

# 1 Der Andere im kosmologischen und metaphysischen Horizont

---

## 1.1 DIE KATEGORIEN DES SELBEN UND DES ANDEREN

Während in der Moderne die Bezeichnung »die Anderen« häufig eine Ab- und Ausgrenzung benennt,<sup>1</sup> geht das griechische Denken von einer umfassenden Einbeziehung des Anderen aus. Im Rahmen der Ontologie (der Lehre vom Sein) ist darunter ausschließlich *das* Andere, also *etwas* Anderes und nicht *der* oder *die* Andere, zu verstehen. Die »Andersheit« als Kategorie des Seienden ist eine Entdeckung Platons. Andersheit hat dabei weder mit personaler noch mit kultureller Andersheit zu tun, sondern meint im prägnanten Sinne Unterschiedenheit. Damit etwas als etwas bestimmt werden kann, muss es von etwas (anderem) unterschieden sein. Für Platon stellt sich aus der geschichtlichen Situation der entstehenden Philosophie folgendes Problem: Die griechische Tradition, repräsentiert durch Parmenides, weist die Wahrheit allein dem Seienden zu. Das bedeutet, dass allein über »to on«, »das Seiende«, (daher der Begriff *Ontologie*), philosophische Aussagen zu machen sind, über das Nicht-Seiende hingegen zu schweigen ist. Was nicht ist, kann weder gedacht werden, noch kann dies in der Rede ausgedrückt werden.<sup>2</sup> Nimmt man das ernst – und im 5. Jahrhundert v. Chr. handelte es sich dabei um eine ernstzunehmende Position – so bedeutet das, dass jede Rede wahr zu sein hat, weil sie Seiendes aussagt (da ja anderes, Nicht-Seiendes, weder gedacht noch ausgesagt werden kann). Was aber macht der Philosoph angesichts der doch wohl auch in der Antike bekannten Redeformen der Lüge und Wahrnehmungsformen wie der Täuschung? Offenbar können wir über solche Phänomene, die nicht wahrheitsanalog sind, reden. Es braucht also eine philosophische Lö-

---

1 | Vgl. soziologische Studien wie etwa Elisabeth Beck-Gernsheim: *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten*, Frankfurt a.M. 2004.

2 | Vgl. Parmenides: »Fragment 2«, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, übers. v. Hermann Diels, hg. v. Walther Kranz, Berlin <sup>8</sup>1952, 231.

sung für dieses Problem, wenn die Philosophie ihre Aufgabe, die ganze Realität beschreiben zu können, aufrecht erhalten will. Man könnte nun einfach die Gegenposition einnehmen und behaupten, die Wahrheit habe mit dem Sein überhaupt nichts gemein, sondern beruhe vielmehr auf subjektivem Für-Wahr-Halten. Platon war der Überzeugung, die Sophisten verträten die Position, Wahrheit und Täuschung ließen sich überhaupt nicht unterscheiden, jeder Glaube sei individuell, und also bloß relative Wahrheit. Weder die wahrheits-absolutistische Position (des Parmenides) noch die wahrheits-relativistische (der Sophisten) scheint für Platon das Problem lösen zu können. Die Kategorie der Andersheit wird von Platon nun genau deswegen erfunden, um eine Zwischenposition zu konstruieren.<sup>3</sup> Die Andersheit gehört bei Platon zu den fünf grundlegenden Kategorien, die da lauten: Bewegung, Stillstand, Sein, Selbigkeit, Andersheit, wie sie im Dialog *Sophistes* diskutiert werden. »Das Andere« (ἕτερον, »heteron«) unterscheidet sich vom Selben (ταυτόν, »tauton«). Während das Selbe mit sich selbst identisch ist, ist das Andere – trivialerweise – nicht das Selbe. So ist etwa die Bewegung das Andere der Ruhe.<sup>4</sup> Alle Dinge tragen das Merkmal der Andersheit. Wie sie etwas Bestimmtes sind (etwa ein Baum), so sind sie genau deswegen anderes nicht (etwa ein Stein). Alles ist für etwas anderes ein Anderes. Oder »anders« gesagt: Damit ein Ding etwas sein kann, muss es zwingend etwas anderes (und zwar eine Menge Anderes) nicht sein. Damit hat Platon die Kategorie der Verschiedenheit für alles, was ist, als wesentlich eingeführt. Ginge man hingegen vom »Einen« (ἓν, »hen«) aus, das undifferenziert stets als Ganzes anwesend ist, so bliebe für das Seiende, das doch nur in seiner Vielheit erkennbar ist, keine Erkenntnismöglichkeit. Die reine Selbstidentität des Einen wäre formlos, ortlos und zeitlos, da es nichts Anderes gäbe, das es begrenzen, es umgeben oder zeitlich einschränken würde. Die Kategorie der Andersheit erhält also eine fundamentale Bedeutung für die Struktur des Seins überhaupt.<sup>5</sup> Sie verhindert, dass das Eine als letzter Bezugspunkt der Erkenntnis alles Seienden aufgefasst werden kann. »Wäre [das Eine] verschieden von sich selbst: so wäre es verschieden von Eins und also nicht Eins. [...] Wäre es ferner einerlei (*tauton*) mit einem Anderen: so wäre es jenes und nicht mehr es selbst.«<sup>6</sup>

Mit dem Ausdruck *heteron* ist jedoch keineswegs das Gegenteil einer Sache oder eines Begriffs gemeint, wie der Fremde im *Sophistes* ausdrücklich be-

**3** | Diese Geschichte erzählt weit genauer Nestor-Luis Cordero: »Du non-être à l'Autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon«, in: *Revue philosophique* 145 (2005), 175-189.

**4** | Vgl. Platon: *Sophistes*, 256a.

**5** | Vgl. Platon: *Parmenides*, 137d-140d.

**6** | Ebd., 139b. Übersetzung Friedrich Schleiermacher.

tont<sup>7</sup>, sondern bloß das Nicht-Identische, das Verschiedene. Denn der Stein ist kein Gegenteil des Baumes, er ist bloß nicht genau so wie der Baum, sondern eben anders. So gibt es nicht nur ein Anderes, sondern vieles, das als Negation des Baumes gelten muss, so dass das Wesen des Baumes gerade dadurch bestimmt werden kann, was er alles nicht ist (kein Obst, kein Metall etc.). Die Andersheit begrenzt das Ding gewissermaßen von außen. Das Andere ist demnach in den platonischen Dialogen ein begriffliches Mittel, um Ordnung in die Erkenntnis zu bringen, und die Struktur des Seins mitzubestimmen.

Der philosophische Gebrauch der »Andersheit« wird nach Platon lange von diesem ontologischen Sinn geprägt sein. Auch Aristoteles greift sie auf, wenn es in der *Metaphysik* heißt: »Das Andere stellt einerseits den Gegensatz zum Identischen dar, daher ist jedes Ding in Bezug zu jedem Ding entweder identisch oder ein anderes.«<sup>8</sup> Auch hier wird hervorgehoben, dass es sich dabei nicht um einen Widerspruch handeln muss. Unterscheiden lässt sich zwischen einer numerischen, generischen und einer spezifischen Andersheit. Die Wirkung dieser Kategorie der Andersheit, die keinen personalen Sinn hat, reicht von der antiken und mittelalterlichen Metaphysik (Plotin<sup>9</sup>, Nikolaus von Kues, Thomas von Aquin<sup>10</sup>) bis zu Hegels Logik.<sup>11</sup>

Dieses ontologische Verständnis der Andersheit kann man »Verschiedenheit« nennen.<sup>12</sup> *Verschiedenheit* meint die symmetrische Logik des Seins, in der wie bei Platon und seinen Nachfolgern einem Selben ein Anderes entgegengesetzt wird. Dazu gehört die Voraussetzung, dass beide Positionen auch austauschbar sind, je nachdem welche Perspektive in dieser Relation eingenommen wird. Im Unterschied dazu soll *Andersheit* die Erfahrung kennzeichnen, dass sich etwas diesem gemeinsamen ontologischen Boden entzieht. Die

---

**7** | Vgl. ebd., 257b.

**8** | Aristoteles: *Metaphysik*, X, 3, 1054b16. Übersetzung Franz Schwarz. Vgl. Niko Strobach: Art. »heteron«, in: Wörterbuch der antiken Philosophie, hg. v. Christoph Horn u. Christoph Rapp, München 2002, 189. Dieses Wörterbuch ist für Erschließung der Verwendung griechischer und lateinischer Begriffe eine unschätzbare Quelle.

**9** | Vgl. etwa Plotin: *Plotins Schriften*, gr.-dt., übers. v. Richard Harder, Hamburg 1956, *Enneaden*, VI, 9, 8 und II, 4, 5, 13 u. 18 (Harder, Bd. I, 9, 58f., S. 197 und Bd. I, 12, 15 u. 49f., S. 251 u. 269).

