


Freundschaft und andere Undinge¹

„O mes amis, il n’y a nul amy.“ – „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Mit diesem Ausruf hebt einer der bekanntesten Gegenwartstexte zur Freundschaft an, Jacques Derridas *Politiques de l’amitié*.² Derrida konfrontiert seine Hörer und Leser mit einem Paradox: einer Anrede an die Freunde, die die Möglichkeit der Freundschaft selbst verneint. Freundschaft ist in dieser Hinsicht ein Unding. Sie ist etwas, das ist, aber eigentlich nicht sein kann – oder nicht sein *soll*, eine Zumutung. „Das ist ja ein Unding“, sagen wir, wenn wir uns über einen Umstand empören, den wir als unsinnig oder unangebracht empfinden. Ist Freundschaft unsinnig? Und ist es unangebracht, von Freundschaft zu reden?

Wer als Historiker*in und Philosoph*in zur Freundschaft arbeitet, hat diesen Eindruck nicht. Fragen zur Freundschaft stoßen zurzeit auf reges Interesse – *it’s a thing*, wie man im Englischen sagt. Das heißt aber noch nicht viel. Wir lenken unseren Blick oft auf Dinge, die uns zu entgleiten drohen, die unsicher und fraglich geworden sind. Etwas wird zum Problem, zum Thema, zu einem Ding erst dann, wenn es zum Unding wird, zu einer Zumutung an das Denken, an das Handeln. Das Interesse an der Freundschaft könnte also gerade darin gründen, dass uns in Zeiten von Leistungsgesellschaft, Facebook-Freundschaften und Covid-Beschränkungen traditionelle Formen des Umgangs entgleiten.

Zudem wandeln sich Begriffe wie Freundschaft im Lauf der Zeit, und das führt zu Unschärfe. „Es gibt Worte, die durch Jahrhunderte von Mund zu Mund gehen, ohne daß ihr begrifflicher Inhalt je klar und scharf umrissen vor das innere Auge tritt“, beginnt Siegfried Kracauers Essay *Über die Freundschaft*, „wunder nimmt nur, daß die Wortgefäße, die solche Fülle zu tragen haben, immer ihre alte Geltung beibehalten, fortbestehen und sich wieder mit neuem

1 This article has been written in the framework of the project “Virtue and Sociability. Teaching Friendship in Early Modern Schools and Universities, 1518–1648”, PASIFIC Call 1, No. 46718. This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 847639 and from the Ministry of Education and Science. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 license CC-BY 

2 Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris 1994, S. 17. Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Ausgabe: *Politik der Freundschaft*, übersetzt v. Stefan Lorenzer, Frankfurt/M. 2002.

Inhalt beladen lassen“.³ Ist das so? Ist Freundschaft ein Wortgefäß, oder ist sie eher eine Worthülse?

Das Unbehagen an der Freundschaft

Wenn die Freundschaft sich nicht einfach feststellen lässt, sondern immer wieder neu bestimmt werden muss, dann sollte sie eigentlich ein Gegenstand – ein Ding – der Geschichte sein. Doch trotz des regen Interesses, das ihr entgegengebracht wird, fragt man sich manchmal, ob sie für das philosophisch und historisch geschulte Fachpublikum nicht doch eher ein Unding ist. Das heißt nicht, dass es keine Sekundärliteratur zum Thema gäbe. Im Gegenteil, diese Sekundärliteratur spricht mittlerweile Bände – und das nicht nur im übertragenen Sinn. Vorbei sind die Zeiten, in denen Peter Burke schreiben konnte, Freundschaft besitze eine „relatively short historiography“.⁴

Trotzdem äußert sich diese Literatur oft skeptisch, was den Freundschaftsbegriff angeht; ein tiefes Misstrauen, ja ein Unbehagen scheint viele der Untersuchungen zu durchziehen. So wettet der Literaturhistoriker Tom MacFaul in seinem Buch zu *Male Friendship in Shakespeare and His Contemporaries* gegen die „humanistische“ Vereinnahmung des Begriffs und nimmt sich eine Zeile aus *As You Like It* zum Motto: „Most friendship is feigning“.⁵ Wie MacFaul anmerkt, heißt es bei Shakespeare, Freundschaft sei *meistens* vorgetäuscht, aber nicht *immer*; der Möglichkeit echter Freundschaft werde damit ein Hintertürchen offengelassen. Das humanistische Ideal wahrer Freundschaft, so MacFaul, zeige bei Shakespeare und seinen Zeitgenossen immer noch Wirkung, auch wenn sie sich letztendlich bewusst seien, dass Freundschaft ein „will-o-wisp“, ein Irrlicht ist. Sie sei eben nicht, wie die Humanisten es wollen, „the most important thing in the world“.⁶ Gegen diese Behauptung, dieses Unding – MacFaul spricht von einem „mirage of friendship“ – schreibe man zu Zeiten Shakespeares an, um ein neues Bild des Selbst zu entwerfen.

In MacFauls Darstellung übersetzt sich die Möglichkeit, dass die Freundschaft zugleich ist und nicht ist, in die Idee des Trugbilds. Sie ist, aber sie ist nicht das, was wir denken. Freundschaft steht demnach nicht für sich selbst, sondern für etwas anderes. Der Historiker Klaus Oschema hat diese weit verbreitete Sicht-

3 Siegfried Kracauer, *Über die Freundschaft. Essays*, Frankfurt/M. 1971, S. 9.

4 Peter Burke, „Humanism and Friendship in Sixteenth-Century Europe“, in: *Groniek* 134 (1996), S. 90–98, hier: S 91.

5 Tom MacFaul, *Male Friendship in Shakespeare and His Contemporaries*, Cambridge 2007, S. 1, mit Bezug auf William Shakespeare, *As You Like It*, 2.7.181.

6 MacFaul (wie Anm. 5), S. 1.

weise in Frageform auf den Punkt gebracht: Handelt es sich bei der Freundschaft im vormodernen Europa um ein „eigenständiges Konzept personaler Bindung“ oder „lediglich um eine Chiffre [...] mit der bestimmte Aspekte der eigentlich durch Verwandtschaft oder Herrschaft bestimmten Bindungen angesprochen werden“?⁷ Oschemas Frage schließt die Möglichkeit von Freundschaft nicht aus, aber sie deutet auch an, dass Freundschaftssemantiken und -praktiken noch kein Beweis für die Existenz eines eigenständigen Begriffs von Freundschaft sind. Freundschaft wird zum Epiphänomen, zu etwas, das nicht für sich selbst steht, sondern für andere, ‚wirkliche‘ Dinge einsteht: Mikropolitik, Patronage-Klientel-Beziehungen, homoerotische Liebe.

Freundschaft und die Sache mit der Tugend

Woraus speist sich dieses Misstrauen gegen die Freundschaft? Woher rührt die Versuchung, sie zum Trugbild zu erklären, ihr die eigene Bedeutung abzusprechen und sie in anderes aufzulösen? Ein Motiv ist sicher professionelle Vorsicht. Niemand, der in die historische oder philosophische Lehre gegangen ist, will einen Begriff wie die Freundschaft einfach in Kauf nehmen. Zu groß ist die Gefahr, den falschen Fährten einer humanistisch oder anderweitig geprägten Freundschaftsideologie zu folgen. Wer will sich schon im Selbstbetrug frühneuzeitlicher Freundschaftsdiskurse verstricken?

