hatte dafür kein Augenmerk.

IV.

Und doch gibt es einen antiken Text, den Montaigne nicht erwähnt und der gleichwohl in einer bestimmten Weise von Belang hätte sein können: Platons Dialog *Lysis*.³⁷ Der Dialog schließt mit folgenden Worten des Sokrates: „[D]iese, wenn sie nun gehen, werden sagen, wir bildeten uns ein, Freunde zu sein [...]; was aber ein Freund sei, hätten wir noch nicht vermocht auszufinden.“³⁸

Der Dialog über die Freundschaft ende – so die weitgehend übereinstimmende Forschung – aporetisch. Dabei möchte man daran erinnern, dass dem sokratischen Dialog grundsätzlich Aporien eignen. Treffender wäre es daher, von „Offenheit“ zu sprechen. Die Offenheit des Dialogs *Lysis* ist Folge einer Gesprächsführung, die absichtsvoll paralogische Argumente ins Feld führt, somit immer wieder ins Leere läuft, um von neuem anzuheben, an einem anderen Punkt anzusetzen. Vier Hauptthesen werden formuliert, alle vier werden widerlegt – meist in zwei bis drei Widerlegungsgängen. Die Komplexität der Reden, Einreden, Paralogiken kann hier nicht dargestellt werden. Von den vier Thesen – Freundschaft setzt Ähnlichkeit, ja Gleichheit voraus, Freundschaft setzt Unähnlichkeit, ja Gegensätzlichkeit voraus, Freundschaft entsteht zwischen dem weder Guten noch Schlechten und dem Guten, Freundschaft ist unter den einander Zugehörigen – erwähne ich hier als Beispiel nur eine, die erste, sowie deren Widerlegung. Freundschaft unter Gleichen sei ohne jeden Nutzen, da ein jeder über das Gleiche verfüge, mithin vom anderen nichts erhalte, was er nicht selbst habe. Und sodann genüge das Gute, insofern es gut ist, sich selbst, bedürfe es keines anderen und keines anderen φίλον, keines anderen „Lieben“ respektive „Freundseienden“³⁹. Ungeachtet der durchaus intendierten Widerlegbarkeit der Widerlegungen ist zu sehen, dass das Hauptthema des *Lysis* zwar die Freundschaft, φιλία, ist – von Übergängen zu ἔρως einmal abgesehen –, dass aber letztlich ein anderes zur Vorstellung gebracht werden soll: das πρώτον φίλον, das „Erste Freundseiende“,

³⁷ Hugo Friedrich, *Montaigne* [1949], Bern/München 21967, S. 229 bemerkt dazu: „Auffälligerweise fehlt jede Spur des sonst so einflussreichen *Lysis* Platons. Die Gründe können nur vermutet werden. [...] Möglich, dass Montaigne hier, in seinem menschlichsten Bereich, die ironische Dialektik des Sokrates nicht brauchen konnte.“ – *Lysis* lag im 15. und 16. Jahrhundert in insgesamt sechs verschiedenen Übersetzungen ins Lateinische vor (vgl. dazu Platon, *Lysis*, hrsg., übers. und komm. von Stefano Martinelli Tempesta, 2 Bde., Mailand 2003; hier: Bd. I, S. 86-93).

³⁸ *Lysis* 223b5-8, hier zitiert nach Platon, *Werke in acht Bänden* (gr./dt.), hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1977 ff.; Bd. I, S. 399-451.

³⁹ Zu dem deutschen Wort „Freundschaft“ gibt es kein Adjektiv, das im gleichen Verhältnis zu φιλία stünde wie das Adjektiv φίλος bzw. das substantivierte Adjektiv τὸ φίλον; „freundschaftlich“ hat eine differente Semantik. τὸ φίλον wird zuweilen auch mit „das Liebe“ übersetzt, πρώτον φίλον mit „das Erste Liebe“.

das „Erste Liebe“ als das der φιλία, der Freundschaft, wesentlich Eignende und insofern zu Erstrebende. Als der Dialog droht, sich in einem *regressus ad infinitum* zu verlieren, sagt Sokrates⁴⁰:

Dies ist es nun eben, was ich meine, dass nur nicht alles, welchem wir um jenes willen freund zu sein bekennen, als bloßes Schattenbild [ὡσπερ εἶδωλα] davon uns betrügt, eigentlich aber nur jenes erste (τὸ πρῶτον [sc. φίλον]) es ist, dem wir wahrhaft freund sind.

Und etwas weiter⁴¹:

[W]ovon wir sagen, daß wir ihm um eines anderen willen ‚freund‘ (ἐνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου) sind, das benennen wir offenbar nur mit einem fremden Wort; ‚freund‘ mögen wir in der Tat wohl nur jenem sein (φίλον τῷ ὄντι), in welchem alle sogenannten Freundschaften endigen [sc. worin alle sogenannten Freundschaften ihr Telos, i. S. von ihre Erfüllung, ihre Vollendung haben].