**10** | Zu den beiden letztgenannten siehe unten, S. 20 und Kap. 1.3.

**11** | Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg 1978, 265ff., sowie zur Übersicht Meinhardt: Art. »Andersheit, Anderssein«, a.a.O.

**12** | Vgl. auch Ute Guzzoni: »Das Andere und das Denken der Verschiedenheit«, in: Heinz Kimmerle (Hg.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*. Akten eines internationalen Kolloquiums, Amsterdam 1987, 373-387.

Unterscheidung zwischen Verschiedenheit und Andersheit wird uns noch mehrfach beschäftigen.

Doch bereits im Mittelalter spielt sie eine wichtige Rolle, auch wenn hier terminologisch auf den ersten Blick nochmals Verwirrung gestiftet wird. Nikolaus v. Kues begreift die Andersheit, die im Sinne Platons als Verschiedenheit bezeichnet werden kann, allein als Signum des Irdischen. Alles, was ist, ist Selbes und Anderes, je nachdem, ob es in Hinsicht auf sich oder auf anderes betrachtet wird. Das *ganz* Andere jedoch, als das im christlichen Mittelalter Gott angesehen wird, muss sich von dieser irdischen Verschiedenheit abheben. Folglich kann es gar nicht anders sein, als dass Gott (in diesem irdischen Sinne) »nicht anders« (*non aliud*) ist, d.h. genauer: nicht unter die Kategorie der Verschiedenheit fällt. Das radikal Andere ist also das Nicht-Andere. Die Einheit des ungeteilten Seins ist demgegenüber gerade das Charakteristikum Gottes.<sup>13</sup> In gewohnter metaphysischer Ableitung wird das Eine dementsprechend zum Ursprung des Anderen.

»Aliud enim cum sit non aliud quam aliud, utque ›non aliud‹ praesupponit, sine quo non foret aliud.«

»Da nämlich das Andere nichts anderes ist als eben das Andere, so hat es unbedingt das ›Nichtandere‹ zur Voraussetzung, ohne das es nicht das Andere wäre.«<sup>14</sup>

Die Verschiedenheit der Dinge hat demnach eine radikale Andersheit zur Voraussetzung, die ihr schöpferischer Grund ist. Auch ohne die theologische Ausrichtung wird die Frage, ob nun Andersheit bei prinzipieller Gleichheit (des Seins, der Person, der Subjektivität) oder *radikale* Andersheit gemeint ist, die solcher Vergleichbarkeit entzogen ist, die sozialphilosophische Problematisierung des Anderen bis in die Moderne begleiten.

---

**13** | Vgl. Nikolaus v. Kues: Vom Nichtanderen. De Non Aliud, übers. v. Paul Wilpert, Hamburg 1952, IV, VI, XV.

**14** | Ebd., II, 6. Vgl. auch Burkhard Mojsisch: »The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicolas of Cusa. An Explication and Critique«, in: Orin F. Summerell (Hg.), The Otherness of God, Charlottesville, London 1998, 60-77. Am entgegengesetzten Ende der terminologischen Skala wird gerade die Andersheit Gottes hervorgehoben (aber hier eben nicht im Sinne der Verschiedenheit), so dass bei Rudolf Otto der »Ganz Andere« als der Gott, der aus dem Gewöhnlichen heraus fällt und das Gemüt daher Staunen macht, ausgedrückt wird. Vgl. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München <sup>31</sup>1963, 31.

## 1.2 DAS ANDERE SELBST BEI ARISTOTELES

So sehr Aristoteles' theoretische Philosophie die Auseinandersetzung mit Platon sucht, so sehr setzt sich seine praktische Philosophie von ihm ab. Aber auch die praktische Philosophie des Aristoteles verfügt über keine »Theorie des Anderen«, sie thematisiert das Problem des Anderen nicht einmal eigens. Von einem aristotelischen Begriff von Intersubjektivität lässt sich denn auch nur in einem übertragenen, problematisierenden Sinne sprechen. Was Max S. Shellens über Aristoteles' *Politik* schreibt, lässt sich auch auf die *Nikomachische Ethik* ausdehnen: Sie »setzt das Zusammenleben der Menschen voraus, analysiert es aber nicht. Was es mit dem ›anderen‹ auf sich hat, ist, von ihr aus betrachtet, eine Vorfrage«. <sup>15</sup>

### Eine teleologische Auffassung von Natur und Gesellschaft

Aristoteles geht in seinem berühmten ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* davon aus, dass alles nach etwas strebt. Darin besteht die Grundhypothese der aristotelischen Philosophie: Jeder Handlung, jedem Entschluss, allen Künsten und allen Techniken wohnt ein Ziel inne, das zwei Aufgaben übernimmt. Einerseits gibt es der Handlung eine Orientierung, auf die hin die Handlung vollzogen wird, und andererseits kann dadurch angegeben werden, wann eine Handlung vollendet ist, nämlich genau dann, wenn das Ziel erreicht wurde. Das wäre nun eine recht triviale Bestimmung des Handlungsbegriffs überhaupt, denn sollten wir etwas eine Handlung nennen, wenn sie ziellos wäre? Wenn wir wahllos herum irren oder umher tasten, nennen wir dies gerade nicht eine Handlung. Doch das Besondere an Aristoteles' »teleologischer« (von *telos*, τέλος, »Ziel«) Auffassung besteht darin, dass das Ziel *in* der Handlung selbst liegt und nicht von außen gesetzt wird. Es wird nicht, wie in modernen Auffassungen der Zweck-Mittel-Relation, ein Ziel gesetzt, das erreicht werden soll, um anschließend die Mittel zu wählen, die zur Verwirklichung dieses Ziels eingesetzt werden können. Vielmehr liegen die Ziele bereits in der Praxis des Handelns beschlossen, die vielfältig und kontextabhängig sind: »Ziel der Medizin [ist] die Gesundheit, dasjenige des Schiffbaus das Schiff, das der Strategie (Heerführung) der Sieg, das der Haushaltsführung der Reichtum.« <sup>16</sup> Der soziale Zusammenhang wird von einer Architektur unterschiedlicher miteinander verknüpfter Tugenden gebildet, so dass die einzelnen Ziele nicht kontingent und unvermittelt nebeneinander stehen, sondern auf einen gemeinsam

**15** | Max S. Shellens: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, Hamburg 1958, 5.

**16** | Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, I, 1094a7-9. Übersetzung nach der Ausgabe von Ursula Wolf (Reinbek 2006, zitiert als NE).

Fokus hin orientiert sind. Dieser Fokus ist die *polis*, jene Gemeinschaft, der die »Politik« ihren Namen verdankt und die mit »Staat« nur näherungsweise übersetzt wird. Es handelt sich bei der *polis* um einen kleinstädtischen Zusammenhang sozialer Organisation, an deren Geschicken sich freie Bürger beteiligen können. Das *telos* der *polis* ist nach Aristoteles dem *telos* einzelner Handlungen übergeordnet, so dass sich die *polis* als jener Horizont erweist, in dem die Einzelhandlungen zu betrachten sind. »Denn auch wenn das Ziel dasselbe für den Einzelnen und den Staat (*polis*) ist, scheint größer und vollkommener das Gute des Staates, was das Erreichen wie was das Bewahren betrifft.« (NE I, 1094b7-9)

### **Tugenden und Gemeinschaft**

Wie ist nun ausgehend von dieser teleologischen Grundordnung das Verhältnis zu anderen zu denken? Es ist klar, dass aufgrund der Einbettung des Einzelnen und seiner Strebungen in die *polis* auch die intersubjektiven Beziehungen sich unter dem Dach dieser Gemeinsamkeit verstehen lassen müssen. Die Maßgabe, nach der Handlungen moralisch beurteilt werden, ist die der Angemessenheit. Das moralisch Adäquate ist identisch mit dem Gerechten, was auch für die Handlungen gilt, die sich auf andere richten. Am Begriff der Gerechtigkeit lässt sich gut zeigen, was Aristoteles' Auffassung von den uns historisch näher liegenden unterscheidet. Denn was immer wir genau unter »Gerechtigkeit« verstehen, so zielt der Begriff heute doch zumeist auf eine Frage der Verteilung von Gütern oder der Teilhabe an politischen Prozessen und Entscheidungen. Im Vordergrund steht also die Frage, ob eine politische Ordnung oder eine institutionelle Verfassung »gerecht« ist. Bei Aristoteles steht hingegen nicht dieser institutionelle Gerechtigkeitsbegriff im Vordergrund, weil er die personale Gerechtigkeit betont.<sup>17</sup> Er sucht die Frage zu beantworten: Was meinen wir, wenn wir einen Menschen »gerecht« nennen? Dazu müssen weniger die Verfasstheit von Institutionen, die Zugänge zu Entfaltungschancen oder die Verteilung von Gütern betrachtet werden, sondern die Typen von Verhaltensweisen, die als Kandidaten für gerechtes Handeln in Frage kommen. Das Besondere an der Tugend der Gerechtigkeit ist nun, dass es bei ihrer Aus- und Einübung nicht auf die Angemessenheit eines Verhaltens im Hinblick auf ein gutes Leben für genau diesen Einzelnen ankommt, sondern auch für den Anderen.

