

4. Beziehungen

Die Überlegungen zum gelungenen Leben haben die Frage provoziert, was denn nun *inhaltlich* ein gelungenes Leben ausmacht. Wir haben im zweiten Kapitel einige formale Kriterien diskutiert, denen ein Begriff des gelungenen Lebens entsprechen muss, z.B. dass das gelungene Leben tatsächlich ein *oberstes* Gut sein muss oder dass das gelungene Leben das Leben eines Menschen ist, die *conditio humana* also berücksichtigt werden muss. Ich möchte nun im folgenden Schritte zur inhaltlichen Bestimmung des gelungenen Lebens gehen, und hier verschärft sich sicherlich das Problem, das ich im ersten Kapitel angesprochen habe: Die Gefahr, die eigenen sehr kulturell und subjektiv geprägten Auffassungen vom gelungenen Leben als objektive Kriterien auszugeben und gar nicht zu merken, dass man damit nur subjektive Lebensentwürfe objektivieren möchte. Diese Gefahr wird dadurch verringert, dass die folgenden Kapitel die Thesen nicht einfach im luftleeren Raum entwickeln, sondern als Gesprächspartner auf der einen Seite die philosophische Tradition, auf der anderen Seite aber auch die moderne Humanwissenschaft haben.

Unsere Frage ist also: Gibt es Dinge, die ganz unabhängig davon, um welches Individuum es sich handelt, inhaltlich das gelungene Leben charakterisieren? Ich habe schon darauf hingewiesen, dass unsere Auffassung vom gelungenen Leben den Realitäten, mit denen wir in unserem Leben konfrontiert sind, gerecht werden muss. Unser Leben beispielsweise nur dann für gelungen zu halten, wenn wir nicht sterben werden, ist widersinnig.

Ich möchte mit meinen Überlegungen an einer Intuition ansetzen, die mittlerweile auch wissenschaftlich abgesichert ist. Sigmund Freud hat einmal einen gesunden Menschen von einem kranken dadurch unterschieden, dass ein gesunder Mensch im Unterschied zu psychisch Kranken lieben und arbeiten könne. Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens, hat es ähnlich ausgedrückt: Man müsse in allem *amar y servir* – also lieben und dienen, wobei er mit dem Dienst faktisch die Arbeit gemeint hat. Liebe und Arbeit – das sind die beiden Themen, die noch ausstehen und denen wir uns in den nächsten beiden Kapiteln zuwenden werden.

Ich möchte diese Dinge aber nicht im Bereich der Intuition lassen, denn die beiden Themen sind mittlerweile auch empirisch abgesichert, und zwar durch die Motivationsforschung von Edward Decy und Richar Ryan. Beide haben innerhalb der Motivationsforschung eine neue Theorie, die „Self-Determination Theory“ aufgestellt, die empirisch ausgesprochen gut abgesichert ist. Von ihnen stammt das Konzept der intrinsischen Motivation, das einigen von Ihnen vielleicht bekannt ist. Decy und Ryan haben gezeigt, dass es drei große Grundbedürfnisse (needs) im Menschen gibt: Das Bedürfnis nach Autonomie, nach Beziehung und nach Kompetenz. Autonomie bedeutet Selbstbestimmung. Jemand, der autonom ist, kann ein selbstbestimmtes Leben führen. Mit Beziehung (‘relatedness‘ oder ‘belonging‘) meinen Decy und Ryan das Bedürfnis nach Zugehörigkeit. Die empirischen Studien haben gezeigt, dass sich das Bedürfnis von relatedness universal zeigt, aber dass es unterschiedlich ist, in welchen sozialen Formen sich das Bedürfnis zeigt. In unserem Kulturkreis wird es eher in der spätbürgerlichen Kleinfamilie oder in wechselnden Partnerschaften gesucht und gefunden, in anderen Kulturkreisen ist es z.B. die Zugehörigkeit zu einem Clan oder einer Dorfgemeinschaft. Das dritte Bedürfnis, das Kompetenzbedürfnis, meint nicht so sehr, dass wir unsere Fähigkeiten entwickeln, sondern dass wir mit unseren Fähigkeiten tätig sind, dass wir einen ‚impact‘ in unsere Welt haben. Das Kompetenzbedürfnis entspricht dem, was wir als Sinn im zweiten Kapitel der Vorlesung definiert haben: Etwas tun, was den eigenen Talenten entspricht und was für andere

Menschen wichtig ist. Viele Menschen suchen diesen Sinnaspekt in der Arbeit, der sie nachgehen, aber dieser Aspekt muss nicht in der Arbeit gesucht und gefunden werden. Dazu werde ich in dem nächsten Kapitel der Vorlesung einiges sagen. In diesem Kapitel soll es um den zweiten Aspekt gehen, den der Bezogenheit, der sich in unserem Kulturkreis eben vor allem in dem Bedürfnis nach Freundschaft und Liebe zeigt [wer sich für Literatur interessiert: Deci, Edward L.; Ryan, Richard M. (2000): The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. In *Psychological Inquiry* 11 (4), pp. 227–268 (in: <http://www.jstor.org/stable/1449618>) und Ryan, Richard M.; Huta, Veronika; Deci, Edward L. (2008): Living well: a self-determination theory perspective on eudaimonia. In *J Happiness Stud* 9 (1), pp. 139–170].

Bevor ich aber zu den Fragen komme, wie wir über Liebe und Freundschaft in unserem Kulturkreis denken sollten, möchte ich zunächst eine allgemeinere Frage erörtern. Ich gehe von der unleugbaren Tatsache aus, dass wir nicht allein auf dieser Welt sind, sondern immer, von Geburt an, in Gemeinschaft mit anderen Menschen leben. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen und lebt in Beziehungen zu anderen Menschen, selbst dann, wenn er alle Menschen hassen sollte ist er darin auf andere bezogen. Im Folgenden möchte ich mich also der Frage widmen, was für eine Auffassung wir vernünftigerweise von der Tatsache, dass wir in unserem gelebten Leben immer auch auf andere Menschen bezogen sind, haben sollten.

4.1 Der Mensch als *ζῷον πολιτικόν*

Die Frage, wie Beziehungen zwischen Menschen verstanden werden können, ist eine Frage, die die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt hat. Wenn wir uns mit der Geschichte der philosophischen Reflexion über den Menschen beschäftigen würden, dann würden wir sehen, dass an ihrem Anfang, bei Aristoteles, zwei Bestimmungen des Menschen stehen, die beide ganz außerordentlich wirkungsmächtig sind und bis heute weiterwirken. Die erste Bestimmung ist die des Menschen als einem Lebewesen, das der Vernunft mächtig ist. Aristoteles kann hier auf andere Philosophen wie beispielsweise Sokrates zurückgreifen. Es ist die Vernunft, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet. Auf diese Bestimmung werde ich jetzt nicht weiter eingehen.

Die zweite Bestimmung des Menschen, die sich in den Werken von Aristoteles findet, ist dass der Mensch ein Lebewesen ist, das von Natur aus auf Gemeinschaft bezogen ist. Der griechische Ausdruck ist *ζῷον* (das heißt ‚Lebewesen‘) *πολιτικόν*. Wenn Aristoteles meint, der Mensch sei seiner Natur nach politisch, dann meint er damit nicht, dass er sich von Natur aus für Politik interessiert oder in der Politik engagiert, sondern dass er ein Lebewesen ist, das seiner Natur nach in Gemeinschaft lebt. Der Mensch ist nicht das einzige *ζῷον πολιτικόν*, es gibt auch andere Lebewesen, die in Gemeinschaft leben. Aristoteles kennt die Ameisen, die Wespen, die Bienen und die Kraniche. Ein politisches Wesen zu sein bedeutet dabei nicht nur, irgendwie in Gemeinschaft zu leben (das tun auch andere Herdentiere), sondern - wie Wespen, Bienen und Kraniche - kooperativ zusammenzuleben und in diesem kooperativen, aktiven Zusammenleben eine Aufgabe, ein Ziel oder ein Werk, griechisch: ein *εργον*, zu realisieren. Menschen sind Lebewesen, die um bestimmter Ziele willen ihrer Natur nach auf Kooperation angewiesen sind.

Diese Ziele, die der Mensch nur dadurch erreichen kann, dass er aktiv mit anderen kooperiert und sich in Gemeinschaften zusammenschließt, können sehr unterschiedlich sein. Eines dieser Ziele, sagt Aristoteles, ist ein biologisches Ziel: Der Mensch will überleben, Kinder zeugen und durch die Kinder weiterleben. Damit meint Aristoteles nicht, dass wir als Individuen in

unseren eigenen Kindern weiterleben möchten, sondern dass die Gattung Mensch nicht ausstirbt. Wie sich Aristoteles das im Einzelnen vorgestellt hat, ist nicht ganz deutlich, aber soviel ist doch unmittelbar klar: Wenn man Kinder zeugen möchte, kann man das nicht allein. Man muss einfach schon biologisch kooperieren.

Aber es sind nicht nur biologische Ziele, die den Menschen dazu motiviert, mit anderen Menschen Gemeinschaften zu bilden. Es gibt auch utilitaristische Ziele, Ziele, die durch den Nutzen, den wir von anderen Menschen haben, begründet sind. Denken Sie an so etwas wie Arbeitsteilung. Als Philosophen und Philosophinnen sind wir darauf angewiesen, dass wir mit Menschen kooperieren, die in der Lage sind, uns mit Nahrung oder mit Kleidung zu versorgen. Wir müssen, um leben zu können, mit verschiedensten Menschen kooperieren und sind, weil wir von Natur aus nicht alles selbst herstellen können, was wir für das Leben brauchen, auf Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen.

Aristoteles geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt, dass wir Menschen das letzte Ziel unseres Lebens, das gute Leben - oder, wie wir sagen, das gelungene Leben - nur gemeinsam mit anderen Menschen verwirklichen können, weil es zur Vorstellung des gelungenen Lebens gehört, tiefe persönliche Freundschaften zu haben.

Diese Auffassung von Aristoteles, dass wir nicht nur um biologisch zu überleben, auf andere Menschen angewiesen sind, sondern dass bestimmte Formen von Gemeinschaft mit anderen Menschen wie z.B. Freundschaften und Liebesbeziehungen, integraler Bestandteil des gelungenen Lebens sind, geht natürlich über die bloß biologische These (wie wollen in unseren Kindern weiterleben und damit die Art erhalten) oder die utilitaristische These (wir kooperieren mit anderen Menschen, weil wir in einer arbeitsteiligen Gesellschaft leben) weit hinaus. Sie setzt voraus, dass der Mensch nicht nur gezwungenermaßen auf andere angewiesen ist, obwohl er eigentlich lieber doch allein leben würde, sondern dass sich mit anderen Menschen zusammensetzen einen Wert im Leben des Menschen darstellt.

4.2 Der Mensch als Wolf: Die Sophistik, Hobbes und Nietzsche

Die These, dass es für das gelungene Leben des Menschen konstitutiv ist, in gelungenen tiefen Beziehungen zu leben, und dass damit auch die Tatsache, dass der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, kein Hindernis, sondern Bedingung der Möglichkeit für ein gelungenes Leben ist, ist in der Philosophie nicht unbestritten. Es gibt durchaus philosophische Positionen, die eine ganz andere Auffassung vertreten: Der Mensch ist kein politisches, d.h. auf Gemeinschaft bezogenes Lebewesen, sondern seiner Natur nach ein Einzelwesen. Diese anthropologische Auffassung ist auch keine moderne These, sondern geht zurück auf die Anfänge der philosophischen Reflexion über den Menschen bei den Sophisten. Am bekanntesten sind heute aber sicherlich Hobbes und Nietzsche.

