



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Freundschaft und Moral“

Verfasserin

Elisabeth Wolf

angestrebter akademischer Grad  
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296  
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie  
Betreuer: Ao. Univ. Prof. Dr. Josef RHEMANN



## **Danksagung**

Herzlich danken möchte ich Herrn Ao. Univ. Prof. Dr. Josef Rhemann, der mich bei der Entstehung dieser Arbeit begleitet und exzellent wissenschaftlich betreut hat. Seine Vorlesungen, sowie Seminare, haben mich inspiriert, in meinem Werdegang geprägt und haben den entscheidenden Ausschlag für die Wahl meines Themas gegeben. Auch Frau MA Sabine Riedl möchte ich auf diesem Wege meinen Dank aussprechen. Sie hat mir nicht nur Mut gemacht, meine Arbeit zu beenden, sondern auch Impulse zur weiteren Herangehensweise gegeben. Natürlich möchte ich mich nun auch bei meiner Familie und meinen Freunden, für den Beistand während des Schreibprozesses bedanken. Besonderer Dank gilt vor allem Cornelia, Ruth und meiner Schwester Susanne für die hilfreiche Unterstützung, sowie das Lektorat dieser Arbeit und Igor, der nicht nur immer für mich da war, sondern mich auch bei der Formatierung unterstützt hat.



# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>7</b>
<b>1. Das Lebewesen Mensch bei Aristoteles</b>	<b>10</b>
1.1. Der Aristotelische Menschenbegriff	10
1.2. Was ist ein Lebewesen?	13
1.3. Die Seele	16
1.4. Das Handeln	19
1.5. Individuum und Gemeinschaft	22
<b>2. Der Mensch bei Helmuth Plessner</b>	<b>26</b>
2.1. Der Weg zur exzentrischen Positionalität des Menschen	26
2.2. Außen-, Innen- und Mitwelt	32
2.3. Geist	34
2.4. Person	35
2.5. Humanspezifität	36
<b>3. Der Bildungsprozess der Moral ausgehend von Günter Dux</b>	<b>42</b>
3.1. Die Moral im Anschluss an eine „evolutive Naturgeschichte“	42
3.2. Die Genese des Subjekts	51
3.3. Die Genese der Moral	54
3.4. Nussbaums These der Bedeutung der Emotionen	60
3.5. Die Anforderungen des Lebens im zwischenmenschlichen Bereich	64
3.6. Die Verpflichtung in der Moral	70
3.7. Einwände aus Kantscher Perspektive	71
<b>4. Die Freundschaft bei Aristoteles</b>	<b>73</b>
4.1. Der Freundschaftsbegriff	74
4.2. Die drei Arten der Freundschaft	77
4.3. Freundschaft und Tugend	82
4.4. Freundschaft und Verpflichtung	85

4.5. Freundschaft und Selbstbezug	86
4.6. Wodurch entstehen Freundschaften?	89
<b>5. Die besonderen Merkmale der Freundschaft</b>	<b>90</b>
5.1. Freundschaft, ein Beitrag zu einem glücklichen Leben?	90
5.2. Besondere moralische Anforderungen im Zwischenmenschlichen Bereich?	91
5.3. Der Einfluss von Freundschaft auf das ethische Selbstbewusstsein	94
<b>Resümee</b>	<b>96</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>99</b>
<b>Abstract</b>	<b>102</b>
<b>Lebenslauf</b>	<b>104</b>

## Einleitung

*„Wenn es daher eine Wissenschaft geben soll, welche die Erfahrungen des Menschen von sich, so wie er lebt und sein Leben geschichtlich verzeichnet, sich und der Nachwelt zum Gedächtnis, begreift, dann kann und darf sich so eine Wissenschaft nicht auf den Menschen als Person, als Subjekt geistigen Schaffens, moralischer Verantwortung, religiöser Hingegebenheit beschränken, sondern muß den ganzen Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur miteinbegreifen.“<sup>1</sup>*

Ausgehend von Helmuth Plessners Werk, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, welches der sozialisationstheoretischen Bestimmung des Wesens Mensch den Weg bereitet, wird das Lebewesen Mensch als Ganzes betrachtet. Der Mensch als bio-psycho-soziales Wesen benötigt die Gesellschaft anderer, um sich entwickeln und entfalten zu können, er steht in ständiger Interaktion mit dem sozialen Umfeld. Die Anforderungen der sozialen Lebensform scheinen wiederum den Schlüssel zum Bildungsprozess der Moral darzustellen, denn erst durch soziale Bindungen werden wir herausgefordert, das Leben gemeinsam zu gestalten. Erst dadurch ist es uns möglich, unsere praktische Identität zu formen, moralisches Bewusstsein zu entwickeln und unseren Charakter zu festigen. Versteht man Menschsein als einen Prozess zum Menschwerden, sind folglich auch die moralischen Formen des Verhaltens nicht einfach schon vorgegeben waren, sondern erst konstruiert werden mussten und weiterhin müssen. Folgt man Günter Dux in *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, so scheint es unumgänglich die Moral als eine „konstruktiv geschaffene Organisationsform menschlichen Daseins“<sup>2</sup> zu verstehen, die einen langen Entwicklungsweg gehen muss, um den Anforderungen der Gesellschaft, sowie den moralischen Vorstellungen des eigenen Ichs gerecht werden zu können. Persönliche Beziehungen zu uns nahestehenden Personen, ermöglichen nicht nur die Entwicklung sozialer Kompetenz, sie beeinflussen zudem die persönliche Entwicklung. Gerade in einer Zeit des Individualismus und einer Zeit des schnellen sozialen Wandels scheinen wir noch mehr auf unsere eigens gewählten Wegbegleiter angewiesen zu sein. Ausgehend von Axel Honneths und Beate Rösslers Sammelband *Von Person zu Person. Zur Moralität von persönlichen Beziehungen*. wurde ich ein weiteres Mal darauf aufmerksam, dass, um die praktische Identität des Menschen konstituieren zu können, persönliche Beziehungen eine unangefochten große Rolle zu spielen haben. Der Mensch als ein natürliches Gemeinschaftswesen hat keine andere Wahl, als sich auf seine Mitmenschen einzulassen und mit ihnen zu leben. Doch wie bildet sich

---

<sup>1</sup> Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Frankfurt am Main 1981, S.65

<sup>2</sup> Günter Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne. Warum wir sollen was wir sollen.*, Weilerswist 2004, S.27

die praktische Identität des Menschen? Dies kann scheinbar nur durch die Mitmenschen geschehen. Menschen benötigen Bezugspersonen: Vor allem die Primärfamilie ist es, die prägt, beeinflusst und eigentlich alles mitzugeben hat, was für die Persönlichkeitsentwicklung notwendig ist und die somit die Ressourcen bereitstellen sollte, um die eigene Lebenseinstellung zu finden und sich entfalten zu können. Doch entwickelt sich der Mensch sein Leben lang weiter und im Laufe der Jahre, wird die Primärfamilie von den Freunden abgelöst. Auch sie dienen uns als ein moralisches Vorbild und leisten so einen wichtigen Beitrag zu unserem eigenen Selbstverständnis. Durch die Besonderheit persönlicher Beziehungen stößt der Anspruch einer unparteiischen, universalistischen Moral, wie wir sie vor allem von Kant kennen, in so manchen Situationen an seine Grenzen und wirft die Frage auf, ob diese Form der Begründungslogik der praktischen Realität gerecht werden kann. So gibt es im zwischenmenschlichen Bereich bei nahen Bezugspersonen scheinbar eine andere Form von moralischem Verständnis mit besonderen Anforderungen, Verpflichtungen und einer eigenen Verantwortungs-Dynamik. Fragen, die in dieser Arbeit beantwortet werden sollen, sind unter anderem: Warum der Mensch in Gemeinschaft lebt; Ob und welchen Drang der Mensch hat, sein Leben gemeinsam mit anderen zu gestalten; ob der Mensch Freundschaften braucht und welche Rolle diese freundschaftlichen Beziehungen in der persönlich-moralischen Entwicklung des Individuums spielen; welche Motive es gibt, um Freundschaften zu schließen; und wie Freundschaften in der heutigen Zeit ihre Berechtigung, ja sogar ihren Status, als eine der wichtigsten Beziehungen unter den heute gegebenen gesellschaftlichen Anforderungen, verteidigen können. Ob Freundschaft zu einem guten, glücklichen Leben beiträgt, soll genauso erörtert werden, wie auch der Bildungsprozess der Moral - denn scheinbar sind Menschen Lebewesen, die sich in ihrem Dasein erst durch den Prozess des Lebens selbst, durch die Menschen, die ihm begegnen und die Einfluss auf sein Dasein ausüben, zu dem machen, was sie sind. Aufgrund dessen wird versucht zu zeigen, welche Funktion diese besondere Art von Beziehung der Freundschaft im ethischen Selbstverständnis des Menschen spielt.