Diese Tugend ist anderen, wie der Tapferkeit, der Freigiebigkeit oder dem Maßhalten, darin an Vollkommenheit überlegen, »weil der, der sie besitzt, die Tugenden auch in Bezug auf den anderen Menschen (πρὸς ἕτερον) gebrauchen

**17** | Vgl. dazu auch Christoph Horn: »Gerechtigkeit bei Aristoteles: Moralische und politische Aspekte«, in: Otfried Höffe (Hg.), Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, Tübingen 2006, 41-54.

kann und nicht nur für sich selbst (καθ' αὐτόν)« (NE, V, 3, 1129b32-34). Die Tugenden dienen zunächst allesamt dem Zweck, das Individuum auf der Suche nach der Glückseligkeit (εὐδαιμονία, *eudaimonia*) zur Perfektionierung seiner selbst zu verhelfen. Gerechtigkeit ist demnach nicht eine Tugend unter anderen, sondern jene »ganze Gutheit« (NE V, 3, 1130a8), die die Handlungen und Verhaltensweisen der Person bündelt. Gewohnt offen formuliert Aristoteles zunächst die Bestimmung: »Nun sehen wir, dass alle mit Gerechtigkeit diejenige Disposition meinen, die Menschen so beschaffen macht, dass sie das Gerechte tun, das heißt auf gerechte Weise handeln und Gerechtes wünschen.« (NE, V, 1, 1129a6-8) Gerecht zu sein, bedeutet also mehr als nur einer bestimmten Norm zu entsprechen, sie fasst vielmehr Eigenschaften, Einstellungen und Handlungen zusammen. Vor diesem Hintergrund ist darauf hinzuweisen, dass der aristotelische und allgemein der griechische Begriff der *aretê* (ἀρετή), der häufig (so auch hier) mit »Tugend« übersetzt wird, nicht auf einen Katalog sittlich vorgeschriebener Konventionen beschränkt ist. Er bezeichnet also nicht jene penibel eingehaltene Verhaltenskodizes, die unter dem Schlagwort der Sekundärtugenden vor nicht allzu langer Zeit in Verruf geraten sind. Er bedeutet vielmehr eine optimale Verwirklichung, eine »Gutheit«, oder – wie *aretê* auch häufig übersetzt wird – eine Vortrefflichkeit (engl. »excellence«) einer Eigenschaft oder eines Ziels. So sind die *aristoi* die »Besten«, die zur Regierung einer *polis* bestimmt sind und nicht eine Klasse erblich herrschaftsberechtigter Adelliger.

Mit *aretê* wird nicht nur die Vortrefflichkeit moralischer Eigenschaften bezeichnet, sondern auch handwerkliche oder künstlerische Praktiken zielen auf ihre Vervollkommnung.<sup>18</sup> Der bei Aristoteles mehrfach exemplarisch heran gezogene Spieler der Kithara (die ihr modernes Pendant in der Gitarre hat) verwirklicht seine *aretê*, indem er sein Spiel auf diesem Instrument verfeinert und verbessert. Die *aretê* ist das *telos*, das der jeweiligen Handlung eingebaut ist. So wird die als Vortrefflichkeit verstandene Tugend zum leitenden Ansporn, im Hinblick auf die Fähigkeiten, Charakterzüge und Tätigkeiten ausgebildet werden. Zwischen moralischen und nicht-moralischen Fähigkeiten wird dabei strukturell nicht unterschieden. Es ließe sich sogar noch stärker behaupten, dass diese Philosophie »basically lacks the concept of morality altogether«<sup>19</sup>, zumindest wenn man darunter Klassen von Gründen oder Ansprüchen versteht, die von anderen solchen Klassen streng geschieden sind (wie dies etwa Kant und mit ihm der Großteil der modernen Moralphilosophie tut). Das griechische Denken zeichnet sich durch die Unmöglichkeit aus, Fragen des Ver-

**18** | Vgl. die Anmerkung der Übersetzerin in Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers.u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006, 348 Anm. 44.

**19** | Bernard Williams: »Philosophy«, in: Moses I. Finley (Hg.), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford, New York 1984, 202-255, hier: 251.

haltens gegenüber Anderen von der Frage zu trennen, wie wir unser Leben führen sollen.

Daraus erklärt sich die Lösung für das Problem, dass das Individuum überdies auch dazu disponiert sein muss, gerecht zu sein, was sich nicht von selbst versteht, wenn man an moderne Diskussionen um die Motivation zu moralischem Handeln denkt.<sup>20</sup> Anders als in der Moderne meint Gerechtigkeit bei Aristoteles also einen Motivations- und Dispositionskomplex, der moralisch ausgezeichnet wird. Das klingt zunächst so, als hinge diese Auszeichnung ganz davon ab, wie ein Individuum ist, wie es verfasst ist und wozu es neigt. Das bedeutet, dass die Gerechtigkeit nicht eine Wechselseitigkeit der Verhältnisse zu Anderen notwendig macht, sondern gewissermaßen eine »den anderen mitumfassende Verhaltensweise ›trotz‹ des anderen«<sup>21</sup> ist. Die Interaktion mit Anderen ist für die Ausübung der Gerechtigkeit von untergeordneter Bedeutung. Shellen drückt das recht drastisch aus. »Der andere, dessen Vorhandensein und Betätigung man in ganz vitaler und brutaler Realität ausgesetzt ist, wird bei Aristoteles nicht etwa toleriert, berücksichtigt, abwägend in Rechnung gesetzt; seine Bedeutung erschöpft sich vielmehr darin, dass von ihm keine Hemmungen ausgehen sollen, die sich als Reaktionen auswirken.«<sup>22</sup>

Zöge man daraus den Schluss, Aristoteles vertrete eine individualistische Tugendlehre, die den Anderen als empirisches Datum bloß in Kauf nähme, so wäre man auf dem Holzweg. Denn dies ließe wenig Spielraum für ein normatives Ideal, an dem sich Handlungen als gerecht beurteilen lassen, und über das Aristoteles zweifelsohne verfügt. Im Sinne des »Mitumfassens« des Anderen wird Gerechtigkeit als ein Ideal tugendhafter Vollkommenheit begriffen. Wie die Tugenden allgemein aber an ihren soziokulturellen Kontext gebunden sind, so ist auch Gerechtigkeit in das Umfeld eingebettet, in dem sie gelten soll. Daraus folgt für Aristoteles eine zweite, politische Bestimmung der Gerechtigkeit, die uns von der individualistischen Deutung entfernt. Denn da die Glückseligkeit an die *polis* gebunden ist, hat die Tugend auch eine politische Dimension: Die Bürger sollen »durch Gewöhnung« (NE II, 1, 1103b4) tugendhaft werden, worauf der Gesetzgeber ein Auge haben muss. »Daher ist klar, dass gerecht derjenige sein wird, der die Gesetze beachtet (*nomimos*) und eine Einstellung der Gleichheit (*isos*) hat.« (NE V, 2, 1129a33-35). Es würde zu kurz greifen, wenn man dies nur als legalistische Definition auffassen würde, nach der das Einhalten positiver Gesetze und die Vermeidung strafbarer Handlungen bereits den Umfang der Gerechtigkeit erfüllte. Denn unter »Gesetz« sind hier in einem weiteren Sinne auch die Konventionen zu verstehen, denen die

**20** | Vgl. Kurt Bayertz (Hg.): Warum moralisch sein?, Paderborn 2002.

**21** | Shellen: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, 55.

**22** | Ebd., 59.

an einem moralischen Leben interessierten Bürger sich unterwerfen, rituelle Kultvorschriften und göttliche Gesetze.<sup>23</sup> Entscheidend ist aber etwas anderes. Denn der Hinweis auf die Gesetzestreue impliziert, dass, trotz der Ausrichtung der Tugend an der Perfektionierung des eigenen Lebensideals, die Orientierung an Richtlinien, die wir mit Anderen teilen, unabdingbar ist.