Die Diskussion bei den Sophisten entzündet sich an einer politischen Frage, nämlich der Frage nach der richtigen Verfassung einer Polis, und das bedeutet der Sache nach Athen. Vor allem zwei verschiedene Verfassungsformen werden diskutiert: Zum einen die Tyrannis - das bedeutet die Herrschaft des Starken -, zum anderen die Demokratie. Ich möchte Ihnen hier nur darstellen, wie einige Sophisten für die Tyrannis argumentieren. Ihr Hauptargument ist, dass die Tyrannis, anders als die Demokratie, der menschlichen Natur gerecht wird.

In dieser Diskussion spielt nun eine Unterscheidung der Sophisten eine wichtige Rolle, die Unterscheidung, ob etwas ‚von Natur her‘ (*physis*) so ist, wie es ist, oder ob etwas ‚aus Konvention (oder ‚Gesetz‘, ‚Brauch‘ - *nomos*)‘ so ist, wie es ist. Diese Unterscheidung hängt unmittelbar mit der Frage nach dem gelungenen Leben zusammen, denn man kann nur so ein

gelungenen Leben führen, dass es der Natur angemessen ist. Wenn sich zeigt, dass die Konventionen, Gesetze, Bräuche gegen die Natur sind, dann muss man die Gesetze und Bräuche ändern. Die Konventionen, Gesetze und Bräuche machen dann ein gelungenes Leben unmöglich.

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird nun diskutiert, was das Wesen des Menschen ausmacht. Und einige Sophisten, die gegen die Demokratie und für die Tyrannis eintreten, argumentieren nun so, dass der Mensch von Natur aus kein Gemeinschaftswesen ist, sondern auch für den Menschen ein Gesetz gilt, dass sich in der Natur bei vielen Tieren zeigt: Der Stärkere frisst den Schwächeren. Dieses Naturgesetz wird auf den Menschen übertragen: Auch hier gilt, dass es naturgemäß ist, wenn die Starken über die Schwachen herrschen. Wenn die Schwachen sich deswegen zusammentun und Gesetze zu ihrem eigenen Schutz gegen die Starken erlassen, dann handeln sie damit gegen die Natur. Wenn der Stärkere deswegen die Gesetze verbietet und die Schwachen unterdrückt, weiß er die Natur auf seiner Seite.

Sie sehen schon, dass der Unterscheidung von ‚von Natur her‘ und ‚aus Konvention‘ eine bestimmte Auffassung vom Menschen zugrunde liegt: Der Mensch ist kein Gemeinschaftswesen in dem Sinne, dass in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu stehen Teil des gelungenen Lebens ausmacht. Der Mensch ist ein Einzelwesen, wie ein wildes Tier, das sich vielleicht aus Nutzenerwägungen heraus mit anderen Tieren zusammenschließt um dann besser und effektiver jagen zu können, aber sein gelungenes Leben hängt nicht an gelungenen Beziehungen zu anderen Menschen.

Auch für Hobbes (1588-1679) ist der Mensch kein Gemeinschaftswesen. Berühmt dafür ist seine Staatsschrift, der Leviathan von 1651. Hobbes nimmt das Bild vom wilden Tier auf und bezeichnet den Menschen als des Menschen Wolf (*homo homini lupus est*). Das ist die Natur des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft. Zwar tritt diese Natur nicht so deutlich zu Tage - wir sind natürlich kultivierter -, aber wenn wir einen Naturzustand annehmen, in dem die Menschen gelebt haben, dann würden wir klar sehen, dass Menschen einander reißende Wölfe sind. Menschen sind grundsätzlich boshaft - sie streben nach Karriere, Ehre, sind einander mißtrauisch und würden einander umbringen, sich die Frauen und Kinder anderer Leute unterwerfen usw.

Weil der Mensch Hobbes zufolge kein auf Gemeinschaft bezogenes Wesen, kein *zoon politikon* ist, müssen sich die Menschen gegenseitig voreinander schützen. Deswegen bilden sie einen Gesellschaftsvertrag, der sie aneinander bindet. Die Menschen binden sich also nicht notwendigerweise aneinander, weil das ihrer menschlichen Natur entspricht, sondern nur aus egoistischen Interessen. Längerfristige Verbindungen gehen nicht aus gegenseitigem Wohlwollen hervor, sondern werden nur aus Furcht nicht aufgelöst. Durch den Gesellschaftsvertrag binden sich die Menschen aneinander und bilden so einen Staat, den Leviathan. Durch die Autorität, die dem Staat übertragen wird, ist er in der Lage, die Bürger zur Kooperation zu zwingen. Allerdings lebt der Mensch damit nicht mehr in dem ihm angemessenen natürlichen Zustand. Deswegen bleibt eine tief sitzende Skepsis, ein Argwohn und Mißtrauen gegen den Staat bestehen.

Wenn wir also verstehen wollen, warum Menschen sich zu Gemeinschaften zusammenschließen, dann verstehen wir das nur, wenn wir die egoistischen Ziele der einzelnen Menschen kennen. Die Art der Gemeinschaft entspricht am ehesten der Vertragsgemeinschaft. Verträge kann man lösen, wenn sie den individuellen Zielen nicht mehr dienen. Es gibt aber keine dem Wesen des Menschen inhärente Notwendigkeit zur Gemeinschaft.

Für Nietzsche (1844-1900) gibt es zwei grundverschiedene Klassen von Menschen: Die Starken und die Schwachen. Die Auffassung, dass alle Menschen von Natur aus gleich sind, ist

Nietzsche zufolge eine Lüge, er spricht sogar von der größten aller Lügen, die die Schwachen erfunden haben um sich gegen diejenigen, die von Natur aus stark sind, durchzusetzen oder zumindest um die rechtmäßigen Herrschaftsansprüche der Starken in Grenzen zu halten. Nun tun sich die Menschen - die Schwachen wie die Starken - zusammen: Um Ziele gegeneinander durchzusetzen. Die Tatsache, dass sie sich zusammentun, heißt aber nicht, dass die Menschen von Natur aus Gemeinschaftswesen wären, sondern nur, dass sie sich in Form von Verträgen aneinander binden, um bestimmte Ziele zu erreichen. Wenn diese Ziele erreicht sind, löst man die Verträge wieder und kann wieder in seine autonome, solitäre Existenz leben, die dem Menschen eigentlich entspricht.

Sie sehen, wie sich bei Hobbes und Nietzsche die Grundgedanken der Sophisten weiter entfalten. Hobbes und Nietzsche vertreten, dass der Mensch von Natur aus gerade kein Gemeinschaftswesen ist, sondern ein Einzelgänger. Von Natur aus sei der Mensch ein Einzelgänger, soziale Beziehungen entstehen auf Grund äußerer Zwänge, zur Verteidigung gegen Feinde oder zur Überwindung einer Notlage. Aber sobald diese äußeren Zwänge, die den Menschen zur Kooperation zwingen, überwunden sind, kehrt der Mensch zu der seiner Natur entsprechenden Lebensform als Einzelgänger zurück.

4.3 Eine organizistische oder eine solitäre Anthropologie?

Was ist von dieser These zu halten? Nun zunächst einmal positiv, dass uns die Rede vom Menschen als Gemeinschaftswesen nicht dazu verführen sollte, den Menschen ausschließlich von der Gemeinschaft her zu verstehen, ihn ausschließlich als ein Teil von größeren Gemeinschaften zu sehen und von daher verstehen zu wollen. Anthropologien, die den Menschen ausschließlich von der Gemeinschaft verstehen wollen, in denen er lebt, nennt man organizistisch. Die einzelne Person ist wie ein Organ, das zum Erhalt des ganzen Körpers, die Gesellschaft, trägt. Eine organizistische Anthropologie ist falsch, weil wir - zumindest als erwachsene Menschen - *Stellung* gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften beziehen können. Wir sind frei, Beziehungen einzugehen und aufzulösen. Insofern sind wir tatsächlich Einzelgänger. Wenn wir also im folgenden den Menschen als ein Gemeinschaftswesen bezeichnen, wenn wir Gemeinschaften untersuchen, auch Liebesbeziehungen und tiefe Freundschaften, dann soll das nicht bedeuten, den Menschen ausschließlich aus Teil der Gemeinschaft und von ihr her zu verstehen.

Dabei spielt noch eine andere Überlegung eine Rolle: Wenn unser zugegeben sehr rudimentäres Modell vom Menschen richtig ist, dann sind wir als Menschen Individuen, die auf unser eigenes gelebtes Leben bezogen sind aber das, was wir sind, nicht nur oder vielleicht nicht einmal in erster Linie im gelebten Leben, sondern im Bezug erster und zweiter Stufe zum gelebten Leben zu finden ist. Wir nehmen also noch einmal Stellung zu Freundschaften und Liebesbeziehungen, und es ist diese Möglichkeit zum emotionalen und reflektierten Bezug, der uns Menschen charakterisiert. Das ist unsere Individualität, oder, anders gesagt, unsere nicht durch einen anderen Menschen vertretbare Einsamkeit als Menschen. Die Einsamkeit des Menschen ist die Privatheit seiner Perspektive auf sein Leben, die er zwar bis zu einem gewissen Grad anderen Menschen mitteilen kann, die er aber nie tatsächlich teilen oder abgeben kann. Der Versuch, dieser Einsamkeit dadurch zu entfliehen, dass man sich auf der Ebene des gelebten Lebens an Menschen, Gruppen oder Organisationen bindet, dass man sich selbst nur noch von den Beziehungen auf der Ebene des gelebten Lebens her definiert, kann gar nicht gelingen, weil ganz prinzipiell keine menschliche Gemeinschaft *kategorial* die individuelle Einstellung des Menschen zu seinem gelebten Leben in eine kollektive Einstellung wandeln kann. Dieser Punkt ist wichtig, weil er die Grenzen dessen zeigt, was es heißen kann, dass der Mensch seiner Natur

nach ein Gemeinschaftswesen ist. Nichts kann einen Menschen der Einsamkeit seiner individuellen Bezogenheit auf sein gelebtes Leben, seiner individuellen Perspektive auf Dauer entreißen. Viele Phänomene im Leben kann man sicherlich als den Versuch begreifen, dieser prinzipiellen Einsamkeit zu entkommen, die Grenzen aufzulösen, die uns voneinander trennen. Und zu den beglückendsten Erfahrungen gehört sicherlich, wenn das gelingt, z.B. in der Sexualität oder in tiefen spirituellen Erfahrungen.

Wofür ich aber im Folgenden argumentieren möchte, ist die These, dass der Mensch seinem Wesen nach auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen bezogen ist und Freundschaft und Liebe integraler Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen sind.

Dass der Mensch auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen bezogen ist, zeigt sich zunächst im biologischen Sinn: Wir sind nicht, wie andere Tiere, nach unserer Geburt Nestflüchter, sondern wir sind Nesthocker, wir sind biologisch nach unserer Geburt für lange Zeit auf unsere Mutter angewiesen. Als Kind besteht ein ganz wesentliches Wachstumsmoment darin, in Gemeinschaften hineinzuwachsen, in die Familie hineinzuwachsen, mit anderen Kindern zu spielen und die Sprache der Gemeinschaft zu lernen.

Nun kann man einwenden, dass die Tatsache, dass wir als Säuglinge und Kinder auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen zwar sicherlich angewiesen sind, noch kein Argument gegen die These ist, der Mensch sei im Grunde ein Einzelwesen. Denn ein Kind, so könnte man argumentieren, ist noch nicht in der Art, wie ein Erwachsener, reflexiv auf das eigene gelebte Leben bezogen. Spätestens nach der Pubertät, wenn das innere Leben erwacht und die Vernunft ausgeprägter ist, ändert sich die Sache aber: Hier erlebt der Mensch, dass er zumindest ab dem Moment einer kritischen Distanz zum gelebten Leben, eben in der kognitiven und emotionalen Einstellung zum gelebten Leben, ein Einzelgänger ist.