Um den ersten Schritt in der Analyse der Kernfrage, welche Rolle die Freundschaft im eigenen Selbstverständnis des Menschen spielen kann und ob sie zudem Einfluss auf das persönliche Moralitätsverständnis haben kann, zu gehen, ist es schier unumgänglich, sich der Frage nach dem Begriff Mensch, dem „Lebewesen Mensch“ als Ganzem zu widmen. Was der Mensch ist, was ihn als Person ausmacht und wie er in seiner persönlichen Entwicklung „zum Menschen wird“, ist eine der wichtigsten Fragen der Philosophie und wird deshalb auch hier eine notwendig basale Rolle spielen. In der philosophischen Anthropologie kennt man eine Mannigfaltigkeit an Vorschlägen, Thesen und Lösungsansätzen, um das Lebewesen Mensch zu bestimmen und so seine Identität zu klären. Die meiner Meinung nach prägnantesten und



wichtigsten Errungenschaften, um eine aktuelle Interpretation des menschlichen Lebewesens zu konstruieren, sind die von Aristoteles, Helmuth Plessner und Günter Dux. Durch ihre Begründungstheorien haben sie nicht nur das Wesen Mensch, die Humanspezifität und die Moral, ausführlich dargestellt, allumfassend konstituiert und kritisch beleuchtet, sondern auch als wegweisend für einen, dem Menschen inhärenten, Freundschafts- und Moralbegriff geltend gemacht.

# 1. Das Lebewesen Mensch bei Aristoteles

## 1.1. Der Aristotelische Menschenbegriff

Um den Menschenbegriff des Aristoteles herauszuarbeiten, ist es notwendig, fünf seiner Hauptschriften heranzuziehen. So sollen im Folgenden Auszüge aus der *Metaphysik*, der *Physik*, der *Seelenlehre*, der *Ethik* und der *Politik* dargestellt werden, um das Lebewesen Mensch nach aristotelischem Denken zu bestimmen. Um den Menschen als ein Lebewesen definieren zu können und somit die Basis unseres zu Grunde liegenden Verständnisses des Wesens Mensch zu klären, müssen allgemein gültige Begriffe ausfindig gemacht werden. Was ist ein Lebewesen? Wie kommt man zu einem Begriff des Menschen? Was ist der Mensch?

In der *Metaphysik* des Aristoteles geht es um die Wissenschaft des Seienden. Es ist die *Erste Philosophie*, die die Prinzipien des Seienden sowie dessen Ursachen untersucht. Hinsichtlich des Menschenbegriffs, der hier nun näher erläutert werden soll, geht es im Wesentlichen um die Frage, was dem Menschen als Menschen zugrunde liegt - um die Wesensbestimmung des Menschen. Der Mensch ist nach Aristoteles ein vernunftbegabtes Wesen, genau durch diese spezifische Fähigkeit unterscheidet er sich von anderen Organismen. Der Mensch ist zudem neugierig und wissbegierig, denn: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“<sup>3</sup> Vor allem die Sinneswahrnehmungen, wie das Sehen, ermöglichen es dem Menschen, den Wissensdurst zu befriedigen und die Dinge wie sie erscheinen, zu erkennen. Man kann sich allerdings auf die Sinneswahrnehmungen, die in weiterer Folge Wissen verschaffen sollen, nicht immer verlassen.<sup>4</sup> Zudem können falsche Folgerungen gezogen oder falsche Meinungen vertreten werden. Nur *Wissen* und *Einsicht* sind nach aristotelischem Denken immer *wahr* bzw. ist Wissen erst durch die Einsicht und die Prinzipien, welche bekannt sind und zudem argumentativ begründet werden, definiert<sup>5</sup>: „Wenn wir also neben Wissen keine andere wahre Gattung besitzen, so dürfte Einsicht Prinzip von Wissen sein, und die erstere dürfte sich als Prinzip auf das Prinzip richten, und das letztere verhält sich insgesamt auf ähnliche Weise zu der gesamten Sache.“<sup>6</sup> Wie kann man nun aber allgemeines Wissen von etwas erlangen? Um Wissen über etwas zu erlangen, muss man sich das Allgemeine ansehen, die Dinge wie sie erscheinen betrachten und dementsprechend untersuchen: So schreibt Aristoteles in der *Metaphysik*: „Es ist also klar, daß uns die ursprünglichen Dinge notwendig durch Induktion bekannt werden; in der

---

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart 2001, S.17

<sup>4</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.17

<sup>5</sup> Vgl. Otfried Höffe, *Aristoteles: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch*, Tübingen 2009, S.84

<sup>6</sup> Otfried Höffe, *Aristoteles: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch*, Tübingen 2009, S.84f.

Tat nämlich bringt die Wahrnehmung auf diese Weise darin Allgemeines zustande.“<sup>7</sup> Aristoteles wendet also ein induktives Verfahren an, indem er einen Schluss aus den beobachtbaren Phänomenen zieht, um einen Begriff bzw. Wissen von etwas zu erlangen. So beginnt Aristoteles analytisch alltägliche Erscheinungen, bis hin zu einem nicht mehr teilbaren Punkt, zu zerlegen. Platon ist in seiner Ideenlehre davon ausgegangen, dass alles Erkennen durch das *Wiedererinnern*, entsteht. Die Seele, die vor dem Eintritt in den menschlichen Körper, die Ideen gesehen, aber danach wieder vergessen hat, kann sich im Laufe der Zeit wieder an diese zurückerinnern. Aristoteles kritisiert hier Platon, denn um nach aristotelischem Denken, Wissen von etwas zu erlangen und sich infolgedessen einen Begriff davon machen zu können, reicht die Erinnerung an etwas nicht aus, um zu den, dem Allgemeinen zu Grunde liegenden, Ideen, welche für die Wissensbildung notwendig sind, zu gelangen.<sup>8</sup> Wir benötigen zudem noch die Verknüpfung mit der *Erfahrung*. So schreibt Aristoteles: „*Es entsteht aber den Menschen aus der Erinnerung die Erfahrung; denn viele Erinnerungen an ein und denselben Sachverhalt bewirken das Vermögen einer Erfahrung.*“<sup>9</sup> Aus den Erinnerungen können demnach die Erfahrungen entstehen, bzw. ist das Erinnerungsvermögen auch das, worauf die antizipative Kompetenz des Menschen aufbaut. Der Mensch kann Erfahrungen sammeln und diese in seinem weiteren Leben anwenden, er kann das Ergebnis seiner Handlungen kognitiv vorwegnehmen, um so sein Handeln zu leiten. Wie hängen nun die Erfahrung und der Begriff von etwas zusammen? Es ist ein wechselseitiger, dialektischer Bezug der Deduktion und der Induktion, denn die Erfahrung und der Begriff müssen wechselseitig aufeinander bezogen werden, um Wissen erlangen zu können. Aristoteles fragt nach dem, was dem Seienden zugrundeliegt. Dies könne nur ein allgemeines Prinzip sein, denn ein Prinzip ist immer etwas Erstes, etwas Zugrundeliegendes, von dem aus ein Ding schon ist, erst entsteht, sich entwickelt oder erkannt werden kann.<sup>10</sup> Diese Prinzipien des Seienden müssen wahr sein „[...] und es gibt keine Ursache für ihr Sein, sondern jene sind für die anderen Dinge Ursachen des Seins, so daß also sich jedes Ding so zu Wahrheit verhält, wie es sich zum Sein verhält.“<sup>11</sup> Folglich ist es notwendig, allgemeine Prinzipien aufzustellen. Was kann nun dieses Prinzip sein?<sup>12</sup> Aristoteles weist darauf hin, dass, um die Natur von etwas zu erkennen, man sich seine Teile ansehen muss, um zu erfahren, was es ist und um sich Wissen bzw. einen Begriff davon verschaffen zu können. Um nun die basale Struktur dessen zu erläutern, was dem was ist, zu Grunde liegt, geht es hier um die Wesensbestimmung, die das Wesen als Einheit versteht, daher das Individuum als Einheit