Nur in einem sozialen Kontext, der Regeln, Üblichkeiten und handlungsbewertende Normen bereitstellt, lässt sich ein Charakter entwickeln, der sinnvoll als gerecht bezeichnet werden kann. Die *polis* als ein solcher Zusammenhang ist demnach moralkonstitutiv. Doch zieht dies andererseits keine sklavische Orientierung an kontingenten Gesetzen und Regeln nach sich, weil Aristoteles kein schlichter Traditionalist ist. Es geht ihm nicht darum, all jene Konventionen als befolgenswert auszuzeichnen, nur weil es »immer schon so war«. Dass sich Aristoteles nicht mit diesem falsch verstandenen Konservatismus begnügt, hängt wiederum mit dem erstgenannten Aspekt zusammen: Gerechtigkeit als die Gesamtheit der Einstellungen und Handlungen gegenüber Anderen ist zugleich auch das Instrument, um sich als perfektioniertes Selbst zu bewähren. Was also jeweils gerecht zu nennen ist, hängt a) von den gesellschaftlichen Vorgaben ab (im modernen sprachphilosophischen Duktus könnten wir sagen: was unsere Sprechergemeinschaft »gerecht« nennt) und b) von dem individuellen situationsgebundenen Urteil über die Angemessenheit einer Handlung.

Die Fähigkeit, die hier von Bedeutung ist, nennt Aristoteles »*epieikeia* (ἐπιείκεια)« (NE V, 14). Wie des Öfteren im Umgang mit griechischen Quellen lässt sich in diesem Fall keine vollends zutreffende Übersetzung geben. Am genauesten stimmt mit dem Sinn des Griechischen noch der alte deutsche Begriff der »Billigkeit« überein, dessen semantischer Rest noch in der Redewendung »was dem einen recht ist, ist dem anderen billig« enthalten ist. Die Vorstellung eines günstigen Preises, die wir heute mit dem Wort verbinden, ist dabei ein Bruchstück des Gedankens eines Maßhaltens. Billig ist, was maßvoll erscheint, was in einem angemessenen Verhältnis zwischen zwei Bezugsgliedern steht (lat. *aequitas*, engl. *equity*). Bei Aristoteles kommt hinzu, dass anders als im Rechtsverhältnis die Relation der Glieder nicht streng korreliert, sondern das Maß jeweils neu beurteilt werden muss. Die Billigkeit, *epieikeia*, dient demnach dazu, das notwendig Allgemeine des Gesetzes auf die Konkretion des einzelnen Falles zu beziehen und zwar so, dass es nicht einfach unter das Allgemeine subsumiert wird, sondern dem Konkreten Gerechtigkeit widerfährt. Sie ist als Kompetenz zu verstehen, das Rechte richtig anzuwenden, den Geist statt den Buchstaben des Gesetzes walten zu lassen. Gerechtigkeit

**23** | So deutet Günther Bien die Aussage Aristoteles'. Vgl. ders.: »Gerechtigkeit bei Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995 (= *Klassiker Auslegen*, Bd. 2), 135-164, hier: 136.

wird also nicht auf einen schieren Legalismus reduziert, sondern besteht in einem reflektierten Gebrauch der Gesetze. In dieser Reflexion ist eine Orientierung am Anderen enthalten, da nur der Andere die »Berichtigung des gesetzlich Gerechten« (NE V, 14, 1137b12) überhaupt notwendig macht.<sup>24</sup> Gäbe es den Anderen als Adressaten der gerechten Handlung nicht, wäre die Rücksicht auf die Angemessenheit nicht erforderlich. Das Legale könnte dann wie im Bezug auf Sachen mit bürokratischer Rigidität und Genauigkeit vollzogen werden. Anwendungsregeln und Umsetzungsanweisungen könnten die Form von DIN-Normen erhalten. Das Vernunfturteil, das die Besonderheiten und die Umstände des Anderen, der in der in Frage stehenden Handlung mein Gegenüber ist, in Rechnung stellt, ist vom Wissen getragen, dass es im Verhältnis zwischen Menschen die umstandslos immer richtige Handlung nicht gibt, sondern es situationsbezogen das Richtige zu tun gilt. Daher muss auch die Gerechtigkeit »berichtigt« werden.

Dass dies gar nicht so einfach zu bewerkstelligen ist, ist Aristoteles selbst auch klar. »Auch hier ist es leicht zu wissen, dass Honig, Wein, Nieswurz, Brennen, Schneiden gesund sind; hingegen zu wissen, wie, bei wem und wann man diese anwenden soll, um Gesundheit zu erreichen, ist eine so schwierige Aufgabe, dass man dafür Arzt sein muss.« (NE V, 13, 1137a13-17) Der springende Punkt ist die ontologische Formulierung des letzten Satzes: Es geht nicht um die moralische Bewertung einzelner Handlungen, um die Abschätzung von Folgen aus bestimmten Interessenkollisionen oder auch die Hierarchisierung verteilungsrelevanter Güter, sondern darum, dass sich im Arzt-*sein* bzw. im Gerecht-*sein* die Verflechtung dieser vielfältigen moralischen Anforderungen kristallisiert. Das griechische Denken betrachtet weniger einzelne Wirklichkeitssegmente isoliert voneinander, sondern holistisch (ὅλον, *holon*, »das Ganze«) die Gesamtheit eines Zusammenhangs. Das heißt dann, dass Gerechtigkeit eine »Haltung« (ἕξις, *hexis*) (NE V, 13, 1137a24) oder – moderner gesprochen – ein »Habitus« ist und in letzter Instanz die Anderen nur in diesem holistischen Ensemble ihre Funktion haben. Die zentrale Bedeutung des soziokulturellen Kontextes der Interaktion mit Anderen wurde bereits hervorgehoben. Die *polis* liefert jenen Horizont, in dem die Ziele des Einzelnen und die der Anderen konvergieren. Die *eudaimonia* des Individuums und die des Staates fallen nicht auseinander, sondern in der Gesellschaft, wie Aristoteles sie sich vorstellt, sind diese identisch.<sup>25</sup> Soll eine Ansammlung von Menschen nicht bloß eine kontingente Menge sein, die sich aufgrund gleicher Interessen an der Gefahrenabwehr und der Ermöglichung des Handels zusammenschließt,

**24** | Kant formuliert die Billigkeit als »Recht ohne Zwang«, weil die Billigkeit von keinem Richter juristisch erwartet werden darf. Vgl. Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

**25** | Vgl. Aristoteles: Politik, VII, 2, 1323a5.

so muss zusätzlich eine Kohärenz stiftende Bindungskraft eintreten, die die *polis* von einer solchen kontingenten Gemeinschaft unterscheidet. Gewährleistet wird dies durch die Kongruenz der Ziele von Einzelem und *polis*.<sup>26</sup> In genau diesem Sinn lässt sich das Schlagwort verstehen, das meistens als erstes fällt, wenn vom politischen Denken Aristoteles' die Rede ist: Dass der Mensch ein »zoon politikon (ζῷον πολιτικόν)«<sup>27</sup> sei, heißt zunächst, er sei ein »polis-Wesen« in der explizierten Bedeutung, d.h. ein Wesen, welches nur im Horizont einer geteilten und politisch geordneten Praxis seinen Sinn und die Verwirklichung eines ihm gemäßen Lebens finden kann. Das heißt dann aber auch, dass diese Verwirklichung ohne die Beteiligung Anderer notwendigerweise scheitern muss. Allein lässt sich das Ziel eines vollkommenen Lebens und die Perfektionierung der eigenen Existenz nicht denken.

### Die Grenzen der *polis*

Diese Angewiesenheit der existentiellen Politik auf die Beteiligung Anderer muss schließlich hinsichtlich ihrer historischen Form konkretisiert werden. Hier kommt die offene Universalität der aristotelischen Konzeption rasch an ihre Grenzen. Gegen Platons Vision eines monolithischen Staatsmodells wendet Aristoteles ein, dass die *polis* eine geordnete Vielheit bedeutet.<sup>28</sup> Mehr noch: Die Andersheit der Anderen ist ein notwendiges Element des sozialen Lebens, weil ohne Differenz das Ganze nicht lebensfähig wäre. Eine bruchlose Einheit würde sich selbst aufheben. Zwar kann im Prinzip »jeder Beliebige« Nutznießer der gestalteten *polis* sein,<sup>29</sup> doch wird der Adressatenkreis der Gerechtigkeitsforderung radikal eingeschränkt: Frauen, Sklaven, Landbewohner und Kinder gehören nicht zu jenen, denen die volle Gerechtigkeit zukommt.<sup>30</sup> Aus Gründen, die hier nicht im Einzelnen diskutiert werden müssen, zumal weil wir sie alle heute hinreichend unplausibel finden dürften, werden diesen Gruppen eingeschränkte Fähigkeiten attestiert, die sie als ungeeignet erscheinen lassen, im vollen Umfang als Bürger in Frage zu kommen.

Aristoteles' Rechtfertigung der Sklaverei ist ebenso berühmt wie berüchtigt. Kurz gesagt behauptet er, dass in Analogie zur Selbststeuerung des Menschen, in der die Seele von Natur aus dazu bestimmt ist, über den Körper zu herrschen, es auch unter den Menschen solche gibt, die zum Herrschen und solche, die zum Dienen bestimmt sind. Abgeleitet wird dies aus dem Faktum,

26 | Vgl. ebd., III, 9, 1280b39ff. sowie VII, 2, 1324a5.

