

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Derrida, Jacques
Politik der Freundschaft

Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1608
978-3-518-29208-2

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1608

»O Freunde, es gibt keinen Freund« – dieser enigmatische Satz am Anfang von Derridas Buch zitiert eine ganze Tradition philosophischer, politischer und literarischer Texte von Aristoteles über Montaigne, Nietzsche und Kant bis zu Carl Schmitt, Bataille und Blanchot. Er eröffnet jeweils eine Theorie der Freund- und Feindschaft, deren politische Implikationen Derrida herausarbeitet. In unserer Tradition, so die Hypothese des Buchs, ist die Genealogie des Politischen mit dem Paar Bruder/Freund verbunden. Der Begriff des Politischen wie der der Freundschaft greifen zurück auf einen fragwürdigen Schematismus der Abstammung: Herkunft, Geschlecht, Art, Blut, Natur und Nation. *Politik der Freundschaft* zielt auf einen neuen Begriff des Politischen und der Demokratie.

Jacques Derrida
Politik der Freundschaft

Aus dem Französischen
von Stefan Lorenzer

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: Politiques de l'amitié
© 1994 Éditions Galilée, Paris

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

5. Auflage 2018

Erste Auflage 2002

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1608

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29208-2

Inhalt

Vorbemerkung	9
1. Oligarchien: Nennen, aufzählen, auszählen, abzählen ..	17
2. Aus Freundschaft lieben: vielleicht – der Name und das Adverb	51
3. Diese verrückte »Wahrheit«: der »rechte Name« Freundschaft	80
4. Der wiederkehrende Freund (Im Namen der »Demokratie«)	112
5. Von der absoluten Feindschaft. Die Sache der Philosophie und das Gespenst des Politischen	158
6. Schwur, Beschwörung, Verschwörung, Verbrüderung Oder die »bewaffnete« Frage	190
7. Der mich begleitet	231
8. Rückzüge	260
9. »In menschlicher Sprache: Die Brüderlichkeit«	304
10. »Zum ersten Male in der Menschheitsgeschichte«	362

Heideggers Ohr Philopolemologie (Geschlecht IV)

1. Tragweiten der Stimme Rhetorik der Freundschaft	413
2. Das Haben, das Sein und der Andere: Horchen – Gewähren, was man nicht hat	438
3. »Einige« (Die Hochzeit von Himmel und Hölle)	463
4. Tautologie, Monologie, Otologie. Das Opfer Heideggers	474

»Quocirca et absentes adsunt [...] et,
quod difficilius dictu est, mortui vivunt ...«

»So kommt es, daß Abwesende zugegen [...] und,
was man kaum in Worte fassen kann, Tote lebendig sind ...«

Cicero, *Laelius de Amicitia*

Vorbemerkung

Dieser Essay gleicht einem langen Vorwort. Vielleicht ist er eher die Vorbemerkung zu einem Buch, das ich eines Tages gern schreiben würde.

Von einem Vokativ eröffnet (»O meine Freunde [...]«), hat er in seiner vorliegenden Gestalt die Form eines Sich-richtens-an... beibehalten, auf das ich mich ohne jede Sicherheit im Verlauf dessen einließ, was nur die erste Sitzung eines unter diesem Titel, *Politik der Freundschaft*, 1988/89 veranstalteten Seminars sein sollte. Der von jener Einführung eingeschlagene Weg ist hier sehr viel länger, gewiß, aber ihr Argumentationsgang blieb, Schritt für Schritt, ebenso unangetastet wie ihre Skansionen, ihr logisches Schema und die meisten ihrer Bezugspunkte. Das erklärt, auch wenn es sie nicht schon rechtfertigt, die inchoative, eröffnende Form, den eher vorbereitenden als programmatischen Charakter des Dargelegten.

