

Sebastian Muders  
Philipp Schwind

## Freiheit und Freundschaft in Axel Honneths *Recht der Freiheit*

**Abstrakt** In Axel Honneths *Recht der Freiheit* (RF) dienen persönliche Beziehungen, zu welchen Honneth neben Familien- und Liebesbeziehungen auch die Freundschaft zählt, der Verwirklichung einer „besondere[n], schwer zu charakterisierende[n] Form von Freiheit“ (RF 233). Diese Behauptung fügt sich ein in die Kernthese des *Rechts der Freiheit*. Demnach vermochte es die „Freiheit im Sinne der Autonomie des Einzelnen“ innerhalb unzähliger „Vorstellung[en] vom Guten“ als einzige, die moderne Gesellschaft nachhaltig zu prägen, wohingegen alle anderen Werte, die in der Moderne wirkmächtig geworden sind, als „Facette[n] der konstitutive[n] Idee der individuellen Autonomie“ (RF 35) verstanden werden müssen.

454

Wir argumentieren, dass Honneths Erörterung des Werts von Freundschaft in dreierlei Hinsicht sein Ziel verfehlt: *Erstens* zwingt sie Honneth zu einer radikalen Beschneidung des Freundschaftsbegriffs, indem er einen überzogenen Kontrast zwischen antiken und modernen Konzeptionen von Freundschaft zeichnet. *Zweitens* marginalisiert Honneth mit seiner Betrachtung andere Axiologien der Freundschaft, welche dieser gewichtige instrumentelle, konstitutive und finale Werte zuweisen. *Drittens* scheint selbst eine schwächer angelegte These, die den Wert, den Freundschaften für die individuelle Freiheit haben, auf die Stellung eines *primus inter pares* zurückstufte, immer noch den zentralen Wert, den Freundschaften für uns haben sollten, zu verfehlen. Dadurch wird Honneths Kernthese von der Exklusivität des Wertes der Freiheit für unsere Gesellschaft in Frage gestellt.

**Keywords:** Axel Honneth, *Recht der Freiheit*, Freiheit, Nahbeziehungen, Freundschaft, Aristoteles, Werttheorie, finale Werte, konstitutive Werte, instrumentelle Werte.

### 1. Einleitung: Freundschaft und Freiheit

Wie Marilyn Friedman zu Recht diagnostiziert, ist von allen Sozialbeziehungen die Freundschaft diejenige, welche sich angesichts der immer weiter abnehmenden Bedeutung von Verwandtschaftsverhältnissen und der ungeklärten Rolle von Liebesbeziehungen „als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Beziehungen erweist“.<sup>1</sup> Es ist daher nur folgerichtig, wenn eine umfassende Gesellschaftstheorie wie die Axel Honneths, die den Anspruch hat, die zentralen Institutionen unserer

1 Friedman 2008: 148. Siehe auch Honneth 1997: 215f.

SEBASTIAN MUDERS: Philosophisches Seminar, Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik, Universität Zürich; [sebastian.muders@ethik.uzh.ch](mailto:sebastian.muders@ethik.uzh.ch).

PHILIPP SCHWIND: Philosophisches Seminar, Arbeits- und Forschungsstelle für Ethik, Universität Zürich; [philipp.schwind@philos.uzh.ch](mailto:philipp.schwind@philos.uzh.ch).

Gesellschaft daraufhin zu untersuchen, ob sie sich unter dem Banner der Freiheit vereinigen lassen, auch die Freundschaft in den Blick nimmt.

In seinem Werk *Das Recht der Freiheit* dient „das breite Feld persönlicher Beziehungen“ (RF 233),<sup>2</sup> zu denen Honneth neben Liebes- und Familienbeziehungen auch die Freundschaft zählt, „zunächst und vor allem“ (RF 248) der Verwirklichung einer „besondere[n], schwer zu charakterisierende[n] Form von Freiheit“ (RF 233). Diese Beziehungsformen werden von ihm als Bedingung für die Ausweitung der eigenen, individuellen Freiheit in Form der Entfaltung der eigenen „Gefühle, Einstellungen und Absichten“ verstanden, die dadurch „jede Verschließung nach innen“ verlieren (RF 248).

Honneths Behauptungen zum Wert der Freundschaft fügen sich in zweifacher Weise in den breiteren Rahmen des *Rechts der Freiheit* ein: *Zum einen* beschreibt die Freundschaft gleichsam den Kerngehalt aller weiteren von Honneth in den Blick genommenen Nahbeziehungen: Wie im Folgenden näher zu erörtern sein wird, sieht Honneth in der Freundschaft wesentlich eine Form von Partnerschaft, in der „die Subjekte allein aufgrund von wechselseitiger Zuneigung und Anziehung miteinander verbunden sind“ (RF 241).

455

Dieses Merkmal zeigt sich nun aber auch in den beiden anderen von Honneth betrachteten Formen der Intim- und der Familienbeziehung. Es zählt dort ebenfalls zu deren essentiellen Bestandteilen: So sieht Honneth die Intimbeziehung allein in „sexuellem Begehren und wechselseitiger Zuneigung“ begründet (RF 252); sie stellt sich so als Freundschaft plus wechselseitigem „Verlangen nach sexueller Intimität und eine alles umfassende Freude an der Körperlichkeit des Partners“ dar (RF 263).

Aber auch in der im Unterschied zu den vorgenannten Formen sozialer Beziehungen durch das Kind um ein drittes Glied erweiterten Familie hält in der von Honneth betrachteten modernen Variante die wechselseitige Zuneigung als Kernelement Einzug. Zwar betont Honneth, dass „die Art der Verpflichtung in heutigen Familien“ nicht einfach „nach dem Muster von Freundschaftspflichten zu konzeptualisieren“ sind (RF 299). Waren jedoch früher die wichtigsten Zutaten des sozialen Haftmittels der familiären Bindung „soziale Konventionen oder verinnerlichte Rollenklischees“, so werden diese im Laufe des 19. Jahrhunderts und noch verstärkt in unserer Zeit nun durch „Gefühle wechselseitiger Zuneigung“ (RF 302) verdrängt.

Neben der zentralen Funktion, die der Freundschaft für die deskriptive Rekonstruktion innerhalb der von Honneth betrachteten Trias sozialer Nahbeziehungen zukommt, erweist sie sich *zum zweiten* auch als wichtiger Prüfstein

2 Alle Zitate aus *Das Recht der Freiheit* werden im Folgenden über das im Klammern gesetzte Sigel „RF“ angegeben, gefolgt von der Seitenzahl.

seiner zu Beginn genannten Kernthese des *Rechts der Freiheit*, die der Freiheit in unserer Gesellschaft den werttheoretischen Primat zuweist: Demnach vermochte es die „Freiheit im Sinne der Autonomie des Einzelnen“ innerhalb unzähliger „Vorstellung[en] vom Guten“ als einzige, die moderne Gesellschaft nachhaltig zu prägen, wohingegen alle anderen Werte, die in der Moderne „wirkmächtig“ geworden sind, als „Facette[n] der konstitutive[n] Idee der individuellen Autonomie“ (RF 35) verstanden werden müssen.

Diese These vom axiologischen Primat des Werts der Freiheit scheint zu implizieren, dass andere in unserer Gesellschaft für bedeutsam gehaltenen Werte – und hier bilden diejenigen Werte, die wir unseren Nahbeziehungen im Allgemeinen und der Freundschaft im Besonderen zuweisen, zweifellos eine wichtige Teilmenge – unsere Aufmerksamkeit letztlich alleine oder zumindest wesentlich aufgrund des Gewinns verdienen, den wir aus ihnen für unsere persönliche Freiheit ziehen.

456

Unser Ziel ist es zu zeigen, dass Honneths Erörterung des Werts der Freiheit als der für Freundschaften zentrale Wert unbeschadet ihrer Plausibilität als *eine* Wertfacette dieser Nahbeziehung in dreierlei Hinsicht zu eng angelegt ist: *Erstens* zwingt sie Honneth zu einer zu starken Beschneidung des Freundschaftsbegriffs. Da er die Geburtsstunde des Werts der Freiheit erst in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen der Moderne erblickt, lokalisiert Honneth den Beginn der ihr zugeordneten sozialen Beziehung der Freundschaft in der für uns heute relevanten Form erst mit dem Aufbruch festgefügtter Rollenerwartungen Mitte des 18. Jahrhunderts. Dies führt in unseren Augen zu einem fragwürdigen und unnötigen Bruch mit der davorliegenden, spätestens mit Aristoteles einsetzenden Tradition der philosophischen Auseinandersetzung mit der Freundschaft. Gerade die bereits von Aristoteles analysierten Gründe für die Entwicklung und Erhaltung der emotionalen Zuneigung zwischen Freunden bilden unseres Erachtens eine wichtige Richtschnur zur Offenlegung möglicher Werte, die unser Eingehen und Führen von Freundschaften rechtfertigen können.