Wie kann man überhaupt gegen diese These argumentieren? Was für eine Struktur müsste ein Argument haben das zeigt, dass die These vom Menschen als Einzelgänger falsch ist? Man muss, denke ich, zeigen, dass sich bestimmte Formen menschlicher Gemeinschaften nicht in Analogie zu utilitaristischen Gemeinschaften, die durch Verträge geschlossen werden, verstehen lassen. Zu Gemeinschaften, die sich durch Verträge verstehen lassen, möchte ich alle Gemeinschaften zählen, die mit der Arbeitsteilung unserer Gesellschaft zu tun haben. Natürlich sind wir in einer arbeitsteiligen Gesellschaft notwendig auf andere Menschen angewiesen. Wir könnten gar nicht überleben, wenn es nicht Menschen gäbe, die für uns Nahrungsmittel produzieren. Aber das bedeutet noch nicht, dass der Mensch *dem Wesen nach* ein Gemeinschaftswesen ist. Wenn man davon sprechen möchte, dass der Mensch dem Wesen nach ein Gemeinschaftswesen ist, dann kann das nur bedeuten, in bestimmten Formen von Gemeinschaft zu leben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens des Menschen ist, denn über das Wesen des Menschen nachzudenken bedeutet darüber nachzudenken, welche Art von Leben dasjenige ist, das ihm gemäß ist in dem Sinn, dass er es als gelungen betrachten kann. Wir haben ja bereits gesehen, dass schon die empirischen Studien davon sprechen, dass Identität ohne menschliche Beziehungen nicht gelingen kann. Das gelungene Leben des Menschen hängt ganz wesentlich daran, in zumindest einigen gelungenen menschlichen Beziehungen zu stehen. Die philosophische Herausforderung besteht in folgendem: Die Tatsache, dass der Mensch diese tiefen persönlichen Beziehungen *wünscht*, ist dabei kein hinreichendes Kriterium dafür, die Gemeinschaft als eine egoistische Vertragsgemeinschaft, die sich utilitaristisch begründen läßt, zu verstehen. Das bedeutet, dass gelingende tiefe menschliche Beziehungen anders verstanden werden müssen, als dass der Grund für diese Beziehungen darin zu suchen ist, dass man sich gegenseitig braucht (denn das wäre eine utilitaristische Begründung). Wenn es stimmen sollte,

dass gelungene Beziehungen zu leben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen ist, dann ist aber die These falsch, dass es im Grunde *der Natur* des Menschen widerspricht, Gemeinschaften zu wollen, weil der Mensch ein Einzelgänger ist. Der Mensch ist also, das ist meine These, die ich zeigen möchte, nicht nur kontingenterweise, sondern auch als erwachsener Mensch seinem Wesen nach auf andere Menschen bezogen.

4.4 Eine andere Form der Argumentation: Die Stoiker

Mein Versuch, dafür zu argumentieren, dass es im Wesen des Menschen liegt, auf Gemeinschaft angelegt zu sein, wird darauf hinauslaufen zu zeigen, dass Menschen Gründe dafür haben, tiefe persönliche Beziehungen einzugehen und dass diese Gründe damit zu tun haben, dass tiefe Beziehungen zu haben Teil des gelungenen Leben sind. Es gibt auch eine andere Art und Weise zu begründen, dass der Mensch seinem Wesen auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angelegt ist, und diese Art und Weise ist vor allem von den Stoikern eingeführt worden. Die Argumentation hat einen enormen Einfluss auf die Moderne, vor allem auf die klassischen Naturrechtslehren und die Idee der Menschenwürde und Menschenrechte, gehabt hat und hat sie immer noch. Die Stoiker vertreten die These, dass der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft mit *allen* Menschen angelegt ist. Der Mensch ist seiner Natur nach nämlich ein Weltbürger. Genau genommen vertreten sie nicht nur, dass der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft mit allen *Menschen* angelegt ist, sondern dass der Mensch von Natur aus auf die Gemeinschaft mit allen Menschen und auch mit den Göttern angelegt ist. Die Welt wird nämlich nicht nur von Menschen, sondern auch von Göttern bewohnt, und ein Weltbürger zu sein bedeutet, in Gemeinschaft mit den Menschen und Göttern zu stehen. Dieser Aspekt, der bei den Stoikern ganz klar ist, fällt in der modernen Rezeption aus leicht nachvollziehbaren Gründen oft unter den Tisch, obwohl er wesentlich ist um zu verstehen, worum es den Stoikern geht.

Die Stoiker begründen die These ganz grob gesagt damit, dass der Mensch von Natur aus ein Vernunftwesen ist. Nun ist Vernunft nicht etwas, was privat ist, sondern etwas, was allgemein in folgendem Sinn ist: Die Vernunft ist qua Vernunft nicht bei verschiedenen vernünftigen Wesen verschieden. Meine Vernunft ist als Vernunft nicht verschieden von der Ihrer Vernunft und nicht verschieden von der Vernunft eines Gottes. Das bedeutet nicht, dass der Inhalt dessen, was meine Vernunft erfasst, identisch mit dem Inhalt der Vernunft eines Gottes ist. Das liegt aber daran, dass *meine* Vernunft noch unvollkommen ausgebildet ist. Das sieht man beispielsweise daran, dass es immer noch kognitive Widersprüche gibt, mit denen ich lebe, und noch klarer daran, dass ich nicht alles weiß und alles verstehe, was für ein gelungenes Leben relevant ist. Wenn meine Vernunft aber vollständig ausgebildet wäre, wenn ich alles verstehen würde, was es zu verstehen gibt und das bedeutet für die Stoiker vor allem: was relevant für ein gelungenes Leben ist, dann würde sich meine Vernunft nicht von der Vernunft eines Gottes unterscheiden, denn ein Gott weiß, weil er ein glückliches Wesen ist, alles, was man für ein glückliches Leben wissen muss. Weil das Wesen des Menschen also seine Vernunft ist, die Vernunft aber etwas ist, was er mit allen Menschen und mit den Göttern gemeinsam hat, ist er von Natur aus Teil der Gemeinschaft aller Menschen und Götter, eben der Weltgemeinschaft.

Die Stoiker haben auch eine interessante Auffassung darüber entwickelt, wie sich diese Vernunft im Menschen, also seine eigentliche Natur, im Lauf des Lebens im Menschen selbst durchsetzt und entwickelt. Ihre Auffassung ist unter dem Namen *oikeiosis*-Lehre bekannt geworden. *Oikeiosis* leitet sich ab vom griechischen *oikeion*, und *oikeion* ist eigentlich das, was zum *oikos*, zum Haushalt gehört, was also zu einem selbst gehört und an dem man auch Interesse hat. Der Gegenbegriff zu *oikeion* lautet *allotriion*, und das, was *allotriion* ist, ist einem fremd, man hat

keinen Bezug dazu. *Oikeion* ist das, was einem selbst eigen ist. Wenn ein griechisches Wort das Suffix *-sis* hat, wird aus dem Wort eine Tätigkeit. *Oikeiosis* beschreibt eine Tätigkeit, einen Vorgang, und zwar den Vorgang sich etwas zu eigen zu machen und zwar auf eine solche Art und Weise, dass man das, was man sich zu eigen macht, gleichzeitig wertgeschätzt und geliebt wird.

Die *oikeiosis* ist dabei in den ersten Schritten ein natürlicher Prozeß, ein Prozeß, der von Natur aus abläuft. Wenn die Stoiker sagen, er laufe von Natur aus ab, dann heißt das nicht, dass er einfach so automatisch abläuft, sondern vor allem dass es die Natur ist, also die Vernunft, die bewirkt, dass dieser Prozeß abläuft. Der Ausgangspunkt der *oikeiosis* ist der Säugling mit seinen eigenen kognitiven Vermögen. Das kognitive Vermögen eines Säuglings ist zunächst nichts anderes, als dass er sehen kann. Dann, mit zunehmendem Alter, erkennt der Säugling - und das ist eine kognitive Leistung -, dass die Körperteile seine eigenen Körperteile sind, dass sie zu ihm gehören, dass er ein Interesse an ihnen hat.

Dann, in einem weiteren Schritt, erkennt er, dass die Mutter und dass die Familie zu ihm gehören. Nur soweit läuft der Prozeß der Natur nach ab. Nun ist es am Kind selbst, mittels seiner Vernunft, den natürlichen Prozeß fortzusetzen. Die ersten Handlungstendenzen haben wir durch die Natur erhalten, jetzt ist es an uns, diese Handlungstendenz fortzusetzen. Er erkennt, dass auch die Personen seiner mittelgroßen Verwandtschaft zu ihm gehören und dieser Prozeß geht weiter über die *polis*, also den griechischen Stadtstaat, bis hin zu allen Menschen und den Göttern.

Ich habe Ihnen mit den Stoikern eine Theorie vorgestellt, die gegen eine solitäre Anthropologie, der zufolge der Mensch seiner Natur nach ein Einzelwesen ist, zeigt, dass der Mensch der Natur nach auf eine Gemeinschaft bezogen ist. Nun mag man einige Probleme mit der Art der stoischen Argumentation haben. Nicht alles ist gleich plausibel. Dass das Wesen des Menschen ausschließlich an der Vernunft festgemacht wird, ist sicher eine enge Sicht des Menschen. Dass es ausschließlich die Vernunft ist, die die Gemeinschaft mit allen Menschen stiftet, ist vielleicht auch nicht plausibel. Dass die These, der Mensch sei ein Gemeinschaftswesen, bedeutet, er sei in Gemeinschaft mit allen Menschen überhaupt, wäre auch diskussionsbedürftig. Ich möchte, das hatte ich ja schon erwähnt, einen etwas anderen Weg der Argumentation einschlagen und zeigen, dass in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu stehen notwendiger Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen ausmacht.

4.5 Die drei Arten der Freundschaft

Dazu lassen Sie mich zunächst Formen der Gemeinschaft differenzieren. Ich möchte ausgehen von einer Unterscheidung, die sich bei Aristoteles findet und die auch in sämtlichen modernen Untersuchungen, die sich mit dem Thema befassen, übernommen wird. Es ist die Unterscheidung zwischen einer Lustfreundschaft, einer Nutzenfreundschaft und einer Charakterfreundschaft, oder, wie Aristoteles auch sagt, einer Freundschaft zwischen Guten. Alle drei Formen der Freundschaft unterscheiden sich vor allem dadurch voneinander, dass ein anderer *Grund* dafür angegeben wird, warum man miteinander befreundet ist. Es genügt für das, was ich zeigen möchte, dass ich die ersten beiden Freundschaftsformen nur kurz erläutere.

Eine Lustfreundschaft liegt dann vor, wenn der Grund dafür, dass ich mit jemanden in einer Gemeinschaft stehe, die Lust ist, oder, wie man besser sagen könnte, einfach der Spaß, die Gaudi, die Freude ist, die mir die Gemeinschaft mit einem anderen Menschen bereitet. Aristoteles sagt, dass vor allem in der Jugend unsere Freundschaften meist Lustfreundschaften sind: Es macht einfach Spaß, mit dem anderen zusammenzusein, ein oder zwei Biere zu trinken oder nächtelang LAN-Partys zu besuchen. Umgekehrt findet man unter älteren Menschen kaum

Lustfreundschaften, weil ältere Menschen oft mißmutig sind und es einfach nicht sehr lustig ist, seine Zeit mit älteren Menschen zu verbringen.