Ich hoffe, zu einem späteren Zeitpunkt die Publikation einer Reihe von Arbeiten vorbereiten zu können, die aus Seminaren hervorgegangen sind und deren Zusammenhang die vorliegende, auch jenseits dieser einen Eröffnungssitzung, sich in Wahrheit eingefügt hatte. Da er ihren Horizont bildet und in ihm ihre Prämissen liegen, mag es sinnvoll sein, an diesen Zusammenhang zu erinnern. Die unmittelbar vorhergehenden Seminare befaßten sich mit den Themen *Die Nationalität und der philosophische Nationalismus* (1. *Nation, Nationalität, Nationalismus* [1983-84], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85], 3. *Das Theologisch-Politische* [1985-86], 4. *Kant, der Jude, der Deutsche* [1986-87]) und *Den Anderen verzehren (Rhetoriken des Kannibalismus)*. Die unmittelbar folgenden waren, ausgehend von der Erfahrung des *Geheimnisses* und des *Zeugnisses*, den *Fragen der Verantwortung* gewidmet [1989-93].

Wenn ich hier im Zuge einer Abstraktion oder eines künstlichen Schnitts eine und für den Augenblick nur die erste dieser zahlreichen Sitzungen herausgreife, dann weil aus offenbar kontingenten Gründen eine Reihe von Vorträgen aus ihr hervorgegangen ist.¹

1 Insbesondere 1988 vor der American Philosophical Association in Washington; und 1990 während eines Kolloquiums der Jan-Hus-Gesellschaft in Prag.

Zudem ist sie in jeweils gekürzten und leicht voneinander abweichenden Fassungen im Ausland bereits veröffentlicht worden.² Das gilt auch für den im Anhang beigefügten Text *Heideggers Obr.* Er gehört demselben Umkreis an.³

Während des Wintersemesters 1988/89 begann jede Sitzung mit den Worten Montaignes, die ein von Aristoteles überliefertes Wort zitieren: »O meine Freunde, es gibt keinen Freund« – um daraufhin, Woche für Woche, die Stimmen, die Tonarten, die Modi, die Strategien dieses Wortes durchzuspielen, seine Interpretation wieder in Gang zu bringen oder seine Szenographie in Bewegung zu setzen, sie wie um sich selbst kreisen zu lassen. Dieser Text nimmt, geduldig, das Spiel wieder auf. Er repräsentiert eine einzige Sitzung, die erste; und was diese Repräsentation wiederholt oder wiederaufführt, ist daher kaum ein erster Akt, nur eine Art Vorspiel, eine Szene vor der ersten Szene. Gewiß etwas vollkommen anderes als eine Urszene; auch wenn die Gestalt des Freundes regelmäßig – und das ist der entscheidende Einsatz, der in dieser Analyse auf dem Spiel steht – in den Zügen des *Bruders* wiederkehrt, also unmittelbar einer *familiären, fraternalistischen* und also *androzentrischen* Konfiguration des Politischen anzugehören scheint.

Warum ist der Freund *wie* ein Bruder? Träumen wir von einer Freundschaft, die über die Nähe des gleichartigen und gleichgeschlechtlichen Doppels hinausginge. Von einer Freundschaft jenseits der natürlichsten wie der alles andere als natürlichen Verwandtschaft, die doch ihre Signatur von Anbeginn auf dem Namen wie auf dem doppelten Spiegel eines solchen Paares hinterlassen hat. Fragen wir uns, wie die Politik eines solchen »Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips« aussehen könnte.

Stünde ihr der Name der »Politik« noch zu?

2 Als Aufsatz (auf Englisch: »Politics of Friendship«, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. LXXXV, 11, New York 1988; eine längere Version dieses Aufsatzes ist erschienen in: *American Imago, Studies in Psychoanalysis and Culture*, Bd. 50, Herbst 1993, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Sondernummer, *Love*, Thomas Keenan, Special Editor, übersetzt von G. Motzkin, M Syrotinski, Th. Keenan; auf Italienisch in: *Aut Aut*, 242, März/April, Mailand 1991, übersetzt von M. Ferraris; und auf Tschechisch als Buch (Politiky Prátlství, übersetzt von K. Thein, Philosophia, Prag, 1994).

3 Derrida, Jacques, »Heideggers Ear, Philopolemology (Geschlecht IV)«, übersetzt von John P. Leavey Jr., in: *Reading Heidegger*, hg. von John Sallis, Indiana University Press 1993.