---

<sup>7</sup> Otfried Höffe, *Aristoteles: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch*, Tübingen 2009, S.84

<sup>8</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.18f.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, S. 17

<sup>10</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, S.112

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, S.53

<sup>12</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.203

der Gattung gilt.<sup>13</sup> Der Begriff der Gattung bezeichnet bei Aristoteles die artspezifische Differenzierung des Allgemeinen. Was er in seiner Metaphysik nun zu zeigen versucht, ist, dass es um die Frage der *Gattungseinheit* geht; es geht um das eine, das Unteilbare, das Einzelne. So wird der Fokus der Untersuchung nicht auf die Gattung, sondern auf das Einzelne gerichtet. Denn kennt man die Natur eines Dinges, dann weiß man auch, aus welchen Bestandteilen es sich zusammensetzt. Das Allgemeine kann demnach nur durch die einzelnen Teile bestehen. Aristoteles verweist hier auf ein Beispiel- der Natur eines Bettes. Weiß man über die Natur eines Bettes bescheid, dann weiß man auch, aus welchen Bestandteilen es besteht und wie es zusammengesetzt ist.<sup>14</sup> Das Allgemeine ist eine Art Reduktion der Einzelteile. Ein Begriff von etwas muss immer das Allgemeine und das Wesentliche der Sache enthalten, darum sucht Aristoteles nach einem Prinzip, das dies ermöglicht.<sup>15</sup> Es ist unmöglich, dass etwas Allgemeines das Prinzip der Dinge ist, hingegen muss das Einzelne betrachtet werden „[...]denn zuerst ist das *Wesen*, jedes Einzelnen und jedem Einzelnen eigentümlich und findet sich an keinem anderen, das Allgemeine aber ist gemeinsam; [...]“<sup>16</sup>

Was man Aristoteles folgend, über das *Seiende* sagen kann, ist, dass es, *Was* und *Das* ist. *Das* beschreibt die Qualitäten - das Seiende wird hier also hinsichtlich der moralischen Eigenschaften, Farbe, Konsistenz oder Ähnlichem beschrieben, während das *Was* immer etwas, wie einen Menschen oder Gott, also ein *Wesen* meint.<sup>17</sup> *Was* etwas ist, erläutert nun Aristoteles folgend, das *Wesen*, welches „an und für sich“ besteht und nicht zum Seienden dazu gehört, wie beispielsweise die Qualitäten - betrachtet man unter anderem das „Gesund-sein“, so weist Aristoteles darauf hin, dass dieses Gesund sein jedoch nicht „an sich“ besteht und auch „nicht vom Wesen abgetrennt“ sein kann, sondern dieses „zum Seienden“ gehört.<sup>18</sup> Doch was ist das *Wesen*? Diese Grundfrage der Philosophie, kann in einem ersten Schritt nur insofern beantwortet werden, dass man nun feststellen kann, dass das *Wesen* das Seiende ist, welches die anderen Qualitäten erst ermöglicht; es ihnen demzufolge zugrundeliegt. Ist das, was man über etwas aussagen kann nun in der Gattung oder im Einzelnen zu suchen? Das, was man allgemein über etwas aussagen kann, muss das nicht mehr Teilbare sein. Dieses nicht mehr Teilbare kann nur eines sein, das *Wesen*. Was über das *Wesen* ausgesagt werden kann, ist, dass es eines ist. Was

---

<sup>13</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.67f.

<sup>14</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.68

<sup>15</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.193f.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, S.196

<sup>17</sup> Aristoteles *Metaphysik*, S.164

<sup>18</sup> Vgl. Aristoteles *Metaphysik*, S.164

also das Wesen definiert, kann immer nur eines sein, denn ein Begriff von etwas muss schließlich einer sein, der dies widerspiegelt.<sup>19</sup>

*„Doch wenn nun das Eine in höherem Maße prinzipartig ist, das Unzerlegbare aber eines, und unzerlegbar jedes entweder hinsichtlich des Quantums oder der Art ist-, die Gattungen aber in Arten zerlegbar sind, so dürfte das zuletzt Ausgesagte in höherem Maße eines sein. Ist doch der „Mensch“ nicht Gattung der einzelnen Menschen.“<sup>20</sup>*

Das Unteilbare scheint also eher ein Prinzip zu sein, als es die Gattung ist, dieses Prinzip muss, „[...] außerhalb von den Sachen, deren Prinzip es ist, existieren und es muss getrennt von ihnen sein können.“<sup>21</sup> Als ein solches Prinzip, welches dem, was ist, zugrundeliegt kann daher nur das *Unteilbare* gelten, das Wesen, denn der Begriff der Gattung kann die diversen Unterschiede der einzelnen zugehörigen Gattungsmitglieder, die es gibt, nicht miterfassen.<sup>22</sup>

Und was ist nun das, was dem Menschen zugrundeliegt? Was ist das Wesen des Menschen? Was macht den Menschen als Menschen aus? Den Menschen muss man seitens seines Wesens, seiner Unteilbarkeit, definieren; man muss den Menschen also in seiner Individualität erfassen. Das Individuum ist das Unteilbare, es kann nicht mehr weiter geteilt werden, ohne seine Wesensidentität zu verlieren. Das, was den Menschen als Menschen ausmacht, ist seine Unteilbarkeit - seine unverwechselbare Identität. Das Wesen, ist das, „[...]was selbst nicht von einem Substrat, sondern von dem alles übrige ausgesagt wird.“<sup>23</sup> Es muss abgetrennt sein können und ein *Das* sein.<sup>24</sup> Die Frage nach dem Wesen der Dinge kann nun nicht durch die Gattung, das Allgemeine bestimmt werden, sondern nur durch das Unteilbare, das einzeln für sich seiende, das Individuum. Das Wesen steht über dem Begriff der Gattung. Die grundlegende Bestimmung, die man aus der Metaphysik für das Lebewesen Mensch ziehen können, ist nun die, dass der Mensch ein Individuum ist. Das, was das Wesentliche am Menschen ist, ist die Unteilbarkeit, welches das Prinzip der Individualität, der unverwechselbaren Identität darstellt. Diese ist jedoch, wie im Folgenden erläutert werden wird, an soziale Prozesse gekoppelt.

## **1.2. Was ist ein Lebewesen?**

Wie kann man den Menschen nun genauer definieren? Aristoteles stellt sich nun in seiner *Physik* die Frage nach der Natur des Menschen und dem darin eingelagerten Prinzip des Lebendigen. Der Mensch scheint sich ständig zu verändern, er lebt, wie ist das möglich? Um etwas über den

---

<sup>19</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.164-166

<sup>20</sup> Aristoteles *Metaphysik*, S.69

<sup>21</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.70

<sup>22</sup> Vgl. Aristoteles, S.193f

<sup>23</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, S.167f

<sup>24</sup> Aristoteles *Metaphysik*, S.167f.