Durch diese Engführung marginalisiert Honneth in seiner Betrachtung *zweitens* alternative Axiologien der Freundschaft. Diese können ihr weitere gewichtige instrumentelle, konstitutive und finale Werte zuweisen, die sich als unabhängig von Honneths axiologischem Primat der Freiheit erweisen. Sie sind von Honneths Primat *unabhängig*, weil sie sich nicht auf den von Honneth unter der individuellen Autonomie gefassten Freiheitswert der Freundschaft beziehen müssen in dem Sinne, dass ihr Bestehen von Vorteilen abhängt, die die Freundschaftsbeziehung dem Einzelnen für seine individuelle Selbstbestimmung einbringt. Weiterhin lassen sich diese Werte als *gewichtig* rubrizieren, weil Güter wie die Sorge um das Wohlergehen des anderen oder die Freude, die aus gemeinschaftlichen Unternehmungen gezogen

werden kann, Gründe für Freundschaften darstellen, die bereits für sich genommen sowohl *psychologisch* wie auch *normativ hinreichend* erscheinen, diese Art von sozialen Beziehungen einzugehen. Dadurch scheint eine *erste Lesart* von Honneths These vom axiologischen Primat der Freiheit widerlegt: Die individuelle Freiheit ist nicht das einzige Gut, von dem ausgehend unsere Nahbeziehungen allererst ihren Wert erhalten. Dies steht nicht nur zu Honneths Verständnis des Freundschaftsbegriffs in Spannung, sondern wirft grundsätzlich die Frage nach der Plausibilität von Honneths Grundthese vom Primat der Freiheit auf.

*Drittens* scheint auch eine schwächer angelegte These, die den Wert, den Freundschaften für die individuelle Freiheit haben, auf die Stellung eines *primus inter pares* zurückstuft, immer noch den zentralen Wert zu verfehlen, den Freundschaften für uns haben sollten: Wie immer dieser Wert im Einzelnen gefasst und begründet werden mag, muss er sich doch auf den Freund als eine Person beziehen können, die als die konkrete Person, die der Freund ist, wertgeschätzt wird, anstatt dass der Freund innerhalb der Freundschaft nur als *funktional nützlich* für andere Dinge angesehen wird. Erst damit wird die Eigenheit des Werts der Freundschaft als einer auf wechselseitige Zuneigung beruhender sozialen Beziehung eingefangen, die nicht über weitere Werte begründet werden muss, wie sie etwa die mittels Freundschaft erreichte Steigerung persönlicher Freiheit aufweist. Dadurch wird Honneths oben referierte These von der Exklusivität des Wertes der Freiheit auch in einer *zweiten Lesart* in Frage gestellt.

457

Unsere Diskussion gliedert sich dementsprechend wie folgt: Nachdem wir Honneths Konzeption von Freundschaft rekonstruiert haben (Abschnitt 2), kritisieren wir seine Gegenüberstellung von antiken und modernen Freundschaftskonzeptionen (Abschnitt 3). Darauf aufbauend argumentieren wir für eine pluralistische Axiologie von Freundschaft, die neben funktionalen auch finale Werte anerkennt (Abschnitt 4). Dies führt zu der Frage, worin der zentrale Wert der Freundschaft besteht und wie dieser sich zu Honneths These vom Primat der Freiheit verhält (Abschnitt 5). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse beschließt die Diskussion.

## 2. Vergegenwärtigung: Der Wert der Freundschaft bei Honneth

In seiner Behandlung von Freundschaft betrachtet Honneth diese als Form sozialer Beziehungen, „deren reziproke Erfüllung den Beteiligten zur Erfahrung einer intersubjektiven Verwirklichung ihrer jeweiligen Besonderheit verhilft“ (RF 237).<sup>3</sup> Wenngleich Freundschaft im Vergleich zu den anderen

<sup>3</sup> Unsere Rekonstruktion des Werts der Freundschaft bei Honneth stützt sich vor allem auf sein *Recht der Freiheit*, da hier seine aktuellste Konzeption von Freundschaft vorliegt.

von Honneth untersuchten Beziehungen „den geringsten Grad an institutioneller Verankerung besitzt“ (ebd.), sind auch hier soziale Regeln identifizierbar, mit deren Hilfe sich bestimmen lässt, „ob eine Freundschaft in einem konkreten Fall vorliegt“ (RF 238).

458

Dadurch erhält Honneth den Raum, zwischen „wahren“ und „falschen“ Freundschaften und insbesondere auch verschiedene Unterformen davon zu unterscheiden. Er nutzt diese Differenzierungsmöglichkeit, um einen „modernen“ von einem „antiken“ Freundschaftsbegriff abzugrenzen, die jeweils eigenen Regeln bezüglich der Anbahnung und dem Führen von Freundschaften gehorchen. Den Beginn der philosophischen Konzeptualisierung von Ersterem lokalisiert er philosophiehistorisch in der schottischen Moralphilosophie des 17. Jahrhunderts, namentlich bei Adam Ferguson, Frances Hutcheson und David Hume. Kennzeichnend für diese „modernen Freundschaften“ ist deren Freiheit von „kommerziellen Erwägungen“ zwischen den Partnern; stattdessen seien sie in den Worten dieser Moralphilosophen „allein auf ‚sympathy‘ und ‚sentiment‘ gegründet“ (RF 241). In Abgrenzung dazu zeichnet sich die für Honneth ideengeschichtlich davor anzusetzende „antike Freundschaft“, wie sie in der klassischen Antike und im Mittelalter vorherrschend war, vor allem „durch die Verschränkung von politischen und geschäftlichen Absichten“ aus und beruht somit wesentlich „auf reziproker Interessenwahrnehmung“ (RF 240).

Die Loslösung vom Prinzip des *Do ut des* („Ich gebe, damit du gibst“) als das erste Kennzeichen von Honneths moderner Freundschaftskonzeption wird ergänzt und begründet durch ein zweites: Während die „antike“ Freundschaft an die Gleichheit von Geschlecht (wobei sie hier prinzipiell nur Männern vorbehalten war), Stand sowie (und häufig damit korreliert) Rolle geknüpft war, ist dies bei „modernen“ Freundschaften nicht der Fall.<sup>4</sup> Dies erklärt den auf „pure[...] Nutzenabwägungen“ (RF 240) abzielenden Charakter antiker Freundschaften: Wenn diese Form sozialer Beziehungen sich nicht auf Sympathie, sondern auf Interessenüberschneidungen gründet, werden letztere zum entscheidenden *Movens* ihrer Bildung und zur wichtigsten Begründung ihrer Erhaltung.

Beide Kennzeichen moderner Freundschaften und deren explanatorische Verknüpfung in Abgrenzung zu der antiken Form der Freundschaft helfen bei der Erklärung des spezifischen Werts, den Honneth in dieser sozialen Verbindung erblickt. Erst mit dem allmählichen Wegfall von Standesgrenzen

---

Gleichwohl werden wir wo sinnvoll auch Gedanken aus Honneths früheren Beiträgen (z. B. Honneth und Rössler 2008) zu diesem Thema einfließen lassen.

4 Zur Betonung des Unterschiedes zwischen traditionellen und modernen Freundschaftskonzeptionen siehe auch Honneth 1997: 215.

und starren Rollenbildern in der Neuzeit hat für ihn „die große Stunde der rein privaten Freundschaft [...] geschlagen“ (RF 245): Während klassische Freundschaften ihren Parteien „wenig Spielraum für persönliche Selbsterkundungen boten [...], so treten an deren Stelle nun wesentlich offenere, emotional verflüssigte Identitätsentwürfe“ (ebd.).