Eine Nutzenfreundschaft liegt dann vor, wenn der Nutzen, den ich von einem anderen habe, der eigentliche Grund dafür ist, dass ich mit ihm zusammen bin. Geschäftsbeziehungen sind z.B. Nutzenfreundschaften. Ich bin mit dem anderen zusammen, weil ich mit ihm ein Geschäft machen möchte, von dem ich selbst einen Nutzen habe. Der Nutzen, den ich von der Beziehung habe, erklärt mir vollständig, warum ich eine Beziehung zu der Person habe. Sie sehen schon: Wenn Aristoteles von *Lustfreundschaft* und vor allem wenn er von *Nutzenfreundschaft* spricht, dann gebraucht er ‚Freundschaft‘ in einem sehr weiten Sinn, eigentlich im Sinn von Gemeinschaft. Die Lust und der Nutzen geben den Grund dafür an, warum Menschen in Gemeinschaft mit anderen Menschen sind: Um der Lust willen oder um des Nutzens willen.

Ich habe auf diese beiden Arten von Gemeinschaften nur deswegen aufmerksam gemacht, um Ihnen zu zeigen, welche Formen von Gemeinschaften ich im folgenden *nicht* meine, wenn ich sage, dass Freundschaften zu haben ein integraler Bestandteil des gelungenen Lebens ist. Für ein gelungenes Leben ist eine andere Gemeinschaftsform konstitutiv, nämlich in Aristotelischer Terminologie: Die Charakterfreundschaft oder die Freundschaft zwischen Guten. Heute spricht man in modernerer Terminologie meistens von tiefen persönlichen Beziehungen, oder intimen Beziehungen (wobei man unter der Intimität in diesem Zusammenhang nicht die sexuelle Komponente einer Beziehung meint).

Ich möchte in dieser Vorlesung im folgenden lediglich etwas zu dieser dritten Gemeinschaftsform sagen und werde im folgenden dabei terminologisch von Liebe oder Freundschaft sprechen. Ich verstehe ‚Freundschaft‘ hier nicht in dem Sinn von Aristoteles als einen sehr weiten Begriff, sondern als einen engen Begriff einer tiefen persönlichen Beziehung. Das Ziel meiner Ausführungen ist es deutlich zu machen, inwiefern tiefe persönliche Beziehungen zu haben Bestandteil des gelungenen Lebens eines Menschen sind.

Nun wäre die ganze folgende Untersuchung sehr einfach, wenn es eine ganz klare und bekannte Diskussion darüber gäbe, was denn überhaupt Freundschaften und Liebe ist und was eigentlich tiefe persönliche Freundschaften sind. Es ist charakteristisch für die Philosophie, dass diese doch eigentlich für unser Leben so wichtige Frage in der Geschichte der Philosophie so gut wie überhaupt nicht diskutiert worden ist - obwohl sich das in den letzten 20 Jahren glücklicherweise etwas geändert hat. Es gibt eine krasse Diskrepanz zwischen der Bedeutung, die enge persönliche Bindungen in unserem Leben haben und der Fähigkeit, diese Bindungen philosophisch adäquat zu reflektieren. Insofern werde ich im folgenden recht weit ausholen müssen und möchte Ihnen so etwas wie den begrifflichen Rahmen einer Philosophie der Freundschaft und Liebe entwickeln.

Zunächst ein paar weitere Bemerkungen zur Terminologie. In der deutschen Sprache unterscheiden wir zwischen den Begriffen ‚Liebe‘ und ‚Freundschaft‘. Die Unterscheidung ist zwar vage, aber oft - aber auch nicht immer - ist dadurch folgendes ausgedrückt: Im Unterschied zwischen einer Freundschaft ist eine Liebesbeziehung auch eine sexuelle Beziehung zwischen zwei Menschen. In diesem Sinn möchte ich Freundschaft und Liebe hier verstanden wissen. Dass diese Bestimmung etwas Künstliches an sich hat, ist klar. Man spricht z.B. von der Liebe der Eltern zu ihren Kindern, und wenn man so redet, dann hat das natürlich keine sexuelle Konnotation. Aber es scheint mir doch so zu sein, dass zwei Frauen oder zwei Männer nicht einfach zueinander sagen würden „ich liebe dich“, wenn die Beziehung nicht die Sexualität einschließt, obwohl man vielleicht sinnvoll von der Liebe in einer Freundschaft sprechen kann. Dadurch, dass Menschen ihre Sexualität miteinander leben, kann eine Beziehung an persönlicher

Tiefe gewinnen, muss aber nicht notwendig. Worauf es mir im folgenden ankommt, ist die Diskussion tiefer persönlicher Beziehungen zwischen zwei Menschen, ob sie nun in der geteilten Sexualität einen Ausdruck finden oder nicht. Klar ist, dass sexuelle Beziehungen auch Lustfreundschaften sein können und mit tiefen persönlichen Beziehungen gar nichts zu tun haben müssen.

Wenn wir von tiefen persönlichen Beziehungen sprechen wollen, lohnt sich wieder ein Blick auf Aristoteles, der im achten und neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* den Grund für eine Reflexion über Liebe und Freundschaft gelegt hat. Um tiefe persönliche Beziehungen von anderen Beziehungen abzugrenzen, führt Aristoteles einige Kriterien an, die uns einen ersten intuitiven Zugang zum Phänomen ermöglichen können. Eine tiefe persönliche Beziehung kann man nicht zu vielen Menschen haben. Aristoteles meint, es gibt im Leben eines Menschen wohl kaum mehr als ein paar solcher Freundschaften. Sie erfordern viel Zeit, müssen aufgebaut werden. Die Freunde müssen räumlich nahe beieinander wohnen, damit sie sich so oft wie möglich sehen können. Sie müssen einander mitteilen und geben können von dem, was sie beschäftigt. Die Freunde müssen durch Krisen hindurchgehen und hindurchgegangen sein. Sie müssen sich in ihrer Freundschaft zueinander bewährt haben. Sie sehen vielleicht an diesen wenigen Kriterien schon, es geht darum, in einer solchen Freundschaft das Leben miteinander zu teilen (selbst wenn, das sagt Aristoteles ausdrücklich, die Freunde nicht in dem Sinn das Leben miteinander teilen, dass sie zusammenleben), und das kann man nur mit wenigen Menschen im Leben wirklich in einer tiefen Art und Weise tun.

Ich möchte jetzt nichts weiter zum Phänomenbereich sagen, ich hoffe, er ist mehr oder weniger deutlich geworden, und möchte mich der Frage nach der angemessenen philosophischen Reflexion über diese Freundschaftsart zuwenden. Lassen Sie mich zu Beginn etwas über die existentielle Relevanz dieses Unternehmens sagen. Wenn Sie an einem Sonntag im Englischen Garten spazierengehen, sich auf eine Bank setzen und einfach mal zuhören, worüber die Menschen reden, die an ihrer Bank vorbeikommen, dann geht es in zumindest jedem dritten Gespräch um enge persönliche Beziehungen, die in eine Krise gekommen sind. Und tatsächlich ist es so, dass wir oft dann über unsere persönlichen Beziehungen nachdenken, wenn die Beziehungen in eine Krise kommen. Nun könnten Sie der Auffassung sein, dass die Philosophie mit den ihr eigenen Möglichkeiten herzlich wenig dazu beitragen kann, die konkreten Beziehungen und die Beziehungsschwierigkeiten, in denen wir stehen, aufzuhellen. Sie könnten meinen, dass, wenn überhaupt eine Wissenschaft, dann doch wohl viel eher die Psychologie oder eine Form der Therapieausbildung uns in die Lage versetzt, Schwierigkeiten in den Beziehungen zu klären und zu überwinden. Nun, ich will nicht bestreiten, dass es sehr nützlich sein kann, auch etwas beispielsweise über Tiefenanalyse zu wissen und darüber nachzudenken, wie unsere Eltern und die Formen des sozialen Zusammenlebens in unserer Kernfamilie unsere Beziehungen, die wir heute als erwachsene Menschen leben, prägen und von welchen Formen wir uns vielleicht verabschieden sollten. In tiefen persönlichen Beziehungen können alte Verletzungen aufbrechen, auf den Partner projiziert werden usw. - all das will ich überhaupt nicht bestreiten, aber diese Aspekte der Beschreibung von tiefen persönlichen Beziehungen will ich hier vernachlässigen. Worauf es mir ankommt, ist aber folgendes. Ob wir mit unseren tiefen persönlichen Beziehungen zufrieden sind oder nicht, hängt auch ganz entscheidend damit zusammen, wie wir über enge persönliche Beziehungen ganz allgemein denken und ob wir überhaupt die der Sache nach richtigen Auffassungen über enge persönliche Beziehungen haben. Und hier spielt natürlich die Philosophie eine wichtige Rolle.

Lassen Sie mich das an einem Beispiel verdeutlichen. Stellen wir uns zwei Menschen vor, nennen wir sie Friedrich und Rose. Friedrich und Rose haben sich zufällig kennengelernt und wie es das Schicksal so will, sie haben sich ineinander verliebt und wollen beide diesem Impuls nachgehen und schauen, ob sie eine Beziehung anfangen können. Friedrich weiß nun schon eine ganze Menge über menschliche Beziehungen, nicht, weil er selbst je eine tiefe persönliche Beziehungen gelebt hat, sondern weil er viel von Nietzsche gelesen hat. Und so ist es auch kein Wunder, dass er ein Anhänger der Auffassung von Nietzsche ist, dass menschliche Beziehungen notwendig Konfliktbeziehungen sind - Sie wissen schon, Nietzsche zufolge ist der Mensch der Natur nach ein Einzelgänger. Dabei meint Friedrich nicht nur, dass Konflikte und Auseinandersetzungen notwendige Bestandteile einer gelungenen engen persönlichen Beziehung sind, sondern er ist sogar der Auffassung, je stärker der Konflikt ist, desto besser sei ganz offensichtlich die Freundschaft, weil die Freundschaft dann genau so ist, wie sie eigentlich sein sollte. Weil der Mensch ein Einzelgänger ist, muß es notwendig zu Konflikten kommen, wenn sich zwei Menschen nahe kommen. Rose demgegenüber hat all ihr Wissen über gelungene menschliche Beziehungen nicht aus den Büchern von Nietzsche, sondern aus dem Kino, insbesondere aus ihrem absoluten Lieblingsfilm, der *Titanic*. Nachts, wenn sie nicht schlafen kann, denkt sie an Friedrich, malt sich aus, wie harmonisch es mit ihm sein könnte, wie sie beide auf ewig füreinander geschaffen sind, und die Züge von Leonardo di Caprio vermischen sich mit dem doch eher etwas herberen Gesichtsausdruck von Friedrich.

Nun, sie sehen schon, wenn zwei Menschen mit solchen Auffassungen über gelungene menschliche Beziehungen aufeinander treffen, dann sind nicht nur die Krisen schon vorprogrammiert, sondern das Ende der Beziehung. Immer dann, wenn es zwischen beiden gut läuft und es harmonisch ist, wird Friedrich ganz nervös werden und sich fragen, was denn an der Beziehung so falsch ist; und immer dann, wenn ein Konflikt ansteht, wird unsere arme Rose der Auffassung sein, etwas läuft in der Beziehung ganz fundamental falsch.