Gewiß stellt sich dieselbe Frage angesichts jedes »politischen Regimes«; sie ist aber zweifellos von besonderem Gewicht angesichts dessen, was man Demokratie nennt – gesetzt, und das bleibt bekanntlich eine stets problematische Voraussetzung, daß man diesen Namen noch als den eines Regimes begreift.

Der Begriff des Politischen tritt selten ohne eine bestimmte Rückbindung des Staates an die Familie, selten ohne das auf den Plan, was wir einen *Schematismus* der Abstammung nennen werden: der Stamm, die Gattung oder die Art, das *Geschlecht**⁴, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation – autochthon oder nicht, tellurisch oder nicht. Einmal mehr taucht die abgründige Frage der *physis* auf. Seinsfrage, Frage nach dem, was erscheint, indem es zur Welt kommt, aufgeht, hervorgehen oder wachsen läßt, in seinem Sich-hervorbringen hervorbringt. Das Leben, nicht wahr? Daran zumindest glaubt man es zu erkennen.

Bricht keine Dialektik des Staates jemals mit dem, was sie aufhebt und worauf sie zurückgeht (das *Familienleben* und die bürgerliche Gesellschaft), löst sich das Politische niemals von seiner internen Bindung an die familiäre Herkunft, und assoziiert schließlich eine gewisse republikanische Devise *fast* immer die Brüderlichkeit mit der Freiheit und der Gleichheit, so hat die Demokratie sich ihrerseits selten ohne Bruderschaft oder brüderliche Verbundenheit definiert.

Im buchstäblichen oder im figurativen Sinne? Warum aber diese Figur?

Die Demokratie hat selten eine Vorstellung von sich selbst gewonnen, die nicht zumindest die Möglichkeit dessen einschloß, was stets, wenn man den Akzent dieses Wortes nur ein wenig verschiebt, der Möglichkeit einer *Verbrüderung* gleicht. Die Phatriarchie mag die Cousins oder Cousinen und die Schwestern *einbegreifen*. Aber, wir werden es sehen, etwas einzuschließen und zu begreifen, das kann auch heißen, es zu neutralisieren. Es kann uns befehlen, »mit den allerbesten Absichten« zum Beispiel zu vergessen, daß die Schwester nie ein gefügiges Beispiel für den Begriff der Brüderlichkeit abgeben wird. Darum will man es *gefügig* und *gelebrig* machen, und darin besteht die politische Erziehung. Was geschieht, um bei der Schwester zu bleiben, wenn man die Frau zur

4 * = Hier und im folgenden im Original deutsch.

Schwester macht? Und die Schwester zu einem Fall des Bruders? So könnte eine der Fragen lauten, die wir beharrlich wiederholen werden, auch wenn wir hier vermeiden, was wir andernorts zur Genüge getan haben: einmal mehr Antigone aufzurufen, mehr als eine Antigone, die Geschichte ist voll von ihnen, ob sie sich nun in die Geschichte der Brüder, die man uns seit Jahrtausenden erzählt, fügen oder nicht.

Was noch heute und heute vielleicht mehr denn je die Demokratisierung an die Verbrüderung bindet, reduziert sich also, wie man weiß, nicht immer, nicht zwangsläufig auf das Patriarchat. Von dessen Ende zu träumen, damit beginnen die Brüder. Das Patriarchat hört niemals auf, mit diesem Traum zu beginnen. Endlos fährt dieses Ende fort, seinen Anfang und sein Prinzip heimzusuchen.

Stets wird, im Anfang, das Eine zur Gewalt und tut sich Gewalt an, stets schützt es sich gegen und erhält es sich durch den anderen.