27 | Ebd., I, 2, 1253a2.

28 | Vgl. ebd., II, 1, 1261a19.

29 | Ebd., VII, 2, 1324a24.

30 | Vgl. Martha Nussbaum: »Nature, Function, and Capability. Aristotle on Political Distribution«, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy Suppl. Volume (1988), 145-184.

dass sich die Einzelnen körperlich und geistig für verschiedene Tätigkeiten und Aufgaben eignen.<sup>31</sup> Dass aus diesem empirischen Befund jedoch eine normative Verfügung folgen soll, dieses »Argument« hält Wolfgang Detel zu Recht für ein »Desaster«<sup>32</sup>. Diese krude Legitimation der Herrschaft über Abhängige kann aber deswegen nicht als historisch bedingte Eintrübung eines hellstichtigen Philosophen abgetan werden, weil sie mit einer quasi außenpolitischen Abwertung einhergeht. Denn Aristoteles greift die im antiken Griechenland gängige Konstruktion der Barbaren als den Nicht-Griechen auf und verbindet diese mit seiner Sklaverei-Rechtfertigung. Die vollständige Begründungskette lautet demnach wie folgt: Wie von Natur aus die Seele über den Körper herrscht, so herrscht auch der Herr über den Sklaven, der Mann über die Frau und der Grieche über den Barbaren.<sup>33</sup> Für unsere Betrachtung zur Rolle des Anderen im Kontext der aristotelischen *polis* bedeutet das eine gehörige Einschränkung der Reichweite der politischen Beteiligung.<sup>34</sup>

Die Orientierung der Tugend am Anderen, die sich an der zentralen Stellung der Gerechtigkeit im Tugendkatalog der *Nikomachischen Ethik* auswies, schien zunächst einen nahezu universalen Zuschnitt zu erhalten, da theoretisch »jeder Beliebige« in den Genuss der Vorzüge der *polis* kommen sollte. Nun aber zeigt sich, dass die *polis* trotz all ihrer Idealität keine schlüssige theoretische Konstruktion ist, sondern an zentraler Stelle von historischen Einseitigkeiten geprägt ist. Denn sie ist eben nicht offen für beliebige Andere, sondern Bürger in dem eminenten Sinne einer Vervollkommnung ihrer selbst und der sie aufnehmenden *polis* sind nur männliche, vermögende, erwachsene, freie und griechische Individuen. Das ist ja schon etwas, aber es sind eben nicht sehr viele. Die Berücksichtigung der Andersheit ist beschränkt auf jene, die sowieso dazu gehören. Zugleich wird mit dieser Ausgrenzung eine neue Form von Andersheit geschaffen, die ganz aus der ethisch-politischen Betrachtung heraus fällt: die Barbaren sind Angehörige jener Völker, die außerhalb der

**31** | Vgl. Aristoteles: Politik, I, 5.

**32** | Wolfgang Detel: »Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), 1019-1043, hier: 1040.

**33** | Vgl. Aristoteles: Politik, I, 2, 1252b9.

**34** | Die Betrachtung der Funktion des Begriffs des Anderen in der Geschichte der Praktischen Philosophie zielt auf eine begründungstheoretische Argumentation der jeweiligen Philosophie, die den Zusammenhang von Form der Intersubjektivität und der Struktur der sozialphilosophischen Schlussfolgerungen analysieren soll. Es ist daher nicht intendiert, diese Positionen auf ihre kulturellen Vorurteile hin zu untersuchen. Solche sind in der Philosophiegeschichte Legion: Von der genannten Ausgrenzung der Barbaren, über die rassenkundlichen Spekulationen Kants bis zum Eurozentrismus Levinas'. Hier kommt die Ausgrenzung der Barbaren deshalb zur Sprache, weil sie die Reichweite der Geltung der intersubjektiven Verhältnisse nach Aristoteles einschränkt.

griechischen Stadtstaaten wohnen, die eine andere Sprache sprechen und zivilisatorisch von Aristoteles gering geachtet werden. Darunter fällt schlicht der ganze Rest der Welt. Die »Universalität« der aristotelischen Ethik schrumpft auf einen eng umzäunten Schutzbereich griechischer Sonderkultur. Zugleich wird diese durch die Abgrenzung vom Gegenbegriff der Barbaren gesichert. »Die Natur [nach der Logik Aristoteles', Th. B.] hat also Hellenen und Barbaren so sehr getrennt, daß ihre Unterscheidung die innere Verfassung und die Politik nach außen begründen hilft.«<sup>35</sup>

Von diesen ausgeschlossenen Anderen jenseits der eigenen Gesellschaft zu unterscheiden sind die Fremden, die temporär oder dauerhaft in der *polis* leben. Sie können nicht zu gleichberechtigten Bürgern werden, stehen aber dennoch unter einem eingeschränkten Schutz des Rechts. Das Fremdenrecht, dessen Nachfolger heutiges Asyl- und Ausländerrecht sind, sichert immerhin die körperliche Unversehrtheit, während es zugleich den unterprivilegierten Status der Zugezogenen oder Durchreisenden juristisch zementiert. Detel fasst die Lage in den klassischen Demokratien Griechenlands wie folgt zusammen:

»Selbst die auf Dauer niedergelassenen Fremden, die Metöken, die für die Wirtschaft der griechischen Städte eine wichtige Rolle spielten, waren zwar in strafrechtlicher Hinsicht den Bürgern nahezu gleichgestellt, hatten aber ansonsten weiterhin unter erheblichen Nachteilen zu leiden; so waren sie zwar zum Militärdienst verpflichtet, besaßen jedoch keinerlei politische Rechte, hatten eine Fremdensteuer zu entrichten, durften keine Immobilien kaufen, konnten nur in seltenen Ausnahmen das Bürgerrecht erwerben, durften keine Bürger oder Bürgerinnen heiraten und sich nur gegen Zahlung einer weiteren Steuer erwerbswirtschaftlich auf dem Markt betätigen.«<sup>36</sup>

Diese rechtliche Diskriminierung kennen wir, mit anderen juristischen Maßnahmen, aber im Grunde ähnlichen Zuschnitts, vom Umgang moderner Staaten mit »ihren« Ausländern her. Festzuhalten bleibt dennoch, dass dieser Umgang eine Rechtsbasis hat, d.h. dass grundsätzlich ein Schutz durch das Gesetz vorausgesetzt wird und gesetzliche Regelungen für die Benachteiligungen als notwendig erachtet werden. Das unterscheidet die Fremden von den Barbaren, deren Ausschluss aus der moralisch berücksichtigungsfähigen Menschheit nicht auf kontingentem Recht, sondern auf einer »Idee des Griechentums« basiert und somit rassistisch begründet ist. Fremde hingegen sind nicht zwingend Angehörige eines anderen Volkes, sondern jene, die nicht die

---

**35** | Reinhart Koselleck: »Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe«, in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, 65-104, hier: 73.

**36** | Detel: »Griechen und Barbaren«, 1025.

Bürgerrechte der betreffenden *polis* besitzen.<sup>37</sup> Ihnen kann Gastfreundschaft angeboten werden, doch Freunde im emphatischen Sinne können sie nicht sein, weil der gemeinsam geteilte Alltag und somit die Basis für das aufzubauende Vertrauen fehlt.<sup>38</sup>

### **Freundschaft mit sich selbst und mit Anderen**

Gastfreundschaft ist nach Aristoteles nur eine geringwertige Freundschaft, weil der Fremde nicht für sich selbst, sondern nur um seines Nutzens willen geschätzt wird (vgl. NE VIII, 3, 1156a10 u. 31). Von den beiden Schwundstufen der Freundschaft (*φιλία*, *philia*), die um des Nutzens oder der Lust willen eingegangen werden, unterscheidet Aristoteles als eigentliche und höchste Stufe die Freundschaft unter Tugendhaften. Denn nur diese verhalten sich so, wie sie aufgrund der Perfektionierung ihrer Vollkommenheit wirklich sind, und nicht bloß zufällig freundschaftlich. Da diese vollkommenen Freundschaften auf das Gute des Anderen zielen, ihm sowohl nützlich wie angenehm sein wollen, bedürfen sie der Erfahrung im Umgang mit dem Anderen. Was das Gute für den Anderen ist, versteht sich nicht von selbst, sondern will im wiederholten Umgang mit ihm herausgefunden werden. Für diesen Freundschaftsprozess, der, sofern er einmal auf dieser Intensitätsstufe angelangt ist, auch Zeiten der Abwesenheit überdauern kann, kommen daher – wie oben bereits bemerkt – aufgrund mangelnder Vertrautheit Fremde nicht in Frage. »Denn der Wunsch nach Freundschaft entsteht schnell, die Freundschaft hingegen nicht.« (NE VIII, 4, 1156b32f.)