Ich habe Ihnen das Beispiel gebracht, um auf etwas eigentlich ganz Triviales aufmerksam zu machen. Die Frage, wie wir unsere Beziehungen erleben, hängt eng mit unseren Erwartungen an menschliche Beziehungen zusammen, und die Erwartungen können realistisch oder unrealistisch sein. Realistisch sind sie unter anderem dann, wenn die Auffassung über menschliche Beziehungen, die den Erwartungen zu Grunde liegen, richtig sind. Unrealistisch sind sie unter anderem dann, wenn die Auffassungen falsch sind. Wir müßten also eigentlich der Sache nach sehr daran interessiert sein, zu einer Klärung darüber zu kommen, was tiefe persönliche Beziehungen leisten können und was nicht, wie wir über sie denken sollten.

Als Philosoph oder Philosophin über Liebe und Freundschaft nachzudenken, bedeutet darüber nachzudenken, was für Begriffe wir gebrauchen oder gebrauchen sollten, wenn wir über Liebe und Freundschaften reflektieren. Wenn man Friedrich oder Rose helfen wollte, dann müßte man versuchen, die anthropologischen Voraussetzungen, die hinter den Auffassungen von Nietzsche oder der Hollywood-Industrie stehen, aufzudecken und zu kritisieren. Dann sind zumindest Voraussetzungen dafür geschaffen, dass sich auch die Erwartungen der beiden ändern können, und dann wird es möglich sein, dem Impuls der Verliebtheit nachzugehen und anzufangen, eine Freundschaft aufzubauen.

Ich möchte im folgenden auf eine, wie mit scheint, ganz zentrale philosophische Frage, die die Freundschaft betrifft, eine Antwort versuchen, nämlich die Frage danach, wie wir uns als Menschen verstehen können, die entweder in einer erfüllenden tiefen menschlichen Beziehung leben oder uns doch vielleicht nach einer solchen Beziehung sehnen und sie in unserem Leben vermissen. Dazu werde ich mich der Frage zuwenden, was eine tiefe persönliche Beziehung

begründet. Warum und in welchem Sinn man hier von einem ‚Grund‘ sprechen kann und davon, dass es etwas gibt, das eine Freundschaft begründet, wird, hoffe ich, am Ende deutlicher werden. Ich werde dazu in einem ersten Schritt zwei Auffassungen über den Grund einer tiefen persönlichen Beziehung kritisieren, nämlich den Emotivismus und den Utilitarismus, und dann eine These erarbeiten, die eine Antwort auf die Frage geben soll, was der Grund einer tiefen persönlichen Freundschaft ist.

4.6 Kritik des Emotivismus

Zunächst zum Emotivismus. Der Emotivismus behauptet folgendes. Eine Freundschaft wird begründet durch die Emotionen oder die Gefühle, die zwei Menschen füreinander haben. Je tiefer die Gefühle, desto tiefer die Freundschaft. Je oberflächlicher die Gefühle, desto oberflächlicher die Freundschaft. Ich glaube, dass der Emotivismus eine sehr verbreitete Auffassung von Freundschaft und Liebe ist, jedenfalls ist es diese Auffassung, von der uns beispielsweise große Teile der Hollywood-Industrie überzeugen möchte.

Nun ist an dem Emotivismus sicherlich einiges richtig. Es ist klar, dass Emotionen und Gefühle eine wichtige Rolle dafür spielen können, dass zwei Menschen eine tiefe persönliche Beziehung anfangen wollen (es kann aber auch ganz andere Gründe geben, z.B. dass man den anderen Menschen sehr interessant findet und sich mit ihm austauschen möchte). Am offensichtlichsten ist das, wenn eine tiefe persönliche Beziehung mit dem Gefühl, verliebt zu sein, anfängt. Sie wissen, dass in der griechischen Mythologie als ein Symbol für das Verlieben der Gott Eros mit Pfeil und Bogen gewählt worden ist. Eros zielt auf die Menschen und trifft sie, gerade wie er es will. Dahinter steht folgende Erfahrung: Verliebt zu sein ist eine tiefe und sehr bewegende Emotion, und, um im Bild der griechischen Mythologie zu bleiben, eine Verletzung, die wir erfahren, ohne genau zu wissen, warum. Es ist uns nicht einsichtig, warum wir uns in den Menschen verlieben, in den wir uns verlieben, aber das Verliebtsein drängt uns dazu, in der Nähe des anderen Menschen zu sein, ihn kennenzulernen, Zeit mit ihm zu verbringen usw. Nun, was am Emotivismus richtig ist, ist die Tatsache, dass unsere Gefühle einem anderen Menschen gegenüber in uns den Wunsch wecken, eine Beziehung zu dem anderen Menschen zu haben. Aber was am Emotivismus falsch ist, ist die Behauptung, eine tiefe persönliche Freundschaftsbeziehung selbst - und nicht nur der Wunsch danach - werde durch die Gefühle begründet. Die positiven Emotionen und Gefühle einem anderen Menschen gegenüber erklären uns - und insofern begründen sie auch - warum wir mit einem anderen Menschen zusammen sein wollen. Sie erklären den Wunsch, aber sie erklären nicht die Beziehung. Es ist der Sache nach nicht richtig zu meinen, je tiefer die Gefühle seien, desto tiefer und besser sei die Beziehung. Es gibt sehr tiefe persönliche Beziehungen, in denen die Stärke der Gefühle kein Indiz für die Tiefe der Beziehung ist. Was sicherlich eine tiefe persönliche Beziehung begleiten muss, ist ein Wohlwollen dem anderen Menschen gegenüber, eine Freude, in der Nähe des anderen Menschen zu sein und mit ihm Zeit zu verbringen. Aber auch hier können wir die Beziehung nicht von der Freude her verstehen. Die *Freude* am Zusammensein mit dem anderen Menschen ist nicht der Grund dafür, mit dem anderen Menschen zusammensein zu wollen, wenn es sich um eine tiefe persönliche Beziehung handelt, sondern eine Begleiterscheinung. Ich möchte mich nicht deswegen mit meinem Freund oder meiner Freundin treffen, damit ich mich endlich mal wieder etwas froher fühle, sondern ich möchte mich treffen, weil ich mit ihm oder mit ihr zusammensein will. Es ist das Zusammenseinwollen mit dem anderen Menschen, das die Freundschaft motiviert,

aber nicht die Freude, die ich habe, wenn ich mit dem anderen Menschen zusammen bin. Ansonsten würde ich dann, wenn eine tiefe persönliche Beziehung schwierig wird und ich aus einem Treffen mit der Freundin gedrückt und traurig herausgehe - z.B. weil sie im Krankenhaus im Sterben liegt - einfach die Freundschaft aufkündigen. Wenn ich aber so etwas mache, dann zeigt sich daran, dass es sich bei der Freundschaft gar nicht um eine tiefe persönliche Beziehung gehandelt hat.

Damit ich nicht mißverstanden werde: Es gibt natürlich Beziehungen, die ich deswegen eingeehe, weil es mir Spaß macht - die ich aber auch dann lösen kann, wenn der Spaß aufhört oder ich nicht mehr die positiven Emotionen aus ihnen ziehen kann. Man kann sich mit Kumples zum Bier treffen, die neusten Gerüchte über die Studenten in der Hochschule austauschen, einen netten abend haben, und das war's dann auch. Daran ist überhaupt nichts problematisch. Ich treffe mich mit den anderen, weil ich einen netten abend haben will. Aber das hat mit einer tiefen persönlichen Beziehung, um die es mir hier geht und die ich verstehen will, nichts zu tun. Es ist, wie ich schon eingangs erwähnt habe, eine Lustfreundschaft.

Lassen Sie mich den Emotivismus noch einmal von einer anderen Seite her angehen, nämlich vom Phänomen der Verliebtheit, das ich ja schon angesprochen habe, weil der Emotivismus für die Verliebtheit tatsächlich die richtige Theorie ist. Es gibt in Platons *Symposion*, einem Dialog über den Eros, eine berühmte Erzählung, die bis hinein in die heutige Tiefenpsychologie wirkt und die beispielsweise Freuds Theorie der Verliebtheit stark geprägt hat. Es ist ein Mythos, den Platon in den Mund eines Komödiendichters Aristophanes legt, und der die erotische Anziehung zwischen Menschen in einem Bild erklären soll.

Aristophanes (vgl. *Symposion* 189c3-193d6) erzählt einen Mythos, der die wahre Kraft des Eros, der Verliebtheit, veranschaulichen soll. Die Menschheit hätte ursprünglich in drei Geschlechtern existiert. Es habe nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Mann-Frauen gegeben. Die Menschen hätten auch eine andere Gestalt gehabt als heute: Sie seien radförmig gewesen und durch die Gegend gerollt. Weil diese Urmenschen im Mythos nun eine Revolte gegen die Götter durchführen wollten, wurden sie von den Göttern zur Strafe in zwei Hälften zerschnitten. Jeder Mensch heute sei nur eine Hälfte dessen, der er eigentlich sein müßte, und jeder habe nur *ein* Ziel im Leben: Seine andere, ursprüngliche Hälfte wiederzufinden und so seine eigentliche Ganzheit zu erlangen. Wer ursprünglich Mann-Frau gewesen ist, ist heute heterosexuell, wer ein Mann oder eine Frau gewesen ist, findet seine Erfüllung nur in der Liebe zu einem gleichgeschlechtlichen Menschen. Dieses unbändige Verlangen, zu einer ursprünglichen Einheit und Ganzheit zurückzukehren, das sei der Eros als Quelle von Heilung und Glück.

Platon läßt es im *Symposion* nicht bei der Darstellung von Aristophanes bewenden, sondern kritisiert in diesem Dialog auch den Emotivismus, der der Aristophanesrede zu Grund liegt. Nach Aristophanes ist es das Ziel einer Beziehung, mit dem anderen Menschen zu einer ursprünglichen Ganzheit zu kommen. Ob das Ziel des Lebens gelingt oder nicht gelingt, hängt ausschließlich davon ab, dass man den Menschen findet, der die eigene Hälfte wieder ergänzt. Entweder man hat Glück - dann findet man den Menschen, oder das Schicksal meint es schlecht mit einem - dann läuft man sein Leben lang allein durch die Welt.

Es ist richtig, dass die Aristophanes-rede einiges vom Phänomen der Verliebtheit einfängt. Freud knüpft der Sache nach an Aristophanes an, wenn er das Phänomen der Verliebtheit erklärt. Er meint, das Phänomen der Verliebtheit sei durch den Wunsch des Menschen zu verstehen, das frühkindliche Trennungstrauma von der Mutter wieder aufzuheben. In der Verliebtheit solle die Einheit zwischen Mutter und Kind wieder hergestellt werden, erwache der Wunsch nach einer Wiederholung der frühkindlichen Symbiose. Sowohl bei

Aristophanes als auch bei Freud führe die Verliebtheit zur Aufhebung des Unterschieds zwischen Subjekt und Objekt. Das Vereinigungsstreben könne sich bis zu dem Gefühl steigern, mit dem Partner nahezu identisch zu sein. Die Verliebtheit gehe bei beiden mit dem Gefühl einher, man sei von Ewigkeit her füreinander bestimmt gewesen. Sowohl Aristophanes als auch Freud erklärten die Verliebtheit als eine Antwort des Menschen auf einen traumatischen Verlust der Einheit zweier Individuen. Sowohl bei Freud als auch bei Aristophanes sei der Bauchnabel Merkmal der Trennung einer ursprünglichen Einheit. Zentral sei, daß der Eros zwar an die Sexualität, an die Vereinigung der Zeugungsorgane gebunden sei, aber im Dienste des viel tieferen und grundlegenden Bedürfnisses nach einer *restitutio ad integrum* stehe.