Tatsächlich markieren „Selbsterkundung“ und „Identitätsentwürfe“ in Honneths Freundschaftskonzeption die entscheidenden Stichworte für die Erfassung des Werts der Freundschaft als sozialer Institution: Sie dient vor allem der besseren Entfaltung der eigenen Persönlichkeit im Zuge einer ungezwungenen *Erkundung* und damit *Offenlegung* des eigenen Selbst, das beispielsweise durch das Anvertrauen und Besprechen der eigenen Sehnsüchte, Ängste und Unsicherheiten mit dem oder der Freundin neuen Raum erhält. In Honneths Worten machen moderne Freundschaften

das eigene Wollen als etwas erfahrbar [...], dessen Artikulation vom konkreten Gegenüber seinerseits erstrebt wird und damit jede Verschließung nach innen verliert. Die komplementären Rollenverpflichtungen, durch die die Praktiken der Freundschaft heute bestimmt sind, ermöglichen eine wechselseitige Offenlegung von Gefühlen, Einstellungen und Absichten, die ohne den jeweils anderen kein Gehör fänden und damit als nicht darstellbar empfunden werden müssten. (RF 248)

459

Wenngleich Honneth unumwunden zugesteht, dass es „wahrscheinlich nicht diese Art von Freiheit [ist], die Subjekte heute vordergründig mit dem Wert der Freundschaft für ihr individuelles Leben assoziieren“, hält er nichtsdestotrotz daran fest, dass hierin der axiologische „Kern aller modernen Freundschaften“ (RF 249 f.) auszumachen ist. Diese These möchten wir im Folgenden mittels dreier Einwände in Frage stellen.

### 3. Zwei Formen von Freundschaft?

Honneths werttheoretische Fassung der Freundschaft als „Ermöglicher“ einer Ausweitung der individuellen Freiheit(-serfahrung) nimmt wie gesehen ihren Ausgangspunkt aus in Gegenüberstellung von „antiker“ und „moderner“ Freundschaft. Unsere Kritik daran setzt zunächst hier an. Dabei ist es *eine* Frage, ob eine solche Unterscheidung plausibel gemacht werden kann und eine *zweite*, ob sie die axiologischen Besonderheiten rechtfertigt, die Honneth in modernen Freundschaften ausmacht, indem er sie essentiell mit einer erst durch diese Form sozialer Verbundenheit aufscheinenden Form von Freiheit verknüpft.

Jedwede philosophische Analyse des antiken Freundschaftsbegriffs, ja von Freundschaft überhaupt, wird als historischen Fixpunkt Aristoteles'

Erörterungen zum Thema nicht unberücksichtigt lassen können.<sup>5</sup> Tatsächlich gesteht auch Honneth selbstverständlich zu, dass Aristoteles' Ansichten hierzu in der modernen Philosophie – er nennt als Beispiele Kant und Hegel (vgl. RF 242) – eine unverändert breite Rezeption erfahren haben. Er setzt jedoch hinzu, dass diese und andere Philosophen des 19. Jahrhunderts neben Aristoteles „mehr noch das bereits rudimentär praktizierte Ideal der schottischen Moralphilosophie“ vor Augen hatten (vgl. ebd.).

460

Wie groß ist die Differenz zwischen dem „antiken“ Freundschaftsideal, wie es von Aristoteles beleuchtet wird, und seiner „modernen“ Fassung, bei Honneth vertreten durch die schottische Moralphilosophie, tatsächlich? Auf den ersten Blick ergibt sich tatsächlich ein gewichtiger Unterschied. In den für Aristoteles' Freundschaftskonzeption entscheidenden Bücher acht und neun der *Nikomachischen Ethik* kann man zunächst den Eindruck gewinnen, dass die Einhaltung fester Standesgrenzen beim Eingehen von Freundschaften und deren Ausgestaltung innerhalb statischer Rollenbilder durchaus im Sinne des Stagiriten war:<sup>6</sup> Denn „wenn in Gutheit, Schlechtigkeit, Wohlstand oder etwas anderem ein großer Abstand entsteht [...] dann sind die Betreffenden nicht mehr Freunde und erwarten nicht einmal mehr, es zu sein“ (NE 1158b 33–35). Freundschaften sind also nur dort möglich, wo beide Parteien etwa über einen hinreichend ähnlichen sozialen Hintergrund verfügen, der das wechselseitige Verständnis von- und ein gegenseitiges Schätzen füreinander fördert. Weiterhin wird sich die wechselseitige Kooperation besonders auf Bereiche erstrecken, in denen gemeinsame Interessen vorliegen: denn „[d]ie Zeit mit anderen verbringen kann man aber nur, wenn man einander angenehm ist oder sich an denselben Dingen freut“ (NE 1157b 23–24).

Es gibt jedoch auch Elemente in Aristoteles' Verständnis von Freundschaft, die der Auffassung, es gäbe einen starken Bruch zwischen antiken und modernen Konzeptionen, entgegenstehen. So macht Aristoteles' Dreiteilung möglicher Arten von Freundschaft deutlich, dass die von den schottischen Moralphilosophen hervorgehobene wechselseitige Sympathie füreinander auch in der „antiken“ Freundschaftstradition eine bedeutsame Grundlage für Freundschaften bildet, werden ihre Arten doch nach den „Arten liebenswerter Dinge“ unterschieden: „Denn bei jeder Art gibt es eine Erwidderung der Liebe, die nicht verborgen bleibt, und die Liebenden wünschen einander Gutes im

5 Wie verschiedene Kommentatoren betonen, ist der altgriechische Begriff der *philia* weiter gefasst als unser Begriff der Freundschaft (siehe z. B. Annas 1977: 532). Dennoch dürfte Aristoteles zumindest in der Form der *philia*, die in der wechselseitigen Zuneigung zum anderen um des anderen willen besteht, eine soziale Beziehung im Blick haben, die wir mit dem Ausdruck „Freundschaft“ benennen.

6 Alle Zitate aus der *Nikomachischen Ethik* werden im Folgenden über das im Klammern gesetzte Sigel „NE“ angegeben, gefolgt von der Seitenzahl nach der geläufigen Paginierung von Immanuel Bekker.

Hinblick auf den Grund, aus dem“ (NE 1156a 8–9). Dabei sind für Aristoteles diejenigen „am meisten Freunde“, „die den Freunden um dieser selbst willen Gutes wünschen“ (NE 1156b 9–10). Diese für Aristoteles „eigentliche“ Form der Freundschaft ist, anders als von Honneth für die „antike“ Freundschaft vermutet, gerade nicht von „puren Nutzenerwägungen durchzogen“ (RF 240), aber auch nicht, wie Honneth schreibt, einfach „selbstlos“ (vgl. ebd.): Vielmehr ist der Freund oder die Freundin geradezu „ein anderes Selbst“ (NE 1166a30–33), und „der höchste Grad der Freundschaft [gleich] der Selbstbeziehung“ (NE 1166b1). Wie sind Aristoteles' Aussagen hier zu verstehen?

In der Aristoteles-Exegese werden drei Interpretationsmöglichkeiten zu dieser Frage diskutiert: Nach der ersten könnten die Wendung „ein anderes Selbst“ und der Vergleich der Freundschaft mit der Selbstbeziehung dahingehend gedeutet werden, dass Aristoteles auf das eigene Selbst als normativen Zielpunkt der Freundschaft verweist: Die Freundschaft mit dem anderen ist letztlich um des Vorteils für das eigene Selbst willen zu schätzen. Diese Deutung leidet freilich unter der Bürde, dass Aristoteles wie gesehen (und im Einklang mit dem *Common Sense*) explizit davon spricht, dass wahre Freunde den Freund um *seiner* selbst willen Gutes wünschen, nicht um des *eigenen* Selbst willen. Jedwede Lesart, die Aristoteles nicht einfach einen offensichtlichen Widerspruch unterstellen möchte, muss sich daher nach anderen Deutungsmöglichkeiten umschauen.

461

Eine zweite Lesart, die prominent von Anthony Carreras (2012) ins Spiel gebracht worden ist, erkennt im „anderen Selbst“ des anderen das eigene Ich, welches der Freund im Vollzug der Freundschaft, etwa über gemeinsame Unternehmungen und wechselseitigen Austausch, selbst mitgeformt hat, so dass dieser nun auch einen Teil des eigenen Selbst enthält. Freundschaft wird so zur wechselseitigen „Formung“ zweier „Selbste“ untereinander,<sup>7</sup> die sich so im jeweils anderen einprägen und bei dessen Betrachtung wiedererkannt werden. Dieser Vorschlag soll sicherstellen, dass der andere *als* anderer wertgeschätzt wird und gleichzeitig dennoch als eigenes Selbst erkannt wird; doch muss verwundern, weshalb man das Selbst des anderen, gedacht als Ko-Produktion von sich und dem Freund, dann primär über sich selbst identifiziert anstatt über ein „Wir“, zu dem auch das Selbst des Betrachteten geworden ist.