Das Verhältnis der Freunde ist ein symmetrisches Verhältnis erfüllter Teleologie. Freundschaft gibt es nur unter Gleichen, die im Anderen jeweils ein Gut erblicken. Hier treffen wir auf die reinste Formulierung der Intersubjektivität als teleologischem Verhältnis. Der Andere, dem man freundschaftlich verbunden ist, gilt als ein Gut, nach dem man strebt, oder – insofern es um eine Affektivität geht – das man liebt. Diese Relation gilt ebenso in umgekehrter Richtung. Man soll »dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen [...]. Diejenigen, die in dieser Weise Gutes wünschen, nennt man wohlwollend, wenn nicht derselbe Wunsch von der Gegenseite kommt; denn das Wohlwollen, das gegenseitig ist, nennt man Freundschaft.« (NE VIII, 2, 1155b31-34) Zwei Bedingungen müssen in der Freundschaft erfüllt sein: 1. Eine Orientierung am Guten für den Freund um seiner selbst willen, und 2. die Wechselseitigkeit

**37** | Vgl. ebd., 1026.

**38** | Vgl. NE VIII, 3, 1156b4f.; VIII, 4; sowie die reichhaltige Materialsammlung von Bernhard Waldenfels: »Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie«, in: Brigitte Jostes (Hg.), *Fremdes in fremden Sprachen*, München 2001, 19-41.

dieser Orientierung. Das nicht-egoistische Interesse am Anderen erhebt die wahre Freundschaft über die am Nutzen und an der Lust interessierten Beziehungen, denn diese sind stets aus Eigeninteresse motiviert. Ein reiner Altruismus ist jedoch mit der zweiten Bedingung ausgeschlossen: Wo der Freund sich nicht auf dieselbe Weise zu mir verhält, ist er keiner.<sup>39</sup>

Der Andere ist also kein Objekt einer Begierde, wie der Geliebte, oder Gegenstand einer Nutzenabwägung, wie der Geschäftspartner oder politisch Verbündete, sondern jenes Subjekt, das um seiner selbst willen geliebt wird. In dieser Struktur des um seiner selbst willen Angestrebten findet sich die Orientierung am Guten wieder, die in der Erläuterung des Handlungsbegriffs bereits als zentrale Bewegung ausgemacht wurde. Nun wäre einzuwenden, dass der Andere trotz gegenteiliger Beteuerung doch die Funktion eines Nutzen bringenden Objekts habe, da er zur Vervollkommnung des eigenen Selbst dient.

Aristoteles begegnet dieser Nivellierung der Freundschaft auf eine Zweck-Mittel-Relation durch zwei Argumente. Zum einen wird der Andere singularisiert (d.h. in seiner Bedeutung als unersetzbarer Einzigartigkeit hervorgehoben), zum anderen die Freundschaft politisiert. Erstens ist die Andersheit des Anderen funktional bedeutsam, da die vorausgesetzten Bedingungen für die perfekte Freundschaft verhindern, beliebig viele Freunde zu haben. Es ist also nur der *besondere Andere* (was noch im umgangssprachlichen angelsächsischen Ausdruck »significant other« zu Wort kommt), der Freund sein kann. Genau genommen, kann die Freundschaft »naturgemäß nur auf eine Person gerichtet sein« (NE VIII, 7, 1158a13). Das liegt an der Bindung der Freundschaft an die Vortrefflichkeit, die von den utilitären und libidinösen Verbindungen unterschieden wurde. Zweifellos ist es denkbar, von vielen begehrt zu werden bzw. mehrere Menschen zu begehren, wie es ebenso zahlreiche nutzbringende soziale Verhältnisse geben kann. Freundschaft der Tugendhaften bedeutet jedoch aufgrund der erforderlichen Vertrautheit und Erfahrung mit dem je spezifischen Anderen eine radikale Einschränkung der Möglichkeiten. Aristoteles scheint dies als ein empirisches Argument zu verstehen, das auf die Endlichkeit der menschlichen Möglichkeiten zielt. Wenn wir uns in Freundschaft mit einem Menschen verbinden wollen, schließlich beruht sie ja auf einem »Vorsatz (*prohairesis*, προαίρεσις)« (NE VIII, 7, 1157b30), so erfordert dies eine so große Aufmerksamkeit, gemeinsam verbrachte Zeit und geteilte Erfahrungen,

---

**39** | Diese Privilegierung der Freundschaft der Tugendhaften wirft die Frage auf, ob denn die nutzen- und lustorientierten Beziehungen überhaupt Freundschaft zu nennen sind. John M. Cooper plädiert in einer genauen Lektüre dafür, auch in diesen Schwundstufen ein genuines Interesse am Anderen am Werk zu sehen. Vgl. ders.: »Aristotle on Friendship«, in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London 1980, 301-340.

dass sich diese intensive Abstimmung zwischen Zweien nicht beliebig wiederholen und vervielfältigen lässt.

Zweitens kommt eine diesem Singularisierungsargument entgegengesetzte Begründung ins Spiel, die die Verdinglichung des Anderen verhindert. Der Freund wird verstanden als »anderes Selbst (*heteros autos*, ἕτερος αὐτός)« (NE IX, 9, 1169b6), das dem eigenen ähnelt und in seinen Strebungen entspricht. Diese Ähnlichkeit ist Voraussetzung für eine gelingende Beziehung, so dass schließlich die Freundschaft eine umfassende Gemeinschaft zugleich zur Voraussetzung hat und begründet (vgl. NE VIII, 11). Während die kleineren Gemeinschaften wie die erotische Partnerschaft und die familiäre Hausgemeinschaft (*oikos*, οἶκος) lediglich die unmittelbaren Voraussetzungen für die Selbsterhaltung bereitstellen, dient allein die *polis* dazu, die Bestimmung des Menschen voll zu erfüllen und der Ausformung des individuellen Charakters den nötigen Rückhalt zu geben.<sup>40</sup> So können Freundschaften in ihren vielen Formen als Kern der sozialen Wechselbeziehung angesehen werden, vielleicht sogar noch allgemeiner als »Analyse der Formen, in denen sich Gemeinschaftshandeln abspielt«<sup>41</sup>.

Die Bedingung der größtmöglichen Gleichheit in Stellung, Besitz, Charakter und Erfahrung für eine gelungene Freundschaft bringt es mit sich, dass Aristoteles die Frage zu beantworten hat, wie es mit Veränderungen in der Zeit steht. Die Antworten sind streng und konsequent. Verliert einer der Freunde seine Charakterstärke, so kann man ihm zwar zur Rückkehr auf den Pfad der Tugend verhelfen wollen. Ebenso angemessen ist jedoch der Bruch der Freundschaft, denn man »war nicht der Freund eines so beschaffenen Menschen« (NE IX, 3, 1165b21). Das Argument klingt wie die Ontologie der katholischen Ehe: Wenn sie nicht vollzogen wurde, hat sie nie bestanden und kann ohne Schaden aufgelöst werden.

**40** | Die Politisierung der Freundschaft gelingt um so leichter, als unter dem griechischen Begriff nicht nur die im modernen Sinne eingeschränkten Verbindungen zu verstehen sind, sondern auch »all sorts of family relationships«, »civic friendship«, »business relationships« und politische Mitgliedschaften (Cooper: »Aristotle on friendship«, 302). Nicht nur die diesbezüglich veränderte Lebens- und Sprachpraxis lassen eine Übertragung des Aristotelischen Begriffs in die heute Zeit schwer zu. Georg Simmel vermerkt überdies, dass die heutigen (Simmel schrieb um 1900!) Individualisierungen nur noch differenzierte, jedoch keine allumfassenden Freundschaften ermöglichen. »Vielleicht hat der moderne Mensch zuviel zu verbergen, um eine Freundschaft im antiken Sinne zu haben, vielleicht sind die Persönlichkeiten auch, außer in sehr jungen Jahren, zu eigenartig individualisiert, um die volle Gegenseitigkeit des Verständnisses [...] zu ermöglichen.« (Georg Simmel: Soziologie, Gesamtausgabe, Bd. 11, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 21995, 401)

**41** | Shellen: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, 95.

Der Kern der teleologischen Intersubjektivität, wie sie Aristoteles konzipiert, wird aus folgendem Satz aus der *Nikomachischen Ethik* ersichtlich:

»Da nun jede dieser Einstellungen dem guten Menschen im Verhältnis zu sich selbst zukommt und da man sich zum Freund verhält wie zu sich selbst (denn der Freund ist ein anderes Selbst), nimmt man an, dass auch das Verhältnis der Freundschaft mit anderen in einer der genannten Einstellungen besteht und Freunde diejenigen sind, denen diese zukommen.« (NE IX, 4, 1166a30-33)