Menschen auszusagen, muss man sich, wie schon erläutert, an allgemeinen Grundlagen und Prinzipien orientieren, denn um Wissen zu erlangen muss man gerade nach dem allgemein zugrundeliegenden suchen, weshalb die Analyse vom Allgemeinen hin bis zum Unteilbaren betrieben werden muss.<sup>25</sup> Da nach aristotelischem Denken alles immer in Bewegung und Veränderung ist, muss der Grund der Veränderung selbst miterfasst werden können. Aristoteles zufolge gibt es zwei Arten von beobachtbaren Phänomenen: „Unter den vorhandenen (Dingen) sind die einen *von Natur aus*, die anderen sind auf Grund anderer Ursachen da.“<sup>26</sup> Die, die aufgrund anderer Ursachen da sind, sind jene, die durch anderes, von außen her Kommendes, hervorgebracht worden sind, diese sind hergestellte Dinge, die nur insofern einen Drang zur Veränderung in sich haben, als sie aus den Materialien wie zum Beispiel Holz hergestellt sind. Unter jenen, welche von sich aus hier sind, zählt Aristoteles Tiere und Pflanzen, aber auch Erde, Feuer und Luft.<sup>27</sup> Sie sind eigenaktiv denn: „*Von diesen hat nämlich jedes in sich selbst einen Anfang von Veränderung und Bestand*, teils bezogen auf Raum, teils auf Wachstum und Schwinden, teils auf Eigenschaftsveränderungen.“<sup>28</sup> Diese *naturbeschaffenen* Wesen haben also die Ursache der Bewegung, die ihnen selbst zukommt in sich selbst aufgewiesen. Aristoteles verweist hier wiederum auf das Beispiel einer Liege.<sup>29</sup> Das was der Liege zugrundeliegt, ist das Holz aus dem sie besteht, dieses Holz ist das eigentliche Wesen - die Naturbeschaffenheit, die in jeglichem Weiterverarbeitungsprozess erhalten bleibt.<sup>30</sup> Der Unterschied von lebender und unbelebter Materie besteht also darin, dass lebende Materie scheinbar den Grund zur Veränderung in sich selbst trägt. Der Unterscheidung der beiden Arten von beobachtbaren Phänomenen folgt nun eine weitere Differenzierung in zwei Arten, in die *stoffliche Naturbeschaffenheit* der Dinge und die *Formbeschaffenheit*.<sup>31</sup> Die *stoffliche Naturbeschaffenheit*, ist das, wodurch das Ding zu dem wird, was seiner Wesensbestimmung entspricht - es ist: „Der erste, einem jeden zugrundeliegenden Stoff der Dinge, die Anfang von Wandel und Veränderung in sich selbst haben“ während die zweite Art die *Gestalt* ist, „die in Begriff gefasste Form“<sup>32</sup> ; es ist eine ideelle Vorwegnahme dessen, was aus der stofflicher Materie entstehen kann.

„Die Gestaltung, die Form, welche sich (von dem Ding) nicht abtrennen lässt, außer nur in Gedanken. - Das »aus diesen« (scil. Stoff und Form) ist nicht Naturbeschaffenheit, wohl aber

---

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.203

<sup>26</sup> Aristoteles, *Physik. Vorlesung über die Natur*, Hamburg 1995, S.25

<sup>27</sup> Vgl. *Physik*, S.25

<sup>28</sup> Aristoteles, *Physik*, S.25

<sup>29</sup> Vgl. Aristoteles *Physik*, S.26

<sup>30</sup> Vgl. Aristoteles *Physik*, S.26

<sup>31</sup> Aristoteles, *Physik*, S.27

<sup>31</sup> Aristoteles *Physik*

<sup>32</sup> Aristoteles, *Physik*, S.27

von »von Natur aus«, z.B. so etwas wie »Mensch«<sup>33</sup> Die Form sieht Aristoteles als wesentlich an. Sie gehört deshalb untrennbar den Dingen an, denn, die Gestalt gehört dem Naturbeschaffenen, den Lebewesen, genau so an, wie dem, aus dem sie entsteht. Nur weil ein Ding die Möglichkeit hat sich zu etwas zu entwickeln, wie etwa Holz zu einer Liege bearbeitet werden kann, ist die Liege noch kein belebtes Wesen.<sup>34</sup> Die Liege kann nicht aus sich selbst heraus wachsen, da ihre Bewegursache außerhalb liegt. Sie hat zwar eine Form, jedoch kann sie diese nicht selbstständig ausbilden. Beim Lebewesen hingegen, ist es das Ganze in seiner natürlichen Form, was ihn zu dem macht, was es ist. Die Form ist deswegen grundlegend, weil ein Ding erst das wird, was es ist, „[...]wenn es in seiner zweckhaft erreichten Form da ist, mehr als wenn es bloß der Möglichkeit nach ist.“<sup>35</sup> „Was da natürlich aus etwas erwächst, geht, insoweit es sich natürlich weiterbildet, auf etwas anderes zu. Was nun wird natürlich gebildet? Nicht das »aus dem« sondern das »zu dem hin«. Die (erreichte) Form ist also das natürliche Wesen.“<sup>36</sup> Aristoteles wählt hier ein Beispiel zur Verdeutlichung: „Ein Mensch entsteht aus einem Menschen, nicht aber eine Liege aus einer Liege.“<sup>37</sup> Das Zugrundeliegende, ist bei der Liege das Holz, während der Mensch schon immer wieder Menschen aus sich hervorbringt. Dinge die von Natur aus da sind, bringen auf Grund ihrer Formbeschaffenheit, sich selbst aus sich selbst hervor. Man kann dies also als eine Kompetenz der Selbstorganisation beschreiben, es ist ein Prozess des Werdens, von der stofflich gegebenen Möglichkeit hin, zum wirklich lebendig selbstorganisierten Wesen. Ein Lebewesen hat also seinen Anfang und Grund in sich selbst. Folglich kann ein Menschen als ein Lebewesen bestimmt werden, dem impliziert ist, von sich aus hier zu sein und einen inhärenten Grund zur Veränderung haben.<sup>38</sup>

*„Das Lebewesen ist ein sinnlich Erfassbares und kann nicht ohne Bewegung definiert werden, weshalb auch nicht ohne Teile, die sich in bestimmter Weise verhalten. Es ist nämlich die Hand nicht in jeder Hinsicht ein Teil des Menschen, sondern nur die, die ihr Werk zu vollenden vermag, also nur als beseeltes, als unbeseeltes ist sie kein Teil.“<sup>39</sup>*

Der Mensch ist daher als Lebewesen zu bestimmen. Seine Form lässt sich nicht von ihm abtrennen, denn aus einem Menschen bildet sich immer auch wieder ein Mensch heraus. Zudem hat er ein inhärentes energetisches Prinzip, das seinem Lebendigsein Ausdruck verleiht. Was ist

---

<sup>33</sup> Aristoteles *Physik*, S.27

<sup>34</sup> Vgl. Aristoteles *Physik*, 26f.

<sup>35</sup> Aristoteles *Physik* S.27

<sup>36</sup> Aristoteles, *Physik*, S.28

<sup>37</sup> Aristoteles, *Physik*, S.27

<sup>38</sup> Vgl. Aristoteles, *Physik*, S.27f.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, S.190

nun dieses energetische Prinzip, das der menschlichen Eigenbewegung zu Grunde liegt? Dies scheint die Seele zu sein.<sup>40</sup>

### 1.3. Die Seele

Um die Definition des Wesens näher zu bestimmen, ist es daher in einem nächsten Schritt wichtig, die Seele zu untersuchen. „Denn die Seele ist gewissermaßen der Grund der Lebewesen“ deren Erforschung Einblick „in das gesamte Sein“ und am meisten „zum Blick in die Natur“ Aufschluss gewährt.<sup>41</sup> Einerseits soll in ihr Platz für die Vernunft, andererseits aber auch Platz für das Wahrnehmungsvermögen gefunden werden. Trotzdem scheint die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Aufgaben noch nicht erfasst zu sein.

*„Da aber zur Seele Erkennen, Wahrnehmen, Meinen dazu auch Begehren, Wollen und überhaupt die Strebungen gehören, aber auch die Ortsbewegungen bei den Lebewesen von der Seele ausgeht, dazu Wachstum, Reife und Hinschwinden, ist es so, daß der gesamten Seele jedes davon zukommt und wir mit der ganzen denken, wahrnehmen uns bewegen und alles andre tun und erleiden oder mit immer wieder anderen Teilen?“<sup>42</sup>*