Der Punkt, auf den es Platon in der Kritik an Aristophanes ankommt, ist folgender (und man könnte diese Kritik auch noch durch Hinweise auf andere Dialoge Platons untermauern): Das Bild, das Aristophanes für tiefe persönliche Bindungen gebraucht, erklärt zwar das Phänomen der Verliebtheit, aber nicht eine tiefe persönliche Beziehung selbst. Eine tiefe persönliche Beziehung hat ihren Grund nämlich nicht in dem Wiedererlangen einer ursprünglichen Ganzheit, sondern in dem Charakter des anderen Menschen. Das, was ich liebe, ist der andere Mensch, insofern er einen bestimmten Charakter hat - wir werden sehen, dass wir das noch differenzieren und revidieren müssen, aber hier soll es erst einmal reichen - , nicht aber, insofern er mich ergänzt.

Man könnte die Sache begrifflich noch anders fassen: Im Bild von Aristophanes liebe ich den anderen Menschen um meiner selbst willen. Weil er meine andere Hälfte ist, will ich ihn. Tiefe persönliche Beziehungen lassen sich aber nicht so verstehen. Der andere Mensch möchte geliebt werden, insofern er der ist, der er ist, und nicht, insofern er mich ergänzt. Diese Unterscheidung wird im folgenden anhand der Kritik am Utilitarismus wohl noch klarer werden.

4.7 Kritik am Utilitarismus

Der Emotivismus kann eine Form des Utilitarismus sein, aber auch vom Utilitarismus, dem ich mich jetzt zuwenden werden, unterschieden werden. Der Utilitarismus behauptet, dass der Nutzen, den ich von einer Freundschaft habe, die Freundschaft begründet, d.h. dass ich verstehe, warum ich mit einem Menschen eng befreundet bin, wenn ich verstehe, welchen Nutzen ich von dieser Freundschaft habe. Der Utilitarismus kann die Form eines Emotivismus annehmen, wenn ich meine, dass die Emotionen der Nutzen sind, den ich von einer Freundschaft habe. Der Utilitarismus kann aber natürlich auch ganz andere Formen haben. Ich kann mit einem Menschen zusammen sein wollen, weil die Beziehung gut für meine Karriere ist, weil ich von ihm etwas lernen kann usw.

Nun ist es mit dem Utilitarismus so, dass er in einer Hinsicht auch bei tiefen persönlichen Beziehungen Recht zu haben scheint: Auch tiefe persönliche Beziehungen haben einen Nutzen für uns, und wenn es überhaupt keine Hinsicht gäbe, unter der wir angeben könnten, inwiefern die Beziehung von Nutzen für uns ist, dann könnten wir nicht mehr verstehen, warum wir diese Beziehung überhaupt haben. Insofern wäre meine These, dass der Nutzen, den ich von einer Freundschaft habe, zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür ist, die Freundschaft haben zu wollen. Insofern begründet der Nutzen, den wir aus einer Freundschaft haben, nicht die Freundschaft selbst, in allen Freundschaften läßt sich aber ein Nutzen angeben, den der, der die Freundschaft hat, von der Freundschaft hat.

Diese Unterscheidung ist mir aus folgendem Grund wichtig. Es gibt in Bezug auf Freundschaft und Liebe eine Diskussion über Egoismus und Altruismus. Der Egoist behauptet, jede menschliche Beziehung gehe ich nur dann ein, wenn und weil ich einen Nutzen davon habe.

Der Altruist behauptet, eine tiefe menschliche Beziehung bestünde darin, den anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben und das bedeutet, dass man das Wohl des anderen Menschen zu einem hinreichenden Grund seiner eigenen Handlung macht. Die Lösung dieses Problems ist folgende: Die altruistische Position ist mit einem schwachen Utilitarismus kompatibel. Ich kann einen anderen Menschen um seiner selbst willen lieben und gleichzeitig auch wissen, dass es gut *für mich* ist, dass es mir nützt, mit dem anderen Menschen befreundet zu sein und ihm auch zu helfen. Der entscheidende Punkt ist, dass *der Grund* der Freundschaft nicht der Nutzen, den ich aus der Freundschaft ziehe, sein kann, sondern *der andere Mensch* der Grund der Freundschaft ist. Das bedeutet, dass ich handle, wie ich handle, nicht wegen des Nutzens, den ich von der Freundschaft habe, sondern wegen des Wohls des anderen Menschen.

Nun kann man natürlich einwenden, dass es selbst dann, wenn ich so handle, dass hinreichender Grund der Handlung das Wohl des anderen Menschen ist, ich immer noch einen Nutzen von der Handlung habe, etwa, indem ich mich gut dadurch fühle oder indem sich in der Handlung ausdrückt, was für eine Art von Mensch ich sein will. Dieser Einwand ist aber kein Einwand, sondern buchstabiert nur aus, was es bedeutet, dass *ich* es bin, der handelt. Jede Handlung ist, weil es meine Handlung ist, auf mein eigenes Leben bezogen, zeigt etwas von dem, was für ein Mensch ich bin oder was für ein Mensch ich sein will. Dass jede Handlung, und sei der Grund auch noch so altruistisch, in diesem Sinn auf das eigene Leben bezogen ist, sagt überhaupt nichts über die Frage, ob die Handlung dann doch egoistisch ist, aus. Ernst Tugendhat unterscheidet hier sehr gut zwischen Egoismus und Egozentrität. Jede Handlung ist egozentrisch in dem Sinn, dass *ich* es bin, der handelt, und damit die Handlung auch auf *mein* eigenes Leben bezogen ist. Aber das bedeutet natürlich nicht, dass der Grund jeder Handlung mein eigenes Wohlbefinden bzw. den Nutzen, den die Handlung für mich hat, ist. Insofern sind altruistische Handlungen möglich.

Dass die Sache noch etwas komplexer ist und nicht eigentlich der andere Mensch der Grund der Freundschaft sein kann, möchte ich im folgenden zeigen. Dazu möchte ich die Freundschaftsform, die ich im Blick habe, genauer charakterisieren. Ich denke, es gibt die Intuition, dass wir eine Freundschaft dann als wirklich tief und persönlich erleben, wenn wir der Auffassung sind, dass wir vom anderen um unserer selbst willen geliebt werden, und eben nicht um der positiven Gefühle, die der Freund von uns oder dem Zusammensein mit uns hat, und auch nicht um des Nutzens willen, den wir dem Freund auch bereiten. Dass wir nicht wegen der Emotionen noch wegen des Nutzens geliebt werden wollen, hängt in tiefen persönlichen Beziehungen auch mit der Kontinuität und Dauer zusammen, die wir von tiefen persönlichen Beziehungen erwarten. Emotionen und der Nutzen sind aber Dinge, die sich sehr schnell ändern können. Wenn die andere Person mich und meine Jokes, die ich so draufhabe, näher kennt, dann findet sie mich weniger witzig und wird die Freundschaft mit mir beenden wollen, wenn es die Emotionen sind, die ihre Freundschaft zu mir begründen. Wenn der andere merkt, dass ich mich weit weniger in der Philosophie auskenne, als er zunächst geglaubt hat, wird er die Beziehung zu mir abbrechen, sobald er von meinem philosophischen Wissen genug profitiert hat. Beide Fälle von Beziehungen sind keine tiefen persönlichen Beziehungen, beide Fälle sind keine Fälle, in denen ich um meiner selbst willen geliebt werde. Aber was heißt es, einen anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben (wobei ich den Ausdruck 'lieben' hier natürlich in einem weiten Sinn verstehe, so dass die Sexualität nicht notwendig mit eingeschlossen ist)? Es kommt mir darauf an, ein Modell zu skizzieren, was einerseits deutlich macht, was es heißt, einen anderen Menschen um seiner selbst willen zu lieben, das aber auch offen dafür ist, den Nutzen von einer Freundschaft als eine notwendige Bedingung für eine Freundschaft zu behaupten.

Dazu kommt noch ein weiteres Problem. Wenn tiefe persönliche Beziehungen davon leben, dass man den anderen Menschen um seiner selbst willen liebt, wie lässt sich dann verstehen, dass man auch Menschen lieben kann, die Schwächen und Fehler haben? Das Problem ist, dass wir etwas ausschließlich dann lieben oder wollen oder wünschen können, wenn wir der Auffassung sind, das, was wir lieben, ist liebenswert. Wenn wir etwas nicht liebenswert finden, dann können wir es nicht lieben - das ist eine begriffliche Trivialität. Nun gibt es aber in jedem Menschen Charakterzüge, die nicht liebenswert sind. Auch bei uns. Wenn wir also wollen, dass uns jemand um unserer selbst willen liebt, dann meinen wir damit aber doch gerade, dass er nicht nur unsere guten Seiten und unsere Stärken liebt, sondern uns so liebt, wie wir sind, mit unseren Schwächen, Ängsten, Minderwertigkeitsgefühlen, Vorurteilen usw. Wir erwarten von einer Liebesbeziehung gerade, dass der Partner oder die Partnerin auch diese dunklen Charakterseiten unserer Persönlichkeit in seine oder ihre Liebe einschließt. Aber wie kann man verstehen, dass wir wollen, dass jemand anderes etwas liebenswert findet, was nicht liebenswert ist?

4.8 Das Modell der Freundschaft

Meine These ist nun folgende. Freundschaft ist nicht als eine Beziehung zwischen zwei Personen a und b zu beschreiben. Eine Theorie der Freundschaft muss mit drei Termini arbeiten: Zwei Personen, a und b, sind wegen etwas, F, miteinander befreundet. Dabei hat sowohl a als auch b eine Pro-Einstellung zu F. F ist die Antwort auf die Frage, warum a und b miteinander befreundet sind. In diesem Sinn ist F der Grund der Freundschaft zwischen a und b. F begründet die Freundschaft von a und b. Die Struktur, die uns aus der Diskussion der Lust- und Nutzenfreundschaft bereits bekannt ist (a und b sind um etwas willen, der Lust oder dem Nutzen, miteinander befreundet), gilt also auch für die tiefe persönliche Freundschaft.

Wichtig ist, dass sowohl a als auch b eine Pro-Einstellung zu F haben. Eine Pro-Einstellung bedeutet, dass Sie F für wertvoll halten, dass Sie F wollen, wünschen, mögen, lieben - wie immer. Es geht also nicht nur darum, dass dann, wenn a und b miteinander befreundet sind, a und b eine symmetrische Proeinstellung zueinander haben (also a liebt b und b liebt a), sondern sowohl a als auch b eine asymmetrische Proeinstellung zu F haben. Die Proeinstellung ist asymmetrisch, weil F nicht a liebt und F nicht b liebt.

Ich möchte die These zunächst erläutern. Die These richtet sich gegen die Überzeugung, dass zur Beschreibung der Freundschaft eigentlich zwei Termini, nämlich die beiden Personen, die miteinander befreundet sind, ausreichen. Eine Freundschaft ist aber nicht eine Relation zwischen zwei Personen, sondern eine Relation zwischen zwei Personen um eines Dritten willen. Die ergibt sich zum einen aus den Überlegungen, die wir bisher angeführt haben. Sowohl der Emotivist als auch der Utilitarist könnten der These eigentlich zustimmen. Für den Emotivisten sind zwei Menschen befreundet, weil es beiden darum geht, miteinander Spaß zu haben. Für den Utilitaristen sind zwei Menschen befreundet, weil es ihnen um gegenseitige Nutzenmaximierung geht. Die These, dass zwei Menschen um etwas Drittes willen miteinander befreundet sind, gilt nun aber auch für diejenigen Beziehungen, die uns hier interessieren, nämlich für tiefe persönliche Beziehungen. Wenn wir die tiefe persönliche Freundschaft zwischen a und b verstehen wollen, dann müssen wir das F verstehen, auf das beide bezogen sind. Nur ist dieses F im Fall von tiefen persönlichen Beziehungen nicht der Nutzen, noch die Emotionen, sondern, so meine These, eine gemeinsam geteilte Vorstellung von dem, was es heißt, ein gelungenes Leben zu führen – in der Terminologie von der Antiken Philosophie, die die Diskussion bis heute prägt, ist von einer Freundschaft zwischen Guten die Rede. Sowohl a als auch b sind auf ihr gelungenes Leben F bezogen, aber die Vorstellung vom gelungenen Leben ist nicht nur etwas, das a hat und

das auch b hat, sondern kann etwas sein, was Menschen miteinander teilen, was sie miteinander verbindet. F ist also nicht einfach das gelungene Leben von a oder das gelungene Leben von b, sondern das, was an der Vorstellung von a und b, was es heißt, ein gelungenes Leben zu leben, gemeinsam ist.