Habituelle Übereinstimmungen sind demnach für das Vorliegen einer Freundschaft entscheidend. Sofern die Selbstbeziehung auf ähnlichen Haltungen beruht wie die Beziehung zum Anderen, kann man diese Beziehung eine Freundschaft nennen. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass es in der Analogie von Selbstverhältnis und Verhältnis zum Anderen einen Primat des Selbst gibt. Das Selbstverhältnis gibt das Vorbild für das Verhältnis zu Anderen ab, denn die Orientierung am Anderen darf nicht so weit gehen, dass die Unterscheidung von eigenen und fremden Zielen aufgegeben wird.<sup>42</sup> Sofern der Tugendhafte nach dem Guten strebt, bemüht er sich um eine Verwirklichung der Freundschaft, weil der Freund analog ein Gutes für den Tugendhaften darstellt. »Denn wie schon gesagt sind alle Merkmale der Freundschaft aus dem Verhältnis zu sich selbst abgeleitet und werden von da auf die anderen übertragen.« (NE IX, 8, 1168b6) Daraus geht hervor, dass die Analogie der beiden Beziehungen nicht zu ihrer Gleichwertigkeit führt, weil der Primat des perfektionierenden Selbstbezugs gewahrt bleibt. Die Selbstliebe wird zum Vorbild für die Liebe zum Anderen.<sup>43</sup>

---

**42** | Die wechselseitige Stützung der Freunde in ihrer Suche nach der Selbstvervollkommnung wird deutlich in einer Parallelstelle aus der *Magna Moralia* (1213a10-26). Die Selbsterkenntnis wird dort als abhängig von der Erkenntnis des Anderen gedacht, so dass die Qualität des eigenen Charakters im Anderen wie in einem Spiegel wiedererkannt wird. Die Spiegelung des Eigenen in einem Ähnlichen dient der Objektivierung des Urteils über sich selbst. Offensichtlich greift Aristoteles hier ein Motiv Platons auf (vgl. Alkibiades, I, 132c-133c. Siehe auch Cooper: »Aristotle on Friendship«, 322). Das Bild vom »Spiegel« als eine der wirkmächtigsten Metaphern der Philosophiegeschichte von der Antike bis zu Lacans Spiegelstadium wird nachgezeichnet von Ralf Konersmann: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*, Frankfurt a.M. 1991.

**43** | Einen Rückfall in ein egoistisches Nutzenkalkül vermeidet Aristoteles dadurch, dass er die legitime Selbstliebe (*philein heauton*, φιλεῖν ἑαυτὸν) gegenüber der egoistischen Eigenliebe (*philautia*, φιλαυτία) privilegiert (Politik, II, 5, 1263b2, vgl. NE, IX, 8). Diese Unterscheidung gibt das Vorbild für eine ganze Begriffstradition ab, so etwa die Differenz von »amour de soi« und »amour propre« bei Rousseau. Vgl. Jean-Jacques

## Resümee & Ausblick

In Aristoteles' praktischer Philosophie findet sich kein ausformulierter und klar umrissener *Begriff* des Anderen. Das heißt nicht, dass sich die Figur der sozialen Andersheit nicht aus seinen Ausführungen herausarbeiten ließe. Aristoteles' Handlungstheorie, seine Tugendlehre und seine politische Theorie kommen ohne eine zumindest implizite Thematisierung des Anderen nicht aus, auch wenn Andersheit (anders als in der platonischen und aristotelischen Ontologie) nicht zu einer Kategorie wird. Das liegt an der pragmatischen Ausrichtung der Philosophie, die ihren Ausgang bei der Beschreibung von Praktiken nimmt, statt die Struktur unwandelbarer Ideen zu analysieren.

Im Wesentlichen finden sich zwei Weisen, in der Formen der Andersheit in Aristoteles' praktischer Philosophie vorkommen: In der Analyse der politischen Ordnungen gilt Aristoteles' die *Verschiedenheit* zwischen Individuen als Voraussetzung für ein differenziertes politisches Gebilde. Doch sind dieser Pluralität enge Grenzen gesteckt, weil sie stets von einem sie begrenzenden Rahmen abhängig bleibt (das *telos*, das der Einzelne in seiner Selbstbeziehung verfolgt, muss mit dem der *polis* in Übereinstimmung gebracht werden). Als Kosten für die Sicherung dieser Kongruenz fällt ein ausgeschlossenes Außen an, das die Stabilität der *polis* sichert: Die Barbaren sind Andere, die nicht als Fremde auf dem Boden des Rechts zumindest marginal ins Ganze eingebunden sind, sondern jene, die aus diesem Ganzen ausgegrenzt werden. Darüber hinaus wird die *Andersheit* auch für die Betrachtung der jeweiligen Lebensführung relevant. Freundschaften sind für ein gelungenes Leben unverzichtbar. Der befreundete Andere stützt das eigene Selbstverhältnis, in dem er dieses Selbstverhältnis spiegelt. Man erkennt sich im Anderen wieder. Doch bleibt die Logik der Selbstvervollkommnung ambivalent. So unverzichtbar der andere Freund für das Selbst ist, so sehr bleibt der Sinn der Freundschaft vom Selbst her gedacht. In der Freundschaft wird zwar die Singularität des Anderen hervorgehoben, ohne die es zu keiner absoluten Gleichheit kommen kann, doch herrscht das Primat der Selbstperfektionierung über den Eigenwert des Anderen.

### 1.3 THOMAS VON AQUINS IRDISCHE ANDERE

Die Vorstellung einer wechselseitigen Stützung von Selbst und Anderem zum Zwecke der Vervollkommnung der eigenen Lebensziele hängt davon ab, dass diese Ziele nicht allein subjektiv individuelle sind (was sie auch sein müssen),

---

Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, Kritische Ausgabe des integralen Textes, übers. v. Heinrich Meier, Paderborn u.a. ©2001, 148-150.

sondern objektiv die Einzelexistenzen übergreifen. Dieser Gedanke wird von Thomas von Aquin fortgeführt, der überhaupt als der große Erneuerer des Aristotelischen Erbes im Abendland gilt.<sup>44</sup> Thomas' Rückgriff auf den Begriff des Freundes als *heteros autos* verdankt sich seiner Kommentierung der *Nikomachischen Ethik*. Aristoteles hatte die Tugendfreundschaft bestimmt als getragen von dem Wunsch, das Gute für den Freund um seinetwillen anzustreben. Es liegt auf dieser Linie, wenn Thomas aus dieser Kongruenz der existentiellen Ziele eine Einheit ableitet.

»Ebenso wenn jemand einen liebt mit der Liebe der Freundschaft (*amor amicitiae*), will er ihm Gutes, wie er auch sich Gutes will. Mithin erfährt er ihn als sein anderes Ich, sofern er ihm Gutes will wie auch sich selbst. Daher kommt es, daß der Freund das andere Selbst genannt wird (*alter ipse*).«<sup>45</sup>

Die Diskussion um die Leidenschaften, in der dieser Rückgriff auf die *Nikomachische Ethik* ihren Ort hat, ist im Sinne Thomas' eine Auseinandersetzung auf dem Gebiet der theoretischen Vernunft. Das bedeutet, dass die Begriffe des Anderen und des Selbst aus ihrer Funktion für die (noch nicht theologisch gedachte) Metaphysik des natürlich Gegebenen verstanden werden müssen. Die von Platon ausgehende Tradition aufgreifend ist Andersheit eine Kategorie des Seienden, die noch gar nicht auf einen Gebrauch in der praktischen Vernunft, also als Bezeichnung des »anderen Menschen«, eingeschränkt ist.

Die Erkenntnis des Selbst, von der der Ausdruck »alter ipse« ausgeht, verdankt sich einer Reflexion, die notwendig über das Andere gehen muss. Selbsterkenntnis ist ohne Anderes nicht möglich. »Es ist das Subjekt, das den Anderen in der Erkenntnis seiner Gleichwertigkeit affektiv als ein »anderes Selbst« erschließt und damit eine zwischenmenschliche Dimension hervorbringt, die subjektive Züge trägt. Die Intersubjektivität, die sich hier abzeichnet, ist zwar durch die »Einheit« des menschlichen Wesens ontologisch gesichert, aber sie tendiert auf eine praktische »Vereinigung« (*unio*), deren Struktur sich als Verhältnis von Verhältnissen, als Proportionalität darstellt.«<sup>46</sup> Dies ähnelt dem

**44** | »Im Abendland« ist hier zu betonen, weil der Neoplatonismus das frühe Mittelalter beherrscht, während islamische Gelehrte Aristoteles' Werke übersetzten und kommentierten und so bewahrten (was seinerseits nicht unumstritten war). Vgl. Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli, Stuttgart 1988, 262ff.

**45** | Thomas v. Aquin: *Summa theologiae*, I-II, q. 28 a. 1 r. Zitiert wird nach der Deutschen Thomas-Ausgabe, dt.-lat., hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg 1955ff., Bd. 10, 88.

**46** | Klaus Hedwig: »Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffs bei Th. v. Aquin«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990), 253-274, hier: 266.