Aristoteles behandelt in den beiden ersten Büchern seiner Schrift „Über die Seele“ die *Natur* und das *Wesen* der Seele sowie ihre begleitenden Eigenschaften. In seiner Untersuchung fragt er danach, was diese Seele ist, ob sie nur dem Menschen zukommen kann und wie sie ihre Eigenbewegung zustande bringt. Es soll untersucht werden, ob die Seele nur aus einem Teil besteht, oder ob sie teilbar ist und in welcher Form sie auftritt. Nach einer umfassenden Analyse, der Kritik an seinen Vorgängern und der Untersuchung der möglichen Eigenschaften der Seele, schließt Aristoteles darauf, dass die Seele, wenn man sie als etwas Seiendes bestimmen möchte folglich durch die Bestimmungen des Seienden, das *Wesen* und die *Substanz* sofern zu untersuchen ist, als dass man auf deren verschiedene Bestandteile achten muss - und zwar auf die *Form*, die *Materie* und das aus beiden *Zusammengesetzte*.<sup>43</sup> Wie bereits ausführlich erläutert, haben Lebewesen ein inhärentes Prinzip der Veränderung, Wachstum und eine Form. Die Seele kann nicht als Körper zu verstehen sein, denn dieser ist ja die Möglichkeit der materiellen Daseinsart, die Seele hingegen, muss man als die *Erfüllung* des Lebewesens betrachten: „Notwendig ist also die Seele Wesenheit im Sinne der Form des natürlichen Körpers, der seiner Möglichkeit nach Leben hat. Die Wesenheit ist Erfüllung, Erfüllung also eines solchen Körpers.“<sup>44</sup> Die Materie ist demnach die *Möglichkeit*, während die Form die *Erfüllung*, des

---

<sup>40</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, S.190

<sup>41</sup> Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, München 1968, S.9

<sup>42</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.33

<sup>43</sup> Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, S.35

<sup>44</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.35



Lebewesens ist. Die Differenzierung zwischen Materie und Form beinhaltet, dass die stoffliche Form des Körpers zwar potentiell lebendig ist, sie aber erst durch die Seele real wird. Die materiellen Eigenschaften ermöglichen es dem Körper etwas zu sein, was allein jedoch noch nicht ausreicht, denn diese materiellen Bestandteile des Körpers müssen zudem in eine Form gebracht werden. Die Seele ist also keine Eigenschaft des Körpers, sondern sie ist als ein substanzielles Prinzip verantwortlich, da sie eigenständig ist, aber auf den Körper verwiesen. Als reine Materie betrachtet, wäre der Körper sozusagen nur ein unstrukturiertes Etwas. Er benötigt eine Form, denn ohne jenes Formprinzip, kann das Wesen nicht das sein, was es ist. Alle Lebewesen haben gemeinsam, dass sie mit Organen ausgestattet sind, die es ihnen ermöglichen, Nahrung aufzunehmen und zu verarbeiten. Sie können sich zudem entfalten, wachsen und auf ihre jeweilige artspezifische Weise vermehren. So haben Pflanzen, Tiere und Menschen scheinbar ein gleiches inhärentes energetisches Prinzip, das ihnen all das ermöglichen kann und demzufolge der Grund zur Veränderung, Wachstum usw. in ihnen selbst zu finden ist.<sup>45</sup> So besitzen demnach alle Lebewesen eine *Seele*, was diese allerdings ist, kann man in einem ersten Schritt nur insofern beantworten: „Wenn man also eine allgemeine Bestimmung[...] für jede Art Seele geben soll, ist sie die vorläufige Erfüllung des natürlichen mit Organen ausgestatteten Körpers.“<sup>46</sup> Die Seele ist also das, was den Organismus ausmacht, sie ist das „[...]eigentliche Sein für einen so oder so beschaffenen Körper, [...]“<sup>47</sup> Sie gehört genauso wie der Körper zu einem lebendigen Wesen dazu. Nur gemeinsam können sie das Lebewesen, nicht nur materiell, sondern auch in seiner Ganzheit, konstituieren. Die Seele kann dem Körper seine artspezifische Form geben und somit als das *Formprinzip* eines natürlichen, lebendigen Körpers verstanden werden.<sup>48</sup> Bei einem lebendigen Wesen kann man demnach den Körper nicht von der Seele abtrennen, denn diese beiden zusammen machen das Lebewesen, wie es ist, erst aus, denn die Seele ermöglicht dem Körper erst seine Lebendigkeit. Sie benötigt also einen Körper, ist aber selber keiner. Wiederum hat sie aber einen gewissen Anteil am Körper, da sie den Körper formt. Die Seele ist deswegen die erste Vollendung eines lebendigen Körpers, denn die Möglichkeit des Körpers, der rein materiell verfasst ist, braucht Lebendigkeit. Diese kann nur durch die Seele, durch deren wirkendes Formprinzip, verwirklicht werden.<sup>49</sup> Aristoteles hat also ein, den Lebewesen inhärentes, energetisches Prinzip aufgezeigt, das nun als die *Körper-Seele* bestimmt wird. Diese Körperseele kommt allen lebendigen Organismen zu und schließt die Vermögen des Wachstums, der Wahrnehmung und aller anderen Fähigkeiten von Lebewesen mit ein. Die Seele

---

<sup>45</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.38f.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.36

<sup>47</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.36

<sup>48</sup> Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, S.40

<sup>49</sup> Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, S.38f.

wird folglich als Prinzip der Lebewesen verstanden, als das Seelenprinzip, das wiederum wichtig für das Formprinzip des Körpers ist. Aber wie erklärt sich wiederum die Fähigkeit zum vernünftigen Nachdenken und Erkennen? Die Seele muss also auch Platz für diese Vermögen beinhalten. Sie muss demnach nicht nur den Sinnen zugänglich sein, also der daraus folgenden Wahrnehmung, die auch anderen Lebewesen zugänglich ist, sondern auch der Erfahrung. Durch seine Vernunftfähigkeit unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, was bedeutet, dass es noch etwas geben muss, das dem Menschen diese spezifische Fähigkeit ermöglicht. Der Mensch als ein vernünftiges Wesen hat die Fähigkeit kognitiv Informationen zu verarbeiten und so sein Handeln antizipativ auszuführen. Deswegen scheint es auch einen anderen Teil der Seele, welche das vernünftige Denken und Erkennen formt, zu geben - die *Geist Seele*.<sup>50</sup> Sie ist jener Teil der Seele, der nur dem Menschen zukommt und ihm seine humanspezifische Fähigkeit gewährt. Wie unterscheidet sich nun das Denken vom Wahrnehmen? So schreibt Aristoteles:

*„Wenn sich denn das Denken mit dem Wahrnehmen vergleicht, ist es ein Erleiden seitens des gedachten Gegenstandes oder etwas anderen derartiges. So muss die Seele leidensunfähig sein, aber fähig die Form aufzunehmen, und der Möglichkeit nach so sein wie die Form, aber nicht diese, und es muß sich, wie das Vermögen der Wahrnehmung zu den Wahrnehmungsgegenständen, so der denkende Geist zu den Denkgegenständen verhalten.“<sup>51</sup>*

Dieser Seelenteil muss also leidensunfähig sein, und somit klar und abgetrennt von den Empfindungen sein, um eine gewisse Distanz zu bewahren, die benötigt wird um nachzudenken. Das Wahrnehmungsvermögen kann nicht ohne den Körper bestehen, der Geist hingegen ist von ihm abgetrennt, muss er sogar sein. Diese Geistseele ist es, wodurch der Mensch nachdenken kann. Sie ist ein reines Aktivitätsprinzip, stellt also somit ein rein *kognitiv-geistiges Formprinzip* dar, welches das vernünftige Denken und Erkennen formt. Bevor dieser Geist nicht aktiv denkt, ist er eigentlich nicht real. „Die Seele sei der Platz der Denkformen, nur freilich nicht die ganze, sondern die Denkseele, und nicht in der Erfüllung, sondern der Möglichkeit nach ist sie den Formen gleich.“<sup>52</sup> Aristoteles führt seine Untersuchungen natürlich noch weiter fort, doch sollte hier nur für die hier zugrundeliegende Untersuchung des Menschenbegriffs, mit den Bestimmungen des Wesens Mensch, aufgezeigt werden, dass die Seele als ein, den Lebewesen inhärentes Prinzip, dargestellt werden kann. Somit kann anhand Aristoteles erklärt werden, wie das Innere des Menschen gestaltet ist - das Prinzip der Seele, das nicht nur ein natürliches, sondern auch geistiges Formprinzip ist, ermöglicht dem Menschen seine beiden spezifischen

---

<sup>50</sup> Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, S.80 f.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.81

<sup>52</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S.81 und Vgl. S 82-83

Vermögen, das Denken und das Handeln auszuführen und gestattet es dem Menschen somit in weiterer Folge, das Ergebnis seiner Taten antizipativ, vorwegzunehmen.