Die Frage, was unter πρώτον φίλον zu verstehen sei – handelt es sich um eine Idee⁴², ist es das „Liebe“ selbst, das an sich „Liebe“? – und wie es sich überhaupt näher bestimmen lässt – ist es das gute Leben, die Weisheit oder die Tugend⁴³ –, wird kontrovers diskutiert. Eine eindeutige Antwort wird erschwert, insofern der Gang des Dialogs es bei den zitierten Aussagen nicht belässt, sondern in immer neuen Volten fortgesetzt wird – bis zum Abbruch, der eben kein Ende ist, vielmehr ins Offene weist. Doch soviel wird deutlich: Das πρώτον φίλον als das „Erste Liebe“, das „Erste Freundseiende“ ist das, was „an sich freund“ ist; es unterscheidet sich von dem, was nur „freund“ ist, wofern dieses zu etwas dient. Im Dialog über die Freundschaft formuliert Sokrates/Platon eine auf die Freundschaft bezogene Entität, die um ihrer selbst willen „freund“ (φίλον) ist. Auch hier geht es ganz wie bei Montaigne nicht um ein Mehr oder Weniger guter oder schlechter Freundschaft, vielmehr um die Unterscheidung von Seinsweisen. Das φίλον τῷ ὄντι, das wirklich „Freundseiende“, seinem Sein nach „Freundseiende“, ist intelligibel, einsehbar, doch nicht sagbar – es sei denn *ex negativo*. So umkreist der Dialog *Lysis* jenes πρώτον φίλον und sucht von ihm eine Vorstellung zu geben, indem das Übrige zur Sprache kommt und widerlegt wird. „De l’amitié“ erhält durch *Lysis* eine unvermutete Tiefendimension. Und andererseits wird erklärlich, weshalb *Lysis* offen, keineswegs aporetisch endet: Über Freundschaft, so sie als vollkommene entweder das πρώτον φίλον zum Telos hat oder aber – immanent gewendet – allein um ihrer selbst willen ist, lässt sich nichts darüber hinaus sagen. Sie ist unmittelbar, gegenwärtig.

⁴⁰ Platon: *Lysis* 219d2-5.

⁴¹ Platon: *Lysis* 220b1-3: „φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πάσαι αὐται αἱ λεγόμενα φιλίαι τελευτῶσιν.“

⁴² So Hans Krämer in seinem „Saggio introduttivo“ zu *Lysis*, hrsg. von Hans Krämer, Maria Lualdi, Mailand 1998.

⁴³ So Michael Bordt in: Platon, *Lysis*, hrsg. von Ernst Heitsch, Carl W. Müller, übers. u. komm. von Michael Bordt, Göttingen 1998.

V.

Unmittelbarkeit kann nicht vermittelt werden – Umwege sind unumgänglich. Jacopo da Pontormo porträtiert in einem Gemälde⁴⁴ um 1522 zwei Männer; der eine, links im Bild, steht mit dem Körper seitlich zum Betrachter, das Gesicht ist ihm in einer Dreiviertelbewegung zugewandt; der andere, rechts, steht mit einer leichten Neigung der linken Körperseite frontal zum Betrachter, das Gesicht ist ihm direkt zugewandt. Beide schauen den Betrachter aus dem Bild heraus an – mit ruhigem, ernstem Blick, in verhaltener Noblesse. Im jeweiligen und zugleich gemeinsamen Blick auf den Betrachter, der wiederum jeweils nur einen von beiden anschauen kann, stimmen die beiden Männer überein. Die Besonderheit ihrer Übereinstimmung wird aus dem beschriebenen Blatt, das der links stehende Mann in der Linken hält und auf das er mit dem Zeigefinger der Rechten weist, evident: Es ist Freundschaft. Die kalligraphischen Schriftzüge geben deutlich erkennbar einen Auszug aus Ciceros *Laelius de amicitia*⁴⁵ wieder⁴⁶:

Denique ceterae res, quae expetuntur, opportunae sunt singulae rebus fere singulis, divitiae, ut utare, opes, ut colare, honores, ut laudare, voluptates, ut gaudeas, valetudo, ut dolore careas et muneribus fungare corporis; amicitia res plurimas continet; quoquo te verteris, praesto est, nullo loco excluditur, numquam intempestiva, numquam molesta est; itaque non aqua, non igni, ut aiunt, locis pluribus utimur quam amicitia.