Die dritte Deutungsalternative, die beispielsweise von Julia Annas (1988) und Richard Kraut (1989) vertreten wird, sieht in der Selbstliebe eine Art Urbild, über das sich die Liebe zum Freund hilfreich explizieren lässt:<sup>8</sup> Man schätzt den Freund in einer Weise, die der eigenen Selbstliebe *gleich*, aber nicht *als*

7 Vgl. Carreras 2012: 325 f.

8 Vgl. Kraut 1989: 132.

eigenes Selbst oder *um* seiner selbst willen. Die Bezugnahme auf das „andere Selbst“ dient hier lediglich dem Kenntlichmachen der Art und Intensität der Liebe, nicht als Hinweis auf eine ontologische Verknüpfung zwischen dem eigenen Selbst und dem Selbst des Freundes. Dieser Deutung zufolge kann der Freund problemlos um seiner selbst willen geschätzt werden, eine drohende „Übernahme“ durch die Selbstliebe ist abgewehrt.

Sieht man von der ersten Alternative ab, wird sowohl bei der Betrachtung des anderen als „Teilselbst“ als auch in der Analogie-Deutung der Rede vom Freund als „anderem Selbst“ der andere in der Tat um seiner selbst willen geschätzt, sein Wohlergehen erscheint uns *um seiner willen* förderungswürdig, und nicht erst, weil und so weit *wir selbst* aus der Beziehung einen Nutzen ziehen, oder wir durch eine abstrakte Mehrung des menschlichen Wohlergehens im Freund unsere Tugend kultivieren. Dies verdeutlicht, dass Aristoteles' Freundschaftskonzeption näher an den von Honneth angeführten modernen Autoren liegt, als dieser zugestehen bereit ist.

462

Wie steht es jedoch um die geteilten sozialen Rollen, die bei Aristoteles als Voraussetzung wirklicher Freundschaften gelten und die doch offenbar im Kontrast zum modernen Freundschaftsverständnis stehen? Eine vollständige Antwort auf diese Frage müsste nicht nur die Freundschaft als isolierte soziale Institution in den Blick nehmen, sondern die soziologischen Faktoren auswerten, unter denen Freundschaften zu früheren Zeiten geschlossen werden konnten. Gerade weil der soziale Austausch in vormodernen Gesellschaften an Standesgrenzen und damit einhergehende Rollenbilder gebunden war, so unsere Vermutung, war das typische soziale Umfeld durch eine ungleich größere Homogenität ausgezeichnet, als dies in unserer Epoche der Fall ist. Im Ergebnis konnten so Freundschaften in der überwältigenden (und über die verfügbaren historischen Quellen erfassbaren) Anzahl der Fälle auch nur innerhalb der eigenen *peer group* gefunden werden. Maßgebend für die spezifische Form „antiker“ Freundschaften wäre dann aber das *allgemeine* Verständnis vormoderner Gesellschaften hinsichtlich des sozialen Umfelds, mit dem man sich umgibt, und nicht deren *spezifischeres* Verständnis von der richtigen Art und Weise, Freundschaften zu führen.<sup>9</sup>

Wie steht es weiterhin um den vermeintlichen von Honneth hervorgehobenen Kontrast zwischen den Freundschaftsverständnissen der Antike und der Moderne bzw. Gegenwart in Bezug auf die in der Antike vorgenommene

9 Eine andere Strategie, diesen Aspekt von Aristoteles' Freundschaftstheorie zu verteidigen, bestünde darin, Beiträge der gegenwärtigen Freundschaftsdebatte in Bezug daraufhin auszuwerten, ob es auch Argumente gibt, die eine Ähnlichkeit von Freunden befürworten. Friedman etwa behauptet, „die Ähnlichkeiten zwischen Freunden [seien] der Sorte von Vertrauen förderlich, die sie dazu bringt, die moralischen Differenzen des jeweils anderen zu begrüßen und anzunehmen.“ (Friedman 2008: 166).

Betonung des Tauschgedankens? Auch hier zeigt sich, dass der Bruch zwischen den Epochen geringer ausfällt, als Honneth argumentiert. Denn auch in der Gegenwart ist die von Aristoteles durchaus anerkannte, über den wechselseitigen Nutzen sich definierende Form der Freundschaft ja beileibe keine ausgestorbene Sozialform. Die unverändert aktuelle Rede von „Freundschaftsgeschenken“, die nicht selten Gefälligkeiten zum eigenen Nutzen zum Gegenstand haben, weist darauf ebenso hin wie das Phänomen der „Freundschaften“, wie man sie in sozialen Netzwerken pflegt. Hier liegt offenbar ein stark erweiterter Begriff von Freundschaft zugrunde, in der der einzelne ganz gewiss nicht darauf bedacht sein sollte, alle „inneren Grenzen“ fallen zu lassen, um so das persönliche Wollen „in all seiner Unschärfe und Vorläufigkeit“ anderen „ungezwungen“ zu „enthüllen“ oder gar „zugänglich zu machen“ (vgl. RF 249). Beides weist darauf hin, dass wir auch heute noch eine große Bandbreite an Sozialbeziehungen, die von der zweckmäßig eingegangenen Verbrüderung über flüchtigere Bekanntschaften bis hin zu in-nigen, vertrauten Beziehungen reicht, gleichermaßen unter dem Oberbegriff der „Freundschaft“ fassen.

463

Zusammengefasst mögen sich also zwar die *äußeren Bedingungen*, unter denen Freundschaften geführt werden, zwischen Antike und Mittelalter einerseits und der Moderne andererseits erheblich gewandelt haben; jedoch ist Freundschaft *als soziale Institution*, d. h. als Menge aufeinander bezogener Normen, die bestimmen, was eine „wahre“ Freundschaft von einer falschen unterscheidet, dabei essentiell *dieselbe* geblieben. Diese Sichtweise hat nun gewichtige Auswirkungen darauf, welche Werte mittels dieser Normen geschützt und befördert werden sollten.

#### 4. Eine pluralistische Axiologie von Freundschaft

Axiologisch lässt sich eine komplexe soziale Institution wie die Freundschaft in mehreren Hinsichten bestimmen, was sich in den verschiedenen Analysen der philosophischen Literatur widerspiegelt, die Honneth zum Teil auch aufgreift (vgl. RF 247 f.). Hier werden jeweils unterschiedliche Wertaspekte des Freundschaftsbegriffs in den Mittelpunkt gestellt und somit unterschiedliche Antworten auf die Frage gegeben, weshalb wir uns anderen gegenüber den Regeln dieser sozialen Institution gemäß verhalten sollen, wenn wir Freundschaften anbahnen, vertiefen oder pflegen.

Zunächst ist es erforderlich, einige grundsätzliche wertterminologische Unterscheidungen vorzunehmen, um damit die verschiedenen Positionen zur Freundschaft besser einordnen und zueinander in Beziehung setzen zu können.

Für die gegenwärtige Diskussion ist es insbesondere hilfreich, verschiedene Arten zu unterscheiden, auf die etwas wertvoll sein kann. So hat etwas

in unserem Verständnis einen *instrumentellen Wert*, wenn ein Wert als Mittel zur Realisierung eines anderen Wertes dient.<sup>10</sup> Die 50-Euro-Banknote in meiner Geldbörse ist instrumentell wertvoll, weil ich damit Dinge kaufen kann, die mir als wertvoll erscheinen, hat aber als reines Zahlungsmittel keinen eigenständigen Wert. Und etwas ist *konstitutiv wertvoll* für etwas Anderes, wenn es als Bestandteil von etwas anderem wertvoll ist: Es kann wertvoll sein, dass ich beim Joggen Schmerzen empfinde, indem mir dies erlaubt, Disziplin und Härte zum Ausdruck zu bringen, weil das Erdulden von körperlichen oder seelischen Härten unter anderem darin besteht, derlei Zustände zu erfahren.<sup>11</sup> Beide Weisen, wertvoll zu sein, sind in ihrem Wert vom Bestehen eines anderen Wertsachverhalts abhängig und können daher nur mit Bezug auf diesen Verhaltensgründe liefern. Wir bezeichnen beide Wertarten im Folgenden daher auch als „funktional“, um diese Bezogenheit zum Ausdruck zu bringen.

