

Giorgio Agamben

L'amico
Der Freund

aus dem Italienischen von Sabine Schulz

Buchhandlung Shakespeare and Company
diaphanes

Jahresgabe 2009/2010

Giorgio Agamben

L'amico
Der Freund

aus dem Italienischen von Sabine Schulz

Buchhandlung Shakespeare and Company
diaphanes

Jahresgabe 2009/2010

Die Freundschaft ist mit der ureigenen Definition der Philosophie derart eng verbunden, dass man durchaus sagen kann, ohne die Freundschaft wäre die Philosophie eigentlich gar nicht möglich. Die Beziehung zwischen Freundschaft und Philosophie ist so innig und tief, dass Letztere den *philos*, den Freund, gar in ihrem Namen trägt – und wie es ja häufig ist bei übermäßiger Nähe, läuft sie Gefahr, ihm nicht gerecht zu werden. In der Welt der Antike galt diese Promiskuität, um nicht zu sagen Wesensgleichheit des Freundes und des Philosophen als selbstverständlich, und dass ein zeitgenössischer Philosoph – anlässlich der äußersten Frage: »Was ist Philosophie?« – schrieb, dies sei eine Frage, die *entre amis* zu behandeln sei, geschah sicherlich nicht ohne archaisierende Absicht. Heutzutage ist das Verhältnis zwischen Freundschaft und Philosophie in der Tat in Misskredit geraten, und nur mit einer Art von Verlegenheit und schlechtem Gewissen machen sich jene, die sich zur Philosophie bekennen, an die Auseinandersetzung mit diesem unbequemen und sozusagen heimlichen Partner ihres Denkens.

Es ist viele Jahre her, dass ein Freund von mir, nämlich Jean-Luc Nancy, und ich den Entschluss fassten, einander Briefe zum Thema Freundschaft zu schreiben. Wir waren davon überzeugt, dass dies für uns die beste Art und Weise war, sich einem Problem zu nähern und es gleichsam »in Szene zu setzen«, das sich einem analytischen Zugang ansonsten zu entwinden schien. Ich schrieb den ersten Brief und wartete nicht ohne Bangen auf die Antwort. Es wäre unangebracht, an dieser Stelle darzulegen zu versuchen, aus welchen Gründen – vielleicht auch Missverständnissen – das Eintreffen des Briefes von Jean-Luc das Ende des Projekts bedeutete. Gewiss aber ist, dass unsere Freundschaft, die uns nach unserer Vorstellung einen privilegierten Zugang zum Problem hätte eröffnen sollen, diesem Zugang gerade im Wege stand – und in gewisser Weise blieb sie von dieser Angelegenheit auch, zumindest zwischenzeitlich, überschattet.

Aus einem analogen und ihm vermutlich bewussten Unbehagen heraus hat Jacques Derrida als Leitmotiv seines Buches über die Freundschaft ein sibyllinisches Motto gewählt, das die Überlieferung Aristoteles zuschreibt und das die Freundschaft im gleichen Zuge anzurufen und zu leugnen scheint: *o philoi, oudeis philos*, »O Freunde, es gibt keine Freunde«. Eines der Themen des Buches ist in der Tat die Kritik dessen, was der Autor als die phallozentrische Konzeption der Freundschaft definiert, die unsere philosophische und politische Tradition dominiert. Als Derrida noch an dem Seminar arbeitete, aus dem später das Buch entstand, hatten er und ich gemeinsam über ein merkwürdiges philologisches Problem diskutiert, das just das Motto, oder das Bonmot, von dem die Rede ist, betraf. Der Satz findet sich unter anderem bei Montaigne und Nietzsche zitiert, die ihn wahrscheinlich Diogenes Laertius entlehnt haben. Wenn wir aber eine heutige Ausgabe der *Leben der Philosophen* aufschlagen, finden wir in dem Kapitel, das der Lebensgeschichte des Aristoteles gewidmet ist (V, 21), den fraglichen Satz nicht – stattdessen einen, der nahezu identisch aussieht, jedoch eine ganz andere und weit weniger enigmatische Bedeutung hat: *oi philoi, oudeis philos*, »wer (viele) Freunde hat, hat keinen Freund«.