Wir müßten daher grundsätzlich, selbst wenn wir nicht davon gesprochen und das politische Verbrechen nicht gedacht haben sollten, auch an das politische Verbrechen denken. Nicht zwangsläufig an jene Verbrechen, die man als politische Verbrechen bezeichnet, an jene Morde aus politischen Beweggründen, von denen die Geschichte mit ungezählten Leichen bevölkert wird. Sondern, zweite Hypothese, an jenes Verbrechen, in dem sich vielleicht, im kaum faßbaren Unterschied zu seiner unmittelbaren Verdrängung, das Politisch-sein des Politischen, der Begriff des Politischen in seiner wirkungsmächtigsten Tradition konstituiert (die »reale Möglichkeit« der physischen *Tötung* des Feindes, in der, wir werden uns dem eingehend widmen, Carl Schmitt das Politische als solches ausmacht und die er in verzweifelten Anstrengungen vom Verbrechen wie vom Mord unterscheiden will). Es sei denn, dritte Hypothese, daß wir zunächst an das Verbrechen *gegen* die Möglichkeit des Politischen, gegen den Menschen als »politisches Tier« denken müßten, an jenes Verbrechen, in dem die Politik zur Vernunft oder unter Kontrolle gebracht, auf etwas anderes als sie selbst reduziert und daran gehindert werden soll, das zu sein, was sie sein sollte.

Drei Verbrechen, drei Hypothesen – und, so wird man sagen, eine denkbar schlechte Einführung in Prolegomena zur Freundschaft. Eine Vorbemerkung, die vorsorglich alle Figuren dessen versammelt, was im Französischen und im Englischen *grief* heißt.

Man mag dieses Wort in seiner französischen Bedeutung verstehen: die Schädigung oder Beschädigung, das zugefügte Leid, die Übervorteilung, das erlittene Unrecht, die Verletzung, aber auch die Anklage, der Vorwurf oder die Klage, der Ruf nach Bestrafung, Vergeltung, Rache. Im Englischen meint das gleiche Wort vor allem den Schmerz oder die Trauer; während *grievance* auch den Klagegrund bezeichnet, den Anlaß zur Beschwerde, die Ungerechtigkeit, die Streitsache, ein Unrecht, das nach Entschädigung, eine Gewalttat, die nach Wiedergutmachung verlangt.

»O Freunde, es gibt keinen Freund«: vielleicht eine Klage, und der grief, die *grievance*. Klage dessen, der sich beklagt, der sich selbst, der sich über sich selbst beklagt – oder über den anderen, bei anderen. Aber bei wem seine Klage vorbringen, bei wem über den anderen klagen und Anklage gegen ihn erheben, wenn man sich an Freunde richtet, um ihnen zu sagen, daß es sie, die Freunde, nicht gibt? Daß sie nicht *gegenwärtig*, nicht da, nicht anwesend und lebendig sind – sei es, um die Klage zu vernehmen oder ihr stattzugeben, sei es, um die Grammatik dieses Satzes, einer Art von verwaistem Zitat, in seinem ursprünglichen Idiom ganz anders zu verstehen?

Es sei denn, sie kämen in geringer Zahl, die Freunde.

Zu wievielen sind sie? Zu wievielen werden wir sein?

(– Ja, von geringer Zahl, würde Aristoteles wie üblich betonen, wenige Freunde müssen es sein, sonst wären sie nicht die Freunde dieses Freundes.

– Von geringer Zahl – aber was ist eine geringe Zahl? Wo beginnt und wo endet sie? Einer? Einer und noch einer? Noch eine? Ein jeder? Eine jede? Alle, männlich oder weiblich, wer auch immer, wollen Sie darauf hinaus? Und die Demokratie? Zählt das? Zählt und rechnet die Demokratie?

– Das zählt, zählt die Stimmen und die Subjekte – und zählt doch nicht, darf die Singularitäten, die beliebigen Einzelnen nicht zählen: Kein *numerus clausus* für die Hinzukommenden.

– Vielleicht gilt es weiterhin zu rechnen, zu berechnen, zu kalkulieren, aber anders, anders mit dem einen und mit dem anderen – oder der anderen.)

Es sei denn, sie kämen, vielleicht, eines Tages, die Freunde, in welcher Zahl auch immer, und ein einziger wäre genug, um jenen Satz zu hören, dessen unwahrscheinlicher Empfänger jeder ein-

zelle von ihnen bleibt, und jeder in einzigartiger Weise. An ihnen ist es, ihn gegenzuzeichnen, um ihm seine Chance zu geben, seine jedes Mal erste und einzige Chance. Also jedes Mal seine letzte.

