

Lust und Freundschaft bei Aristoteles

In der Aristotelischen Psychologie einer stärker somatisch verankerten Seele spielt der Eros zwar keine Rolle, sehr wohl aber Lust und Begierde in ihrer gegenseitigen Verschränkung. Zwischen leiblichen Begierden und gesellschaftlicher Sublimierung in der Philia ist die *hêdonê*, also die Lust bzw. der Genuss, das *metaxy*.

Wenn Aristoteles, und mit ihm die wissenschaftlich orientierten PhilosophInnen der Neuzeit, davon ausgehen, dass die Denktätigkeit nicht ohne Körper denkbar ist, so hat er selbst die Trennung zwischen Körper und Geist nicht ganz aufgehoben. Doch während für Platon die Reibung und der Schmerz der Erschöpfung zentrale Momente in der Ablösung des reinen Denkens vom Körper darstellen, siedelt Aristoteles diese Fragen dezidiert außerhalb des Bereichs philosophischer Untersuchung an und fasst die äußerste Schnittstelle von Soma und Psyche als reine Denktätigkeit unter dem diffusen Begriff des Pneuma, womit er das Problem bewusst offen lässt.¹ Er bedeutet mit diesem Begriff die Grenzen des Verstandes (*dianoia*), aber auch die des Körpers: Während klar ist, dass die Sinne durch zu viele Sinneseindrücke überfordert und erschöpft werden und die

1 Aristoteles: Über die Seele, 403 a 10. Trotz der Tatsache, dass Aristoteles den platonischen Dualismus von Leib und Seele aufgibt und die beiden im Menschen unauflöslich miteinander verknüpft, lässt er die Hypothese eines abstrakten Nous bestehen. Was die Lebewesen betrifft – und „Seele“ macht für ihn nur in Bezug auf diese Sinn – so hätten unter ihnen explizit nur die Menschen durch ihre geistigen Fähigkeiten an einem solchen Nous teil. Für sie betont er die Verankerung des Denkens (*noein*) im Körper bzw. Leib (*sôma*), sei es, weil das Denken eine Art Vorstellungs- bzw. Einbildungskraft (*Phantasia*) ist, sei es, weil der Mensch „niemals ohne Phantasmen denken“ kann, und diese immer auch einen leiblichen Anteil haben. Über die Seele, Buch I. 1 und vor allem Buch III. Siehe diesbezüglich vor allem C. Castoriadis: „La découverte de l’imagination“, in: *Domaines de l’homme*. Er macht darin explizit, was implizit da ist und in den Aristotelischen Termini widersprüchlich erscheint. Die Einbildungskraft wird einmal als „primäre“ und das Phantasma als Schema gedacht, ohne das die Seele nicht denken kann, ein anderes Mal wird sie als „sekundäre“ oder „reproduktive Einbildungskraft“ gefasst, und die Phantasmen als nachträglich durch das Denken organisierte und hervorgebrachte.

Augen durch zu viel Helligkeit erblinden können, scheint sich der Verstand in der Denktätigkeit nicht zu erschöpfen.²

Vor dem Hintergrund der klaren Unterscheidung zwischen den Sinnen und dem geistigen Auge tritt eine andere Unterscheidung hervor, nämlich jene zwischen den Fakultäten der Seele: die sensitive, die motorische und die dianoetische, d.h. die Verstandesfähigkeit. Die *hêdonê* ist keine Aisthesis, also kein Sinn mit der dazugehörigen Sinneswahrnehmung, und zugleich gibt es keine Aisthesis ohne *hêdonê*, die jede Sinneskraft begleitet, so wie sie die Verstandestätigkeit, die Urteilskraft und die Theoria begleitet.³ In dieser Hinsicht ist sie analog zur Phantasia angesiedelt, wenschon sie der Leiblichkeit näher steht als diese, insofern ihre materielle Qualität sinnlicher und stärker in die innere taktile Örtlichkeit und Räumlichkeit eingelassen ist. Die materielle Qualität der Phantasia nämlich ist als solche nicht wahrnehmbar und wohl bis heute nicht als solche begreifbar (bzw. über inadäquate sinnlich-materielle oder leibliche Metaphern dargestellt).

Hêdonê – Die Spuren des Psyche-Soma im Aristotelischen Lust-Begriff

Die *hêdonê* bildet nun das Verbindungsglied zwischen der Bewegung der *orexis* (Volition) und der denkenden Vorstellungskraft; sie ist integraler Bestandteil der schöpferischen Tätigkeiten, wie auch jeder anderen (reproduktiven, reperaturischen etc.) Seelentätigkeit. Sie verbindet auch den Habitus als Disposition (*hexis*, *Gehabe*, *Haltung*) mit der intentional auf einen Gegenstand gerichteten *orexis*. Dabei verwirklicht sie die Kraft jeder seelischen Disposition, als Kraft und als Akt(ivität) aufgefasst, indem sie sich selbst als diese oder jene, aber eben auch ganz allgemein als *hêdonê* verwirklicht. Wir finden in diesem zirkulären Phänomen die doppelte Struktur der *hêdonê*, also der Lust als begehrlische (*envie*) und als erfüllte (*plaisir*) wieder, insofern diese Verwirklichung nicht ohne *Energieia*, ohne zielgerichtete Wirkkraft möglich ist, so wie sie gleichzeitig selbst das Ziel dieser Tätigkeit ist, zu deren Verwirklichung sie beiträgt. Die *hêdonê* trägt also in sich sowohl den Genuss der Vollendung der Tätigkeit wie auch das Begehren der Verwirklichung dieses Genusses bzw. der Lust an und für sich, um es hegelia-

2 Aristoteles: Über die Seele, 429 b 3-5. Es ist, als ob er die unermessliche und unerschöpfliche Quantität wie auch Qualität der neuronalen Vernetzungspotentiale des menschlichen Gehirns vorausgesehen hätte. Von der Mania, insofern sie eine Grenze für die übermäßige Denktätigkeit darstellen könnte, ist nicht die Rede, auch nicht im theoretisch-spekulativen Sinn, den Platon der Mania verliehen hat. Für eine Verbindung zu diesem semantischen Feld siehe vor allem die bereits erwähnte Sektion XXX der Probleme. Für die Mania als Resultat von Lust und Begierde, welche den Körper verändern, siehe Buch VII der *Nikomachischen Ethik*, 1147 a 15-17.

3 Ibid., 1174 b 20-21.

nisch zu formulieren.⁴ Im Gegensatz zu den Sinnen oder zur Erkenntnis geht die Lust nicht auf äußerliche „Gegenstände“ sondern auf ihr eigenes Zusammentreffen mit den Sinnen und mit der Erkenntnis selbst oder mit dem Verstand, und zwar im Medium der jeweils sie verwirklichenden Tätigkeit. Sie ist gewissermaßen das Prinzip der vollendenden Tätigkeit, das heißt der teleologisch auf sich sowie auf die Lebendigkeit gerichteten.