Ein Bibliotheksbesuch brachte des Rätsels Lösung. Im Jahre 1616 erschien eine neue Ausgabe der *Leben*, herausgegeben vom großen Genfer Philologen Isaac Casaubon. An der fraglichen Stelle angelangt – die noch in der von seinem Schwiegervater Henry Etienne besorgten Ausgabe *o philoi* lautet –, berichtigte er ohne Zögern die enigmatische Stelle der Manuskripte, die auf diese Weise völlig verständlich wurde und deshalb von den modernen Herausgebern übernommen wurde.

Da ich Derrida sogleich vom Ergebnis meiner Nachforschungen in Kenntnis gesetzt hatte, war ich, als das Buch dann unter dem Titel *Politik der Freundschaft* erschien, höchst erstaunt, dort das Problem mit keiner Silbe erwähnt zu finden. Die Tatsache, dass das – laut den modernen Philologen apokryphe – Motto dort in seiner ursprünglichen Form auftaucht, ist ganz gewiss kein Lapsus: Für die Strategie des Buches war es

wesentlich, dass die Freundschaft zugleich affirmiert und in Zweifel gezogen wurde. Damit wiederholte Derridas Geste jene Nietzsches. Als Nietzsche noch Student der Philologie war, hatte er eine Arbeit über die Quellen des Diogenes Laertius begonnen. Die Geschichte des Textes der Leben (und damit auch die Emendation Casaubons) muss ihm vertraut gewesen sein. Aber die Notwendigkeit der Freundschaft und zugleich ein gewisses Misstrauen gegenüber den Freunden war grundlegend für die Strategie der nietzscheschen Philosophie. Daher der Rückgriff auf die traditionelle Lesart, die schon zu seiner Zeit nicht mehr die geläufigste war (in der Huebner-Ausgabe von 1828 steht die moderne Version, mit der Anmerkung: *legebatur o philoi, emendavit Casaubonus*).

2

Womöglich hat zu diesem Unbehagen der modernen Philosophen der eigentümliche semantische Status des Terminus »Freund« [amico] beigetragen. Dass, wie man weiß, noch nie jemandem eine zufriedenstellende Definition des Syntagmas »ti amo« (Ich liebe dich) gelungen ist, kann zu der Ansicht führen, dass dieses Syntagma performativen Charakters ist – sprich, dass seine Bedeutung mit dem Akt seines Aussprechens in eins fällt. Ähnliche Überlegungen lassen sich für die Wendung »ti sono amico« (»ich bin dir Freund«, freundlich gesonnen) anstellen, wenngleich hier der Rückgriff auf die Kategorie des Performativen nicht möglich scheint. Nach meinem Dafürhalten zählt »amico« zu jener Klasse von Termini, die Linguisten als Nichtprädikative definieren, Termini also, von denen ausgehend es nicht möglich ist, eine Klasse von Objekten aufzubauen, in die sich die Seienden einschreiben, denen man das jeweilige Prädikat zuteilt. »Weiß«, »hart«, »heiß« sind selbstverständlich prädikative Termini; aber ist es möglich, dass »amico«, Freund, in diesem Sinne eine konsistente Klasse definiert? So seltsam es scheinen mag, »amico« teilt diese Eigenschaft mit einer anderen Art von nichtprädikativen Termini, nämlich den Beleidigungen. Die Linguisten haben gezeigt, dass die

Beleidigung den, der sie empfängt, nicht deshalb beleidigt, weil sie ihn in eine besondere Kategorie einordnete (beispielsweise in die Kategorie der Exkremente oder, abhängig von der Sprache, in die der männlichen oder weiblichen Geschlechtsorgane), was schlechterdings unmöglich oder in jedem Falle unrichtig wäre. Die Beleidigung ist wirkungsvoll, weil sie eben nicht als konstatierende Aussage fungiert, sondern vielmehr wie ein Eigenname, denn sie ruft auf eine Weise in die Sprache, die der Genannte nicht akzeptieren kann (als würde sich jemand darauf versteifen, mich Gaston zu nennen, wissend, dass ich Giorgio heiße). Das Beleidigende an der Beleidigung ist mithin eine reine Erfahrung der Sprache und kein Bezug zur Welt.