#### 1.4. Das Handeln

Aus dem bisherig Dargestellten lässt sich nun also ein Menschenbegriff bestimmen, der als ein *Lebewesen* mit einem inhärenten energetischen *Prinzip der Seele* zu definieren ist. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das zudem eine Geistseele besitzt und somit als ein vernunftbegabtes, nach Veränderung strebendes und lernwilliges Lebewesen beschrieben werden kann. Doch um in der Analyse voranzuschreiten, ist es an dieser Stelle notwendig, das menschliche Handeln und Streben zu untersuchen. Der Mensch kann durch seine Fähigkeit der Reflexion, sowie der Antizipation, Gedankengänge durchführen, verschiedene Möglichkeiten abwägen und so Entscheidungen treffen. Er kann zu den Dingen oder Situationen eine gewisse geistige Distanz einnehmen und dadurch Überlegungen anstellen, wie er sich verhalten soll. Diese Vernunftfähigkeit, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, stellt sich gerade im Denken und Handeln als humanspezifische Eigenschaft dar.

Es stellt sich nun die Frage, wie ein Wesen, das als solches die Fähigkeit besitzt, vernünftig zu erkennen, zu denken und infolgedessen zu handeln, seine Entscheidungen trifft, bzw. ob es notwendig ist, den Weg der Entscheidungsfindung darzustellen. Wieso handelt man auf diese oder jene Weise? Was veranlasst uns zu gewissen Handlungen? Wann ist eine Handlung freiwillig? Was passiert wenn man unter Druck gezwungen wird eine Handlung auszuführen und welche Aspekte muss man berücksichtigen? Wie fällt man Entscheidungen? All das versucht Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik zu klären. Wendet man sich dem dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zu, wird nun das Handeln in Bezug auf das Freiwillige und Unfreiwillige und die dazugehörenden Entscheidungen untersucht. Zuerst differenziert Aristoteles zwischen *gewollten* und *ungewollten* Handlungen.<sup>53</sup> Ungewollte Handlungen sind demnach solche, die durch *Zwang* herbeigeführt oder aber in *Unwissenheit* geschehen.<sup>54</sup> Liegt die Ursache eines Verhaltens nicht in den eigenen Gründen konzipiert, sondern liegt „dessen Bewegursache außerhalb“, sie also „so beschaffen ist, dass der Handelnde oder Erleidende gar nichts beiträgt, etwa wenn jemand der Wind irgendwohin trägt, oder Menschen die einen in der Gewalt haben“, kann man von einem erzwungenen Verhalten sprechen.<sup>55</sup> Für Aristoteles ist es jedoch schwierig wahrhaft *erzwungene* Handlungen aufzuzeigen. So bezeichnet er Dinge, die aus

---

<sup>53</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Reinbek bei Hamburg 2006, S.95

<sup>54</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.95

<sup>55</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.95

„Furcht oder Übel“ oder aber im „Hinblick auf etwas Werthafte“ getan werden, nicht als reine erzwungene Handlungen, sondern als *gemischte* Handlungen.<sup>56</sup> Als eines der Beispiele nennt Aristoteles hier den Befehl eines Tyrannen, der die Familie eines Bürgers in Händen hat und diese nur dann gerettet werden kann, wenn jener eine gewisse niederträchtige Handlung durchführt. Aristoteles sieht hier die Handlung in gemischter Form auftretend, da sie zwar einerseits unter Zwang geschieht, andererseits dennoch gewollt wurde, da der *Ursprung* der Handlung *im Handelnden selbst liegt*, und jener unter den Umständen und zu diesem Zeitpunkt die *Entscheidung* getroffen hat, so zu handeln.<sup>57</sup> So würde man zwar nicht sagen, dass dieser Mensch ein charakterlich schlechter Mensch ist, dennoch ist die Beurteilung des moralischen Handelns in so einer Situation nicht zu vernachlässigen. Denn nur weil in dieser Situation so gehandelt wurde, ist die Handlung noch nicht richtig gewesen. Gemischte Handlungen sind demnach in gewisser Weise freiwillig, weil man eine Entscheidung treffen konnte, tragen jedoch auch gleichzeitig Unfreiwilligkeit in sich, da man, wäre man nicht in dieser Situation, sich nicht dafür entscheiden würde, diese Handlung durchzuführen.<sup>58</sup> (Hier muss von einem tugendhaften Menschen ausgegangen werden) Um eine Auflösung dieser Probleme zu zeigen ist es möglich eine Bestimmung der Art von einer *Nebenwirkung* einzuführen. Christoph Rapp stellt dies folgendermaßen dar: „Wer z.B. etwas Verwerfliches tut, um die Angehörige zu retten, der wählt nicht die verwerfliche Tat als solche, sondern die Rettung der Angehörigen. So ist er zwar Ursache der Handlung, die verwerfliche Handlung verursacht er aber nur im akzidentiellen Sinn.“<sup>59</sup> Mit dieser Nebenwirkung ist nun das strukturlogische Problem gelöst, da der Mensch nicht an sich die schlechte Handlung vollziehen wollte, sondern dies nur im akzidentiellen Sinn schlecht war.<sup>60</sup> Wendet man sich dem, *ungewolltem Handeln* aufgrund von *Unwissenheit* zu, muss der Mensch, der die Handlung aus Unwissenheit durchgeführt hat, diese auch bedauern. Aristoteles unterscheidet ferner das Handeln „aufgrund von Unwissenheit“ und das „Handeln in Unwissenheit“, da jemand, der betrunken oder zornig handelt, nicht aus Unwissenheit, sondern aufgrund eines Zustands handelt, ist dieser zwar „trotzdem nicht wissend“ aber „in Unwissenheit“.<sup>61</sup> In Unwissenheit handelt der, der weder vorsätzlich handelt, noch die genauen Umstände des Handlungsumfeldes kennt, denn „[...]von diesen hängt Mitleid, ebenso wie Verzeihung ab. Derjenige, der hiervon nichts weiß, handelt also gegen sein Wollen“, er wird die

---

<sup>56</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.96

<sup>57</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.96

<sup>58</sup> Vgl. Christoph Rapp, „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit(III 1-7)“, hg. von Ottfried Höffe, *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S.114

<sup>59</sup> Christoph Rapp, „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit(III 1-7)“, S.114

<sup>60</sup> Vgl. Christoph Rapp, „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit(III 1-7)“, S.114

<sup>61</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.98

Handlung deswegen bereuen.<sup>62</sup> Um die Bedingungen für ungewolltes Handeln herauszufinden, ist es deswegen notwendig aufzuzeigen: wer diese Handlung ausführt, was er tut, in welchen Bereich er handelt und zu welchem Zweck und in welcher Art und Weise er die Handlungen durchführt. Für Aristoteles liegt die wichtigste Bedingungen des Handelns in der Klärung des Gegenstandes, warum so gehandelt wurde und welcher Zweck ihr eigentlich vorangegangen war. Als gewollt kann man Aristoteles zu folge deswegen nur Handlungen definieren, bei denen dem Handelnden klar war, unter welchen Umständen er handelt und er von sich aus die Initiative für die Handlung ergriffen hat, ohne gezwungen worden zu sein.<sup>63</sup>

Da der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, ist es ihm möglich, Entscheidungen zu treffen. Diese Entscheidungen erklärt Aristoteles mit dem Aufzeigen von *vorsätzlichen* Handlungen - ein Mensch handelt dann vorsätzlich, wenn „Überlegung und Denken“ mit einhergehen.<sup>64</sup> Der Vorsatz bezieht sich nämlich auf das, „was zum Ziel führt“, bezieht sich also darauf, was man tun soll - während sich „der Wunsch mehr auf das Ziel bezieht“.<sup>65</sup> Man kann sich demnach wünschen, gesund zu sein, doch kann man selbst nur das beeinflussen bzw. ermöglichen, was einen zum Ziel führt, beispielsweise Sport zu betreiben oder sich gesund zu ernähren. Vorsätzlich handeln kann man deshalb nur, wenn der Vorsatz sich auf etwas bezieht, das in unserer Macht steht und wir es selber bewirken können.<sup>66</sup> Der Mensch ist also selbst die Ausgangsquelle der Handlung, die er ausführen möchte bzw. die er sich vornimmt. Er kann überlegen, welche Dinge er selbst bewirken kann. So liegen die Ursachen für die Dinge wie sie geschehen meistens in der Natur, und sind Zufällen sowie gewissen natürlichen Notwendigkeiten unterworfen- nur das Denken und das Handeln sind es, die der Mensch vorsätzlich bestimmen kann.<sup>67</sup> Die Überlegung und der Vorsatz haben demnach den gleichen Gegenstand, „[...] denn man nimmt sich das vor, was man als Ergebnis der Überlegung entschieden hat.“<sup>68</sup> Der Mensch ist also selbstverantwortlich für seine Handlungen, er kann Entscheidungen treffen und in guter oder aber schlechter Weise handeln, das Handeln können wir nämlich durch reflexives Vergegenwärtigen der Umstände, unter denen es stattfindet, selbst kontrollieren und entscheiden wie und ob wir es durchführen sollen. Aristoteles geht davon aus, dass derjenige, der gut handelt, auch seinen Charakter formen kann, denn durch wiederholte Handlungen können die Charakterdispositionen entstehen. So hat man es selbst in der Hand wie man handelt und ist

---

<sup>62</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.98 f.