464

Davon unterschieden hat etwas *finalen Wert*, wenn es weder konstitutiv noch instrumentell wertvoll für etwas anderes ist, sondern die mir durch den Wert gegebenen Gründe ohne Bezug auf weitere Werte rechtfertigen kann: So sollte ich einer alten Frau über die Straße helfen, auch wenn ich nicht dafür belohnt werde, und auch unabhängig davon, dass solches Handeln Bestandteil einer tugendhaften Lebensführung ist; meine Hilfe für die alte Frau ist schlicht damit zu begründen, dass sie Hilfe braucht und Hilfe gegenüber Notleidenden einen finalen Wert besitzt. Gleichfalls ist die bewundernde Betrachtung eines schönen Gemäldes etwas, wozu ich einen Grund habe, weil das Gemälde es aufgrund seiner Schönheit verdient, von mir betrachtet zu werden – unabhängig davon, dass ich dadurch meine Kunstsinnigkeit unter Beweis stelle, und ganz gleich, ob mir das dabei hilft, meine Begleitung zu beeindrucken.<sup>12</sup>

10 Ein solches Verständnis von „instrumentell wertvoll“ macht den Wert des instrumentell Wertvollen abhängig vom Vorhandensein von etwas nicht-instrumentell Wertvollem, zu dem das instrumentell Wertvolle führt. Alternativ kann etwas dadurch instrumentell wertvoll sein, dass es etwas Schlechtes verhindert. Siehe dazu Bradley 1998 mit weiteren Feinjustierungen, die aber für unsere Diskussion unerheblich sind.

11 Siehe für ein solches Verständnis von „konstitutiv wertvoll“ etwa Dworkin 1988: 80 f. und Schroeder 2016: 2.1.1.

12 Diese Beispiele für „final wertvoll“ lassen es somit offen, ob die so bewertete Sache selbst auch intrinsisch wertvoll ist (also wertvoll aufgrund der ihr zukommenden, nicht-relationalen Eigenschaften; die Schönheit des Gemäldes etwa könnte sich rein aus Eigenschaften ergeben, die ihm innewohnen: Die Leuchtkraft seiner Farben, die Spannung in der Komposition der darin auftretenden Figuren, etc.) oder aber extrinsisch wertvoll (d. h. wertvoll aufgrund seiner relationalen Eigenschaften; die Hilfsbedürftigkeit der alten Frau etwa hat etwas mit den Umständen zu tun, zu denen sie zum Zeitpunkt ihrer Hilfsbedürftigkeit in Beziehung steht). Siehe zum Unterschied zwischen finalen Werten und der Wertdimension der extrinsisch oder intrinsischen Werte Rabinowicz und Rønnow-Rasmussen 2000.

Mithilfe dieser Terminologie lassen sich nun Ansätze unterscheiden, die Freundschaft als ein funktionales Gut betrachten (so dass man dieser wahlweise einen instrumentellen oder konstitutiven Wert auf etwas anderes hin beilegen kann) und solche, die ihr einen finalen Wert zuschreiben.<sup>13</sup>

In die erste Kategorie fallen zum einen klassische Positionen der Philosophiegeschichte, von denen zwei exemplarisch genannt werden sollen. So vertrat Friedrich Nietzsche die Ansicht, wahre Freundschaft sei darauf ausgerichtet, zur Vervollkommnung der Beziehungspartner beizutragen, indem diese sich gegenseitig herausfordern und so stärken.<sup>14</sup> Auch Francis Bacon verortet den Wert von Freundschaft im Nutzen, der sich aus der Beziehung ziehen lässt: zum einen dürfen wir unter Freunden unsere Emotionen wie Wut oder Trauer ungeschützt zeigen und werden so in die Lage versetzt, wieder in ein emotionales Gleichgewicht zu gelangen. Zweitens tauschen sich Freunde offen und ohne Hintergedanken über ihre Probleme aus und stehen sich beratend zur Seite; dies erleichtert und verbessert den Prozess der Urteilsfindung. Drittens stehen sich Freunde in Dingen des Alltags helfend zur Seite.<sup>15</sup>

465

Auch in der gegenwärtigen Debatte finden sich Positionen, die für verschiedene instrumentelle und konstitutive Facetten der funktionalen Wertanalyse von Freundschaft eintreten, und zwar sowohl in Bezug auf die Bedeutung von Freundschaft für Individuen wie auch hinsichtlich der Gemeinschaft als Ganzer. D. B. Annis etwa argumentiert utilitaristisch, wenn sie betont, dass Freundschaften mit gegenseitiger Zuneigung, altruistischer Fürsorge und mit Vertrauen einhergehen. Diese wiederum spielen eine instrumentelle Rolle bei der Ausbildung von Selbstachtung.<sup>16</sup> Eine epistemische Funktion der Freundschaft identifiziert J. M. Cooper in seiner Interpretation von Aristoteles: um ein gutes Leben zu führen, bedarf es einer akkuraten Selbsteinschätzung, und die erfahren wir im offenen Umgang mit Freunden.<sup>17</sup> Über den instrumentellen Aspekt hinaus ist für Cooper Freundschaft auch konstitutiv dafür, ein gelungenes Leben zu führen. Es gibt Projekte, die unser Leben besser machen, und nur durch die Ermunterung durch Freunde geben wir nicht frühzeitig auf, sondern behalten Freude unserer Tätigkeit. Beispielsweise üben wir jahrelang ein Instrument und hätten schon längst die

13 Neera Kapur Badwhar nimmt eine ähnliche Unterscheidung vor, berücksichtigt aber nicht, dass Freundschaften auch einen konstitutiven Wert haben können. Sie unterscheidet zwischen „end friendships“ and „instrumental friendships“. Siehe Badwhar 1987: 2–4 und 1993: 3.

14 Siehe Nietzsche 1999: 14, Kaufmann 1950: 361–368 und Grayling 2013: 10. Grayling schreibt in diesem Zusammenhang Oscar Wilde das *Bonmot* zu, ein wahrer Freund sei jemand „who stabs you in the front“, ebd.

15 Siehe Bacon 2012 und Grayling 2013: 91–94.

16 Vgl. Annis 1987: 350f.

17 Vgl. Cooper 1977.

Lust daran verloren, wäre nicht die Aussicht darauf, eventuell zusammen mit unseren Freunden zu musizieren.

Einen Ansatz, der das epistemische Argument von Cooper vertieft, vertritt die feministische Philosophin Marilyn Friedman. Dieser zufolge erlauben es uns Freundschaften, unser moralisches Urteilsvermögen dadurch zu schärfen, dass wir an den Erfahrungen unserer Freunde teilhaben und so den „Aktionsradius unserer begrifflichen Ressourcen, die wir zum Interpretieren und Bewerten all der moralisch signifikanten Erfahrungen, die wir erfassen, benutzen können“, erweitern.<sup>18</sup> Honneths eigene Theorie ist Friedmans Ansatz nicht unähnlich, insofern für ihn freundschaftliche Beziehungen einen geschützten Raum darstellen, in dem Individuen ihre Selbstentwürfe prüfen können und so ihre individuelle Freiheit ausweiten.

466

Neben diesen funktionalen Werterklärungen, die auf den individuellen Nutzen von Freundschaft abstellen, seien auch Ansätze angeführt, welche die soziale Funktion von Freundschaft betonen. In diese Kategorie fällt etwa John Rawls, für den soziale Beziehungen dabei helfen, eine moralische Perspektive zu entwickeln, die unerlässlich ist für die Teilnahme am Gemeinwesen des Staats.<sup>19</sup>

Neben diesen Theorien, die exemplarisch die Pluralität der funktionalen Wertanalysen des Freundschaftsbegriffs abbilden, gibt es jedoch auch Ansätze, welche auf einen nicht-funktionalen oder finalen Wert der Freundschaft selbst abzielen. Der entscheidende Gedanke lautet hier, dass das Führen einer Freundschaft, also das Schätzen eine anderen Person um ihrer selbst willen (was sich etwa in der Sorge um deren Wohlergehen ausdrücken kann oder in der Bereitschaft für gemeinsame Unternehmungen), bereits *an sich* einen Wert realisiert, der nicht darauf reduzierbar ist, einen Beitrag zu etwas anderem zu leisten.<sup>20</sup>

Dass Freundschaften ein solcher finaler Wert zukommt, scheint nicht zuletzt Honneths eigene Analyse von Freundschaft als „Person-qua-Person“-Beziehung nahezu legen.<sup>21</sup> Dieser Typ von Beziehungen ist für ihn dadurch gekennzeichnet, dass die jeweiligen Partner der Beziehung nicht austauschbar sind, was in der Freundschaft „durch ein besonderes persönliches, sorgendes Interesse an der anderen [Person] um ihrer selbst willen, nicht um bestimmter

18 Friedman 1993, zitiert aus Honneth und Rössler (Hg.) 2008: 160.

19 Rawls 1971: 409 f. Allerdings ließe sich hier anmerken, dass Freundschaften einer Gemeinschaft ebenso schaden können, da die damit verbundenen Solidaritätspflichten dazu führen können, dass wir in Fällen, die die Gleichbehandlung aller verlangen (etwa bei Stellenbesetzungen oder allgemein bei der Allokation knapper Güter) aufgrund bestehender sozialer Beziehungen unsere Freunde bevorzugt behandeln.

