



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTERS' THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Tugend in Freundschaft. Phänomenologische Relektüre
aristotelischer Tugenden“

verfasst von / submitted by

Benjamin Peter Ehrensberger, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt / degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung.....	5
1.1.	Motivation und der Begriff der Tugend.....	6
1.2.	Zur Verwendung von Aristoteles	10
1.3.	Phänomenologie eines Zeitobjekts	12
2.	Aristotelische Tugend und Freundschaft.....	15
2.1.	Das gute Leben, höchstes Gut und Glück.....	19
2.2.	Die Tugenden	26
2.2.1.	Tugend und Erfahrungsbereich mit Martha Nussbaum.....	30
2.2.2.	Die Tugenden des Charakters bei Aristoteles.....	35
2.3.	Freundschaft bei Aristoteles.....	43
2.3.1.	Nützliche, angenehme und vollkommene Freundschaft.....	46
2.3.2.	Wie man eine Freundschaft beginnt (eunoia)	48
2.3.3.	Tugenden allein machen nicht glücklich.....	52
2.3.4.	Exkurs: Freundschaften des Aristoteles.....	56
3.	Der Erfahrungsbereich der Freundschaft.....	63
3.1.	Die Zeitdimension der Freundschaft.....	65
3.2.	Situative Tugenden im Erfahrungsbereich.....	71
3.3.	Schichten der Welt mit Alphonso Lingis.....	79
4.	Zur Wahrnehmung von Tugenden.....	89
5.	Resümee und Ausblick.....	107
6.	Bibliographie.....	113
	Abstract	117

1. Einleitung

„Überhaupt entsteht Wohlwollen durch Gutheit (*aretē*) und eine gewisse Anständigkeit [...], wenn einer jemandem als werthaft, tapfer oder dergleichen erscheint [...].“¹ Man begegnet einer Person, findet Gefallen an dieser und nimmt dabei natürlich ihre Handlungen wahr. Sie werden beobachtet und als mutig oder freigebig wahrgenommen und damit auch die Person mit diesen Attributen in Verbindung gebracht. Aristoteles verwendet dazu nicht umsonst den Begriff des „Erscheinens“, denn in diesen ersten Beobachtungen kann auch der Schein trügen. Wenn diesbezüglich die Existenz von Tugenden angenommen wird, könnten diese trotzdem auch leicht mit einer zufälligen oder vorgetäuschten Handlung verwechselt werden. Nehmen wir eine Freundschaft, dann haben wir dennoch keine anderen Werte zur Verfügung als das Gegenüber durch seine oder ihre Handlungen repräsentiert. Die andere Person ist die wahrgenommene Aktivität, sie lässt sich auf die gezeigte Präsenz reduzieren. Nun in der Wahrnehmung zu unterscheiden, was oberflächliche Handlung, was intrinsischer Charakterzug ist, ist Thema dieser Arbeit. Es wird also untersucht, wie in der Wahrnehmung zwischen einzelnen Handlungen und der Wahrnehmung von Tugenden unterschieden werden kann. Die Weite dieser Problemstellung ist offensichtlich und bedarf für die Bearbeitung in diesem Rahmen einiger Einschränkungen.

Zuallererst soll die Tugend an sich anhand des ersten umfassenden ethischen Entwurfes vorgestellt werden, welcher bis in unsere Zeit an Bedeutung nicht viel eingebüßt hat. Die *Nikomachische Ethik*² des Aristoteles ist an Wirkmächtigkeit kaum zu übertreffen, deshalb kann auch ein so grundsätzliches Thema, wie das hier zu untersuchende, auch nicht an dieser Quelle vorbeikommen. Es ließe sich diesbezüglich auch anmerken, dass in einer aktuellen Arbeit eher die dazu passenden zeitgenössischen Studien als Hauptquellen Verwendung finden sollten. Schließlich umfasst die Problemlage nicht nur den theoretischen Rahmen einer Textexegese, sondern vielmehr auch uns alle im alltäglichen Leben. Wenn man aber mit Julia Annas dieses umfassende „Wir“ in die Diskussion einbringen möchte, welches nicht nur uns potenziellen TeilnehmerInnen an diesen Zeilen, sondern die Menschheit schlechthin mit meint, dann kann nicht verhindert werden, dass auch bei einer antiken ethischen Betrachtung ein aktueller Blick mitgedacht wird.³ Wenn

¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 4. Aufl., Reinbek: Rowohlt 2006, übers. v. Ursula Wolf, 1167a19-20.

² Ebd., Im Weiteren: *NE*.

³ Vgl. Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, NY: Oxford University Press 1995, S. 3.

wir also mit Aristoteles eine antike Untersuchung anstoßen, so kann doch die Erkenntnis eine heutige sein. Harald Lemke argumentierte für diese Haltung, indem er sich auf einen „quasi-anthropologischen Charakter von Freundschaft“⁴ und der damit verbundenen prinzipiellen Universalisierbarkeit von freundschaftlichen Zweierbeziehungen beruft.⁵ Eine ähnliche, aber umfangreicher gedachte Position, wird auch von Martha Nussbaum mit dem Verweis auf menschliche Grunderfahrungen eingenommen, aber dazu später.⁶

Die Arbeit wird sich also mit der Darstellung von Tugend an der *Nikomachischen Ethik* orientieren und damit auch die argumentative Entwicklung dieses Werkes nachzeichnen. Dies hat nicht nur den schon angegebenen Grund der theoretischen Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes. Viel wichtiger ist noch die Tatsache, dass die natürliche Richtung der aristotelischen Untersuchung für diese Arbeit auch den wahrnehmungstheoretischen Kontext vorgibt: die Einbettung der Tugend in der Freundschaft. Bevor allerdings auf diese Ebene Bezug genommen werden kann, soll die hinter dieser Fragestellung liegende Motivation vorgestellt werden.

1.1. Motivation und der Begriff der Tugend

Die einzelne Tugend kann als reales Objekt im Kontext einer objektorientierten Ontologie verstanden werden.⁷ Zentral für diese These ist die fundamentale Ablehnung eines ausschließenden Relativismus in Bezug auf die Möglichkeit, Aussagen über eine vom Menschen unabhängige Welt zu tätigen. Diese Form des metaphysischen Zugangs, in diesem Kontext als *Korrelationismus*⁸ bezeichnet, vertritt die Position, dass nichts von einer Welt ausgesagt werden könne, ohne auf den Menschen Bezug zu nehmen. Dieser, die Realität von Objekten überminierende (*overmining*) Standpunkt, wird im Konkreten dadurch ausgedrückt, dass Entitäten nur aufgrund ihrer Relationen zu anderen Entitäten existieren und dadurch auch zur Gänze beschrieben werden können.⁹ Dabei stellt auch der Mensch einen nicht zu umgehenden, relativen Bezugspunkt dar. Objekten – damit einhergehend

⁴ Lemke, Harald, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt: Primus Verlag 2000, S. 193, Fn 2.

⁵ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1155a20-22: „Auch auf Reisen kann man sehen, wie dem Menschen jeder Mensch verwandt und ihm ein Freund ist.“

⁶ Vgl. Nussbaum, Martha C., „Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz“, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), *Tugendethik*, Stuttgart: Reclam 1998, S. 114–165.

⁷ Vgl. Harman, Graham, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, IL: Open Court 2002; vgl. Harman, Graham, *Guerilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, IL: Open Court 2005.

⁸ Vgl. Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Winchester: Zero Books 2011, S. 12.

⁹ Vgl. ebd.

auch Menschen – würde so jede Form intrinsischen Wertes abgesprochen werden müssen.

Graham Harman vertritt im Gegensatz dazu die These, Objekte würden die grundlegende metaphysische Einheit darstellen und eine nicht-relative Realität besitzen.¹⁰ Diese realen Objekte sind jedoch niemals zugänglich, sie ziehen sich vor Wahrnehmung und Rationalisierung zurück. Dazu steht der sinnliche Aspekt eben dieser Realität in Kontrast, die in einer korrespondierenden Relation mit der Wirklichkeit besteht. Die reale Seite des Objekts ist uns nicht zugänglich, sie ist wie Heideggers *Zuhandenheit* nur im *Werk*, an der Wirkung in der Welt zu entdecken. Auf diese Realität kann nur geschlossen werden. Die Relation, die im Gegensatz dazu wahrgenommen und auch rational verarbeitet werden kann, ist das *vorhandene*, sinnliche Objekt. Diese Korrelation ist das Fundament der Theorie und damit auch dieser Arbeit. Der Kerngedanke dieser Position wurde von Harman in seiner Dissertation entwickelt, die später unter dem Titel *Tool-Being, Heidegger and the Metaphysics of Objects*¹¹ veröffentlicht wurde. Kurz gesagt, diese, eben an Heidegger angelehnte Theorie ermöglicht eine ontologische Fundierung realistischer Konzepte in einer alltäglichen Erfahrung. Damit kann Harman schlussfolgern:

First, I think that objects cannot be reduced to anything else, and must be addressed by philosophers on their own terms. Second, the tensions between objects and their qualities and other objects can account for anything else that exists; it is truly a global subject matter. Third, I hold that the object-oriented model holds great promise for many domains of knowledge, but especially for the various disciplines in the humanities.¹²

Diese Aufforderung, eine objektorientierte Ontologie auf weitere Anwendungsgebiete auszudehnen, steht am Beginn dieser Arbeit. Harman spricht hierbei von einer Ontographie,¹³ einer systematischen Auflistung möglicher Objekte auf unterschiedlichstem Gebiet. Da Objekte hierbei auch analytische Einheiten sein sollten, welche als Schema für das Verstehen struktureller Zusammenhänge dienen können, sollte einer Ausdehnung dieses Modells auf ethische Fragen nichts im Wege stehen.

Was ist also ein Objekt in diesem Kontext? „[A]n object is anything that has a unified reality that is autonomous from its wider context and from its own pieces.“¹⁴ Objekte müssen nicht natürlich, einfach oder unzerstörbar sein.¹⁵ Nach Harman müssen Objekte

¹⁰ Vgl. ebd., S. 28, 35ff., Damit ist auch eine analytische Einheit mitgemeint, die als ein Schema für das Verstehen struktureller Zusammenhänge dienen kann.

¹¹ Harman, *Tool-Being*.

¹² Harman, *The Quadruple Object*, S. 138.

¹³ Vgl. ebd., S. 124f; Vgl. als Bsp. Bogost, Ian, *Alien Phenomenology. What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 2012 (Posthumanities 20).

¹⁴ Harman, *The Quadruple Object*, S. 116.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 19.

stattdessen auf zwei verschiedenen Ebenen einen autonomen Status einnehmen. Sie müssen einen Mehrwert gegenüber einer schlichten Summe ihrer Teile¹⁶ repräsentieren und sie müssen sich selbst von Relationen mit anderen Objekten teilweise zurückziehen.¹⁷ Real sein heißt so nichts anderes, als Qualitäten/Eigenschaften zu vereinen:¹⁸ „The problem is that unity cannot actually be a distinct moment of an object: for unity is a mere concept, not a reality. The only reality is that of *specific objects*.“¹⁹ Wenn dementsprechend eine Tugend ein einheitliches spezifisches Objekt sein sollte, so kann es auch einheitlich wahrgenommen werden und diese Einheit in der Zeit zeigen. Die Realität, so diese Theorie, ist also in der Fähigkeit verankert, Eigenschaften (z. B. von Menschen) in Objekten zu vereinen.²⁰

Dies ist der motivationale Ausgangspunkt der Arbeit. Damit soll auch ein Verständnis von Tugenden erarbeitet werden, das konsistent mit der zentralen Fragestellung in Einklang gebracht werden kann. Diese lässt sich mit anderen Worten so stellen: Können Tugenden wahrgenommen werden? Etwas genauer formuliert richtet sich die Frage danach, ob eine Tugend als ein sinnliches Objekt identifiziert werden kann, wobei sie doch im visuellen Bereich nur in der Form handelnder Menschen erkennbar erscheint. Mit dieser Problemstellung ist auch der Aufbau der Arbeit vorgegeben, der sich von der Bearbeitung der metaphysischen Grundeinstellung zurückzieht und davon isoliert den sich anschließenden Fragen nachgeht.

Bevor jedoch diese Bereichsfragen vorgestellt werden, muss noch ein Wort über das Verhältnis dieser Arbeit zur Diskussion um die Tugendethik verloren werden. Es sollte dabei darauf hingewiesen werden, dass hierfür die Unterscheidung zwischen einer Tugendtheorie und einer Tugendethik in den Hintergrund rückt.²¹ Sollten Tugenden sich prinzipiell als wahrnehmbar erweisen, müssten sie damit einem universellen Anspruch gerecht werden und von jeder ethischen Theorie aufgenommen werden können. Damit geht auch eine Beschränkung dieser Arbeit auf ethische Charaktertugenden einher. Mit Christoph Halbig kann auf diese einschränkende Bestimmung zur Tugend hingewiesen werden, die in der Untersuchung bei Aristoteles mitgedacht wird. Erstens sollte darauf

¹⁶ Die ihrerseits aber wiederum Objekte sein können.

¹⁷ Vgl. Harman, *The Quadruple Object*, S. 19.

¹⁸ Vgl. Harman, *Guerilla Metaphysics*, S. 231.

¹⁹ Ebd., S. 228.

²⁰ Vgl. ebd., S. 231.

²¹ Vgl. Nussbaum, Martha C., „Virtue ethics. A misleading category?“, *The Journal of Ethics*, 3/3, 1999, S. 163–201; vgl. McAleer, Sean, „An Aristotelian account of virtue ethics. An essay in moral taxonomy“, *Pacific Philosophical Quarterly*, 88/2, 2007, S. 208–225; vgl. Annas, Julia, *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press 2011.

bestanden werden, den Begriff der Tugend im Plural verwenden zu können.²² So unterscheidet man die singuläre Tugend als einen Überbegriff, den man zur Gänze besitzen könne und der den Lastern als Ganzes gegenübergestellt wird, von einzelnen Tugenden wie Tapferkeit und Besonnenheit. Diese umfassende Charaktereigenschaft kann nach Halbig erst nach einer Erörterung der ersten Bedeutung erfolgen. Dieser Punkt ist für die Sichtweise der Instanziierung einzelner Tugendobjekte im Folgenden von Bedeutung, aber dazu weiter unten. Wie bei Halbig, so wird sich diese Masterarbeit also auf letztere, plurale Auslegung beziehen, die auch zu konkreten Situationen führt. Damit ist auch eine Verbindung zu Aristoteles zu ziehen.

Mit diesem Fokus ist auch die zweite Vorbemerkung angeregt, die Begrenzung auf ethische Tugenden.²³ Bei Aristoteles gibt es zwei Kategorien, die ethischen und die dianoetischen, die verstandesmäßigen Tugenden, die sich durch deren Ziele – dem Guten, bzw. dem Wahren – unterscheiden.²⁴ Dabei soll sich der Begriff der ethischen Tugend auf eine Klasse von Tugenden beziehen, die nicht zu weit und nicht zu eng sein sollte, und damit auch einen hinreichend großen Untersuchungsgegenstand bieten könne. Die Schritte vom Kriterium zum Sachverhalt und schließlich der Untersuchung selbst begegnen uns bei Aristoteles noch ausführlich.²⁵

Neben der schon erwähnten Vorbemerkungen Halbigs zur Untersuchung von Tugenden – dass Tugenden im Plural zu denken sind und der Einschränkung der Untersuchung auf ethische Tugenden – kann insbesondere der Annahme zugestimmt werden, dass Tugenden „eine *in sich selbst einheitliche* ontologische Kategorie bilden“²⁶. Diese Einheitlichkeit gilt es in der Arbeit anhand der aristotelischen Konzeption aufzuzeigen, und anhand gemeinsamer Merkmale auf die Möglichkeit eines wahrnehmbaren Phänomens hin zu untersuchen. Um dies zu schaffen, sollte auf eine historische Einordnung der Philosophie der Tugend verzichtet werden. Vielmehr verlangt die vorgestellte Problematik eine systematische Vorgehensweise, auch mit zeitgenössischen Stimmen die relevanten Positionen in die Gegenwart zu bringen.²⁷ Damit kann nun auf die einzelnen Kapitel dieser Arbeit eingegangen werden.

²² Vgl. Halbig, Christoph, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 29f.

²³ Vgl. ebd., S. 30.

²⁴ Vgl. ebd., S. 30f.

²⁵ Vgl. Pakaluk, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, S. 2f.

²⁶ Halbig, *Der Begriff der Tugend*, S. 31.

²⁷ Für eine genauere Auseinandersetzung zur gegenwärtigen Relevanz, vgl. Annas, Julia, „Ancient philosophy for the twenty-first century“, in: Brian Leiter (Hg.), *The Future for Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2004, S. 25–43.

1.2. Zur Verwendung von Aristoteles

Mit diesem Motiv kann im ersten Hauptkapitel nach den Tugenden gefragt und deren theoretische Heimat bei Aristoteles nachgezeichnet werden. Die *NE* ist eines der zentralen Werke der abendländischen Philosophie und damit ein grundlegender Text für das Verständnis dieser Kultur.²⁸ Dass damit aber nicht nur auf ein rein historisches Interesse verwiesen wird, kann allein schon an der Anzahl von Arbeiten zu Aristoteles in der modernen ethischen Theorie beobachtet werden.²⁹ Dieses Bestreben kann in dieser Arbeit nicht behandelt werden, doch ist die Auswirkung natürlich auch hier nicht zu verleugnen. Ein Auslöser dieses Trends findet sich auch in der Tatsache, dass die *NE* „eine sowohl unmittelbare als auch unbefangene Lektüre [erlaubt].“³⁰ Diese Zugänglichkeit, gepaart mit einer sich nach und nach offenbarenden Tiefe,³¹ wird auch dieser Masterarbeit genug Material liefern, um einen Zugang zur Thematik zu finden. Wie das zu erreichende Ziel dieser Arbeit auf modernere Theorien anzuwenden ist, soll hier jedoch nicht weiter nachvollzogen werden und stattdessen für weiterführende Untersuchungen offen gelassen werden.

Da ein wichtiges Augenmerk bei der objektorientierten Theorie auf die Stabilität von Objekten gerichtet ist, sollte diesem Aspekt in der Darstellung Platz eingeräumt werden. Durch diese Parallele der Stabilität kann eine Verbindung zwischen Tugenden und Objekten identifiziert werden, die bei Aristoteles so klingt: „Denn nichts, was Menschen tun, weist so viel Beständigkeit (*bebaiotēs*) auf wie die Betätigungen der Tugend.“³² Daran anschließend kann natürlich gefragt werden, ob eine stabile Charaktereigenschaft schon eine reale Tugend ist. Ein damit verbundener Objektrealismus würde die Reduktion der Tugenden auf relationale Bestimmungen verhindern. Objekte können nicht auf ihre Bestandteile reduziert werden, wie sie auch nicht in übergeordneten Relationen aufgelöst werden können. Damit ist auch ein Problemfeld innerhalb der Tugendethik angesprochen, nämlich der Diskussion um einen objektiven Anspruch von Tugenden gegenüber einem

²⁸ Vgl. Höffe, Otfried, „Vorwort“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1995, S. 1–2, hier S. 1.

²⁹ Vgl. ebd., S. 2; vgl. Nussbaum, „Virtue ethics“; vgl. Bibliographie in: Ronald M. Polansky (Hg.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, NY: Cambridge University Press 2014, S. 428–464.

³⁰ Höffe, „Vorwort“, S. 2.

³¹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. xiii; Pakaluk identifiziert als Zeichen eines großen Philosophen: „The smarter you get, the smarter he gets.“

³² Aristoteles, *NE*, 1100b13.

moralischen Relativismus.³³ Für diese Arbeit jedoch soll die Analogie nicht weiter in diese Richtung untersucht werden, sondern den Anstoß geben, den schon erwähnten Aspekt der objektorientierten Ontologie an den Tugenden selbst zu untersuchen: die Wahrnehmbarkeit der Tugend. Ich möchte in diesem Sinne die Konsequenz aus der objektorientierten These ziehen, dass die Wahrnehmung von Tugenden, insofern man als beobachtender Mensch in der Welt angesiedelt ist, nicht ignoriert werden kann. Erst im Anschluss daran sollten Rückschlüsse auf eine etwaige Realität von Tugenden gezogen werden. Mit Harman gibt es diesbezüglich ein schönes, abschließendes Zitat, welches den Horizont der Freundschaft offenbart, vor dem Tugenden (zumindest für diese Arbeit) am offensichtlichsten in Erscheinung treten werden: „In order for hammers to shatter, trains to arrive late at the platform, friendships to collapse, and fissures to open in the earth, entities must hold something in reserve behind their current relations.“³⁴

Hierbei offenbart sich das Ziel der kommenden aristotelischen Ausführungen neben der Herleitung der Tugenden aus dem Drang nach einem guten Leben. Die Freundschaft, bei Aristoteles in der *NE* auf die Bücher VIII und IX aufgeteilt, erscheint als eine Art Anhang zu wichtigeren Untersuchungen. Darauf aufbauend, dass Aristoteles selbst die Freundschaft als die wichtigste menschliche Lebensweise beschreibt, soll diese zwischenmenschliche Konstellation als der ausgezeichnete Horizont für die Erfahrung von Tugenden in die Arbeit integriert werden. Das hat einen einfachen Grund: die zeitlich ausgedehnte Dimension einer beständigen Struktur, die in sich intimere, zeitlich ausgedehnte Strukturen zum Vorschein bringen soll, nämlich die Tugenden in ihrer pluralen, vereinzelter Form.

Die Arbeit wird also mit einer ausführlichen Darstellung der *Nikomachischen Ethik* beginnen. Es soll das Ziel, *eudaimonia* – die Glückseligkeit oder das höchste Gut des menschlichen Lebens vorgestellt, die Tugenden, die in diesem Sinne für die menschlichen Handlungen verantwortlich sind, eingeführt werden. In diesem Kapitel soll einfach für die nötige Breite der Untersuchung gesorgt werden, damit auch in der Vorstellung der aristotelischen Theorie der Freundschaft keine Missverständnisse bezüglich der Kategorisierung der tugendhaften Version auftreten werden. Diese Art der Freundschaft, nicht aufgrund der moralischen Implikationen oder der mutmaßlichen Unmöglichkeit ihrer ab-

³³ Vgl. Gowans, Christopher W., „Virtue ethics and moral relativism“, in: Steven D. Hales (Hg.), *A Companion to Relativism*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2011, S. 391–410; vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“.

³⁴ Harman, Graham, „Heidegger on being and causation“, in: Graham Harman, *Bells and Whistles. More Speculative Realism*, Winchester, WA: Zero Books 2013, S. 257–286, hier S. 259.

soluten Integration in das gewöhnliche menschliche Leben, sondern hinsichtlich der gerichteten Aufmerksamkeit auf die Charaktereigenschaften in der Freundschaft, soll das Ziel dieses ersten Kapitels sein.

Die tugendhafte Freundschaft sollte als die Freundschaft erscheinen, bei der einfach der Freund, die Freundin als ein guter Mensch wahrgenommen wird und damit auch eine einzelne Tugend dieses geliebten Menschen als charakterliches Merkmal zum Vorschein kommen kann. Damit kommt aber auch ein wichtiger Aspekt dieses Kontexts zum Tragen, die verstreichende Zeit als Horizont dieser Erfahrung. Da nun dieser Erfahrungsreich, um diesen Begriff wird es weiter unten noch genauer gehen, mit einem philosophischen Blick betrachtet werden soll, stellt sich natürlich die Frage nach der methodischen Ausrichtung dieser Analyse. Diese wird eine Phänomenologische sein und im zweiten Hauptkapitel vorgestellt werden.

1.3. Phänomenologie eines Zeitobjekts

Da im ersten Kapitel mit den Tugenden der Untersuchungsgegenstand vorgestellt und mit der tugendhaften Freundschaft auch der Kontext dieser Untersuchung festgestellt wird, sollte in diesem Kapitel die Methode geklärt werden. Es mag auf der Hand liegen, dass sich eine Untersuchung mit dem Ziel einer Wahrnehmungsbeschreibung an einer Phänomenologie der Wahrnehmung angelehnt. Doch so einfach gestaltet sich das Vorhaben nicht. Man muss sich nur vor Augen halten, mit welcher Art von Phänomen wir es zu tun haben werden. Ein Phänomen, das vordergründig gar keine sinnliche Oberfläche besitzen kann. Eine charakterliche Disposition kann keine wahrnehmbare Gestalt haben, wie ein Tisch oder ein Mensch. Stattdessen muss eine andere Herangehensweise erarbeitet werden, die einem solch verdeckten Phänomen habhaft werden kann.

Um der Lösung dieses Problems näherzukommen, muss zunächst nach der verbindenden Struktur von Tugenden und Freundschaften gesucht werden. Diese kann als *Zeit* verstanden werden; ein Aspekt des Fortgangs, der nicht auf den Moment zu reduzieren ist. Und doch sollte die Wahrnehmung von etwas im Jetzt geschehen, am besten spontan und unvermittelt. Das scheint ein Widerspruch zu sein, den diese Arbeit in diesem Kapitel anhand einer Beschreibung von ausgewählten phänomenologischen Passagen verdeutlichen und am besten so einer Lösung zuführen möchte, dass damit in einem letzten Hauptkapitel die Methode auf den Gegenstand der Untersuchung angewendet werden kann.

Beginnen wird diese Einführung mit einem kurzen Anschneiden der Phänomenologie eines Zeitobjekts, wie sie bei Edmund Husserl vorgestellt wurde. Dieser Anfang der phänomenologischen Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts zweigte hinsichtlich ihrer theoretische Anknüpfungsmöglichkeiten in unterschiedliche Richtungen aus. Im Rahmen dieser Arbeit sollen aber nur zwei besondere Ausprägungen eine methodische Relevanz erhalten: die Untersuchung einer Phänomenologie der Zeit bei Hermann Schmitz³⁵ und die Theorie des Imperativs bei Alphonso Lingis.³⁶

Husserls Ausführungen über das Wahrnehmen von Zeitobjekten, die in einem Moment die Erfahrung vergangener und zukünftiger Stufen vereint und damit die Tiefe des wahrgenommenen Gegenstands erweitert, stellt eine außerordentliche Beschreibung des unbewussten Umgangs mit der fließenden Zeit von Objekten dar. Husserl beschreibt Gegenstände, die ohne diesen Horizont des Fortschreitens gar nicht verständlich wären, ja gar nicht existieren könnten. Ein Musikstück zum Beispiel ist immer nur in seinem Fluss zu erfahren. Selbst ein einfacher Ton zieht sich aus der Vergangenheit in die Zukunft, wahrgenommen aber immer nur im Hier und Jetzt. Diese Arbeit wird versuchen, diese epochemachende Beschreibung von zeitlichen Phänomenen kurz und präzise darzustellen. Daran anschließend soll mit Schmitz in eine Theorie zeitlicher Situationen vorgestellt werden, die es ermöglichen sollte, den nötigen Kontext für Zeitobjekte zu beschreiben. Mit Lingis kann dieser Untersuchung schließlich eine plastische Möglichkeit gegeben werden, mit der Erfahrung von Phänomenen auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlicher Stärke auf einen beschreibbaren Nenner zu bringen. Zentral bei dieser Herangehensweise ist der Anspruch, den die Welt an die Wahrnehmenden richtet. Die Dinge in der Welt sollen so zur Sprache gebracht werden, wie sie sich in ihrer Notwendigkeit geben. Aufmerksamkeit der Wirklichkeit gegenüber, gedacht als eine Verbindung zur Tugend der Wahrhaftigkeit, die durch das Korrelat mit der realen Welt zum Ausdruck gebracht werden kann. Wahrhaftigkeit ist, diesem Anspruch der Welt Genüge zu tun. Diese Tugend soll damit eine Möglichkeit eröffnen, Wahrgenommenes begrifflich zu machen.

Schließlich möchte ich versuchen, die vorgestellten Komponenten zu einem schlüssigen Abschluss zu bringen. Es wird sich herausstellen, ob die Methode der phänomenologischen Beschreibung von zeitlichen Phänomenen auch auf charakterliche Dispositionen wie Tugenden anwendbar sein wird. Ist Mut z. B. in einer mutigen Handlung zu erkennen,

³⁵ Schmitz, Hermann, *Phänomenologie der Zeit*, Freiburg: Alber 2014.

³⁶ Lingis, Alphonso, *The Imperative*, Bloomington, IN: Indiana University Press 1998.

oder ist diese Charaktereigenschaft rein präskriptiv in einer wahrgenommenen Handlung nachträglich zu interpretieren. Könnten Tugenden so als Zeitphänomene stabilisiert werden, dass sie einfach im Moment wirken und von der Vergangenheit in die Zukunft dauern? Eine Konsequenz wäre eine theoretische Handhabe zur Problematik, wie tugendhafte Handlungen von anders motivierten Handlungen unterschieden werden können: „Die Person, die Unterstützung gewährt, mag durchaus das Richtige getan und den Forderungen der Freigebigkeit genügt haben, aber eben in einer Weise, die zwar als selbstbeherrscht [...], nicht aber als tugendhaft bezeichnet werden kann.“³⁷ Situationen, in denen man durchaus von der Tugend wissen kann, deren Qualitäten man in der Vorstellung der eigenen Handlung antizipieren kann, erweisen sich gerade in dieser Vorhandenheit als nicht vollzogen. Die Zeit muss es weisen. Aber wie? Indem sich die Dispositionen in der Zeit zeigen, der Charakter offenbart wird.

³⁷ Halbig, *Der Begriff der Tugend*, S. 89.

2. Aristotelische Tugend und Freundschaft

In diesem Kapitel soll ein Überblick über die aristotelische Tugendethik der *Nikomachischen Ethik* ausgearbeitet und auf die zu stellenden Fragen eingestimmt werden. Da die dieser Arbeit zugrunde liegende Problematik, ob Tugenden wahrgenommen und erkannt werden können, eine breite Auslegung zulässt, bedarf es zunächst anhand dieser umfassenden Quelle einer systematischen Konkretisierung von Tugend. Die Grundidee der *NE* ist zwar nicht einfach mit einer modernen Auffassung von Ethik oder Moral vergleichbar,³⁸ dennoch, die aktuelle Relevanz der klassischen Ausführung ließe sich allein schon an der kontemporären Häufung tugendethischer Abhandlungen zeigen.³⁹ Der Fokus auf gute charakterliche Merkmale verdichtet sich in der Konsequenz, dass „[d]as Glück eine bestimmte Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit (*aretē*) ist, die ein abschließendes Ziel (*teleios*) darstellt [...]“⁴⁰, und damit auch die dringliche Frage aufkommen lässt, welche Tätigkeit und welches Ziel nun im konkreten Sinne gemeint sind.⁴¹ Diese Frage wird an Aktualität noch lange nicht einbüßen. Tugenden werden, wie auszuführen sein wird, als Dispositionen eines Menschen definiert, die diesen zu guten Handlungen prädestinieren; ein gutes Leben wird deshalb als ein tugendhaftes vorgestellt. Diese Arten der singular gedachten Gattung Gutheit werden als einzelne Tugenden in Handlungssituationen instanziiert und ausdifferenziert, sie zeigen sich als Fälle in der Welt.

In dieser Situierung von Tugenden bietet sich die Herangehensweise nach Nussbaum an, die, auf Aristoteles verweisend, die Tugenden innerhalb ihrer paradigmatischen Erfahrungsbereiche darstellt und so in einen vorthoretischen Kontext integriert. Die verschiedenen Tugenden sollen so schließlich der Wahrnehmung zugänglich gemacht werden, nachdem ein dementsprechender Wahrnehmungshorizont bestimmt worden ist. Dieser wird als die tugendhafte Freundschaft nach Aristoteles aufgrund einer analogen zeitlichen Entwicklung von Tugenden und eben jener für die Arbeit als Feld der Unter-

³⁸ Das liegt aller erstens schon darin begründet, dass der griechische Begriff *ēthikē* nicht ohne Weiteres mit Ethik zu übersetzen ist, sondern soviel wie *die charakterlichen Merkmale betreffend* bedeutet (Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 4.). Wenn nun die *NE* eine ethische Untersuchung in diesem Sinn darstellt, dann betrifft diese die charakterlichen Merkmale zur Zeit des Aristoteles. Schließlich ist auch noch auf den Unterschied zwischen Ethik und Moral hinzuweisen. Eine ethische Abhandlung, wie sie Aristoteles konzipiert hat, fokussiert das gute Leben und Handeln, während sich Moral auf das Sollen und das gesellschaftlich Normative bezieht (Vgl. Wolf, *Nikomachische Ethik*, S. 15).

³⁹ Vgl. Fn. 29.

⁴⁰ Aristoteles, *NE*, 1102a5f.

⁴¹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 4.

suchung identifiziert werden. Wenn nun Tugenden immer einem Erfahrungsbereich zuzuordnen sind, die Tugend an sich aber nur in der Zeit sich erweisen kann, damit diese sich von einzelnen tugendhaften Handlungen unterscheidet, die aber ihrerseits als sinnliche Merkmale eben dieser Tugend gelten können, dann muss ein Erfahrungsbereich für die Tugenden an sich gefunden werden, der stabil in der Zeit eine Erfahrung von Tugenden ermöglicht. Und als ein solcher Erfahrungsbereich bietet sich die Freundschaft, wie beschrieben bei Aristoteles, an.⁴²

Der Mensch muss in diesen Erfahrungsbereichen handelnd sein ganzes Potenzial abrufen, das ist die Instanziierung der Tugend nach dem *ergon*, der Funktion des Menschen. In dazu führenden, aktuellen Situationen entstehen neue Fälle einer Tugend und nur so kann diese potenziell, in vereinzelter Form wahrgenommen werden. Überlegung ist dabei die evaluierende Kraft. Wie weit schließlich dabei die erfahrenen Situationen aufzuarbeiten sind, ist notwendig von der persönlichen Verstrickung der beteiligten Freunde abhängig. Diese ist natürlich in wahren Freundschaften sehr tief ausgeprägt und damit auch prädestiniert für diese Charakterschau des Anderen. Hierin kann die Zuständigkeit der Tugend insgesamt vermutet werden. Diese Beobachtung der Wahrnehmung ist in diesem Kontext abhängig von gemeinsam erlebten, aktuell-impressiven Situationen,⁴³ die nach Nussbaum, anhand äußerer Kriterien verschiedenen Grunderfahrungen zuzuordnen sind.⁴⁴ Die Freundschaft selbst ist dabei der zuständige Metaerfahrungsbereich, der die Konstellation von Personen in einem Erfahrungsverhältnis bewusst machen kann. Damit soll sich zeigen lassen, dass in diesem Geflecht Tugenden als Tugenden wahrnehmbar sein können, nicht nur als einfache Handlungen. Dass es sich dabei um Idealbedingungen handelt, sei dahingestellt. Im Prinzip liegt darin auch schon Aristoteles Schwierigkeit begründet, einfache Tugenden wie Zorn und Sanftmut wahrzunehmen, da man für gewöhnlich die Menschen gar nicht so gut kennen könne, um diese Dispositionen richtig nach den beobachteten Aktionen einzuordnen. Damit verdeutlicht sich aber auch der erkenntnistheoretische Wert der Freundschaft, der einen Erfahrungsbereich in der sozialen Forschung eröffnet, der sonst nicht zugängliche wäre, insbesondere durch die phänomenologische Methode.

Freundschaft, als der ausgezeichnete Bereich um Tugenden zu erfahren, kann als ein grundlegender Bestandteil eines jeden Lebens betrachtet werden. Wie aber mit Aristoteles festzustellen sein wird, differenziert sich der Begriff der Freundschaft dabei in drei

⁴² Vgl. Aristoteles, *NE*, 1169b34f.

⁴³ Vgl. Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 26f.

⁴⁴ Vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 116f.

unterschiedliche Akzentuierungen, die analytisch als getrennt voneinander verstanden werden können. In dieser Arbeit wird der Fokus auf die tugendhafte Freundschaft zu legen sein. Dieser Begriff weckt natürlich immer einen vormodernen, biederen Beigeschmack. So muss er allerdings nicht aufgenommen werden. Tugenden sollen nicht die fixierten Zwänge einer pruden Gesellschaft sein. Sie sind vielmehr die Art zu leben, die für das eigene Selbst, wie für andere einen qualitativen Mehrwert fördert. Man lebt besser im Zeichen des guten Lebens und hat auch auf die Umgebung den Effekt, Glück zu fördern. Diese Freundschaft der in diesem Sinn Guten ist also der angesprochene Kontext der gesuchten Situationen, die es ermöglichen, in Handlungen die Tugenden wahrzunehmen. Somit kann Freundschaft zum Horizont der Erfahrungsbereiche werden, die paradigmatischen Felder einzelner Tugenden konstituieren. Dass in dieser Verbindung von Tugend und Freundschaft Zeit ein entscheidender Faktor ist, Zeit, die als Dauer verstanden werden kann und deshalb auch in der Anschauung eben diese Zeit in Anspruch nimmt, kann dieser Arbeit vorausgeschickt werden.

Am Beginn einer freundschaftlichen Beziehung steht die gegenseitige Bereitschaft, miteinander Zeit zu verbringen. In diesem Sinn muss die Wahrnehmung charakterlicher Merkmale in einer stabilen menschlichen Beziehung als Einstimmung auf eine zwischenmenschliche Ebene unter anderen verstanden werden. Diese Situation sollte weitläufig bekannt sein. Man trifft neue Menschen, Fremde werden zu Kollegen. Die Zeit, die an einem Arbeitsplatz mit anderen Menschen verbracht wird, nötigt auch zu einem engeren Kontakt mit eben diesen Menschen. Man kann durchaus in der Haltung verweilen, diese Kontakte auf der Ebene der distanzierten Freundlichkeit zu belassen. Doch mit der Zeit können manche Handlungen als anziehend erscheinen und man schließt von diesen prospektiv auf einen guten Charakter.⁴⁵ Es besteht auf einmal ein Interesse an regem Austausch. Man begegnet dem Anderen, der Anderen mit Wohlwollen und macht so den möglichen ersten Schritt zur Freundschaft, deren Festigung von den Kriterien der gegenseitigen Bereitschaft, des zur Verfügung stehenden Raumes und der Zeit abhängen wird.⁴⁶

Tugenden sind dabei Merkmale des Charakters, besitzen ihrerseits aber ebenso Merkmale. Die Identifizierung der Tugend als Einheit und Teil zugleich ist deshalb ein Schlüssel zum Verständnis. Die Problematik einer Untersuchung der rein sinnlichen Spannung zwischen den erfahrbaren Merkmalen eines Objekts und der Erfahrung dieses Objekts als

⁴⁵ Vgl. Hadreas, Peter, „Εὔνοια. Aristotle on the beginning of friendship“, *Ancient Philosophy*, 15/2, 1995, S. 393–402, hier S. 339.

⁴⁶ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1166b30-1167a21.

Ganzem ist in der vorliegenden Untersuchung von Tugenden eine zentrale Schwierigkeit. Vielleicht hilft es uns, wenn man sich Graham Harmans Position dazu vergegenwärtigt, dass man überhaupt erst durch die Differenz von Objekt und dessen Qualitäten wahrzunehmen in der Lage ist.⁴⁷ Eine Handlung ist deshalb auch einzeln wahrzunehmen, da sie sich in einem Kontext mit ihrer erweiterten Funktion verbindet. Wie könnte denn eine Tugend im Laufe der Zeit sonst dieselbe bleiben, wenn sich die Bedürfnisse der Zeit ändern? Die Tugend Tapferkeit wird z. B. als sinnliches Objekt bleiben, zeitlos, während ihre wahrgenommenen Qualitäten in der Zeit sich immer wieder neu präsentieren. So steht etwa Satyagraha, die Kunst des gewaltlosen Widerstands, im starken Kontrast zur kriegerischen Deutung der Tapferkeit im alten Griechenland. Beide sind in ihrer thematischen Auslegung jedoch als mutige Handlungen verstanden, sind diese ohne Zweifel der Grunderfahrung *Furcht vor großem Schaden* zuzuordnen.⁴⁸ Tugenden werden bewundert;⁴⁹ doch wie wird eine tugendhafte Handlung, welche immer nur in ihren Aspekten erscheinen kann, mit einer einzelnen Tugend in der Wahrnehmung in Verbindung gebracht, oder überhaupt als Einzelheit erkannt?