<sup>63</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.99 f.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.101f.

<sup>65</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.101f.

<sup>66</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.106

<sup>67</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.102-105

<sup>68</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.106

selbst für seine Tugenden und Laster verantwortlich.<sup>69</sup> Möchte man eine Handlung beurteilen, ist es notwendig, die Entscheidung, die zu dieser Handlung geführt hat, genauer zu betrachten. Dabei muss man sich klar darüber werden, welches Ziel eigentlich damit verfolgt wurde und ob dieses auch tatsächlich wohlüberlegt war. Man geht nun also davon aus, dass es, um den Menschen zu bestimmen, das Individuum ist, von dem der Ausgangspunkt gefasst werden soll. Doch das Individuum ist unter den Anforderungen und Bedingungen, die das Leben stellt, nicht fähig, alleine sein Dasein zu bestreiten. Der Mensch benötigt andere Menschen um sein Überleben zu sichern, sich zu entwickeln und seine Freiheit entfalten zu können. Da der Mensch ein natürliches Lebewesen ist, welches, im Gegensatz zu allen anderen, mit der Fähigkeit ausgestattet ist, vernünftig zu sein und so Entscheidungen zu treffen und Handlungen durchzuführen, hat er auch ein Verständnis dafür, was gute oder schlechte Handlungen sind, bzw. hat er auch die Fähigkeit zu moralischen Überlegungen.

### **1.5. Individuum und Gemeinschaft**

Ausgehend vom Menschen als Individuum, ist es sein natürliches Bedürfnis, sich weiterzuentwickeln und sich fortzupflanzen, weshalb es also scheinbar in der Natur des Menschen liegt, sich in Gemeinschaften zusammenzuschließen. Doch wie kann man das begründen? Um herauszufinden, warum der Mensch in Gemeinschaft lebt, ist es wiederum notwendig, die Dinge „so wie sie ursprünglich entstehen und sich entwickeln“<sup>70</sup> zu untersuchen. Der Mensch strebt von Natur aus danach, sich zu verbinden und zwar zuerst mit denen, „die ohne einander nicht sein können“, worunter Aristoteles Mann und Frau, begründend auf dem natürlichen Verhältnis nach Fortpflanzung und die Sklaven zählt. Menschen sind somit von Anfang an auf ihre Mitmenschen angewiesen, Mann und Frau aufgrund ihres inneren Triebes zu Fortpflanzung und die Sklaven deswegen, weil „von Natur Herrschendes und Beherrschtes der Erhaltung wegen“ zusammengehen.<sup>71</sup> Diese Menschen bilden zusammen eine Zweckgemeinschaft und gründen einen Haushalt, den *oikos*. So geht Aristoteles, von einer, natürlich nicht mehr zeitgemäßen, Differenzierung von natürlich Herrschendem und Beherrschten aus, die sich als ein Teil dieser natürlichen Gemeinschaft zeigt. Herr und Sklave finden sich zusammen, weil sie unterschiedliche Qualitäten bzw. Eigenschaften mit einbringen können. Der eine wirkt auf Grund „seines Verstandes“, der andere dagegen „mit den Kräften seines Leibes.“<sup>72</sup> Der Sklave trägt zur Bedürfnisbefriedigung bei und ist somit ein Teil dessen, was zum glücklichen Leben führt. Das glückliche Leben ist das, wonach alle Menschen streben. Da der *Zweck* dieser Lebensgemeinschaft, ein naturgemäßer ist, sind auch die *Mittel*, die zur

---

<sup>69</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.108

<sup>70</sup> Aristoteles, *Politik*, Hamburg 1995, S.2

<sup>71</sup> Aristoteles, *Politik*, S.2

<sup>72</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, S.3

Verwirklichung dieser Ziele benötigt werden, naturgemäß und dienen letztendlich zu einer Verwirklichung des guten Lebens.<sup>73</sup> Diese erste natürliche Gemeinschaft, die für das tägliche Zusammenleben da ist, ist deswegen die Familie. Aristoteles schließt nun Schritt für Schritt auf die nächsten sich zusammenfindenden Gemeinschaften, zuerst schließen sich Familien zu einem Dorf zusammen, dann bilden diese den Staat.<sup>74</sup> Der Staat ist die „aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft“ die „gleichsam das Ziel *vollendeter Selbstgenügsamkeit* erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des *vollkommenen* Lebens willen besteht.“<sup>75</sup> Im Staat ist also, in der aristotelischen Denkweise, die Verwirklichung eines dem Menschen natürlich zu Grunde liegenden, Bedürfnis, in Gemeinschaft zu leben, auf die Spitze gebracht. Da der Mensch durch seine Veranlagung dazu gedrängt wird, sich selbst zu erhalten und Fortpflanzungsgemeinschaften, eine Familie zu gründen, ist es ihm möglich, durch die Gemeinschaft den natürlichen Abschluss dieses Prozesses zu finden. Unter anderem ermöglicht es die Arbeitsteilung, eine anspruchsvollere Art der Selbsterhaltung zu garantieren, aber auch Angriffen von außen kann nun besser Stand gehalten werden. Der Staat ermöglicht es dem Menschen autark zu werden, er kann nur durch die innere Harmonie mit der Ordnung des Staates glücklich werden und sich selbst verwirklichen.<sup>76</sup> So ist es die *beste* Lebensweise, da jedes Wesen von Natur aus nach dem besten Ziel strebt, dieses ist *das gute und gelungene Leben*, und „Selbstgenügen Ziel und Bestes“ zugleich - dieses Selbstgenügen sieht er im Staat verwirklicht.<sup>77</sup> Man kann den Menschen darum ein *zoon politikon* nennen, da der Staat etwas Natürliches ist und der Mensch von Natur aus ein staatliches Wesen darstellt.<sup>78</sup> Nach Aristoteles ist der Staat, die *polis*, die Verwirklichungsmöglichkeit der Natur des Menschen. Der Mensch als ein soziales Wesen, er benötigt die anderen Mitmenschen um sich selbst zu realisieren, das gute und gelungene Leben zu führen und seiner Freiheit Ausdruck zu verleihen. „Daß aber der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdeweise lebende Tier ein Vereinswesen ist, liegt am Tage.“<sup>79</sup> Aristoteles weist nun weiter darauf hin, dass der Mensch das einzige sprachfähige Lebewesen ist, zwar haben auch Tiere die Fähigkeit, sich mit ihrer Stimme zu verständigen, doch ist dies nur darauf ausgelegt, Lust und Schmerz zu vermitteln. „Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen.“<sup>80</sup> Durch die Sprache ist der Mensch fähig zu kommunizieren, sich auszutauschen, allgemeine Urteile zu fällen, Wissenschaft zu betreiben und

---

<sup>73</sup> Vgl. Otfried Höffe, „Einführung in Aristoteles 'Politik“, in *Aristoteles Politik*, hg.von Otfried Höffe, Berlin 2001,S.8