Doch insofern sie immer spezifische Tätigkeiten der Seele begleitet bzw. verwirklicht, ist das Telos, das die *hêdonê* jeweils ins Werk setzt, ebenso spezifisch und als solches auch den logischen Definitionen unterworfen, durch die Aristoteles die Art (Eidos, Spezies) bestimmt. Und so wird die *hêdonê* entlang der Wertigkeitsachsen durch die Hierarchie der *eidê* (Arten) dekliniert, weil ihre unterschiedlichen Ausgestaltungen oder Formen miteinander in eine Konkurrenz treten, die immer nur einen Sieger zulässt. Als Beispiele für diese konkurrierenden Formen zitiert Aristoteles die Musik und die Philosophie: Die *hêdonê* für die eine bedeutet automatisch eine *lypê*, also Unlust, Lustmangel für die andere, was auf die absolutistische Tendenz der *hêdonê* verweist, die ihr schon Platon im Kontext des sexuellen Eros zugeschrieben hatte. Bei Aristoteles ist sie begrifflich, also in ihrem An-sich-Sein zuerst frei flottierend, und trotz der Rolle, die er der Erziehung zuschreibt, finden wir in diesem Begriff nur noch rudimentär die Spuren des menschlichen Psyche-Soma, das chaotisch, absolutistisch und autoerotisch, immer an ein Phantasma, also gewissermaßen an ein originäres Eidos gebunden ist, wie etwa jenes der manisch verliebten Kugelhälften bei Platon.

Die Pole, die in der *Nikomachischen Ethik* statuiert werden, sind die animalische Leiblichkeit und der kontemplative Philosoph; das sinnliche, passive und funktionelle Soma einerseits, und die intellektuelle, aktive und freie Psyche andererseits.⁵ Diese Polarisierung ist nur teilweise von Platon ererbt, denn Aristoteles

4 Bezüglich der Verbindung zwischen *epithymia* und *hêdonê* siehe insbesondere Buch III, *Ibid.*, 1118 a, wo Aristoteles die Besonnenheit abhandelt, die für die Behandlung der körperlichen Gelüste relevant sei. In der *Nikomachischen Ethik* finden wir zwei Abhandlungen der *hêdonê* hinsichtlich der ontologischen Dreiteilung der Seele: die Erste im III. Buch hinsichtlich der *akolasia* (Ungezügeltheit) und ihres Gegenteils, der *sôphrosynê*, Zweck der *orexis*; die zweite in dem Abschnitt des X. Buches, welcher der *hêdonê* selbst gewidmet ist, und auf den ich mich hier vor allem hinsichtlich der doppelten Natur oder Bedeutung beziehe, dergemäß sie in allen Sinnen und Seelenfakultäten am Werk ist und somit auch als Verbindung zwischen Aisthesis und Dianoia. Näher bei der *orexis* angesiedelt als etwa die Phantasia ist sie doch nicht *orexis*, denn diese ist vor der Tätigkeit angesiedelt, während die *hêdonê* bereits Tätigkeit ist. Über die *hêdonê* als *Energieia* oder deren Vollendung siehe auch Francisco J. Gonzalez, „Aristotle on Pleasure and Perfection“, in: *Phronesis*, 2/1991, S. 145.

5 Über die Beziehung zwischen den beiden Abhandlungen über die Lust in der *Nikomachischen Ethik* – die eine im VII. Buch über die stärker an den Leib gebundene Lust, die andere im X. Buch über die mehr an den ethisch-politischen Bereich gebundene Lust – und den Beitrag der *Magna Moralia*, siehe A. J. Festugière: Aristote. *Le plaisir*, Paris: Vrin 1960.

setzt die *aphrodisia* (Liebesangelegenheiten, sexuelle Angelegenheiten) und die sexuelle *hêdonê* nicht mehr explizit als eine Art psychischen Stamm, von dem aus die Sublimierung zum philosophischen Eros hin stattfindet, sondern eher – wie etwa die Lust auf Nahrung, als durch die Art ihrer „Objekte“ konkret bestimmte Lust und als Teil des Reichs der Notwendigkeit bzw. der Bedürfnisse (und nicht so sehr des Begehrens als solches). Insofern die Bedürfnisse Teil unserer animalischen Natur sind, entstehen sie maßgeblich durch den taktilen Sinn, den er als den tierischen Sinn *par excellence* sieht, insofern er das bewegt/be-seelte Dasein konstituiert.⁶ Die sexuelle Lust, die analog zum Verzehr von Nahrungsmittel dargestellt wird, hat nicht mehr die Bedeutung, die sie bei Platon hatte. Für Aristoteles ist sie ein tierischer (und als solcher nicht bewerteter) Akt, den er vornehmlich in Termini animalischer Paarung oder in rein physiologischen Termini beschreibt. Die Sexualität erscheint nun wie ausgehöhlt vom sexuellen Eros, die Ästhetik in weite Ferne gerückt.⁷

Doch während die tierische Natur mancher Arten der Lust den Kern der Unbesonnenheit oder der Besonnenheit (*sôphrosynê*) darstellt, ist es gerade die Vorstellung, welche die reine Genusslust zum Begehren hin überschreitet und so aus der Unbesonnenheit ein menschliches, nicht tierisches Laster macht. Auf einer anderen Ebene siedelt Aristoteles den *akratês* an (den Unbeherrschten). Bei diesem wird eine maßlose Lust (*hêdonê*) zwar von einem Urteil bzw. von einer Zensur begleitet, diese sind jedoch zu schwach gegen die Begierden (*epithymiai*). Und obschon es zuerst der *kratos* ist, also die Herrschaft und nicht die zu beherrschenden Begierden, welche die begriffliche Natur dieses Tugend-Laster-Paares bestimmt, so ist es doch die „Qualität“, also die Art und Weise der Begierden und der Lust, die durch diese geistig angestrengte Beherrschung formiert werden soll. Dadurch ist die Beherrschung selbst in einer Art logischer Zirkularität begrifflich ihrerseits von diesen oder jenen Begierden (in ihrem Sosein) bestimmt.