Aber es hätte gegolten, die Hypothese des Verbrechens zu prüfen. Drei Verbrechen, sagten wir, und drei, die einander ausschließen. Denn vielleicht haben wir, in dieser *grievance*, nur die Wahl *zwischen diesen Verbrechen*, die gleichwohl nicht aufeinander reduzierbar scheinen. Zwischen diesen Klagen und Gegenklagen, zwischen diesen Formen des *grief*, in dem Anklage und Trauer zur Klage über eine unendliche Verletzung zusammentreten. Als könnte alles nur zwischen diesen *zurechenbaren* Verbrechen sich abspielen und gedacht werden, zwischen den jeweiligen Formen der Schuld, der Verantwortung, des Mitgefühls, zwischen den Testamenten und den Gespenstern: endlose Prozeessionen, endlose Prozesse.

Die unendlichen Abgründe der Zurechenbarkeit lassen die Trauer unter all den Ereignissen des Todes aufbrechen. Stets sind sie im Begriff, die Grenzen niederzureißen, sie auf ihren Grund ohne Grund hinabzuziehen. Sie drohen zum Beispiel die Unterscheidungen zu verschlingen, die über die Grenzen des Juridischen, des Politischen, des Techno-Biologischen entscheiden. So fundamental diese Unterscheidungen sind, sie erweisen sich heute als prekär, zerbrechlicher und problematischer denn je. Ist man sich wirklich sicher, zunächst zwischen dem (so genannten natürlichen) Tod und der Tötung unterscheiden zu können; *dann* zwischen der Ermordung überhaupt (jedes am Leben verübte Verbrechen, und sei es auch das nackte »animalische« Leben, wie jene sagen, die zu wissen glauben, wo das Lebendige anfängt und wo es endet) und dem Mord; *dann* zwischen dem Mord und dem Völkermord (zunächst an der Person jedes die Gattung repräsentierenden Individuums, dann über das Individuum hinaus: von welcher *Zahl* an hat man es mit einem Völkermord zu tun, mit einem Völkermord im eigentlichen Sinne oder mit seiner Metonymie? und weshalb wird im Zentrum all dieser Überlegungen stets wieder die *Frage der Zahl* auftauchen? was ist ein *genos* und warum soll der Völkermord nur eine Art – Rasse, Ethnie, Nation, Religionsgemeinschaft – der »menschlichen Gattung« betreffen?); *dann* zwischen dem Mord und dem Verbrechen gegen die Menschlichkeit, von dem man uns sagt, es sei etwas ganz anderes; *schließlich* zwi-

schen dem Krieg, dem Kriegsverbrechen, von dem man uns sagt, es sei etwas ganz anderes, und dem Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Alle diese Unterscheidungen sind, *de jure*, unerlässlich, aber sie erweisen sich auch zusehends als untauglich; und das affiziert, *de jure* und *de facto*, zwangsläufig den Begriff des Opfers oder des Feindes selbst, anders gesagt: den *grief*.

Wir werden *uns* schließlich fragen, was eine Entscheidung ist und *wer* entscheidet. Und ob, wie man uns sagt, eine Entscheidung aktiv, frei, bewußt, willentlich, souverän ist. Was geschähe, wenn wir an diesem Begriff festhielten, aber die letztgenannten Bestimmungen austauschen würden? Und wir werden uns auch fragen, *wer* hier Recht spricht. Und *wer* das Recht als Recht auf Leben setzt. Wir werden uns fragen, *wer* all diesen Unterscheidungen, all den Vorkehrungen, Vorurteilen und Sanktionen, zu denen sie ermächtigen, ihr Recht verleiht. Ein Lebender? Ein durch und durch Lebender? Ein Lebender in seiner lebendigen Gegenwart? Welcher? Gott? Der Mensch? Der Mann? Welcher Mensch? Welcher Mann? Für wen und wem? *Wessen* Freund oder Feind?