Damit ist aber schon der weiteren Untersuchung vorgegriffen worden. An dieser Stelle wird nun der Fokus auf die Tugenden zu richten sein, und nicht so sehr auf die Gründe, Zwecke und Konsequenzen eines tugendhaften Lebens. Dazu ist ein kurzer Überblick über die aristotelische Herleitung der charakterlichen Dispositionen zu beschreiben. Gemeint ist damit eine Befähigung des eigenen Lebens, die eigene Art, in Situationen zu denken und zu handeln. Ein jeder Mensch findet sich stellenweise in Lagen wieder, in der die Wahl der Handlung spontan sein muss, und das Ergebnis gut oder schlecht ausfallen wird. Es stellt sich dann gar nicht so sehr die Frage, ob diese Handlung nun tugendhaft war oder nicht, sondern einfach, ob man sich überhaupt im Späteren damit auseinandersetzt. Deshalb erscheint es mir notwendig, sich in der Untersuchung von Tugenden um die nötigen Begriffe zu bemühen und mit der *NE* die beste Quelle zur Hand zu nehmen. Anschließend wird ein Aspekt dieser aristotelischen Untersuchung herausgestrichen, der in dieser Arbeit zur Kontextualisierung der Tugenden beitragen wird: die Freundschaft.

⁴⁷ Vgl. Harman, Graham, *Bells and Whistles. More Speculative Realism*, Winchester, WA: Zero Books 2013, S. 221.

⁴⁸ Vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 120.

⁴⁹ Halbig, *Der Begriff der Tugend*, S. 34.

2.1. Das gute Leben, höchstes Gut und Glück

Die *Nikomachische Ethik* ist in zehn Bücher unterteilt (*NE* I-X). Nach Michael Pakaluk lassen sich ausgehend von dieser oberflächlichen Struktur drei Hauptteile und ein Teil mit Nebenthemen voneinander abgrenzen: a) Das ultimative Ziel des menschlichen Lebens (I.1-12); b) Die Tugenden und deren charakteristischen Handlungen (I.13-VI.11); c) Die Nebenthemen (VII.1-X.5) und d) Die Glückseligkeit (X.6-8).⁵⁰ Aristoteles Hauptanliegen in den folgenden Ausführungen ist es zu beweisen, dass das ultimative Ziel im menschlichen Leben eine Betätigung im Einklang mit den Tugenden darstellt. Dieser Anspruch wird in aufeinanderfolgenden Schritten ausgearbeitet und fußt auf den Herleitungen der drei zentralen, interdefinierbaren Begriffe der *NE*: das Gute als letztes Ziel (*eudaimonia*), die Tugend als charakterliche Disposition (*aretē*) und die Funktion bzw. Tätigkeit (*ergon*).⁵¹ Diese Einheit von Gut und Glück wird durch menschliches Zusammenleben bewirkt, wie es schließlich in der tugendhaften Freundschaft verwirklicht wird. In der *NE* lassen sich die Definitionen dieser Begriffe auf den Bereich a) beschränken und die Ausarbeitung der Tugend an sich auf den Bereich b). Dazu Pakaluk: „*The Interdefinability of Goodness, Function and Virtue. A good thing of certain kind is that which has the virtues that enable it to carry out its function well.*“⁵² Wie sich diese gegenseitige logische Unterstützung der Phänomene im Detail verhält, soll kurz dargestellt werden.⁵³

Als Erstes ist ein *Kriterium* des zu Suchenden zu formulieren, anschließend soll ein *Untersuchungsfeld* identifiziert und untersucht werden, um auf eventuell gefundene Phänomene das Kriterium anzuwenden. Da Aristoteles auf der Suche nach dem letzten Ziel, dem letzten Gut des menschlichen Lebens ist, muss er also Kriterien dieses Guts definieren, während er als das Feld der Untersuchung das aktive menschliche Leben identifiziert hat. In den ersten fünf Abschnitten des ersten Buchs der *NE* führt Aristoteles dazu drei substantielle Thesen für die weitere Argumentation ein. Mit Ursula Wolf sind das:

Erstens die These, dass alles Tun ein Gut anstrebt (a). Zweitens die These, dass es *ein* letztes Ziel des Handelns, ein Bestes geben muss, wenn unserer Tun und Wollen nicht sinnlos sein soll (b). Drittens die These, dass dieses entscheidende Ziel die *eudaimonia*, das gute menschliche Leben ist (c).⁵⁴

⁵⁰ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 1f., Pakaluk vertritt aber trotzdem die These, dass es sich bei der *NE* um eine kohärentes Werk mit einer spezifischen Einheit handelt; vgl. ebd., S. xiii.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 4.

⁵² Ebd., S. 6.

⁵³ Vgl. ebd., S. 1f., 47.

⁵⁴ Wolf, Ursula, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, 2. Aufl., Darmstadt: WBG 2007, S. 24.

Aristoteles baut seine Untersuchung also auf einem zielgerichteten menschlichen Streben auf, dessen er sich in den allgemein anerkannten Phänomenen vergewissert. Dabei gibt es zwei unterschiedliche Handlungsziele: „[E]inige sind Tätigkeiten (*energeia*), andere darüber hinaus Produkte (*ergon*) der Tätigkeiten.“⁵⁵ Diese Unterscheidung wird sich später an den Tugenden zeigen lassen, da diese selbst als die Tätigkeiten begriffen werden. Als das umfassende Ziel eines jeden menschlichen Strebens gilt in diesem Fall das Gute. Dagegen ist das einzelne Gut auf verschiedenen Pfaden zu erreichen,⁵⁶ ein jedes strebt danach Kraft seiner Funktion. Diese pluralen Strebensziele werden in Relation zueinander gebracht und in verschiedenen Wertungsgruppen eingeteilt. So erscheint z. B. ein Gut nur erstrebenswert, weil es zu einem anderen führt oder nur in Kombination mit einem anderen Gut Sinn ergibt. Aristoteles schließt aus dieser Struktur, dass es ein oberstes, ein höchstes Gut geben muss, welches als Antrieb hinter diesen vordergründig angestrebten Gütern steckt und um seiner selbst willen bezweckt wird.⁵⁷

Die Vergleichbarkeit von Gütern versteht sich nicht im akkumulativ, sondern in Betracht einer als Ziel formulierten, existenziellen Verwirklichung. Es können nun unterschiedliche Ziele angestrebt, unterschiedliche Disziplinen des Lebens verwirklicht werden, wobei sich das *Gut* sein auf eben diese verschiedenen Seinsweisen bezieht. So ist das Sein des guten Tänzers oder Kitharasielers ein anderes, als das Sein eines guten Liebhabers. Das höchste Gut bezieht sich nun auf die höchste Disziplin.⁵⁸ Für Aristoteles ist es deshalb eine praktische Notwendigkeit, das individuelle Leben auf ein letztes Ziel hin auszurichten. Auch wenn es im Leben scheinbar unvereinbare Ziele gibt, ist doch der Grund für eine allfällige Gewichtung in der Praxis einem inhärenten Ziel untergeordnet, dem, „die geordnete Menge der [...] Ziele zu realisieren.“⁵⁹ Nur diese Überschaubarkeit kann noch gewährleisten, dass sich der Mensch im umfassenden Alltag nicht verzettelt und die Einheit von Aktivität und höchstem Gut nicht aufgelöst wird.

Die Frage, was dieses beste, ordnende Gut ist, wird im nächsten Abschnitt mit dem Begriff des höchsten Glücks (*eudaimonia*) beantwortet. Dieses Glück ist im alltäglichen Leben integriert.⁶⁰ Nach Wolf wird mit dieser Wendung auf ein aktives Gestalten des eigenen Lebens hingewiesen, welches in Konsequenz bis zur letzten Stunde vollzogen

⁵⁵ Aristoteles, *NE*, 1094a3-5.

⁵⁶ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 26.

⁵⁷ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1094a18-22; vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 51.

⁵⁸ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1094a27-b6; die Politik erweist sich für Aristoteles als ein Kandidat für eine höchste Disziplin. Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 30.

⁵⁹ Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 30.

⁶⁰ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1095a19: „[...] dass man gut lebt (eu zēn) und gut handelt (eu prattein).“

wird.⁶¹ Ein wichtiger Unterschied zwischen bestem Gut und Glück besteht darin, dass Ersteres als ein formaler Begriff verstanden werden kann, der in der Argumentation eine Stelle für das Glück anzeigt. Wie in der Herleitung des besten Guts ersichtlich war, kann dieses als ein Endpunkt in der Lebensplanung angesehen werden. Das Glück ist nun die semantische Bedeutung dieser Stelle. So kann auch der Einwand der Unvereinbarkeit evaluiert werden, indem bei einer Vielzahl an widerstreitenden Gütern ein glückliches Leben als das letzte Gut existiert, sei dieses nun explizit oder implizit.

Dass dieses Gut kein Einzelding ist, erschließt sich aus der Argumentation über vielfältigen Aussagemöglichkeiten des Guts.⁶² *Das Gute* bezeichnet Dinge in allen Wesenskategorien. Wenn dies so ist, dann gibt es in allen Wesenskategorien Güter, welche weiters nicht auf ein diesen Güter universales Gemeinsames reduziert werden können. Daraus kann geschlossen werden, dass *das Gute* kein Einzelding ist:

[Das *Gute*] ist nicht etwas, was Gütern gemeinsam ist und einer einzigen Form entspricht. [...] Denn wenn es ein Gutes gibt, das Eines ist und von allen Gütern prädiert wird, oder das etwas [...] für sich Seiendes ist, so wird doch der Mensch dieses offensichtlich weder bewirken noch erwerben können; gerade ein solches Gut aber wird gesucht.⁶³

Aristoteles führt nun ein weiteres Argument an, um darauf zu schließen, dass „das Glück [...] sich also als etwas [erweist], das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen, was wir tun.“⁶⁴ Wie bereits bekannt, sind nicht alle Ziele von abschließender Natur, das aber das beste Gut als final gelten kann. Wie ist aber nun dieses Abschließende zu verstehen? Das wichtigste Kriterium für Aristoteles ist, dass es um seiner selbst willen (*kath'auto*) erstrebt wird, damit sich das Wollen in diesem Ziel vollziehen kann. Es wird „immer als solches und nie um einer anderen Sache willen gewählt.“⁶⁵ Für Aristoteles ist aber nun eindeutig, dass als ein solches Ziel für den Menschen nur das Glück (*eudaimonia*) gezählt werden kann:

[D]ieses nämlich wählen wir immer um seiner selbst willen, während wir Ehre, Lust, Vernunft und jede Tugend zwar um ihrer selbst willen wählen [...], aber auch dem Glück zuliebe [...]. Das Glück dagegen wählt niemand diesen anderen Zielen zuliebe, oder überhaupt um anderer Dinge willen.⁶⁶

⁶¹ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 31.

⁶² Vgl. Aristoteles, *NE*, 1096a23-29.

⁶³ Ebd., 1096b25-34.

⁶⁴ Ebd., 1097b20.

⁶⁵ Ebd., 1097a32.

⁶⁶ Ebd., 1097b1-6.

Dies sind also die beiden Kriterien für das Glück: Dass es ein abschließendes Ziel und autark ist.⁶⁷ Darunter versteht Aristoteles ein Ziel, welches notwendig für sich selbst, ohne andere Güter bestehen können muss und so auch für den Menschen einen Wert an sich darstellen kann. Der Mensch soll das Glück auch dann noch erstreben, wenn er sonst nichts mehr sein Eigen nennen kann, „das Leben wählenswert macht und ihm nichts fehlen lässt.“⁶⁸ Dabei aber die unterschiedlichen Lebensvollzüge verschiedener Menschen nicht außer Acht lassend, sodass *eudaimonia* demgegenüber eine inhaltlich bestimmte, von Menschen unterschiedlich realisierte Lebensweise bezeichne.⁶⁹ Das Glück wird deshalb auch nicht in eine Matrix gewöhnlicher Güter angeordnet, in ihrem Wesen ist diese kategorisch von Akzidenzien zu trennen. „Sie ist das beste Gut, das die Einheit oder Anordnung der anderen Güter bewirkt, und nicht ein Gut neben anderen, die zusammengezählt werden können.“⁷⁰ Wie kann aber nun dieses beste Gut, das höchste Glück oder *flourishing*, wie im anglo-amerikanischen Raum auch davon gesprochen wird,⁷¹ konkretisiert und inhaltlich bestimmt werden? Aristoteles entwickelte hierfür das berühmte *Ergon*-Argument.

Das Argument beginnt mit der Feststellung, dass die bisher gewonnene Einsicht, dass das beste Gut im Glück bestehe, nur ein Gemeinplatz sei.⁷² Mit dem *Ergon*-Argument, auf Englisch als *function argument* bezeichnet, wird nun von Aristoteles versucht, so Sean McAleer, „mittels einer Reflexion der menschlichen Natur zu moralischen Wahrheiten zu gelangen, die ein Ziel moralischen Handelns vorgeben“⁷³. Nach Pakaluk setze er erst mit diesem eine eigenständige Untersuchung der menschlichen Lebensvollzüge in Gang und etabliere damit die Tugenden und deren charakteristische Aktivitäten als den primären Untersuchungsgegenstand.⁷⁴ So bestätigt auch Wolf die Absicht Aristoteles, das Glück inhaltlich einzuordnen,⁷⁵ „mittels einer Reflexion der menschlichen Natur zu

⁶⁷ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 68, Pakaluk verweist auch auf ein drittes Kriterium: Vorzugswürdigkeit; vgl. *NE* 1097b16f. .

⁶⁸ Aristoteles, *NE*, 1097b15.

⁶⁹ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 31.

⁷⁰ Ebd., S. 35.

⁷¹ Vgl. Vallor, Shannon, „Flourishing on facebook. virtue friendship & new social media“, *Ethics and Information Technology*, 14/3, 2012, S. 185–199.

⁷² Vgl. Aristoteles, *NE*, 1097b22f.

⁷³ McAleer, Sean, „Das aristotelische Ergon-Argument“, in: Michael Bruce, Steven Barbone (Hg.), *Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente*, Darmstadt: WBG 2013, S. 210–212, hier S. 210.

⁷⁴ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 74.

⁷⁵ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 37; Stemmer, Peter, „Aristoteles' Ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik“, in: Gereon Wolters (Hg.), *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart; Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, Berlin: de Gruyter 2005, S. 65–86.

moralischen Wahrheiten zu gelangen, die ein Ziel moralischen Handelns vorgeben“⁷⁶. Mit den Worten Aristoteles: „Nun wird das vielleicht geschehen können, wenn man die Funktion (*ergon*) des Menschen erfasst.“⁷⁷

Dazu versucht Aristoteles für den Fortgang des Arguments eine Differenz zwischen einer Person, die sich in einer Praxis übt, wie Künstler oder Handwerker, und dem Menschen an sich zu etablieren, um den Schluss auf eine Funktion des Menschen vorzubereiten. Diese Unterscheidung erkennt er auch zwischen der Hand, dem Fuß, dem Auge usw., gegenüber dem ganzen menschlichen Wesen. Sollten also alle diese unterschiedlichen Instanzen einer Praxis eine inhärente Funktion haben, so fragt Aristoteles, der Mensch aber, ganz auf dieses Menschsein bezogen, etwa nicht?⁷⁸ Der Mensch habe eine Funktion, so wie spezifischere Entitäten, nur muss diese in einer Weise identifiziert werden, die auf eine Ausschließlichkeit abzielt, ein Alleinstellungsmerkmal der Gattung Mensch. Das heißt nichts anderes, als dass dieser im gleichen Sinne wie ein jedes andere Lebewesen danach strebt, seine von Natur aus gegebenen Potenziale auch in Wirklichkeit zu realisieren.⁷⁹

Im zweiten Schritt des Arguments wird auf diese bestimmte Funktion geschlossen. Deren Herleitung erfolgt bei Aristoteles über einen Vergleich der rudimentären Funktionen mit anderen Lebewesen und schließt somit auf ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen: der Vernunft oder Rationalität. „Übrig bleibt also ein tätiges Leben desjenigen Bestandteils in der menschlichen Seele (*psychē*), der Vernunft (*logos*) besitzt; [...] im Sinn der Betätigung (*energeia*) [...]“⁸⁰ Dabei ist diese „Energie“ die aufgebracht, die Handlung die gesetzt wird, eine notwendige Bedingung um überhaupt eine Funktion ausfüllen zu können. Tugend muss erst aktiviert, in die Tat umgesetzt werden. An dieser Stelle die kommt die Verschiebung in der Bedeutung zwischen singulären und pluralen Sinn von Tugend zur Geltung. Aktiviert wird immer eine plurale Form, eine Instanz von Vielen wird im Moment geboren, in die Welt gedrückt. Dieses Phänomen kann am deutlichsten mit dem Begriff der *Instanziierung* beschreiben werden.

⁷⁶ McAleer, „Das aristotelische Ergon-Argument“, S. 210.

⁷⁷ Aristoteles, *NE*, 1097b24f.

⁷⁸ Vgl. ebd., 1097b25-33.

⁷⁹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 77, Pakaluk bemüht hierbei den Vergleich mit Talenten.

⁸⁰ Aristoteles, *NE*, 1098a2-6.

Im nächsten Schritt verbindet Aristoteles das *ergon* mit der Tugend,⁸¹ der Gutheit und dem guten Ausführen dieser Funktion.⁸² Die damit einhergehende These besagt mit McAleer konkretisiert, dass das höchste Gut für Vertreter einer bestimmten Art darin bestehe, die Funktion (*ergon*) gut zu erfüllen, welche für ihre Art charakteristisch sei.⁸³ Aristoteles schließt damit per Transitivität der Identität darauf, dass die charakteristische Funktion einer Art im Einklang mit deren Tugenden zu stehen habe:⁸⁴

[a] Wenn nun die Funktion des Menschen eine Tätigkeit (*energeia*) der Seele entsprechend der Vernunft (*kata logon*) oder wenigstens nicht ohne Vernunft ist und [b] und wenn wir sagen, dass die Funktion eines So-und-so und die eines guten (*spoudaios*) So-und-so zur selben Art gehören, zum Beispiel die eines Kitharasielers und die eines guten Kitharasielers, und so überhaupt in allen Fällen, wobei das Herausragen im Sinn der Gutheit (*aretē*) zur Funktion hinzugefügt wird (denn die Funktion eines Kitharasielers ist, die Kithara zu spielen, und die Funktion des guten Kitharasielers, das auf gute Weise (*eu*) zu tun) [...].⁸⁵

Interpretiert mit Pakaluk findet sich in dieser zentralen Passage eine Verpflichtung auf einen konsistenten Gebrauch des Begriffes der Gutheit.⁸⁶ Das *Gutsein* sollte entweder keiner Seite, also die der Art und der aktualisierten Funktion oder beiden zugesprochen werden, wie am Beispiel des Kitharasielers: Ein guter Spieler spielt gut, bzw. ein Spieler spielt.⁸⁷ Diese differenzierte Lesart hat große Bedeutung: „[I]f anyone with a function should reasonably take as his good the doing of that function *well*, then he should take as his good the achieving of that function in the way that a *good* practitioner of the function does.“⁸⁸ In diesem Sinne bestimmt Aristoteles in der zitierten Stelle, dass ein guter, also ein tugendhafter Mensch seine menschliche Funktion gut ausfülle. Damit würde dieser Mensch auch dasjenige Gut erreichen, welches tatsächlich gut für diesen ist.⁸⁹ „Thus, a good human being attains what is good for him.“⁹⁰ Nach Pakaluk ist es für Aristoteles eben eine Gewissheit, dass ein guter Mensch auch tugendhaft ist. Der entscheidende Punkt dabei, so Pakaluk weiter: Nur ein im Besitz der Tugenden stehender Mensch sei

⁸¹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 5 Pakaluk weist ausdrücklich auf den griechischen Gebrauch des Begriffes der Tugend hin, der für diese Argument relevant wird. Tugend kann deshalb auf Dinge und Sachverhalte ausgeweitet werden, weil damit im weiten Sinn immer eine Exzellenz oder ausgewiesene Fähigkeit bezeichnet wird. Die Tugend eines Messers kann so verstanden werden, dass es scharf ist und seine Aufgabe – zu Schneiden – exzellent erfüllen kann. Siehe dazu den englischen Ausdruck „The knife cuts in virtue of its sharpness“ (ebd. S. 5).

⁸² Vgl. ebd., S. 79.

⁸³ Vgl. hier und im Weiteren, McAleer, „Das aristotelische Ergon-Argument“, S. 212.

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Aristoteles, *NE*, 1098a7-12.

⁸⁶ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 80.

⁸⁷ Vgl. Whiting, Jennifer, „Aristotle's function argument. A defense“, *Ancient Philosophy*, 8/1, 1988, S. 33–48, hier S. 34f., Whiting verteidigt in ihrem Artikel das Ergon-Argument gegen den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses.

⁸⁸ Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 80; vgl. Aristoteles, *NE*, 1098a12-15.

⁸⁹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 80.

⁹⁰ Ebd.

dazu in der Lage, seine ureigene Funktion dergestalt zu aktualisieren, dass diese Ausführung auch gut genannt werden könne.⁹¹ Wenn jeder Mensch das *gute* Aktualisieren seiner Funktion zu Recht als sein Gut annehmen würde, dann sollte dieser als sein Gut das Erreichen dieser Funktion in einer Art anstreben, um ein *guter* Ausführer dieser Funktion zu werden.

An dieser Stelle verdeutlicht sich auch das Verständnis von *ergon* als einer bestimmten Lebensweise. Wenn von Rationalität die Rede ist, dann ist im aristotelischen Sinn immer das Sein als ein denkendes Wesen mitgemeint. Alle Handlungen die ein Mensch zu setzen in der Lage ist, sollen im Idealfall im Dienst dieses einen Guts, dieses Ziels stehen. Nur ein guter Mensch ist nach Aristoteles in der Lage, diese Lebensweise zu verwirklichen, ohne diese Haltung im Akzidentiellen zu belassen. Der tugendhafte Mensch muss also dessen Art zu leben bewusst, hinsichtlich vernünftiger Handlungen, verwirklichen. „[U]nd wenn jede Handlung gut verrichtet ist [...], dann erweist sich das Gut für den Menschen [...] als Tätigkeit [...] der Seele im Sinn der Gutheit [...].“⁹² Damit liegt das letztendliche Gut eines menschlichen Wesens in tugendhafter, also guter Aktivität, die es zu leben gilt.⁹³

Am Ende dieses Abschnitts legt Aristoteles noch Wert auf zwei einschränkende Bemerkungen, die das Ideal eines tugendhaften Lebens in die lebensweltliche Realität zurückführen sollten.⁹⁴ Erstens: Wenn es mehrere Arten von Gut geben sollte, dann solle man sich doch eher an das Beste halten. Diese Entscheidung verlangt nach Aristoteles die Tugend der praktischen Vernunft (*phronesis*), die in einem ausgebildeten Stadium sicher in der Lage ist, die richtige Wahl zu treffen.⁹⁵ Zweitens gibt Aristoteles noch den wichtigen Hinweis darauf, dass diese Verwirklichung einer Lebensweise nicht von heute auf morgen geschehen werde, sowie auch eine einzige Handlung noch kein Urteil über die Tugendhaftigkeit eines Menschen zulassen könne. Der Aspekt eines langen Lebens wird von Aristoteles gegen Ende des ersten Buches der *NE* wieder aufgegriffen, um zum Schluss zu gelangen, dass für ein glückliches Leben auch ein Maß an „äußerer Güter“,⁹⁶ „völlige Gutheit und ein volles Leben verlangt.“⁹⁷ Um diese Kriterien auch zu erreichen,

⁹¹ Vgl. ebd., S. 81.

⁹² Aristoteles, *NE*, 1098a15-17.

⁹³ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 82.

⁹⁴ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1098a17-20.

⁹⁵ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 82.

⁹⁶ Aristoteles, *NE*, 1099a31.

⁹⁷ Ebd., 1100a4.

bedarf es vor allem der Beständigkeit. Damit existieren die Tugenden, durch deren Bestehen das Glück als stabile *eudaimonia* nicht mit dem zufälligen Glück in der deutschen Sprachauffassung verwechselt werden darf, in einem sich ständig wiederholenden Kontext. Der Zufall ist in dieser Hinsicht kein gutes Fundament um die seelische Sicherheit wahrhaften Glücks zu fundieren. Da das Glück in diesem Sinne das beste für den Menschen erreichbare Gut ist, schließt Aristoteles mit einer Analogie zur Aktualisierung anderer Güter darauf, dass die durch „Bemühung oder Belehrung“⁹⁸ erlangten Tugenden jedermann diese Seinsweise in Aussicht stellen: „Das Größte und Beste dem Zufall anzuvertrauen, wäre allzu unpassend.“⁹⁹

Aristoteles lässt keinen Zweifel daran offen, ob die einmal erworbenen Tugenden diese charakterliche Fixierung zulassen: „Denn nichts, was Menschen tun, weist so viel Beständigkeit auf wie die Betätigung der Tugend [...]“¹⁰⁰ Damit steht dem nicht zu neugierenden Zufall eine stabile Persönlichkeit gegenüber, die dazu in der Lage ist, verschiedene Situationen richtig einzuschätzen und zu bewältigen. Diese Fähigkeit soll nun anhand verschiedener Charaktertugenden untersucht werden. Rückblickend auf den Stand der Untersuchung kann Aristoteles diese Analyse der Tugenden, also der Gutheit oder Vortrefflichkeit der Menschen, mit einer kritischen Anmerkung beginnen lassen: „Da das Glück eine bestimmte Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit (*aretē*) ist, die ein abschließendes (*teleios*) Ziel darstellt, müssen wir die Gutheit untersuchen; so werden wir vielleicht auch eine bessere Auffassung des Glücks gewinnen.“¹⁰¹ Damit wird im nächsten Abschnitt fortzusetzen sein.

2.2. Die Tugenden

Das erste Buch der *NE* hat gezeigt, dass das höchste Gut des Menschen als ein gelungenes Leben aufgefasst werden kann. Diese aktualisierte *eudaimonia* steht als Ziel des menschlichen Lebens hinter den handlungsweisenden Entscheidungen eines Menschen, sind diese nun diesem Ziel bewusst untergeordnet oder nicht. Aristoteles sprach am Schluss des *Ergon*-Arguments deshalb davon, dass „das Gut für den Menschen“ in einer „Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit“ liegt.¹⁰² In dieser Hinsicht ist es für Aristoteles nur

⁹⁸ Ebd., 1099b19.

⁹⁹ Ebd., 1099b24.

¹⁰⁰ Ebd., 1100b13f.

¹⁰¹ Ebd., 1102a5f.

¹⁰² Ebd., 1098a16f.

konsequent, dass zur Fortsetzung seiner Abhandlung an dieser Aktivität anzusetzen ist. Die Gutheit, ein alternativer Begriff für die Tugend, drückt sich immer durch eine Handlung aus und wird somit auf eine pluralistische Ebene gebracht. Wie schon mit Halbig erwähnt, wird damit auf verschiedene, angewandte Tugenden fokussiert. Dies aufgreifend kann mit Wolf auch der diesbezügliche Untersuchungsbereich definiert werden: „Um die menschliche *aretē* oder die verschiedenen menschlichen *aretai* aufzufinden, müssen daher die typischen menschlichen Tätigkeiten herausgestellt werden.“¹⁰³ Die den Tugenden zugrunde liegenden Kräfte sind im Menschen angelegt, davon ist Aristoteles überzeugt,¹⁰⁴ doch wird deren Aktualisierung nicht natürlich entfacht, sondern erlernt, eingeübt, da „die charakterliche Gutheit aus Gewöhnung hervorgeht.“¹⁰⁵ Eine Gewöhnung, die von Kindheit an auf die natürliche Veranlagung des Menschen (*dynamis*) dahingehend Einfluss nimmt, „die ethische *aretē* aufzunehmen“¹⁰⁶.

Gattungsmäßig bestimmt Aristoteles Tugend als eine Disposition, die deshalb vorwiegend auf Affekte und Anlagen einwirken kann. Aristoteles argumentiert dies auch mit der Art des Lobes und des Tadels. So zeigt die durch Praxis unterstützte Aussage, dass ein Mensch nicht hinsichtlich seines Zornes gelobt oder getadelt werde, sondern aufgrund der Art wie dieser jene Affekte und Anlagen in guten und schlechten Handlungen äußert, dass die Handlung selbst in der Kraft des Menschen liegt.¹⁰⁷ Eben diese Kontrolle geschieht durch Tugenden. So schließt Aristoteles: „Wenn nun die Tugenden weder Affekte noch Anlagen sind, dann bleibt nur übrig, dass sie Dispositionen sind [...]“,¹⁰⁸ und zwar von der Art, dass diese „die Ausübung seiner Funktion (*ergon*) gut macht.“¹⁰⁹ Nach McAleer gibt Aristoteles an dieser Stelle einen Hinweis darauf, wovon seine Theorie der Tugenden handelt. Damit wird ein Untersuchungsgegenstand definiert,¹¹⁰ der auch für die vorliegende Arbeit gilt. Die Tugenden machen den Menschen gut, da diese selbst gut sind. Stattdessen sind die Laster immer eine Art der Übertreibung oder der Unterlassung, eine Handlung, die den Menschen aus seiner Mitte führen, entweder durch Exzess oder

¹⁰³ Wolf, *Aristoteles* ' „Nikomachische Ethik“ , S. 45.

¹⁰⁴ Auf die Diskussion über die verschiedenen Teile der Seele und deren Funktion in Zusammenhang mit den Tugenden soll in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Die Konsequenz, dass der Mensch durch sein Wesen dazu veranlagt ist, sich in bestimmten Situationen nach der Vernunft zu richten, ist in der Aussage, dass Tugenden erlernt werden können, integriert. Dass damit nach Aristoteles ein Teil der menschlichen Seele angesprochen werde, der selber nicht vernünftig sei, jedoch auf die Vernunft hören könne, stellt für diese Arbeit kein metaphysisches Problem dar, da es nur um den Ausdruck der Tugend geht, nicht um eine Aussage, was denn eine Tugend *wirklich* ist. Vgl. Aristoteles, *NE*, Buch I. 13..

¹⁰⁵ Aristoteles, *NE*, 1103a16.

¹⁰⁶ Wolf, *Aristoteles* ' „Nikomachische Ethik“ , S. 67.

¹⁰⁷ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1105b20-1106a12.

¹⁰⁸ Ebd., 1106a11.

¹⁰⁹ Ebd., 1106a17.

¹¹⁰ Vgl. McAleer, „An Aristotelian account of virtue ethics“, S. 212f.

Defizit.¹¹¹ So ist eine mutige Tat nicht tollkühn oder feig, eine großzügige nicht verschwenderisch oder geizig. Damit führt Aristoteles die Mesoteslehre, die Lehre der Mitte, zur Bestimmung von Tugenden ein: „Die Tugend ist also eine Disposition (*hexis*), die sich in Vorsätzen äußert (*prohairesis*), wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung (*logos*), das heißt so, wie der Kluge (*phronimos*) sie bestimmen würde.“¹¹² Die mittlere Relation der jeweiligen Tugend wird damit nur auf den einzelnen Menschen bezogen; so spricht Aristoteles davon, dass es eben nicht für jeden gleich sein könne, wie viel dieser sich von einer Emotion oder Haltung erlauben mag, sei doch „dies nicht eines, und es ist auch nicht bei allen ein und dasselbe.“¹¹³ Damit ist impliziert, dass das Erkennen einer richtigen Handlung nicht auf das Konzept der tugendhaften Person verzichten kann, da die erkennende Person auch die Tugend der praktischen Klugheit besitzen muss.¹¹⁴

Dieser Aspekt der aristotelischen Konzeption kann auch mit Julia Annas klar dargestellt werden. In der Einführung in ihre umfassende Studie zur Tugend beginnt Annas mit der Feststellung, dass ein frischer Anlauf zum Verständnis von Tugend nicht über eine ethische Theorie zu finden sei, sondern bei den Tugenden selbst anzusetzen habe.¹¹⁵ Annas stellt explizit klar, dass eine notwendige Voraussetzung für die Untersuchung von Tugend die Bekanntschaft der/des Untersuchenden mit den Tugenden ist und damit die Vertrautheit mit diesem Phänomen: „[I]t is crucial to bear in mind that by the time we reflect about virtues, we already have some (and vices, and a lot of traits which are neither).“¹¹⁶ Wissen um die richtige Handlung in einer beliebigen Situation allein könne nicht hinreichend für die Tugendhaftigkeit der Handlung sein, auch nicht für die Wahrnehmung einer solchen Handlung in einem gegebenen Kontext. „Reasons enter in here as a medium of *explanation* [...]“¹¹⁷, so Annas weiter, zuvor jedoch müsste die Tugend durch eine subjektive Bekanntschaft ermöglicht sein. Dispositionen funktionieren auf einer anderen Ebene, auf der einer persönlichen Gerichtetheit hin zu einem Ausdruck eben dieser in einer Handlung, deshalb erscheint die Erklärung einer Situation erstens als eine Belehrung von außen und zweitens, als eine von innen für sich selbst. In beiden Fällen

¹¹¹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 108.

¹¹² Aristoteles, *NE*, 1106b36-1107a2.

¹¹³ Ebd., 1106a33.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 1109b14-23, 1126a31-b4.; vgl. McAleer, „An Aristotelian account of virtue ethics“, S. 217.

¹¹⁵ Vgl. Annas, *Intelligent Virtue*, S. 1.

¹¹⁶ Ebd., S. 10.

¹¹⁷ Ebd., S. 19.

muss die Tugend oder der Bedarf einer tugendhaften Handlung erkannt und nicht nur theoretisch abgeleitet werden.

Vernunft, wie sie Aristoteles im vorhergehenden Zitat positioniert und wie Annas sie herausstellt, ist in der Form der Überlegung eine evaluierende Kraft, ein Medium der Erklärung. Die Ausrichtung des Verständnisses gibt der Charakter des Menschen vor, der sich durch seine Dispositionen, und damit durch seine Tugenden und Laster festigt und etabliert. Im Gegensatz zu einer sturen Routine wird aber nicht immer derselbe Ausgang einer Handlung erwartet, stattdessen besteht die Verbindung von Vernunft und Tugend auch in dem Aspekt, dass angemessen auf verschiedene Erfahrungen reagiert werden kann: „Virtues, which are states of character, are states that enable us to respond in creative and imaginative ways to new challenges.“¹¹⁸ Damit geht die Notwendigkeit einher, das Getane auch artikulieren zu können.¹¹⁹ Wenn Annas von zwei Grundaspekten der Tugend ausgeht – „the need to learn and the drive to aspire“¹²⁰ – dann besteht Erstere auf die Anwesenheit eines Geleits auf dem Weg zur tugendhaften Person und der Rückbesinnung auf sich selbst als guten Menschen und Kontextualisierung der eigenen Handlungen. Beides bedarf der rationalen Aufarbeitung von Handlungen, von Situationen, in denen diese Handlungen ausgeführt werden und worden sind.

Wenn Tugenden damit als Dispositionen bestimmt worden sind, sind sie auch anhand dreier Merkmale zu beschreiben.¹²¹ Zum einen sind sie aktive Dispositionen. Es reicht nicht, diese Verfassung einfach zu haben und nicht danach zu handeln. Im Grunde würde sich dies sogar ausschließen und die charakterliche Ebene der betroffenen Person verändern. Tugendhaft zu sein muss deshalb bedeuten, ein handelnder, verlässlicher Mensch zu sein. Zusammengefasst bedeutet dies, dass Tugenden aktive Charaktereigenschaften sind, die positiv auf das eigene Leben wirken und auch für andere eine beständige Marke bilden. Dass diese Haltung eingeübt werden muss, steht für Aristoteles und dessen Nachfolger im Geiste nicht zur Debatte: „Children can from early on, that is, come to learn not only passively to copy and develop routine, but actively to aspire to understanding, self-direction, and improvement.“¹²² Damit ist nun auch der Umstand mitgedacht, dass Lernen eben auch immer dessen potenzielle Möglichkeit bedingt. Diese ist nicht mit „Geleit auf dem Weg“ hinreichend beschrieben, sondern essenziell von den Erfahrungsbereichen

¹¹⁸ Ebd., S. 15.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 20.

¹²⁰ Ebd., S. 16.

¹²¹ Vgl. ebd., S. 8ff.

¹²² Ebd., S. 24, Dass damit ein optimistischer Anspruch mitgedacht ist, bezweifelt auch Annas nicht. Dennoch mag sich in dieser Darstellung eine mögliche Wirklichkeit ausdrücken.

abhängig, die ein Mensch in seinem Leben vorfindet. Diesen Zusammenhang von situativen Erfahrungen und adäquatem Handeln hat Martha Nussbaum klar herausgearbeitet.

2.2.1. Tugend und Erfahrungsbereich mit Martha Nussbaum

Ausgehend von einem aktuellen Befund zur Situation der Ethik in der philosophischen Debatte konstatiert Nussbaum ein Bedürfnis an Praxisnähe bezüglich der Erörterung ethischer Problemstellungen.¹²³ Ebendiese Nähe zu konkreten Lebenssituationen ist bei Aristoteles zu finden und soll deshalb für die gegenwärtige Diskussion herangezogen werden: „Denn was am Werk des Aristoteles so besticht, das ist die Verbindung von Exaktheit und Konkretheit, von theoretischer Stärke und Sensibilität für die realen Bedingungen menschlichen Lebens und Entscheidens in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Veränderbarkeit.“¹²⁴ Mit dieser Konkretisierung versucht Nussbaum die Frage, ob nur lokale Begründungen für spezifische Tugenden angewendet werden sollten, oder doch eine globale, universale Verbindung zwischen diesen bestehen, zu beantworten. Ganz allgemein versucht Nussbaum deshalb auch für eine Möglichkeit zu argumentieren, lokale ethische Gepflogenheiten wenn nötig auch kritisieren zu können und den Begriff der „Idee eines ethischen Fortschritts“ für eine Tugendethik zu retten.¹²⁵

Für die vorliegende Arbeit ist die Debatte um einen moralischen Realismus in der Tugendethik jedoch nicht von vordergründiger Bedeutung, sondern die argumentative Strategie Nussbaums, und damit Aristoteles Beschreibung der verschiedenen Tugenden. Dabei geht es in erster Linie nicht darum, ob eine Tugendethik verfolgt werden soll oder eine inklusive Theorie der Tugend. Vielmehr erscheint die Einbettung von verschiedenen Tugenden in konkrete Erfahrungsbereiche an die praktische Notwendigkeit gebunden, in Situationen zum Handeln herausgefordert zu sein. Dem Begriff des *Erfahrungsbereichs*¹²⁶ einer Tugend kommt deshalb eine wichtige Rolle zu, stellt dieser doch für Aristoteles ein unumgängliches Kriterium für die Ausbildung von Tugenden dar.¹²⁷ Nach Nussbaum kann deshalb ein argumentativer Ansatz für eine universale, *nicht-relative* Tugendethik bei Aristoteles gefunden werden, es gebe „vom menschlichen Guten, respektive von einer gedeihlichen menschlichen Entwicklung nur *eine* objektive Auffassung“,

¹²³ Vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 114f.

¹²⁴ Ebd., S. 115.

¹²⁵ Ebd., S. 116.

¹²⁶ In der Aristotelesübersetzung von Ursula Wolf: „Gegenstandsbereich“.

¹²⁷ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1115a-1127b.

die durch universale „menschliche Wesensmerkmale“ begründet sei.¹²⁸ Lokale Traditionen, wie z. B. die immer noch weitverbreitete Genitalverstümmelung junger Frauen und Kinder sollten durch den Verweis auf eben diese Bedürfnisse einer gemeinsamen menschlichen Natur kritisiert werden können: „Aristoteles hielt es offensichtlich nicht für unvereinbar, die Tugenden zur Grundlage einer ethischen Theorie zu machen und die Annahmen zu verteidigen, daß es nur *ein* mit objektiven Maßstäben zu erfassendes menschlich Gutes gibt.“¹²⁹

In der aristotelischen Ethik sind nach Nussbaum also zwei wertbehaftete Sphären miteinander verbunden: eine globale Begründung für ein universales Gut des Menschen und eine lokale Anwendung unterschiedlichster Ausprägung. Nussbaum versucht nun das aristotelische Argument für die Vereinbarkeit zu rekonstruieren und in weiterer Folge zu zeigen, dass Aristoteles eben diese universale Gültigkeit mit kultureller Verschiedenheit verknüpft hat.¹³⁰ Eine relativistische Position komme nach einer Anerkennung verschiedener Tugendkataloge dagegen zum Schluss, es könne keinen universalen Begriff in der Tugendethik geben. Da die Tugenden unmissverständlich in einen konkreten Lebensbereich der einzelnen Akteure integriert sind, deshalb auch in diesem erlernt werden, könne eine Abstraktion von diesem Kontext nur in einer Auflösung der Tugendethik resultieren.¹³¹

Eine relativistische Position könnte nun die Methode des Aristoteles – durch eine Beschreibung von gewöhnlichen Begebenheiten auf deren charakterliche Strukturen zu verweisen – als eine durch den kulturellen Kontext des damaligen griechischen Stadtstaates limitierte herausstellen. Die Art, wie ein Athener Nobelman sich bei Tisch zu seinen Gästen verhält, ein junger Spartaner im Angesicht einer kämpferischen Gefahr oder einfach ein Lehrer in Platons Akademie gegenüber dessen Schülern, all die möglichen Handlungsweisen wären nur hinsichtlich deren Einbettung in eine bestimmte Kultur zu einer bestimmten Zeit zu verstehen. Aber, so Nussbaum weiter:

Jemand der so denkt, kann leicht zu der Überzeugung gelangen, daß Aristoteles' Tugendkatalog trotz seines Anspruchs auf Universalität und Objektivität ähnliche Beschränkungen aufweisen

¹²⁸ Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 116f.