Und so sind die in der *akrasia* (Unbeherrschtheit) aktiven Gelüste (im Gegensatz zu den in der *akolasia*, der Unbesonnenheit aktiven, von denen weniger immer besser sind als zu viele) durch ihre Quantität an der Erhöhung der komplementären *enkrateia* (Beherrschtheit) beteiligt. In diesem unentflechtbaren Gefüge zwischen *enkrateia* und *akrasia* (die zum Beispiel explizit nicht die Effekte des Wahnsinns betrifft) reiht Aristoteles indirekt die Frauen auf der unteren Seite dieser Erhöhung zur Erreichung der *enkrateia* ein. Und zwar nicht explizit, weil er ihnen den *kratos* im psychischen Sinn absprechen würde, sondern vermittels einer posturalen Natur, die durch die Syntax fixiert scheint: Passivität und nicht Aktivität im sexuellen Paarungsakt, stünde am Ursprung des *kratos*.⁸ So kehrt

6 Siehe hierzu den letzten Abschnitt in *Über die Seele*.

7 Bezüglich der sexuellen Lust siehe vor allem Aristoteles: Probleme, IV, Hosa dia aphrodisia.

8 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1148 b 31-33. Die *akrasia* treffe nicht auf angeborene Verhaltensweisen zu, so wie die Frauen nicht *akrateis*, und daher auch nicht *enkrateis* genannt werden können, nämlich wegen ihrer sexuellen Passivität, welche

hier die Lust gerade hinsichtlich der Moralität der Frauen in widersprüchlicher Weise wieder, um eine unerwartete Rolle im ethischen Entwicklungsprozess zu spielen. Klarerweise hat diese Strategie einmal mehr die Aufgabe, die Geschlechterhierarchie weiter zu vertiefen, und es ist nicht die Tätigkeit der Frauen im Bereich der Unlust (*lypê*), die ihnen die Möglichkeit eröffnet, von erhöhter *akrasia* oder *enkrateia* zu zeugen. Die Lust, die sie – wie die verweiblichten Männer – aus ihrem gemeinschaftlichen Lamentieren zögen, sei schlichtweg schlecht.⁹

Die Lust und das Begehren als Fakultäten und Tätigkeiten der Seele sind „von Natur“ und auch ontologisch in zwei Bereiche gegliedert: in den tierischen Bereich der für die Gattung notwendigen Fortpflanzung einerseits, in den menschlichen der Freiheit vermittelt einer Unterdrückung der Lust, die somit eine kulturell immer schon von Meinung und Urteil geformte bzw. eingedämmte ist. Sogar die Freundschaft wird in diese beiden Bereiche eingeteilt, je nach – ungleicher bzw. egalitärer – Beziehung und je nach den Gütern, welche darin von den PartnerInnen ausgetauscht werden.¹⁰ Durch diese Teilung und Teilhabe werden die Geschlechterverhältnisse in eine allgemeine Hierarchie der menschlichen Verhältnisse eingefügt, die sich ja gerade von der Biologie ablösen, aus der sie die Parameter der Hierarchie zugleich zu beziehen beanspruchen.

durch die passive Form des Verb *opyô* (*begatten*) bewiesen sei. „Da nun, wo die Ursache in der Naturanlage liegt, wird niemand von Unbeherrschtheit sprechen, genauso wenig wie bei den Frauen, mit der Begründung, dass ihnen beim Geschlechtsakt nicht der aktive, sondern der passive Anteil zufällt.“ Dieser Satz schöpft seinen Wahrheitsanspruch aber aus einer durchaus konventionellen und sozial auferlegten Position (Missionarsstellung, eventuell von hinten), womit sich diese „Theorie“ nur teilweise an jene von Freud annähern lässt, der den Frauen aufgrund ihrer sexuellen Passivität eine den Männern vergleichbare Sublimierungsfähigkeit abspricht. Die behauptete Abwesenheit bzw. „angeborene“ Niederschwelligkeit sexueller Triebe erfordert keine moralische Kraft, die sie einschränken müsste. Die Annäherung ist nur teilweise sinnvoll, weil der Passiv, auf den sich Aristoteles beruft, offenkundig konventioneller Natur ist, und daher nicht auf eine Verleugnung sexueller Triebhaftigkeit bei Frauen hinausläuft (eine Triebhaftigkeit, die Aristoteles andernorts durchaus anerkennt).

9 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1171 b 10.

10 Siehe hierzu auch das Kapitel „Wiederholung und Wechsel/Tausch (*échange*)“ weiter oben. Die *Philia* in *Lysis* setzt die Reinigung des Selbst als Liebe zum unbedingt guten Eigenen (*oikeion*) ins Werk. Was geliebt wird, ist das, was des Guten ermanget. Die Spannung zwischen *Philia* des Guten und Schlechten (*kakon*, das fehlende Gut/e) führt dazu, dass diese platonische *Philia* im Gegensatz zur idealen *Philia* bei Aristoteles noch der Asymmetrie verhaftet ist. In den *Nomoi* stellt Platon sie *ek tón homoiôn* als eine dar, die zwar nicht gegenseitig ist wie der *anterôs*, aber eine geteilte, gemeinsame: „*koinê dia biou*“ (welche in der Übersetzung von Schleiermacher und Sussemihl auch mit *gegenseitig* wiedergegeben wird). Platon: *Nomoi*, 837 b.

Philia und Gleichheit bei Aristoteles

Der vollkommene Freund (*philos*) als Freund und Philosoph ist bei Aristoteles notwendig männlich. Zwar spricht er den Frauen nicht die Möglichkeit ab, Freund von jemandem zu sein, aber angesichts ihrer zivilen und das heißt für Aristoteles unmittelbar auch ethischen Inferiorität können Frauen den Status eines Freundes im Sinne von „Gleichen“, also eines *allos autos*, eines anderen Selbst nicht erreichen.¹¹ Nur dieser ist ein wahrer Freund eines guten Mannes, *spoudaios*, der seiner Güte wegen gemocht wird (und nicht für seine Güter oder das, was er im sinnlichen Register der Brauchbarkeit oder der Lust zu verschaffen vermag). Der amikale Status, den Frauen in dieser Hinsicht erreichen können, gehört dem semantischen Feld der Philia zwischen sozial bzw. „politisch“ Ungleichen an. Hier ist die Hierarchie zwischen Mann und Frau im Sinne einer „aristokratischen“ Hierarchie rund um die Ausübung der Macht angesiedelt. Das Kommando gebühre dem Mann gemäß seiner Würde bzw. Wertigkeit (*kat'axian gar ho anêr archei*). Diese Höherwertigkeit bezieht sich zirkulär selbst wiederum auf jene Werte, welche den Mann zum würde- und wertvolleren Wesen machen: gemäß der Tugend (*kat'aretên*), welche als *andreia* traditionell das Wesen des Mannes sei und wesentlich männlich, wie das Wort *andreia*, Mannhaftigkeit, ja schon „selbst“ sagt.¹²

Die Freundschaft zwischen Mann und Frau beruht in der ethisch-politischen Perspektive vor allem auf Notwendigkeit (sowohl im Bereich der Fortpflanzung als auch im Bereich der Ökonomie, sprich Haushaltsführung). Dennoch ist nicht ausgemacht, dass die eheliche Gemeinschaft im Kern des *oikos* eine Gemeinschaft *physei*, also gemäß der Natur ist, und nicht eine Gesetzte (*nomô*). Die Formulierung von Aristoteles ist diesbezüglich eher ambivalent und die Frage nach der Natürlichkeit des Sozialen bzw. des Politischen bleibt offen. Er schreibt: „Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint (*dokei*) gemäß der Natur (*kata physin*) zu existieren (*hyparchein*).“¹³ Dieses „gemäß der Natur“ ist ein Zweifaches: einerseits ein biologisch (hinsichtlich der Fortpflanzung des Menschen als *zôon*), andererseits ein ökonomisch – und somit (proto)politisch gefasstes. Doch keine universale Menschennatur diktiert diese ökonomische Gemeinschaft zu zweit, vielmehr trennt ein institutioneller Abgrund die Fortpflanzung

11 Zu diesem für das herkömmliche Verständnis des griechischen Kontextes erstaunlichen Terminus siehe die Untersuchung von Suzanne Stein-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: State University of New York Press 1995, Kap. 1.