Ein Beispiel kann Ihnen das vielleicht plausibel machen, denken Sie an eine Familie. Sie verstehen, warum eine Frau und ein Mann sich zu einer Partnerschaft oder einer Ehe zusammentun, wenn sie verstehen, dass es ihnen jeweils individuell darauf ankommt, ein bestimmtes Lebensprojekt zu verwirklichen, was sie allein gar nicht verwirklichen können: Eine Familie zu gründen und Kinder großzuziehen. Sowohl für a als auch für b hängt die Vorstellung von gelungenem Leben daran, eine Familie zu gründen. Nun hängt das Gelingen eines solchen Projektes nicht nur davon ab, dass beide eine Familie gründen wollen, sondern beide müssen auch gemeinsame Vorstellungen davon haben, was es für sie heißt, eine Familie gründen zu wollen. Je allgemeiner und umfassender die geteilten Vorstellungen sind, je mehr sich beide Partner mit dem gemeinsamen Projekt identifizieren können, desto größer sind die Möglichkeiten einer tiefen und persönlichen Beziehung. Dass das nicht bedeuten muss, die Emotionen seien besonders stark, haben wir in der Kritik am Emotivismus bedacht.

Das F, auf das beide Freunde in einer tiefen persönlichen Beziehung je individuell und miteinander bezogen sind, ist aber nicht notwendig ein gemeinsames Lebensprojekt. Es muss überhaupt nichts sein, was beide Freunde miteinander verwirklichen können. Ebenso fundamental ist die gemeinsame Auffassung darüber, wie ein Leben gelingen kann, die gemeinsam geteilte Auffassung einer sinnvollen Existenz. Je nachdem, wie diese Auffassung aussieht, kann dann ein gemeinsames Lebensprojekt wie die Gründung einer Familie dabei herauskommen, es muss aber nicht so sein.

Inwiefern eine gemeinsame Auffassung davon, wie das Leben gelingen kann, eine Freundschaft, d.h. hier eine sehr lange tiefe persönliche Beziehung zweier Menschen zueinander begründet, kann folgendes deutlich machen. Ich habe schon in der ersten Stunde darauf hingewiesen, dass es, wenn wir von *dem Menschen* sprechen, eine Spannung gibt zwischen der deskriptiven und der normativen Beschreibung des Menschen. Deskriptiv ist der Mensch beschrieben als das, wie er nun einmal ist, normativ, wie er idealerweise sein könnte. Nun gibt es diese Spannung aber nicht nur in der Beschreibung des Menschen, also in der philosophischen Anthropologie, sondern eben im Leben eines jeden von uns, mal mehr, mal weniger. Es ist die Spannung zwischen einem Ideal menschlicher Existenz, einer Vorstellung davon, was es für mich heißt, Mensch zu sein, einer Vorstellung davon, was für mich das gelungene Leben heißt, wie ich leben und wie ich sein möchte, und dem faktisch gelebten Alltag, in dem ich hinter dieser Vorstellung zurückbleibe.

Das bedeutet, dass wir den Menschen als ein Wesen verstehen, dass nach dem gelungenen Leben zumindest immer wieder in Phasen des eigenen Leben strebt, dass das gelungene Leben nicht etwas ist, was man einmal hat und dann hat man es, sondern darin besteht, jeweils auf die richtige Art und Weise neu auf das zu reagieren, was einem im Leben entgegenkommt.

Das Modell, das ich Ihnen vorgestellt habe, erlaubt nun aber zu verstehen, warum die Freunde in einer tiefen persönlichen Beziehungen jeweils einen Nutzen von der Freundschaft haben. Der entscheidende Punkt ist der, dass der Freund mir hilft, durch seine Sicht auf sein und mein Leben, mich diesem Ideal meiner eigenen Existenz anzunähern. Es ist ja nicht so, dass beide Freunde dadurch, dass sie dasselbe Ideal verfolgen, dasselbe Leben führen werden. Was es für mich heißt, dem Ideal des gelungenen Lebens gerecht werden zu wollen, ist von dem, was es

für meinen Freund heißt, diesem Ideal gerecht werden zu wollen, unterschieden, auch dann, wenn wir beide dasselbe Ideal verfolgen. Es ist unterschieden, einfach deswegen, weil wir beide unterschiedliche Menschen sind, mit unterschiedlicher Geschichte, unterschiedlichen Talenten und Schwächen, unterschiedlichen Erfahrungen, Aufgaben usw. Der Zugang zu dem, was das gelungene Leben für einen Menschen jeweils bedeutet, ist wesentlich durch dessen individuelle Geschichte geprägt. Das bedeutet, dass meine Sicht auf das gelungene Leben durch die Perspektive meines Lebens erfolgt, und die Sicht meines Freundes auf das gelungene Leben durch die Perspektive seines Lebens erfolgt. Die Perspektive meines Freundes ist es nun aber, die meine Perspektive ergänzen und auch korrigieren kann. In vielem sieht der Freund klarer als ich selbst, wo ich stehe, woran es mangelt. Er verfolgt meine eigene Geschichte mit einem anderen Blick, als der Blick, mit dem ich selbst meine Geschichte verfolge. Der Freund hilft mir so, das Ideal zu leben, ein gelungenes Leben zu führen.

Dieses Modell erklärt nun auch den Nutzen, den ich von einer Freundschaft habe. Ich verstehe, warum ich Freundschaften will, eben um der Hilfe zum gelungenen Leben willen oder deswegen, weil meine Auffassung vom gelungenen Leben voraussetzt, das Leben mit anderen zu teilen.

Hier könnte nun aber der Einwand, den wir schon skizziert haben, erhoben werden. Wie lässt sich das Modell mit der Auffassung verbinden, dass man den Freund um seiner selbst willen liebt? Arbeitet das Modell nicht mit der Auffassung, dass man das Ideal liebt und den Freund nicht um seiner selbst willen lieben kann, sondern nur insofern er mit hilft, dem Ideal näherzukommen?

Für eine Antwort auf dieses Problem scheint mir folgende Überlegung wichtig. Jemanden lieben kann man sinnvollerweise nur dann, wenn das, was man liebt, tatsächlich liebenswert ist. Daran ist nicht zu rütteln. Jemanden um seiner selbst willen lieben kann sinnvollerweise nicht bedeuten, dass man jede Eigenschaft eines Menschen liebt. Wie schon gesagt: Leider hat wohl jeder von uns Eigenschaften, die nicht liebenswert sind. Jemanden um seiner selbst willen lieben kann nicht heißen, alle Eigenschaften der Person, auch die nicht liebenswerten, zu lieben.

Ein Ausweg aus der Situation ist nicht zu meinen, man liebt einen anderen Menschen völlig unabhängig von seinem Charakter oder seinen Eigenschaften. Man liebt etwa das eigentliche Selbst des Menschen, und dieses Selbst ist unabhängig von dem, was der Mensch tut und was für Eigenschaften er hat. Wir arbeiten manchmal mit einer solchen Unterscheidung, wenn wir beispielsweise sagen, dass eine bestimmte Kritik nicht die Person des anderen, sondern nur seine Handlungen treffen soll. Ich zweifle daran, dass eine solche Unterscheidung wirklich der Sache nach richtig ist. Das, was eine Person ist, drückt sich auch in den Handlungen aus. Wenn eine Person auf eine bestimmte Weise handelt, dann lässt sich die Handlung nicht von dem Charakter einer Person trennen. Mit der Kritik an der Handlung kritisieren wir die andere Person.

Allerdings kann man hier noch einmal die Unterscheidung machen zwischen dem, wie die Person faktisch handelt, und dem, was die Person ihrem Ideal nach sein möchte. In diesem Sinn könnte man sagen, die Kritik trifft die faktische Person, aber nicht die ideale Person. Insofern die Person aber wesentlich das ist, was ihr Ideal ist, könnten wir sagen, die Kritik trifft nicht die eigentliche Person sondern nur die Handlung, weil sich die Person im Sinne dessen, wie sie eigentlich leben möchte, gar nicht in der Handlung ausgedrückt hat.

Diese Überlegung kann uns auch helfen, eine Antwort auf das Problem zu formulieren, was es heißen kann, eine Person um ihrer selbst willen zu lieben, selbst, wenn die Person negative

Eigenschaften hat. Man liebt den Menschen, insofern er auf sein Lebensideal hin bezogen ist, auch wenn er noch so oft hinter diesem Ideal zurückbleibt.

Aber liebt man dann die Person wirklich um ihrer selbst willen, und liebt man nicht nur das Ideal der Person, eine idealisierte Person also? Ich glaube nicht, denn es ist die konkrete Person, die das Ideal anstrebt, und es ist die konkrete Person, die dafür verantwortlich ist, dass sie das Ideal anstrebt. Wir können einen Menschen nicht verstehen, wenn wir nicht die Ziele, Werte oder die Ideale verstehen, die die Person selbst realisieren möchte. Die Person ist um ihrer selbst willen liebenswert, weil sie es ist, die verantwortlich dafür ist, die Ziele zu haben und die Werte zu verfolgen, die sie verfolgt. Jemand, der sich beispielsweise ernsthaft darum bemüht, aufrichtig und ehrlich zu sein, sich dann aber selbst immer wieder dabei erwischt, rumzuflunkern oder zum eigenen Vorteil zu lügen, wird man um ihrer selbst willen lieben können mit der an und für sich nicht liebenswerten Eigenschaft des Lügens. Wir können die Person um ihrer selbst willen lieben, weil die Person anders sein möchte, liebenswerter sein möchte, als sie selbst ist. Jemand, der es total okay findet, zu seinem eigenen Vorteil zu lügen, wird man schwer um seiner selbst willen lieben können, weil es keine objektiv liebenswerte Eigenschaft ist, zum eigenen Vorteil zu lügen. Eine Person um ihrer selbst willen lieben heißt das lieben, was die Person sein möchte. Damit liebt man aber nicht das Ideal der Person, sondern die Person selbst, denn das, was eine Person sein möchte, charakterisiert die Person selbst.

Wenn demgegenüber eine Person die Art von Mensch sein möchte, dann kann man die Person nicht um ihrer selbst willen lieben, weil das Ideal der Person nicht liebenswert ist. Deswegen kann man diese Freundschaftsform auch Charakterfreundschaft nennen: Nur der, der einen guten Charakter in dem Sinn hat, dass er ein Mensch sein möchte und auch daran arbeitet, dessen Eigenschaften liebenswert sind, kann diese Freundschaftsform tatsächlich vollkommen leben.