Wenn das zutrifft, dann hätte »amico« diese Bedingung nicht nur mit den Beleidigungen gemeinsam, sondern auch mit den philosophischen Termini, die, wie man weiß, keine objektive Denotation haben und die, wie jene Termini, welche die mittelalterlichen Logiker als »transzendent« definierten, einfach das Sein bedeuten.

Im Bestand der Galleria Nazionale di Arte Antica in Rom befindet sich ein Gemälde von Giovanni Serodine, auf dem das Zusammentreffen der Apostel Petrus und Paulus auf dem Weg des Martyriums dargestellt ist. Die beiden Heiligen, die das Zentrum des Gemäldes einnehmen, stehen unbewegt im Gedränge der gestikulierenden Soldaten und Henker, die sie zur Marter führen. Viele Kritiker haben auf den Kontrast zwischen der heroischen Strenge der beiden Apostel und der Unrast der Menschenmenge hingewiesen, hier und da von flackerndem Licht erhellt, das wie aufs Geratewohl auf Arme, Gesichter, Trompeten fällt. Meiner Ansicht nach ist jedoch das eigentlich Unvergleichliche an diesem Gemälde, dass Serodine die beiden Apostel in solcher Nähe zueinander darstellt, dass ihre Stirnen beinahe aneinander kleben, ja dass sie sich überhaupt nicht sehen können: Auf dem Weg des Martyriums sehen sie sich an, ohne ein-

ander zu erkennen. Dieser Eindruck von sozusagen übertriebener Nähe wird noch gesteigert durch die stumme Geste der Hände, die einander unten, es ist kaum zu sehen, gedrückt halten. Es schien mir stets, als enthalte dieses Bild eine vollendete Allegorie der Freundschaft. Denn was ist Freundschaft, wenn nicht Nähe, die derart beschaffen ist, dass man sich weder eine Darstellung noch einen Begriff von ihr machen kann? Jemanden als Freund zu erkennen, bedeutet, ihn nicht als »etwas« erkennen zu können. Man kann nicht »Freund« sagen, wie man »weiß«, »Italiener«, »heiß« sagt – die Freundschaft ist keine Eigenschaft und keine Beschaffenheit eines Subjekts.

4

Aber es ist Zeit, mit der Lektüre jener Aristoteles-Stelle zu beginnen, die ich mir zu kommentieren vorgenommen habe. Der Philosoph widmet der Freundschaft ein richtiggehendes Traktat, das die Bücher 8 und 9 der *Nikomachischen Ethik* einnimmt. Da es sich um einen der berühmtesten und meistdiskutierten Texte der gesamten Philosophiegeschichte handelt, will ich die Kenntnis der Grundthesen voraussetzen: dass man ohne Freunde nicht leben kann, dass man die auf Nutzen oder Vergnügen gegründete Freundschaft von der tugendhaften Freundschaft, in der der Freund als solcher geliebt wird, unterscheiden muss, dass es nicht möglich ist, viele Freunde zu haben, dass Freundschaft über weite Entfernungen in Vergessenheit zu geraten droht und so weiter. All das ist weithin bekannt. Doch es gibt in diesem Traktat eine Stelle, die, scheint mir, nicht genügend Aufmerksamkeit erhalten hat, obwohl sie, um es einmal so zu sagen, die ontologische Basis der Theorie beinhaltet. Es handelt sich um 1170a 28–1171b 35. Lesen wir diese Passage gemeinsam:

»... und wenn nun der wahrnimmt (*aisthanetai*), der sieht, dass er sieht, und hört, dass er hört, und als Gehender wahrnimmt, dass er geht, und wenn es bei allem anderen ebenso eine Wahrnehmung davon gibt, dass wir tätig sind (*oti energoumenon*), so dass wir also wahrneh-

men, dass wir wahrnehmen, und denken, dass wir denken: und dass wir wahrnehmen und denken, ist uns ein Zeichen, dass wir sind (denn Sein (*to einai*) war eben Wahrnehmen oder Denken), und wenn das Wahrnehmen, dass man lebt, zum an sich Angenehmen gehört (denn das Leben ist von Natur angenehm, und ein in sich vorhandenes Gut wahrzunehmen ist angenehm), so ist das Leben vorzugsweise für die Tugendhaften wünschbar, da das Sein für sie gut und angenehm ist (denn sie nehmen zugleich in sich das an sich Gute wahr (*synaisthanomenoi*) und freuen sich); und so, wie sich der Tugendhafte zu sich selbst verhält, verhält er sich auch zum Freunde (denn der Freund ist ein anderer er selbst (*heteros autos*)). Wie also jeder sein eigenes Sein wünscht, so wünscht er auch das Sein des Freundes oder doch ähnlich.

So muss man also vom Freunde mit wahrnehmen, dass er ist, und dies geschieht im Zusammenleben und in der Gemeinschaft (*koinonein*) des Redens und Denkens. Denn so wird das Zusammenleben (*syzen*) bei den Menschen zu verstehen sein und nicht wie beim Vieh, das auf derselben Wiese weidet. Und wenn nun für den Glückseligen das Sein an sich wünschbar ist, da es von Natur gut und angenehm ist, so ist es ähnlich auch für das Sein des Freundes. [...]

Denn die Freundschaft ist eine Gemeinschaft. Und wie man sich zu sich selbst verhält, so auch zum Freunde. Nun ist uns selbst gegenüber die Wahrnehmung, dass wir sind (*aisthesis oti estin*), wünschbar, also auch beim Freunde.« [Übersetzung Olof Gigon]

Es handelt sich um einen besonders dichten Passus, denn Aristoteles äußert hier Thesen einer *prima philosophia*, die sich in dieser Form in keiner anderen seiner Schriften wiederfinden lassen:

- a. Es gibt eine Wahrnehmung des reinen Seins, eine *aisthesis* der Existenz. Aristoteles wiederholt dies mehrmals und mobilisiert dazu das

technische Vokabular der Ontologie: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: das *oti estin* ist die Existenz – das *quod est* – als Entgegengesetztes zum Wesen (*quid est*, *ti estin*).

- b. Diese Wahrnehmung der Existenz ist an sich angenehm, »süß« (*edys*).
- c. Zwischen Sein und Leben, zwischen Sich-Existieren-Fühlen und Sich-Leben-Fühlen besteht eine Äquivalenz. Das ist eine klare Vorwegnahme der These Nietzsches, dass wir vom Sein keine andere Erfahrung haben, als zu leben. (Eine analoge, jedoch allgemeinere Feststellung kann man auch in *De Anima*, 415b 13, nachlesen: »Für die Lebenden ist Sein Leben.«)
- d. In dieser Wahrnehmung des Existierens besteht eine andere, spezifisch menschliche Empfindung fort, die die Form eines Mit-Wahrnehmens (*synaisthanesthai*) der Existenz des Freundes hat. *Die Freundschaft ist die Instanz dieser Mit-Wahrnehmung der Existenz des Freundes in der Wahrnehmung der eigenen Existenz*. Aber das bedeutet, dass die Freundschaft einen ontologischen und zugleich politischen Rang besitzt. Die Wahrnehmung des Seins ist nämlich immer schon geteilt und mit-geteilt, und die Freundschaft benennt diese Mit-Teilung. Hierin liegt keinerlei Intersubjektivität – diese Chimäre der Modernen –, keinerlei Relation zwischen Subjekten: Vielmehr ist das Sein selbst geteilt, ist nicht-identisch mit sich selbst, und das Ich und der Freund sind die zwei Gesichter – oder die zwei Pole – dieser Mit-Teilung.
- e. Der Freund ist deshalb ein anderes Selbst, ein *heteros autos*. In seiner lateinischen Übersetzung – *alter ego* – hat dieser Ausdruck eine lange Geschichte, die zu rekonstruieren hier nicht der Ort ist. Doch es ist wichtig festzustellen, dass die griechische Wendung prägnanter ist, als ein heutiges Ohr zu hören vermeint. Zunächst hat das Griechische – wie auch das Lateinische – zwei Termini, um die Alterität auszudrücken: *allos* (lateinisch *alius*) ist die allgemeine Alterität, *heteros* (lateinisch *alter*) ist die Alterität als Gegenüberstellung zwischen zweien, als Heterogenität. Ferner ist das lateinische *ego* keine genaue Übersetzung des griechischen *autos*, das »sich/man selbst« bedeutet.