12 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1160 b 32-34 et 1161 a 23-24. Es gibt in der Antike durchaus auch Frauen, denen *andreia*, Mut, zugesprochen bzw. attribuiert wird. Die Möglichkeit, dass eine Frau andere Freundschaftsverhältnisse eingeht, wird zwar nicht erwähnt, aber auch nicht explizit verneint. Einmal mehr erscheint *gynê* hier nur im Kontext der Familie, und zwar als *gynê gametê* und als *mêtêr*, die vornehmlich dazu da ist, dem Bürger legitime Bürger zu gebären, was ihre Hauptaufgabe als Bürgerin ist.

13 *Ibid.*, 1162 a 16-17.

von der Monogamie, mit der diese strikte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die damit verbundene Art der Freundschaft einher geht. Das bleibt auch Aristoteles nicht verborgen, und so lässt er von diesem Abgrund eine Spur, die in dem Wort *dokei* durchscheint, welches die Eindeutigkeit des *physei* im „*kata physin*“ durchbricht.

Was vorerst nur eine von Biologie und Lust regierte Freundschaft ist, kann einen durchaus ethischen Zug annehmen, wenn beide – Mann und Frau – tugendhaft sind. Dennoch ist ihre Tugendhaftigkeit per definitionem eine komplementäre (eine egalitär-reziproke würde die axiologische Hierarchie gemäß der Tugend/Wertigkeit unterminieren, die diese Beziehung bestimmt), so wie auch ihre Rollen in der Fortpflanzung und in der Arbeitsteilung im *oikos* sowie in der Polis (Aufzucht bzw. Erziehung und politische Bildung) strikt hierarchisch-komplementär angelegt sind (anders als in Platons *Politeia*, und viel stärker in Anlehnung an die griechischen Praktiken). Diese Formen der Komplementarität machen die Verwirklichung einer *Philia* im vollendeten Sinn zwischen Mann und Frau insofern sie Eheleute sind, unmöglich.

Der Sinn einer sozio-politischen Komplementarität des *archein kai archesthai*, also des Befehlens und Gehorchens zwischen den Geschlechtern beruht vor allem in der Zirkularität der hierarchischen Ableitung der Formen der Komplementarität. Dabei wird die Instituiertheit dieser Hierarchie durchaus in der „Geschlechtsnatur“ zu verankern versucht (ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen Freien/Herren und Sklaven und eindeutiger zwischen Eltern und Kindern). Dies erfordert eine genauere Untersuchung der familiären *Philia* bei Aristoteles.

Da jegliche zwischenmenschliche Hierarchie in Termini von Tausch- und Machtverhältnissen ausdrückbar sein muss, handelt es sich bei der Aristotelischen *Philia* zwischen Mann und Frau um eine proportionale Beziehung. Der bessere, das heißt übergeordnete Teil erhält mehr als der untergeordnete, weil er mehr *ist*: Jedem gemäß seinem ethischen Wert. Der Mann ist der beste unter den Familienmitgliedern, wobei die Familie als Kern der *koinōnia*, der Gemeinschaft gesetzt ist, die selbst wiederum die Vorläuferin der Polis im Sinne der Entwicklung des Menschen auf dem Weg zur Erfüllung seines Zwecks im Allgemeinut der Polis ist. Die männliche Qualität ist dabei vielfältig und hat keine beständige Substanz. Hinsichtlich der *Philia* zwischen Mann und Frau lässt sie sich in der Behauptung der Überlegenheit gemäß der Stärke und des ethischen Werts zusammenfassen. Die Tauschbeziehung setzt die Zählbarkeit oder Aufrechenbarkeit der moralischen Würde voraus, das heißt dessen, was jemand im Sinne seines Status *ist*; sie setzt auch die Transformation dieses Seins in ein Geben voraus, wobei die Gabe ein diesem jeweiligen Status gemäßes Werk (*ergon*) voraussetzt. Dabei handelt es sich um ein Gut oder eine Gabe. Und in der Tat ist der die *Philia* konstituierende Tausch ein interessierter Tausch von Gütern (gesellschaftliche Unterstützung, Geld, Geschenke, Lüste, aber auch Erleichterungen im materiellen „Unglücksfall“, der sowohl sinnliche als auch psychische Taten und Werke umfasst; intellektuelle Bemühungen, Zugehensein in der gemeinschaftlichen Tä-

tigkeit, desinteressierte Freundschafts liebe (*philêsis*) hinsichtlich ethischer Werke, die zum autarken Glück und Gemeinschaftsgut beitragen. Doch das *Wie* dieser Transformation des ethischen Status einer Person in ein Gut bzw. eine Leistung bleibt komplex, wenn nicht aporetisch. So muss der Übergeordnete – um den qualitativen Mehrwert seiner Werke oder der Tugendhaftigkeit, die er beiträgt, auszugleichen – quantitativ weniger geben als der untergeordnete Partner. Doch was bedeutet, dass er „weniger gibt“ in Termini der Liebe bzw. Freundschaft? „Der höherwertige Partner muss mehr geliebt werden als er liebt, damit die Ungleichheit zwischen der *axia* (Würdigkeit) des einen und jener des anderen ausgeglichen wird.“¹⁴ Wie soll aber nun der Akt bzw. die *orexis* im Lieben quantitativ gemessen werden? Wir können uns dies im Sinn von mehr oder weniger großer Intensität vorstellen, was aber schwerlich in Termini eines quantitativen Werts ausdrückbar ist, der in einem Tauschverhältnis einsetzbar wäre, das seinerseits sozial bewertbar und Wert verleihend sein soll. Wir sind hier mit mehreren Bedeutungen von *philein*, von *philêsis* und vor allem im semantischen Feld der familiären *Philia* konfrontiert. Eine Bedeutung lässt sich in Termini qualitativen Werts ausdrücken, eine andere in Termini affektiver Quantität, die sich ihrerseits in unterschiedliche liebesartige Zu-/Hinwendungen unterteilt, welche auf unterschiedliche „Objektlassen“, ja auf heterogene Gegenstände gerichtet sind, von denen der Mensch als tugendhaft lebendiger der höchste ist. Die Frau muss dem Mann mehr Affektion entgegenbringen als dieser ihr, weil sein Werk (oder seine Präsenz) in Würde- und Tugendmaßen mehr wert ist als das (die) ihre. Die Mutter müsste demzufolge auf einer untergeordneten Ebene ihren Kindern weniger Affektion entgegenbringen als diese ihr, insofern die Kinder ihr untergeordnet sind. Doch schon hier durchdringt die Qualität die Affektion, weil die Kinder ihre Eltern (die sie vielleicht ebenso wenn nicht mehr lieben als diese sie) so gut wie möglich ehren müssen, ohne jemals einen Ausgleich oder eine vollständige Kompensation schaffen zu können. Es gibt, um genau zu sein, kein Maß für das Lieben, das nicht immer schon in die Beziehungen zwischen den PartnerInnen eingewoben wäre. An der Spitze dieser Beziehungen steht die Gegenseitigkeit, die der Gleichheit der Partner entspricht. So muss für die Höherbewertung der affektiven Quantität der Kinder stets eine neue, ethische und damit auch gesellschaftlich eingesetzte Qualität der affektiven Wertigkeit oder besser Valenz (auch Werthervorbringung) hinzugesetzt werden und nicht einfach eine abstrakte Liebesquantität.