4.9 Misamoristen

Ich habe versucht deutlich zu machen, was wir unter einer tiefen persönlichen Freundschaft, einer Liebe, verstehen können und wie wir widerspruchsfrei verstehen können was es heißt, eine Person um ihrer selbst willen zu lieben. Gegen die Auffassung, dass Freundschaften und Liebesbeziehungen zu haben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens sein kann, werden von den sogenannten ‚Misamoristen‘ Argumente ins Feld geführt, die zeigen soll, dass es für den Menschen schlecht ist, eine Liebesbeziehung zu haben. Die Argumente der Misamoristen richtet sich vor allem gegen Liebesbeziehungen, aber Sie werden sehen, dass sich manches, was sich gegen Liebesbeziehungen sagen lässt, auch gegen tiefe persönliche Freundschaften sagen lässt, wenn man überhaupt den Unterschied machen möchte.

Die zentrale Auffassung der Misamoristen ist, dass die Liebe zu einem anderen Menschen der Grund für zahlreiche negative Gefühle und Einstellungen ist, und dass diese negativen Gefühle und Einstellung die positiven Dinge so weit bestimmen und überlagern, dass einen Menschen zu lieben nicht Teil eines gelungenen Lebens sein kann. So bestimmt Annette Baier (vgl. Unsichere Liebe, in: Dieter Thomä (Hrsg.): Analytische Philosophie der Liebe, 2000, 65-84) beispielsweise in Anlehnung an Platon, Augustinus, Descartes und Kant Aggressionen, Eifersucht, Hass, Angst vor Rivalen, Verzweiflung und Trauer bei Verlust oder Tod und Schuldgefühle als notwendige Begleiterscheinungen der Liebe. Und schlimmer noch: Wenn wir lieben, werden wir von einem anderen Menschen abhängig. Wir verlieren unsere Autonomie, unseren Selbststand.

Philosophen in der misamoristischen Tradition haben dabei häufig theologisch argumentiert: Lediglich die Liebe zu Gott erfüllt die Ansprüche, die die Menschen eigentlich an

eine menschliche Liebe stellen. Entscheidend für ein gelungenes Leben ist es demnach, die Liebe nicht auf einen Menschen, sondern auf Gott zu richten. Weil wir, so beispielsweise Descartes, immer schon von Gott uns seiner Allmacht abhängen, können wir gar keine weitere Abhängigkeit durch die Liebe zu ihm aufbauen, die dann enttäuscht werden könnte. Weil Gott ferner allgegenwärtig ist, verlässt er uns auch nicht.

Nun treffen die Misamoristen ohne Zweifel ein Problem, das Problem nämlich, dass faktisch viele Liebesbeziehungen mit Enttäuschungen, Schmerzen und Verletzungen verbunden sind, dass faktisch viele Menschen ihre Autonomie in der Liebesbeziehung aufgeben. Man flüchtet sich geradezu in eine Abhängigkeit. Aber, so wäre philosophisch wieder zu fragen, ist das notwendig so? Ist notwendig mit einer Liebesbeziehung die Aufgabe der eigenen Autonomie, Individualität und Identität verbunden?

Zunächst eine Vorbemerkung: Dass ich dadurch, dass ich einen anderen Menschen liebe, verletzlich werde, dass in tiefen menschlichen Beziehung Verletzungen geschehen können, ist vielleicht nicht notwendig mit einer Beziehung dieser Art verbunden, ist aber doch sehr wahrscheinlich. Dieser Punkt geht eindeutig an die Misamoristen.

Die Misamoristen konzipieren aber die Liebe falsch - und darin sehe ich das Hauptproblem ihrer Konzeption. Wer meint, die Liebe sei in der Lage, die Einsamkeit des Menschen aufzuheben, der irrt. Ich habe deutlich zu machen versucht, dass die Perspektive, die ein Mensch auf sein Leben hat, einmalig ist und durch keinen anderen eingenommen werden kann. Darin liegt die Individualität, aber auch die Einsamkeit des Menschen. Die Misamoristen meinen nun, Liebe habe die Funktion, diese Einsamkeit aufzulösen. Das ist natürlich unmöglich, und wenn Sie sich mein Modell der Freundschaft noch einmal vergegenwärtigen, dann sehen Sie, dass es dabei nicht um Verschmelzung oder Aufhebung der Einsamkeit geht.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die theologische Dimension der Misamoristen: Wenn Liebe bedeutet, einen anderen Menschen zu seinem Gott oder seiner Göttin zu machen und von ihm oder ihr das zu erwarten, was nur eine Beziehung zu Gott geben kann, nämlich eine Geborgenheit für die letzte Einsamkeit des Menschen zu geben, dann muss jede Liebe scheitern. Lassen Sie mich das erläutern: Wenn die Misamoristen sagen, dass nur das Absolute die Liebe erfüllen kann, die ein Mensch an eine menschliche Liebe stellt, dann könnte man das so verstehen: Sie können das Absolute etwa so konzipieren, dass es um Ihre Perspektive weiß, dass die Perspektive, die Sie als Individuum auf ihr Leben haben, von dem Absoluten gewusst wird. Gott kann sozusagen mit Ihren Augen auf Ihr gelebtes Leben und auf die Einstellung, die Sie zum Leben haben, schauen. Ein religiöser Mensch, aber auch Vertreter großer metaphysischer Intuitionen – denken Sie an Platon oder Plotin -, werden finden, dass der natürliche Ort, in dem die Einsamkeit und tiefste Sehnsucht des Menschen ihre Heimat hat, Gott oder das Absolute ist. Wenn Sie innerhalb der christlichen Religion nach Belegen dafür suchen, würde ich Sie auf das Buch der Psalmen verweisen, eine Sammlung von Gebeten, in denen diese Grundgeborgenheit, die das gesamte Innenleben der Menschen, das Dunkle und das Helle, umfasst, immer wieder zum Ausdruck gebracht wird.

Die Misamoristen weisen auf einen Punkt hin, der tatsächlich in engen persönlichen Beziehungen ein Problem sein kann: Man erwartet viel zu viel vom anderen Menschen, die Erwartungen sind unreal, weil sie ein anderer Mensch qua Mensch nicht erfüllen kann, und diese falschen Erwartungen führen notwendig zu tiefen Enttäuschungen. Aber was die Misamoristen nicht zeigen ist, dass die Liebe zu einem anderen Menschen wiederum Züge aufweist, die die Liebe zu Gott in der Form gar nicht haben kann. Anders ausgedrückt: Der Nutzen, den Sie von einer Liebesbeziehung haben, ist ein anderer als der Nutzen, den Sie von Ihrer Beziehung zum

Absoluten oder zu Gott haben. Der Nutzen, den Sie von einer Liebe zu einem anderen Menschen haben, bestand ja darin, eine Hilfe auf dem Weg zu sein, der zu werden, der Sie sind, sich ihrem Ideal anzunähern – in dem Sinne, in dem ich das Ideal bestimmt habe. Es ist, denke ich, eine religiöse Illusion, dass eine Gottesbeziehung *diesen* Aspekt leisten kann. Deswegen sehe ich nicht, wie die Hilfe, die eine Freundschaft einem Menschen bietet, durch einen Gott oder das Absolute geschehen könnte.

Das Absolute erfüllt also nicht, was eine menschliche Freundschaft erfüllen können soll. Andererseits wäre die Freundschaft auch falsch konzipiert, wenn man sie aus Aufhebung der Einsamkeit oder Individualität her verstünde, selbst dann, wenn ein Mensch sich vielleicht danach sehnt. Die Plausibilität des Bildes der *conditio humana* der Aristophanesrede aus dem *Symposion* bestand ja nicht zuletzt darin, hemmungslos an unsere Verschmelzungsphantasien anzuknüpfen, an das - mit Freud gesagt - frühkindliche Trennungstrauma.

Aber wer Freundschaft so versteht, kann Freundschaft nicht gestalten. Freundschaft und Liebe heißt im Bild des Aristophanes nur: Man findet den Teil, der zu einem passt, und dann ist eigentlich schon Schluss. Aber in einer Freundschaft oder einer Liebe geht nach der Verliebtheit, nach der ersten Faszination aneinander, das gemeinsam geteilte Leben weiter. Und dafür muss man die Beziehung gestalten. Und hier ist nun offensichtlich, dass der Vernunft, dem Nachdenken, der Abwägung eine ganz entscheidende Rolle zukommt. Schon schnell nach der ersten Verliebtheit oder der ersten Faszination, wenn der erste größere Konflikt kommt, wird man sich fragen, ob der andere Mensch überhaupt zu einem selbst passt oder nicht. Man muss nachdenken darüber, wie man die Beziehung gestalten will, man muss Entscheidungen treffen, man muss auch sein eigenes Leben leben können, einer Arbeit nachgehen, anderen Beziehungen nachgehen usw. Freundschaft und Liebe können also gar nicht die unrealistischen Bedingungen erfüllen, die die Misamoristen an die Freundschaft und Liebe stellen.

Lassen Sie mich zum Schluss meiner Überlegungen zu Freundschaft und Liebe noch einmal auf die Frage eingehen, ob tiefe persönliche Freundschaften zu haben integraler Bestandteil des gelungenen Lebens ist. Verschärfter gefragt: Ist ein gelungenes Leben ohne tiefe persönliche Beziehungen möglich? Ist eine tiefe persönliche Freundschaft notwendig, um ein gelungenes Leben führen zu können? Wir haben gesehen, dass es einen Grund dafür gibt, tiefe persönliche Beziehungen als integraler Bestandteil des gelungenen Lebens zu *wollen*. Der Partner oder die Partnerin oder die Freunde helfen uns, unser eigenes Leben zu meistern, und zwar erstens dadurch, dass er oder sie noch einmal eine von unserer Perspektive unterschiedene Perspektive auf unser gelungenes Leben einnimmt und zweitens dadurch, dass das geteilte Leben selbst etwas ist, das ich möchte, weil meine Auffassung vom gelungenen Leben so sind, dass die geteilte Perspektive auf das Leben attraktiv ist. Ich kann mein gelungenes Leben, z.B. eine Familie, nicht allein verwirklichen und bin dazu angewiesen auf Dritte.

Es ist dieser zweite Punkt, der tiefe persönliche Freundschaften so wichtig macht. Der erste Punkt erleichtert zwar das gelungene Leben, macht es aber nicht unmöglich, wenn ich keine tiefen persönlichen Freundschaften habe. Der zweite Punkt ist kritischer: Wenn es zu meiner Auffassung des gelungenen Lebens gehört, eine Familie zu gründen und eigene Kinder zu haben, ist es notwendig, eine andere Person für dieses Projekt zu finden. Wenn das nicht gelingt, misslingt dann mein Leben? Meine Antwort darauf wäre: Nein. Und zwar deswegen nicht, weil eine Konzeption des gelungenen Lebens in höherem Maße von der inneren Einstellung auf das gelebte Leben abhängt als davon, was auf der Ebene des gelebten Lebens passiert. Im übernächsten Kapitel wird uns dieser Aspekt besonders beschäftigen: Was ist, wenn man keinen Menschen findet, mit dem man diese Art von Beziehung leben will? Was ist, wenn Beziehungen

scheitern? Wenn keine eigene Kinder gezeugt werden können? Im übernächsten Kapitel wird es um die Frage gehen, ob und wenn ja, wie ein gelungenes Leben angesichts eines möglichen Scheiterns eigener Auffassungen vom gelungenen Leben möglich ist. Aber schon hier dürfte deutlich sein, dass die These, tiefe persönliche Beziehungen zu haben sei integraler Bestandteil des gelungenen Lebens, nicht bedeutet, wer keine tiefen persönlichen Beziehungen hat, kann kein gelungenes Leben leben. Das Ergebnis des vierten Kapitels wäre also: Wir haben sehr viele Gründe, tiefe persönliche Beziehungen zu wollen. Sie zu haben ist aber weder eine notwendige, noch eine hinreichende Bedingung für ein gelingendes Leben.