¹²⁹ Ebd., S. 117.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 117f.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 118.

muß und daß sich in ihm lediglich widerspiegelt, was eine Gesellschaft für wichtig erachtet, welche Akzente sie setzt und welche Differenzierungen sie vornimmt.¹³²

Nach Nussbaum wäre es ein Fehler, dieser Argumentation zu folgen. Dies würde hinsichtlich der „Art und Weise [, wie] Aristoteles seinen Tugendkatalog einführt“¹³³ ein Missverständnis zur Folge haben. Nun hat Aristoteles nach Nussbaum nicht lediglich seine gesellschaftliche Umwelt beobachtet und diejenigen Tugenden benannt, die ihm für ein gutes Leben als hilfreich erschienen. Er führt die verschiedenen Tugenden ein, indem er „einen menschlichen Erfahrungsbereich [herausgreift], der mehr oder weniger zu jedem menschlichen Leben gehört und in dem jeder Mensch mehr oder weniger *irgendwelche* Entscheidungen treffen und sich in *irgendeiner* Weise verhalten muß.“¹³⁴ Diese vage Beschreibung erfüllt nun dahin gehend ihren Zweck, dass zwar die menschliche Interpretation dieser Bereiche unterschiedlich ausfallen kann, jedoch die Notwendigkeit zur Existenz dieser Grunderfahrungen nichtsdestotrotz gegeben ist. Aristoteles sah die Tugenden in diesen Situationen verankert und verknüpfte den Wert einer Tugend mit der Wertigkeit einer Entscheidung.¹³⁵ Die richtige Entscheidung wird daraufhin von Aristoteles als die angemessene Tugend definiert, und kann als eine universale Antwort in einem lokalen Kontext identifiziert und als „konkrete Spezifikation“ einer Entscheidung angesehen werden. Dieser Erfahrungsbereich lässt sich an der Formulierung *peri*, das soviel heißt wie „bei“, „in Bezug auf“ bei Aristoteles erkennen.¹³⁶

Nussbaum führt anschließend eine Liste an entsprechenden Bereichen an und bringt diese sogleich mit der aristotelischen Tugend in Verbindung. Aristoteles hat diesen Schritt folgendermaßen formuliert: „Nehmen wir jetzt die einzelnen Tugenden wieder auf und sagen, was sie sind, welches ihr Gegenstandsbereich ist und wie sie sich in ihm betätigen [...]“¹³⁷ So wäre z. B. ein Bereich die „Furcht vor großen Schäden, insbesondere vor dem Tod“, auf diesen die entsprechende Tugend „Tapferkeit“ als die angemessene Antwort erscheint. Oder die Tugend „Seelengröße“ dem Bereich „Einstellungen und Handlungen im Hinblick auf den eigenen Wert“ und „Gerechtigkeit“ dem Bereich „Verteilung begrenzter Ressourcen“ zugeordnet werden können.¹³⁸ Entscheidend für die Identifikation dieser Bereiche ist deren Universalität. Menschen sollen unbedacht ihrer kulturellen oder sozialen Zugehörigkeit im Prinzip diese Erfahrungen machen können

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., S. 119.

¹³⁴ Ebd., S. 119f.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 120.

¹³⁶ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1115a8; vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 120.

¹³⁷ Aristoteles, *NE*, 1115a4-6.

¹³⁸ Vgl. ebd., 1107a35-1108b10; vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 129f.

und auch ständig machen. Das Leben eines jeden Einzelnen erfordert eine persönliche Haltung gegenüber konkreten Situationen. Entscheidend für die Ausbildung einer Tugend ist, wie schon gesagt, die Stabilisierung einer positiven Handlung in der Zeit.¹³⁹

Die Methode, über die Erfahrungsbereiche menschlichen Lebens die tugendhafte Handlung als die angemessene zu definieren, widerspricht nun nach Nussbaum der relativen Annahme, eine Gesellschaft könne faktisch auch eine tugendlose Gesellschaft sein.¹⁴⁰ Die zugrunde liegende Prämisse in dieser Argumentation lautet, dass der Mensch in einer Erfahrung eines solchen Bereichs, notwendig eine Entscheidung zu treffen hat, wobei auch eine Indifferenz gegenüber einer Situation eine Entscheidung ist. Es gehört zur Grunderfahrung des Menschen, sich immer irgendwie zu einer Situation zu verhalten.

Die jeweilige Tugend bezieht sich in jedem Fall auf einen bestimmten Erfahrungsbereich – auf das, was wir fortan die ‚Grunderfahrungen‘ nennen werden. Die schwache oder ‚nominale‘ Definition der Tugend wird in jedem Fall die folgende sein: die Bereitschaft, in diesem Bereich richtig zu entscheiden und zu handeln, worin dies auch bestehen mag.¹⁴¹

Das Leben besteht in der Regel aus diesen Grunderfahrungen, die sich in unterschiedlichen Abschattungen zeigen, mit der Zeit sich wandeln und immer wieder evaluiert werden können. Deshalb setzt Aristoteles auch mit dieser ‚Charakterisierung eines universellen Erfahrungs- und Entscheidungsbereichs‘ ein und beginnt erst im Anschluss daran, den Tugenden einen Namen zu geben.¹⁴² Die Beschreibung des Phänomens wird so in der Zeit immer gehaltvoller, wenn sich die Handlung an einer Person im wiederholten Sinne feststellen lässt. Die Tugend aktualisiert sich in der Handlung. Dieser Schritt kann mit der Beschreibung eines natürlichen Phänomens analogisiert werden, die primär mit dem Anerkennen und Bezeichnen einer differenzierbaren Erfahrung zu beginnen hat. Dieser Begriff beinhaltet am Anfang seiner Verwendung noch wenig Spezifikation, er erweckt noch keine umfassenden Beschreibungen des Phänomens. Diese entstehen mit der Zeit durch Nachforschung und begrifflicher Einschränkung, konkurrierende Theorien werden aufgestellt und mit dem Phänomen verglichen. So kann von einer eher weiten Definition zu einer engeren Formulierung übergegangen werden.¹⁴³ Punkt ist, das Phänomen bleibt dasselbe: „Es gibt hier nur einen einzigen Diskussionsgegenstand.“¹⁴⁴

¹³⁹ Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 151ff., Was als eine positive Handlung interpretiert werden kann, liegt auch an den Möglichkeiten des Menschen.

¹⁴⁰ Ebd., S. 122.

¹⁴¹ Ebd., S. 123.

¹⁴² Ebd., S. 122.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 123f.

¹⁴⁴ Ebd., S. 124.

Am Beispiel der Tugend Gerechtigkeit kann gezeigt werden, wie diese Analogie auf ethische Begriffe ausgedehnt wird.¹⁴⁵ Nussbaum verweist auf die Erfahrungen von „Ungerechtigkeit“, ein Erlebnis, „wahrscheinlich das Erleiden von Schaden, von schmerzhaften Verlusten, von ungleicher Behandlung“.¹⁴⁶ Ein Phänomen der Ausgrenzung, welchem der Mensch mit einer Haltung begegnet, die einem Begriff zugeordnet wird. Gerechtigkeit komme dabei nur dann ein Sinn zu, wenn diese Erfahrungen auch gemacht werden: „Tugendbegriffe [beziehen sich] auf Erfahrungs- und Entscheidungsbereiche [...], die häufig mit unserer Endlichkeit und Begrenztheit zusammenhängen und uns tangieren, weil wir alle den gleichen menschlichen Existenzbedingungen unterworfen sind.“¹⁴⁷

Ein Charakteristikum tugendhaften Handelns ist dabei der eingeschränkte Handlungsspielraum, mit der Konsequenz, dass eine Bewertung von Handlungen notwendig wird. Ein ethischer Fortschritt kann nun in der Spezifikation dieser bewerteten Handlung gefunden werden, der die „schwache oder nominale Definition“ genauer bestimmt und den Bereich der Erfahrung, das Phänomen als Auslöser der Tugend, in dessen begrifflichen Beschreibung einschränkt.¹⁴⁸ Als Konsequenz dieser Herangehensweise kann die Möglichkeit gelten, aufgrund eines allgemeinen Konzepts einer Handlungsnotwendigkeit, passende Antworten auf eine bestimmte Situation gegeneinander abzuwägen. Eine Handlung mag zwar durch einen vergangenen kulturellen Kontext vielleicht einmal angemessen, die Spezifikation hinreichend umrissen gewesen sein, doch inadäquat im aktuellen Moment. Der Verweis auf Traditionen verliert an Gewicht, wenn gezeigt werden kann, dass zwar Erfahrungen dieselben sein können, doch die Zeiten sich ändern. Vor diesem Hintergrund lohnt es sich also, noch einmal mit Nussbaum die aristotelische Methode und deren „zwei Stadien“ anzuführen: „die Eingrenzung des Entscheidungsbereiches, der ‚Grunderfahrungen‘, auf die sich die jeweilige Bezeichnung einer Tugend bezieht, und die konkretere Untersuchung dessen, worin die richtige Entscheidung in diesem Bereich tatsächlich besteht.“¹⁴⁹ Damit aber das Ziel dieser Arbeit, die Tugenden in ihrer Wahrnehmbarkeit zu untersuchen, nicht aus dem Blick gerät, genügt es nun vorerst, diese Stelle bewusst zu halten und die einzelnen Charaktertugenden bei Aristoteles vorzustellen.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., S. 124f.

¹⁴⁸ Ebd., S. 125.

¹⁴⁹ Ebd., S. 127.

2.2.2. Die Tugenden des Charakters bei Aristoteles

Für einen ersten Überblick möchte ich an dieser Stelle eine Auflistung der für die vorliegende Arbeit relevanten Charaktertugenden anführen, wie sie von Nussbaum für die Gegenüberstellung von Erfahrungsbereichen und den dazugehörigen Tugenden zusammengestellt worden sind.¹⁵⁰ Zusätzlich sind diese um die dazugehörigen Laster erweitert worden, um ein umfangreicheres Bild der handlungsleitenden Dispositionen zu schaffen.¹⁵¹ Anschließend soll kurz auf die einzelnen Tugenden eingegangen werden.

Grunderfahrung	Tugend	Übermaß	Mangel
Mut – Furcht vor Schäden	Tapferkeit	Tollkühnheit	Feigheit
Lust und Unlust – Körperlich Begierden und damit verbundene Freuden	Besonnenheit	Unmäßigkeit	Empfindungslosigkeit
Umgang mit dem eigenen Besitz, sofern es um andere geht (, sofern es um Gastfreundschaft geht)	Freigebigkeit (Großzügigkeit)	Verschwendung (Geschmacklosigkeit und Protzerei)	Geiz (Kleinlichkeit)
Einstellung gegenüber Freud und Leid von anderen	Echtes Verständnis – berechtigte Entrüstung	Missgunst	Schadenfreude
Ehre – Einstellungen und Handlungen im Hinblick auf den eigenen Wert	Stolz – Seelengröße	Eitelkeit	Kleinmütigkeit
Zorn – Einstellung gegenüber Kränkungen und Schäden	Sanftmut	Jähzorn	Unerzürbarkeit
Verkehr mit anderen in allgemeiner Weise	Freundlichkeit	Beliebtheitssucht und Schmeichelei	Schamlosigkeit
Das Wahre – Wahrheit in der Rede	Wahrhaftigkeit	Angeberei	Geheuchelte Bescheidenheit

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 120f.

¹⁵¹ Vgl. Aristoteles, *NE*, S. 357f. Fn. 28.

Zum Angenehmen in der Vergnügung	Umgänglichkeit, Gewandtheit	Possenreißerei	Ungehobeltheit
----------------------------------	-----------------------------	----------------	----------------

Tapferkeit

Aristoteles schränkt für die Untersuchung dieser Tugend den Bereich der Furcht ein. Er stellte die Frage, was denn gefürchtet werden soll und welche Furcht als angemessen gilt. So wäre etwa die Furcht vor Ehrlosigkeit zu nennen, die Furcht vor Armut. Doch hat nach Aristoteles „der Tapfere aber nach üblicher Auffassung nicht mit allen diesen zu tun.“¹⁵² Im Besonderen sind für Aristoteles, ganz in seiner Zeit verortet, Situationen im Krieg, bei denen es um Leib und Leben gehe, prädestiniert dazu, Tapferkeit anzuzeigen.¹⁵³ Diese Extreme bestehen in dieser Form nur mehr selten, insofern auch der Dienst an der Waffe in westlichen Gesellschaften zu diesen Ausnahmefällen dazugehören würde. Dennoch mögen auch in modernen Gesellschaften Situationen entstehen, in denen ein Risiko eingegangen werden sollte, ein damit verbundenes Zurücknehmen der eigenen Person inklusive. Im Kern ist ein Fluchtreflex vor einer Gefahr etwas Natürliches, dennoch ist, wie Wolf zusammenfasst, „ein starker negativer Affekt [...] mit Unlust verbunden.“¹⁵⁴ Dieser hemme den Lebensvollzug und bewirke so eine Minderung von *eudaimonia*. So befindet auch Aristoteles:

Wer also den Dingen standhält und die Dinge fürchtet, die man soll und weswegen man soll, ferner wie und wann man soll, und wer ebenso bei den richtigen Dingen Mut empfindet, der ist tapfer. Denn der Tapfere fühlt und handelt, wie es der Situation angemessen [...] ist und wie die Überlegung vorschreibt.¹⁵⁵

Daran lässt sich auch das Verhalten von Tollkühnen oder Übermütigen bemessen, ebenso das der Feiglinge. Zu diesen Nebenphänomenen weiter unten mehr. Hier mag noch der Hinweis dienlich sein, dass Aristoteles die Tapferkeit auch um die *Hoffnung* bereichert, „denn Mut zu haben ist Kennzeichen des Hoffenden.“¹⁵⁶ Dennoch grenzt er diese Art des Optimismus von der reinen Tugend ab, denn Ersteres könne auch aus reiner Gewohnheit des Siegens auftreten, während die wahre Tapferkeit aus der Werthaftigkeit der Handlung selbst sprießt. Dies zu unterscheiden ist auch im Kontext von Erfahrung angebracht. Man darf nicht vergessen, dass für Aristoteles im Zentrum der Überlegung nicht die Handlung

¹⁵² Aristoteles, *NE*, 1115a11.

¹⁵³ Vgl. auch Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 81.

¹⁵⁴ Ebd., S. 81f.

¹⁵⁵ Aristoteles, *NE*1115b17-20.

¹⁵⁶ Ebd., 1116a3.

an sich steht, sondern die Disposition. Diese sollte unabhängig des jeweiligen Erfahrungsschatzes gleich wirken, denn im Spontanen, nicht in der Vorbereitung, zeigt sich der Charakter.

Besonnenheit

Die Besonnenheit, oder Mäßigkeit, bezieht sich nach Aristoteles auf Lust und Unlust im Bereich des eigenen Körpers mit Hinblick auf sinnliche Empfindungen, „an denen auch andere Tiere teilhaben“.¹⁵⁷ Damit ist die Trennung verschiedener Funktion wieder mitgedacht, die schon im Ergon-Argument verdeutlicht worden sind. Menschen haben vegetative, animalische und rationale Aspekte, wobei nun die Besonnenheit auf zweites Einwirken sollte. Man sollte dementsprechend als tugendhafter Mensch mit diesen Lüsten, wie die Lust am Schmecken, Tasten und vor allem sexuellen Erregungen, nicht unmäßig umgehen, aber auch nicht verneinen, denn auch Aristoteles bemerkt, dass diese Begierden von Natur aus nicht fehlgehen würden.¹⁵⁸

Das offensichtliche Extrem, das es zu vermeiden gelte, ist das Übermaß, ein schlichtes zu viel von allem, „[u]nd der Mäßige heißt so, weil er nicht darunter leidet, wenn das Angenehme fehlt oder er sich seiner enthält.“¹⁵⁹ So kann Aristoteles zusammenfassen: „Der Unmäßige begehrt also alle angenehmen Dinge oder die, die am angenehmsten sind, und er wird von der Begierde angetrieben, diese Dinge auf Kosten von allem anderen zu wählen.“¹⁶⁰ Damit wird verdeutlicht, dass das in der Mäßigkeit steckende Maß das Denken, die Vernunft des Menschen ist. Der rationale Aspekt des Menschseins darf nach Aristoteles nicht durch eine über- oder unterproportionale Fixierung auf körperliche Lüste beeinträchtigt werden. Die Leistung dieser Tugend für ein gutes Leben bestehe dann darin, so Wolf, in einem Maß das sinnliche Erleben zu gewährleisten, anstatt durch eine übermäßige Fixierung auf diese Begierden die anderen Tugenden und somit *eudaimonia* überhaupt zu behindern.¹⁶¹

Das Angenehme ist deshalb keinesfalls zu negieren. Aristoteles würde eine solche Askese sogar als unmenschlich bezeichnen: „Wenn dagegen für jemanden nichts ange-

¹⁵⁷ Ebd., 1118a24.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 1118b16f.

¹⁵⁹ Ebd.1118b32f.

¹⁶⁰ Ebd.1119a1f.

¹⁶¹ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 88.

nehm ist und sich für ihn nichts voneinander unterscheidet, dann ist er weit davon entfernt, ein Mensch zu sein.“¹⁶² Vernünftig ist nicht, auf diesen Teil des menschlichen Lebens zu verzichten, sondern in das Leben bewusst zu integrieren. Deshalb sieht Aristoteles in Bezug auf diese Tugend die Erziehung besonders in der Pflicht, auf ein besonnenes Leben hin zu wirken. „Wie das Kind nach der Anordnung des Erziehers leben muss, so der begehrende Teil [...] nach der Anordnung der Vernunft.“¹⁶³ Da aber Erziehung, wie das Erwachsen sein, im Leben stattfindet, sollte diese auch nicht mit unmäßiger Züchtigung verwechselt werden.

Freigebigkeit (Großzügigkeit)

Die Bereiche dieser Tugend sind Situationen im Hinblick auf das eigene Vermögen, sofern es um andere geht. Wenn es aber um Gastfreundschaft oder mit anderen, größeren Dingen zu tun hat, kann von Großzügigkeit gesprochen werden. Ein freigebiger Mensch ist also weder geizig noch verschwenderisch, er kann sein Vermögen gut einsetzen und versteht es somit, nicht nur sich selbst zu erhalten, sondern auch andere an seinem Glück teilhaben zu lassen. „Der Gebrauch des Vermögens scheint im Ausgeben und Schenken zu bestehen [...] Denn es ist eher Sache der Tugend, Gutes zu tun [...], als Gutes zu empfangen [...], und eher Werthafes zu tun [...], als Niedriges [...] nicht zu tun.“¹⁶⁴ Darin steckt die Aristotelische Auffassung, dass Tugend immer auch Aktivität bedeutet, und dass diese stärker in einer aktiven Handlung zu finden ist, als in einer Unterlassung. Das Argument für diesen bewussten Umgang mit den eigenen finanziellen Möglichkeiten baut dabei auch auf der Prämisse auf, dass Geld und Besitztümer zu den äußeren Gütern gehören und diese auch als Bedingungen für ein gutes Leben zu gelten haben.¹⁶⁵ Dieser Haltung gegen Verschwendung steht das Laster des Geizes gegenüber, welchem die Aktivität der ethischen Anteilnahmen am Anderen entgegengehalten wird. Das „richtige Geben“¹⁶⁶ ist ein Gut an sich.

So ist auch die freigebige Handlung eine Aktivität, die mit Freude getätigt wird. Der Wert der Tugend, so Aristoteles, zeigt sich eben auch für den Charakter des Handelnden, deshalb ist auch die Haltung in der gebenden Tat für diesen ausschlaggebend. Man gibt

¹⁶² Aristoteles, *NE*, 1119a8f.

¹⁶³ Ebd., 1119b13-15.

¹⁶⁴ Ebd., 1120a7-14.

¹⁶⁵ Vgl. Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 89.

¹⁶⁶ Ebd.

ohne Bedauern.¹⁶⁷ Deshalb, so Aristoteles, werde der Ausdruck „Freigebigkeit“ relativ dem Vermögen der Person zugeschrieben, da ja dieser auf die Disposition abzielt, nicht auf die materielle Menge.¹⁶⁸ So empfindet der Tugendhafte auch etwas bei solchen charakterlichen Handlungen: „Denn es gehört zu den Merkmalen einer Tugend, dass man Freude und Bedauern über das empfindet, worüber man soll und wie man soll.“¹⁶⁹

Wenn man nun aber von der Großzügigkeit spricht, kommen noch andere Aspekte in Betracht, vor allem die Ehre.¹⁷⁰ Weiters, dass es sich bei großzügigen Ausgaben im Privaten meistens um solche handelt, die nur einmal im Leben oder äußerst selten getätigt werden, wie eine Hochzeit oder große Jubiläen feiern.¹⁷¹ Es ist schwierig in diesen Dingen ein Maß zu finden, deshalb kann auch Aristoteles die Großzügigkeit in den Kontext des praktisch Wissenden bringen, denn dieser „vermag zu sehen, was passend ist.“¹⁷²

Stolz und die Tugend mit Bezug auf kleine Ehrungen

Die beiden Tugenden, die sich auf die Ehre beziehen, sind am Schwierigsten in einen aktuellen Kontext zu bringen, da sich die Ansicht, was ehrenhaft sein bedeutet, wohl am nächsten zu einer gesellschaftlichen Norm befindet. Aristoteles grenzt den Gegenstandsbereich des Stolzes nun folgendermaßen ein: „Als stolz [...] gilt, wer sich selbst großer Dinge für wert hält und dies auch [wirklich] ist.“¹⁷³ Leider werden aber diese großen Dinge nicht weiter beschrieben, so bleibt es an uns zu fragen, wie man diese Tugend heute verstehen mag. Wenn Aristoteles schreibt, dass sich der Stolze sich für dessen Wert halte, was er wirklich auch wert sei, entspräche diese einer mittleren Disposition, zwischen Eitelkeit und Kleinmütigkeit.¹⁷⁴ Es bleibt fraglich, was alles zu den ehrenvollen Dingen gehören mag, doch die ehrenvollste ist für Aristoteles zweifellos die Tugend selbst. So schreibt er auch, dass der Stolz eine Art Schmuck der Tugenden sei, „denn er macht sie größer und entsteht nicht ohne sie.“¹⁷⁵ Damit einher geht aber auch die Erkenntnis, dass deswegen wahrlich Wenige zu recht stolz sein könnten.

¹⁶⁷ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1120a25-30.

¹⁶⁸ Ebd., 1120b6-8.

¹⁶⁹ Ebd., 1121a3f.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 1122b30-35.

¹⁷¹ Vgl. Lemke, *Freundschaft*, S. 189ff., Feste feiern als perfekter, aber seltener Ausdruck von Freundschaft.

¹⁷² Aristoteles, *NE*, 1122a34f.

¹⁷³ Ebd., 1123b2f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 1123b14, 1125a17-20.

¹⁷⁵ Ebd., 1124a1-3.

Zur namenlosen Tugend mit Bezug auf kleine Ehrungen sei nur gesagt, dass diese sich auch auf die Ehre bezieht, nur im kleinen, alltäglichen Rahmen. Man mag davon ausgehen, dass sie deshalb für die allermeisten Menschen die wichtigere Tugend darstellt und im heutigen Verständnis auch oft mit Stolz beschrieben werden kann. Man ist in diesem Falle stolz auf Kleines, wie eine schöne Arbeit oder sportliche Leistungen. Ein zu viel dieser Tugend sieht Aristoteles bei den Ehrgeizigen, einen Mangel bei den Ehrgeizlosen, die gar nichts wollen.¹⁷⁶ Dass es aber nicht so einfach um das Erkennen dieser Tugend bestellt ist, erkennt Aristoteles mit der Bemerkung an, dass die Eitelkeit manchmal als eine mannhafte Tugend wahrgenommen werde, und das Gegenteil als eine Form der Besonnenheit. Die Tugend habe zwar keinen Namen, so Aristoteles weiter, aber „Menschen streben nach Ehre sowohl mehr als man soll, als auch weniger, und folglich gibt es auch das Streben wie man soll.“¹⁷⁷

Sanftmut

Die Sanftmut ist eine Disposition im Erfahrungsbereich des Zorns und der begründeten Aufgebrachtheit. Aristoteles findet keine passende Bezeichnung für diese Tugend zwischen Jähzorn und Unerzürnbarkeit, denn die Sanftmut als Begriff tendiere zu stark zum Mangel an gerechtfertigtem Zorn.¹⁷⁸ „Wer nur zürnt, worüber man soll und wem man soll, ferner, wann und wie lange man soll, der wird gelobt.“¹⁷⁹ Damit ist auch mitgemeint, dass dieses vernünftige Maß nur mit Überlegung zu erlangen ist und es deshalb auch nicht den Affekten überlassen werden darf, wie der Zorn. Wenn nun ein Mensch sanftmütig ist, so wird dieser nach Aristoteles eher in Richtung des Mangels tendieren, und so auch ein versöhnliches Wesen haben. Dennoch sollte der Kluge oder die Kluge sich nicht alles gefallen lassen und zu gegebener Zeit erzürnen. Aristoteles diskutiert auch unterschiedliche Formen des Übermaßes an Erzürnbarkeit, die allesamt ein soziales Leben erschweren.

Was aber rechtfertigt nun genau eine Zorneserregung? Darüber kann auch Aristoteles keine genaue Auskunft geben und gibt zu, dass die Wahrnehmung der Tugend an Anderen nicht leicht sei. Wolf fügt auch hinzu, dass im Falle der Sanftmut auch die „positive

¹⁷⁶ Ebd., 1125b9-11.

¹⁷⁷ Ebd., 1125b19f.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 1125b26-31.

¹⁷⁹ Ebd., 1125b31f.

Motivation¹⁸⁰ nicht so klar zum Vorschein kommt. So könnte schließlich auch die Sanftmut als eine Bedingung für ein tugendhaftes Leben im Ganzen gelten.¹⁸¹ Dennoch, lobe man manchmal die Zornigen, ein andermal wieder die Ruhigen, zum einen mit dem Prädikat „sanftmütig“, zum anderen als „mannhaft“:¹⁸² „Denn das Urteil hängt von den Einzelheiten und der Wahrnehmung ab.“¹⁸³

Freundlichkeit

Mit der Tugend der Freundlichkeit, die nur eingeschränkt so genannt werden kann, ist Aristoteles bei den Dispositionen des sozialen Umgangs angelangt, „der *aretai* des Zusammenlebens“¹⁸⁴. Damit ist auch schon der Erfahrungsbereich dieser Disposition angedeutet, der im allgemeinen Verkehr mit den Mitmenschen besteht. Der Kern dieser Charaktereigenschaft wird an der Schwierigkeit erkennbar, dieser einen eigenständigen Namen zu geben. Angesiedelt zwischen einer beliebtkeitssüchtigen Schmeichelei und Streitsucht befindet sich diese Tugend in der Verwandtschaft mit der Freundschaft (*philia*).¹⁸⁵ Von dieser unterscheidet sich diese soziale Tugend einfach darin, dass zu einer wirklichen Freundschaft noch die Liebe hinzukomme, denn „nicht aufgrund des Liebens und des Hassens nimmt er alles auf, wie man soll, sondern weil er die so beschaffene Disposition hat.“¹⁸⁶ Deshalb verhalte sich ein so beschaffener Mensch gegenüber Bekannten wie Unbekannten gleich auf passende Weise. Darin verbirgt sich das Augenmaß in den Handlungen gegenüber unterschiedlichen Menschen, seien diese nun Fremde oder Vertraute, Freunde oder Rüpel. Nach Aristoteles weiß dieser Mensch jedem das Angemessene und Förderliche zukommen zu lassen. In dieser Hinsicht mag ein tugendhafter Mensch immer die Wirkung seiner Handlung im Blick haben und so immer das mögliche Optimum vor kurzfristigen Vergnügungen oder Kränkungen stellen.¹⁸⁷ „Die Extreme scheinen einander entgegengesetzt zu sein, weil die Mitte keinen Namen hat.“¹⁸⁸

¹⁸⁰ Wolf, *Aristoteles* ' „Nikomachische Ethik“, S. 87.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Aristoteles, *NE*, 1126b1-3.

¹⁸³ Ebd., 1126b4.

¹⁸⁴ Wolf, *Aristoteles* ' „Nikomachische Ethik“, S. 81.

¹⁸⁵ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1126b15-21.

¹⁸⁶ Ebd., 1126b23f.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 1127a1-7.

¹⁸⁸ Ebd., 1127a11.

Wahrhaftigkeit

Die Wahrhaftigkeit kann wie die Freundlichkeit als eine im Grunde namenlose Tugend gelten, die sich zwischen wohlbekanntem Extremen ansiedelt.¹⁸⁹ Angeberei und geheuchelte Bescheidenheit in Bezug auf Worte und Taten, deren Ziel der Ausdruck der eigenen Persönlichkeit ist. Wie sich ein Mensch zu erkennen gibt, kann in dieser Erfahrungsgruppe, wie auch bei den anderen Tugenden, universal in die heutige Zeit übersetzt werden. Der Mensch muss sich notwendig zeigen, damit „[ist] der Mittlere eine Art von Mensch, der ganz er selbst [...] ist, wahrhaftig [...] im Leben und Reden, indem er sich zu dem bekennt, was er tatsächlich ist und hat, und es weder größer noch kleiner macht.“¹⁹⁰ Damit ist die grundlose Äußerung gemeint, ohne Zwecke für oder gegen eine gerechte Sache gerichtet. Der Bezug ist stets individuell und nur vom Charakter des Menschen abhängig, der sich nicht hinter Kultiviertheit, Eitelkeit oder betrügerischer Lüge verstecken brauche.

Gewandtheit

Nun gibt es neben den ernsthafteren Tugenden auch eine Disposition, die sich auf Erholung und Vergnügen bezieht und dabei die Extreme der Possenreißerei und Lächerlichkeit an sich bindet. Die Mitte, die angemessen zu scherzen vermag, gebiert sich als eine Art Gewandtheit, „[denn] solche [gewandten Bewegungen] scheinen Bewegungen des Charakters zu sein, und wie wir Körper nach ihren Bewegungen beurteilen, so auch den Charakter.“¹⁹¹ Im Falle des Humors ist es nun natürlich schwierig, Angemessenheit und Takt zu benennen und von einer kulturellen Prägung abzusehen.¹⁹² Gerade deshalb liegt in dem richtigen Umgang mit Humor, Spott oder Satire eine universale menschliche Erfahrung, deren Angemessenheit und Trefflichkeit, sei diese auch noch so kulturell geprägt, eine zutiefst menschliche Charaktereigenschaft darstellt. Man trifft den guten Geschmack oder nicht. Dabei braucht es auch hin und wieder Gespür, wenn sich eine Verschiebung in der Aufnahme der Grenzen eintritt, oder wenn ein Thema salonfähig wird. Dabei scheint Aristoteles sich dieser Verschiebungen durchaus bewusst, wenn er darauf hinweist, dass sogenannte Possenreißer als kultiviert gelten und die Massen sich eben an

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 1127a12-15.

¹⁹⁰ Ebd., 1127a25-27.

¹⁹¹ Ebd., 1128a11-13.

¹⁹² Vgl. Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 154.

diesem Spott erfreuen.¹⁹³ Die Gewandtheit ist aber grundlegend individuell zu denken, im persönlichen Umgang. Es liegt auf der Hand, dass Massenmedien im klassischen Griechenland keine Rolle spielten, dennoch kann durchaus das Theater oder andere Bühnen wie die Agora für dieses Beispiel als Paten stehen. Es komme aber vielmehr darauf an, wie sich Menschen verhalten, wenn sie direkt aufeinander treffen. Dabei spielt auch in heutiger Zeit der Takt eine wichtige Rolle und der Sinn für Humor muss sich der Intimität von kleinen Konstellationen anpassen können. Dies zu wissen und zu beherrschen, und trotzdem humorvoll zu sein, ist die Kunst des Gewandten.

Nach diesem kurzen Überblick über einige Charaktertugenden soll nun an dieser Stelle eine von manchen als Anhang verstandene Untersuchung über die Freundschaft vorgestellt werden. Diese passt natürlich sehr gut mit den soeben behandelten sozialen Tugenden zusammen, insbesondere mit der Freundlichkeit. Diese charakterliche Disposition gegenüber anderen Menschen ist natürlich eine Grundvoraussetzung für gute Freundschaften, wie sie Aristoteles versteht. Nichtsdestotrotz möge die Freundschaft an sich aber vor einer moralisierenden Sprache bewahrt bleiben. Deshalb ist auch die Methode vorzuziehen, einfach hinzuschauen, was Freundschaft sein kann.¹⁹⁴

2.3. Freundschaft bei Aristoteles

Kommen wir nun zur Freundschaft. Dieser Bereich der *NE* wurde nicht selten als ein reiner Anhang zu den mehr der Theorie der Tugend und des guten Lebens gewidmeten Büchern der Ethik verstanden,¹⁹⁵ obwohl dieser unbestreitbar wichtige Aspekt des menschlichen Lebens in etwa ein Fünftel der *NE* und sogar ein Viertel der *Eudemischen Ethik* umfasst. John Cooper weist auf einen Grund für das vergangene Desinteresse hin:¹⁹⁶

Whatever else friendship is, it is, at least typically, a personal relationship, even spontaneously, entered into, and ethics, as modern theorists tend to conceive it, deals rather with the ways in

¹⁹³ Vgl. Aristoteles, *NE*1128a13-16.

¹⁹⁴ Vgl. Lemke, *Freundschaft*, S. 24f.

¹⁹⁵ Vgl. Utz, Konrad, *Freundschaft. Eine philosophische Theorie*, Paderborn: Schöningh 2012, S. 207, Für Konrad Utz ist die grundlegende Frage der *NE* die nach der Glückseligkeit, deshalb sind die Freundschaftsbücher trotz ihrer Länge nur als Anhang zu verstehen.

¹⁹⁶ Vgl. Macher, Thomas, *Vollkommene Freundschaft*, Nordhausen: Traugott Bautz 2011, S. 12., In der Einleitung wird auch auf eine umfangreiche Bibliographie zum Thema Freundschaft bei Aristoteles verwiesen, die für diese Arbeit nur am Rande von Interesse ist.

which people are required to regard, and behave toward, one another, than with the organization of their private affairs.¹⁹⁷

Dieser Zwiespalt zwischen einer universal motivierten Ethik (wie man am besten leben sollte), und einer persönlichen Komponente, die als das Selbstverständlichste der Welt gelten kann und deshalb nur als Randbedingung wahrgenommen wurde, treibt auch diese Arbeit voran. In einer Untersuchung der Bedingungen eines glücklichen Lebens stimmt die Freundschaft die persönliche Note an, die weiter unten auch deswegen einen erkenntnistheoretischen Wert erhalten soll.

Da wäre aber auch noch das Problem des Altruismus gegenüber einer rein persönlichen Glückseligkeit, prägnant von T. H. Irwing auf den Punkt gebracht: „If, as they tended to hold, each man pursues nothing that does not contribute to his own happiness or *eudaimonia*, how it is possible to be an altruist, that is, to care for others for their own sake?“¹⁹⁸ Damit ist der Konflikt angesprochen, eine persönliche Glückseligkeit auch mit anderen zu teilen, ja andere als eine Bedingung für das eigene Wohl zuzulassen. Darin liegt auch die schon angesprochene Spontanität, jemanden anderen in das eigene Leben zu lassen und sich somit auch auf Konfrontationen einzustellen. Wenn diese aber auf angemessene Art ausgetragen werden, dann sprechen gute Charaktere sich gegenseitig an und stärken sich auch durch dieses duale Band. Deshalb gesellt sich das Erkennen von guten Charakteren und deren Tugenden zu den wichtigen Kompetenzen von Menschen, die sich in freundschaftlicher Absicht anderen öffnen. Diese Problematik wird uns noch weiter unten angehen.

In der modernen Literatur zur Freundschaft bei Aristoteles gibt es unterschiedlich gesetzte Schwerpunkte.¹⁹⁹ Einigend kann aber der Versuch gelten, den Begriff der Freundschaft in die heutige Zeit zu bringen, da *philia* nicht ohne Bedeutungsverschiebung übersetzt werden kann.²⁰⁰ Eingangs ist deshalb zu beachten, dass Freundschaft im Griechischen eine umfangreichere Bedeutung zu kommt wie im Deutschen.²⁰¹ Mit diesem

¹⁹⁷ Cooper, John M., „Aristotle on the forms of friendship“, *The Review of Metaphysics*, 30/4, 1977, S. 619–648, hier S. 619.

¹⁹⁸ Price, A. W., „Friendship (VIII und IX)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1995, S. 229–251, hier S. 229.

¹⁹⁹ Vgl. Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press 1989, die Liebe; vgl. Kenny, Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press 1992, S. 43ff., Selbstliebe und Freundschaft; vgl. Stern-Gillet, Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, NY: State University of New York Press 1995, die Selbstheit; vgl. Macher, *Vollkommene Freundschaft*, Eudaimonia und Freundschaft; vgl. Utz, *Freundschaft*, Freundschaft als Fundament einer nicht-relativistischen Ethik.

²⁰⁰ Vgl. für einen Überblick, Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, S. 5ff.

²⁰¹ Zum geschichtlichen Hintergrund, vgl. ebd.

Begriff bezeichnet Aristoteles z. B. auch die Beziehung von Eltern und Kindern, Ehepaaren und Liebhabern.²⁰² Dagegen wird der Begriff *philos*, der so viel wie *Freund* bedeutet, auch im Griechischen eng gebraucht und inkludiert *per se* nicht Verwandte und Landsleute oder Nachbarn.²⁰³ Der Unterschied in der Weite stammt von der Differenz zwischen *philos* als Nomen und *philein* als Verb – *Lover* und *love*.²⁰⁴ Wobei sich natürlich auch Verwandte als echte Freunde erweisen können, die Verbindung zwischen beiden Bereichen ist jedoch nicht voraussetzungslos. Oft wird *philos* deshalb auch missverständlich und zu weit interpretiert:

This view is in part due to the confusion between the extension of the concrete noun *philos*, which means ‘friend’, and that of related terms such as the verb *philein*, which signifies various kinds of love and affection, and the abstract noun *philia*, which has the same scope as the verb.²⁰⁵

Dank dieser Differenzierung durch David Konstan kann der Rahmen der aristotelischen Untersuchung angezeigt werden. Er durchleuchtet in seiner Abhandlung das Phänomen *philia*, bezogen auf die Klasse der Freunde.²⁰⁶

Welche Gründe nennt nun Aristoteles für die Behandlung von Freundschaft in der *NE*? Da für ihn die Freundschaft selbst eine Tugend ist oder zumindest mit dieser verbunden und eine Notwendigkeit für das Leben von Menschen darstellt, kann er auf dieses Phänomen menschlichen Lebens nicht verzichten.²⁰⁷ Er zählt Situationen auf, in denen die Freundschaft für ein gelungenes Leben notwendig ist, unersetzlich für die Ausübung von Tugenden wie der Freigebigkeit. Sie ist wertvoll im Besitz und achtbar. „Und wenn Menschen Freunde sind, bedarf es nicht der Gerechtigkeit; hingegen bedarf es, wenn sie gerecht sind, zusätzlich der Freundschaft, und als das Gerechteste innerhalb des Gerechten gilt das Freundschaftliche.“²⁰⁸ Von den zwei Gründen, die Aristoteles zu Beginn der

²⁰² Vgl. Wolf, *Aristoteles’ „Nikomachische Ethik“*, S. 213; vgl. Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, S. 354.