»O Freunde, es gibt keinen Freund«. Von einer Anrede eröffnet, bringt dieser Essay vielleicht nur einen Ruf, einen Aufruf, einen Appell zu Gehör. Gewiß, aber unter der Bedingung, die *appellation de l'appel* – das Rufen des Rufs, das, was er beim Namen ruft, und das, was man Ruf, Aufruf, Zuruf, Anrufung, Berufung nennt – auf vertraute Sätze zu beziehen, die durch zwei geläufige Wendungen geprägt werden: *faire appel* und *prendre appel*, »Berufung einlegen« und »zum Sprung ansetzen«. Als wollte er den Ruf seinerseits kommen heißen und beim Namen rufen, bevor auch nur die Möglichkeit irgendeiner Bestimmung und irgendeiner Adresse, an die er sich richtet, verbürgt wäre.

Die Entscheidung, »Berufung einzulegen«, würde eine Wiederaufnahme des Verfahrens einleiten, eine neuerliche Prüfung der Beweislage. Es gibt Revisionsgründe und Übervorteilungen, es gibt Grund zu einer Klage, die das ergangene Urteil, seine Beweggründe, die am besten beglaubigten Begriffe des Politischen und die kanonische Interpretation der Freundschaft, die *Verbrüderung* betrifft: Um *Einspruch zu erheben* oder *das Urteil anzufechten*, vor einer anderen »Instanz« der Bezeugung Berufung einzulegen, gegen das Faktum das Recht, gegen das Recht die Gerechtigkeit anzurufen.

Im »Zum-Sprung-ansetzen« dagegen würde ein gekrümmter Körper seine Kräfte sammeln, zunächst über sich selbst gebeugt in einer vorbereitenden Reflexion: vor dem Absprung ohne Horizont und über jeden Prozeß hinaus.

Oligarchien: Nennen, aufzählen,
auszählen, abzählen

»O meine Freunde, es gibt keinen Freund.«

Ich richte mich an Sie, nicht wahr?

Wie viele sind wir?

– Kommt es darauf an? Zählt das?

– Indem ich mich mit diesen Worten an Sie richte, habe ich vielleicht noch nichts gesagt. Nichts, was in diesem Sagen *gesagt* wäre. Vielleicht nichts Sagbares.

Und vielleicht sollte ich es eingestehen, vielleicht habe ich mich bislang auch an niemanden gerichtet. Zumindest nicht an Sie.

Wie viele sind wir?

– Wie zählen? Wie läßt sich das berechnen?

– Auf den beiden Seiten eines Kommas, nach der Pause, »O meine Freunde, es gibt keinen Freund«, klaffen sie auseinander: die entzweiten Glieder ein und desselben Satzes. Einer beinahe unmöglichen Erklärung. Ohne sich zusammenfügen zu lassen, scheinen sie indes durch nichts anderes entzweit als durch den Sinn dessen, was da anscheinend zugleich bejaht und verneint wird: »Meine Freunde, kein Freund«. In zwei Schritten, zu zwei Zeiten und doch zur selben Zeit, zur Unzeit ein und desselben Satzes. Wenn es keinen Freund gibt, wie kann ich euch dann meine Freunde nennen, meine Freunde? Mit welchem Recht? Und wie könntet ihr mich ernst nehmen? Wenn ich euch meine Freunde nenne, meine Freunde, wenn ich euch rufe, meine Freunde – wie kann ich dann noch zu sagen wagen, und gar zu euch, es gebe keinen Freund?

Aber so unvereinbar sie sich ausnehmen, so sehr sie verurteilt scheinen, einander im Widerspruch auszulöschen – in einer Art von verzweifelt dialektischem Wunsch bilden die beiden Zeiten doch bereits zwei Thesen, vielleicht zwei *Momente*. Sie greifen ineinander, tauchen *zusammen* auf, treten gemeinsam vor, im Präsens. Wie in einem einzigen Zug, im selben Atemzug, in derselben Gegenwart, in der Gegenwart selbst erscheinen sie. Zur gleichen

Zeit und man weiß nicht vor wem, vor wessen Gesetz. Die Unzeit ist günstig, sie gewährt eine Zusammenkunft, pünktlich, aber un-nachgiebig stellt sie sich ein: Kein versprochenes Treffen ohne die Möglichkeit der Unzeit. Sobald es mehr als einen gibt.

Aber wieviele sind wir?