Ergebnis, das sich bei Aristoteles gezeigt hatte: Der Andere ist keine Nebensächlichkeit, nichts, worauf ein reflektierendes Selbst, das sich erkennen und Erfüllung finden will, verzichten könnte. Der Andere ist keine bloße Zutat zum Selbst, sondern wesensanalog. Und weil genau diese Analogie im Wesen des Anderen erkannt werden kann, dient dieser dem Selbst als Weg zur Selbsterkenntnis. Aber die Intersubjektivität bleibt letztlich von der individuellen Vervollkommenheit her gedacht, ein Schritt auf dem Weg zur *unio*. Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Wesen ermöglicht die Bildung einer solchen Einheit, zumindest unter der Bedingung, dass diese Beziehung nicht um des Eigennutzes willen gewählt wird. Denn im Falle des bloßen Begehrens (*amor concupiscentiae*) würde der Andere zu einem bloßen »etwas«, das völlig der eigenen Lustmaximierung unterworfen wäre. Die Ähnlichkeit der Freundschafts liebe hingegen bezieht sich nicht auf ein etwas, sondern auf ein Verhältnis. Dass in der postulierten Einheit Selbst und Anderer gänzlich zusammenfallen, wird dadurch vermieden, dass Freundschaft als Verhältnis von Verhältnissen formuliert wird. »Daher geht das Verlangen des einen auf den anderen als auf etwas, das mit ihm eins ist, und er will ihm Gutes, wie auch sich selber.«<sup>47</sup> Unter dem Anderen im Sinne des »alter ipse« ist also das Gegenüber zu verstehen, mit dem eine affektive Einheit zu erzielen ist, sofern die Freundschaft als gelungen zu bezeichnen ist. Bestimmt wird diese Einheit jedoch nicht durch affektive und emotionale Zugewandtheit und Übereinstimmung, sondern durch eine vorgängige kognitive Erfassung des Anderen. »Diese Einheit ist zu beurteilen nach der voraus gehenden Wahrnehmung: Die Regung des Strebens folgt auf die Erkenntnis.«<sup>48</sup> Der Andere wird also nach Thomas nicht zunächst auf die eine oder andere Weise *erfahren*, sondern dem affektiven Erleben geht eine *kognitive* Auffassung voraus. Die Weise, wie das Selbst den Anderen erkennt, entscheidet darüber, welche Beziehungen zum Anderen möglich sind.

So sind zwei Kerngedanken für Thomas' Funktionalisierung des Anderen entscheidend. Erstens – und das ist das Erbe Aristoteles' – geht die Beziehung zum Anderen in einer *Einheit* auf. Letztlich ist die übergeordnete Einheit mit Gott das Ziel des Individuums, der aber, weil er kein Gut unter anderen, sondern das Gut für alle und alles ist, kein *alter ipse* sein kann. Die Freundschaft mit dem Anderen bewegt sich also auf einer rein interpersonalen Ebene, in die das Verhältnis zu Gott, das der Gnade bedarf, um zur *amicitia ad Deum*<sup>49</sup> zu werden, nicht eingreift. Der Andere wird als Gegenüber gänzlich unproblematisch, weil er in die Einheitssuche des Selbst eingeordnet ist. Er fügt sich ein, nicht mehr nur in einen Zusammenhang von individueller Tugendsuche

47 | Thomas v. Aquin: Summa theologiae, I-II, q. 27 a. 3 r. (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 10, 81).

48 | Ebd., I-II, q. 28 a. 1 r. (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 10, 87).

49 | Vgl. ebd., II-II, 23, 1; 26, 3 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17, 5).

und politischer Teleologie, sondern in den Erkenntnisweg des reflektierenden Selbst. Aus dem größeren Zusammenhang wird er ausgeschlossen, der hier durch die göttliche Natur gebildet wird.

Zweitens gilt diese Beziehung nur für die bloß *sozialen* Relationen, die noch nicht durch die Vermittlung Gottes ausgezeichnet sind. Konsequenterweise kann denn auch der Begriff des *alter ipse* für die über Gott vermittelte Beziehung zum Nächsten nicht mehr gelten. Die Beziehung von Selbst und Nächstem wird nicht mehr als Intersubjektivität ausgedrückt, sondern als *con-sociatio*, weil sie nicht nach dem Modell der Selbstliebe, sondern nach dem der gemeinsamen Teilhabe an der Liebe Gottes gedacht ist.<sup>50</sup> Die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) ist bei Augustinus, auf den sich Thomas des Öfteren beruft, ihrer Begründung nach ein Verhältnis, das mit der weltlichen Bedeutung des konkreten Anderen gar nicht in Berührung kommt. Insofern Augustinus rigoros die Liebe als ein wechselseitiges Gebrauchen und Genießen funktionalisiert, kommt nur eine Ausrichtung dieses Gebrauchs im Hinblick auf eine höhere Zwecksetzung in Frage. Das Selbst und jeder Andere selbst sind nur Mittel zum Zweck, den allein Gott darstellt. »Diese Instrumentalisierung des eigenen und jeden fremden Lebens zerstört die Erfahrung eines anderen Menschen als Person.«<sup>51</sup> Das Aufeinanderangewiesensein der Menschen untereinander resultiert aus der Entfernung von Gott, durch die Abstammungsgeschichte vom sündigen Adam. In der Bezogenheit auf Gott, die in der Nächstenliebe thematisch gemacht ist, ist der Wille des Anderen, seine konkrete weltliche Konstitution ganz und gar unerheblich, ebenso wie das »weltlich konkrete Begegnen des Anderen als Freund oder Feind überhaupt. Jede Frage nach dem Anderen fragt hier gerade nicht nach seiner weltlichen Bedeutsamkeit, sondern nach seinem Sein vor Gott. In diesem Sein vor Gott aber sind alle Menschen *aequales*, gleich sündig.«<sup>52</sup> Der Andere ist die ständige Mahnung an die eigene Sünde, damit sie nicht aufhöre, Sünde zu sein. So ist im Gebot der Nächstenliebe die Gleichheit ausdrücklich enthalten, insofern der Andere zu lieben ist, weil er seine Existenz der gleichen sündigen Vergangenheit verdankt, wie man selbst.

Der Andere kommt also als besonderes Individuum gar nicht in den Blick des teleologischen Theologen, weil die Differenziertheit der sozialen Welt vor dem Schöpfer verstummen muss. So ist zwar der Mensch ein soziales Wesen von Natur aus, aber diese (vom sündigen Adam stammende) Natur muss in der

**50** | Vgl. ebd., II-II, 23, 2; 26, 4 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17, 12).

**51** | Kurt Flasch: Augustin. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 135.

**52** | Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hg. v. Ludger Lütkehaus, Berlin, Wien 2003, 111f.

himmlischen *civitas* aufgehoben werden.<sup>53</sup> Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* bei Thomas v. Aquin in ein soziales Wesen umgedeutet wird. »Homo est naturaliter politicus, id est, socialis.«<sup>54</sup> Das gilt jedoch nur für den Bereich des Irdischen. Die neu auf Christus gegründete *vita socialis* bedarf auch einer neuen Form der Liebe. Sie ist nach Augustin auf eine wechselseitige Liebe gegründet, die die Angewiesenheit der Menschen untereinander ablöst. Der Andere wird sosehr zum innig verbundenen Bruder, weil in der Gemeinschaft mit Christus der Einzelne sein Sein nur im Zusammenhang aller Glieder in Christus hat, so dass der Einzelne (Selbst oder Anderer) völlig überformt wird.<sup>55</sup> Die göttlich inspirierte Nächstenliebe ist so dem antiken Ideal der Freundschaft entgegengesetzt. Wo diese den konkreten, singulären Anderen als Analogon des Selbst sucht, hat es jene mit einem völlig kontingenten Anderen um eines Dritten willen, Gottes, zu tun.<sup>56</sup>

### Lektürehinweise

Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch VIII

Platon: Sophistes, 254b-258c

### Empfohlene Literatur

Wolf, Ursula: Aristoteles' »Nikomachische Ethik«, Darmstadt 2007 (= Werkinterpretationen)

Schulz, Peter: Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität, Freiburg, München 2000

Hedwig, Klaus: »Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffs bei Th. v. Aquin«, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 72 (1990), 253-274  
Shellens, Max S.: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, Hamburg 1958, 78-95

**53** | Vgl. Augustinus: De Civitate Dei, XII, XXVIII, 1.

**54** | Thomas v. Aquin: Summa theologiae, I-II, q. 72 a. 4 (Der entsprechende Bd. 12 der Deutschen Thomas-Ausgabe ist nie erschienen.).

**55** | Vgl. Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, 120.

**56** | Vgl. Hans Robert Jauß: »Ich selbst und der Andere. Bemerkungen aus hermeneutischer Sicht«, in: ders., Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1999, 122-135, hier: 133f.