Schließlich dient alles übrige, was man erstrebt, jeweils nur einem Belang: Reichtum, um ihn zu verwerten; Macht um der Verehrung willen; Ehrenstellen, um Ruhm zu ernten; Vergnügen, um sich daran zu erfreuen; Gesundheit, um von Schmerz frei zu sein und die Funktionen des Körpers verrichten zu können. Die Freundschaft aber umfasst die meisten Bereiche; wohin du auch gehst: sie ist zugegen; kein Ort verschließt sich ihr; niemals kommt sie ungelegen, nie fällt sie zur Last. Daher leistet uns Freundschaft mindestens ebenso oft Dienste wie das sprichwörtliche „Wasser und Feuer“.

Die Verständigung der Freunde, zugleich ihr Einverständnis, findet über *Laelius* statt, vorgestellt in einer emblematischen Figuration ante litteram. Die Korrelation von Bild und Text, *Pictura* und *Subscriptio*, recht einzuschätzen, ist ein Wort zu *Laelius* zu sagen. *Laelius* ist ein Dialog, in dem der Hauptfigur, eben Gaius Laelius, der ungleich größte Part zukommt. Gegenstand der nur geringfügig dialogisch unterbrochenen Rede des Gaius Laelius ist die Freundschaft – „de amicitia“ („über die Freundschaft“) ist ein späterer Zusatz zum Titel *Laelius*. Laelius spricht

⁴⁴ Öl auf Holz, 88,2 x 68 cm, Collezione Vittorio Cini, Venedig. Vgl. Philippe Costamagna: *Pontormo. Catalogue raisonné de l'œuvre peint*, Paris u. a. 1994, S. 166, Nr. 44., vgl. Abb. auf dem Cover dieses Bandes.

⁴⁵ Soweit ich die Forschung zu Pontormos Doppelporträt überblicke, findet sich in der Regel zwar der Hinweis auf Ciceros *Laelius*, der Wortlaut der Textstelle selbst ist aber bislang nicht „entschlüsselt“.

⁴⁶ Cicero, *Laelius* 22. Ich zitiere nach der zweisprachigen Ausgabe Marcus Tullius Cicero, *Laelius de amicitia ad T. Pomponium Atticum* (lat./dt.), hrsg. von Max Faltner, München 21966.

über die Freundschaft in Erinnerung an seinen toten Freund Scipio Africanus. Doch die Ausführungen des Laelius werden ihrerseits erinnert von seinem Schwiegersohn Quintus Mucius Scaevola, dem Auguren, zugleich Lehrer des Marcus Tullius Cicero. Cicero ist zugegen, als Scaevola die Ausführungen des Laelius über die Freundschaft erinnert, und er schreibt dessen Erinnerungen auf, um sie seinem Freund Pomponius Atticus zuzueignen. Die Rede eines Mannes, der über die Freundschaft spricht in Erinnerung seines toten Freundes, wird also zweifach vermittelt einem Freund zugeeignet, der nicht anwesend ist. Die Rede über die Freundschaft ist auch hier eine vermittelte Rede und wohl nur als solche möglich, wengleich die Freundschaft in *Laelius* über den *vir bonus* – ganz so wie in den Ethiken des Aristoteles über den *ἀγαθός* – eine gemeinschaftsbildende Funktion hat. Darauf verweist im Zitat das Wort „utimur“: die Freundschaft „wird gebraucht“ um eines anderen willen, sie *ist* nicht ausschließlich „um ihrer selbst willen“. Und dennoch scheint das Porträt der beiden jungen Männer, die sich über das *Laelius*-Zitat als Freunde zu erkennen geben, weniger die politische Freundschaftskonzeption des *Laelius* widerzuspiegeln als dessen tiefendimensionale Struktur der Vermitteltheit. Es scheint, als mache sich das Porträt diese Vermitteltheit zueigen, um Freundschaft überhaupt darstellen zu können, sie gegenwärtig zu machen.

Und doch – so eine weitere Überlegung – spielt in dieses Doppelporträt noch etwas anderes hinein oder überhaupt etwas ganz anderes als das, was wir bislang auszumachen suchten – auch und vor allem, indem wir uns an die Gegebenheiten hielten: an den textuellen bzw. piktoralen Verweis auf Freundschaft.