²⁰³ Vgl. Konstan, David, *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, S. 58.

²⁰⁴ Vgl. auch Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, S. 354; Auch Nussbaum übersetzt deshalb *philia* mit *love*, um dem breiteren Fokus dieser engen Beziehung zwischen Menschen Ausdruck zu geben.

²⁰⁵ Konstan, *Friendship in the Classical World*, S. 55f; vgl. Gomperz, Theodor, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Dritter Band*, Reprint der 4. Aufl., Frankfurt am Main: Eichborn 1996, S. 241, Aristoteles ist fokussiert auf Männerfreundschaften, die er auch selbst im Laufe seines Lebens pflegte. Gomperz verweist in seiner geschichtlichen Studie darauf, dass diese einnehmenden Freundschaften eine Leerstelle einzunehmen schienen zwischen der erloschenen Knabenliebe und einer noch nicht aufgekomenen, sentimental Frauenliebe.

²⁰⁶ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1155a1-7; vgl. Konstan, *Friendship in the Classical World*, S. 67, Deshalb sei es in der Rezeption der aristotelischen Ethiken häufiger zu Missverständnissen gekommen: „Aristotle is not, in the first instance, interested so much in friendship itself as in the nature of affectionate ties or relations in general.“ (ebd.).

²⁰⁷ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1155a2ff.

²⁰⁸ Ebd., 1155a26-28.

Abhandlung für die Beschäftigung mit der Freundschaft angibt, der Relation von Freundschaft zu den Tugenden und der der Freundschaft zum guten Leben, wird nur Erstere für diese Arbeit von Bedeutung sein. In Anbetracht der Notwendigkeit von Tugend für ein gutes Leben jedoch kann man die Frage stellen, inwieweit diese Relationen nicht überlappen.

Für Aristoteles stellt sich als Nächstes die Frage, von welcher Art Freundschaften sein können und wie diese mit dem menschlichen Charakter zusammenhängen: „[O]b Freundschaft unter allen Menschen entsteht, oder ob Menschen, die schlecht sind, keine Freunde sein können, und ob es nur eine Art (*eidos*) der Freundschaft gibt oder mehrere.“²⁰⁹ Um diese Frage zu beantworten, bemüht Aristoteles eine Differenzierung liebenswerter Dinge des Lebens. So unterscheidet er zwischen dem Guten, dem Angenehmen und dem Nützlichen. Korrespondierend mit diesen Attributen definiert Aristoteles die Freundschaften und kommt schließlich auf die für diese Arbeit interessante Freundschaft der Tugendhaften.

2.3.1. Nützliche, angenehme und vollkommene Freundschaft

Im Allgemeinen unterscheidet Aristoteles zwischen unterschiedlichen Gründen für Freundschaft und den daraus resultierenden Arten.²¹⁰ Deren Verschiedenheit verdeutlicht Aristoteles anhand dreier Gegenstände, auf die Liebe oder Verlangen gerichtet sein können. „Denn so scheint es, nicht alles wird geliebt, sondern nur das Liebenswerte (*philēton*); als liebenswert aber gilt, was gut (*agathon*), angenehm (*hēdy*) oder nützlich (*chrēsimon*) ist.“²¹¹ Aus diesen drei Bereichen der Zuneigung konstituieren sich drei verschiedene Arten von Freundschaften. Diese Bestimmung fordert aber eine Einschränkung auf die grundsätzliche Art der Gegenstände: sie müssen Menschen sein. Ein notwendiges Merkmal der Freundschaft ist die Möglichkeit der Erwidern, welches bei leblosen Dingen unmöglich ist. Weiter ist Freundschaft eine Beziehung von der Art, dass dem geliebten Gegenstand Gutes gewünscht wird.²¹² Nach Wolf kann somit eine allgemeine Definition von Freundschaft folgendermaßen formuliert werden: „[Freundschaft bezeichnet] jede Art von positiver menschlicher Beziehung [...], in der man dem anderen [um

²⁰⁹ Ebd., 1155b10-12.

²¹⁰ Ebd., 1155a33-1157a36.

²¹¹ Ebd., 1155b18-19.

²¹² Ebd., 1155b27ff.

seinetwillen] Gutes wünscht.“²¹³ Für eine Freundschaftsbeziehung ist weiter notwendig, dass die Bekundung der Freundschaft, die Zuwendung zu einer Person nicht im Verborgenen stattfindet. Jemand muss wissen, dass er in einer Freundschaftsbeziehung ist. Sie muss gegenseitig sein.²¹⁴

Zunächst zu den Freundschaften nach der Art des Nützlichen und des Angenehmen. In dieser Hinsicht muss auf ein Kriterium der vorangegangenen Definition zurückgegriffen werden: der Bedingung, dass das Gute der anderen Person um *seinetwillen* gewünscht wird. Wenn in einer anderen Person stattdessen nur das Angenehme gesucht oder das Nützliche erwartet wird, dann kommt dieser Freundschaft nur ein „akzidentieller Sinn“ zu.²¹⁵ Ein weiteres Merkmal dieser Art von Freundschaft ist ihre relative Kurzlebigkeit.²¹⁶ Sobald der angenehme Grund verschwindet, oder kein Bedarf mehr an den nützlichen Eigenschaften einer Person besteht, endet damit auch die Freundschaft. Dass dies nicht zu bedeuten hat, dass in der Praxis auch der Umgang miteinander abgebrochen wird, ist aus der Betrachtung eigener Freundschaften evident. Die bleibenden gegenseitigen Freundschaften müssen aber über diesen Aspekt hinausreichen: „Die vollkommene (*teleios*) Freundschaft aber ist die Freundschaft zwischen Menschen, die gut (*agathos*) und gleich an Tugend [...] sind. Denn diese wünschen in gleicher Weise Gutes füreinander, insofern sie gut sind, und sie sind als solche gut.“²¹⁷ In dieser Konstellation herrscht Symmetrie zwischen den Freunden. Diese Freundschaft ist auch deshalb beständig, weil solche Menschen aufgrund ihres tugendhaften Charakters dazu disponiert sind, anderen Gutes zu wollen. Freundschaft ist so verstanden eine Tugend, die sich auf ein tugendhaftes Wesen bezieht. Solange die Gutheit in diesem Sinne etwas Beständiges ist, hat auch die Freundschaft Bestand.

In dieser Freundschaftsbeziehung vereinheitlichen sich die Formen der Freundschaft zu einer „vollkommenen Freundschaft [...], [d]enn die Guten sind sowohl gut überhaupt als auch nützlich füreinander und ebenso angenehm.“²¹⁸ Ein Grund dieser ausgeglichenen Form der Freundschaftsbeziehung liegt im gegenseitigen Erkennen, damit einem Erkennen der Tugenden des Anderen: „Denn in dieser Hinsicht ebenso wie in den übrigen Hinsichten sind sie ähnlich und was gut überhaupt ist, ist auch angenehm überhaupt. Dies aber ist das Liebenswerteste. Die Liebe und Freundschaft findet man daher vor allem und

²¹³ Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 215f.

²¹⁴ Vgl. Aristoteles, *NE*1155b33.

²¹⁵ Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 216.

²¹⁶ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1156a22.

²¹⁷ Ebd., 1156b6-9.

²¹⁸ Ebd., 1156b13f.

in der besten Form zwischen solchen Menschen [...]“²¹⁹ Diese Freunde können in Konsequenz auch das andere Selbst bezeichnet werden.²²⁰ Dass diese Freundschaft ein Ideal darstellt, ist sich aber auch Aristoteles bewusst: „Doch sind solche Freundschaften vermutlich selten, denn es gibt wenige Menschen von dieser Art. Ferner bedarf es dafür zusätzlich der Zeit und der Vertrautheit (*synētheia*).“²²¹ Eine Freundschaft entsteht nicht von heute auf morgen, aber an einem Punkt muss sie beginnen. Diesen nennt Aristoteles *eunoia*, das Wohlwollen.

2.3.2. Wie man eine Freundschaft beginnt (*eunoia*)

Aristoteles schreibt somit auch über den Beginn einer Freundschaft. Interessant ist dieser Zeitpunkt, insofern überhaupt von einem singulären Ereignis gesprochen werden kann, da dieser auch den Beginn einer speziellen Wahrnehmung des Gegenübers herausstellt. In einem gewissen Sinne erscheint die infrage kommende Person als guter Mensch. Nun wird es nicht verwundern, dass eine beiderseitige Beziehung, so wie sie von Aristoteles beschrieben, auch einen Kitt braucht, eine Kraft, die sie zusammenhält. Dies ist eben die *eunoia*, meistens mit *Wohlwollen* übersetzt,²²² die sich auf diesen Menschen zu beziehen beginnt. Es soll den Anfang von Freundschaften kennzeichnen und schlechterdings die Bedingung für Freundschaft überhaupt sein.²²³ „Sie müssen also [damit es sich um Freundschaft handelt] einander, ohne dass dies verborgen bleibt, wohlwollen und sich Gutes wünschen aufgrund eines der genannten Gründe.“²²⁴ Damit ist diese Voraussetzung als eine Konstante gedacht, die nicht vergehen darf, ohne die Freundschaft mit sich zu reißen.

Harald Lemke hat diesen voluntären Grund so formuliert: „Freundschaften sind solche persönlichen Beziehungen zu Anderen, die *freiwillig* und *selbstbestimmt* gestaltet werden und diesbezüglich ein eigenes Interesse an ihrem Zustandekommen voraussetzen.“²²⁵ Deshalb beschreibt Aristoteles das Wohlwollen auch als eine notwendige, aber

²¹⁹ Ebd., 1156b22ff.

²²⁰ Vgl. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, S. 11; vgl. Pangle, Lorraine Smith, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 142ff.

²²¹ Aristoteles, *NE*, 1156b25f.

²²² Vgl. ebd., 1155b32.

²²³ Vgl. Hadreas, „Εὐνοία“, S. 393ff.

²²⁴ Aristoteles, *NE*, 1156a3-5.

²²⁵ Lemke, *Freundschaft*, S. 27.

keineswegs hinreichende Bedingung der Freundschaft.²²⁶ Wohlwollen kann dementsprechend auch unerkant von Anderen für Andere aufgebracht, sie muss nicht erwidert werden. Damit bringt er diese Haltung in die Nähe zur Liebe, grenzt die beiden aber durch den Aspekt der fehlenden Intensität und des nicht durchdringenden Strebens hin zur anderen Person von der Liebe ab. Lieben ist mit Vertrautheit verbunden, wobei, so Aristoteles weiter, Wohlwollen dagegen auch plötzlich entstehen kann.²²⁷

Das Wohlwollen scheint daher ein Anfang [...] der Freundschaft zu sein, wie die Lust am Anblick ein Anfang der erotischen Liebe ist [...]. So können auch Menschen nicht Freunde werden, die nicht zuvor Wohlwollen füreinander empfunden haben; die Wohlwollenden aber sind deswegen noch nicht Freunde.²²⁸

Sie müssen erst den Schritt wagen und eine Freundschaft beginnen. „Überhaupt entsteht Wohlwollen durch Gutheit (*aretē*) und eine gewisse Anständigkeit [...], wenn einer jemandem als werthaft, tapfer oder dergleichen erscheint [...].“²²⁹ Dies hegt den Kern der vorliegenden Arbeit in sich. Mit Lemke kann dementsprechend ein Begriff ergänzt werden, der die zur Freundschaft führenden und diese pflegenden Handlungen in dem Verb *Freunden* zusammenführt:²³⁰ „Gut freundet, wer sich gegenüber dem Freund so verhält, dass sein Tun und Lassen tatsächlich verbindet und er dadurch ein Fortbestehen der betreffenden Freundschaft gewährleistet.“²³¹ Dieses Verhalten kann unschwer als das von Aristoteles weiter oben als tugendhaft charakterisiertes Tun verstanden werden, obwohl Lemke an einer anderen Stelle sich klar gegen diesen Begriff ausgesprochen hat:

Zumindest weist die Darstellung der Freundschaft als eine praxische Tätigkeit die Gründe dafür auf, warum gute Freundschaften in einem ganz praktischen Sinne gestaltet werden können, ohne sie dafür als ein unerreichbares Ideal auffassen zu müssen: Zur Gestaltung guter Freundschaften muss man nicht tugendhaft, sondern tätig sein.²³²

Diese Gefahr eines idealisierten Freundschaftsbegriffes ist nicht neu und selbst Aristoteles hat die mögliche Exklusivität der vollkommenen Freundschaft schon angesprochen. Trotzdem kann an diesem, auf die Tugend ausgerichteten Konzept, im Sinne dieser Arbeit festgehalten werden, da sich diese beständigen Formen charakterlich wertvoller Handlungen im Kontext der Freundschaft auch ohne den Begriff der Tugend ausmachen ließen. Dazu kann Lemke ein gutes Beispiel geben. Er beschreibt in seiner Studie Freundschaft

²²⁶ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1166b30ff.

²²⁷ Ebd., 1166b34.

²²⁸ Ebd., 1167a3-8.

²²⁹ Ebd., 1167a19-20.

²³⁰ Lemke, *Freundschaft*, S. 92.

²³¹ Ebd.

²³² Ebd., S. 94.

auch als eine beständige Praxis, die sich in einzelnen guten Handlungen ständig wiederholen muss und deshalb als eine „Ethik des Selbst“²³³ bezeichnet werden kann.

Aus diesem Grund ein kleiner Einschub als Ergänzung zu Aristoteles. Lemke beschreibt drei Bedingungen, ohne die Freundschaft nicht möglich wäre:

Einfache Grundbedingung guten Freundens ist zunächst die eigene Bereitschaft, beständig und verbindlich als Freund tätig zu sein und überhaupt die dafür erforderliche Energie aufzubringen. [...] *Zeitliche* Grundbedingungen hängen mit dem Sachverhalt zusammen, dass viel gemeinsam verbrachte Zeit viel gemeinsam erlebtes Tun ermöglicht. [...] *Räumliche* Grundbedingungen guten Freundens betreffen die Möglichkeit verfügbarer Aufenthalts-, Begegnungs- und Freiräume.²³⁴

Freundschaft ist Arbeit und es kann als evident gelten, dass gerade die, wie Aristoteles beschriebenen, stabilen Charaktere dieser freundschaftlichen Pflicht gewachsen sein werden. Lemke schreibt, dass es dieses „Wollen“ ausmache, ein gelingendes Beziehungsleben auszufüllen. Denn „gerade darin, bereit zu sein, sich die dafür erforderliche *Zeit zu nehmen*, die dafür geeigneten *Räume aufzutun* und die dafür erforderliche *Energie aufzubringen* – gerade in diesem möglichen Widerstand beweist sich auch das Politische einer Ethik des Selbst.“²³⁵ Dieser Widerstand soll aber nicht nur äußerlicher Natur sein; dieser findet sich, Aristoteles wieder dazu genommen, auch in jedem tugendhaften Menschen. In der häufigen Übertragung von individuellen Aspekten auf gesellschaftliche Bereiche erhebt Aristoteles nicht mehr als die Verschiebung, die auch Lemke andeutet: „Bei einer Transformation des traditionellen Familienlebens zu einem zukunftsfähigen Freundesleben käme weit mehr ‘Beziehungsarbeit’ auf jeden Einzelnen zu, die zu leisten weitreichende Veränderungen der eigenen Lebensverhältnisse und Lebenswerte bedeuten würde.“²³⁶ Das *Freunden*, wie Lemke es definiert, stellt also nicht nur einen handelnden Wert für jeden Einzelnen dar, sondern auch zusammengenommen einen kulturellen Nenner. Damit stellt das Wohlwollen eine Basis der sozialen Verbundenheit dar, der in der *philia* als Lieben wieder die ursprüngliche Weite mitdenken lässt.

Peter Hadreas, der die Standardübersetzungen von *eunoia* ablehnt und stattdessen die Paraphrasierung des Begriffs mit „*recognition of another’s worthiness*“ der „*to think favorably of*“²³⁷ vorschlägt, bietet eine weitere Interpretation des Ursprungs von Freundschaft an. Beide Umschreibungen verweisen nach Hadreas auf eine explizite Verbindung von Wohlwollen und einer kognitiven Komponente. Im Unterschied zu einer auf Volition

²³³ Ebd., S. 99; vgl. Aristoteles, NE, 1170a20-b20.

²³⁴ Ebd., S. 97f.

²³⁵ Ebd., S. 99.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Hadreas, „*Εὐνοία*“, S. 398.

basierenden Auslegung, die auch im *Wollen* des Begriffs zu finden wäre, hinge eine auf Kognition fundierter Auslegung das *Wollen* nicht nur von einer rein persönlichen Hingabe ab, sondern von einem bewussten Urteil anhand äußerer Kriterien.²³⁸ „As a cognitive judgement *eunoia* would not imply ‘involvement with another’ or ‘desire’.“²³⁹ Damit ist die von Aristoteles begriffene Abgrenzung von *philia*, der Liebe mitgedacht, eine Unterscheidung, die im modernen Begriff auch einen Widerhall finden sollte. Das Wohlwollen, sofern wir an diesem Begriff festhalten wollen, sollte also diesen bewussten Vorgang des Urteils integriert haben. Bedeutung erlangt dieser Aspekt, wenn nicht von einer Freundschaft im zufälligen Sinn gesprochen wird, sondern ganz bewusst von einer Entscheidung anhand wahrgenommener Indizien des gegenüberliegenden Charakters. Damit kann auf die bewussten Aspekte der Paraphrasierung von Hadreas verwiesen werden, das Erkennen (*recognition*) und Denken (*thinking of*): „Once *eunoia* is read as either ‘recognition of the worthiness of others’ or as ‘thinking favorably of another’ the emphasis returns to the ethically influential aspects of another’s character.“²⁴⁰

Hadreas beschreibt nun deshalb den Aspekt des Anfangs von Freundschaft und hebt dabei die Analogie mit der Lust hervor; er stellt die Frage, wie ein solcher Augenblick bei der Freundschaft identifiziert werden kann, und wie die Analogie von Wohlwollen und Lust haltbar ist. Dabei bemüht Hadreas eine Stelle bei Cooper²⁴¹, an der dieser darauf hinweist, dass Wohlwollen neben eine prospektiven auch einen retrospektiven Aspekt aufweist.²⁴² Am Beispiel eines antiken Freundespaars in Sophokles’ *Philoktetes* wird dieses Phänomen des in die Vergangenheit ragenden Blickes dargestellt.²⁴³ Im Kern soll dabei eine Situation aufgezeigt werden, in der eine Täuschung des Freundes aus uneigennütigen Gründen zum Bruch eben dieser Freundschaft führt. Im Groll wird die täuschende Handlung als Verrat verstanden. Neoptolemos, der Täuscher, versucht sich daraufhin an einer Erklärung; er versucht, an die Vernunft von Philoktet zu appellieren, die Freundschaft aufgrund einer Handlung nicht zu begraben, wo doch mit dieser etwas allgemein Gutes bezweckt worden war. Aber vernünftig kann das Vertrauen nicht zurückgewonnen werden. Erst mit der Wiedergutmachung durch eine freundschaftliche Handlung erscheint die wahre Natur des Freundes vor den Augen des Philoktets und kann

²³⁸ Vgl. ebd., S. 397.

²³⁹ Ebd., S. 398.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Cooper, John M., „Aristotle on friendship“, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley, CA: Univ. of California Press 1980, S. 301–340.

²⁴² Vgl. Hadreas, „Εὐνοία“, S. 399.

²⁴³ Ebd., S. 399f Vgl.

so auch wieder erinnert werden. „Friendship has gone and returned with this judgement, and it is clear that this judgment is retrospective.“²⁴⁴ Das Urteil bezieht sich also nicht auf einen rationalen Grund, sondern auf eine Wahrnehmung des Charakters, der zu einer Erneuerung führt.

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass ein solches Erkennen nur bei einer schon bestehenden Freundschaft möglich ist. Wie sonst soll diese Brücke in die Vergangenheit geschlagen werden, wenn keine Erinnerungen vorhanden wären. *Eunoia* als Beginn einer Freundschaft hat deshalb auch die prospektive Tendenz, eine Handlung schon als eine Tugend auszumachen, sie drückt die Hoffnung aus, dass sich diese Handlung im Charakter begründet. So fragt dann auch Hadreas, wie in dem vorangegangenen Beispiel *eunoia* der Beginn einer Freundschaft sein kann. Wohlwollend erneuert sich eine Freundschaft. Dafür können nach Hadreas noch zwei weitere Gründe für die Kraft dieser persönlichen Haltung angeführt werden: Als ein Urteil wird Wohlwollen in einem Moment etabliert, dem damit schon den Zauber eines Anfangs innewohnt und den Beginn einer Freundschaft markieren könnte; und zweitens, ist es deshalb eine grundlegende Bedingung für Freundschaft, da man in dieser immer Gut voneinander denken sollte.²⁴⁵ Deren Beginn kann aufgrund dieser Konstellation auch repetitiv verstanden werden; dass nämlich das Urteil, das Wohlwollen oder das *Wahrnehmen des Werts eines Anderen* in jedem Augenblick einer Freundschaft wiederaufflammen kann, und so einen ständigen Neuanfang in sich trägt.

2.3.3. Tugenden allein machen nicht glücklich

Für die abschließenden Gedanken zur Freundschaft stellt sich Aristoteles der Problematik der Selbstliebe, also der Frage, ob *der Glückliche Freunde brauche*.²⁴⁶ Ist ein tugendhaftes Leben allein schon hinreichend zur Erreichung des höchsten Glücks? Aristoteles hat diese Frage schon mehrmals in der *NE* verneint.²⁴⁷ Daran knüpft der Grundproblematik

²⁴⁴ Ebd., S. 400.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Vgl. Aristoteles, *NE*, S. 301.

²⁴⁷ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1095b32-a2, 1153b14-25; vgl. Annas, Julia, „Aristotle on virtue and happiness“, in: Nancy Sherman (Hg.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1999, S. 35–56; Annas analysierte diesen Aspekt auf die Hinsicht hin, dass Glückseligkeit selbstgenügsam sein sollte und trotzdem durch äußere Güter verstärkt werden kann. Sie kommt zum Schluss, dass der Beitrag von äußeren Gütern, wie der Freundschaft, zur *eudaimonia* nicht so verstanden werden sollte, dass dieser das Glück qualitativ verbessern würde, sondern das Ausmaß vergrößert wird, in welchem die tugendhafte Person das einfache Glück erfahren und genießen kann. Das geschieht dadurch, dass die Reichweite und die Variationen von Aktivitäten erweitert und anschlussfähiger werden.

an, warum denn ursprünglich überhaupt Freundschaften gebildet würden, wenn doch perfekte tugendhafte Menschen autark das Gute erreichen könnten.²⁴⁸ Mit John Cooper: „He wants to know [...] whether [friendship] is a good for human beings, as such.“²⁴⁹

Cooper verweist damit auf den moralisch perfekten Status eines zur Gänze tugendhaften Menschen, die sich in der Frage des Aristoteles zuspitzt, ob nun diese Person überhaupt noch der Freundschaft bedarf.²⁵⁰ Es lässt sich so nach Cooper zwischen zwei unterschiedlichen Problemen unterscheiden: erstens die Problematik, warum ein tugendhafter Mensch *seine* Freunde brauche, und zweitens, warum dieser überhaupt Freundschaften in erster Instanz gebildet habe.²⁵¹ Aristoteles habe nun die vermeintlich leichtere erste Frage beantwortet: „When Aristotle asks, then, whether a flourishing person needs friends, he is inquiring whether the having of friends is a necessary constituent of a flourishing life – not whether friends are needed as a means of improving a life that was already flourishing.“²⁵² Woran lässt sich also diese Notwendigkeit festmachen?

Aristoteles leitet diese Untersuchung mit der These ein, „dass die Merkmale der Freundschaft mit anderen aus den Merkmalen der Selbstbeziehung abgeleitet sind“, und damit erst ein Verständnis für Freundschaft überhaupt möglich sei.²⁵³ Dahinter stehe eine Isomorphie zwischen Freundschaft und Selbstbeziehung, „insofern der Freund ein zweites Ich ist.“²⁵⁴ Wie aber steht dieses zweite Ich zum Menschen in einer vollkommenen Freundschaft?

Zunächst soll ein Argument vorgestellt werden, welches auch einen Aspekt dieser Arbeit miteinbezieht: Die Wahrnehmung guter Handlungen als Tätigkeit des Charakters.²⁵⁵ Tätigkeiten aber, so Aristoteles weiter, entstehen und vergehen, sind also kein Besitz. Dieser Verweis auf eine Instanzierung von Tugenden bestimmt die Konsequenz dieses Arguments, dass Freunde den Geltungsbereich von Tugenden insofern erweitern, weil sie diese Tugenden als Handlungen wahrnehmen und als die eigenen erscheinen lassen.²⁵⁶ Zu diesem Schluss gelangt Aristoteles folgendermaßen: Um glücklich zu sein, muss man im Leben aktiv und tätig sein. Dabei ist eine gute Tätigkeit nach der Tugend angenehm:

²⁴⁸ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1169b5-10.

²⁴⁹ Cooper, John M., „Friendship and the good in Aristotle“, in: Nancy Sherman (Hg.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1999, S. 277–300, hier S. 278.

²⁵⁰ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1169b3-4; vgl. Cooper, „Friendship and the good“, S. 278.

²⁵¹ Vgl. Cooper, „Friendship and the good“, S. 279.

²⁵² Ebd., S. 278.

²⁵³ Wolf, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, S. 226.

²⁵⁴ Ebd., S. 227; vgl. Aristoteles, *NE*, 1166a32.

²⁵⁵ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1169b28-1170a4.

²⁵⁶ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 283.

[W]enn wir ferner unsere Nächsten eher betrachten können als uns selbst und ihre Handlungen eher als unsere eigenen; und wenn die Handlungen guter Menschen, die ihre Freunde sind, für Gute angenehm sind [...]: dann wird folglich der Glückselige solcher Freunde bedürfen, da er ja bevorzugt gute und eigenen Handlungen zu betrachten wünscht, so beschaffen aber die Handlungen des Guten sind, der ein Freund ist.²⁵⁷

Freunde erweitern unseren Zugang zum Angenehmen, einfach durch deren gute Handlungen in unserer Gesellschaft, und *vice versa*. In diesem Sinne sind Freunde auch notwendig, um das eigene Glück zu stärken, das auch als dieses *Eigene* empfunden wird. Deshalb erweitert sich der Rahmen des Eigenen durch den Anderen *qua* deren Betätigung, da dieser Andere mit *Freund sein* identifiziert wird.²⁵⁸ „Thus, through friendship, the scope of *kalon* [dem Angenehmen, dem Guten; B. E.] action that we can appropriate and enjoy is considerably expanded.“²⁵⁹ Dieser Aspekt wird durch die von Aristoteles schon angeführte Tatsache verstärkt, dass wir eben fremde Handlungen besser als unsere eigenen wahrnehmen können.

Da aber mit diesem Schluss der Freund für Aristoteles immer noch nicht vollständig als das andere Selbst erscheint, welches als letzte Begründung für Freundschaft anvisiert wurde, kommt noch ein weiteres Argument zum Tragen, das nach Pakaluk zu den verschachteltsten des aristotelischen Korpus gehöre.²⁶⁰ Es sollte ergründet werden, warum „der Gute für den Guten von Natur aus als Freund wählenswert [erscheint].“²⁶¹ Aristoteles baut dieses Argument auf den schon bekannten Prämissen auf, dass das Gute für den Guten als solches auch angenehm ist und dass das menschliche Leben über die Wahrnehmung und dem Denken definiert ist. Das Leben als solches ist dergestalt ein angenehmer Gegenstand. „Denn es ist umgrenzt, und was umgrenzt ist, gehört zur Natur des Guten.“²⁶² Dieses Leben muss im fassbaren Sinne wahrgenommen werden. Ganz phänomenologisch verstanden bezieht sich die Umgrenzung auf jede Situation, die immer von der Perspektive auf etwas Konkretes begrenzt, abgeschattet ist. Das gute Leben ist in den einzelnen Situationen die gute Perspektive, wie schon gesehen sind es auch die als gut wahrgenommenen Handlungen. Und da es von Natur aus gut ist, so Aristoteles weiter, so sei es auch für den Guten gut.²⁶³

²⁵⁷ Aristoteles, *NE*, 1069b33-1170a4.

²⁵⁸ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 283.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 284.

²⁶¹ Aristoteles, *NE*, 1170a14.

²⁶² Ebd., 1170a20.

²⁶³ Ebd., 1170a25.

Wenn aber das Leben selbst gut und angenehm ist [...]; und wenn wahrnehmen, dass wir wahrnehmen oder denken, heißt, wahrnehmen, dass wir sind [...]; wenn ferner wahrnehmen, dass man lebt, zu den als solchen angenehmen Dingen gehört [...] und wenn das Leben wählenswert ist, und zwar am meisten für die guten Menschen, weil das Sein für sie gut und angenehm ist [...]; wenn sich weiter der Gute wie zu sich selbst so auch zum Freund verhält (denn der Freund ist ein anderes Selbst): dann ist es für jeden Menschen, wie es für ihn wählenswert ist, dass er selbst existiert, ebenso oder so ähnlich wählenswert, dass der Freund existiert.²⁶⁴

Aufgeschlüsselt mit Pakaluk, kann mit der These begonnen werden, dass die Wahrnehmung einzelner Situationen immer auch schon eine reflexive Wahrnehmung dieser Wahrnehmung sei. Man steht im Leben und erfährt diese oder jene Situation mit anderen Menschen. Das ist das erfahrbare Leben, das nur, wenn der Mensch sich gut zu sich selbst verhält, Gut ist, d. h. den Tugenden entsprechend sein Leben gestaltet. Aber dieses Leben wird geteilt mit der Freundin, dem Freund, also teilt man auch diese Erfahrung. Wenn nun zwei Freunde in dieser geteilten Wahrnehmung sind, dann ist dieses Verhältnis vergleichbar mit dem reflexiven Verhältnis zur eigenen Wahrnehmung: „It is a kind of reflexivity shared between them.“²⁶⁵ Die Konsequenz, so Pakaluk weiter, besteht darin, dass diese Reflexivität zwischen zwei Menschen eine stärkere Realisierung dieser Relation sei, als eine im Bewusstsein einer einzelnen Person. Deshalb sei ein gemeinsames Leben mit Freunden erstrebenswerter als ein autarkes Leben.

Den letzten Schritt macht Aristoteles mit dem Prinzip der Relevanz des Glücks.²⁶⁶ Wenn A notwendig für jemandes Glück ist und B ist erstrebenswerter als A, dann ist B notwendig für jemandes Glück. Angewendet auf das aristotelische Argument bedeutet dies: Ein autarkes Leben ist notwendig für das Glück, also ist in Verbund mit der oben schon angeführten Prämisse, dass ein gemeinsames Leben mit Freunden und das damit verbundene Teilen von Erfahrungen und Erlebnissen ebenso notwendig für ein glückliches Leben sind, da dies erstrebenswerter als ein einsames Leben sei.²⁶⁷ Deshalb kann Aristoteles auch davon sprechen, dass das Leben gewählt werden kann, weil schlussendlich die Entscheidung, wie denn zu Leben sei, dem Mensch selbst überlassen ist. Da nun ein solches Leben das Angenehmste und Beste ist, die Tugenden, die indirekt auf sich selbst, direkt aber auf andere bezogen sind, ist der Freund das primäre Ziel der Entscheidung für ein gutes Leben. Deshalb ist es konsequent von Aristoteles zu behaupten, dass die Existenz des Freundes theoretisch wählenswert ist, und praktisch schon immer gewählt worden war.

²⁶⁴ Ebd., 1170a25-b8.

²⁶⁵ Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 284.

²⁶⁶ Vgl. ebd.

²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 284f.

Cooper kritisiert in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit der anderen Person in der Wahrnehmung von Tugenden, der Priorität von Fremdwahrnehmung vor Eigenwahrnehmung.²⁶⁸ Die Forderung nach weiteren Gründen für die Bildung von Freundschaften kann aber nicht über die empirische Tatsache hinwegtäuschen, dass es solche Freundschaften gibt. Es gibt das Phänomen der Freundschaft. Aristoteles ist sich dieser Evidenz bewusst und baut sie auch als Prämisse in seine einleitende Fragestellung ein. Dieses Dilemma zeigt sich auch im Sinne der zitierten Stelle. Nicht dass eine vermeintliche Fragestellung nach tugendhaften Freundschaften *a priori* beantwortet, sondern dass das Phänomen der Freundschaft auf den Punkt gebracht wird. Dieses muss sich in der Zeit abzeichnen, wie sich auch die Tugenden in gegenseitigem Bekanntwerden erst zeigen. Vertrauen erlaubt schließlich, über die Reflexion des Freundes auch auf die Reflexion im Selbst einzugehen, und so auch das eigene Leben in einem umfassenderen Sinn wahrzunehmen und zu verstehen, als dies alleine möglich wäre.²⁶⁹ Damit ist die Freundschaft zu anderen schon im Bewusstsein angelegt, diese reflexive Struktur mit anderen Menschen aufzubauen.

2.3.4. Exkurs: Freundschaften des Aristoteles

Da diese Arbeit im weiteren Verlauf die erlebte Freundschaft und damit das Erfahren von Tugend am persönlichen Beispiel in den Fokus nimmt, scheint es angebracht zu sein, auch auf Aristoteles Leben einzugehen und zu fragen, welche Freundschaften er in seinem Leben gepflegt hat und wie seine Theorie mit diesen konkreten Beispielen übereinstimmt.

Wenn davon ausgegangen wird, dass die Art des eigenen Charakters die Wahrnehmung von bestimmten Situationen beeinflusst,²⁷⁰ dann ist es schon von Interesse, zu wissen, welchen Charakter Aristoteles wohl besessen haben könnte. Nun, diese Vorgabe mag auf den ersten Blick einleuchten, nur gibt es dabei ein großes Problem, die Lückenhaftigkeit der aristotelischen Biographie.²⁷¹ Diese wurde erstmals von Diogenes Laertius in

²⁶⁸ Vgl. Cooper, „Friendship and the good“, S. 280.

²⁶⁹ Vgl. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, S. 285.

²⁷⁰ Vgl. Webber, Jonathan, „Cultivating virtue“, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 72/1, 2013, S. 239–259, hier S. 249ff.

²⁷¹ Vgl. Gigon, Olof, „Das Leben des Aristoteles“, in: Olof Gigon (Hg.), *Aristoteles. Einführungsschriften*, München: DTV 1982, S. 7–39, hier S. 9: „Man sieht deutlich, daß das Interesse an der Lebensgeschichte des Aristoteles erst einige Generationen nach seinem Tode wirklich erwacht ist. Da mußte man eben mit dem vorliebnehmen, was an zeitgenössischen Dokumenten und Äußerungen noch aufzutreiben war;“.

seinem Werk *vitae philosophorum*²⁷² zusammengefasst und bildet eine der wichtigsten Quellen für die aristotelische Biographieforschung. Heute gilt es, speziell drei Forschungsbemühungen herauszustreichen: die Werner Jaegers²⁷³, Ingemar Dürings²⁷⁴ und Olof Gigons²⁷⁵. Für den Zweck dieser Arbeit wird auf Carlo Natalis gründliche Überblicksarbeit²⁷⁶ über den aktuellen Forschungsstand Bezug genommen werden.

Nun also die Frage nach dem Charakter. Zusammengefasst könnte man mit Marian Plezia vermuten, dass er einen lebhaften Sinn für Humor, gepaart mit einem Schuss Selbstironie besaß.²⁷⁷ Ebenso kann aus seinen überlieferten Äußerungen eine tiefe Menschlichkeit herausgelesen werden.²⁷⁸ So Plezia: „Such loving care about the well-being of domestic servants for many years ahead is rather unknown in the classical epoch and reminds one more of the more humanitarian customs of the Hellenistic times [...]“²⁷⁹ Tief war auch sein Verhältnis zu Pythia, seiner Frau, deren Grab nach seinem Testament mit seiner letzten Ruhestätte vereint werden sollte:²⁸⁰ „This trace of a deep love between the spouses, a love that lasted beyond the grave, is one of the most precious features of Aristotle’s personal life which fate did preserve for posterity.“²⁸¹ Plezia schließt schließlich auch auf einen loyalen Charakter Aristoteles.²⁸² Als Belege dieser Stimmungsbilder kommen seine überlieferten Freundschaftsbeziehungen zu Hermias und Platon zu tragen, welche nun genauer anhand seiner Biographie betrachtet werden sollen.

Aristoteles Biographie kann mit Gigon gesprochen nur skizzenhaft dargestellt werden.²⁸³ Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Stageira, einer Kleinstadt an der Agäisküste geboren. Sein Vater Nikomachos wurde Namenspate von Aristoteles Sohn und so

²⁷² Laertios, Diogenes, *Leben und Lehren der Philosophen*, Stuttgart: Reclam 1998, übers. v. Fritz Jürß.

²⁷³ Jaeger, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2. Aufl., Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1955.

²⁷⁴ Düring, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg: Acta Univ. Gothoburgensis 1957.

²⁷⁵ Gigon, Olof, *Aristoteles Opera III: Librorum deperditorum fragmenta*, Berolini, Novi Eboraci, Walter de Gruyter 1987.

²⁷⁶ Vgl. Natali, Carlo, *Aristotle. His Life and School*, hg. v. D. S. Hutchinson, Princeton, NJ: Princeton University Press 2013.

²⁷⁷ Vgl. Plezia, Marian, „The human face of Aristotle“, *Classica et Mediavalia*, 22, 1966, S. 16–31, hier S. 21. Plezia verweist auf zwei Briefstellen in den Fragmenten, zitiert von einem gewissen Demetrius: „The more solitary and self-centred I am, the more garrulous I become“, und noch stärker: „I had to leave Athens for Stageria because of the great king, and Stageira for Athens because of the great frost.“

²⁷⁸ Vgl. ebd., S. 23ff. Neben anderen Aussagen kann hierfür sein von Diogenes Laertius überliefertes Testament als Beleg angeführt werden, in diesem er seinen Angehörigen, Freunden und Sklaven ein bestmögliches Auskommen zukommen ließ.

²⁷⁹ Ebd., S. 25.

²⁸⁰ Vgl. Natali, *Aristotle*, S. 14.

²⁸¹ Plezia, „The human face of Aristotle“, S. 27.

²⁸² Vgl. ebd., S. 28.

²⁸³ Vgl. Natali, *Aristotle*, S. 6.

vermutlich auch der *Nikomachischen Ethik*.²⁸⁴ Mit siebzehn trat er in Platons Akademie ein und studierte und lehrte dort die nächsten zwanzig Jahre (368/367-347 v. Chr.).²⁸⁵ Natali schließt aus der Verfassung der Akademie und deren Kontrast zu den übrigen in Athen ansässigen Schulen, dass Aristoteles in dieser Zeit keine reinen Techniken zu lernen gedachte, sondern einen Lebensstil, ein Leben nach den intellektuellen Tugenden. Aristoteles verbrachte von seinem siebzehnten Lebensjahr an zweiundzwanzig oder mehr Jahre in der Gesellschaft von *Akademikern*, mit Platon und dessen Schülern.²⁸⁶ Das professionelle Verhältnis Aristoteles zu Platon ist von Spannungen geprägt. Einerseits setzte sich in Diskussionen nicht immer die korrekteste Argumentation gegen manche Persönlichkeiten durch²⁸⁷, andererseits war es nicht leicht, gegen die Persönlichkeit Platons anzureden:²⁸⁸ „From the text of Aristotle’s works, the clear conclusion to reach is that there were doctrinal differences between Aristotle and Plato, which however did not result in personal conflict.“²⁸⁹

Ein Hinweis auf eine freundschaftliche Verbundenheit des Aristoteles mit Platon kann mit Einschränkungen in der Elegie des Eudemos gefunden werden.²⁹⁰ Die philosophischen Auseinandersetzungen zwischen Aristoteles und Platon können in diesem Fragment durchaus auch im Gegensatz zu einer persönlichen Nähe und freundschaftlicher Sympathie stehen. Wenn in der Elegie auf die Tugenden Platons Bezug genommen wird, so muss doch geschlussfolgert werden, dass eben diese Tugenden zu erkennen waren, und nicht nur in den Dialogen nachzulesen. „In dieser Lage ist es vielleicht nicht unnützlich, eine Interpretation vorzulegen, aus der sich ergibt, dass der frühe Aristoteles doch auch mit höchster Bewunderung von Platon sprechen konnte.“²⁹¹ Und so ein Indiz für deren Freundschaft gefunden werden kann, das den Verweis auf die Freunde in der *NE* 1196a11-13 kontextualisieren und erweitern könne.²⁹² Also die Elegie mit Kommentar und in der Übersetzung von Gigon:

²⁸⁴ Vgl. Pakaluk, *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, S. 17; vgl. Natali, *Aristotle*, S. 15.