Aber diese Vorsicht gilt nicht jedem Begriff von Freundschaft. Freundschaft ist nicht immer ein Unding; als soziales oder kulturelles Phänomen wird sie ja durchaus anerkannt. Selbst für die Naturwissenschaften ist sie mittlerweile ein Ding, wie die Wissenschaftsjournalistin Lydia Denworth in ihrem Buch *Friendship. The Evolution, Biology and Extraordinary Power of Life's Fundamental Bond* schreibt. Freundschaft sei zwar bisher zu flüchtig und nicht richtig fassbar gewesen, „too difficult to define and measure to be taken seriously by the wider scientific world“.⁸ Doch das habe sich gründlich geändert. Denworth verkündet denn auch den Beginn einer „neuen Wissenschaft“ von der Freundschaft. Freundschaft sei eben doch kein rein kulturell geprägter Begriff, sondern könne evolutionsbiologisch begründet werden. In dieser neuen Sichtweise gilt Freundschaft als „critical piece of social behaviour that has been hiding in plain sight“.⁹

7 Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder ‚amitié‘? Ein politisch soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.-17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 13.

8 Lydia Denworth, *Friendship. The Evolution, Biology and Extraordinary Power of Life's Fundamental Bond*, New York 2020, S. 14.

9 Ebd., S. 15.

Nun ist „social behaviour“ – „Sozialverhalten“ – ein weitgefasserter Begriff. Er blendet aber weitgehend eine Dimension der Freundschaft aus, die für die vor-moderne Philosophie ausschlaggebend ist: die ethische Dimension. Denn für die Frühe Neuzeit zählt gerade diejenige Freundschaft am meisten, die auf Tugend beruht. Sie ist die wichtigste der drei Arten von Freundschaft, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* nennt: Freundschaft des Nutzens wegen; Freundschaft, die auf Lust beruht; und eben die „Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen“. ¹⁰ Nach Aristoteles handelt es sich bei dieser letzten Art um ein Freundschaftsverhältnis im eigentlichen Sinn; die dem Eigeninteresse und der Lust dienenden Varianten sind nur ihrem Namen nach Freundschaften. Auch Cicero unterscheidet in seinem einflussreichen Dialog *De amicitia* zwischen einer „alltägliche[n] oder unvollkommene[n]“ und einer „wahre[n], vollkommene[n] Freundschaft“. ¹¹ Beide Denker betonen die Seltenheit der Tugendfreundschaft, stellen sie aber in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen. ¹²

Wahre, ja vollkommene Freundschaft, die auf Tugend beruht – genau das wird heute als Unding empfunden. So stellt der Philosoph Alexander Nehamas in seinem Buch *On Friendship* zwar fest, dass der aristotelische Begriff von Freundschaft unsere Vorstellungen bis heute prägt, trotzdem hält er ihn für zu einseitig: „the Aristotelian tradition, which has been so influential that it informs commonsensical views to this day, has tended to turn away from friendship’s darker, more painful, and more compromising sides“. ¹³ Was Nehamas vorschwebt, ist eine wirklichkeitsgetreue Darstellung der Freundschaft, ein „more realistic picture of its nature“. ¹⁴ Dazu dreht er das Verhältnis von Freundschaft und Tugend um: Wir schließen keine Freundschaften, weil wir in anderen Tugend erkennen; vielmehr führt unsere Freundschaft mit anderen dazu, ihr Verhalten als tugendhaft zu interpretieren. ¹⁵ So wird das Unding wieder zu einem Ding.

Nehamas gibt auch zu bedenken, dass die aristotelisch-ciceronianische Auffassung von Freundschaft als Tugendfreundschaft nicht so recht in das Bild christlicher Nächstenliebe passen will, die ja versucht, *alle* Mitmenschen einzubeziehen, anstatt Einzelnen den Vorzug zu geben. ¹⁶ Noch schwerer wiegt sein

¹⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Philosophische Schriften 3), übersetzt v. Eugen Rolfes u. bearbeitet v. Günther Bien, Hamburg 1995, 8.4, 1156b7–8, S. 185. Im Griechischen heißt es „τελεία δ’ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ’ ἀρετὴν ὁμοίων“.

¹¹ Cicero, *Laelius De Amicitia*, übersetzt v. Max Faltner, München 1980, 22, S. 30–31.

¹² Aristoteles (wie Anm. 10), S. 186, 8.4, 1156b24–25: „Naturgemäß sind aber derartige Freundschaften selten“; Cicero (wie Anm. 11), 22, S. 31: „wie sie nur wenige pflegen“.

¹³ Alexander Nehamas, *On Friendship*, New York 2016, S. 5.

¹⁴ Ebd., S. 7.

¹⁵ Ebd., S. 28.

¹⁶ Nehamas (wie Anm. 13), S. 30–36.

Einwand, die Freundschaft entziehe sich der modernen Logik der Moral, beruhe sie doch auf dem Vorrang des Freundes und nicht auf der Gleichbehandlung aller: „The essential partiality of friendship is the most fundamental obstacle to modeling our social and political relationships [...] upon it.“¹⁷ Aus dieser Sicht muss die frühneuzeitliche Welt als eine „Welt des Günstlings“ erscheinen.¹⁸ „[I]n early modern Britain, friendship was inseparable from favoritism, patronage, and clientage“, schreibt Nehamas basierend auf den Arbeiten der britischen Historiker David Wootton und Keith Thomas.¹⁹ Freundschaft beruhe letztendlich auf Nutzenüberlegungen: „Friends were valued because they were useful. One did not necessarily have to *like* them“, heißt es bei Keith Thomas.²⁰

Machiavelli, Herr Tur Tur und die Fallen der Ideologie

Nicht die Freundschaft im Allgemeinen, sondern die auf Tugend beruhende Freundschaft führt demnach zu Irritationen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Tugend für ein Denken über Ethik und Moral steht, das viele als ‚unrealistisch‘ empfinden. Kronzeuge ist dabei ein Denker der Frühen Neuzeit, Niccolò Machiavelli. Nach einer weitverbreiteten Meinung sagt uns Machiavelli, was Sache ist und was nicht. Wie heißt es so schön im vielzitierten fünfzehnten Kapitel des *Principe*? Es gelte, der „Wirklichkeit der Dinge nachzugehen“ und nicht „den bloßen Vorstellungen über sie“, liege doch „eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte“, dass „ein Mensch der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, [...] zugrunde gehen [muß] inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind“.²¹

Die Tugend bleibt dabei auf der Strecke, und mit ihr die Tugendfreundschaft. Das mag uns gefallen oder nicht. Für viele ist Machiavelli ja eine *bête noir*, ein sinisterer Ratgeber für autokratische Herrscher jeder Couleur.²² Trotzdem akzeptieren die meisten von uns seine Grundannahmen zur *Wirklichkeit der Dinge*. Tugend und Freundschaft, Ethik und Moral sind bloße *Vorstellungen* von dem,

17 Nehamas (wie Anm. 13), S. 51.

18 So der Buchtitel einer der von Nehamas zitierten Werke: J.H. Elliott u. L.W.B. Brockliss (Hgg.), *The World of the Favourite*, New Haven (CT) 1998.