Ehren, das bedeutet jemandes Würde mit dem Ausdruck der Anerkennung dieser Würde abgelten. Doch ist die freundschaftliche, und also auch ethisch relevante Würde stets im Verdacht, eine falsche zu sein, reine Konvention ohne Grundlage oder bloßes Insignum (wie Aristoteles es in der *Politik* hervorhebt), wenn sie nicht von Affekten seitens der Ehrerbietenden getragen ist, die an diese Würde glauben müssen, um dem Anspruch, sie zu ehren, auch wirklich gehor-

14 Ibid., 1158 b 25-26.

chen zu können. Zugleich ist aber die Abhängigkeit der Ehrerbietung vom Affekt einer der Gründe, warum die Affektion auch eine Gefahr für die Würde darstellt: Bleibt sie nämlich aus, dann wird die Würde als solche prekär, ja vakant. Wenn die Affektion aber umgekehrt zu groß ist, dann riskiert die Würde, hinter ihr zu verschwinden (diejenigen, die zu sehr lieben, können sich leicht bezüglich der Würde eines Menschen täuschen, sind gleichsam verblendet, und die würdigen Leute können würdelos werden, wenn sie zu viel lieben). Umgekehrt ist die Würde der Übergeordneten zugleich Träger und Ziel der Affektion und als solcher bereits gesellschaftlich eingesetzt. Sie stellt einen minimalen sozialen Garanten dafür dar, dass die „Untertanen“ ihre affektgetragenen Ehrerbietungen auch erbringen, auch wenn sie nicht immer Gründe dafür oder Lust dazu haben, diejenigen zu lieben oder zu mögen, die ihnen vermittels der emblematischen Würde übergeordnet sind.

Aristoteles sieht, dass der Übergeordnete nicht als solcher gemocht oder geliebt wird, bestenfalls will jemand aus Gründen des Nutzens sein Freund sein. Doch er drückt dies dadurch aus, dass er ausnahmslos „übergeordnet“ durch „würdig“ ersetzt, was seinen eher unkritischen sozialen Positivismus hinsichtlich der gesetzten Hierarchien manifest werden lässt: Im Bereich der Freundschaft kommt die Gleichheit gemäß der Quantität vor der Gleichheit gemäß der Würde; umgekehrt verhält es sich im Bereich der Rechtsangelegenheiten und der Politik.

Es scheint mir unumgänglich, dies über den Primat der „Quantität“ als Derivat exakter arithmetischer Gegenseitigkeit der Liebe in der vollkommenen Freundschaft zu verstehen, die gleichsam das oberste Paradigma des gesamten *Philia*-Komplexes darzustellen scheint. Doch die Liebesmenge, die als erster (wesentlicher?) Term ausgesagt wird, kommt im Text erst dort vor, wo sie für den Ausgleich der Ungleichheit innerhalb einer proportionalen (und nicht einer egalitären) Freundschaftsbeziehung erhalten sollte. Sie stellt also eine Art privates Äquivalent dar, vermittels dessen die Tugend und das tugendhafte Werk wirklich gemessen werden können, weil diese Quantität erst die Gleichheit im Tauschverhältnis zwischen den heterogenen Termini und ungleichen PartnerInnen herstellt. Dieses Maß ist kein dritter Term, der numerisch quantifizierbar wäre, sondern stellt als Tätigkeit den Grund und die Verwirklichung (*Energeia*) der Freundschaft dar.¹⁵ Doch als quantitativer Faktor, der die Termini des ungleichen Tauschverhältnisses durch ein mehr oder weniger ausgleicht, muss es auch ein quantifizierender Faktor sein, also transzendental und so abstrakt wie möglich. Nun tritt die tätige Liebe als Quantum erst nach der vorhergehenden Setzung einer Werthierarchie ein, die ja wie erwähnt die Verhältnisse zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven etc. charakterisiert, ja definiert. Wenn der *prōtos*, der das Primat der Quantität bezeichnet, nicht in einem chronologischen Sinn zu lesen ist, dann auch nicht in einem logisch-begrifflichen, es sei

15 Hierin besteht der wichtigste Unterschied zum proportionalen Verhältnis im V. Buch.

denn wir setzen die Gegenseitigkeit der *Philia* unter Gleichen als gleiche Quantität einer *philêsis* voraus, zu der alle fähig sind, und die in allen privaten zwischenmenschlichen Beziehungen vorkommt.

Und nun können wir auch die mangelnde Affektion für den Übergeordneten als einen entscheidenden Faktor lesen: Wenn dieser Mangel sich in einem Fehlen von Affektion bestätigt, dann deshalb, weil es kein gemeinsames Maß gibt, kein Freundschaftsverhältnis zwischen den hierarchisierten Partnern, das einen solchen affektiven Austausch ermöglichen würde; und dann haben wir es vielleicht nicht einmal mit einer zwischenmenschlichen Beziehung als solcher zu tun (die Griechen schienen ihre Götter nicht gerade geliebt zu haben, eher fürchteten sie sie oder waren ihnen dankbar, und der Sklave als Sklave kann für Aristoteles kein Freund sein, sondern nur insofern er auch ein Mensch ist).¹⁶ Da, wo nicht von vorne herein ein Mangel oder ein „weniger als“ gegeben ist, wird dieser „regulierte“ Mangel eingesetzt, diesmal allerdings im Sinne einer geringeren affektiven Menge seitens des Übergeordneten. Diese Anordnung erklärt sich dadurch, dass das Wesen der Aristotelischen *Philia* die Gleichheit an sich zwischen den Partnern ist, welche sich nicht mehr durch ihre Würde unterscheiden, und einander lieben und auserwählen für das, was/wie sie für einander als Gleiche und im gleichen Maße sind (hierin ist das Platonische „gemäß dem Gleichen“ gewissermaßen verwirklicht und aufgehoben).