Der Freund ist kein anderes Ich, sondern ist eine der Selbstheit immanente Alterität, ist Anderer-Werden des Selbst. In eben dem Moment, da ich meine Existenz als angenehm empfinde, wird mein Empfinden durchkreuzt von einem Mit-Wahrnehmen, das die Empfindung in Richtung des Freundes verlagert und verschiebt, auf das andere Selbst zu. Die Freundschaft ist eben jene Desobjektivierung im Kern der ureigensten Selbstwahrnehmung.

- f. An dieser Stelle darf man den ontologischen Rang der Freundschaft bei Aristoteles als gegeben ansehen. Die Freundschaft gehört zur *prote philosophia*, weil es in ihr eben um die Erfahrung, die »Wahrnehmung« des Seins selbst geht. Man begreift nun, weshalb »Freund« kein reales Prädikat sein kann, das sich an ein Konzept anschließen ließe, um es dann in eine Klasse einzuschreiben. In heutiger Terminologie könnte man sagen, »Freund« sei ein Existenzial und kein Kategorial. Aber dieses Existenzial – als solches nicht konzeptualisierbar – ist gleichwohl durchzogen von einer Intensität, die es mit etwas wie einer politischen Potenz auflädt. Diese Intensität ist das *syn*, das »mit«, welches die Wahrnehmung selbst, die Süße des Seins teilt, zerstreut und mitteilbar – nein: zur stets bereits mit-geteilten – macht.

Dass diese Mit-Teilung [*condivisione*] für Aristoteles eine politische Bedeutung hat, ist in einem Passus des eben untersuchten Textes impliziert, auf den wir noch einmal zurückkommen sollten:

»So muss man also vom Freunde mit wahrnehmen, dass er ist, und dies geschieht im Zusammenleben (*syzen*) und in der Gemeinschaft (*koinonein*) des Redens und Denkens. Denn so wird das Zusammenleben bei den Menschen zu verstehen sein und nicht wie beim Vieh, das auf derselben Wiese weidet.«

Die Wendung, die hier mit »auf derselben Wiese weiden« wiedergegeben wird, lautet im Griechischen *en to auto nemesthai*. Das Verb *nemo* aber – das bekanntlich reich an politischen Implikationen ist, man denke nur an die Ableitung *nomos* – bedeutet auch »teilhaben«, und die aristotelische Wendung könnte einfach bedeuten »am Selben teilhaben«. Wesentlich

ist in jedem Fall, dass die menschliche Gemeinschaft, im Vergleich zu jener der Tiere, über ein Zusammenleben bestimmt wird (*syzen* erhält hier technische Bedeutung), welches nicht durch die Partizipation an einer gemeinsamen Substanz definiert ist, sondern durch ein *Gemeinsamhaben*, eine *Mit-Teilung*, die rein existenziell und sozusagen ohne Gegenstand ist: die Freundschaft, als *Mit-Wahrnehmen* der reinen Tatsache des Seins. Freunde teilen nicht etwas (ein Gebürtigsein, ein Gesetz, einen Ort, einen Geschmack): Sie sind durch die Erfahrung der Freundschaft *mit-geteilt*, *gemeinsam*. Freundschaft ist die *Mit-Teilung*, die jeder Teilung vorausgeht, denn was sie zu verteilen hat, ist das eigentliche Faktum des Existierens, das Leben selbst. Und diese Verteilung ohne Gegenstand, dieses ursprüngliche *Mit-Wahrnehmen* konstituiert die Politik.

Wie diese ursprüngliche politische Synästhesie im Laufe der Zeit zum Konsens geworden ist, dem heutzutage die Demokratien in ihrer letzten, extremsten und ausgelaugten Phase ihr Schicksal anvertrauen – das ist, wie man so sagt, eine andere Geschichte, über die nachzudenken ich Ihnen überlassen will.