19 Nehamas (wie Anm. 13), S. 40.

20 Keith Thomas, *The Ends of Life: Roads to Fulfillment in Early Modern England*, Oxford 2009, S. 191.

21 Niccolò Machiavelli, *Il Principe. Der Fürst*, übersetzt v. Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 119.

22 The RSA Board of Directors, *RSA Statement in Support of Social Justice*, Juni 2020 [07. Mai 2023], <https://www.rsa.org/general/custom.asp?page=rsa-statement-june-2020>: „Machiavelli’s calculating ruminations on how to control populations still serve as a ‘how to’ manual for leaders of all kinds.“

wie das Leben sein *sollte*. Sie sind – Undinge. Zur Erklärung des Lebens, wie es *ist*, schreibt Machiavelli seinen Lesern ins methodologische und anthropologische Stammbuch, taugen sie nicht. Da sollte man lieber nach Eigeninteresse, Machtstreben und Nutzenfreundschaft schauen.

Machiavelli ist mit Sicherheit ein Riese des politisch-historischen Diskurses, einer der wenigen, dessen Gedanken Eingang finden in gegenwärtige Diskussionen. Trotzdem sei hier eine ketzerische Frage gestellt: Was, wenn Machiavelli kein Riese, sondern ein Scheinriese ist? Wie Herr Tur Tur in Michael Endes *Jim Knopf* erklärt, handelt es sich bei einem Scheinriesen um eine Person, die desto größer aussieht, je weiter sie entfernt ist.²³ Vielleicht gilt das auch für zeitliche Entfernungen? Es scheint mir oft, Machiavelli wäre vor allem aus *heutiger* Sicht ein Riese, der aus der Masse seiner Zeitgenossen herausragt und als Kündler des Realismus gefeiert wird. Je mehr man sich dagegen seiner eigenen Zeit annähert, desto mehr schrumpft seine Gestalt, desto zeitgebundener und gewöhnlicher scheinen viele seiner Ideen.

Das soll die Forschungen zu Machiavelli nicht mindern, aber die Frage aufwerfen, ob uns das frühneuzeitliche Denken nicht oft im Zerrspiegel des Präsentismus erscheint – eines Präsentismus, der stark ideologische Züge trägt. Mark Fisher hat diese Züge, die unsere Gegenwartskultur prägen, hellsichtig als einen „anti-mythical myth“ beschrieben. Als Teil unseres sozialen Imaginären entfalte sich dieser Mythos im Gangster-Rap ebenso wie in Filmen wie *Pulp Fiction*, den Graphic Novels eines Frank Miller oder in den *Noir*-Romanen von James Ellroy. Sie alle beruhen nach Fisher auf einer gemeinsamen Grundannahme: „to have stripped the world of sentimental illusions and seen it for ‚what it really is‘: a Hobbesian war of all against all, a system of perpetual exploitation and generalized criminality“.²⁴ Hobbes, noch so ein *darling* der historischen Gegenwartsapostelei. In den Worten von Simon Reynolds, den Fisher zitiert: „‚Real‘ means the death of the social“.²⁵

Die Vorliebe für die dunkle, antisoziale Seite des Menschen – Grausamkeit, Verrat, Geldgier – ist dabei nicht nur Sache des Konservatismus. Sie findet sich auch in weiten Teilen der progressiven postmodernen Kulturwissenschaft wieder. Sie haben sich, wie Glorio Origgi schreibt, „der Suche nach den unreinen Ursprüngen der Begriffe moralischer und sozialer Begriffe“ verschrieben und versuchen, „die anrühigen Verstrickungen von Macht und Herrschaft“ sichtbar zu machen, die diesen Begriffen angeblich zu Grunde liegen.²⁶ In

23 Michael Ende, *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer*, Stuttgart 2004 [1960], S. 132.

24 Mark Fisher, *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Winchester 2009, S. 11.

25 Simon Reynolds, „War in the Jungle“, in: Andy Bennett u. a. (Hgg.), *The Popular Music Studies Reader*, London und New York 2006, S. 78–84, hier: S. 83.

26 Gloria Origgi, *La réputation: Qui dit quoi de qui*, Paris 2015, S. 56: „une recherche des ori-

beiden Spielarten des gegenwärtigen Dunkelmännertums stellt sich damit frei nach Slavoj Žižek die Frage, ob die demonstrative Nüchternheit eines sich post-ideologisch gerierenden ‚Realismus‘, der auch in der Philosophie und den Geschichtswissenschaften reüssiert, nicht längst in eine Ideologie des Zynismus umgeschlagen ist.²⁷

Will the Real Realist Please Stand Up?

Was lässt sich diesem Zynismus entgegensetzen? Wie lassen sich Themen wie Freundschaft und Tugend sinnvoll behandeln? Ein gutes Beispiel dafür, wie sich diese Dinge neu denken lassen, ohne sie gleich zu Undingen erklären zu müssen, liefert der bekannte Humanismusforscher James Hankins. Vor nicht allzu langer Zeit hat er einem seiner Vorträge den Titel *Francesco Patrizi and Machiavelli: Will the Real Realist Please Stand Up?* gegeben – ein Titel, der zu schön ist, um hier nicht wiederaufgenommen zu werden.²⁸ Der Vortrag vergleicht zwei Modelle des Militärwesens in der Renaissance, das eine von Francesco Patrizi da Siena, das andere von Machiavelli. Nach Hankins bietet Patrizi, ein Hauptvertreter der ‚idealistischen‘ Tugendlehre der Humanisten, ein realistischeres Modell als Machiavelli, der Erzrealist.

Eine interessante Schlussfolgerung, wenn man bedenkt, dass Hankins lange Hauptvertreter der Meinung war, humanistische Politiktheorie erschöpfe sich in einem zynischen, rein interessenorientierten *spin doctoring*. Entgegen dieser Auffassung hat er in den letzten Jahren auf überzeugende Weise die These entwickelt, dass sich das politische Denken der Humanisten am besten als „Tugendpolitik“ beschreiben lasse; es speise sich aus einem ernsthaften Interesse an der Tugend und an tugendhaftem und meritokratischem Verhalten.²⁹ Hankins ist von seinem Begriff der Tugendpolitik so überzeugt, dass er ihn sogar als möglichen Ausgangspunkt einer neuen politischen Philosophie des Konservatismus sieht.³⁰

Ob und wie das möglich sein sollte, sei dahingestellt. Hier soll jedenfalls der

gines *indécents* des concepts moraux et sociaux, qui ne marqueraient que des relations de pouvoir et de domination entre groupes”. See also Amanda Anderson, *Psyche and Ethos. Moral Life After Psychology*, Oxford 2018, S. 4.

27 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London und New York 1989, S. 33.

28 James Hankins, „Francesco Patrizi and Machiavelli: Will the Real Realist Please Stand Up?“, Vortrag, *Renaissance Society of America Annual Meeting*, San Juan, 11. März 2023.

29 James Hankins, *Virtue Politics. Statecraft and Soulcraft in Renaissance Italy*, Cambridge (MA) 2019; ders., *Political Meritocracy in Renaissance Italy. The Virtuous Republic of Francesco Patrizi of Siena*, Cambridge (MA) 2023.