Und so ist dies auch jene vollkommene Form der Freundschaft, in der nicht mehr getauscht wird, in der Liebe nicht ungleich, ausschließend und possessiv (nicht) geteilt wird, sondern in der die Freunde interesselos in gemeinsamer Teilhabe an der tätigen Freundschaftsliebe leben: Seine Zeit gemeinsam verbringen in Liebe zur Weisheit durch die tätige *Philia/Philosophia*.

Das *philein*, das Aristoteles als quantifizierbare Entität einzusetzen versucht, ist das, was er als eine effektive Substanz der *Philia* setzt. Dabei idealisiert er die *Philia* über das *Telos* der Verwirklichung einer Freundschaft zwischen Menschen, die so gleich sind in ihrem tugendhaften Leben, so selbstgenügsam in ihrer geradezu mönchischen *Theoria*, dass sie ganz explizit das *Paradoxon* streifen, keine Freunde mehr zu brauchen und also aufzuhören, Menschen zu sein.¹⁷

Nun sind die Ungleichen nicht vom *philein* ausgeschlossen – weder die Frauen, noch die Kinder oder die Sklaven –, ja sie werden durch ihren affektiven

16 Der Aristotelische „Realismus“ bezüglich der affektiven Beziehung der Menschen zu ihren Göttern ist vor dem Hintergrund der griechischen Welt zu lesen. Er macht zum Beispiel keinen Sinn mehr ab der Durchsetzung der *agapê*, das heißt der Liebe zum christlichen Gott.

17 Aristoteles verweist im IX. Buch der *Nikomachischen Ethik* selbst auf diese Aporie in seiner anthropologischen Teleologie: 1169 b 3 - 1170 b 20. Auf diese Aporie bezieht sich gewiss Kant, wenn er die Unmöglichkeit einer ethischen Handlung anspricht. Siehe auch J. Derrida: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Mehraufwand geradezu charakterisiert.¹⁸ Doch weil die Frauen als diejenigen gesetzt sind, denen es gegenüber den Männern an Würde und Tugend ermangele, ist es mehr als zweifelhaft, dass sie in Aristotelischer Perspektive fähig wären, den Status eines wahren Freundes zu erreichen. Die etablierte Geschlechterkomplementarität erschwert dies ebenso wie die männlich konnotierte und auch ausdrücklich den Männern vorbehaltenen Tugendhaftigkeit, die für die erfüllterfüllende Tätigkeit der *philo* Bedingung ist. Im Grenzfall wäre eine *philia* zwischen zwei Frauen oder zwischen Frau und Mann außerhalb der Geschlechterkomplementarität und der damit verbundenen Arbeitsteilung gerade noch vorstellbar, niemals innerhalb derselben.

Doch abgesehen von dieser Grenzhypothese, werden die Frauen den Männern auch im Register der Freundschaft untergeordnet – nicht nur durch die soziale Ordnung, sondern auch durch ethische Setzung des Philosophen. Eine Frau kann bzw. soll laut Aristoteles in keiner dieser Sphären ihrem Ehemann gleichgestellt sein oder gar übergeordnet werden. Selbst in dem durchaus nicht seltenen Fall einer Ehe, in der die Frau wohlhabender ist als der Mann, sieht der Philosoph der Systematizität ein bloß akzidentelles Kippen der Ordnung. Diese Ordnung gilt es umso rascher wieder herzustellen, als diese Umkehrung nicht aufgrund der substantieller gefassten Tugendhaftigkeit, sondern aufgrund des noch zufälligeren materiellen Erbes besteht.¹⁹

Es macht keinen Sinn, hier bei Aristoteles noch weiter zu suchen, weil diese Hierarchie gemäß der etablierten Würde die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im sozioökonomischen Kern der Polis begründet („*kat' axian gar ho anêr archei*: Denn gemäß seiner Würde befiehlt der Mann“)²⁰. Dennoch bleibt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Hierarchie und egalitärem Status offen, also die Frage nach dem eigentlichen Unterschied zwischen jenen, die als „Gleichere“ prinzipiell Zugang zur *homoiotês* als solcher haben und denjenigen, die es erst anzugleichen gilt, wo doch klar ist, dass diese Differenz jedes noch so homogen gedachten Bürgerkorps (der „*homoioi*“) durchwirkt, ohne dass deshalb die politische Freiheit und Gleichheit der Männer in der demokratischen Polis zersetzt würde: Der Unterschied zwischen sozialen Klassen wird eben durch die Gleichheit, ja Identität der Rechte (*isêgoria* und *isonomia*) ausgeglichen. Doch umgekehrt umfassen die *homoioi*, also die Gleichen oder die Ähnlichen (hinsicht-

18 Zugleich verweist Aristoteles in der *Politik* auf die Unmöglichkeit einer Aufrechenbarkeit der *Philia* über das Maß der Tugenden: 1283^a 1-15.

19 Ibid. 1161 a 1-2 „Nè l'amico può essere donna: il silenzio del discorso racchiude il postulato che l'amico virtuoso, paradigmatico, non è declinabile al femminile. La somiglianza (*homoiotês*) psicologica ricopre una somiglianza sessuale, sociale, generazionale. L'amico è un maschio, proprietario, adulto che, solo, può dar luogo a una prassi di amicizia che è buona perchè giocata all'interno dell'élite dei buoni.“ Silvia Campese, „Madre materia“, in: S. Campese, P. Manuli, G. Sissa (Hg.), *Madre materia*, S. 38.

20 Aristote: *Nikomachische Ethik*, 1160 b 33.

lich...), nicht alle Männer, sonst wäre es nicht möglich, sie mit diesem Substantiv zu bezeichnen. Denn als solche nämlich setzen sie die Nicht- oder Weniger-Gleichen voraus: Wie die Integrierten die Ausgeschlossenen in der Identitäts- und Mengenlogik der klassifizierenden Polis bedingen und voraussetzen, so setzen die Gleichen die Ungleichen voraus, die jenen untergeordnet sind. Wenn weder die Gleichheit noch die Ungleichheit für sich die transzendente Quelle der Gesellschaftsverhältnisse ist, dann weil beide zuerst einmal gleichzeitig auftreten. Und so lange die Gleichheit nicht auf alle ausgedehnt ist, so lange also die *homoioi* als solche (die Gleichen) bezeichnet werden, so lange werden sie sich als eben diese von den anderen abgrenzen.