²⁸⁵ Vgl. Natali, *Aristotle*, S. 19.

²⁸⁶ Vgl. Lynch, John P., *Aristotle’s School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, CA: Univ. of California Press 1972, S. 71; vgl. Gomperz, *Griechische Denker*, S. 241.

²⁸⁷ Vgl. Lynch, *Aristotle’s School*, S. 86f.; siehe *NE* X 1172a20ff, X, 2.

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 87; siehe *NE* 1069a12-17.

²⁸⁹ Natali, *Aristotle*, S. 21; vgl. Aristoteles, *NE*, 109611-13.

²⁹⁰ Vgl. Gaiser, Konrad, „Die Elegie des Aristoteles an Eudemos“, *Museum Helveticum*, 1966, S. 84–106, hier S. 104f.

²⁹¹ Ebd., S. 106.

²⁹² Vgl. Natali, *Aristotle*, S. 21, 120; vgl. Lynch, *Aristotle’s School*, S. 87; vgl. Plezia, „The human face of Aristotle“. Nach Plezia kann mit den Schlussfolgerungen aus der Elegie auch die vorrausgeschickte Freundschaftsbekundung ernst genommen werden: „Only in the light of all these informations can one judge with what depth of feeling were pronounced his words in which he criticised Plato’s theory of ideas.“

Die überlieferten Zeilen melden, daß ein Ungenannter offenbar von weither nach Athen kam und daselbst einen Altar errichtete zu Ehren seiner Freundschaft mit dem Mann, den die Schlechten nicht einmal loben dürfen: denn er hat als einziger oder doch als erster unter den Sterblichen evident bewiesen in seinem eigenen Leben und im Ablauf seiner Lehre, daß gut und glücklich der Mensch gleichzeitig wird. Heute kann dies keiner mehr erreichen. Es besteht kein Zweifel, daß unter dem also Gepriesenen Plato zu verstehen ist.²⁹³

Eudemos war der Adressat der Elegie, mit dem Aristoteles als Schulkameraden eng verbunden war.²⁹⁴ Der Spruch über Platon, dass dieser „in die Reihe der großen Begründer und Erfinder gestellt [werde]“, der die „göttliche Gabe“, die *philia* in und durch sein Leben anderen vermittelt habe, zeigt die große Zuneigung des jungen Aristoteles zu seinem Lehrer.²⁹⁵ Die *philia* ist die „universale Kraft, durch die überall Vielheit zur Einheit, Unordnung zur Ordnung, Getrenntes zur Gemeinschaft geführt wird.“²⁹⁶ Damit verdeutlicht Aristoteles auch die Einzigartigkeit Platons, der in diesem Sinne auch etwas Neues geschaffen habe, da dieser sein Leben mit seiner Philosophie vereint und dementsprechend *eudaimonia* offenbart habe.²⁹⁷ Dadurch wird auch die Konsequenz des letzten Kapitels erneut verdeutlicht, als diese Offenbarung in der Reflexion mit dem Freund geschieht, dem gemeinsamen Leben und Teilhaben an den tugendhaften Aktivitäten in der Akademie: „Man hört ein von höchster Verehrung getragenes Bekenntnis zu Platon und zu seiner Philosophie [...]“²⁹⁸ Dies lässt wiederum Gaiser darauf schließen, dass die anfänglichen philosophischen Spannungen immer schon parallel zur „Begeisterung für das philosophische Lebensideal Platons“ standen, aber schließlich auch dieser Aspekt in einer ausgeglichenen Haltung sich stabilisiert habe.²⁹⁹

Mit Xenokrates, einem weiteren Schüler Platons, der schließlich dessen Nachfolge als Leiter der Akademie antrat,³⁰⁰ verließ Aristoteles Athen im Jahr 348/347 v. Chr., um einem Philosophenzirkel am Hof des Tyrannen Hermias in Assos und Aterneus beizutreten.³⁰¹ Mit Hermias war Aristoteles freundschaftlich verbunden, was seinen Ursprung in einem biographischen Detail zu haben scheint. Aristoteles wurde nach dem Tod des Nikomachos von einem gewissen Proxenus aufgezogen oder sogar adoptiert.³⁰² Dieses Detail lässt den Schluss zu: „If it is true that Proxenus was a citizen of Atarneus, this could explain the close relationship there always was between Aristotle and the tyrant Hermias

²⁹³ Gigon, „Das Leben des Aristoteles“, S. 20.

²⁹⁴ Vgl. Gaiser, „Die Elegie des Aristoteles an Eudemos“, S. 93, 104.

²⁹⁵ Ebd., S. 96.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

²⁹⁸ Ebd., S. 104.

²⁹⁹ Ebd., S. 106.

³⁰⁰ Vgl. Lynch, *Aristotle's School*, S. 73.

³⁰¹ Vgl. ebd., S. 70f.; vgl. Natali, *Aristotle*, S. 31.

³⁰² Vgl. Natali, *Aristotle*, S. 11, mit dem Hinweis von Chroust (1973) auf das Datum 370-369 v. Ch.

of Atarneus.³⁰³ Das positive Verhältnis zu Proxenus erschließt sich auch aus dem Testament des Aristoteles, der eine Statue von diesem aufstellen ließ.³⁰⁴ Hermias versorgte mit großer Gastfreundschaft die Philosophengruppe mit allem, was diese zum Betrieb einer Lehr- und Forschungstätigkeit bedurften.³⁰⁵ Diesen überließ er sogar die Stadt Assos, in der die Kollegen wohnten und arbeiteten, zur Verwaltung. Aristoteles nahm die Tochter Hermias, Pythia, zur Frau, mit der er auch eine Tochter, ebenfalls Pythia, zeugte. Nach nur zwei Jahren aber überfielen die Perser das Gebiet und töteten Hermias. Man kann annehmen, dass Aristoteles durch dessen Tod tief bewegt war, schrieb er doch einen überlieferten Hymnus auf seinen Freund und Gönner.³⁰⁶

Diese Beziehung zu Hermias unterstreicht einen wichtigen, nach Aristoteles charakterisierenden Aspekt von Freundschaft: wie sehr die Griechen Freundschaft nach ihren Taten bemessen.³⁰⁷ Aristoteles Lobeshymne auf Hermias, der sich speziell in seinen Taten als ein echter Freund erwiesen hat, drückt dies aus: „Failure to provide help in crisis is correspondingly understood to indicate a lack of good will that characterizes true friendship. [...] what counts is what one does for a friend, for that is surest evidence of devotion.“³⁰⁸ Wenn nun die Hilfestellung Hermias an Aristoteles und dessen Kollegen betrachtet wird, dann kann dem Tyrannen eine beachtliche Freundschaftsleistung bekundet werden. Hierin unterscheidet sich auch die Freundschaft von Verwandtschaft, und damit auch die *philoï* von der *philia*. Konstan führt weiter aus:

The contrast is between those who earn, and can lose, the name of friend by their actions, and members of the household, who are by definition those whom one defends [...]. Kin belong to a single *genus*, whereas enemies and friends are not predetermined categories but depend on behavior.³⁰⁹

Wir erinnern uns an das Freundespaar in Sophokles' *Philoktetes*, welches sich von einer einzigen Handlung auseinanderbringen ließ und durch einen aktiven Verweis auf die Vergangenheit wiedervereinte. Hierin zeigt sich die Wichtigkeit von Dauer und Erkenntnis der Freundschaft, die übereinstimmenden Aktionen über eine Zeitspanne, die als Freundschaft gelten kann. Diesem Aspekt werden wir weiter unten noch einmal begegnen.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Vgl. Gigon, „Das Leben des Aristoteles“, S. 11.

³⁰⁵ Vgl. Gaiser, Konrad, *Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1985, S. 14.

³⁰⁶ Vgl. Natali, *Aristotle*, S. 35.

³⁰⁷ Konstan, *Friendship in the Classical World*, S. 56ff.

³⁰⁸ Ebd., S. 56.

³⁰⁹ Ebd., S. 57.

Nach einer unsteten Zeit kam Aristoteles 334 v. Chr. wieder nach Athen um seine eigene Schule zu gründen, den *Peripatos*. Wäre er in die Akademie einfach zurückgekehrt, hätte er vermutlich nicht den gewünschten Freiraum für seine eigenen Forschungen vorgefunden.³¹⁰ Der Name *Peripatos* für die Schule stammt nach Lynch nicht von der Tätigkeit – *peripatein*, (dem auf- und abgehen im Garten) – sondern vom gleichlautenden Nomen, das für den Garten an sich steht.³¹¹ „[T]he school in both the physical and the spiritual sense was called the *Peripatos*, after a *part* of the gymnasium – the part in which Aristotle first taught – rather than after the gymnasium proper.“³¹² Die Schule selbst war dabei eine komplexe Gemeinschaft ohne strenge Hierarchien.³¹³ Das Leben war von Zusammenhalt geprägt und von gegenseitigem Einfluss: „But in the kind of cooperative philosophical activity which Aristotle believed to lead to true knowledge, the feeling of friendship among members of a community could only serve the progress toward truth, not hinder it.“³¹⁴ Freundschaft war die zentrale Philosophie in dieser Gemeinschaft, die erst das gemeinsame Philosophieren als eine Tätigkeit der geteilten Reflexion realisieren ließ: „One of the most common ways by which the philosophers of the schools referred to one another was as ‘friends‘ (*philoï*) [...]“³¹⁵ Diese Haltung gegenüber den Kollegen scheint idealisiert zu sein, dennoch liegt das Grundprinzip auch die Philosophie des Aristoteles offen, ganz wie er sie in Platons Akademie kennengelernt hat. Ein Hinweis darauf kann auch das Testament des Theophrastus geben, dem Nachfolger Aristoteles als Schulleiter. Darin werden die Schüler, Studenten und Lehrer des *Peripatos* als *philoï* bezeichnet.³¹⁶

Aristoteles stand jedoch ein weiterer Wechsel seines Lebensmittelpunktes bevor. Aus politischen Gründen musste Aristoteles als ein überzeugter Alexandriner im Todesjahr Alexanders des Großen, 323 v. Chr., nach Chalkis auswandern. In diesem Familiensitz seiner Mutter verstarb Aristoteles 322 v. Chr. im Alter von dreiundsechzig Jahren.

Nach diesem Exkurs in die Lebenswelt Aristoteles wird der Fokus wieder auf dessen Ethik zu richten sein. Im nächsten Kapitel werden die hier eingeführten Konzepte des

³¹⁰ Vgl. Lynch, *Aristotle's School*, S. 73.

³¹¹ Vgl. ebd., S. 74f.

³¹² Ebd., S. 75.

³¹³ Vgl. ebd., S. 76.

³¹⁴ Ebd., S. 87.

³¹⁵ Ebd., S. 76.

³¹⁶ Vgl. ebd., S. 87.

Erfahrungsbereichs und der Freundschaft verbunden und mit hilfreichen phänomenologischen Aspekten verknüpft, um schließlich darin die Tugenden anschauliche einzubetten.

3. Der Erfahrungsbereich der Freundschaft

Aus den bisher vorgestellten Begriffen der Tugend und Freundschaft soll in diesem Kapitel das Untersuchungsfeld für die weitere Arbeit abgeleitet werden. Dazu ist es hilfreich, uns den dazu einleitenden Gedanken noch einmal zu vergegenwärtigen: „[...] wenn wir ferner unsere Nächsten eher betrachten können als uns selbst und ihre Handlungen eher als unsere eigenen [...]“³¹⁷ Mit dieser schon bekannten Beschreibung einer allgemeinen menschlichen Fähigkeit, stellte Aristoteles sein Argument zur Notwendigkeit von inklusiven Freundschaftsbeziehungen auf ein universales Fundament. Nussbaum entwickelte dazu ähnlich ihre Begründung für die Nicht-Relativität von Tugenden, indem sie auf die allgegenwärtigen Grunderfahrungen der Menschen hinweist, wie sie schon bei Aristoteles in der Herleitung der Tugenden Anwendung fanden.

In der vorliegenden Arbeit soll deshalb die These vertreten werden, dass Freundschaft selbst der ausgezeichnete Erfahrungsbereich ist, der zum Wissen um die Tugenden maßgeblich beiträgt. Sie ist der Bereich,³¹⁸ in der richtiges Handeln gelehrt wird und Menschen sich in Würde miteinander in Verbindung setzen können. Aristoteles sagt, dass der Freund wahrgenommen werden muss, wie er ist. Dieser ist nun aber in erster Linie eine handelnde Person, die sich in konkreten Situationen in eben diesen Handlungen ausdrückt. Aktivität, wie bereits gezeigt, ist notwendig auf einen Erfahrungsbereich bezogen. Wenn die Tugenden in der Form einer guten Tat, einer ausgewogenen Entscheidung oder angemessenen Antwort selbst das primär Wahrgenommene des Freundes sind, dann ist diese Wahrnehmung in Bezug auf die Freundschaft und dessen zeitlichen Horizont möglich. Erst in der Freundschaft können Tugenden wahrgenommen werden, weil beide sich erst in der Zeit, in sich wiederholenden Situationen konstituieren. Eine flüchtige Begegnung reicht ebenso wenig aus, eine Freundschaft zu etablieren, noch zu erkennen, ob eine gute Handlung des Gegenübers eine Tugend darstellt, oder doch nur ein Einzelfall bleibt. Mit Aristoteles: „Man muss außerdem Erfahrung erwerben und miteinander vertraut werden, was überaus schwierig ist.“ Vertrauen wird von beiden Partnern aktiv gesucht, es muss sich in stabilen Charakterzügen manifestieren.³¹⁹ Der Erfahrungsbereich des konkreten Lebens, der immer wieder aktualisiert wird, steht in der Freundschaft eben nicht

³¹⁷ Aristoteles, *NE*, 1169b34f.

³¹⁸ Im weiten, griechischen Sinn der *philia*.

³¹⁹ Vgl. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, S. 357.

mehr auf dem Spiel. Freundschaften sind etabliert, deshalb können sie auch auf die Wahrnehmung stabilisierend wirken. Der Tugendbegriff wird in der Zeit gefestigt.

Mit Nussbaum kann diese, einer lebensweltlichen Realität verpflichtete Position, weiter ausgebaut werden: „So arbeitet der aristotelische Ansatz: Er ist einem allgemeinen (und offenen) Bild vom menschlichen Leben, seinen Bedürfnissen und Möglichkeiten verpflichtet, läßt sich aber in jeder Phase auf die konkreten historischen und kulturellen Bedingungen ein.“³²⁰ Damit öffnet sie die Differenz zwischen Realismus und Relativismus und stimmt den richtigen und schlüssigen Aussagen beider Positionen zu: „Auf diese Weise kann die aristotelische, auf den Tugenden basierende Moral einen großen Teil dessen abdecken, worauf es dem Relativisten ankommt, und gleichwohl einen Anspruch auf Objektivität in dem von uns beschriebenen Sinn erheben.“³²¹

Menschen wollen mit der Absicht handeln, das Beste und Richtige zu tun und bewerten solche Handlungen auch als gut. „Sie sind bereit, ihre Entscheidungen als gut oder richtig zu verteidigen, und diejenigen, die einen anderen Weg einschlagen wollen, für Menschen zu halten, die nicht nur von einer anderen Tradition sprechen, sondern eine andere Meinung von dem haben, was richtig ist.“³²² Übertragen auf die Freundschaft bedeutet dies, dass eine grundsätzliche Übereinstimmung notwendig ist, man muss dieselben Werte in denselben Situationen hochhalten. Da sich dabei die gesellschaftlichen Normen ändern können, erlaubt gerade die Flexibilität der Tugend gegenüber diesem kulturellen Kontext die Sicherheit in den grundlegenden, persönlichen Standpunkten:

Manchmal führen die neuen Umstände vielleicht schlicht zu einer neuen konkreten Spezifikation der Tugend [...]; in manchen Fällen führen sie vielleicht dazu, daß wir unsere Auffassung von der Tugend selbst ändern. Alle allgemeinen Auffassungen sind vorläufiger Natur, sind Zusammenfassungen von richtigen und Wegweiser zu neuen Entscheidungen.³²³

Nussbaum schließt diese Diskussion um einen nicht-relativistischen Standpunkt in der Tugendethik mit dem Gedanken ab, dass die aristotelische These zu bestätigen sei, nachdem die menschlichen Grunderfahrungen einen „guten Ausgangspunkt für eine ethische Debatte darstellen.“ Denn, so Nussbaum weiter, „[d]ie Menschen trachten in der Tat nach dem Guten und nicht nach der absoluten Bewahrung des Hergebrachten.“³²⁴

Diese Diskussion um universale Grunderfahrungen, auch angesichts des „starken Zusammenhang[s] zwischen der Struktur des Diskurses und der Struktur der Erfahrung“,³²⁵

³²⁰ Nussbaum, „Nicht-relative Tugenden“, S. 144.

³²¹ Ebd., S. 145.

³²² Ebd.

³²³ Ebd.

³²⁴ Ebd., S. 149f.

³²⁵ Ebd., S. 146.

fürte Nussbaum zur Formulierung einer Liste an Merkmalen oder Fähigkeiten, die, wie sie selbst sagt, an die Grunderfahrungen des Aristoteles angelehnt sind und als Konsens der Menschheit betrachtet werden sollte.³²⁶ Auf dieser Liste finden sich Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Körper, mit der Sterblichkeit, mit Freude und Schmerz. Daneben steht die Notwendigkeit von kognitiven Betätigungen, von praktischer Vernunft und der Wichtigkeit von frühkindlicher Entwicklung. Ebenso werden die persönlichen Grundbedürfnisse nach Verbundenheit mit Anderen und der Humor angegeben. Gerade dieses Merkmal der Verbundenheit mit Anderen soll hier aufgegriffen werden. Nussbaum formuliert diesen Zug zur Nähe so: „Wie unterschiedlich unsere Vorstellungen von Freundschaft und Liebe auch sein mögen, es gibt sehr gute Gründe, sie als Ausdrucksformen derselben menschlichen Bedürfnisse und Wünsche zu sehen.“³²⁷ Mit der Identifikation dieser Grunderfahrung können wir uns aber noch nicht zufriedengeben und müssen daran anschließend fragen, wie diese Erfahrung beschrieben werden kann und welche Konsequenzen für das Entdecken von Objekten in diesen Erfahrungen gegeben sind. Doch zunächst noch zum zeitlichen Aspekt dieser Erfahrung.

3.1. Die Zeitdimension der Freundschaft

„Die Zeit ist eine Fassade. Bei gründlicher phänomenologischer Revision zerfällt sie in eine Folge von Schichten, die sich mit durchsichtiger Konsequenz übereinander legen und die Rätsel der Zeit zwar nicht erledigen, aber dem Begreifen zugänglich werden lassen.“³²⁸ Diese grundsätzliche Aufforderung von Herman Schmitz, die Zeit nicht als selbsterklärend und selbstverständlich hinzunehmen, soll für dieses Kapitel als ein Anstoß dienen, genauer auf die zeitliche Struktur der Freundschaft und deren konstituierenden Abfolge an sich abwechselnden Handlungen einzugehen. Die Freundschaft liefert einen erfahrungstechnischen Rahmen, welcher für den Fortgang der Arbeit die weitere Richtung vorgeben wird. Strukturell geben die Tugenden und die Freundschaft diese Ausrichtung insofern vor, als dass beide nur in einem zeitlichen Kontext entstehen können. Um dieser Schichtung nachzugehen, soll an einer phänomenologischen Methode Anleihe genommen werden, die Tugenden als erfahrbare Phänomene vor dem Hintergrund von Freundschaft anschaulich zu machen erlaubt.

³²⁶ Vgl. ebd., S. 151–155.

³²⁷ Ebd., S. 154.

³²⁸ Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 10.

Die eingangs formulierte Frage – ob Tugenden erfahrbar sind und wenn ja, unter welchen Umständen – kann in Kombination mit dem gewonnenen Untersuchungsfeld folgendermaßen umformuliert werden: Wie können Tugenden im Erfahrungsbereich der guten Freundschaft wahrgenommen werden? Bei dieser Frage gilt es zu präzisieren, dass die Wahrnehmung nicht auf einzelne tugendhafte Handlungen gerichtet ist, sondern wirklich die Tugend an sich in den Blick bekommen möchte. Hierzu kommt ein Aspekt der Tugend zum Vorschein, der aber auch ein Problem in der Wahrnehmung sein wird, der Faktor Zeit.

Deshalb wird es in diesem Kapitel vordergründig um eine Ausarbeitung der Möglichkeit einer Wahrnehmung im Fluss der Zeit gehen. Konkret bedeutet diese Herangehensweise schließlich, die Tugend als ein sich stets aufs Neue instanziiierendes, selbst wahrnehmbares Phänomen in der Zeit zu rekonstruieren, welches sich eben in erster Linie in einzelnen Handlungen zeigt. Dabei kann es gewiss keine naturalistische Perspektive sein, die auf verschiedene Merkmale dieser Handlungen abzielt, um daraus objektiv identifizierbare, naturwissenschaftliche Tatsachen abzuleiten.³²⁹ Schmitz schließt aus einer solchen Beschränkung für die Phänomenologie aber nicht, „bei der Fahndung nach interhumanen Universalien bei solchen Merkmalsorten Halt zu machen.“³³⁰ Die phänomenologische Methode fokussiert damit insofern Phänomene, welche unter gewöhnlichen Umständen allen Menschen zugängliche sind. Diese Form der Universalität haben wir schon bei Nussbaum angetroffen, deren wage Ausformulierung, sich gerade als Stärke ihrer Anwendbarkeit begriffen wurde. Mit Schmitz kann dementsprechend noch hinzugefügt werden, „dass der wichtigste Ertrag phänomenologischen Forschens nicht kritisch, sondern inventorisch ist, indem Tatsachenzusammenhänge und Gegenstandsbereiche aufgedeckt werden [...]“³³¹ Durch ein einfaches Durchforsten alltäglicher Situationen wird ein Reichtum an Beschreibungen eines universalen Sachverhalts erzielt, der es eben erlauben soll, zum Kern des Phänomens begrifflich vorzustoßen.

Edmund Husserl, der Initiator dieser prägenden Philosophie des 20. Jhd. formuliert diese Methode so: „Das hochgesteckte Ziel der Phänomenologie besteht darin, in Gestalt von Phänomenen lauter Universalien aufzudecken, die allen Menschen einleuchten können.“³³² Damit ist auch mitgedacht, wie ein Objekt im Prinzip *allen Menschen* gezeigt

³²⁹ Vgl. ebd., S. 8f.

³³⁰ Ebd., S. 9, Schmitz verweist als Beispiel auf das Spüren und dem damit zusammenhängenden Erfahrungsbereich des Leibes.

³³¹ Ebd.

³³² Ebd., S. 8.

werden kann, auch wenn dieses nicht im ersten Blick erscheint und einem unaufmerksamen Beobachter oder einem ignoranten Charakter nicht sofort zugänglich ist. Damit soll eine potenzielle Möglichkeit des Erkennens präsentiert werden, welche hinter das Vordergründige zu blicken erlauben soll und nach Husserl, den „objektivierenden Akt“³³³ erschließt.

Im Kontext dieser Arbeit sind diese beiden Ebenen klar voneinander getrennt. Vordergründig sollen Handlungen genannt werden, hintergründig die Tugenden. Nach Harman gelingt es Husserl deshalb zu zeigen, dass die bewusste Welt nicht aus bloßen Sinnesdaten besteht. Diese können nicht von den Objekten getrennt werden, da sie niemals bewusst werden können: „[W]hat Husserl has identified is a paradoxical new medium, one made up neither of full-fledged objects nor raw, passive sensations.“³³⁴ Für Harman ist dieses Medium ein Mittelbereich zwischen Substanz und Qualität, das sich nicht so einfach von der Hand weisen lässt. Die Objekte sind eigentümlich in ihrer Gänze verhindert. Sie treten immer nur in einer perspektivischen Form auf, Husserl spricht dabei von *Abschattungen*. Das intentionale Objekt zeigt sich nie zur Gänze, sondern immer nur als ein Bündel von distinkt wahrnehmbaren Merkmalen, und dennoch: „In one sense a thing does have many different features, but in another sense it does not, since each thing is one.“³³⁵ Dieser Einheit des Sachverhalts soll im nächsten Kapitel nachgespürt werden; zunächst gilt es jedoch, den Bereich, den Horizont einer solchen Erfahrung unter Berücksichtigung der Zeit in der Freundschaft bei Aristoteles zu beschreiben.³³⁶

Zeit ist eine notwendige Bedingung für Freundschaft. Sie braucht gemeinsam verbrachte Zeit um sich zu etablieren. Zeit für die Entwicklung, das Bestehen, aber auch das Vergehen von Freundschaften.³³⁷ Diese Punkte seien nach Friedemann Buddensiek nicht spezifisch auf Freundschaften limitiert, sondern im Prinzip einer jeden menschlichen Aktivität eigen, jedoch auch notwendiger Bestandteil eines Lebens in Freundschaft. Buddensiek verweist dazu auch auf relevante Stellen in der *Eudemischen Ethik*³³⁸, in der

³³³ Vgl. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil, Hua XIX/1*, Den Hague: Martinus Nijhoff 1984, S. 496ff.

³³⁴ Harman, *Guerilla Metaphysics*, S. 24.

³³⁵ Harman, *The Quadruple Object*, S. 69.

³³⁶ Vgl. Buddensiek, Friedemann, „Ehe man nicht das Salz zusammen gegessen hat“. Zur Rolle der Zeit in Aristoteles' Theorie der Freundschaft“, in: Walter Mesch (Hg.), *Glück-Tugend-Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, Stuttgart: Metzler 2013, S. 250–264, hier S. 250.

³³⁷ Vgl. ebd.

³³⁸ Aristoteles, *Eudemische Ethik*, Berlin: De Gruyter 1962 (Werke in deutscher Übersetzung 7), übers. v. Franz Dirlmeier.

Aristoteles davon spricht, dass „die Zeit den Freund erweist“,³³⁹ um damit auch auszudrücken, dass das alltägliche Verständnis von Zeit als eine größere Dauer eine allgemein bekannte Verwendung des Begriffs darstellt und im Alltagsverständnis der menschlichen Aktivitäten fundamental ist.³⁴⁰ Für Aristoteles sticht ein Aspekt dabei besonders hervor. Dauer verrinnt nicht nur in einem indifferenten Strom, sondern zeitigt sich in aufeinanderfolgenden, distinkten Momenten: „Für die Entwicklung wie auch für das Bestehen von Freundschaft ist vielmehr eine Anzahl von Ereignissen über eine längere Zeit relevant.“³⁴¹ Der Freund beobachtet über eine gewisse Dauer hinweg den anderen, sie schielt auf dessen/ihr Verhalten und Gebaren. Dazu beschreibt Buddensiek die Relevanz der Zeit:

Derjenige, der einen anderen als möglichen Freund in Augenschein nimmt, muss wiederholt, über längere Zeit hin, solche Handlungen des anderen wahrnehmen, die zur Bildung von Freundschaft beitragen. Und im Fall einer bereits bestehenden Freundschaft muss er wiederholt solche Handlungen des Freundes registrieren, die konstitutiv für Freundschaft sind. Diese Handlungen müssen über die Zeit hin so verteilt sein, dass sie als ausreichender Beleg für die Entwicklung bzw. das Vorliegen jener Disposition dienen können, die der Freundschaft der jeweiligen Art als Grundlage dient.³⁴²

Die Zeit der Prüfung ist aufwendig und bedarf einer gegenseitigen Aufmerksamkeit in gemeinsamen Aktivitäten. Im Mittelpunkt steht dabei bewusst oder unbewusst wiederholt in Situationen zu geraten, in denen der oder die Andere seinen oder ihren Charakter offenbaren kann. Diese umgangssprachlich formulierte Musterung soll es ermöglichen, die festen Dispositionen des Gegenübers von oberflächlichen Handlungsmotiven zu unterscheiden. „[N]ur bei Bewährung in diesen Situationen [kann] Vertrauen (*pistis*) entstehen, das seinerseits eine unmittelbare Voraussetzung für Freundschaft ist.“³⁴³

Freundschaften werden so im Vorhinein auf eine Beständigkeit geprüft. Wir erinnern uns an das weiter oben schon vorgestellte Kriterium des Wohlwollens (*eunoia*). Natürlich müssen sich Menschen voneinander angezogen fühlen, um primär eine Freundschaft eingehen zu wollen. Gegenseitige Zuneigung ist schließlich das Fundament einer Freundschaft, nur benötigt diese eben auch mehr, um in der Zeit bestehen zu können. Buddensiek stellt dahin gehend aber die Frage, weshalb Beständigkeit von beurteilt Sein abhängen solle.³⁴⁴ Darin sieht Buddensiek, an Aristoteles angelehnt, dass diese dergestalt in Rela-

³³⁹ Buddensiek, „Ehe man nicht das Salz“, S. 250; vgl. Aristoteles, *EE*, 1238a14f. u. 20f.

³⁴⁰ Vgl. Buddensiek, „Ehe man nicht das Salz“, S. 250.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Ebd., S. 251.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Vgl. ebd., S. 253.

tion zueinanderstehen, als dass Beständigkeit nur dann Bestand hat, wenn einerseits bestimmte Sachverhalte gegeben sind und diese auch festgestellt wurden. Dies geschieht nach Aristoteles nach einem bewussten Urteil.³⁴⁵ In diesem Kontext kann auch die schon ergründete Wendung des Wohlwollens integriert werden, demnach das *Erkennen der Werthaftigkeit des Anderen* immer auch einen bewussten Aspekt inkludiert, der sich in Zuneigung widerspiegeln wird. Mit Aristoteles gedacht, erscheinen diese Werte immer in Form von Tugenden, die man in gemeinsamen Aktivitäten zur Schau gestellt hat.³⁴⁶

Buddensiek trennt also den epistemischen Aspekt der Beständigkeit von psychischen oder motivationalen Aspekten. Man ist davon überzeugt, dass ein Sachverhalt der Fall ist, und spricht daher auch vom Wissen um eine andere Person. Dieses Wissen kann aber im Gegensatz von streng logischen Aussagen oder naturwissenschaftlichen Beobachtungen nicht deduziert werden. Stattdessen, so Buddensiek, handle es sich hierbei um eine Überzeugung, „die nach und nach, durch wiederholte Beobachtung und Betätigung – gewissermaßen ‚induktiv‘ – gewonnen wird.“³⁴⁷ In distinkten Momenten, in distinkten Situationen werden Handlungen einer anderen Person wahrgenommen und intuitiv bewertet. Es geschieht eine „positive Charakterisierung“³⁴⁸, damit das Kennenlernen des Gegenübers stets auch als „Kennenlernen der Charakterdispositionen“³⁴⁹ verstanden werden kann. Mit Aristoteles ergänzt Buddensiek die Bedeutsamkeit, dass man sich auch selbst hinreichend kenne,³⁵⁰ die eigenen Taten auch objektiv mit anderen vergleichen könne. „Hierfür wiederum müssen wir überhaupt erst lernen, was es heißt, andere Menschen und ihre Dispositionen richtig zu erfassen und einzuschätzen.“³⁵¹ Wie funktioniert diese Wahrnehmung von relevanten Handlungen in spezifischen Situationen, wo doch auch leicht Missverständnisse auftreten können? So weist Buddensiek darauf hin, dass es nicht immer leicht ist, von Handlungen auf den Charakter zu schließen: „Sicher kann man sich auch über eine große Zeitspanne hin verstellen, doch dies ist eben schwieriger, und

³⁴⁵ Vgl. ebd.; vgl. Aristoteles, *EE*, 1237b10-13.

³⁴⁶ Vgl. Buddensiek, „Ehe man nicht das Salz“, S. 253, Einschränkung sei aber mit Buddensiek noch erwähnt, dass ein Schritt dieses Vorgangs von Aristoteles nicht formuliert wurde: „Ob für Aristoteles die Feststellung der Belastbarkeit und das Zustandekommen von Vertrauen zwei aufeinanderfolgende Schritte oder nur ein Schritt unter verschiedenen Beschreibungen ist, geht aus dem Text nicht hervor.“ (Ebd. S. 253). In der vorliegenden Arbeit soll der Fokus auf der Feststellung der Tugendhaftigkeit des Gegenübers liegen.

³⁴⁷ Ebd., S. 254.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Ebd., S. 255.

³⁵⁰ Vgl. ebd.

³⁵¹ Ebd.

das vermutlich deshalb, weil sich im Laufe der Zeit mehr und mehr die Disposition hinter den Handlungen zeigt.“³⁵²

Da stellt sich aber nun die Frage, wie sich eine Disposition wahrnehmen lässt, da die räumliche Beschreibung des *hinter den Handlungen liegend* nicht wirklich im Erkennen weiterhilft. Wenn man das vorhin beschriebene Urteil als Auflösung des Dilemmas heranziehen möchte, dann scheint dies aber nicht hinreichend zu sein. Man spricht ja doch ganz deutlich von Wahrnehmung der sich zeigenden Tugenden, vom Wahrnehmen des Charakters im Lauf der Zeit. Soll dies einfach als Metapher verstanden werden? Die Prüfung sollte sich also auch immer am Phänomen messen lassen und schließt dabei die Relation zur eigenen persönlichen Entwicklung mit ein. So kann eben nur erkannt werden, was in uns selbst schlummert und als Schablone dient:

Sowohl das *aktive* Prüfen wie auch die lange Dauer der Prüfung sind hier erforderlich: Das aktive Prüfen ist notwendig, weil nur so das Zusammenpassen des anderen Selbst und unseres eigenen Selbst ermittelt werden kann; die lange Dauer des Prüfens ist notwendig, weil der Prozess des Vergleichens der beiden ‚Selbste‘ niemals abgeschlossen sein wird – schon weil die Entwicklung und die Erkenntnis unseres Selbst nie abgeschlossen sein wird.³⁵³

Der Unterschied zwischen der Liebe zu einem Freund und der zu Tugenden und Charakter darf bei einer solch formalen Darstellung der Bedingungen zur Freundschaft nicht vergessen werden. Darauf wies Konstan mit aller Deutlichkeit hin: „[F]or if affection and friendship are determined by character, or by moral qualities of the other, then we should be equally attracted by all who possess such characteristics.“³⁵⁴ Damit soll noch herausgestrichen werden, dass nicht primär die im Verlauf der Zeit wahrgenommenen Tugenden am Freund geliebt werden, sondern der Freund an sich.

Es wird nicht jeder Mensch auf dessen Tauglichkeit hin geprüft werden. Menschen kommen und gehen, bleiben in den unterschiedlichsten Verhältnissen zu einem Selbst. Aristoteles weist in diesem Kontext auf die verschiedenen Beziehungen hin, die Menschen untereinander pflegen können, jedoch schreibt er nichts bezüglich des genauen Grundes für die Anziehung bestimmter Menschen.³⁵⁵ Deshalb kommt zur Etablierung einer beständigen Freundschaft durch tugendhaftes Verhalten auch immer noch mehr hinzu, welches sich schlicht als Liebe für den Freund beschreiben lassen kann. Schließlich liebt man nicht die Tugenden, sondern die tugendhafte Person: „Aristotle does not stress the purely personal elements that enter into love, and for good reason.“³⁵⁶ Auf den

³⁵² Ebd., S. 258.

³⁵³ Ebd., S. 263f.

³⁵⁴ Konstan, *Friendship in the Classical World*, S. 75.

³⁵⁵ Vgl. ebd., S. 76.

³⁵⁶ Ebd.

Punkt gebracht: „[...] Aristotle is clear enough that friendship does not exist between virtues but between people, in whom virtues are instantiated; all instantiations are particular.“³⁵⁷

Die sich nun stellende Frage ist, wie mit dem eingeführten Unterschied zwischen einem Urteil über Tugendhaftigkeit und der Wahrnehmung einzelner Instanzen von Tugenden philosophisch umgegangen werden soll. Der von mir vorgeschlagene Weg ist, zunächst eine grundsätzliche phänomenologische Beschreibung vom Zugang zur Welt vorzustellen und diesen auf Freundschaft und Tugend hin zu verengen. Ziel dieser Methode wird sein, eine Beschreibung direkt wahrgenommener Tugenden anzubieten. In diesem Kapitel war die Rede von vielen gemeinsamen Handlungen, die Freunde miteinander bestreiten sollten, von verbindenden Situationen. Auch Bernhard Waldenfels weist auf diesen situativen Kontext hin, fügte aber hinzu, dass dieser selbst als ein Produkt der charakterlichen Verfassung der handelnden Person sei.³⁵⁸ Die Situation erscheint auf „[...] die Art und Weise, wie der Handelnde auf das antwortet, was ihm widerfährt, was ihn anlockt, erschreckt, und was ihm in den Weg tritt.“³⁵⁹ Das „Handlungsfeld“ kann so auch als ein Ebenenspiel der konstruierenden Vermögen gedeutet werden. Diesen Hinweis aufnehmend wird später mit Alphonso Lingis der phänomenale Zugang zur Welt vorgestellt werden. Doch zunächst noch zum Phänomen einzelner als Grunderfahrungen im Alltag begegnender Situationen.

3.2. Situative Tugenden im Erfahrungsbereich

Es lohnt sich an dieser Stelle, in die Phänomenologie von Herman Schmitz einzutauchen und dessen Konzepte der *Identität* und *Situation* vorzustellen. Damit können die nötigen Anknüpfungspunkte für eine Reinterpretation der schon geschilderten Problemlage angegangen werden.³⁶⁰ Nimmt man z. B. eine Grunderfahrung wie die Furcht vor einem körperlichen Schaden, so sind diese Erfahrungen immer in einzelne Situationen eingebettet. Die Substanz des menschlichen Lebens, die den Charakter formt und dessen Sein bestimmen, sind in einzelne Kontexte aufgesplittert und jeweils individuell zu betrachten. Wie

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 238.

³⁵⁹ Ebd., S. 238f.

³⁶⁰ Vgl. Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 15–30, Im Gegensatz zu Schmitz, der die Zeit selbst zum Thema seiner Untersuchung gemacht hat, können für die vorliegende Arbeit Ausschnitte genügen, die sich auf die Erfahrung von Objekten in der Zeit beschränken.

man in diesen situativen Erfahrungen phänomenale Beständigkeit finden kann, ist Thema dieses Kapitels.

„Als ein *Attribut* einer Sache bezeichne ich eine Bestimmung der Sache, die für deren Identität wesentlich oder von Belang ist [...].“³⁶¹ In diesem Sinne können Attribute als Qualitäten verstanden werden, die von einem existenziellen Standpunkt aus notwendig für das Objekt sind. Dazu erörtert Schmitz auch kurz die Frage, ob die Existenz einer Sache selbst schon ein Attribut dieser Sache sei, und verneint schließlich, da es für eine Sache nicht notwendig sein könne, dass es sie gibt.³⁶² Stattdessen „[zieht d]ie Existenz [...] von den Attributen eine Reihe weiterer Bestimmungen ab, die ich ‚Existenz-Inductiva‘ nenne.“³⁶³ Diese haben die Eigenschaft, auf eine Existenz hinzuweisen, ohne selbst für diese von Belang zu sein. Angenommen, von zwei Sachen, die miteinander ident sind, besitzt nur eines ein Existenz-Inductivum. Dann ist dieses das bekannte, eingeordnete und ausgewiesene Ding, was aber nichts daran ändert, dass dieses mit einer unbekanntem Sache identisch sein kann. Ein Existenz-Inductivum ist deshalb kein Attribut, da dieses zur Identität eines Sachverhalts notwendig ist, jenes nicht. Damit kann auch ein zeitlicher Zusammenhang über identische Sachverhalte hergestellt werden:

Eine vergangene Sache, z. B. ein vergangenes Ereignis, ist identisch mit einer Sache, die einmal gegenwärtig gewesen ist. Gegenwartigkeit und Vergangenheit sind logisch unverträglich, aber der Wechsel von der Gegenwart zur Vergangenheit ändert nichts an der Sache, [...] weil Gegenwart und Vergangenheit keine Attribute sind. Die vergangene Sache ist nicht mehr, also ohne Existenz; die gegenwärtige Sache existiert; also ist eine Sache die existiert, identisch mit einer Sache, die nicht existiert.³⁶⁴

Schmitz unterscheidet dabei zwei Arten von Identität: Die relative und die absolute Identität.³⁶⁵ Erstere wird durch eine Beziehung definiert, also eine Relation zu etwas anderem oder zu sich selbst, zweite jedoch besteht beziehungslos, sie „besteht zunächst darin, diese Sache zu sein oder selbst zu sein; [...] Relative Identität setzt absolute voraus.“³⁶⁶ Durch ein Argument *regressus ad infinitum* kann Schmitz zeigen, dass eine bodenlose Relation von Identitäten, von Verweisen auf die eine Identität durch eine andere, kein identitätsstiftender Punkt erreicht werden kann.³⁶⁷ Diesen Regress kann dementsprechend nur eine Entität entweichen, die einen absoluten Grund in sich selbst besitzt und damit absolut es

³⁶¹ Ebd., S. 12.