30 James Hankins, „The Conservative Virtue“, *Law and Liberty*, 11.05.2022, <https://lawliberty.org/book-review/the-conservative-virtue/> [29. Mai 2023]

Vorschlag gemacht werden, Hankins Frage nach dem ‚wirklichen Realisten‘ zu radikalieren. Sind Grundbegriffe der vormodernen Ethik und Moral wie Freundschaft und Tugend von vorneherein die Undinge, zu denen wir sie heute machen? Sind sie wirklich Inbegriff einer ‚idealistischen‘ Sichtweise, die über die ‚wirklichen‘ Gegebenheiten nichts aussagt?

Nein, halt es aus dem Publikum, und dann erheben sie sich von den Sitzen, die Kolleginnen und Kollegen aus der Evolutionsbiologie, Anthropologie, Soziologie und Psychologie. Für sie gelten Ethik und Moral schon lange nicht mehr als dünner, äußerlicher Anstrich, unter dem sich schon bei leichtem Kratzen unsere selbstinteressierte Natur offenbart; was zählt ist unsere Biologie als soziale Tiere.³¹ Nicht Abstraktion und durchrationalisiertes Verhalten machen sie als den Kern ihres Moralverständnisses aus, sondern Gefühle und Intuitionen. Die Ethiktheorien von Kant und Bentham, nach Jonathan Haidt beide „Asperger-Kandidaten“, lehnen sie ab und setzen lieber auf die Tugend als ihren neuen Leitbegriff.³² Kein Wunder also, dass neuere philosophische Modelle ein Verständnis des Menschen als ethische Lebewesen einfordern und unsere „ethical-mindedness“ in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellen.³³ Selbst die Soziologie traut sich wieder, Fragen nach dem guten Leben aufzuwerfen.³⁴

Grauzonen und Zwielficht

Die Evolutionsbiolog*innen, Anthropolog*innen, Soziolog*innen und Psycholog*innen erheben sich also von ihren Sitzen. Für sie sind Tugend und Freundschaft, Ethik und Moral wieder ein Ding. Wie sieht es aus mit den Historiker*innen und Philosoph*innen? An ihnen liegt es zunächst, sich über diese Entwicklungen zu informieren und sich auf sie einzulassen. Was dann folgt, ist allerdings kein einfacher Akt der Implementierung oder Applikation. Der Arbeitsauftrag kann nicht lauten: ‚Wie wir heute wissen, verhält es sich mit der Tugend oder der Freundschaft so und so. Nun zeige, dass es sich auch im 16. Jahrhundert so verhielt‘. Das hat mit Geschichte nichts zu tun. Die Aufgabe, die sich stellt, ist

31 Frans de Waal, „Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality, and the Rise and Fall of ‘Veneer Theory’“, in: Josiah Ober and Stephen Macedo (Hgg.), *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton 2006, S. 1–82.

32 Jonathan Haidt, „The New Science of Morality. Part 1“, in: *Edge Conference*, 17. September 2010, <https://www.edge.org/conversation/a-new-science-of-morality-part-1> [1. Juni 2023].

33 Blaine J Fowers, *The Evolution of Ethics. Human Sociality and the Emergence of Ethical Mindfulness*, Houndsmills, Basingstoke 2015.

34 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt/M. 2018. Eine ähnlich ketzerische Frage stellt die Philosophin Rachel Jaeggi in ihrer *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt/M. 2014.

eine andere: „In der heutigen Forschung haben wir Freundschaft und Tugend als Themen wiederentdeckt. Nach unserer Sichtweise verhält es sich mit diesen Begriffen so und so. Aber wie stand es um Tugend und Freundschaft im 16. Jahrhundert?“

Die Stellung von historischen Untersuchungsgegenständen als Dinge und Undinge neu zu bedenken, ist damit ein beidseitiger Prozess. Das lässt sich am Beispiel Hankins zeigen. Ihm ist das unwahrscheinliche Kunststück gelungen, die Tugend der Renaissance wieder auf die Tagesordnung zu setzen. Das hat zum einen damit zu tun, das Hankins als aufmerksamer Leser der Literatur der Zeit nicht umhinkonnte, die ständige Verwendung des Tugendbegriffs im politischen Diskurs zu bemerken. Das galt ihm und anderen aber lange Zeit als ein Unding. Zum Ding wurde sie erst dann, als er den Begriff der Tugend ernst zu nehmen begann, eine Option, die ihm dank der wiederbelebten Tugendethik zur Verfügung stand.³⁵ Denn eine *virtue politics* ohne *virtue ethics* wäre kaum denkbar gewesen, auch wenn Hankins selbst diesen Aspekt manchmal zu unterschätzen scheint.

Kann das auch mit der Freundschaft klappen? Zunächst scheint das nicht der Fall. So spricht fast alles, was Nehamas schreibt, gegen eine Neubewertung des frühneuzeitlichen Freundschaftsdiskurses. Das liegt nicht zuletzt an seinem linearen Geschichtsmodell. Sinnvoll ist ein Rückbezug auf die Geschichte für ihn erst dann, wenn alte Ideen zugunsten neuer aufgegeben werden und endlich die Grauzonen der Freundschaft schraffiert werden. Die Frühe Neuzeit ist in dieser Hinsicht nicht mehr als ein Zeitalter des Übergangs, in dem die Weichen in Richtung Moderne gestellt werden. Das erklärt auch, warum Nehamas unter den Denkern der Frühen Neuzeit eigentlich nur Montaigne Aufmerksamkeit schenkt. Man kann wohl ohne jede Übertreibung sagen, dass Montaigne für die Geschichte der Freundschaft immer noch das ist, was Machiavelli bisher für die politische Ideengeschichte war: ein Abräumer, ein erster Lichtblick. *Finally, someone who gets it.*

Bei Derrida sieht das anders aus. Auch hier schwebt Montaigne über den Wassern. Aber eben mit dem eingangs erwähnten, höchst merkwürdigen Zitat: „O mes amis, il n’y a nul amy“ – „O meine Freunde, es gibt keinen Freund.“ Denn wie Derrida schon bald zu verstehen gibt, handelt es sich bei diesem Ausruf um ein Zitat aus dem Essay *Über die Freundschaft (De l’amitié)*.³⁶ Damit

35 Zu den Anfängen der Tugendethik in den Vierzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts vgl. Benjamin Lipscomb, *The Women Are Up to Something. How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford 2021.

36 Michel de Montaigne, „De l’Amitié“, in: ders., *Essais I*, hg. v. Pierre Michel, Paris 1965, 1.28, S. 265–279. Genauer gesagt handelt es sich um einen Satz, den Montaigne seinem persönlichen Exemplar der 1588 bei L’Angelier erschienenen erweiterten und überarbeiteten Fassung der *Essais*, heute aufbewahrt in der Bibliothèque municipale de Bordeaux, handschriftlich

aber nicht genug. Montaigne schreibt den Satz wiederum Aristoteles zu – „das Wort [...] das Aristoteles so gern zu sagen pflegte“.³⁷ Er folgt dabei einer Passage in den *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* des Diogenes Laertius, der auf das zweite Buch der nur noch fragmentarisch erhaltenen *Apophthegmata* des Favorinus weiterverweist. Dort heiÙe es, schreibt Diogenes, Aristoteles habe immer wieder gesagt: „O Freunde, nirgends ein Freund!“.³⁸ In der lateinischen Fassung liest man: „O amici, amicus nemo“.³⁹ Und auch Cicero spielt hier eine Rolle, bringt Montaigne das aristotelische Diktum doch dann zur Sprache, als er sich dessen Unterscheidung zwischen unvollkommener und vollkommener Freundschaft zu eigen macht.⁴⁰