Mutterliebe: unvollendeter Prototyp

Nun ist die *Philia* aus einem teleologischen Blickwinkel zwar eine Freundschaft der freien und gleichen Bürger sowie der tugendhaften Männer (beide sind nicht identisch, doch der Status der Ersteren ist notwendige Bedingung für die Erlangung der Tugend, die zugleich notwendige Bedingung für den Status des „guten Bürgers“ ist), doch zugleich sind Frauen als Mütter eine Art Modell oder besser: der unvollendete Prototyp der interesselosen *Philia* sowie derjenigen, die in ihrer eigenen Verwirklichung gründet. Die beiden entsprechenden Passagen in der *Nikomachischen Ethik* bieten in diesem Zusammenhang einige Klärungen bezüglich der Frage danach, ob Aristoteles die moralische Minderwertigkeit der Frauen von der biologischen Minderwertigkeit ihres Leibes ableitet oder nicht.

Die Mütter als unvollendete Prototypen für die vollkommene Freundschaft tauchen in der *Ethik* drei Mal auf. Einmal erwähnt Aristoteles sie als Zeichen, *sêmeion*, für den Primat des *philein* (lieben) über das *phileisthai* (geliebt werden), welches die Freundschaft(sliebe) als selbstreferentielle bzw. als Selbstzweck begründet, als Liebe im Sinne der Freude am Leben und nicht in der Intention, dafür Güter oder Komplimente zu erlangen.²¹ Das Beispiel ist kurz gehalten. Was unmittelbar daraus hervorgeht, ist eine Trennung oder zumindest Unterscheidung zwischen biologischer und sozialer Mutter: Erstere wird dabei als diejenige in Szene gesetzt, die ihr Kind liebt, obwohl sie es für die Aufzucht hergegeben hat, und die nicht nach Gegenliebe (*antiphileisthai*) strebt.²² Nun wird die erwähnte Unterscheidung zwar nicht explizit erwähnt, doch das Verb *trephesthai* verweist auf eine Amme, also eine soziale „Mutter“ und die Unterscheidung steht im Zeichen einer Demonstration: dass die Mutterliebe als natürliche und notwendige mit dem ethisch-gesellschaftlichen *philein* kontrastiert, welches durch eine damit

21 Siehe hierzu auch Xénophon: *Memorabilia*, Paris: Garnier 1935, II, 2, 4-7, wo Sokrates mit seinem Sohn über die Pflicht diskutiert, die ihm als Kind gebietet, der Mutter mit Ehrerbietung (*dei therapeuein*) zurückzuerstatten, was diese ihm als ihrem Kind an Leid und Wohlwollen entgegengebracht hat, ohne zu wissen, ob sie jemals Dank dafür erhalten werde.

22 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1159 a 25-33.

verbundene Wahl charakterisiert ist. Die Mutterliebe ist also ein teilweise beispielhafter Fall für die auf einer höheren Ebene angesiedelte *Philia* zwischen wahren Freunden. Die zweite Passage, in der Aristoteles die Mutterliebe ins Feld führt, findet sich im Rahmen der Aufzählung der fünf Modi des Freund-Seins. Von diesen sind immerhin zwei der Mutterliebe zu Eigen: der Modus, in dem der Freund das Leben und Dasein des Freundes um seiner selbst willen will (*boulomenon*) und jener Modus, in dem der Freund an den Freuden und Leiden des anderen teilhat. Letzterer sei bei Müttern stärker vorhanden.²³ Die drei anderen Modi betreffen die Wahl des Gutes, das gemeinschaftliche Leben und die Wahl derselben Dinge (*tauta hairoumenon*).

Die beiden Modi der Mutterliebe implizieren eine direkte Bande zwischen Mutter und Kind, die nicht durch eine gesellschaftliche und damit instituierte Tugend vermittelt sei (der Pleonasmus „gesellschaftliche Tugend“ ist eben dadurch relativiert, dass der natürliche Status der Mutterliebe hier die Bedeutung einer weiblich-natürlichen „Tugend“ erhält).²⁴ Diese Bande wird auch in jener Passage des IX. Buches erwähnt, in der Aristoteles versucht, das Phänomen der im Werk des Tuns sowie im schöpferischen Akt enthaltenen *philêsis* zu erhellen. Hier wird die Dichotomie zwischen Aktivität bzw. *Energieia* auf der Seite des *philein* und Passivität auf der Seite des *phileisthai* am explizitesten. Und so wie dies bereits bezüglich des Mehr an *philein* im proportionalen Verhältnis der Fall war, so werden hier, ganz im Sinne des Chiasma, das ja die Proportionalität stets als ihr Schatten begleitet, und entgegen die sonstigen Zuschreibungen, die Frauen/Mütter auf der Seite der Aktivität genannt: Aristoteles verweist auf das Beispiel der Mütter, welche ihr Kind mehr liebten, weil ihnen deren Geburt (*genêsis*) mehr Schmerzen bereitet und weil sie mehr Gewissheit darüber haben (*isasin*), dass es ihr Werk ist.²⁵

Damit sind wir wieder bei den Grenzen zwischen dem Biologischen und dem Ethischen angelangt. In ihrer ethischen bzw. protoethischen Wirklichkeit ist der Beitrag der Frauen/Mütter zur Fortpflanzung plötzlich von Relevanz, während der Beitrag des Mutterleibes in den biologischen Abhandlungen auf ein Minimum reduziert wird. Wir sollten uns allerdings hüten, darin ein Zeichen für eine ethisch-politische Rehabilitierung der Frauen zu sehen. Denn dieser Beitrag auf der Seite der *Energieia* fügt sich genau in die instituierte hierarchische Komplementarität ein, die in soziologischer oder ethischer Hinsicht den biologischen Beitrag des Leibes auf der untersten Ebene der mit der Hervorbringung verbundenen Werte ansiedelt. Doch diese Verkehrung der kategorialen Zuordnungen der *Energieia* und der Aktivität an die Frauen/Mütter (und nur Mütter sind richti-

23 Ibid., 1166 a 1-9.

24 Angesichts der für die Ethik zentralen Rolle der *prohairêsis* ist diese vermeintlich automatisch „mütterliche“ Tugend nicht Tugend im eigentlichen Sinn dieses Begriffs bei Aristoteles.

25 Ibid., 1168 a 19-27.

ge Frauen...) lässt die Tragweite der Veränderung auf der ontologischen Ebene erkennen, die im Übergang von der Biologie zur Ethik angesiedelt sind, in welcher der Part der Biologie nur Zeichen ethischer Unvollkommenheit und Minderwertigkeit ist. Diese chiasmatische Verkehrung verweist schließlich auf die Beschränktheit und die vorgebliche Natürlichkeit der Maternität und somit des „weiblichen“ Beitrags zum Phänomen der *Philia*, welche sich ja „eigentlich“ nur im guten männlichen Bürger verwirkliche.