Sie werden es freilich schon ahnen: Indem ich diese Worte ausspreche, »O meine Freunde, es gibt keinen Freund«, habe ich vor allem noch nichts *in meinem eigenen Namen* gesagt. Ich habe mich mit einem Zitat begnügt, als Fürsprecher eines anderen seine Worte übermittelt – die zunächst einmal (eine Frage des Tons, der Syntax, der Geste im Sprechen) einer etwas altertümlichen Sprache angehören, die ihrerseits schon vom Gedächtnis der Entlehnung oder der Übersetzung gezeichnet ist. Da ich nichts signiert habe, habe ich auch nichts auf meine Rechnung gesagt, für nichts die Verantwortung übernommen. »*O mes amis, il n'y a nul amy*«: Diese Worte bilden nicht allein ein Zitat, das ich heute in seiner veralteten Orthographie lese. Schon einmal, es ist lange her, hatten sie ein Zitat zu Gehör gebracht, hatte ein anderer Leser des Landes, aus dem ich komme, Montaigne, in ihnen ein »Wort« zitiert, von dem er sagt, das »Aristoteles [es] so gerne benutzte«. So heißt es in den *Essays*, im Kapitel »Über die Freundschaft«.¹

Ich habe also ein Zitat zitiert. Aber ein Zitat, das seinem vermeintlichen Autor durch eine Art von Gerücht oder öffentlicher Meinung bloß in den Mund gelegt wurde. »O meine Freunde, es gibt keinen Freund« ist eine Wendung, die man Aristoteles *zuschreibt*. Man wird endlos über diese Zuschreibung, ja schon über die Grammatik, die Übersetzung dieser drei oder vier Wörter spekulieren können – der drei oder vier Wörter, die es im Griechischen sind, da das einzige Substantiv des Satzes wiederholt wird. Wie eine namhafte Abstammung scheint ein derart überbenannter, mit einem solchen Beinamen versehener Ursprung sich in Wahrheit in einer dunklen Vorzeit zu verlieren. Dennoch ist dies nicht eines jener sprichwörtlichen »Worte« ohne feststellbaren Autor, deren aphoristischer Modus denn auch selten die Form der Apostrophe annimmt.

Zitat der Freundschaft. Ein Zitat, das einem Kapitel entstammt, dessen Titel seinerseits schon eine ganze Tradition von Titeln wie-

¹ Montaigne, Michel de, *Essays*, Erste moderne Gesamtübersetzung ins Deutsche von Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998, S. 102.

derholt. Vor der Erwähnung des Aristoteles hatte Montaigne ausführlich Cicero zitiert, nicht nur *De amicitia* sondern auch seine *Tusculanes*, und hatte das Genie seiner Paraphrase zuweilen Ciceros Abhandlung mit sich gerissen; namentlich im Umkreis jenes »O meine Freunde, es gibt keinen Freund«, in dem es darum geht, die »souveräne und erhabene« Freundschaft von jenen »gewöhnlichen und alltäglichen Freundschaften« zu unterscheiden, »für die das von Aristoteles so gern benutzte Wort gilt: ...«

Wir haben unseren *Laelius de Amicitia* vor Augen, wir vernehmen bereits das ciceronische Echo. Vorausgeschickt sei nur, daß Ciceros Unterscheidung zwischen den beiden Freundschaften, der »wahren und vollkommenen« und der »gewöhnlichen und mittelmäßigen«, nicht ohne eine *arithmetische* Anmerkung auf den Plan tritt. Wie viele Freunde? Wie viele sind wir? Im Hinblick auf die Anzahl derer, die man nennt oder zitiert, aufzählt oder anführt (*pauci nominantur*: wenige sind es, deren Name fällt oder zitiert wird, wenn von der wahren oder vollkommenen Freundschaft die Rede ist), spricht diese Anmerkung von der Seltenheit oder der geringen Zahl. Wir werden es keinen Augenblick vergessen. Sind die Freunde selten? Müssen sie selten bleiben? Zu wievielen sind sie? Welches Gewicht muß man der Seltenheit beimessen? Wie soll man ihr Rechnung tragen? Und die Auswahl oder die Erwählung, die Affinität oder die Nähe, die Verwandtschaft oder die Vertrautheit (*oikeiotes* hieß es schon im *Lysis*), die Häuslichkeit, das *Bei-sich*, das *Zuhause* – wie verhalten sie sich zu dem, was die Freundschaft mit allen denkbaren Universalisierungsgeboten und -logiken, mit der Ethik und dem Recht, mit den Werten der Gleichheit und Gleichberechtigung, mit sämtlichen politischen Modellen einer *res publica*, deren Axiom sie bleibt, und insbesondere mit der Demokratie verbindet? Daß Cicero sie wie im Vorübergehen hinzugefügt, nimmt dieser *oligophilen* Anmerkung nichts von ihrer Kraft oder Gewalt:

»Aber ich will jetzt nicht von alltäglicher oder unvollkommener Freundschaft (*de vulgari aut de mediocri*) sprechen, obwohl auch sie schon Freude und Nutzen spendet, sondern von der wahren, vollkommenen Freundschaft (*sed de vera et perfecta loquor*), wie sie nur wenige pflegten, die man aufführen kann (*qualis eorum, qui pauci nominantur*).«²

2 Cicero, *Laelius de Amicitia*, hg. von Hans Färber und Max Faltner, München 1961.

Entscheidende Nuance: Die geringe Zahl ist nicht schon die der Freunde selbst. Gering ist die Zahl derer, die man aufzählt, *von denen man spricht*, deren legendäre Freundschaft, deren Name, deren großer Name, deren Name aufgrund ihrer Namhaftigkeit wiederholt und *zitiert* wird. Von diesen großen und seltenen Freundschaften künden die öffentlichen und politischen Zeichen, ihnen gebührt der Rang einer exemplarischen Erbschaft.

Warum *exemplarisch*? Warum exemplarisch in einem genau umschriebenen Sinne? Die Seltenheit tritt in Einklang mit dem Phänomen, sie funkelt in seinem Licht, im Glanz, im Ruhm. Wenn man die besten Freunde aufzählt und zitiert, jene, deren Beispiel die »wahre und vollkommene Freundschaft« illustriert, dann, weil dieser Freundschaft selbst eine *illuminierende* Kraft eignet. Sie selbst illustriert, sie erhellt, läßt die Dinge sichtbar werden und erglänzen, taucht das Geglückte und Erreichte in ein noch glänzenderes Licht (*secundas res splendiores facit amicitia*). Sie ruft den Entwurf und die Vorwegnahme ins Leben, eröffnet die Perspektive, die Vorsehung einer Hoffnung, die im voraus die Zukunft erleuchtet (*praelucet*), einer Hoffnung, von der die Berühmtheit, die Wiederholung des großen Namens, das *renommée*, über den Tod hinausgetragen wird. Eine narzißtische Projektion des Idealbildes, des eigenen Idealbildes läßt die Buchstaben der Legende bereits hervortreten. Sie prägt die ruhmreiche Wiederholung des Namens einem Lichtstrahl auf, graviert das Zitat des Freundes einem Medium ein, in dem Leben und Tod, Anwesenheit und Abwesenheit sich ineinander verkehren; sie verspricht das Fortleben des Freundes im Zitat, in der gespenstischen Wiederkehr eines Nicht-Mehr-Lebens, eines Mehr-als-Lebens, eines *Überlebens*, das eines unserer Themen bleiben wird. Gewiß bringt die Freundschaft Vorteile mit sich, Cicero sagt es ausdrücklich, aber keiner von ihnen kann sich mit jener unvergleichlichen Hoffnung messen, mit diesem ekstatischen Ausgriff in eine Zukunft, die über den Tod hinausreicht. Kraft des Todes, und dieses einzigartigen Hinausgehens über das Leben, schenkt uns die Freundschaft eine Hoffnung, die mit keiner anderen Hoffnung mehr als den Namen gemein hat.

Warum aber wird die Zukunft, noch jenseits des Lebens, durch diese von der Freundschaft geweckte oder ausstrahlende Hoffnung im voraus erleuchtet? So unentfaltet sie sein mag, Ciceros Antwort neigt entschieden eher der einen Seite, sagen wir *dem Selben*, als der