Derrida beweist hier, ganz nach Walter Benjamin, „Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt“⁴¹. In diesem Fall handelt es sich wohl um ein Dickicht an Texten und Zitaten: „Wir lesen Montaigne, Montaigne, der Cicero liest, Montaigne, der ein ‚gern benutztes‘ ‚Wort‘ überliefert – und haben uns unversehens [...] schon Aristoteles zugewandt.“⁴² Derrida nennt Aristoteles, Cicero und Montaigne, aber das Dickicht, auf das er mittels des Zitats stößt, wird noch undurchdringlicher, wenn man einen Umstand bedenkt, den der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinem Essay *Der Freund (L'amico)* als ein „kurioses philologisches Problem“ bezeichnet hat.⁴³ Denn in den meisten modernen Ausgaben findet sich der Aristoteles-Spruch in einer viel gewöhnlicheren Variante: „Viele Freunde, kein Freund“, eine Aussage, die sich

beifügt: Michel de Montaigne, *Essais de Michel seigneur de Montaigne. Cinquième édition, augmentée d'un troisième livre et de six cents additions aux deux premiers*, Paris: L'Angelier, 1588, Bl. 72^r. Bibliothèque municipale de Bordeaux, S 1238 Rés. C. Eine digitalisierte Fassung ist verfügbar unter <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb36582170n> [27. Januar 2023].

37 Montaigne (wie Anm. 36), S. 273: „le mot qu'Aristote avait très familier“. Übersetzung in Michel de Montaigne, *Von der Freundschaft*, übersetzt v. Herbert Lüthy, München 2005, S. 15.

38 Diogenes Laertius, *Des Diogenes Laertios Philosophische Geschichte Oder Von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der Berühmtesten Philosophen Griechenlands*, Leipzig: Schwickert, 1806, 5.1.21, S. 185.

39 Siehe z. B. Diogenes Laertius, *De vita et moribus philosophorum libri X*, Lyon: Gryphius, 1546, S. 194.

40 Montaigne (wie Anm. 37), S. 15, unterscheidet die „souveräne und erhabene Freundschaft“ (*souveraine et maîtresse amitié*) von den „gewöhnlichen und alltäglichen Freundschaften“ (*amitiés ordinaires et coutumières*). Er greift damit Ciceros Unterscheidung zwischen „alltäglicher oder unvollkommener Freundschaft“ (*de vulgari aut de mediocri*) und „wahrer, vollkommener Freundschaft“ (*de vera et perfecta*) auf. Siehe Cicero (wie Anm. 11), 22, S. 30–31.

41 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 1.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt/M. 1974, S. 691–704, hier: These XIV, S. 701.

42 Derrida (wie in Anm. 2), S. 19.

43 Giorgio Agamben, *L'amico*, Rom 2007, S. 7.

auch in der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles findet und einen Gemeinplatz des Freundschaftsdiskurses in Antike wie Früher Neuzeit darstellt.⁴⁴

Grund für diese Variante ist das alleinstehende Omega zu Beginn des Spruchs. Die von Derrida benutzte Version, die sich auch in Montaigne findet, setzt das Omega ohne Aspiration, als Zuruf (ὦ), der den folgenden Vokativ „φίλοι“ verstärkt: „O Freunde“. Diese Version hielt sich bis ins neunzehnte Jahrhundert, obwohl Issac Casaubon (1559–1614) bereits 1583 eine Lesart vorschlug, die schon bald in den kritischen Apparat der *Leben und Meinungen* übernommen wurde.⁴⁵ Sie wird unter anderen von Kant zitiert, der die wahre Freundschaft auf dieser Grundlage kurzerhand zum „Steckenpferd der Romanschreiber“ und zur „Chimäre“ erklärt.⁴⁶ Die alternative Variante liest das Omega dagegen als Relativpronomen im Dativ mit Iota subscriptum und Anhauch (ῶ) vor dem Nominativ „φίλοι“: „Demjenigen, dem Freunde [sind]“, also „wer Freunde hat“.

Anders als Agamben meint,⁴⁷ nimmt Derrida dieses Problem sehr wohl war. Er spricht von einer „philologische[n] Heimsuchung“, in der sich die „Geschichte einer kanonischen Sentenz und also einer Auslegung“ mit der „Mühe des Kopisten, Transkription, Übersetzung, Überlieferung“ kreuzt. „Und all das kreist um ein so unscheinbares orthographisches Zeichen, das bald erscheint und bald im Zuge einer anderen Aussprache, anders gesagt: einer anderen Art des *Sagens*,

44 Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Band 1, übersetzt v. Otto Apelt, Hamburg 1921, 5.1.21, S. 216. Vgl. *Eudemische Ethik*, 7.12, 1245^b20: „ὥς οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι“. In der *Nikomachischen Ethik*, 9.10, 1171^a15–17 findet sich eine ähnliche Bemerkung. Zur Stellung dieses Gemeinplatzes in der Literatur der Frühen Neuzeit vgl. zudem Ullrich Langer, *Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genf 1994, S. 19. Langer nennt hier u. a. Plutarchs kurze Schrift *Über die Menge der Freunde* (Περὶ πολυφιλίας – *De amicorum multitudine*).

45 Die Geschichte dieses Zitats findet sich exzellent dargestellt in Philippe Theophanidis, „O friends, there are no friends: on a quote attributed to Aristotle“, *Aphelis*, 25 Januar 2014, <https://aphelis.net/o-friends-there-are-no-friends-aristotle/> [22. März 2023]. Wie Theophanidis erläutert, findet sich Casaubons Vorschlag zum ersten Mal in dem unter Pseudonym veröffentlichten *Isaaci Hortiboni notae ad Diogenis Laertii libros de vitis, dictis et decretis principum Philosophorum*, Morges: Jean Le Preux, 1583, S. 162.

46 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 609; Immanuel Kant, *Bemerkungen in den 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen'*, neu hg. und kommentiert v. Marie Rischmüller, Hamburg 1991, S. 12.

47 Agamben (wie Anm. 43), S. 8: „Poiché avevo subito informato Derrida del risultato delle mie ricerche, rimasi stupito, quando il libro fu pubblicato [...] di non trovarvi alcuna traccia del problema“.

wieder verschwindet“.⁴⁸ Ein gefundenes Fressen für den Theoretiker der (*in*) *différance*: „Was das ändert? Vielleicht alles. Vielleicht nichts.“⁴⁹

Alles oder nichts, schreibt Derrida. Das bezeugt seine Offenheit, seinen Mut zum Nebeneinander-bestehen-lassen. Es bestätigt aber auch seine Unlust, sich auf das Problem wirklich einzulassen. Er bleibt letztendlich bei der paradoxen Version des Aristoteles-Zitats, die ihm der Verunsicherung und Erschütterung der herkömmlichen, aristotelischen Freundschaftsphilosophie dient. Wie Derrida schreibt, werde die Struktur der Freundschaft „von Aristoteles zugleich anerkannt und verkannt“; „in diesem Zwielficht“ hielte sich „die Wahrheit der Freundschaft“ – „wenn es sie denn gibt“.⁵⁰

Dem weißen Kaninchen auf der Spur

Sowohl Nehamas als auch Derrida stehen nach wie vor für eine Geschichte der Freundschaft, die sich nicht im historischen Detail verlieren will. Ihnen geht es um die Gegenwart und das große Ganze. Trotz aller Grauzonen, trotz allen Zwielfichts, die beide heraufbeschwören, erzählen sie letztendlich doch nur eine großangelegte Geschichte, der die Gegenwartsanalyse als roter Faden dient. Derrida hat zwar ein Gespür für das Merkwürdige und Abwegige, wenn er sich ausgerechnet des paradoxen Aristoteles-Zitats annimmt. Dennoch funktioniert dieses Zitat bei ihm nicht so sehr als Anknüpfungspunkt denn als eine Art umgekehrte Zeitkapsel. Anstatt vergangenes Denken in die gegenwärtige Diskussion einzuführen, schmuggelt sie den zwielfichtigen Begriff der Freundschaft, der im Denken der Gegenwart begegnet, in die Vergangenheit ein.