Das „von Natur“ jener Minderwertigkeit der Frauen im ethisch-politischen Bereich ist ohne diese Definition des Menschen als „von Natur“ politisches Lebewesen undenkbar.²⁶ In dieser Hinsicht werden Frauen als Frauen, ebenso wie Sklaven als Sklaven, von Aristoteles als von Natur untergeordnete aber auch als minderwertige Menschen statuiert. Sie werden in dieser Funktion vom teleologischen Maßstab des Politisch-Seins abgeleitet, das den männlichen Bürgern vorbehalten ist.²⁷ Aristoteles kennt natürlich die Schwierigkeiten einer unmittelbaren Deduktion der ethischen Minderwertigkeit vom Bereich der Biologie, insbesondere in Geschlechterfragen. Denn die Rolle der Frauen ist nicht einmal in einer völlig abstrakt-anthropologischen Sicht bloß instrumentell oder als Ganze auf ihre Fortpflanzungsfunktion reduzierbar. Da sie sowohl in der Erziehung als auch in der Ökonomie durchaus am *archein* teilhaben, gilt ihr unbedingtes *archesthai*, also ihre Beschränkung auf die passive Form der Machtausübung (gehorschen, beherrscht werden von Männern) nur innerhalb der explizit politischen Sphäre bzw. innerhalb der Beziehungen zwischen Bürgern und ihren Ehefrauen mit unvollkommenem, bloß mittelbarem Bürgerstatus. Im *oikos* und in anderen Verhältnissen (Eltern-Kinder, Freie-Sklaven, etc.) verhält es sich durchaus anders, weshalb dort die biologische Grundlegung eines beschränkten geschlechtsspezifischen Tugend- und Fähigkeitsgefälles als zutiefst widersprüchlich ins Auge fiel.

Die Verwirklichung, ja Vollendung der *Philia* besteht nun in einem reinen und gemeinsamen Tätigsein (wobei die Philosophie als reines Denken diese Tä-

26 Siehe hierzu weiter unten am Beginn des Kapitels „Von der Menge zur Polis“.

27 Dazu bedarf es, wie noch heute in Frauen ausschließenden und dazu noch strikt antidemokratischen Parallelgesellschaften wie der katholischen oder anderer Kirchen, keiner eindeutigen Aussage darüber, dass Frauen minderwertig sind: die Ämtern sind den Männern vorbehalten, die Tugenden, welche mit diesen Ämtern verbunden sind, auch. Wenn nun der Mensch seinen Zweck erst in der Ausübung dieser Ämter erfüllt, bleiben diejenigen diesseits der Zweckerfüllung oder „zweckinferior“, die von dieser Ausübung ausgeschlossen sind: Die Zirkularität ist gleichsam die Stärke der in Teleologie gegossenen historischen Praxis, die jede historische Veränderung der Praktiken zu verhindern beansprucht. Die Rolle der Kirchen ist deshalb immer eine zutiefst antidemokratische, weil sie die Gesetzgebung durch die Menschen selbst, also den „Demos“, bereits insgeheim als Frevel gegen ihre letztlich immer theokratische Dogmatik betrachten müssen. Diese Abneigung gegen die Demokratie ist also nicht „radikalen“ Moslems vorbehalten, wie manche die Sache in letzter Zeit darzustellen tendieren.

tigkeit am vollkommensten erfülle), welches das Gut/e als Leben des Geistes ins Werk setzt. Aristoteles versucht wohl den Eros von der Philia abzugrenzen, indem er die *philêsis* in die Mitte dieses Begriffspaars einfügt. Die *philêsis* stellt den Mittelbegriff dar in der Dialektik von Wahlverwandschaft und nicht gewählter Verwandschaft innerhalb der Familiarität. Die Ablösung der Philia vom Eros ist allerdings keine vollständige und der Übergang vollzieht sich im Laufe der Bildung/Sozialisierung des jungen Mannes zwischen Psyche/Soma und gesellschaftlicher Institution. Das päderastische Verhältnis zwischen einem *pais* (Knaabe, Jüngling) oder *neaniskos* (junger Mann) und einem erwachsenen Mann endet mit dem Erwachsenwerden des Jungen. Diese Befristung geht einher mit der gängigen Transformation dieses Verhältnisses in das der Philia, um es – mit zunehmender gesellschaftlicher Verpönteit der Homosexualität – bald ganz zu ersetzen und den in der *paideia* (Erziehung, Bildung des jungen Menschen, vornehmlich Mannes) involvierten Eros als sublimierten aufzuheben.

Die bleibenden menschlichen Schönheiten wie die Tugenden nehmen dabei den Platz der aristokratisch höher geschätzten physischen Schönheit ein und die Bande gewinnen an Gegenseitigkeit, um für die politischen Verbindungen und Bündnisse als konstitutiv hervorgehoben zu werden.²⁸

Die Qualitäten, welche zur ethischen Übergeordnetheit führen, sind Fähigkeiten, welche – angefangen von der standhaften *andreia* über die (gegen die stets drohende *hybris* unerlässliche) Mitte (*meson*) des Maßhaltens bis hin zum richtigen Begriff bzw. zur richtigen Rede (*orthos logos*) – stets dazu führen sollen, die im Zwist miteinander liegenden Teile zu harmonisieren oder die abweichenden RandgängerInnen zu drosseln, ja zu beherrschen oder zumindest bei der maßgeblichen Stange, d.h. in der Nähe der Norm der Polis zu halten, egal, ob diese RandgängerInnen nun Frauen, Verweiblichte bzw. Verweichlichte, Verrückte, Monströse oder bloß „die Menge“ heißen. Die mütterliche *philêsis* und die *trophê* stellen dabei die „natürlichsten“ Momente in der Sozialisation des Kindes dar, deren höchster Zweck (Telos) die ethisch-politische Erziehung ist. Diese geschieht als „vollständige Geburt des Bürgers“ im Rahmen einer männlichen Gesellschaft, wie Platon sie bereits für die Philosophie konzipiert hatte und wie sie in Athen vorhanden war, ohne allerdings die klare Eröffnung auf die Philia der Philosophen-*homoioi* zu bedeuten, die Aristoteles mit der Verwirklichung und gänzlichen Sublimierung des Eros im und durch das ideale Individuum entwirft.

28 In Diesem Sinn betrachtet John Cooper *philos* bei Aristoteles eher als Alliierten denn als Freund: „Aristotle on friendship“, in: A. D. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press 1980. Es ist allerdings klar, dass die Übersetzung dieses Terms ein zu partielles semantisches Feld umfasst, insofern aus ihm der gesamte affektive Aspekt der Philia ausgespart bleibt, während „Freund“ den „Alliierten“ durchaus einzuschließen vermag.