³⁶² Vgl. ebd., S. 13.

³⁶³ Ebd., S. 14.

³⁶⁴ Ebd., S. 15.

³⁶⁵ Vgl. ebd.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Vgl. ebd., S. 16.

selbst ist. Sprachlich unterscheidet sich dies in der Weise, wie der Begriff „Identität“ benutzt wird. So kann die personelle Identität absolut verstanden werden, eine auf das Adjektiv „identisch“ beziehende Substantivierung jedoch relativ. Damit ist ein Sein es selbst: „Zwischen absoluter und relativer Identität steht die Einzelheit in dem Sinn, dass relativer Identität Einzelheit voraussetzt. Einzelheit aber absolute Identität.“³⁶⁸

Diese Unterscheidung ist insofern von Belang, da es um eine Zuschreibung von bekundeter Existenz geht. Existieren kann auch, was nicht als distinktiv unterschieden von anderen oder vom Hintergrund ist. Dies hat, wie die Inductiva der Existenz auszuweisen gedachten, keinen Einfluss auf die phänomenale Wirklichkeit – wie in der Darstellung von Situationen noch zu sehen sein wird. Einzelheit ist dagegen die inhärente Möglichkeit, additiv verstanden zu werden: „Einzeln ist, was die Anzahl einer endlichen Menge um 1 vermehrt; einzeln ist, was Element irgendeiner endlichen Menge ist.“³⁶⁹ Damit kann Schmitz darauf schließen, dass Mengen an sich als Gattungen zu verstehen sind, deren Elemente die einzelnen Fälle darstellen. Dabei ist die Ganzheit dieser Menge nicht von den Fällen abhängig, sondern von ihrer gattungshaften Differenz zu anderen Mengen, also Gattungen.³⁷⁰ „Aus dem Gesagten geht hervor, dass alles Einzelne Element einer Menge [...] und jedes Element einer Menge einzeln ist.“³⁷¹ Damit ist auch der Zusammenhang zwischen Fall und Gattung erklärt, der sich auch auf die absolute Identität stützt, und damit relational unabhängig ist.

Schmitz benannte deshalb zwei Bedingungen für die Existenz als Einzelheit: ungestörte absolute Identität und Fall sein: „Daraus ergibt sich, dass dann, wenn etwas als Einzelnes bewusst ist, sowohl bewusst sein muss, dass es dieses selbst (absolut identisch) ist, als auch, dass es Fall einer Gattung ist, dass es also eine Idee davon gibt, was es ist oder vielleicht sein könnte.“³⁷² Gattungen müssen nicht grundsätzlich einzeln sein, so Schmitz weiter, sie „dürfen sich auch erst im Übergang zur Einzelheit befinden“³⁷³. Es handle sich dabei um einen „flüssigen Übergang“, ein Gattungswerden aus einem diffusen Kontext, der sich noch nicht bestimmen lässt. Sie werden „aus einem Milieu geschöpft werden, das der Vereinzelung vorangeht.“³⁷⁴ Eine solche Umwelt seien die

³⁶⁸ Ebd., S. 17.

³⁶⁹ Ebd.

³⁷⁰ Vgl. ebd., S. 17f.

³⁷¹ Ebd., S. 19.

³⁷² Ebd., S. 23.

³⁷³ Ebd., S. 24.

³⁷⁴ Ebd., S. 25.

Situationen: „Eine *Situation*, wie ich dieses Wort verstehe, ist Mannigfaltiges, das zusammengehalten mehr oder weniger scharf nach außen abgegrenzt wird durch eine binnendiffuse Bedeutsamkeit aus Bedeutungen, die Sachverhalte, Programme oder Probleme sind.“³⁷⁵

Mit dem Begriff des Binnendiffusen möchte Schmitz dabei anmerken, dass Situationen nicht nur aus Einzelnem bestehen und daher nicht immer eindeutig verstanden werden können. Oft sind sie nichts als Stimmungen.³⁷⁶ Einzelnes lässt sich von etwas anderem klar abgrenzen und steht so im Kontrast zur Konfrontation mit einer unscharfen Wirklichkeit. Es ist jedoch diese Welt, die als diese „ursprünglichen, primären Gegebenheiten [uns Menschen; B. E.] entgegen tritt und seiner Kenntnisnahme und Bearbeitung sich darbietet.“³⁷⁷ Da diese Beschreibung von einer universalen Natur ist, fügt Schmitz noch eine Konkretisierung an:

Einen summarischen Überblick gewinnt man, wenn man die Situationen, durch die man, oft achtlos, unablässig hindurchgeht, nach Typen unterscheidet. Ich gliedere Situationen unter zwei Gesichtspunkten: der augenblicklichen Gegebenheit nach in impressive und segmentierte, dem zeitlichen Verlauf nach in aktuelle und zuständige.³⁷⁸

Diese Unterschiede können im Kontext dieser Arbeit am besten mit den Erfahrungsbereichen dargestellt werden, um so auch die Interpretation der situativen Grunderfahrungen einzuleiten. Die Differenz zwischen einer aktuellen Situation und einer zuständigen kann mit der zwischen einer akuten Handlungsnot in einer Gefahrensituation und der erlernten Handlungskompetenz, wie z. B. den Handgriffen der Erstversorgung, verglichen werden. Die Wahrnehmung dieser Situation stellt damit erstens die impressive Komponente in den Vordergrund, die sich auf „einen Schlag“ zeigt.³⁷⁹ Segmentiert sind dagegen Situationen, die sich in ihrer Bedeutung erst Schritt für Schritt offenbaren. Dies gesagt, kann also zusammengefasst werden, dass die Paare *impressiv aktuell* und *segmentiert zuständig* mit hoher Wahrscheinlichkeit in Kombination auftreten werden.

Ein Beispiel kann mit der Tugend der Freigebigkeit gegeben werden. Wie schon gezeigt, ist der korrespondierende Erfahrungsbereich in Situationen zu finden, die sich auf das eigene Vermögen im Kontext des Gebens und Nehmens bezieht. Da für Aristoteles eine Tugend immer auch einer Instanziierung bedarf, muss einer solchen Situation eine aktuelle Komponente innewohnen. Sei diese im Anspruch einer spontanen Spende zu

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Vgl. Lingis, *The Imperative*; zur Wahrnehmung dieser Stimmung, siehe Kapitel 3.3. dieser Arbeit.

³⁷⁷ Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 27.

³⁷⁸ Ebd., S. 26.

³⁷⁹ Vgl. ebd.

finden, oder in der Runde, die man gerade seinen Freunden ausgibt; die Aktualität stellt sich dabei sofort ein. Die Situation kann dementsprechend als impressiv interpretiert werden, insofern der motivationale Moment der Tugend unvermittelt aktualisiert wurde oder segmentiert, wenn sich manche Motive noch verdecken. Aktuelle Situationen befinden sich aber nicht im Vakuum, in sie wirken viele zuständige Situationen hinein. In unserem Beispiel der Freigebigkeit ist dies unter anderem das zur Verfügung stehende Vermögen, die persönliche Einstellung zum Gegenüber, die kulturelle Gepflogenheit bezüglich des Gebens und so weiter. Die Wahrnehmung einer freigebigen Handlung ist damit also auch segmentiert und deswegen nicht auf eine impressive Erkenntnis beschränkt. So teilt sich die Bedeutung einer wahrgenommenen tugendhaften Handlung insofern auf, als die Situationen nicht eindeutig sein können.

Damit stellt sich das Ausgangsproblem der Arbeit erneut in dieser Analyse von Situationen. Tugenden wurden mithilfe von Grunderfahrungen beschrieben, die nun dank der begrifflichen Schärfung bei Schmitz genauer beschrieben werden können. Doch muss eines festgehalten werden: Wenn man die Frage nach dem Erkennen von Tugenden stellen möchte, dann müssen diese Tugenden als die Phänomene in den Situationen begriffen werden. Es ist eines, von einem persönlichen Standpunkt aus eine Situation zu erfahren, die eine freigebige Handlung erfordern. Etwas völlig anderes jedoch, jemand Anderen in einer relativ identischen Situation zu beobachten und damit im besten Fall auch die Tugend zu erkennen. Um dieses Problem nun anzugehen, werden die in diesem Kapitel gewonnenen Begriffe auch auf die Interpretation von Tugenden anzuwenden sein.

Zunächst gilt es, an den Tugenden diejenigen Qualitäten zu identifizieren, die als notwendige Attribute gelten können. Was ist also wesentlich für deren Identität? Diese Frage kann mit derjenigen nach der Gattung und Art von charakterlichen Tugenden verknüpft werden, welche mit Aristoteles bereits beantwortet wurde. Der Gattung nach ist sie eine Disposition, die auf Affekte einwirkend bezogen ist.³⁸⁰ Anschließend wurde diese Bestimmung der Art nach als diejenige Disposition präzisiert, nach der der Mensch ein guter Mensch werde und die ihm eigene Funktion gut erfülle.³⁸¹ Daher erhielt die Tugend auch den alternativen Namen *Gutheit*. Zusätzlich zu dieser Definition wurde die Tugend dem Wesen nach als eine Mitte bestimmt, die zwischen zwei Extremen zu positioniert sei.³⁸²

³⁸⁰ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1105b19-30.

³⁸¹ Vgl. ebd., 1106a21-24.

³⁸² Vgl. ebd., 1107a6-8.

Zur Erinnerung: Nach Schmitz ist Gattung alles, wovon etwas ein Fall sein kann.³⁸³ Diese Definition auf Dispositionen angewendet, muss man zum Schluss kommen, dass eine Tugend als Disposition Fälle besitzen müsse, da sie sich in Handlungen ausdrückt und so in Situationen vereinzelt. Diese schon erwähnte Eigenschaft der Instanziierung erscheint in dieser Hinsicht als Fallsetzung. Wenn von einer tugendhaften Handlung gesprochen wird, dann ist diese Handlung der Fall einer Gattung, wenn diese im Modus der schon erläuterten Tugend entstanden ist. Sind diese aber deshalb auch schon als Einzelheiten zu verstehen, also Elemente einer Menge an Tugenden? Die erste Bedingung für Einzelheit kann bereits bejaht werden, dass tugendhafte Handlungen Fälle einer Gattung sein zu haben. Aber die zweite Voraussetzung ist weniger eindeutig, die Notwendigkeit der Existenz als absolute Identität.³⁸⁴

Wären also Tugenden Einzelheiten, dann müssten eine einzelne Tugend und eine weitere Tugend zwei Tugenden ergeben. Bezieht man diese Forderung auf eine Tugend wie Tapferkeit und stellt die Sanftmut dazu, dann können diese schon als zwei Tugenden bezeichnet werden. Wird jedoch von der Wahrnehmung eine Tugend gesprochen und vielleicht am nächsten Tag dieselbe Tugend noch einmal wahrgenommen, dann sind diese beiden Tugenden wohl nicht zwei, sondern immer noch eine, mit sich selbst identische Tugend. Zwei Instanzen einer Tugend, also zweimal eine Handlung, die als identisch tugendhaft bezeichnet werden kann, verdienen dennoch als einzeln zu gelten. Eine wahrgenommene Tugend kann aber nur insofern eine Einzelheit sein, als dass sie von einer anderen Art von Tugenden zu unterscheiden ist, nicht von einzelnen Fällen. Damit kann nicht davon gesprochen werden, dass instanziierte Tugenden eine absolute Identität als Einzelheiten besitzen, jedoch eine relative Identität, bezogen auf die Gattung der Tugend im Allgemeinen und der Art im Besonderen. Die unterschiedlichen Tugenden eines einzelnen Menschen müssen dementsprechend also genauso einzeln verstanden werden können. Damit ergibt sich aber im Umkehrschluss, dass die Tugend des Menschen absolute Identität besitzt, d. h., dass diese sie selbst ist.³⁸⁵

Schmitz sprach von einem inventorischen Charakter der Phänomenologie. Diesem wird die Einteilung der Tugenden in relative und absolute Phänomene ganz und gar gerecht. Da sich die Wirklichkeit in von Phänomenen durchzogenen Situationen einteilen lässt – seien jene direkt wahrnehmbar oder abgeschattet – erhöht sich das Wissen um diese Welt eindeutig. Wenn eine Tugend aktualisiert wird, wenn ein Mensch gemäß der

³⁸³ Vgl. Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 20.

³⁸⁴ Vgl. ebd.

³⁸⁵ Vgl. ebd., S. 17.

guten Disposition auf seine oder ihre Affekte einwirkt und eine Situation richtig interpretiert, dann sollte diese Handlung relativ ident zu einem absoluten Ideal sein. Nun kann dieses nicht in der subjektiven Wahrnehmung liegen, da diese nur auf Existenz-Inductiva verweist, ohne die eine Tugend auch zu existieren habe. Ein Blick nun auf die Gestalten von Tugenden in der Wahrnehmung ergibt deshalb einen Verweis in die Vergangenheit und die Zukunft. Wenn Tugenden als existierende Dispositionen definiert werden, dann ist diese Behauptung der Existenz von Tugenden ein Existenz-Inductivum. Wenn dem so ist, dann ist eine Tugend, die wahrgenommen wird, auch eine Tugend, die ihre Existenz induziert. Damit stellt die relative Identität einen hinreichenden Grund für diese Existenz dar, welche als einzeln identifiziert werden kann.

Diese letzte Feststellung beinhaltet den Schlüssel zur Wahrnehmung von Tugenden: das Wissen, wonach man Ausschau halten muss. Die Idee wurde von Annas beschrieben als ein Beruhen in der Notwendigkeit von Vernunft und Artikulation im Umgang mit Tugenden.³⁸⁶ Bezogen auf die zu besitzende Vorstellung, um etwas als etwas zu erkennen, kann mit Husserl Folgendes ergänzt werden: „Das Erfassen ist ein Herausfassen, jedes Wahrgenommene hat einen Erfahrungshintergrund.“³⁸⁷ Mit dem zuvor gesagten erhellt sich die Doppeldeutigkeit dieses Erfahrungshintergrundes. Zum einen verweist dieser auf die Situation, in der diese Erfahrung eingebettet ist. Das kann die impressiv aktuelle Situation einer dringenden Handlung sein oder auch eine von langer Hand geplante Ausführung einer Tätigkeit. In der Vielfalt ist dieser Horizont kaum einzufassen. Zweitens jedoch bezieht sich diese Erfahrung auch auf die persönliche Situation des wahrnehmenden Menschen, der sich notwendig in zuständlichen, segmentierten Situationen seine epistemische Basis geschaffen und damit auch einen Charakter gebildet hat. Der Erfahrungshintergrund benennt damit einen dualen Aspekt in der Wahrnehmung, der sich aber auch in der Wahrnehmung von wahrnehmenden Personen spiegeln kann.

Überhaupt, die Einzelheit als diese zu erkennen, erfordert also etwas Grundlegendes: „Es scheint nämlich, dass dafür eine einzelne Gattung gefunden werden müsste, für deren Fall es gehalten wird. Damit diese Gattung einzeln sein kann, muss sie Fall einer weiteren Gattung sein.“³⁸⁸ Diese Hierarchie von Gattungen kann auch auf die Tugenden angewendet werden, wie sie bei Aristoteles eingeführt worden sind. Auch die schon vorgestellte Differenzierung von Halbig in singular und plural verstandenen Tugenden kann

³⁸⁶ Vgl. Annas, *Intelligent Virtue*, S. 20.

³⁸⁷ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Hua III/1*, hg. v. Walter Biemel, Den Hague: Martinus Nijhoff 1950, S. 62.

³⁸⁸ Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 24.

so in einen Kontext gebracht werden.³⁸⁹ Die Stufen einzeln betrachtet lässt sich genauer bestimmen, nach welcher Wahrnehmung diese Arbeit anfangs gefragt hat. Es kann erstens nicht die universale singuläre Tugend sein, die einfach als Kontrast zum Laster positioniert werden kann und so einen idealen, keinen wirklichen Ausdruck hat. Diesen stellen die schon untereinander geschiedenen Tugenden dar, die als Tapferkeit, Freigebigkeit, etc. beschrieben worden sind. Diesen Arten von Gattung im Allgemeinen in der Wahrnehmung nachzugehen war Ziel dieser Arbeit. Dessen Präzisierung klang schon mit dem frühen Hinweis auf die Instanziierung der einzelnen Tugend an und kann hier als Fallsetzung umschrieben werden. Wenn nun Letztere als ein Fall der Gattung gilt, dann kommt beiden in logischer Abhängigkeit voneinander Existenz zu. Auch einzelne Fälle, gestern und heute, können so eingeordnet werden.

Wirklichkeit (Sein, Dasein, Existenz) ist ein Existenz-Inductivum, und zu jeder Sache mit einem Existenz-Inductivum als Bestimmung kann es eine mit ihr identische Sache ohne diese Bestimmung geben, weil Existenz-Inductiva keine Attribute (belanglos für die absolute Identität der bestimmten Sache) sind, also zu jeder Sache eine mit ihr identische nicht wirkliche möglich ist.³⁹⁰

Diese Verbindung von Wirklichem und Existierendem besteht so auch zwischen der Gattung und dem Fall von Tugenden, wobei nur letzterem Wirklichkeit als Existenz-Inductivum zukommen kann. Wenn von einer Wahrnehmung einer Tugend gesprochen wird, dann ist das Wahrgenommene ein Ausdruck von einer nicht wirklichen, aber sehr wohl existierenden Entität, gleichzeitig jedoch auch wirkliche und existierende Instanz von dieser. Annas streicht hervor, dass Tugenden für sich genommen etwas Bewundernswertes sind: „Virtues are dispositions worthy of a distinct kind of admiration, which inspire us to aspire to them as ideals.“³⁹¹ Wie können diese aber bewundert werden, wenn sie nicht auch gleichzeitig erkannt worden sind? Gewiss, bezogen ist diese Aussage auf die Gattung der schon plural verstandenen Dispositionen, dennoch nicht in einzelnen Fällen unterschieden. Diese Verbindung gilt es aber jetzt erkenntlich zu machen, an der Wirklichkeit, in der Wirklichkeit. Damit soll verstanden werden, dass das Erleben von Tugenden nicht intellektuell, sondern nur im Umgang mit Tugend, also mit tugendhaften Personen funktionieren kann: „[D]ie Gewissheit von Wirklichkeit überhaupt [...] [ist] nicht durch Raisonement, sondern nur durch Gepacktwerden von Wirklichkeit in leiblich-affektivem Betroffensein zu erlangen [...]“³⁹² Wenn wir also die Fälle von Tugend sehen, wahrnehmen, erleben möchten und damit auch bewundern können, müssen wir

³⁸⁹ Vgl. Halbig, *Der Begriff der Tugend*, S. 29.

³⁹⁰ Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 49.

³⁹¹ Annas, *Intelligent Virtue*, S. 6.

³⁹² Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 52.

uns wiederholt in aktuelle, impressive Situationen bringen, in denen diese Art von Verhalten beobachtet werden kann. Damit ist auch wieder Aristoteles Haltung erreicht, die die Erkenntnis des Anderen über die Eigene gestellt hat und so die Reflexion auf die Freundschaft über die Selbstreflexion.

Wie bereits verdeutlicht wurde, kommt der Zeit dabei eine fundamentale Rolle zu. Repetitive Aktivitäten werden benötigt, um Dispositionen auszubilden, aber auch um Freundschaften zu schließen. Diese Parallele auszunutzen liegt, wie schon öfters angeschnitten, in der Absicht dieser Arbeit. Damit soll nun zum finalen thematischen Ansatz übergeleitet werden, der die Situationen noch weiter zu veranschaulichen vermag. Einsetzend mit der Ergriffenheit, die Wirklichkeit erst anzuzeigen vermag, soll mit Alphonso Lingis die phänomenologische Beschreibung vorgelegt werden, um damit auch die Freundschaft in einen situativen Kontext zu bringen.

3.3. Schichten der Welt mit Alphonso Lingis

Die in dieser Arbeit explizit als Erfahrungsbereich interpretierte Freundschaft ist ein notwendiger zeitlicher Horizont, um Sachverhalte als intentionale Zeitobjekte einzuordnen. Als ein einschränkender Aspekt kann jedoch die Rolle des absoluten Bewusstseins als substanziellen Fundaments dieser Intentionalität identifiziert werden, welches die exklusive konstitutionelle Funktion der wahrgenommenen Sachverhalte zukommen würde. Diese metaphysische Einstellung birgt deshalb die Gefahr, dass einer transzendenten Welt keine inhärente Differenz zukommen könnte, sondern diese Ordnung nur durch das aktive Bewusstsein des Menschen geschaffen würde. Mit dieser holistischen Position werden Philosophen wie Edmund Husserl, Martin Heidegger und Emanuel Levinas assoziiert. Ein weiteres bekanntes Beispiel wäre auch Immanuel Kant und das *Ding an sich*. Auf den Punkt kann diese Position mit einem Fazit Graham Harmans gebracht werden: „In itself, the world is [für diese philosophische Theorie; B. E.] merely a single anonymous rumble [...]“³⁹³ Anstelle dieser Indifferenz setzt Alphonso Lingis eine *reale*, mit autonomen Entitäten durchsetzte Welt, die in die konstitutive Wahrnehmung durchbricht. Ontologisch sind diese Elemente auf derselben Ebene mit Einzelheiten, wie sie im vorigen Kapitel besprochen wurden. Diese antiholistische Wahrnehmungstheorie, welche also die Autonomie zu erfahrener Objekte gegen deren Anonymität positioniert,³⁹⁴ soll

³⁹³ Harman, *Guerilla Metaphysics*, S. 60.

³⁹⁴ Vgl. ebd.

an dieser Stelle kurz vorgestellt werden, um eine Phänomenologie des Erkennens zu beschreiben.³⁹⁵ Der damit wieder identifizierte inventorische Aspekt der Phänomenologie kann mit dieser Darstellung plastisch vorgeführt werden.

Nicht die Zeit an sich führt zur Freundschaft, sondern die sich in der Zeitspanne einer Freundschaft zugetragenen Handlungen. Übertragen auf ein zu suchendes Phänomen, soll nicht die Zeit an sich untersucht werden, sondern sich zeitlich ereignende Phänomene. Tugenden, die immer wieder einzeln zum Fall werden, als jeweilige Instanzen einer Gattung in die Gegenwart bringend, und so auch in der jeweiligen Situation in deren Pluralität zu erkennen sein sollten. Dies führt uns zu Lingis zentraler These, dass nicht die Welt neutral wahrgenommen wird und der Mensch dank einer Leistung des Bewusstseins diese ordnet, sondern dass die Gegenstände der Welt, die Konstellationen der Objekte ihrerseits durchsetzt sind mit Handlungsanweisungen (*directives*):

But how many people are there who in everything they think, do, and feel respond to directives! For craftsmen there is a right way to make something and a right way to use each thing. Hang gliders learn from the winds and the thermals and from the materials the right way to make and to fly a hang glider, as the composer learns from the symphony emerging before him which are not yet the right notes.³⁹⁶

Nach Harman schreibt Lingis damit gegen die weitverbreitete Philosophie an, dass die Welt auf zwei inkommensurabel, parallel existierende Bereiche aufzuteilen ist, die objektive und die subjektive Sphäre.³⁹⁷ Es ist die Differenz zwischen Determinismus auf der einen und der menschlichen Freiheit auf der anderen Seite. Lingis Philosophie des Imperativs zielt genau in die Mitte dieser Dichotomie, indem die Objekte der Wahrnehmung auch die Objekte der realen Welt sind und allein durch ihr Sosein, wie sie sind, als Direktiven auf den Menschen einwirken. Die menschliche Freiheit muss diesem imperativen Vorgaben entsprechen, nicht durch Reaktion auf Sinnesdaten, sondern als Erwidern (*response*) auf die Dinge der Welt. Der Imperativ fordert Verständnis ein.³⁹⁸ Auf dieser Ebene verflechten sich die zusammengehörigen Dinge zu einem Feld, welches sich

³⁹⁵ Für das vorliegende Vorhaben ist Lingis auch deshalb so wertvoll, weil er fast naiv in die Welt eintaucht, jede noch so kleine wahrnehmbare Differenz aufnimmt. Es gilt vorerst einfach, die Welt als ein überbordendes Refugium an unterschiedlichsten Erfahrungen hinzunehmen, die alle für sich autonome Objekte betreffen. Lingis soll an dieser Stelle dazu dienen, die Möglichkeit einer auf verschiedenen Ebenen organisierte Wahrnehmung zu präsentieren. An deren Ende soll eine Ebene der ethischen Objektivität stehen, die, identifiziert im Erfahrungsbereich der Freundschaft, die Tugenden nur so ins Auge schießen lassen soll.

³⁹⁶ Lingis, *The Imperative*, S. 1.

³⁹⁷ Vgl. Harman, *Guerilla Metaphysics*, S. 62; vgl. Lingis, *The Imperative*, S. 3.

³⁹⁸ Vgl. Lingis, *The Imperative*, S. 180.

auf dieser Erfahrungsebene als Charakteristika der Wahrnehmung erst zeigt.³⁹⁹ Dabei geschieht dieses Erkennen nicht deduktiv, sondern implizit, es ist eine Wucht, die einem in den Sinn kommt, eine Wucht, die Wissen mit sich bringt: „With its concepts and relationships, thought establishes order. The imperative commands thought to order.”⁴⁰⁰ Diesen Anspruch der Welt, wahrgenommen zu werden und damit erst denkbar zu werden, wird mit dieser Arbeit auf den Bereich der Ethik ausgeweitet.

Der Imperativ besteht auch in der Funktion des Menschen, sich an sein Bestes zu halten, nach dem höchsten Gut zu streben und damit auch so zu leben, dass in den alltäglichen Situationen, in denen der Mensch sich notwendig befinden wird, gut zu verhalten. Damit sind die Tugenden einfach der Aspekt des Imperativs, dessen Form sich nur im Ausdruck finden lässt: „The imperative is obeyed before being formulated. The principles can be formulated because they are obeyed.“⁴⁰¹ Damit versteht sich die Tugend als ein Antworten auf die Bedürfnisse der Wirklichkeit in den allgegenwärtigen Grunderfahrungen. Die Regeln solchen Handelns können immer wieder neu formuliert werden, zu handeln ist der Mensch jedoch immer aufgefordert: „In order to think truly, one must conceive content, which is given.“⁴⁰²

Dabei ist ein kritischer Schritt in dieser Phänomenologie, in dieser philosophischen Art die Welt auf sich wirken zu lassen, die Erkenntnis, dass die Merkmale der Wirklichkeit nicht einheitlich zugegen sind, sondern sich auf unterschiedlichen Ebenen arrangieren. *Levels*, also die Ebenen der Welt, werden in der Analyse fokussiert, welche mit der Erfahrung eben dieser Welt anzusetzen hat. „A field of perceived things is not the basic form of our sentient contact with our environment. We must elaborate a phenomenology of levels upon which things take form, the kinds of space, the sensuous elements, and the night.“⁴⁰³ Es gilt also zu untersuchen, was Lingis unter einer Ebene, einem Feld und den Dingen versteht.

Ein Gespräch inmitten einer aufdringlichen Geräuschkulisse, der Körper des Partners im Dunkel der Nacht, verhüllt in den Spuren des Fühlbaren; der leuchtende Berggipfel im grellen Licht des Gletschertages; all das sind Ebenen, die sich im jeweiligen Feld ihrer Sensibilität befinden. Das Gesehene im Feld des Sichtbaren, das Gefühlte im Fühlbaren. Ganz allgemein können dieses Sichtbare oder Tastbare, Warme und Kalte die Ebenen der Wahrnehmung sein: „The particulars we see, hear, touch, smell, and taste are salient,

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 68ff.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 180.

⁴⁰¹ Ebd., S. 181.

⁴⁰² Ebd., S. 180.

⁴⁰³ Ebd., S. 5.

contours, contrasts, inceptions and terminations that take form on the levels.“⁴⁰⁴ Die Ebenen geben den einzelnen Objekten die Dimension exakter Weltlichkeit. Ein Tisch ist der nahe Tisch, ein Baum der entfernte Baum. Mit der fremden Hand in der eigenen ist man nicht bei sich, sondern beim Gegenüber, auf der Ebene der Berührung.⁴⁰⁵ Die Ebenen machen die Gegenstände in der Hinsicht deutlich, dass sie Bücher sichtbar machen oder eine Schwere in die Hand geben. Es gibt die Ebenen der Dauer und des Augenblicks, des Lärms und der Stimme: „They emerge from the sensory elements, as directives that summon. By following them, a field unfolds.“⁴⁰⁶

Diese Ebenen bilden sich nach den Gegenständen, sie werden nicht vom Bewusstsein der Welt oktroyiert, vielmehr angenommen. Die Ebene des Nahen und Fernen kann deshalb als Sichtfeld betrachtet werden, da sich darauf konzentrierend ein Wandeln begreifen lässt, das andere Ebenen wie Farben in den Hintergrund rückt. Das Phänomen fokussiert, erscheint alles nur mehr in diesen Kategorien der Entfernung. Und so kann man von Ebene zu Ebene die Aufmerksamkeit changieren lassen und Sichtweisen ausblenden. Das Feld erscheint als eine Verknüpfung aller ebenmäßigen Aspekte von Dingen. „The layout of a field is not a system of directions, but of directives.“⁴⁰⁷ Die Ebenen zusammengenommen ergeben die Wirklichkeit, die sich immer an einem Feld orientieren und fesseln lassen kann.⁴⁰⁸

Direktiven sind aber nur deshalb möglich, weil das Ding an sich an der Oberfläche sinnliche Merkmale besitzt, die auf einer Ebene präsent sind. Mit Lingis: „The sensible is there as the surfacing of a depth.“⁴⁰⁹ Damit stellt sich ein Wissen um die Welt ein, das nicht so sehr aus einem intellektuellen Entwurf entsteht, sondern von der Welt her empfangen wird. Der Stil springe uns an, so Lingis, er vereinnahmt uns.⁴¹⁰ Lingis drückt damit die natürliche Einstellung aus, dass unser Nervensystem Schritt für Schritt Sinnesdaten verarbeiten und damit nach strengen Gesetzen dieses immanente Wissen um die Welt beeinflussen würde. Das wäre ein Kategorienfehler und würde die umfassende Erfahrung konfrontierender Dinge in der Welt nicht umfassen. Wie immer bei solchen Diskussionen um die phänomenologische Einklammerung naturwissenschaftlicher Er-

⁴⁰⁴ Ebd., S. 27.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 52.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 37.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 38.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 27.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 29.

⁴¹⁰ Ebd., S. 38.

gebnisse geht es dabei um zwei Alternativen: diskrete Daten oder Fluss der Wahrnehmung. Der von der Phänomenologie gewählte und damit auch bei Lingis anzutreffende Weg ist die Konzentration auf die unmittelbar zu beschreibenden Phänomene und der damit verbundenen anschaulichen Begriffsbildung. Als eine Konsequenz daraus kann auch die günstige Kompatibilität von tugendethischen und phänomenologischen Beschreibungen von Situationen gelten und dem daraus resultierenden Mehrwert durch jenen Reichtum an direkten Konzepten. Deshalb kann Lingis auch schreiben, dass das Wissen um diese gelebte Welt eine synergetische Erfahrung ist, die so hingenommen dem Menschen die Fülle der Wirklichkeit vorsetzt.

Jede Ebene hat ihren eigenen Stil, der den Zusammenhang des Feldes ausdrückt: „The consistency and coherence of a level is [...] not that of certain traits perceived in every audible or visual pattern. [...] A perceivable *style* is a distinctive kind of coherence.“⁴¹¹ Auf der Ebene des Stils drängen sich Verbindungen in die Wahrnehmung, die auf anderen Ebenen nicht zum Vorschein kommen würden. Es werden genau die Merkmale erfahren, die zu dieser Ebene gehören. Mit Harman: „Style is a reality exceeding all of the particular facts of any given situation, and just as individual things have a style that exceeds our grasp, so too does any given level.“⁴¹² Und weiter mit Lingis: „For a style is not something that we conceive, but something we catch on to and that captivates us.“⁴¹³ Ein Stil ist keine passive Art sich zur Welt zu verhalten, er ist Aktivität in der Welt. „Our bodies perceive and move in a field. In stylizing, their positions and initiatives pick up the style of the field, catch on to its levels and follow its directives.“⁴¹⁴

In diesen Feldern der Wirklichkeit verteilen sich die Ebenen nicht gleichmäßig. Anders ausgedrückt, manche Bereiche der Welt sind einem vertrauter als andere: „The home base is that zone of intimacy where the levels are within one another.“⁴¹⁵ Man lebt seine Umgebung ein, die Dinge um einem herum – auf dem täglichen Weg, dem gewohnten Viertel, im Freundeskreis – existieren in einer Vertrautheit, die als Grundlage für das alltägliche Leben begriffen wird. Diese Basis des Alltags verankert nach Lingis den Menschen und lässt diesen von dort aufbrechen in unbekanntere Gebiete. Dieser Aspekt der weltlichen Erfahrung darf nicht als selbstverständlich verstanden werden. Die schon angesprochene Kohärenz der Ebenen, dass ein Verdrängungsprozess in der Domäne der

⁴¹¹ Ebd., S. 35.

⁴¹² Harman, *Guerilla Metaphysics*, S. 66f.

⁴¹³ Lingis, *The Imperative*, S. 66.

⁴¹⁴ Ebd., S. 36.

⁴¹⁵ Ebd., S. 42.

Aufmerksamkeit nur durch diesen Zusammenhang ermöglicht wird, ergibt sich auch aus der Positionierung inmitten dieser Einflüsse.

Diese Heimat macht keine Mühe. Sie ist nach Lingis eine Zone der Wärme und Gelassenheit: „It is given in enjoyment.“⁴¹⁶ Ruhend sind die verschiedenen Ebenen miteinander verbunden, Dinge gesehen, gehört, ertastet – sie sind in einer gewohnten Einheit. „We can feel at home [...] before laying out a field of tasks there, or before setting out to form a representation of the outlying environment. We can feel at home somewhere as soon as we arrive.“⁴¹⁷ Sobald ein Ort mit Rückzug verbunden ist, unberührt von störenden Einflüssen, sobald sich der Geist zur Ruhe legen kann, ist man zu Hause. Das kann schneller oder langsamer geschehen, einfacher oder komplizierter. „The home base is a pole of repose and departure.“⁴¹⁸

Wir können uns zu jemandem in Freundschaft verbunden fühlen, sofort, nachdem man dieser Person begegnet ist. Aber dazu gehört wie mit der Umgebung, dass man persönlich zugegen ist. Man muss sich auf diese Beziehung einlassen. Dann ist Wohlwollen der nächste Schritt. Die Heimat ist nichts anderes als das Vertrauen in eine Beständigkeit, ein Vorwegnehmen von Veränderung. Es gibt zu Hause keinen Grund für das Auseinanderdriften von Ebenen, es muss nichts verwundern. Freundschaft ist ein solches Heim: „To maintain a home base is to take up positions and postures.“⁴¹⁹ Der Mensch steht in der Welt und betrachtet diese von einer verankerten Perspektive. Die Freundschaft, der vertraute Stil wird im Verhalten der Freunde offenbart. Dabei stattet gerade die tugendhafte Freundschaft, wie schon bei Aristoteles gesehen, mit dieser Perspektive aus. Man kann nur das erkennen, von dem auch das Verständnis schon erweckt worden ist. Im gegenseitigen Befeuern durch tugendhaftes Verhalten entsteht ein solches Bekenntnis zur Gutheit.

Gerade deshalb können uns Freunde in ihrem Verhalten auch überraschen. In diesem impressiven Moment hat sich eine Ebene abgelöst, die nicht mehr zum Gesamtbild passt. Es ist diese Unberechenbarkeit, was die Fremde vom Heim unterscheidet. Im Vertrauten sammeln wir uns, wir sinnen uns auf das zurück, was uns ausmacht. In der Freundschaft ist diese Qualität als eine zwischenmenschliche Beziehung ausgeprägt. In einer ausgezeichneten Freundschaftsbeziehung gönnen wir uns gegenseitig diese Ruhe und Gelassenheit einfach durch unsere ehrliches Miteinander, welches durch tugendhafte

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Ebd.

⁴¹⁸ Ebd.

⁴¹⁹ Ebd.

Handlungen ausgedrückt wird. Dieses Ideal, wie das ideale Heim, welches Lingis vorschwebt, steht im Kontrast mit dem Leben in der modernen Gesellschaft, die ständig in Abwechslung entsteht und besteht. Dennoch ist im Prinzip das erlebte Zuhause der Ausgangspunkt für alle Begegnungen in der Welt, die in ihren Konturen nur hervorstechen können, da sie sich vom Gewohnten abheben. „The outlying regions of the alien are expanses where the levels come apart.“⁴²⁰ In diesem Sinne sind auch die Verhaltensmuster von Menschen – *the style* – die als Wahrnehmungsobjekte gelten können:

Do we not find offensive the one who, when the landscapes fade out before the epiphany of the cosmic light, puts shades over his eyes so that he can read his texts or decipher the alleged text of the spectacle of a world; [...] Do we not smell violence and violation in the desiccating sarcasms of the one who holds on to his mast when the whole landscape streams, undulates, rushes into the dawn, the aurora borealis beyond every north or south pole.⁴²¹

Für Lingis besitzt jede Wahrnehmung einen direktiven Charakter, gerade auch die von anderen Menschen. Diese imperative Struktur verbindet in diesen Beispielen nicht nur die Landschaft mit dem Sonnenbrille tragenden Ignoranten, sondern eben auch diesen mit Lingis. Die Ebene der Handlung selbst spricht ihn auf eine ganz eigene Weise an, er wird richtiggehend zu seiner Abneigung und schließlich zu seinem Kommentar aufgefordert. Diese Situation hat den zuständlichen Aspekt gerade in der gereiften Haltung Lingis, nicht nach intellektuellen, sondern impressiven Strukturen Ausschau zu halten. Lingis steht in der Welt mit seinem Erfahrungshintergrund, mit seinem Charakter, den er im Laufe der Zeit entwickelt hat. Die Handlung selbst hat deshalb ihre eigene Ebene der Wahrnehmung und findet darin auch ihren Stil. Der daraufhin konditionierte Blick von Lingis ermöglicht es ihm in Konsequenz auch leicht, das Wahrgenommene bewusst zu artikulieren.

Diesen Metaaspekt gilt es, in die Untersuchung von Tugenden zu integrieren. Überlegung wurde in den Erfahrungssituationen von Aristoteles als treibende Kraft bestimmt, geschaffen zur Aufarbeitung eben dieser Erfahrungen. Von Annas wird diesbezüglich auch das Gespräch zwischen Freunden hervorgehoben, um so durch Diskussion auf einen Standpunkt zu kommen.⁴²² Die persönliche Haltung folgte diesem Standpunkt nicht nur bezogen auf das eigene Glück, sondern auch um bestimmte Werte zu leben und gegebenenfalls zu verteidigen. Dass diese nicht rein soziokultureller Art sind, sondern tief im menschlichen Leben verankert sind, hat Nussbaum nachgewiesen. In Konsequenz steht

⁴²⁰ Ebd., S. 43.

⁴²¹ Ebd., S. 21.