Was aber passiert, wenn wir einmal nicht den großen Erzählungen folgen wollen? Bei Derrida finden sich bereits Hinweise, wie das funktionieren kann, wenn er einen kurzen Blick auf das Dickicht der Zitate, Textverweise, Transpositionen wirft, die sich aus dem Montaigne-Zitat ergeben. Er nimmt dieses Dickicht wahr, ist aber nicht bereit, sich dort hinein zu begeben. Er widersteht der Versuchung, sich von den großen Themen unserer Zeit ablenken zu lassen und sich in die Büsche zu schlagen. Er schlüpft nicht in das große, mit Schränken und Bücherbrettern ausgestattete Loch unter der Hecke, um wie Alice dem weißen Kaninchen zu folgen.⁵¹ Nein, er packt das Kaninchen an den Löffeln und zieht ihm das Fell ab.

48 Derrida (wie in Anm. 2), S. 258–259. Hervorhebung im Original.

49 Ebd., S. 259.

50 Ebd., S. 39.

51 Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, hg. v. Richard Kelly, Peterborough 2011, S. 64: „burning with curiosity, she ran across the field after it and was just in time to see it

Auch bei Nehamas findet sich ein solches weißes Kaninchen. Es versteckt sich in einem Gemälde, das er diskutiert, Jacopo Pontormos um 1524 entstandenes *Porträt zweier Freunde*.⁵² Vieles ist geschrieben worden zu diesem Doppelporträt, das zwei junge Männer in dunkler Kleidung darstellt, ihr Blick dem Betrachter des Bildes zugewandt.⁵³ Einem Detail des Bildes ist besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden: Einer der beiden Männer hält einen beschriebenen Zettel in der Hand, auf den der andere mit dem Zeigefinger verweist. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich um einen Abschnitt aus Ciceros Dialog *Laelius*, der die Freundschaft als Gut anpreist, das für sich selbst steht und in allen Lebenslagen von Nutzen ist.⁵⁴

Nehamas nimmt Pontormos Porträt als Beweis, dass Freundschaft über keine eigenständige Ikonographie verfüge und sich somit nicht wirklich im Bild darstellen lasse. Den Zettel mit dem Cicero-Zitat sieht er damit als eine Art Wink mit dem Zaunpfahl an: „We know what to make of [Pontormo’s] painting because of Cicero’s text, which is not, strictly speaking, one of the portrait’s visual features“.⁵⁵ Leider zeigt diese Einschätzung wenig Verständnis für die frühneuzeitliche Kombination von Bild und Text. Sie verschließt sich einem ganzen Strang der Bildtradition, der sehr wohl eine Ikonographie der Freundschaft kennt: die Emblemik.⁵⁶ Im Fall der Freundschaft lässt sich auf die vielen Darstellungen des *Typus amicitiae* verweisen, die Personifikation der Freundschaft, die als *pictura amoris* schon in Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts auftaucht.⁵⁷ Der *typus amicitiae* veranschaulicht die Grundzüge

pop down a large rabbit-hole, under the hedge. In another moment, down went Alice after it! [...] then she looked at the sides of the well, and noticed that they were filled with cupboards and book-shelves”.

52 Nehamas (wie in Anm. 13), S. 70 ff.

53 Anmerkungen zu Doppelporträts in Cécile Beuzelin, „Le double portrait de Jacopo Pontormo : vers une histoire du double portrait d’amitié à la Renaissance“, in: *Studiolo* 7 (2009), S. 79–100. Weitere Literatur in Carlo Falciani, „From Republic to Duchy, 1512–32“, in: Keith Christiansen u. Carlo Falciani (Hgg.), *The Medici: Portraits and Politics 1512–1570*, New York 2021, S. 81–104, hier S. 86–88.

54 Cicero (wie Anm. 11), 22, S. 30–31. Der Abschnitt wird identifiziert und wiedergegeben in Maria Moog-Grünewald, „Die Gegenwärtigkeit der Freundschaft“, in: Katharina Münchberg u. Christian Reidenbach (Hgg.), *Freundschaft. Theorien und Poetiken*, München 2012, S. 137–153, hier: S. 148. Eine weitere Transkription findet sich in Elizabeth Cropper, „Pontormo and Bronzino in Philadelphia: a double portrait“, in: Carl Brandon Strehlke (Hg.), *Pontormo, Bronzino, and the Medici: The Transformation of the Renaissance Portrait in Florence*, Philadelphia 2004, S. 1–33.

55 Nehamas (wie Anm. 13), S. 75.

56 Vgl. zu diesem Thema Valeria Butera, „The Thousand Faces of Friendship“, in: Patrizia Pirredda, Matthias Roick (Hgg.), *Vera Amicitia. Classical Notions of Friendship in Renaissance Thought and Culture*, Oxford u. a. 2022, S. 83–112.

57 Vgl. z.B. die Illustration in MS.49, Wellcome Collection, London, 58^r. Digitalisierung: htt-

des vormodernen Freundschaftsbegriffs in Gestalt einer jungen Frau, seltener eines jungen Mannes, die Grundzüge der Freundschaft an Hand einer Reihe von festgelegten Merkmalen erläuternd.

Aber was hat diese emblematische Tradition mit Pontormos Gemälde zu tun? Eine einfache Geste. Das aus heutiger Sicht auffälligste Merkmal des *typus amicitiae* ist die geöffnete Brust. Sie macht das Herz sichtbar, auf das die Figur mit ihrer rechten Hand zeigt, ein Zeichen der für Freundschaften unerlässlichen Ehrlichkeit und Offenheit.⁵⁸ Diese Geste findet sich in abgewandelter Weise auch im Gemälde Pontormos, wenn einer der jungen Männer mit seinem Zeigefinger auf den Cicero-Text verweist. Sie ist mit der Übereinstimmung von Wort und Tat verbunden: „[die Figur] beugt den Arm und zeigt mit dem Finger auf ihr Herz, auf dass ihre Taten dem Herzen und das Herz den Worten entspreche“, heißt es in den Texten zum *typus*.⁵⁹

Den Text im Herzen

Es ist wahrscheinlich, dass sich Pontormo der Bildtradition des *typus amicitiae* bewusst war, als er sein Doppelpor­trät malte. Aber selbst wenn es sich nur um ein unbewusstes Echo handeln sollte, zeigt sein Gemälde, wie sehr Texte wie

ps://wellcomecollection.org/works/du9ua6nd/items?canvas=120 [01. April 2023]. Seinen Ursprung scheint der *Typus amicitiae* im *Fulgentius metaforalis* zu haben, der auch in Italien weit verbreitet war. Vgl. Ulrich Pfisterer, *Lysippus und seine Freunde: Liebesgaben und Gedächtnis im Rom der Renaissance oder: Das erste Jahrhundert der Medaille*, Berlin 2008, S. 268. Zur Verwendung des *typus amicitiae* in Stammbüchern, vgl. Werner Wilhelm Schnabel, *Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2003, S. 437.