20 Einen solchen Ansatz vertritt Badwhar 1987.

21 Vgl. Honneth 2008: 11.

Ziele willen, die erreicht werden müssen", zum Ausdruck kommt.<sup>22</sup> Je größer aber die mangelnde Substituierbarkeit von Personen innerhalb der Beziehung ausfällt, desto plausibler stellt sich das Einbinden finaler Werte in der Analyse des Freundschaftsbegriffs dar. Denn Beziehungen, die nur funktional gerechtfertigt sind, können diese Nicht-Austauschbarkeit von Freunden nur schwer begründen. Denn ist die Funktion das entscheidende Merkmal einer Wertzuschreibung, dann liegt es nahe, deren Träger auszuwechseln, sobald sich bessere Alternativen zur Realisierung desjenigen Werts finden, von dem die Wertzuschreibung abhängt: So sollte man einen kaputten Hammer austauschen, wenn es gilt, Nägel in die Wand zu schlagen (instrumenteller Wert), und ebenso verdorbenes Mehl durch frisches ersetzen, wenn man Brot backen möchte (konstitutiver Wert). In ähnlicher Weise könnte man es nun auch mit Freunden halten, falls die Beziehung zu ihnen nur einen funktionalen Wert aufweist: Sollte sich ein Gegenüber finden, mit dem sich gewisse Ziele besser realisieren lassen als mit meinem derzeitigen Freund, dann sollten wir die gegenwärtige Bindung auflösen und gegen die bessere eintauschen.<sup>23</sup>

467

Daneben bleibt freilich auch denkbar, dass sich der funktionale Wert der Freundschaft nur mittels einer bestimmten Person verwirklichen lässt: So könnte beispielsweise die Realisierung des eigentlich angestrebten Werts hochspezifische emotionale und zeitliche „Investments“ in den anderen erforderlich machen, die als „sunk costs“ nicht einfach abschreibbar sind; oder die Einzigartigkeit einer Beziehung stellt sich gar als integraler Bestandteil des anderen Wertes dar, so wie man vielen Leistungen nur dann Wert beimisst, weil sie durch einen selbst erbracht worden sind.

Aber auch in diesem Fall verfehlen Freundschaftskonzeptionen, die den finalen Wert einer solchen Beziehung außer Acht lassen, einen wichtigen Wertaspekt: Sie versäumen es, die sorgende Zuneigung um den anderen als eigenständigen Wert anzuerkennen, der selbst dann noch Bestand hätte, wenn sich der von der Freundschaft unterschiedene Wert *notwendigerweise* mit dieser einstellt. Wir werden auf diesen Punkt im folgenden Abschnitt noch zurückkommen.

Zwei Eigenschaften sind für das Verhältnis der eben benannten Wertdimensionen von Freundschaft relevant: *erstens* beschreiben die verschiedenen Axiologien Aspekte, die sich nicht gegenseitig ausschließen. Eine Freundschaft kann mich gleichzeitig in die Lage versetzen, ein guter Bürger zu sein, mir Selbstachtung geben, mich vor Fehleinschätzungen bewahren, meine moralische Sensitivität verbessern und gleichzeitig einen eigenen finalen Wert besitzen, ohne dass sich daraus ein Widerspruch oder auch nur eine Spannung ergibt.

---

22 Ebd.

23 Vgl. dazu Helm: 2013: 2.1.

*Zweitens* und damit verbunden scheinen sich die verschiedenen Wertaspekte von Freundschaft nicht auf einen einzigen funktionalen oder finalen Wert reduzieren zu lassen. So könnte etwa die Freude, die Freunde bei gemeinsamen Unternehmungen erfahren, als Begründung bereits ausreichend für die mit meinem Freund verbrachte Zeit sein und in diesem Sinne meine Freundschaft rechtfertigen. Damit wäre sie weder Bedingung für die Ausweitung individueller Freiheit im Sinne Honneths, noch trägt sie notwendigerweise zur Schärfung unseres moralischen Urteilsvermögens bei. Im Ergebnis heißt dies, dass nur eine pluralistische Axiologie in der Lage ist, das Phänomen der Freundschaft korrekt zu deuten, was freilich nicht ausschließt, dass bestimmte Wertaspekte zentraler gewichtet werden müssen als andere.

## 5. Der zentrale Wert der Freundschaft

468

Wie der vorangegangene Abschnitt nahelegt, fällt eine plausible Axiologie der Freundschaft pluralistisch aus und lässt daher keine Reduktion der übrigen Werte auf den von Honneth ausgemachten Wert einer Ausweitung individueller Freiheit, wie sie durch Freundschaften ermöglicht wird, zu.

Das stellt jedoch Honneths zentrale, im *Recht der Freiheit* aufgestellte These von der Exklusivität des Werts der Freiheit innerhalb des Wertekanons moderner Gesellschaften (und deren Sozialbeziehungen) nicht notwendigerweise in Frage: Selbst wenn die übrigen von Freundschaften generierten oder in ihr aktiven Werte nicht als „Facette[n]“ (vgl. RF 35) des Werts der Freiheit interpretierbar sind, kann die soziale Freiheit vielleicht immer noch eine herausgehobene Stellung gegenüber den anderen Werten einnehmen und damit Honneths Exklusivitätsthese zumindest in einer abgeschwächten Form stützen.

Wie ließe sich für eine solche These argumentieren? Offenkundig benötigen wir ein Kriterium oder einen Maßstab, um zentralere oder wichtigere Wertaspekte eines Phänomens von weniger zentralen oder unwichtigeren Aspekten dieses Phänomens zu unterscheiden. Eine Möglichkeit bestünde im Verweis auf die subjektive Bedeutung, die Menschen dem Wert der Freiheit einräumen. Dieses Kriterium scheint bei einigen Wertphänomenen auch durchaus zu den richtigen Ergebnissen zu führen: Um etwa herauszufinden, welche von den Lebensplänen einer Person die wichtigsten oder zentralsten sind, ist es sicherlich zielführend, in Erfahrung zu bringen, was *für diese Person* die wichtigsten oder zentralsten sind. Ebenso könnte man es nun auch im Falle der Freundschaft halten: Legte man uns eine Liste aller mit Freundschaften in Beziehung stehenden Güter vor, würden wir, so die Annahme, „intuitiv“ den Freiheitswert der Freundschaft am höchsten gewichten.

Das Ergebnis einer Anwendung dieses Kriteriums auf den vorliegenden Fall bliebe jedoch zumindest offen: Wie von Honneth eingeräumt, assoziieren

die wenigsten von uns den von Freundschaft abhängigen Wert der Freiheit mit dieser Form sozialer Beziehung, sondern nennen andere Werte wie den Beistand in Notsituationen oder das Vergnügen, dass sich aus gemeinsamen Interessen und Unternehmungen ergibt (vgl. RF 249 f.). Dagegen scheint es jedoch mit Honneth nicht unplausibel einzuwenden, dass wir den Wert von Freundschaften für die Freiheit als so selbstverständlich annehmen, dass dieser sich unserer bewussten Erfahrung fast schon entzieht, zumindest aber kaum Aufmerksamkeit erfährt. Selbst wenn aber zugestanden wird, dass ein bestimmter Wertaspekt von Freundschaft als „selbstverständlich“ mit dieser verknüpft ist, scheint damit noch nichts über die relative Wichtigkeit gegenüber anderen Werten, die durch Freundschaften ermöglicht werden, ausgesagt worden zu sein.