⁴²² Vgl. Annas, *Intelligent Virtue*, S. 53.

der Mensch vor uns und handelt für uns und mit uns. Dessen Tugenden sind unsere, bezeugt im Lichte einer gemeinsamen Wertebene. Damit erscheint auch der Stil vor dem erkennenden Auge. Man erkennt den Anderen im Laufe der Zeit, nicht nur an rein oberflächlich Anschaulichem wie Aussehen oder Kleidung: „To recognize a person is to recognize a typical way of addressing tasks, of envisioning landscapes, of advancing hesitantly and cautiously or ironically, of plunging exuberantly down the paths to us.“⁴²³ So reiht sich auch die tapfere unterschieden von der feigen Handlung, die besonnene, die wahrhaftige in dieses Spektrum der erkennbaren Stile des Gegenübers ein, insbesondere in der sich lange begleitenden Freundschaft.

Der Anspruch einer werthafte Wirklichkeit beschränkt sich aber nicht auf zwischenmenschliche Bereiche. In diesem Sinne kann von einem objekt-holistischen Weltbild gesprochen werden, da sich die Direktiven auf einer universalen Ebene eine ergreifende Welt erschaffen: „We do have the power to crush the penguin chick and knock over the sunflower with a blow, as we may block and muddy the river, but our cruelty and our disdain feel the panic of the chick and the vertical aspiration of the sunflower.“⁴²⁴ Mit diesem Wink an unser Einfühlungsvermögen, dem Anspruch der Wirklichkeit offen gegenüberzutreten, wird die drastische Bedeutsamkeit von aktuellen, impressiven Situationen verständlich. Diese Regsamkeit setzt sich in allen Bereichen fort und erhebt sich am menschlichen Wort zum Höhepunkt:

When we speak, we speak to others. Whatever we say, we say in response to what another asks or has asked. [...] When we speak, we speak for others. [...] When we speak, we speak in the place of others. [...] We speak for the silent and for the silenced. We say what others would say if they were not absent, elsewhere, or dead. [...] We speak in order to give the other her own voice. We speak in order that the other can speak for himself. [...] Speech becomes grave and imperative when we speak for infants, for foreigners who do not speak the language. When we speak for those in a coma, for the imprisoned, the tortured, the massacred, those buried in mass graves.⁴²⁵

Gegenüber ist die Position, die zur Wahrnehmung des Anderen aufruft und so auch den Stil der Konversation vorgibt. Gegenüber ist auch der Andere als der Freund, der sich handelnd in der Welt zeigt. So müssen wir diese Untersuchung wieder einfangen und auf die Ausgangsfrage zurückführen. Als Erstes sollten Kriterien des zu Suchenden formuliert werden. Dies wurde mit der Beschreibung der Tugenden geschaffen und schloss mit der Feststellung, dass diese Dispositionen sind, die sich als Handlungen in der Zeit zeigen. Anschließend wurde die Freundschaft als ein Erfahrungsbereich identifiziert und

⁴²³ Lingis, *The Imperative*, S. 53.

⁴²⁴ Ebd., S. 126.

⁴²⁵ Ebd., S. 136.

ausgearbeitet, sodass im weiteren Verlauf untersucht werden kann, wie die vorgestellten Beschreibungsmethoden ein kohärentes Bild der Freundschaft aufgeteilt in Situationen ergibt. Wie nun die Suche nach der Wahrnehmung von Tugenden im Untersuchungsfeld der Freundschaft gestaltet werden kann, soll im letzten Kapitel gezeigt werden.

4. Zur Wahrnehmung von Tugenden

In diesem Kapitel gilt es nun abschließend, die beschriebenen Tugenden in der Erfahrung von Freundschaft zu suchen und mit den vorgestellten phänomenologischen Begriffen zu beschreiben. Das Kriterium hierfür liegt in der Wahrnehmung und hat nur bedingt mit Theorie zu tun:

Doch wie weit und wie viel man abweichen muss, um tadelnswert zu sein, lässt sich schwer durch Überlegung (*logos*) bestimmen, wie auch alles Übrige, was in den Bereich des Wahrnehmbaren gehört. Solches hängt von den einzelnen Umständen (*kath' hekasta*) ab, und das Urteil (*krisis*) liegt hier in der Wahrnehmung.⁴²⁶

Eindeutiger kann die These der Wahrnehmbarkeit von Tugenden kaum formuliert werden. Dennoch erscheint gerade die Unschärfe dieses Prinzips als eine Herausforderung, genauere Kriterien für diese Wahrnehmung zu finden. Urteil und Kriterium sind in diesem Sinn korrespondierende Begriffe und notwendig auf die wahrnehmende, also urteilende Person bezogen. Eine Person, die sich erst durch eine Freundschaftsbeziehung in diese kritische Position bringen muss, von der aus das Urteil gefällt werden kann. Und dies muss nicht einfach sein: „[G]erade darin, bereit zu sein, sich die dafür erforderliche *Zeit zu nehmen*, die dafür geeigneten *Räume aufzutun* und die dafür erforderliche *Energie aufzubringen* – gerade in diesem möglichen Widerstand beweist sich auch das Politische einer Ethik des Selbst.“⁴²⁷ In diesem Apell versteckt sich ein stiller Aufruf, sich nicht auf flüchtige Beziehungen zu beschränken und die wirkliche Bekanntschaft mit Person, auch zur Eigenen, aufzugeben. Vielmehr bedingt doch das eigene Leben, sich auch manchmal bewusst auf eine Freundschaft einzulassen. Anzufangen hat dieser Schritt aber immer an der oberflächlichen Wahrnehmung des Gegenübers, und es liegt an uns, mehr daraus zu machen.

Lingis sprach weiter oben von der Erfahrung einer Tiefe, das Sinnliche selbst sei das für sich existierende Zeichen dieser Tiefe.⁴²⁸ Diese Zeichen ordnen sich auf einer Ebene an und verweisen als Merkmale einer weitreichenden Verbindung auf ein strukturelles Zentrum. Dieser Pol verbindet die Zeichen zu einem sinnvollen Ganzen. Sie werden Merkmale eines Stils, der sich in den übergreifenden Handlungen manifestiert. Der Sinn wird aber nicht gegeben, sondern wahrgenommen. Die Identität einer Tugend besteht deshalb in der Zeit. Nur so kann man von einer möglichen Antizipation von Handlungen

⁴²⁶ Aristoteles, *NE*, 1109b21.

⁴²⁷ Lemke, *Freundschaft*, S. 99.

⁴²⁸ Vgl. Lingis, *The Imperative*, S. 29.

sprechen und in einer Freundschaft darauf aufbauen. Das ist eine entscheidende Differenz von Tugenden zu Handlungen: Es lässt sich ein Antizipationshorizont vorwegnehmen, ohne diesen bewusst zu erwarten. Man kann sich an bestimmte Handlungen wiedererinnern, sie in gewissen Situationen erhoffen. Wenn aber die Tugend in der Freundschaft schon erkannt wurde und in weiterer Folge eine paradigmatische Situation für eine tugendhafte Handlung vorfindet – man kann dabei durchaus an die Erfahrungsbereiche denken – dann ist die Wahrnehmung dieser Handlung selbst in den Hintergrund gerückt und ersetzt durch eine Wahrnehmung der Tugend, mitsamt ihrer augenblicklich inhärenten, antizipativen Komponente. Man würde überrascht sein, wenn dann nicht tugendhaft gehandelt werde, so wie man überrascht ist, wenn nach einer Beethoven Ouvertüre eine Techno Baseline einsetzen würde. Der Fall zeugt von einer Gattung, die im Prinzip unerschöpflich ist. Einmal bezeugt, so wird sie immer wieder verlangt. Tugend muss deshalb als ein Zeitobjekt interpretiert werden, welches nie zur Gänze in einem Augenblick erfahren werden kann, aber doch, als dieses Ganze wahrgenommen wird. Die Differenz liegt in der erschöpfenden absoluten Identität einer umfassenden Gattung und deren relative Fälle.

Die Wahrnehmung einer Tugend ist deshalb an sich nicht auf die Gegenwart, das Jetzt beschränkt. Mit der Wahrnehmung einer Handlung, die zu einer Tugend gehört, die als Instanziierung eben dieser im Nachhinein verstanden werden kann, konstituiert sich durch die Rückbesinnung auf gewesene Handlungen ein Bild der Tugend. Das Zeitobjekt hat nur dann Bestand, wenn zu unterscheidende Zeitebenen zu dessen Gegebenheit notwendig gehören. So kann das sinnliche Objekt Tugend nur in der Zeit bestehen, wenn in einer gegenwärtigen Handlung eine spontane Wiedererinnerung mitschwingt und eine prospektive Erwartung an die Zukunft gestellt werden kann. Die Tugendobjekte sind dabei nicht zur Gänze gegeben; wenn es so wäre, müssten diese immer nur einem Level zugeordnet werden können. Stattdessen ist dies der Ort, an dem die Qualitäten unterschiedlichster Objekte vergleichbar werden. Diese gegenwärtige Ebene hat eine „Breite“, einen „Spielraum“, der damit der Wahrnehmung erlaubt, Spontanes mit Rück- und Vorblick zu einem Ganzen, eben einem Zeitobjekt zu vereinigen:⁴²⁹ „Diese Breite kann beträchtlich schwanken, weil Menschen in Situationen leben und Situationen wahrnehmen, aus denen sie Konstellationen machen.“⁴³⁰ Die Wahrnehmung einer Handlung ist deshalb auch nicht isoliert zu verstehen, sondern im Kontext der aufgeladenen Situation, in der

⁴²⁹ Vgl. Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 67.

⁴³⁰ Ebd., S. 68.

sich eben auch die Handelnden und Zeugen befinden. Deshalb kann in dieser aktuellen Situation auch eine Handlung wahrgenommen werden, in jener aber schon eine Tugend, die nicht umsonst von diesem Erfahrungsschatz profitiert.

Wenn Edmund Husserl von Objektphasen spricht, dann denkt er an Tonfolgen oder Melodien, eben an die Dauer eines solchen Objekts, das einen distinkten Beginn in der Urimpression hat und ebenso ein bestimmtes Ende. Mit dem Einsetzen des ersten Tones wird das Ende schon vorweggenommen. Wenn nun die Tugend als ein solches Zeitobjekt interpretiert wird, dann dauern Objektphasen ein ganzes Leben an. Das Zeitbewusstsein eines Menschen ist auf dessen Lebenszeit beschränkt, und es spricht nichts dagegen, dass dies auch die Grenze des Zeitobjekts Tugend sein kann. Es stellt sich aber die Frage, wessen Leben als Begrenzung zu gelten hat. Naheliegender wäre, die Objektphase einer Tugend auf das Leben eines Freundes zu begrenzen; und zwar in dem Sinn, dass der Erfahrungsbereich einer Tugend sich auf die Freundschaft mit einem Menschen beschränkt.

Man begegnet diesem Menschen in seinen Handlungen, im Kennenlernen reiht sich eine Impression an die andere. Natürlich hat man schon an anderen Menschen Mut, Freundlichkeit, Großzügigkeit oder Humor wahrgenommen. Dies alles gehört zur prinzipiellen Möglichkeit, überhaupt den Beginn einer Objektphase zu verstehen. Dennoch, die eine Person, die in ihrer Frische vor einem steht, deren Präsenz so unmittelbar aus unbekanntem Gesten und Gestalten besteht, ist der Beginn einer Objektivierung: „Our look and hand touch a surface where another sentient being is exposed to the harsh reality of things and to the force and the grasping in us.“⁴³¹ Was bleibt, ist die Suche nach einer Beständigkeit in der Beziehung zum Mitmenschen. Aristoteles hat diesem Umstand schuldend drei unterschiedliche Arten der Beständigkeit angegeben: das Nutzen, das Vergnügen und die Tugenden. Es wurde gezeigt, dass eben die Tugenden allein eine Stabilität garantieren, die auch als Grundlage für die restlichen zwei gelten kann. „The grasping in us“ ist eben dieses Verlangen nach dem Anderen in einer Form, die mehr ist als die Oberfläche der Ausgesetztheit. Ein imperatives Verlangen nach Beziehung, nach dessen Kraft erst die Begründung und Ausprägung folgen kann. Natürlich, die Welt drückt auf diese ausgesetzte Grenze des anderen Wesens, doch in der Zeit verschiebt sich der Blickwinkel, eine Tiefe offenbart sich.

⁴³¹ Lingis, *The Imperative*, S. 132.

Mit der Zeit verlangen wir ein anderes Sein von unseren Freunden, wollen uns an einer Manifestation des Anderen in der Welt festhalten. Dieses muss sich in den Tugenden ausdrücken, und als deren Charakter zu erkennen geben. Aristoteles betrachtet dieses Leben als ein gutes Leben, sind doch deren Handlungen im Einklang mit den Tugenden intrinsisch gut. Die Tugend muss sich so in der Zeit an dem Anderen objektivieren und mehr als nur die Merkmale einzelner Handlungen verkörpern: „What imposes respect is the sense of the other as a being affirming itself in its laughter and tears, its blessings and cursing. This respect is first the consideration that catches sight in which the emotions of another extend.“⁴³² Man sieht nur das, was man sehen kann. Wie soll man auch erkennen, wozu man nicht in der Lage ist, wovon man sich noch keinen Begriff gemacht hat? Das Gefühl für den Anderen durch dessen Ausdruck bezeugt sich in diesem persönlichen Respekt. Nur muss man selbst den Erfahrungshintergrund mitbringen, um sich auf dieser emotionalen Ebene zu bewegen. Wenn man kalt wie ein Stein ist, dann wird einem das weinende Baby auch nicht berühren.

Dieses Phänomen drängt nach einer theoretischen Erklärung. Man möchte wissen, was Tugenden sind und was sie in diesem Kontext der gefühlten Nähe mit anderen Personen bewirken. Gerade auch wenn davon die Rede ist, dass ein Objekt in der Zeit wahrgenommen werden soll, es sind doch immer nur Aspekte. Das Phänomen ist von zeitlich vorangegangenen und zukünftigen Qualitäten abgeschattet. Damit klärt sich der epistemologische Effekt einer einzelnen Wahrnehmung dahin gehend auf, dass ein wahrgenommener Zusammenhang einzelner Aspekte, Elemente eines Zeitobjekts einen vortheoretischen Zustand repräsentieren. „In der Zukunft werden bevorstehende Inhalte dagegen erst nach Aufbrechen der Situationen durch Vereinzelung mit Hilfe von Gattungen, als deren Fall etwas einzeln sein kann, angesiedelt.“⁴³³ Diese Einzelheit erhellt sich im Wissen um eine Beständigkeit, die bei Aristoteles im höchsten Glück ihren Höhepunkt erfährt. Damit ist der Wirkungsbereich der Tugend im Respekt für den Anderen nicht in der Gegenwart erschöpft. Wenn Husserl nach der Anfangsphase eines konstituierenden Erlebnisses fragt,⁴³⁴ dann kann die Motivation nach einer solchen Fragestellung auch auf die Tugenden übertragen werden. Kann ein Mensch dergestalt von Tugenden unberührt sein, dass er sie erst in seinem freundlichen Gegenüber zum ersten Mal erkennen konnte?

⁴³² Ebd., S. 128.

⁴³³ Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 101.

⁴³⁴ Vgl. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, Den Hague: Martinus Nijhoff 1966, S. 119.

Aristoteles beschreibt tugendhafte Handlung als gewollte und wissende Handlung in bestimmten Situationen. Für dieses Wissen ist nicht der Begriff der Tugend notwendig, sondern das Wissen aus der Wahrnehmung, der Respekt für den Anderen. Deshalb erwähnt auch Aristoteles, dass zwischen Lehrern und Schülern eine freundschaftliche Beziehung zu bestehen habe, die, im gemeinsamen Zusammenleben durch Wahrnehmung der vorgelebten Verhaltensmuster die Tugenden erkannt werden können.⁴³⁵ Annas beschreibt diesen Umstand mit einer Formierung ungeformter Motivation;⁴³⁶ Hubert und Stuart Dreyfus als Sehen und Wissen: „The proficient performer, immersed in the world of skillful activity, sees what needs to be done, but must decide how to do it.“⁴³⁷ Diese Einschübe sollten verdeutlichen, dass mit Wahrnehmen alles beginnt, und wenn dies schon in der griechischen Schule notwendig war, so auch in der späteren Anwendung in Bezug auf Freundschaft. Deshalb schreibt auch Aristoteles, dass sich gute Freunde gegenseitig befeuern, das Richtige zu tun; wie auch Nützliche das Ihrige. „Und was jeweils einem Menschen das Sein ist oder weswegen er das Leben wählt, darin will er zusammen mit den Freunden sein Leben verbringen.“⁴³⁸ Schließlich möchte man damit sein Leben verbringen, was einem Selbst definiert.

Unterschieden wird in dieser Konstellation gar nicht so sehr nach den Zielen einer Handlung, diese sind für die Tugenden nicht von primärer Bedeutung. Eine Handlung kann dementsprechend von dieser Seite aus betrachtet, und damit von den Tugenden entkoppelt werden. In einer aktuellen Situation gibt es eben diese Ebene des Nutzens, des Zweckes, eben des Zieles einer Handlung: „Denn man wählt sie in der Handlungssituation, und das Ziel einer Handlung richtet sich nach der Situation [...]“⁴³⁹ Darin liegt nichts Verkehrtes. Man kommt zu einer geselligen Runde und gibt einen aus. Diese Art der Freigebigkeit kann auch einfach in den teleologischen Kategorien wie die des unmittelbaren oder langfristigen Nutzens gesehen werden. Man lernt diesen Menschen kennen und bezeugt eine freundliche Geste. Im Umgang mit solchen Situationen kommt uns Beobachtern eine Freiheit in der Interpretation zu, die einfach auch vom eigenen Standpunkt abhängig ist. Diesen zu transzendieren liegt in der Kraft der Tugend, wenn diese, dank Bekanntheit derselben, verwirklicht wird. Dann ist die Freigebigkeit nicht mehr auf die

⁴³⁵ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1172a10-15.

⁴³⁶ Vgl. Annas, *Intelligent Virtue*, S. 11.

⁴³⁷ Dreyfus, Hubert L./Stuart E. Dreyfus, „What is morality? A phenomenological account of the development of ethical expertise“, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, UK: MIT Press 1990, S. 237–264, hier S. 242.

⁴³⁸ Aristoteles, *NE*, 1172a1-3.

⁴³⁹ Ebd., 1110a12-15.

Aktualität der Situation beschränkt, dann wird selbst diese durch die Wahrnehmung verändert und von einer Zweckgebundenheit befreit. Die freigebige Handlung wird zur Freigebigkeit, damit wirkt sie nicht mehr nur auf die konkrete Situation, sondern auch auf den Metabereich, der Freundschaft.

Dies kann man mit allen Tugenden vorführen, so auch mit der Gastfreundschaft. Lingis beschreibt, wie diese in so vielen durchscheinen kann:

Hospitality consists in the gentleness of a smile, of discreet gestures, language reduced to a sort of animal murmur, a tone of voice that invites us to speak, or be silent. The words of hospitality help us to savor the tranquility of the garden, the softly moving shadow, the streaming of the pond fountain.⁴⁴⁰

Tugend ist auch diese Wahrhaftigkeit,⁴⁴¹ sie zeigt sich in der Zeit. Sie zeigt sich in der Antwort auf die Umwelt, nicht auf die Frage. Sie zeigt sich in der Art, wie auf die Umwelt geantwortet wird, wie die zur Verfügung stehende Stimme gebraucht wird. Wie der Mensch für die Dinge spricht.⁴⁴² Die Wahrhaftigkeit ist eine Haltung in der Welt: „To be responsible for our child is to have to answer now for that child’s welfare when we will no longer be there.“⁴⁴³ Diese Einstellung, diese Tugend offenbart sich im langen Umgang mit einem Menschen. Aristoteles hat nicht umsonst auch die romantische Beziehung, die gelingende Ehe im Prinzip zur Freundschaft hinzugezählt, ebenso die Beziehung zwischen Kindern und Elternteilen. In diesen Beziehungen begleitet man einander, ist oft auch verbunden gegen äußere Umstände. In diesen Beziehungen zeigt sich Wahrhaftigkeit, wenn sie sich in der Zeit an den Dingen ausdrückt.

Wahrhaftigkeit präsentiert sich auch in der Verantwortung. Oft bedarf es dazu Mut, diese zu übernehmen. Die Identifikation und damit Vereinzlung der Tugenden in der Erfahrung benötigt ihrerseits ein Wissen um die Tugenden, vielleicht sogar ein Sein in den Tugenden. Verantwortung muss sich im Verhalten zeigen, in der respektvollen Antwort auf die Präsenz des Anderen. Das ist auch Tugend, sich nicht abzuwenden und die Situation aus der Aktualität verschwinden zu lassen. Und wenn doch, dann soll die Ausdehnung in die Zuständlichkeit in das verantwortliche Leben aufgenommen werden: „Responsibility involves answering for what will come to pass after we are no longer there; it involves answering for and to those yet to born [...], to those who are departed

⁴⁴⁰ Lingis, *The Imperative*, S. 43.

⁴⁴¹ Vgl. Aristoteles, *NE*, 1108a9ff.

⁴⁴² Vgl. Lingis, *The Imperative*, S. 135f.

⁴⁴³ Ebd., S. 139.

and the dead.“⁴⁴⁴ Verantwortung zielt auch auf Zukünftiges und schon längst Vergangenes. Sie umreißt diese Spanne durch die zeitlose Ausdehnung der Tugend, die sich nicht auf die Gegenwart beschränken lässt. Dies zu erkennen, ist die Wahrnehmung der Tugend. So kann auch die Tapferkeit erfahren werden. Diese Stärke des Charakters, die in alle Tugenden eingreift, ist der Funke Mut in der tugendhaften Handlung, wenn diese gegen äußere Widerstände durchgesetzt werden muss:

Courage is the strength of the heart that hears the advance of the death [...]. Courage is made of lucidity and ignorance, strength and patience. Courage may be the steadfast strength to hold oneself together to act in the interval before death strikes, and to hold oneself together to perform a supreme and final act.⁴⁴⁵

Man kann diesen Tod auch als Metapher verstehen, der die eigene grübelnde Person hinter sich und in die Welt hinaus schreiten lässt. Mut ist auch, wenn man zum ersten Mal einen mutigen Akt setzt, wenn man danach sich staunend fragt, was gerade geschehen ist; wenn Sanftmut statt Jähzorn aktualisiert, wenn man Gewandtheit einer verletzenden Pointe vorzieht. Mut ist, wenn man trotz des sicheren Verlustes an einer richtigen Handlung festhält, denn Mut kann auch ohne den Sieg bestehen bleiben.⁴⁴⁶ In einer Freundschaft kann bei einer bezeugten Handlung zwischen Leichtsinn und Mut unterschieden werden. Wenn ein Freund einem anderen hilft, seine Zeit, sein Geld oder seine Fertigkeiten zur Verfügung stellt, dann weiß man, ob diese Handlungen aus einer Laune heraus oder aufgrund der charakterlichen Festigkeit des Freundes getätigt wurden. Der Charakter aber ist die Konsequenz aus der Konstellation der Tugenden. Die Tugend scheint durch die einzelne Handlung hindurch und kann deshalb auch erkannt werden. Es ist keine Schlussfolgerung, noch ist der Mut die Summe aus mutigen Handlungen, nein, er wird erkannt: „Acts of courage strengthen the hearts of everyone who witnesses them.“⁴⁴⁷ Mut inspiriert, auch weil mit diesem immer ein Stück existenzielles Risiko mitschwingt. Die Tapferkeit besteht deshalb in der Erkenntnis, weil im Augenblick der Handlung, die Urimpression der Wahrnehmung retro- und prospektiv verdichtet ist. Die Zeit der instanziierten Tugend zieht sich im Jetzt zusammen und ermöglicht die Wahrnehmung.

Lehren heißt zeigen, auch wenn man nur durch sein eigenes Handeln auf sich selbst zeigt. Die Geschichte der Tapferkeit eines Helden in der griechischen Mythologie oder einer ungewöhnlichen Freundschaft und Mut in schwierigen Zeiten können auch nur bildlich vorgestellt werden, sind diese doch immer von der eigenen Perspektive abhängig.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 140.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 155.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., S. 156.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 127.

Mögen diese Bilder im Kopf oder auf der Leinwand erscheinen, in der Wirklichkeit oder eben nicht, existieren konnten diese allemal. Sie erleichtern damit Anschauung und präsentieren Möglichkeiten, die ansonsten in der eigenen, unmittelbaren Erfahrungswelt schwer zugänglich sein können. Das Zeitobjekt Tugend hat darin eine Dauer, die im besten Fall ein ganzes Leben umspannt. Dieser Umstand erschwert einen Zugang zu den sich wiederholenden Erfahrungen, die sich in regelmäßigen, bzw. korrespondierenden Abständen ereignen und somit anschaulich werden. Um unter diesem Aspekt in den Beschreibungen von Tugenden tritt zu bekommen, bietet sich an, filmischen Darstellungen zu folgen. Szenenabfolgen sollen an der Stelle von jahrelangen Beobachtungen treten, und somit auch einen erfüllbaren Situationsbestand schaffen.

Joseph H. Kupfer verfolgte in seinem Buch *Visions of Virtue in Popular Film*⁴⁴⁸ die korrespondierende These, dass in manchen populären Filme Erzählstränge gezeigt werden, die in der Darstellung handelnder Personen einen ostentativen Mehrwert zur theoretischen Auslegung von Tugenden bieten können.⁴⁴⁹ Filme haben die Kraft in Bildern Handlungen vor Augen zu führen, die sich in einer Art Zeitraffer als Tugendcharakterisierung zu verstehen geben, eine Verdichtung von Dauer auch in der Beobachtung personeller Veränderung. Es zeigt sich z. B., dass andere Personen als Leitbilder für ein tugendhaftes Handeln gelten können;⁴⁵⁰ oder einfach, dass manche Personen durch ihren Stil in der Freundschaft auf die andere Person einwirken. So gesehen im Film *The African Queen*, dessen Auslegung die Diskrepanz einzelner Handlungen zur Tugend veranschaulichen soll: „Stories can serve as paradigms not simply of moral examples but of imaginative constructs essential to moral inquiry.“⁴⁵¹ In diesem Sinn soll der Film die Oberfläche bieten, die in der sinnlichen Wahrnehmung von Tugenden eingefordert wird. Er kann als ein Substrat gelten, dessen Einsichten auf reale Erfahrungen in Freundschaften extrapoliert werden können.

Die deskriptive Darstellung der Handlung eines Films fungiert als Fundament der Analyse, einer einfachen Beschreibung von Szenen, um von diesen Begebenheiten auf unmittelbare Folgerungen zu schließen – von einem Lächeln auf eine Emotion, von einer Bewegung auf deren direkten Grund.⁴⁵² Aufbauend auf diesen augenscheinlichen können

⁴⁴⁸ Kupfer, Joseph H., *Visions of Virtue in Popular Film*, Boulder, CO: Westview 1999.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd., S. 2f.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 50.

⁴⁵¹ Ebd., S. 3, Der Film *The African Queen* wird von Kupfer hinsichtlich möglicher Implikationen für die Tugendethik analysiert. Ich möchte diese Analyse aufnehmen und in die vorbereitete Richtung mit der schon bekannten Frage nach der Wahrnehmbarkeit von Tugenden anhand filmischer Szenen selbst stellen.

⁴⁵² Vgl. ebd., S. 14f.

Schlüsse höherer Ordnung gezogen werden.⁴⁵³ Es zeigt sich im Verlauf der Geschichte, dass handlungstechnisch unterschiedliche Szenen thematisch zueinanderpassen, dass eine persönliche Entwicklung über den Verlauf von einzelnen Szenen implizit gegeben und wahrgenommen werden kann: „Our intermediate and higher-order meaning statements frequently dawn on us as a result of unexpected concatenations [...]“⁴⁵⁴ Die für uns wichtige Eigenschaft der filmischen Interpretation ist allerdings die thematische Ausrichtung eben dieser anhand des Erkennens einer spezifischen Ebene.⁴⁵⁵ Dabei stellt Kupfer in dieser strukturellen Darstellung fest, dass diese nicht ausschließlich das Produkt von Kritikern sein könne, sondern authentisch im Film dargestellt wird. Die Ebene wird am Gezeigten entdeckt und angesprochen. Diese durchwegs realistische Interpretation wird nun am Film *The African Queen* (1951) vorgeführt.

Es sollte vorweggenommen werden, dass diese Annäherung die Thematik durch den Film ganz gezielt mit dem breiten Begriff der Freundschaft bei Aristoteles operiert. Freundschaft wird dort so verstanden, dass auch eine romantische Liebe zu dieser gezählt werden kann, insofern diese auf der gegenseitigen Anerkennung im Sinn der Tugend fußt.⁴⁵⁶ Diese sind in der Form des tugendhaften Menschen der Quell der Liebe. Dahin gehend liegt der narrative Kern der Geschichte in der Entfaltung der Freundschaft zwischen den beiden Protagonisten, die in einem zunächst erzwungenen Kennenlernen besteht und dabei den einen oder anderen Charakterzug des Anderen offenbart. Die Tugenden können von der Tapferkeit, über Ehrlichkeit oder humorvolle Gewandtheit reichen, sie sind in der Art und Weise der Instanzierung bald als Stabilität erkannt. In diesem Sinne wird eine Freundschaft begründet.

Die Geschichte, die hier kurz vorgestellt werden soll, ist eine von moralischem Wachstum in der Wechselwirkung zweier aneinander gebundener Charaktere: Rose Sawyer (Katharine Hepburn) und Charlie Allnut (Humphrey Bogart). Der Film spielt zur Zeit des Ersten Weltkrieges in Deutsch-Ostafrika, einer damaligen deutschen Kolonie im heutigen Tansania, Burundi, Ruanda und eines kleinen Teiles Mosambiks. Die bibeltreue und züchtige Rose Sawyer lebt zu Beginn der Handlung mit ihrem Bruder, dem Pastor Samuel Sawyer, in einer kleinen Mission, die, abgeschnitten von anderen Dörfern und Siedlungen, nur über den nahen Fluss versorgt werden kann. Diese Versorgungsfahrten führt der eher etwas verwahrloste und raubeinige Charlie Allnut mit seinem in die Jahre

⁴⁵³ Vgl. ebd., S. 15.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 19.

⁴⁵⁶ Vgl. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, S. 354f., Freundschaft ist Lieben.

gekommenen Dampfer namens *African Queen* durch. Eines Tages wird die Siedlung von einem Trupp deutscher Soldaten angegriffen, was zum Ableben des Pastors führt und schließlich Rose dazu zwingt, mit Charlie die Flucht auf dem Boot anzutreten.

Einmal auf dem Dampfer angekommen und die missliche Lage ergründet, wird bald von Rose der Plan geschmiedet, mit dem vorhandenen Sprengstoff die *African Queen* zu einem schwimmenden Torpedo umzurüsten und damit ein auf dem nahen Tanganjika See patrouillierendes, deutsches Kanonenboot zu zerstören. Widerwillig fügt sich Charlie diesem Unterfangen und beschließt, mit Rose den gefährlichen Weg flussabwärts auf sich zu nehmen. Es gilt auf dieser Reise Stromschnellen zu passieren und deutsche Stellungen zu überwinden, wie auch Moskitoschwärmen und dem Uferdickicht zu entkommen. Darüber hinaus braucht es auch noch genügend Anstrengungen, den alten Dampfer immer am Laufen zu halten. Kupfer bringt diesen Handlungsraum wie folgt auf den Punkt: „In a saga-like fashion, Rose and Charlie have to negotiate numerous perils and hardships before being in position to reach for the ultimate prize.“⁴⁵⁷ Dieses Setting erlaubt es, die Entwicklung der beiden Charaktere zu verfolgen.

Die Geschichte entwickelt sich nun anhand der zunächst gegensätzlichen Persönlichkeiten auf dem engen Raum des Dampfers. Sie geraten sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Lebensweisen in die Haare, so ist Charlies Liebe zum Gin in Rosies Augen ein Frevel, wie auch ihre strenge Moral nicht in die Lebenswelt auf der *African Queen* zu passen scheint. Dieser Kontrast wurde im Film schon in der Eröffnungssequenz etabliert. In dieser wurde Rose in der Kapelle hingebungsvoll Orgel spielend und Hymnen singend dargestellt, während Charlie auf seinem Boot feucht-fröhlich eine schöne Anreise zu haben scheint. Diese Gegensätze werden auch deswegen so in Szene gesetzt, da sie zum Thema des Films werden, wenn die Handlung mit den beiden auf dem Fluss wortwörtlich an Fahrt aufnehmen wird. Unvermutet wird dabei deren Leben durch die Konfrontation mit einem so als anders und fremd wahrgenommenen Gegenübers auch eine Fahrt zu den charakterlichen Wurzeln der Protagonisten, die sich in der Zeit offenlegen und damit die anfänglich Setzung von Körper gegen Geist aushebeln.⁴⁵⁸

Diese Darstellung wird dadurch verstärkt, dass zunächst der Blick auf die diesbezüglichen Laster gerichtet wird: Rose ist unfähig, sich ihres Körpers gewahr zu werden und zeigt so eine Empfindungslosigkeit, die konträr zu Charlies ostentativ ausgelebten Unmäßigkeit steht. Ebenso kann Charlies Haltung, Gefahren auch nicht für ein größeres

⁴⁵⁷ Kupfer, *Visions of Virtue*, S. 68.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 68f.

Wohl auf sich zu nehmen, als Feigheit interpretiert werden. Wiederum ist der Kontrast dazu in Rosies, von Charlie als Tollkühnheit interpretierten Haltung, zu suchen. Der Erfahrungsbereich liegt dabei auf der Hand: Mut und Furcht, bzw. Lust und Unlust. Im Film wird nun die Wandlung der Charaktere dargestellt, wie sie von Fremden zu Liebenden werden und deren Tugenden schärfen und aneinander angleichen. Dabei kann hinsichtlich einer tatsächlichen Entwicklung der Dispositionen zur Handlung gesprochen werden, auch von einem Wandel in der Wahrnehmung des Gegenübers. Die Nähe zwischen den beiden spielt dabei eine gewichtige Rolle, ist sie es doch, die den Charakter offenbart.

Wie schon weiter oben erläutert, bedingt ein Leben in der Tugend notwendig Aktivität in Handlung. So ist auch der Film eine Untersuchung, wie Arbeit und Tätigkeit den jeweils anderen in seiner wirklichen Art erscheinen lassen. So auch Kupfer: „*The African Queen* proceeds to explore how love develops our virtues through cooperative work [...]. [It] illustrates the moral work of love by depicting the lovers at work.“⁴⁵⁹ Die Liebe, wie sie in diesem Film dargestellt wird, ist in ihrer freundschaftlichen Ausprägung im Einklang mit der schon untersuchten tugendhaften Freundschaft zu lesen. Beide werden durch die gemeinsamen Aktivitäten geformt, die in sich die Kraft der Gutheit in der Welt verwirklichen und so auch einen gemeinsamen Kontext für die Freundschaft/Liebe kreieren. Wie weiter oben schon gesehen, basiert dieses Produkt auf der dem Menschen eigentümlichen Funktion, durch Tugend glücklich zu werden. Dieses Leben kann dann als gut bezeichnet werden, wenn eben die Handlung selbst gut aktualisiert wird. Der Schlüssel dazu liegt im persönlichen Streben, auf diese Weise die Probleme der Welt anzugehen. Damit, wie wir in der Untersuchung zum *ergon* gesehen haben, die Funktion in einer Art anstreben, damit man selbst eine *gute* Ausführerin, ein *guter* Ausführer dieser Funktion werden könne. Der Punkt in der filmischen Darstellung ist nun der, dass die jeweilig andere Person in dieser engen Beziehung Beispiel und Spiegel zugleich ist, und zwar in doppelter Hinsicht: auf der *African Queen* und auf der Metaebene für uns Zuschauer.

Zu Beginn der gemeinsamen Reise zeigt sich eine atmosphärische Distanz zwischen den beiden. Charlies Leben spielt sich in Routinen ab, gelenkt von schiffbedingten Arbeitsschritten und seiner leiblichen Entspannung durch Alkohol und Müßiggang. Diese Stabilität wird kontrastiert durch Rosies strenger Etikette, wie der Kleidungsordnung und geübter Distanzierung vor körperlicher Tätigkeit.⁴⁶⁰ Charlie hat sein Heim auf der *African Queen* eingerichtet, und lädt Rose dazu ein. Rose jedoch bringt selbst ihre mit Idealen

⁴⁵⁹ Ebd., S. 67.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 72.

engerichtete innere Heimat mit, die so nicht kompatibel mit der angebotenen Bequemlichkeit ist. Es sind zwei Sphären, die sich von nun an in einer räumlichen Nähe befinden, prädestiniert für gegenseitige Konfrontation. Die Aufgabe, wie sie sich im Fortgang der Handlung implizit zeigen wird, kann als Schaffung eines gemeinsamen Heimes auf dem Schiff, in dieser segmentierten und zuständlichen Situation auf der Fahrt hin zum zugleich konkreten und ideellen Ziel, der Zerstörung des feindlichen Schiffes. In diesem Kontext erinnern wir uns an das Phänomen des Heimes bei Lingis.

In der Sicherheit des Bekannten, aber auch in der Vertrautheit der Freundschaft, kann die Basis für das alltägliche Leben gefunden werden. Diese Grundlage des Alltags verankert den Menschen und bereitet diesen auf Neues vor, lässt ihn in Unbekanntes auf dem Fundament von Bekanntem verarbeiten. Die Freundschaft, der vertraute Stil wird im Verhalten der Freunde offenbar. Dabei stattet gerade die tugendhafte Freundschaft, wie schon bei Aristoteles gesehen, mit dieser Perspektive aus. Man kann nur das erkennen, dessen Verständnis schon geweckt worden ist. Im gegenseitigen Befeuern durch tugendhaftes Verhalten entsteht ein solches Bekenntnis zur Gutheit. Wenn nun mit einer fremden Person ein Aufbruch im eigenen, eingerichteten Zuhause eingedrungen ist, dann entsteht notwendig eine Leerstelle, auch im potenziellen Verhalten gegenüber anderen fremden Eindrücken. Es kann nämlich durchaus unterschieden werden zwischen dem Fremden im eigenen, perspektivischen Ruhepol und dem selbst gewählten Aufbruch in eine fremde Umgebung.

Wenn wir die Situation auf dem Boot dahin gehend analysieren, kann festgestellt werden, dass in der Verbindung der zwei Personen die jeweiligen Pole des Rückzugs in Gefahr der Auflösung begriffen sind. Die notgedrungene Nähe äußert sich in der Hinwendung zum Anderen, und damit auch im Versuch, in der Freundschaft sich ein neues, gemeinsames Heim für den Rückzug vom Fremden einzurichten. Wenn die andere Person als Freund/Freundin wahrgenommen wird, wird die Fremde der Wirklichkeit in Stück zurückgedrängt. Die Reise, sie transformiert die Reisenden, „uproots Rose and Charlie from their earthbound routines, casting them off into a moving medium of personal reformations[...]“⁴⁶¹. Kupfer liest damit auch die Reise auf dem Boot als eine Reise in das Leben der anderen Person.

Am Beispiel des Themas, das sich durch den zweiten Akt des Filmes zieht, und somit auch in der verstreichenden Zeit der beiden Protagonisten angesiedelt ist, kann in der

⁴⁶¹ Ebd., S. 71.

Handlung des Steuerns gefunden werden. Rose, anfänglich in ihrer geistigen Abwesenheit eher reine Passagierin, denn aktive Teilnehmerin an der Fahrt, wird auf einem ruhigen Abschnitt des Flusses von Charlie das Steuer angeboten. Kupfer sieht diese Szene so: „When he asks Rose to steer the boat, she begs off, saying she does not know. Ever so lightly, the movie hints at Rose’s unwillingness to try to do something physical that seems too difficult.“⁴⁶² Die Angst, die Rose in dieser Szene verspürt, unbekanntes Terrain zu betreten und das Steuer in die eigenen Hände zu nehmen, kann dementsprechend mit Charlies Angst übereinstimmend interpretiert werden, überhaupt die gefährliche Reise anzutreten. In den wohlbekanntem Gewässern ist Charlie sehr wohl in der Lage, Rose in seine Welt einzuladen und ihr das Steuern zu lehren. Sobald jedoch wieder das große Ganze in den Blick kommt: die bevorstehende Fahrt durch die Stromschnellen, die Passage des Forts, das Dickicht der Flussmündung und schließlich der Kampf gegen die *Louisa*, ja, dann dreht sich die Spannung der Angst. Kupfer entdeckt in dieser Dynamik das verborgene Phänomen der Kontrolle: „The theme of what we can and cannot control resurfaces. The boat is in their control, and the river is not, but knowledge of the river may enable the couple to manage what is within their control successfully.“⁴⁶³ In diesem Sinne einigen sich die beiden darauf, sich in kleinen Schritten dem Ziel zu nähern, ohne den jeweiligen anderen zu überfordern. „Each is leading the other toward him- or herself, toward the dimension of human life that they enjoy and in which they are at home.“⁴⁶⁴ Auf dem Weg ins Unbekannte zeigen sich schließlich auch die Tugenden. Diese Interpretation der Annäherung kann wie gesehen mit Lingis vervollständigt werden. Das Eigene muss zum Gemeinsamen werden.