58 So schreibt Hans Frandsen (Johannes Francisci Ripensis, 1532–1584) in einem Begleitgedicht zum *Typus Amicitiae Ad Philippum Melanth.*, Wittenberg (?) 1561: „Ima revelati cernuntur viscera cordis, / Non ullum verus celat amicus opus. / Hac igitur Momus quaerebat parte fenestram, / Ut sensa occultae mentis aperta forent“. Die Nennung des Momus verweist auf die Tatsache, dass dieser von den Göttern gefordert hatte, den Menschen die Brust zu öffnen, damit ihnen jedermann ins Herz sehen könne. Vgl. Äsop, *Fabeln. Griechisch-Deutsch*, hg. u. übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2005, Nr. 100, S. 105.

59 Ich zitiere die Beschreibung nach Fulgentius in Cicero, *M. Tullii Ciceronis Laelius de amicitia ad T. Pomponium Atticum amicum, summa diligentia multis in locis restitutus ... opera et industria Martialis Rogerii Lemovicis ...*, Paris: Jean Roigny, 1547, Bl. 23^r: „brachium inclinat, et digito cor ostendit, ut opus cordi, et cor verbis respondeat“. Auf dem Titelblatt dieser Ausgabe ist eine vereinfachte Version des *typus amicitiae* mit offengelegtem Herz und Zeigegeste abgebildet sowie ein Gedicht des Jean Dorat (Johannes Auratus Lemovicis) abgedruckt, das folgende Zeilen enthält: „Dexterio vero cur cor ostendit apertum? / In me nec Momus, quod reprehendat, habet“ – „Warum zeigt dein rechter Arm auf dein Herz? In mir findet selbst ein Momus nichts zu tadeln“.

Ciceros *Laelius* im Herzen der frühneuzeitlichen Kultur verankert waren. Nehamas zeigt allerdings kein Interesse daran, dieser Spur zu folgen. Vielmehr scheint er diesen Bezug auf die Textkultur der Renaissance als trivial zu verwerfen, als Notlösung eines ikonographischen Problems. Hinzu kommt, dass der abgebildete Cicero-Text genau die idealistische Sichtweise auf die Freundschaft wiedergibt, die Nehamas verwirft. Denn wie Cicero im nachfolgenden Satz ausdrücklich zu verstehen gibt, bezieht sich sein Lob der Freundschaft nicht auf die gewöhnliche Freundschaft, sondern auf die wahre, auf Tugend basierende Freundschaft. Und das ist genau die Stelle, die Montaigne in seinem Essay *Über die Freundschaft* paraphrasiert und in die er das Aristoteles-Zitat einschreibt.

Diese Bezugnahme auf die Tugend fällt im Übrigen auch den Frühneuezeitforscherinnen und -forschern nicht leicht, die sich mit dem Thema auseinandergesetzt haben. In ihrem exzellenten Überblicksartikel zur Freundschaft in der Renaissance argumentieren Carolyn James und Bill Kent, dass zeitgenössische Betrachter des Gemäldes ohne große Probleme eine Verbindung zu diesen Passagen herstellen konnten:

[T]he passage immediately following in Cicero's text is not given but any Renaissance reader of *On Friendship*, or one of the many popular digests of ancient wisdom available, would have known it by heart: „he who looks upon a true friend, looks, as it were, upon a sort of image of himself.“⁶⁰

James und Kent beziehen sich hier auf den berühmten Satz, für den Freund sei der Freund ein „Bild seiner selbst“ („tanquam exemplar“), auf den auch Derrida zu sprechen kommt.⁶¹

Tatsächlich kann kein Zweifel daran bestehen, dass der Spruch, wie James und Kent schreiben, weit verbreitet und nicht nur den Lesern von *De amicitia* bekannt war. Trotzdem fragt man sich, warum sie sich nicht auf den abgebildeten Text einlassen, sondern sofort auf eine – sich nicht in unmittelbarer Nähe befindliche – Folgepassage verweisen. Sicher, James und Kent wollen Text und Darstellung in Verbindung bringen. Die beiden dargestellten Figuren ähneln sich in der Tat so sehr, dass eine solche Referenz naheliegt. Trotzdem lässt sich auch ein anderer Grund anführen, der mehr mit unseren Auffassungen von dem, was Ding und Unding ist, zusammenfällt, scheint uns doch die Rede vom anderen Selbst, die ernsthafte Fragen der Subjektphilosophie aufwirft, heute so viel vertrauter als die Rede von den Diensten – und dem einzigartigen Verdienst – der Tugendfreundschaft.

⁶⁰ Carolyn James, Bill Kent, „Renaissance Friendships: Traditional Truths, New and Dissenting Voices“, in: Barbara Caine, *Friendship. A history*, London und Oakville 2009, S. 111–164, hier: S. 114.

⁶¹ Derrida (wie Anm. 2), S. 22.

Ob sich diese Sichtweise aber auch auf die zeitgenössischen Bildbetrachter und, allgemeiner gesprochen, auf die Leser in der Renaissance übertragen lässt? Nicht unbedingt. In seinen *Erotemata*, eine Art Einführung für junge Leser, erwähnt der Lehrer und Philologe Johann Bentz (Bentzius) mit keinem Wort die Rede vom anderen Selbst.⁶² Er betont dagegen im Sinne Ciceros, dass es keine Freundschaft ohne Tugend geben kann und zählt dann die positiven Auswirkungen der Freundschaft („effecta“) auf.⁶³ In ähnlicher Weise verweist Hieronymus Wolf in seinen Erklärungen zum Freund als anderes Selbst trocken auf einen „pythagoräischen Lehrsatz“.⁶⁴

Kleinkünstler und Spurensucher

Die Tatsache, dass sich heutige Lesarten von denen der Frühen Neuzeit unterscheiden, wird niemanden überraschen, sind sie doch immer „von der Jetztzeit“ erfüllt, wie es bei Benjamin zur Vergangenheit heißt.⁶⁵ Die Frage ist, wie man mit diesem Umstand umgeht. Im Fall der Tugendfreundschaft stellt Nehamas die wohl gangbarste Lösung dieses Problems vor, wenn er die Vergangenheit als Herkunft in den Blick nimmt. Das heißt für ihn auch, dass es sich um eine Vergangenheit handelt, die wir hinter uns gelassen haben. Die Dinge stehen jetzt anders, könnte man mit Nehamas sagen, und mit ihnen die Undinge. Die Tugendfreundschaft taugt nicht mehr für heutige Zeiten.