Eine weitere, in unseren Augen vielversprechendere Möglichkeit, den für Freundschaften zentralen Wert inmitten der Vielzahl unterschiedlicher Wertaspekte ausfindig zu machen, zielt auf dessen Verknüpfung mit dem *Wesen* des betrachteten Phänomens. Demnach wäre derjenige Wert für Freundschaften zentral, der am stärksten von ihren je spezifischen Eigenheiten abhängt und daher *nur so in und von* Freundschaften verwirklicht werden kann. Dieses Kriterium scheint bei vielen Phänomenen durchaus brauchbare Ergebnisse zu liefern. So erscheint uns beispielsweise der emotionale Wert einer von unserer Großmutter geerbten Brosche gerade *aufgrund* seiner mangelnden Substituierbarkeit *in eben dieser Hinsicht* bedeutsamer als etwa ihr materieller Wert – die Brosche ist einzigartig wertvoll und in diesem Wert durch nichts ersetzbar. Solche Betrachtungen scheinen nun weiterhin nicht allein für *an sich Wertvolles* geeignet, auch *funktional Wertvolles* stellt sich etwa bei vielen Typen sozialer Artefakte wie Geld auf diese Weise plausiblerweise als primärer Wert seines Trägers heraus: Gerade weil Geld seiner Rolle nach wesentlich als Tauschmittel, zur Werterhaltung und als Wertmaßstab dient, machen diese Nutzen seinen hauptsächlichsten Wert aus.

469

Welcher Art von Wert würde auf diese Weise die Freundschaft mit sich führen? – Ausgehend von der seit Aristoteles vertretenen, grundsätzlichen Bestimmung von Freundschaft als *wechselseitige Interessennahme am Wohlergehen des Freundes um seiner selbst willen* wäre nun demgemäß derjenige Wert für Freundschaften zentral, der dieses spezifische Interesse rechtfertigen würde.<sup>24</sup> Die einfachste Antwort darauf würde zunächst ein solches Interesse als nicht weiter rechtfertigungsbedürftig behaupten, so dass Freundschaften

24 Honneth selbst scheint dieser Auffassung von Freundschaft nicht abgeneigt, wie wir bereits im vorangegangenen Abschnitt gesehen haben. Dort wurden von ihm Freundschaften als „Person-qua-Person“-Beziehungen charakterisiert, die „geleitet sind durch ein besonderes persönliches, sorgendes Interesse an der anderen [Person] um ihrer selbst willen, nicht um bestimmter Ziele willen, die erreicht werden müssen.“ (Honneth und Rössler 2008: 11).

final wertvoll für diejenigen sind, die sie führen. Tatsächlich erscheint eine solche Annahme auch keineswegs als abwegig und wird beispielsweise von Vertretern eines Objektive-Listen-Ansatzes von Wohlergehen oder des guten Lebens vertreten.<sup>25</sup> Jeder dieser Ansätze versucht sich sodann in weitergehenden Erklärungen dessen, was genau es heißt, dass wir berechtigterweise ein wechselseitiges Interesse am Wohlergehen des anderen um seiner selbst willen nehmen; sie alle finden sich aber einig darin, dass sich dieser Wert in der einen oder anderen Weise auf der Einzigartigkeit des Freundes gründet.

470 Es ist dieser Zugang, an dem es Honneths Beitrag zum Wert von Freundschaft weitgehend mangelt. Ihm gemäß findet die Freiheit im Feld der Freundschaft ihre „Heimstätte“ mittels der „Erfahrung einer umsorgten und zugleich gewollten Selbstartikulation“ (RF 249). Es ist mithin die *eigene* individuelle Freiheit, die im Mittelpunkt der Freundschaft steht, nicht diejenige des Freundes. Dass letzterer „hier nicht Begrenzung, sondern Bedingung der [eigenen] individuellen Freiheit“ ist, ändert nichts am *Telos* freundschaftlichen Tätigseins. Das eigene Selbst wird durch den mittels freundschaftlichem Austausch induzierten Wegfall der inneren Grenzen (vgl. RF 249) ja keineswegs zu einem *erweiterten* Selbst, das sich sodann als selbstständige Einheit der Freundesparteien konstituiert, dem dann in Folge eine *eigene* Freiheit zugeschrieben werden kann; Träger der Freiheit bleibt vielmehr stets das einzelne Individuum.

Selbst wenn Freundschaft also für die von Honneth ausgemachte Form sozialer Freiheit konstitutiv ist (und nicht nur ein Mittel zum Zweck derselben abgibt), gerät doch der andere *als Anderer* letztlich nur als Ermöglicher der eigenen Freiheit in den Blickpunkt. Es bleibt mithin unklar, warum das Wohlergehen des anderen um *dessen* (statt des eigenen) Selbsts willen eine eigenständige Quelle unseres berechtigten Interesses ist. Will man diesem Interesse aber seine Richtigkeit nicht absprechen, sollte dem hierfür dann gesondert einzubringenden Wert (wie gerade argumentiert) die Position des axiologischen „Kern[s] aller modernen Freundschaften“ (wie auch der „antiken“ Freundschaften) zukommen. Dies aber würde implizieren, dass Honneth es nicht gelingt, die Exklusivität des Werts der Freiheit in Bezug auf die zentrale soziale Institution der Freundschaft plausibel zu machen.

## 6. Fazit: Das Recht der Freundschaft

Honneth argumentiert im *Recht der Freiheit* für einen werttheoretischen Primat der Freiheit: Ihr Wert durchzieht alle wichtigen Institutionen und Strukturen moderner (westlicher) Gesellschaften. Den Aufweis, inwiefern

<sup>25</sup> Siehe etwa Chappell 1996: 34–37; Murphy 2001: 126–131; Hurka 2011: Kap. 7; Fletcher 2013: 214.

diese auch in Abkehr von früheren Verwirklichungen der von Honneth behandelten Institutionen auf den Wert der individuellen Autonomie ausgerichtet sind, bildet ein Kernthema von Honneths Werk. Wir haben im Rahmen dieses Aufsatzes die Plausibilität dieses Ansatzes für die Institution der Freundschaft geprüft, dessen Kerngehalt sich auch in den anderen beiden von Honneth betrachteten Nahbeziehungen wiederfindet.

Das Ergebnis unserer Prüfung fällt kritisch aus: Während Honneth plausibel machen kann, dass der Wert der persönlichen Freiheit in den vergangenen beiden Jahrhunderten die für unsere Gesellschaft konstitutiven Institutionen tief geprägt hat, gelingt es ihm nicht, seine These von ihrem axiologischen Primat in zwei ihrer plausibelsten Lesarten zu verteidigen. Wie wir argumentiert haben, hängt das in Teilen damit zusammen, dass er seine eigene konzeptionelle Betrachtung der Freundschaft nicht zufälligerweise zu dem Zeitpunkt einsetzen lässt, in der sich Vorstellung vom Wert der Freiheit ideengeschichtlich zu formieren beginnen. Dadurch drohen wesentliche Wertaspekte von Freundschaft, die bereits seit der aristotelischen Analyse im Mittelpunkt stehen, marginalisiert zu werden.

471

Betrachtet man die zeitgenössische Literatur zur Freundschaft, die nicht selten auf aristotelisches Gedankengut zurückgreift, wird deutlich, dass eine starke Lesart der These vom axiologischen Primat der Freiheit, nach der sich alle übrigen Werte westlicher Gesellschaften lediglich als Bestandteile, Aspekte oder Facetten des Werts individueller Autonomie erweisen, nicht haltbar ist: Die Ausbildung der eigenen moralischen Sensibilität, die Entwicklung von Selbstachtung oder auch nur die Freude an freundschaftlichen Unternehmungen – das alles scheint Freundschaften für uns wertvoll zu machen, unabhängig davon, dass wir sie *auch* zur Steigerung unserer individuellen Autonomie nutzbar machen können, selbst wenn dafür die Entwicklung der Freundschaft hin zu Stadien, die die Realisierung der übrigen genannten Werte begünstigt oder sogar erforderlich macht, notwendig sein mag.