Die nächste relevante Szene zeigt, wie der Fluss plötzlich wilder wird. Vor ihnen liegen zwar nicht die berühmtesten Stromschnellen auf dem Weg zum großen See, dennoch kann von einer kurzen, wilden Episode ausgegangen werden. Charlie, insgeheim hoffend, Rose von der Gefahr der Reise zu überzeugen, stürzt sich am Steuer in dieses raue Getöse. Doch das Gegenteil trat ein: Rose wurde quasi durch den Ritt zu neuem Lebensgefühl erweckt: „The rapid descent, the cool water spray, and the danger have in awakened Rose from a dreamy life of quiet, sermonized Sundays.“⁴⁶⁵ Rose konnte sich eine solche Erfahrung gar nicht vorstellen, ihr bisheriges Leben kannte keine vergleichbare Belebung durch körperliche Aktion. So Kupfer weiter: „Imagination integrates mind with body, as

⁴⁶² Ebd., S. 72.

⁴⁶³ Ebd., S. 73.

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 74.

intellect combines past sense experiences or extrapolates from past experience to future possibilities.“⁴⁶⁶

Wenn man jedoch den Blick auf Charlie richtet, muss diese Interpretation jedoch zu- rechtgerückt werden. Mut muss ich in der Handlung zeigen, und nicht in den großen Re- den davor. Charlie ist sich wie Rose dessen bewusst, dass die Gefahren riesig sind. Der Unterschied zwischen den beiden, liegt deshalb auch in der Motivation für diese Sache des Guten: „Receptivity to what is going on around us, especially sensitivity to the cir- cumstances and needs of other people, is necessary to various moral virtues.“⁴⁶⁷ Von dem Augenblick an, in dem Charlie Rose in sein Leben gelassen hat, ließ er auch eine neue Perspektive zu. Doch dieser Blick ändert sich nicht von heute auf morgen.

Schließlich ist Rose ganz begierig danach geworden, alles über das Boot zu lernen: wie es auf Kurs zu halten ist, wie der Fluss und dessen Eigenheiten richtig zu lesen sind. Im Gegensatz dazu kommt Charlie immer mehr ins Grübeln und widerruft eines Abends betrunken sein Versprechen, den See anzusteuern. Rose erweitert ihr Leben in Hinsicht auf eine körperliche Ebene, die sie so noch nicht kannte. Charlie jedoch wurde eine Mög- lichkeit aufgezeigt, gegen die Verengung durch egoistische Ziele ein größeres Unterfan- gen auf sich zu nehmen. Im Suff auf sich selbst zurückgeworfen, erscheinen die verengenden Gedanken an die Gefahr als eine Notwendigkeit, sich in eine ruhende, si- chere Zone zurückzuziehen und die Welt nicht an sich heranzulassen. Die erkennt Rose als Feigheit, ist sie es doch, die bereit ist, das Risiko auf sich zu nehmen. Lingis um- schreibt dieses Phänomen deshalb auch im Gegensatz zu Kupfer vom negativen Aspekt der Vorstellungskraft her: „All of us are braver than we realize. It is imagination and thought that make cowards of us.“⁴⁶⁸

In dieser Situation braucht es noch Zeit, um beide Protagonisten auf eine Ebene zu bringen, Freundschaft zu entwickeln und die Möglichkeit in die Hand zu geben, das Ge- genüber zu begreifen, wie es wirklich ist. Das Thema des Steuerns wird deshalb in der nächsten Szene wieder aufgenommen. Rose und Charlie überleben knapp die Vorbeifahrt am feindlichen Fort, unter Beschuss dampft die *African Queen* an der Stellung vorüber, während der Motor unter seinen üblichen Stotteranfällen zu leiden beginnt. Charlie, in seiner gewohnten Manier, muss diesen durch ständiges Treten am Laufen halten. Die Kugeln fliegen über seinen Kopf, während diese Aktion, wie sie Rose beobachten kann,

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Lingis, *The Imperative*, S. 156.

sie nun das erste Mal auf wirklichen Mut bei Charlie schließen lässt. Plötzlich, den Angriff der feindlichen Stellung gerade noch überwunden, finden sie sich schon im wilden Wasser der berüchtigten Stromschnellen wieder. In dieser Gefahr erkennen beide sofort die Notwendigkeit, miteinander das Boot in der Fahrt zu halten, beide klammern sich in tätiger Einsicht an das Ruder und trotzen so den natürlichen Gewalten. Beide erkennen die Tapferkeit des Anderen, in dieser Gefahr das Notwendige und damit, Richtige zu tun.

Hinsichtlich der Perspektive dieser Untersuchung – eine von außen auf ein Freundschaftspaar – kann die Frage gestellt werden, wie in der Relation zweier Menschen die Tugenden zum Vorschein kommen und wie sie untereinander wahrgenommen werden können. In diesem Sinn konkretisiert sich die weiter oben schon vorgestellte These, dass Freundschaft zuallererst gemeinsame Tätigkeit bedeutet. In dem vorliegenden Fall ist diese Tat notwendig in der Unverzüglichkeit der Gefahr situiert, dennoch kann diese Handlung im Kontext einer einfachen, gemeinsamen Tätigkeit verortet werden. Dass hierbei die und der Andere in seiner und ihrer unverstellten und freien Charakterlichkeit gezeigt wird, führt zur Vertiefung der Beziehung. Bei Charlie und Rose wird daraus sogar eine romantische Freundschaft. Mit Kupfers These: „The surest way to a virtuous person’s heart is through virtue, because good character provides virtuous people with the most pleasure.“⁴⁶⁹ Dieser simple Hinweis auf die transformierende Kraft von Tugend, die Kraft, sich selbst im Licht dieser Tugend neu zu definieren, wird auch in der sich entwickelnden Beziehung zwischen Rose und Charlie deutlich. Nicht so sehr in den bewussten Veränderungen des gegenseitigen Verhaltens, sondern vielmehr in der Art, wie generell auf die fordernde Wirklichkeit in aktuellen Situationen reagiert wird. Dass damit diese Annäherung an den jeweils anderen verstärkt wird, kann eben in dieser Anziehungskraft der tugendhaften Handlungen liegen, die auf den Charakter schließen lässt. Doch vor dem Schluss kommt die Wahrnehmung, die sich in der Abfolge von solchen Situationen zu einem zuständlichen und segmentierten Gefüge einer Tugend reift, die sich schließlich auch in der Aktualität manifestiert.

Der Film ist in dieser Hinsicht eine Parabel auf die Notwendigkeit von körperlicher Aktivität im Einklang mit einer persönlichen Grundhaltung, welche die Handlungen befeuert. Nichts anderes sind diese Dispositionen, wie sie in der Untersuchung als Tugenden bezeichnet wurden. Der Mensch strebt nach dieser persönlichen Erhöhung: „The film thereby points to gender and sensuality as other facets of our human nature we cannot

⁴⁶⁹ Kupfer, *Visions of Virtue*, S. 55; vgl. Aristoteles, *NE*, 1156b.

overcome without sacrificing additional valuable features of our humanity.“⁴⁷⁰ Charlie und Rose ermöglichen es sich gegenseitig, eine Ebene zu ihrem bisherigen Leben hinzuzufügen, die durch die Wahrnehmung des jeweilig anderen und damit den Tugenden ihren Anfang nimmt. Im Film werden infolge noch weitere Szenen gezeigt, die dieses charakterliche Wachstum zeigen und die Basis schaffen, in der Iteration von tugendhaften Handlungen die Tugend selbst zu erkennen. Damit erschaffen sich die beiden ein gemeinsames Heim, im Ganzen, auch metaphorischem Sinne.

Im Kontrast zu dieser Gemeinsamkeit steht die Fremde als eine ständige Herausforderung dar. Doch ohne diese könnte es auch keine Herausforderung geben, aus den routinierten Aktivitäten auszubrechen und wirklich zu Handeln. Lingis spricht von diesem Phänomen des notwendigen Adaptierens, der spontanen Fähigkeiten in Dispositionen auch auf Unbekanntes zu reagieren, von einem Erweichen der Ebenen: „The outlying regions of the alien are expanses where the levels come apart.“⁴⁷¹ In diesem Sinn sind es auch die Verhaltensmuster der Menschen vor dem Horizont der Gefahr, der Ausgesetztheit vor der Welt, der den Stil des bekannten Gegenübers in seiner umfassenden Bedeutung erscheinen lässt, als ein Spiegel des Charakters. Der Stil ist das Objekt der Wahrnehmung, er drückt sich in die Wirklichkeit und kontrastiert so vorgegebene Handlungen, die als Äußerlichkeiten auch keine Bedeutung jenseits einer Zweckrichtung erlangen können. Die menschliche Sensibilität muss diesen imperativen Vorgaben in Erwidern auf die Dinge der Welt entsprechen, und so echt werden. Aristoteles dachte nicht umsonst von den Tugenden als einen Ausdruck der Seele, die, ohne religiöse Vereinnahmung, als Echtheit des Charakters begriffen werden kann. Die Seele, verstanden als Phänomen der Authentizität, erweckt ein implizites Erkennen, sie ist eine wichtige Konfrontation mit dem Anderen durch dessen Handlungen, die eben mit dem aristotelischen Begriff der Tugend umschrieben werden können. So ist es auch ein Erkennen der wahren Funktion des Menschen: sich bewusst in eine Position guten Handelns zu bringen.

Tugenden sind deshalb einnehmend, sie wecken Bewunderung: „For a style is not something that we conceive, but something we catch on to and that captivates us.“⁴⁷² Ein Stil ist keine passive Art sich zur Welt zu verhalten, er ist konkrete Aktivität in der Welt. Die Menschen sind dabei so unterschiedlich, wie vielfältig. Am Beispiel der Fahrenden auf der *African Queen* können diese Unterschiede leicht offenkundig gemacht werden:

⁴⁷⁰ Kupfer, *Visions of Virtue*, S. 75.

⁴⁷¹ Lingis, *The Imperative*, S. 43.

⁴⁷² Ebd., S. 66.

For example, one person dismisses his kindness with gruff joking, whereas another individual expresses her kindness so softly that it goes unnoticed. The virtues are so entwined in the specific sinews of the lovers' personalities that they could not be cherished apart from these unique individuals.⁴⁷³

Beide haben ihren eigenen Stil, sich in den wechselnden Situationen zu verhalten. In der sich stetig erweiternden Erfahrung des Anderen in der aufkommenden Freundschaft sind diese in der authentischen Meisterung von Gefahren zu erkennen. Der Stil wird von beiden in der Form des Mutes am leichtesten erkannt. Der Mut verändert die Person, wenn dieser sich auch in den Handlungen zeigen kann: „The respect, the humor, the comradeship of men of courage is different from that of men who do not see courage in one another.“⁴⁷⁴ Die Menschen – nur so soll *men* in diesem Kontext übersetzt werden – sind anders, sprechen anders, verhalten sich anders, wenn sie die Welt tapfer annehmen. Annas beschreibt dieses Phänomen so:

People becoming brave will share certain reasons, feelings, and attitudes in a way that renders them distinctive, and can be thought of as forming a community of the brave. This is not the obvious kind of community that is formed by family, friends, and the like. It is from the first an 'invisible' rather than a 'visible' community, [...], one made up of people with whom what you share is not physical space, but rather common concerns and ideals.⁴⁷⁵

Es ist genau die beschriebene tugendhafte Gemeinschaft, aus der sich neue Freundschaften bilden. Die Freundschaft ist es, die den Übergang von der unsichtbaren zur sichtbaren Gemeinschaft befördert, sie ist es, die das Zusammensein stabilisiert und auch auf räumlicher Ebene die Gleichen zueinander bringt. Wenn dieser Raum noch so konzentriert wie auf einem kleinen Dampfer ist, dann ist diese Verbindung umso stärker. In keiner Szene zeigt sich diese Ebene deutlicher, als in der gemeinsamen Bemühung das Boot durch das Uferdickicht zu ziehen. Beide am Rand der Erschöpfung gleichen sich in dem gemeinsamen Streben nach Freiheit. In diesem Sinn kann mit Lingis gesprochen werden, dass man nur von Tapferen auch Lieder singen könne: „Nothing can give dignity to men and women who lack courage.“⁴⁷⁶ Wenn man sich dieser Würde bewusst wird, denn diese muss notwendig auf sich selbst bezogen werden, dann können die Tugenden nur auf dieser Ebene gelebt werden. Wenn, so Annas, man eines Tages feststellt, dass die eigene Familie nicht im Sinne dieser werteverbundenen Gemeinschaft handelt, wenn diese erste Verbindung mit der sozialen Welt nicht zu einem ganz und gar gehört, dann braucht es Mut, trotzdem das Richtige zu tun.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Kupfer, *Visions of Virtue*, S. 62.

⁴⁷⁴ Lingis, *The Imperative*, S. 156.

⁴⁷⁵ Annas, *Intelligent Virtue*, S. 55.

⁴⁷⁶ Lingis, *The Imperative*, S. 156.

⁴⁷⁷ Vgl. Annas, *Intelligent Virtue*, S. 55.

Freundschaft beschützt uns Zeugen davor, in tollkühnen und großspurigen Handlungen Mut zu vermuten. Aristoteles spricht von diesem Aspekt, in dem er die Differenz von Sein und Schein anführt: „Der Tollkühne gilt aber auch als Prahler und als jemand, der Tapferkeit nur vorspielt. Wie der Tapfere angesichts der Furcht erregenden Dinge *ist*, so möchte er zumindest *scheinen*, und so ahmt er jenen nach, wo immer er kann.“⁴⁷⁸ Es ist der Mut, der die Wahrnehmung von Tugenden befördert und selbst sich in die Erfahrung drückt. Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Sanftmut, Besonnenheit – alle Tugenden müssen aber erst in einem fördernden Kontext erlernt werden. Dazu ist es auch nie zu spät. Der Mensch hat potenziell immer die Möglichkeit, ein gutes Leben anzustreben und sich in den Tugenden auch zu verwirklichen, so schreibt auch Annas: „I am not on my own, however, for I still share a community with the honest, with people who think and react as I do about honesty.“⁴⁷⁹ In der Differenz des Echten und Falschen wird wahrhaftig Tugend instanziiert. Dies zu erkennen, liegt in der Kraft der Freundschaft.

⁴⁷⁸ Aristoteles, *NE*, 1115b29-32.

⁴⁷⁹ Annas, *Intelligent Virtue*, S. 56.

5. Resümee und Ausblick

Im Zuge einer Freundschaft werden wir von der Einen oder dem Andere durch deren Tugenden eingenommen. Was sich hinter diesen stabilen Verhaltensmustern verbirgt, ist dabei kein Abstraktum, auf dessen Existenz erst durch die sinnlichen Merkmale einer Handlung, eines Werks oder einer Gegebenheit geschlossen wird, nein, sie zeigen sich als eine sinnlich wahrnehmbare Gesamtheit. Die Tugend, interpretiert als Stil des Handelns, sollte daher konkret als Handlung verstanden werden. Dispositionen sind in diesem Sinne Objekte der Welt, die sich durch deren Merkmale auf der zwischenmenschlichen Ebene zu erkennen geben. Wie Graham Harman ungesehen von Hermann Schmitz einmal formulierte, liegt im Erkennen von Objekten ebenso ein wissenstheoretischer Mehrwert, wie in der naturwissenschaftlichen Tendenz, Objekte auf existenzielle Bestandteile zu reduzieren.⁴⁸⁰ Die Tugend ist ein solches Objekt, das sich in der Vereinigung von verschiedenen Merkmalen als Ganzes präsentiert. Der Stil repräsentiert diese Einheit und Einzelheit.

Die tugendhafte Standfestigkeit wird verinnerlicht als dieser Moment der Deckung von Charakter und Handlung. Wenn dem nicht so wäre, wenn eine Person nicht wie erwartet gastfreundschaftlich ist oder mutig eine Handlung setzt, dann stellt diese Handlung die Existenz der Tugend und somit die Person infrage. Die Auffassungskontinuität wird erschüttert, das Vertrauen in eine Person auf die Probe gestellt. Der motivationale Hintergrund der Arbeit, die sich mit der Frage nach der verdeckten Realität von Tugenden decken würde, kann in dieser Situation relevant werden. Die Realität von Tugenden sollte sich in der Wahrnehmung wieder finden lassen, sie stützend mit einer Tiefe ausstatten.

Die Frage richtete sich dementsprechend darauf, ob eine Tugend als ein sinnliches Objekt identifiziert werden könne. Es sollte also untersucht werden, ob in der Wahrnehmung zwischen Handlung und Tugend unterschieden werden kann. Eine Frage, die eben auf diese Möglichkeit einer Tiefe in der Wahrnehmung abzielte und die Unterscheidung zwischen spontanem Urteil und rationalem Schluss in die Erfahrung von Tugend einfließen lassen sollte. Dabei wurde die Beständigkeit als das Kriterium für diese Wahrnehmung von Tugenden identifiziert, und deren Implikationen auf das Untersuchungsfeld

⁴⁸⁰ Vgl. Harman, Graham, „Discovering objects is more important than eliminating them (2012)“, in: Graham Harman, *Bells and Whistles. More Speculative Realism*, Winchester, WA: Zero Books 2013, S. 78–99; vgl. Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 9, Der inventorische Aspekt der Phänomenologie.

übertragen: die Beständigkeit von Beziehungen in der Freundschaft. Damit wurde die Disposition der Tugend ein in der tugendhaften Freundschaft zu suchendes Phänomen.

Bevor wir in diesen Bereich vordringen konnten, wurde mit dem aristotelischen Ziel eines jeden menschlichen Lebens – dem gute Leben – auch der Grund für die tugendhafte Ausprägung menschlichen Verhaltens in die Untersuchung aufgenommen. Durch den Begriff des *ergon*, der Funktion eines Menschen, die sich für Aristoteles in der bestmöglichen Realisation der menschlichen Rationalität ausdrücken sollte, konnte das gute Leben in einen handlungstheoretischen Kontext integriert werden. *Eudaimonia* bedingt ein aktives Leben, dessen Ziel durch das *ergon* vorgegeben ist. Nun ist dieses Leben in der Praxis nur mit Freundschaften möglich. Aristoteles unterschied dabei drei Ausformungen des freundschaftlichen Umgangs: der nützlichen, angenehmen und tugendhaften Freundschaft.

Die tugendhafte Freundschaft galt für diese Arbeit als diejenige Freundschaft, die den Freund, die Freundin als den guten Menschen zeigen und damit auch eine einzelne Tugend dieser geliebten Person als charakterliches Merkmal zum Vorschein kommen lassen sollte. Freundschaft, die zeitlich ausgedehnte Dimension einer beständigen Struktur, die es vermag, mit den Tugenden in sich intimere, zeitlich ausgedehnte Strukturen zum Vorschein zu bringen, Tugenden in ihren pluralen, vereinzelt Formen. Die fließende Zeit offenbart als Horizont dieser Erfahrung die wahrgenommene Stabilität der aktualisierten Gutheit. Dies ist nur möglich, wenn die Freundschaft als der ausgezeichnete Erfahrungsbereich erkannt wird, der er ist. Wenn Nussbaum die Bedingung der Einbettung in die Erfahrung für das Erlernen von Tugenden exemplarisch an den menschlichen Möglichkeiten erläutert hat, dann gesellt sich hierzu auch die Freundschaft, als die fundamentale Verbindung von einzelnen Handlungen und stabilen Tugenden. Die Zeit der Erfahrung ist die Zeit in der Freundschaft.

Da im ersten Kapitel mit den Tugenden der Untersuchungsgegenstand vorgestellt und mit der tugendhaften Freundschaft auch der Kontext dieser Untersuchung festgestellt wurde, ging es im zweiten Kapitel um die Methode der vorliegenden Arbeit. Eine Untersuchung, die in der Beschreibung von Wahrnehmung keinen analytischen, sondern einen an einer Phänomenologie der Wahrnehmung angelehnten Ansatz verfolgte, musste schließlich deren beschreibungstheoretische Quellen auch aus dieser philosophischen Tradition beziehen. Man muss sich nur vor Augen halten, mit welcher Art von Phänomen wir es zu tun hatten. Ein Phänomen, das vordergründig gar keine sinnliche Oberfläche besitzen kann. Eine charakterliche Disposition kann keine wahrnehmbare Gestalt haben,

wie ein Tisch oder ein Mensch. Stattdessen musste eine andere Herangehensweise erarbeitet werden, die einem solch verdeckten Phänomen habhaft werden konnte. Zum einen sind wir dieser Form von Beschreibung mit den Schichten der Erfahrung bei Alphonso Lingis nähergekommen; andererseits durch die Zeit als explizite Abfolge von Situationen, wie beschrieben bei Schmitz. Diese Formulierung kam der umrissenen Problemstellung durch die Verbindung von sequenzieller Beobachtung nahe. Tugenden konnten so als Zeitphänomene beschrieben werden, da sie einfach im Moment wirken und von der Vergangenheit in die Zukunft zeigen. Eine Konsequenz daraus wäre eine theoretische Handhabung zur Problematik, wie tugendhafte Handlungen von anders motivierten Aktionen unterschieden werden können: durch das Erkennen untypischer Handlungen, die auch nicht durch eine veränderte Ausgangslage nachträglich erklärt werden können. Die Wahrnehmung tritt im Moment auf, die rationale Einordnung kann später erfolgen.

Mit der durch Schmitz gewonnenen Begrifflichkeit zu relativ identischen Handlungen konnte schließlich die Tugend in eine Wahrnehmungsstruktur überführt werden, die in weiterer Folge mit den eher fließenden Beschreibungen bei Lingis interpretiert wurde. Die aktive Handlung trat dabei selbst aus einem situativen Milieu hervor. Situation als ein Wirkungskreis, dessen Einfluss auf die Tugenden eine probate Handlung veranlassen. In dieser Situation bedarf es der Tugend, um der Aktion Identität zu verleihen, und vertraute Freundschaft, um diese zu erkennen. So wird die Wahrnehmung dieser punktuellen Zeit von der Freundschaft bedingt.

Wenn es um die nötige Sensibilität an Wahrnehmung für diese Situationen geht, dann erscheint Lingis als Meister dieser Phänomenologie. Er offenbarte eine außergewöhnliche Begabung, durch die Beschreibung von Objekten in der Wahrnehmung auf deren Sosein zu stoßen, diese Realität von den Relationen abzugrenzen und zu zeigen, wie diese als Direktiven auf den Menschen einwirken. Lingis nannte diese Kraft der Entitäten den Imperativ der Welt. Auch die menschliche Freiheit muss diesen imperativen Vorgaben entsprechen, nicht durch Reaktion auf Sinnesdaten, sondern als Antwort auf die Dinge der Welt. Der Imperativ, wie gesehen, fordert ein Verständnis ein, welches sich in der richtigen Handlung äußert. Diese Aufmerksamkeit einer sich öffnenden Wirklichkeit gegenüber ist gedacht als eine Verbindung zur Wahrhaftigkeit, die durch das Korrelat mit der realen Welt instanziiert wird. Die tuende Wahrhaftigkeit gründet in dem Bedürfnis, diesem Anspruch der Welt Genüge zu tun. So steht auch der Kontrast des Heimes und

der Welt, des Bekannten und der sich ständig neu ordnenden Herausforderung im Unbekannten als eine Schablone dar, die Tugenden in dieser Konstellation des Lernens und Anwendens einzubetten.

Wie wir mit Lingis weiter gesehen haben, ordnen sich die Merkmale dieser Wirklichkeit nicht einheitlich vor dem Auge an, sondern arrangieren sich auf unterschiedlichen Ebenen, den Schichten der Welt. Handlungen haben, dieser Erfahrung entsprechend, eigene Ebenen der Wahrnehmung und drücken sich darin durch deren eigentümlichen Stil aus. Dieser Stil ist es auch, was wir in der Folge in die Theorie der Tugend zu integrieren hatten. Im letzten Kapitel wurde dann schließlich versucht, tapfere, freigebige oder besonnene Handlungen in dieses Spektrum der erkennbaren Stile des Gegenübers einzuordnen und so einer phänomenologischen Beschreibung zugänglich zu machen. Lingis interpretierte dieses Erkennen als Erfahrung einer Tiefe, das Sinnliche, als das dafür existierende Zeichen dieser Tiefe. Der Stil ist das Objekt der Wahrnehmung aus der Tiefe des menschlichen Wesens, welche sich in die Wirklichkeit drückt. Wie wir gesehen haben, kontrastiert eben dieser Stil die flüchtige Handlung, die ohne den nötigen Erfahrungshorizont leicht als eine stabile Charaktereigenschaft falsch wahrgenommen werden kann.

So auch mit dem *ergon* des Menschen, welches sich als die bewusste Positionierung zum guten Handeln darstellen lässt. Was wurde damit gemeint? Es klärte sich das Verständnis von *ergon* als einer bestimmten Lebensweise auf, einer Weise mit der Welt umzugehen. Wie dargestellt wurde, wird mit der Rationalität im aristotelischen Sinne, immer auch das Sein als ein denkendes Wesen implizit mitgedacht. Der Mensch handelt nach Aristoteles im besten Fall im Einklang mit seinem rationalen Wesen, um schließlich in seinem Leben dieses beste Gut zu realisieren. Nun ist dieser gute Mensch, wie wir gesehen haben, der tugendhafte Mensch. Die Positionierung ist nun die Ermöglichung des Verständnisses für aktuelle oder segmentierte Situationen, die sich ihm oder ihr stellen. Die Position, das war die These der Arbeit, verbessert sich signifikant in der tugendhaften Freundschaft, sie ermöglicht es, die nötige Erfahrung mit Mitmenschen zu machen, die das Wissen um die Tugend in das eigene Leben integrieren lässt. Wir sind nicht allein auf der Welt, dies schlägt sich nicht zuletzt in dieser epistemologischen Fähigkeit des Menschen nieder.

Wie das zu erreichende Ziel dieser Arbeit auf modernere Theorien anzuwenden ist, soll hier jedoch nicht weiter nachvollzogen und stattdessen für weiterführende Untersuchungen offen gelassen werden. Sind denn nun stabile Charaktereigenschaft schon eine

reale Tugend? Der in der Untersuchung angeschnittene Objektrealismus bezüglich stabiler Tugenden musste in der Folge die Reduktion der Tugenden zu einer einfachen Abfolge zu unterscheidender Handlungen verhindern, eine genaue Ausarbeitung dieser Problemstellung muss aber noch aufgeschoben werden. Trotzdem gibt es hierfür einige Indizien.

Tugenden als Objekte können nicht auf ihre Bestandteile reduziert werden, wie sie auch nicht in übergeordneten Relationen aufgelöst werden können. Die Beständigkeit der Tugend kann nicht, wie von Nussbaum dargestellt, auf ein bloß kulturelles Gefüge reduziert werden. Dennoch ist die Interpretation metaphysisch realer Tugenden nicht voraussetzungslos. Die Beständigkeit der Tugend ist nicht unproblematisch auf deren Realität zurückzuführen. Einerseits würde ein Objektrealismus genau diese zeitübergreifende Stabilität gewährleisten und die Tugend hinsichtlich einzelner situativ bedingter Handlungen immunisieren. Die Realität instanziiert sich dementsprechend ständig in einer konkreten Handlung. Andererseits stellt die ontographische Verortung eben dieser Realität ein Problem dar, das nicht ohne Weiteres gelöst werden könnte. Wo sollen sich denn nun die realen Tugenden befinden, wenn sich nicht gerade in einer Handlung aktualisiert sind? Diese Frage kann nicht einfach ignoriert werden.

An diesem Punkt könnte mit Edmund Husserl auf den objektivierenden Akt verwiesen werden, der Vorgang, der ein intentionales Objekt aufgrund einer Fülle an Abschattungen erschafft und bündelt. Harman erkennt diese Möglichkeit insofern an, als dass er schlussfolgert: „The only remaining alternative is to praise the object as an *ideal* unity [...]“⁴⁸¹ Das ideale Objekt, so Harman, wäre eine Struktur, die sich ausschließlich im Bewusstsein des Betrachters identifizieren ließe, das jedoch in einer realen Welt keinen Effekt habe. Aber genau das ist der springende Punkt im Kontext einer Epistemologie von Tugenden: die Möglichkeit einer realen Disposition, die als solche wahrgenommen werden kann. Diese Wahrnehmung des sich wirksam in der Welt Ausdrückenden, kann aber nur durch dessen Instanzierungen geschehen. Wenn man einer Tugend auf der Spur ist, sie erkennt und vermutlich auch weiterhin erwartet, so müssen die wahrgenommenen Attribute deshalb auch nicht deckungsgleich mit dem Idealbild der Tugend sein. Es besteht trotzdem eine Identität zwischen der Gattung und dem aktuellen, wahrgenommenen Fall, nur kann jene nicht auf diesen reduziert werden. Die Aussage, dass man durch den Fall die Gattung wahrgenommen habe, und damit auch notwendig deren Existenz, kann trotzdem Gültigkeit für sich beanspruchen.⁴⁸²

⁴⁸¹ Harman, *Guerilla Metaphysics*, S. 25.

⁴⁸² Vgl. Schmitz, *Phänomenologie der Zeit*, S. 20ff.

Genauso verhält es sich mit vergangenen Instanzen einer Tugend, die nicht mehr existieren, und gegenwärtigen, jetzt gerade stattfindenden Episoden. Generell, die Beschreibung und Beurteilung der Handlung von gestern ist doch nur möglich, da deren Existenz durch die relative Identität mit einer übergeordneten Gattung gestützt wird. Würde die Wirklichkeit nur aus absoluten Identitäten in der Form von Einzelheiten bestehen, dann könnte gar kein retrospektives Verständnis für irgendetwas erwachsen. Das Erkennen müsste im Relationsvakuum bestehen, somit ohne Bezugspunkt im unterschiedslosen Jetzt verharren. Die Relationen bestimmen die Identität der Tugend als Einzelheit, insofern das Objekt der Tugend diese Merkmale in sich vereinigt, und dennoch existiert diese Tugend auch als wahrgenommener Fall. Fälle induzieren Existenz. Tugenden wären somit als Objekte der Wahrnehmung zeitliche Objekte in der Realität. Diese Spekulation beiseitegelassen stellt sich als Ergebnis der Arbeit eine Überzeugung ein, dass mit den Tugenden in der Freundschaft ein Erfahrungshorizont erwachsen ist, der auch Aristoteles erst dazu veranlasst haben könnte, über die Tugend an sich nachzudenken.

6. Bibliographie

- Annas, Julia, „Ancient philosophy for the twenty-first century“, in: Brian Leiter (Hg.), *The Future for Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2004, S. 25–43.
- Annas, Julia, „Aristotle on virtue and happiness“, in: Nancy Sherman (Hg.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1999, S. 35–56.
- Annas, Julia, *Intelligent Virtue*, Oxford: Oxford University Press 2011.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, New York, NY: Oxford University Press 1995.
- Aristoteles, *Eudemische Ethik*, Berlin: De Gruyter 1962 (Werke in deutscher Übersetzung 7), übers. v. Franz Dirlmeier.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 4. Aufl., Reinbek: Rowohlt 2006, übers. v. Ursula Wolf.
- Bogost, Ian, *Alien Phenomenology. What It's Like to Be a Thing*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press 2012 (Posthumanities 20).
- Buddensiek, Friedemann, „Ehe man nicht das Salz zusammen gegessen hat“. Zur Rolle der Zeit in Aristoteles' Theorie der Freundschaft“, in: Walter Mesch (Hg.), *Glück-Tugend-Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, Stuttgart: Metzler 2013, S. 250–264.
- Cooper, John M., „Aristotle on friendship“, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, CA: Univ. of California Press 1980, S. 301–340.
- Cooper, John M., „Aristotle on the forms of friendship“, *The Review of Metaphysics*, 30/4, 1977, S. 619–648.
- Cooper, John M., „Friendship and the good in Aristotle“, in: Nancy Sherman (Hg.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1999, S. 277–300.
- Dreyfus, Hubert L./Stuart E. Dreyfus, „What is morality? A phenomenological account of the development of ethical expertise“, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, UK: MIT Press 1990, S. 237–264.
- Düring, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg: Acta Univ. Gothoburgensis 1957.
- Gaiser, Konrad, „Die Elegie des Aristoteles an Eudemos“, *Museum Helveticum*, , 1966, S. 84–106.
- Gaiser, Konrad, *Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1985.

- Gigon, Olof, *Aristoteles Opera III: Librorum deperditorum fragmenta*, Berolini, Novi Eboraci, Walter de Gruyter 1987.
- Gigon, Olof, „Das Leben des Aristoteles“, in: Olof Gigon (Hg.), *Aristoteles. Einführungsschriften*, München: DTV 1982, S. 7–39.
- Gomperz, Theodor, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Dritter Band*, Reprint der 4. Aufl., Frankfurt am Main: Eichborn 1996.
- Gowans, Christopher W., „Virtue ethics and moral relativism“, in: Steven D. Hales (Hg.), *A Companion to Relativism*, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2011, S. 391–410.
- Hadreas, Peter, „Εὔνοια. Aristotle on the beginning of friendship“, *Ancient Philosophy*, 15/2, 1995, S. 393–402.
- Halbig, Christoph, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Harman, Graham, *Bells and Whistles. More Speculative Realism*, Winchester, WA: Zero Books 2013.
- Harman, Graham, „Discovering objects is more important than eliminating them (2012)“, in: Graham Harman, *Bells and Whistles. More Speculative Realism*, Winchester, WA: Zero Books 2013, S. 78–99.
- Harman, Graham, *Guerilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, IL: Open Court 2005.
- Harman, Graham, „Heidegger on being and causation“, in: Graham Harman, *Bells and Whistles. More Speculative Realism*, Winchester, WA: Zero Books 2013, S. 257–286.
- Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Winchester: Zero Books 2011.
- Harman, Graham, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, IL: Open Court 2002.
- Höffe, Otfried, „Vorwort“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1995, S. 1–2.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Hua III/1*, hg. v. Walter Biemel, Den Hague: Martinus Nijhoff 1950.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil, Hua XIX/1*, Den Hague: Martinus Nijhoff 1984.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Hua X*, Den Hague: Martinus Nijhoff 1966.

- Jaeger, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2. Aufl., Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1955.
- Kenny, Anthony, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press 1992.
- Konstan, David, *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Kupfer, Joseph H., *Visions of Virtue in Popular Film*, Boulder, CO: Westview 1999.
- Laertios, Diogenes, *Leben und Lehren der Philosophen*, Stuttgart: Reclam 1998, übers. v. Fritz Jürß.
- Lemke, Harald, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt: Primus Verlag 2000.
- Lingis, Alphonso, *The Imperative*, Bloomington, IN: Indiana University Press 1998.
- Lynch, John P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, CA: Univ. of California Press 1972.
- Macher, Thomas, *Vollkommene Freundschaft*, Nordhausen: Traugott Bautz 2011.
- McAlear, Sean, „An Aristotelian account of virtue ethics. An essay in moral taxonomy“, *Pacific Philosophical Quarterly*, 88/2, 2007, S. 208–225.
- McAlear, Sean, „Das aristotelische Ergon-Argument“, in: Michael Bruce, Steven Barbone (Hg.), *Die 100 wichtigsten philosophischen Argumente*, Darmstadt: WBG 2013, S. 210–212.
- Natali, Carlo, *Aristotle. His Life and School*, hg. v. D. S. Hutchinson, Princeton, NJ: Princeton University Press 2013.
- Nussbaum, Martha C., „Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz“, in: Klaus Peter Rippe (Hg.), *Tugendethik*, Stuttgart: Reclam 1998, S. 114–165.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Nussbaum, Martha C., „Virtue ethics. A misleading category?“, *The Journal of Ethics*, 3/3, 1999, S. 163–201.
- Pakaluk, Michael, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Pangle, Lorraine Smith, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Plezia, Marian, „The human face of Aristotle“, *Classica et Mediavalia*, 22, 1966, S. 16–31.

- Ronald M. Polansky (Hg.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York, NY: Cambridge University Press 2014.
- Price, A. W., „Friendship (VIII und IX)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag 1995, S. 229–251.
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press 1989.
- Schmitz, Hermann, *Phänomenologie der Zeit*, Freiburg: Alber 2014.
- Stemmer, Peter, „Aristoteles' Ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik“, in: Ge-reon Wolters (Hg.), *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart; Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, Berlin: de Gruyter 2005, S. 65–86.
- Stern-Gillet, Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, NY: State University of New York Press 1995.
- Utz, Konrad, *Freundschaft. Eine philosophische Theorie*, Paderborn: Schöningh 2012.
- Vallor, Shannon, „Flourishing on facebook. virtue friendship & new social media“, *Ethics and Information Technology*, 14/3, 2012, S. 185–199.
- Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- Webber, Jonathan, „Cultivating virtue“, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 72/1, 2013, S. 239–259.
- Whiting, Jennifer, „Aristotle's function argument. A defense“, *Ancient Philosophy*, 8/1, 1988, S. 33–48.
- Wolf, Ursula, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“*, 2. Aufl., Darmstadt: WBG 2007.

Abstract

Das Ziel der vorliegenden Arbeit liegt in der Untersuchung der Möglichkeit einer Wahrnehmung von Tugenden. Dazu wird der Fokus auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles zu richten sein. Die Problemlage lässt sich wie folgt umreißen: Im Zuge einer Freundschaft können Menschen sich gegenseitig durch deren Tugenden einnehmen. Was sich hinter diesen stabilen Verhaltensmustern verbirgt, sollte dabei kein Abstraktum sein, auf dessen Existenz erst durch die sinnlichen Merkmale einer Handlung, eines Werks oder einer Gegebenheit geschlossen wird. Die Frage ist vielmehr, ob sich die Tugenden als eine sinnlich wahrnehmbare Gesamtheit entdecken lassen. Die Tugend, interpretiert als Stil des Handelns, sollte daher konkret als Handlung verstanden werden. Dispositionen sind in diesem Sinne Objekte der Welt, die sich durch deren Merkmale auf der zwischenmenschlichen Ebene zu erkennen geben. Es wird also untersucht, wie in der Wahrnehmung zwischen einzelnen Handlungen und der Wahrnehmung von Tugenden unterschieden werden kann. Dabei stellt sich die Frage nach der Deckung von Charakter und Handlung. Untersucht wird diese Fragestellung anhand eines von Aristoteles definierten Bereiches zwischenmenschlicher Erfahrung, der tugendhaften Freundschaft. In dieser zeigt sich der Freund, die Freundin als der gute Mensch und, so die These, lässt somit auch eine einzelne Tugend dieser geliebten Person als charakterliches Merkmal zum Vorschein kommen. Freundschaft, die zeitlich ausgedehnte Dimension einer beständigen Struktur, die in sich intimere, zeitlich ausgedehnte Strukturen ersichtlich macht, nämlich die Tugenden in ihren pluralen, vereinzelter Formen. Die fließende Zeit offenbart als Horizont dieser Erfahrung die wahrgenommene Stabilität der aktualisierten Gutheit. Dies ist nur möglich, wenn die Freundschaft als der ausgezeichnete Erfahrungsbereich erkannt wird, der er ist. Diese phänomenologische Wendung wird mit Helmut Schmitz und Alphonso Lingis untersucht und anhand der Phänomene von Situation und Stil auf eine tugendethische Begrifflichkeit übergelegt. Situation als ein Wirkungskreis, dessen Einfluss auf die Tugenden eine probate Handlung veranlassen. In diesem Kontext bedarf es der Tugend, um der Aktion Identität zu verleihen, und vertraute Freundschaft, um diese zu erkennen. Im letzten Kapitel wird schließlich versucht, tapfere, freigebige oder besonnene Handlungen in ein Spektrum erkennbarer Stile des Gegenübers einzuordnen und so einer phänomenologischen Beschreibung zugänglich zu machen.