Versuchen wir es anders. Was sehen wir? Das im Doppelporträt dargestellte Verhältnis zweier junger Männer ist nicht privat, ist nicht intim. Ein Dritter ist im Spiel, der Betrachter. Vor ihm wird die Freundschaft bezeugt und verantwortet. Was heißt das? Ich wage eine ahistorische Deutung: Das Doppelporträt könnte auch Ausdruck einer Philosophie vom Anderen sein, wie sie Emmanuel Lévinas in *Autrement qu'être (Anders als Sein)* formuliert hat. Darnach ist das Verhältnis zum Anderen etwas Originäres, Ursprüngliches, insofern es durch Verantwortung geprägt ist. „Das erste ist die unendliche Verpflichtung [...] des Ich“⁴⁷ dem Anderen gegenüber. Diese Verpflichtung – so Lévinas – steht „vorher als der Anfang des Sinnes“. Sie ist „vor-ontologisch“⁴⁸:

Die ganze Philosophie im Westen war die Philosophie des Selbstbewusstseins, des Zu-sich-Kommens. Das in Wahrheit Menschliche und Geistige ist aber nicht das

⁴⁷ Emmanuel Lévinas, „Das Ich kann nicht vertreten werden. Die Ethik als die Verantwortlichkeit für den Anderen“, in: *FAZ* 89/1995. – Der wohl nur an dieser Stelle und in originär deutscher Sprache verfasste bzw. „gesprochene“ Text fasst vorzüglich die wesentlichen Philosopheme Lévinas' zusammen, und er ist zugleich eine Auseinandersetzung mit Martin Buber, der nach Auffassung Lévinas' das Ich-Du-Verhältnis als „ein rein geistiges Verständnis zweier Menschen“ auffasse. Demgegenüber vertritt Lévinas die Position, dass „im Mittelpunkt der Beziehung zum Anderen“ das „ökonomische Verhältnis, das Geben“ stehe (ebd.).

⁴⁸ Ebd.

Zu-sich-Kommen, sondern eigentlich das Aus-sich-Heraustreten, das Zum-Anderen-Kommen.

Das Zum-Anderen-Kommen als Verpflichtung, als Verantwortung ist – so wäre mit Blick auf unser Thema fortzuführen – die nicht weiter hinterfragbare Begründung der Freundschaft, ihr „Grund“. Er könnte gleichermaßen seine Darstellung in der Komposition des Doppelporträts haben, das nun anders als soeben zu beschreiben wäre: als Zeugnis einer Ethik der Verantwortlichkeit. Und er könnte eine Antwort sein auf die in *Lysis* immer neu gestellte, doch nicht gelöste Frage, unter welcher Voraussetzung Freundschaft entsteht. In einer gewissen Hinsicht könnte – aus der Perspektive von Lévinas – das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$ nicht nur Telos sein, sondern zugleich Ursprung. Ontologie und Vor-Ontologie ergänzten einander.

Ob aber – vor-ontologisch – das Verhältnis zum Anderen als Verantwortung oder – ontologisch – die Freundschaft als geistig-seelische Einheit verstanden wird, ob also das Verhältnis zum Anderen maßgebend für das Sein der vollkommenen Freundschaft ist oder im Verhältnis zum Anderen das Sein als vollkommene Freundschaft sich zeigt: Ihre Wirklichkeit ist die Gegenwärtigkeit.⁴⁹

Bibliographie

- Aelred von Rievaulx: *Opera omnia*, hrsg. von Anselm Hoste, Charles Hugh Talbot, Turnhout 1971.
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.
- Cicero, Marcus Tullius: *Laelius de amicitia ad T. Pomponium Atticum* (lat./dt.), hrsg. von Max Faltner, München 1966.
- Derrida, Jacques: *Politiques de l'amitié suivi de L'Oreille de Heidegger*, Paris 1994.
– *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2002.
- Diogenes Laertii *Vitae philosophorum*, hrsg. von Miroslav Marcovich, Stuttgart/Leipzig 1999.
- Friedrich, Hugo: *Montaigne*, Bern/München 1967.
- Kern, Peter: „Die Kurenberg-Texte in der Manessischen Handschrift und im Budapester Fragment“, in: *Entstehung und Typen mittelalterlicher Lyrikhandschriften*, hrsg. von Anton Schwob, András Vizekety, Bern u. a. 2001.
- Lévinas, Emmanuel: „Das Ich kann nicht vertreten werden. Die Ethik als die Verantwortlichkeit für den Anderen“, in: *FAZ* 89/1995.
- Montaigne, Michel de: *Essais*, 3 Bde., hrsg. von Maurice Rat, Paris 1962.
– *Essais*, hrsg. und übers. von Hans Stilett, 3 Bde., München 2002.

Platon: *Lysis*, hrsg. von Ernst Heitsch, Carl W. Müller, übers. u. komm. von Michael Bordt, Göttingen 1998.

– *Liside*, hrsg. von Hans Krämer, Maria Lualdi, Mailand 1998.

– *Liside*, übers. u. komm. von Stefano Martinelli Tempesta, 2 Bde., Mailand 2003.

⁴⁹ Die vorstehenden Überlegungen verdanken Arbogast Schmitt wesentliche Einsichten in die Rede über die Freundschaft bei Aristoteles und Platon.