Aber auch eine weniger starke Lesart des axiologischen Primats der Freiheit erscheint wenig plausibel: Demnach ist der Wert der Freiheit nicht der einzige, aber der wichtigste oder zentralste Wert zur Begründung von Freundschaften. Auch für diese Lesart finden sich bei Honneth Hinweise, wenn er etwa davon spricht, dass der Wert der Freiheit den „Kern“ moderner Freundschaftsbeziehungen ausmache. Doch kann auch diese Deutung von Honneths These nicht überzeugen, wenn man als Kriterium die von den Freunden empfundene subjektive Bedeutung des Freiheitswerts heranzieht. Des Weiteren liefert auch das Kriterium, dass den zentralen Wert einer Sache mit ihrem Wesen verknüpft, nicht die von Honneth gewünschten Ergebnisse: Abermals in Rückgriff auf Aristoteles scheint derart verstanden der spezifische Wert der Freundschaft in ihr selbst zu liegen: Die Zuneigung und

daraus erwachsene Sorge um den anderen um des anderen willen gibt nicht allein den Kerngehalt der Freundschaftsbeziehung wieder, sondern offenbart auch einen Eigenwert, der diesem Verhältnis innewohnt.

Unbeschadet dieser Erörterungen gelingt es Honneth zweifelsohne, die Bedeutung des Werts individueller Selbstbestimmung auch für den Bereich der persönlichen Nahbeziehungen auszuweisen – was eine wesentliche, in der philosophischen Literatur zur Freundschaft bislang wenig beachtete Erweiterung ihrer Axiologie darstellt. Entgegen Honneths Annahme ist die Freiheit vielleicht der ausgreifendste, aber keineswegs der einzige Wert für moderne Gesellschaften, anhand dessen sich der Kerngehalt der ihre Institutionen auszeichnenden Regeln bewähren muss.

Insofern lässt sich eine adäquate Rekonstruktion der konstitutiven Sphären unserer Gesellschaft anhand der institutionellen Verkörperung bestimmter Werte nicht allein auf den Wert der individuellen Freiheit stützen, wie Honneth annimmt: Zur Freiheit müssen weitere Werte mit in ihren Verkörperungen als Institutionen je eigenen Prinzipien sozialer Gerechtigkeit hinzukommen. Das Recht der Freundschaft stellt eine solche Quelle sozialer Prinzipien dar, deren Einfluss angesichts der Bedeutung des deskriptiven Gehalts der Freundschaftsbeziehung auch für die übrigen Nahbeziehungen nicht unterschätzt werden sollte.

472

### Bibliographie

- Annas, Julia (1977), „Plato and Aristotle on Friendship and Altruism“, *Mind* 86(344): 532–554.
- Annas, Julia (1988), „Self-Love in Aristotle“, *Southern Journal of Philosophy* 27, Supplement: 1–18.
- Annis, D.B. (1987), „The Meaning, Value, and Duties of Friendship“, *American Philosophical Quarterly* 24: 349–356.
- Aristoteles (2008), *Nikomachische Ethik*. 2. Auflage. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek (= NE, Paginierung nach Immanuel Bekker (Hg.) (1831 ff.), *Aristotelis Opera*. 2 Bände. Berlin: Verlag Georg Reimer).
- Bacon, Francis (2012), „Über die Freundschaft“. In: Francis Bacon, *Essays*. Übersetzt von Michael Siefener. Wiesbaden: Matrixverlag, 102–110.
- Badwhar, Neera Kapur (1987), „Friends as Ends in Themselves“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 48(1), 1–23.
- Badwhar, Neera Kapur (Hrsg.) (1993a), *Friendship. A Philosophical Reader*. Ithaca: Cornell University Press.
- Badwhar, Neera Kapur (1993b), „Introduction: The Nature and Significance of Friendship“. In: Neera Kapur Badwhar, *Friendship. A Philosophical Reader*. Ithaca: Cornell University Press, 1–38.
- Bradley, Ben (1998), „Extrinsic Value“, *Philosophical Studies* 91(2): 109–126.
- Carreras, Anthony (2012), „Aristotle on other-selfhood and reciprocal shaping“, *History of Philosophy Quarterly*, 29(4): 319–336.
- Chappell, Timothy D. J. (1996), *Understanding Human Goods*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.

- Dworkin, Gerald (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, J. M. (1977), „Friendship and the Good in Aristotle“, *Philosophical Review*, 86: 290–315.
- Fletcher, Guy (2013), „A Fresh Start for the Objective-List-Theory of Well-Being“, *Utilitas* 25(2): 206–220.
- Friedman, Marilyn (2008), „Freundschaft und moralisches Wachstum“. In: Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Berlin: Suhrkamp, 148–167.
- Grayling, A.C. (2013), *Friendship*. New Haven: Yale University Press.
- Helm, Bennett (2017), „Friendship“, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/friendship/>.
- Honneth, Axel (1997), „Schwerpunkt: Die Moralität von Freundschaften“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45(2): 215–216.
- Honneth, Alex und Rössler, Beate (Hrsg.) (2008), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp (= RF). Hurka, Thomas (2011), *The Best Things in Life. A Guide to What Really Matters*. New York: Oxford University Press.
- Kaufmann, Walter (1950), *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kraut, Richard (1989), *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Murphy, Mark (2001), *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Morgenröte / Idyllen aus Messina / Die fröhliche Wissenschaft*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv-Verlag.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rabinowicz, Wlodek und Rønnow-Rasmussen, Toni (2000), „A Distinction in Value: Intrinsic and for its Own Sake“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 100(1): 33–51.
- Schroeder, Mark (2016), „Value Theory“, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory/>.

Sebastian Muders  
Philipp Schwind

### Freedom and Friendship in Axel Honneth's Freedom's Right

In Axel Honneth's *Freedom's Right* (FR) personal relations, among which Honneth includes not only family and partner relationships but friendship as well, enable the realization of one 'specific form of freedom, which is difficult to specify' (FR 233). This assertion constitutes one of the main thesis of *Freedom's Right*. Accordingly, 'freedom in the sense of individual autonomy' should, among countless different 'conceptions of freedom' be understood as the only one that has the power to shape modern society, while all other values effective within modernity should be understood as 'aspects of the constitutive idea of individual autonomy' (FR 35). In this paper we argue that Honneth's discussion of the value of friendship does not accomplish its aim for three reasons: *first*, Honneth is

compelled by his argument to postulate one radical cleavage internal to the concept of friendship, by way of an exaggerated contrast between ancient and modern forms of friendship. *Second*, in his discussion Honneth marginalizes other existing axiologies of friendship, which attribute some other important instrumental, constitutive and final values to this term. *Third*, even a weaker thesis, one that treats the value of friendship as the precondition of individual freedom as a *primus inter pares*, seems to lose sight of the central importance that friendship has for us." Honneth's key thesis about the unique value of friendship in our society is thereby challenged.

**Key words:** Axel Honneth, *Freedom's Right*, freedom, friendship, Aristotle, value theory, final values, constitutive values, instrumental values, relationships

## Sebastijan Muders Filip Švind

474

### Sloboda i prijateljstvo u Honetovom Pravu slobode

#### Apstrakt

U *Pravu slobode* Aksela Honeta (PS) lični odnosi, u koje Honet pored porodičnih i emotivnih ubraja i prijateljstvo, omogućavaju realizaciju jedne „specifične, teško određive forme slobode“ (PS 233). Ova tvrdnja spada u ključne teze *Prava slobode*. Shodno tome, „sloboda u smislu autonomije pojedinca“ mora se, među bezbrojnim „konceptijama dobra“ shvatati kao jedina koja oblikuje moderno društvo, dok se sve ostale vrednosti koje postaju delotvorne u modernosti moraju razumeti kao „aspekti konstitutivne ideje individualne autonomije“ (PS 35).

U radu argumentujemo da Honetova rasprava o vrednosti prijateljstva ne uspeva da postigne svoj cilj iz tri razloga: *prvo*, Honet biva primoran da postulira jedan radikalno rascep unutar pojma prijateljstva, tako što stvara jedan preteran kontrast između antičkih i modernih koncepcija prijateljstva. *Drugo*, Honet u svojoj diskusiji marginalizuje druge postojeće aksiologije prijateljstva, koje ovom pojmu pripisuju još neke značajne instrumentalne, konstitutivne i konačne vrednosti. *Treće*, čini se da samo jedna slabija teza, koja vrednost prijateljstva kao preduslova individualne slobode postavlja na mesto *primus inter pares*, a da pri tome ne gubi iz vida centralni značaj koji prijateljstvo treba da ima za nas. Na taj način se Honetova ključna teza o posebnoj vrednosti prijateljstva u našem društvu dovodi u pitanje.

**Ključne reči:** Aksel Honet, *Pravo slobode*, sloboda, prijateljstvo, Aristotel, teorija vrednosti, konačne vrednosti, konstitutivne vrednosti, instrumentalne vrednosti