Derrida schlägt einen anderen Weg ein. Er lässt das Vergangene nicht einfach Vergangenes sein. Sein Bezug auf das Aristoteles-Zitat dient ihm nach eigener Aussage dazu, „die Stimmen, die Tonarten, die Modi, die Strategien dieses Wortes durchzuspielen“; er nimmt, wie er schreibt, „das Spiel wieder auf“⁶⁶. Und der Einsatz, der in seiner Analyse auf dem Spiel steht ist hoch, geht es ihm doch um nichts Geringeres, als die Grundzüge einer „familiären, fraternalistischen

62 Johann Bentz, *In M.T. Ciceronis libros III de Officiis, itemque de Senectute et de Amicitia dialogos* [...], Straßburg: Bertram, 1590, S. 188.

63 Ebd.: „Annon autem virtus praestat amicitiae, in qua summum bonum col[o]cant? [...] nec enim sine virtute amicitia esse ullo pacto potest“. Vgl. Cicero (wie Anm. 11), 20, S. 28. – Bentz (wie Anm. 62), S. 188: „Quae sunt effecta amicitiae? Amicitia in rebus humanis plurimas maximasque opportunitates habet [...]“.

64 Hieronymus Wolf, *In Ciceronis Officia, Catonem, Laelium, Paradoxa, et Scipionis Somnium. Commentarii atque Scholia, ad vitam recte instituendam, methodumque Scholarum exercendam, acomodata*, Basel: Eusebius Episcopus, 1584, Sp. 41 = Sig. CCI: „Verum etenim amicum[.] Alludit ad Pythagoricum illud, ὅτι ἡ φιλία ἰσότης καὶ μία ψυχή, καὶ ὁ φίλος ἕτερος αὐτὸς“. Dieser Spruch stammt nicht von Pythagoras, sondern kombiniert verschiedene Spruchtraditionen zur Freundschaft.

65 Benjamin (wie Anm. 41), *These XIV*, S. 701.

66 Derrida (wie Anm. 2), S. 10.

und also *androzentrischen* Konfiguration des Politischen“ offenzulegen.⁶⁷ Das heißt zum einen, dass die Vergangenheit nicht einfach hinter uns liegt, sondern Nachwirkung zeigt. Sprüche, wie der an die Freunde, dass es keine Freundschaft gibt, funktionieren dabei als eine Art *bargaining chip*, um die Freundschaft ins Zwielicht stellen zu können und um sie sowohl zum Ding als zum Uding zu deklarieren.

Mir schwebt eine dritte Art des Umgangs mit der Vergangenheit vor. Eine, die weder so gangbar und geradlinig ist wie die von Nehamas noch so zwielichtig wie die von Derrida. Ein Umgang, den ich, wie mir scheint, mit vielen Kollegen aus der Frühneuzeitforschung teile. Es handelt sich dabei vielleicht um keinen Tigersprung in die Vergangenheit, eher um die Kunst, sich fallen zu lassen. Das heißt nichts anderes, als sich ins Dickicht zu begeben, dem weißen Kaninchen zu folgen und uns auf das Abwegige einzulassen, mit dem uns die Kultur der Frühen Neuzeit konfrontiert. Wenn Texte im Herzen der Frühen Neuzeit liegen, lautet der Vorschlag, dann sollten wir uns diese Texte zu Herzen nehmen.

Das macht uns nicht zu Vertretern einer Geschichte, die sich im Detail verliert und ohne Bezug zur Gegenwart, zum Erlebten bleibt.⁶⁸ Es macht uns zu Kleinkünstlern und zu Spurensuchern. Carlo Ginzburg hat uns schon vor längerer Zeit erklärt, warum Historiker*innen viel mit Detektiv*innen gemein haben.⁶⁹ Ginzburg dachte dabei an Arthur Conan Doyles *Sherlock Holmes*. Die Arbeit am Text, die mir vorschwebt, ist dagegen eher mit den Untersuchungen eines anderen fiktiven Ermittlers zu vergleichen, denen des von Douglas Adams erfundenen Dirk Gently. Gently ist ein selbsternannter ‚holistischer‘ Detektiv, der sich nicht um Fingerabdrücke und verräterische Fußspuren schert, sondern von der „fundamental interconnectedness of things“ ausgeht.⁷⁰

Diese radikale Betonung der Vernetzung aller Dinge macht den holistischen Detektiv zu einer Symbolgestalt des Internetzeitalters, in der weniger das zeitliche Nacheinander und die Logik von Ursache und Folge als das ständige Nebeneinander mit seiner Logik der Kontiguität zählt.⁷¹ Es macht ihn auch zu einer

67 Ebd. Hervorhebung im Original.

68 Vgl. Friedrich Nietzsche, „Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band I, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin und New York 1988, S. 243–334, hier : S. 245: „Müssiggänger im Garten des Wissens“.

69 Carlo Ginzburg, „Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst“, in: ders., *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, Berlin 1995, S. 7–44.

70 Douglas Adams, *Dirk Gently's Holistic Detective Agency*, New York u. a. 1988, S. 144–145.

71 Benjamin hatte das schon am Beispiel der Mode klargemacht. Wie Ulrich Lehmann in Bezug auf ihn schreibt in „Tigersprung. Wie man Geschichte bekleidet“, in: *kritische berichte* 4 (2000), S. 6–25, hier: S. 9. „Die meisten Geschichtsmodelle bevorzugen [...] das geschichtliche Narrativ, das heißt eine lineare Erzählweise. Nun gilt es zu begreifen, daß die Mode

möglichen paradigmatischen Figur für alle, die sich mit der Kultur der Frühen Neuzeit auseinandersetzen. Geschichte muss nicht immer eine langatmige Nacherzählung sein, die Schritt für Schritt von unserem stetigen Werdegang erzählt. Sie kann gerne auch verschlungenen Pfaden folgen und uns – man verzeihe die Heideggerei – auf den Holzweg führen. Serendipität nennt sich das nach Horace Walpole, dem Vater des Schauerromans.⁷² Das Kaleidoskop drehen, heißt es bei der Ideenhistorikerin Nancy S. Struever.⁷³ Geschichte wird so wieder unvorhersehbar.

Das ist zunächst eine undankbare Aufgabe. Die Forschungen zur Frühen Neuzeit, wie wir sie in dieser und anderen Zeitschriften präsentieren, zeigen immer wieder, wie schwer es fällt, die großen Erzählungen einfach hinter sich zu lassen. Die hier eingeforderte Arbeit am Detail will ja nicht einfach die eine große Erzählung mit einer anderen ersetzen – noch will sie das Feld der Frühneuzeitforschung weiter zersplittern. Vielmehr will sie ein Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit herstellen, das sich nicht in Herkunftsgeschichten erschöpft, sondern versucht, die Zeiten miteinander in Verbindung zu bringen. Sie kurzzuschließen, um etwas in Gang zu bringen. Um Freundschaft und andere Undinge wieder als wirkliche Dinge in den Blick nehmen zu können und sie in unsere Gegenwart einzuspiesen.

solch ein Narrativ nicht besitzen kann. Sie folgt keinem entwicklungsgeschichtlichen Pfad, von einer Inkarnation zu einer höheren, zu einem ‚besseren‘ Kleidungsstück.“

72 Horace Walpole an Horace Mann, 28. Januar 1754. In Horace Walpole, *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*, Band 20, hg. v. W.S. Lewis, New Haven 1960, S. 407–411. Die *Yale Edition* ist online verfügbar unter <https://libsvcs-1.its.yale.edu/hwcorrespondence/> [3. Juni 2023].

73 Nancy S. Struever, *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago 1992, S. x-xi: „to gloss is to twist the caleidoscope“.