<sup>74</sup> Aristoteles, *Politik*, S

<sup>75</sup> Aristoteles, *Politik*, S.4

<sup>76</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik* S.4

<sup>77</sup> Aristoteles, *Politik*, S.4

<sup>78</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, S.4

<sup>79</sup> Aristoteles, *Politik*, S.4

<sup>80</sup> Aristoteles, *Politik*, S.4

im Diskurs darauf zu stoßen, was als gerecht bzw. ungerecht, nützlich oder schädlich angesehen werden kann. Das, was einzig dem Menschen zukommt, ist laut Aristoteles, dass diese „Sinn haben für Gut und Böse, für Gerech und Ungerech“ - so folgert er weiter: die „Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.“<sup>81</sup> Der Mensch als Individuum ist Teil des Staates, so kann er nur im Staat seine menschlichen Fähigkeiten und Anlagen vollends entwickeln. Da die humanspezifischen Fähigkeiten der Vernunft und folglich, der Möglichkeit Begriffe und Sprache zu bilden, sowie körperliche Bedürfnisse auf anspruchsvolle, zivilisierte Weise zu erfüllen und verwirklichen, gerade im Staat entwickelt werden können, ist es auch möglich in diesem ein *autarkes* Leben zu führen. Der Einzelne benötigt den Staat, „[...] denn wenn sich der Einzelne in seiner Isolierung nicht selber genügt, so muss er sich zum Staate ebenso verhalten, wie andere Teile zu dem Ganzen, dem sie angehören.“<sup>82</sup> Aristoteles vergleicht hier den Staat, mit allen dazugehörenden Teile, den Einzelnen, der Familie und dem Dorf, mit den Organen eines Körpers, der nur im Ganzen, zu seiner *charakteristischen Leistung* fähig ist.<sup>83</sup> Das Individuum ist sich also selbst nicht genug, sondern braucht Mitmenschen um sein Leben zu führen. Falls jemand nicht in der Gemeinschaft leben kann oder will, kann dieser Aristoteles zufolge nur ein Gott oder aber ein Tier sein.<sup>84</sup> Alle Menschen haben den natürlichen Drang, zu dieser Gemeinschaft dazuzugehören, und somit auch den Drang nach Gerechtigkeit und Gesetz sowie Recht, damit ihnen ein sicheres Dasein auch gewährleistet werden kann. Denn „[...] der Mensch tritt ausgestattet mit den Waffen seiner intellektuellen und moralischen Fähigkeiten ins Dasein, Waffen, die wie sonst keine, so ganz entgegengesetzt gebraucht werden können.“<sup>85</sup> Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen braucht also die anderen um sein Überleben zu sichern und nicht nur deswegen, sondern auch dafür, ein glückliches Leben zu realisieren, in dem er durch die Rechtschaffenheit des Staates, geschützt wird und so der Gerechtigkeit, die als „der Inbegriff aller Moralität“ gilt, Ausdruck verliehen wird.<sup>86</sup> Denn das Recht sorgt für die Ordnung in der Gemeinschaft und kann daher ein abgesichertes Leben gewährleisten. Doch nicht nur der Staat, auch die *Freundschaft*, ist es, die einen Beitrag zu einer gerechten und weiterführend auch guten Lebensweise, leisten kann. So schreibt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik:

*„Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten zusammen zu halten, und die Gesetzgeber scheinen sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht scheint etwas Ähnliches*

---

<sup>81</sup> Aristoteles, *Politik*, S.5

<sup>82</sup> Aristoteles, *Politik*, S.5

<sup>83</sup> Vgl. Otfried Höffe, „Aristoteles`Politische Anthropologie“, in *Aristoteles. Politik*, hg.von O.Höffe, Berlin 2001, S.23

<sup>84</sup> Aristoteles, *Politik*, S.5

<sup>85</sup> Aristoteles, *Politik*, S.5

<sup>86</sup> Aristoteles, *Politik*, S.6



*wie die Freundschaft zu sein, diese aber, streben sie am meisten an, und die Zwietracht, die eine Feindschaft ist, versuchen sie am meisten zu vertreiben.*<sup>87</sup>

Um ein harmonisches Zusammenleben zu erlangen, ist also Freundschaft eine der wichtigsten Hauptkomponenten. Eine Gemeinschaft kann nur entstehen, wenn sie örtlich nah gelegen ist. In ihr bilden sich jedoch auch „Schwägerschaften, Kultusvereine, Opfergenossenschaften und gesellige Verbände“, die das *Werk* der Freundschaft sind, „denn es ist Freundschaft, wenn man sich entschließt, zusammenzuleben.“<sup>88</sup>

So sind nun in kurzen Auszügen des Aristotelischen Denkens die, dem Menschen als Lebewesen Mensch inhärenten Fähigkeiten und Begriffe aufgezeigt. Der Mensch ist vernunftbegabt und hat außerdem die Fähigkeit, sich durch Sprache zu verständigen. Der Mensch ist ein Individuum, welches jedoch die Gemeinschaft braucht, um zu überleben und ein gutes Leben zu führen. Diese Unteilbarkeit bzw. Individualität ist nur im Zusammensein mit anderen realisierbar. Es ist ein natürlicher Drang des Menschen, der ihn zwischen Individualität und Gesellschaft, als einer sich wechselseitig bedingenden Beziehung, spannt. Hier sieht Aristoteles zudem den Ursprung der Moralität verwirklicht, denn der Mensch strebt danach sein Leben zu schützen und verständigt sich somit auf eine Basis, die ein Zusammenleben realisierbar macht und zwar unter dem Schutz der Gerechtigkeit des Staates. Nur in der Gemeinschaft, können wir unsere Individualität verwirklichen. Hier geht es also um eine sozial wechselseitige Beziehung, die es dem Menschen erlaubt, sich selbst zu verwirklichen und das Leben in Gemeinschaft zu realisieren. Da wir auf Grund unserer mangelnden biologischen Ausstattung, von Natur aus auf andere angewiesen sind, kann das Leben nur durch die Anderen realisiert werden. Nur durch die Anderen können wir zu dem werden, was wir sind. Nachdem nun die grundlegenden Begriffe geklärt und der Menschenbegriff des Aristoteles kurz umrissen dargestellt wurde, möchte ich nun genauer auf das Lebewesen Mensch eingehen und werde darum Helmuth Plessners Menschenbild genauer untersuchen. Auch Plessner sieht den Menschen als natürliches Lebewesen an, das nur durch seine Mitmenschen fähig ist, sich selbst zu realisieren. Auch er untersucht die Dinge grundlegend von Anfang an, um schließlich den Menschen, als ein menschliches Lebewesen, das auf andere angewiesen ist, um sein Dasein zu verwirklichen, zu bestimmen. Die *Mitwelt* kann darum als eine Möglichkeit bestimmt werden, die zum Menschsein konstitutiv dazugehört.

---

<sup>87</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.252

<sup>88</sup> Aristoteles, *Politik*, S.96

## 2. Der Mensch bei Helmuth Plessner

### 2.1. Der Weg zur *exzentrischen Positionalität* des Menschen

Um die Voraussetzungen des menschlichen Daseins begreifbar zu machen, scheint es darum nahezu liegen Helmuth Plessner, der als einer der Mitbegründer philosophischer Anthropologie gilt, heranzuziehen, seinen systematischen Aufbau zu verfolgen und so die Grundstrukturen des Menschen zu erläutern. Das Menschenbild Plessners ist zentral und grundlegend, nicht nur für meine Arbeit, sondern auch für die gesamte Philosophische Anthropologie. Der Freundschaftsbegriff soll daher vor dem Hintergrund und der Grundlage des Plessnerschen, sowie Aristotelischen Menschenverständnisses aus, entwickelt werden, weshalb ich Aristoteles im vorangegangenen Kapitel und Plessner nun, eine genaue Untersuchung widme.

Den Menschen in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen rückend, geht es Plessner darum, eine allumfassende Konzeption des Lebewesens Mensch in all seinen Dimensionen hervorzubringen und die Sicht auf die Stellung des Menschen in der Welt zu reformieren. In seinem Werk, „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ stellt sich Plessner die Frage nach dem Wesen des lebendigen Seins und somit die nach dem Wesen des Menschen und den Grundstrukturen, die ihm zugrundeliegen. Um eine Neubegründung der philosophischen Anthropologie bemüht, weist Plessner auf den Wandel der dominierenden Themen der Philosophie und deren Hauptbegriffe im Lauf der Geschichte hin, von dem der Vernunft über den der Entwicklung, bis ins 20. Jahrhundert, wo der Begriff des Lebens, Vormachtstellung erhält.<sup>89</sup> Plessner positioniert sich zwischen den beiden Denkströmungen des Idealismus und der Lebensphilosophie. Um 1800 geht die philosophische Untersuchung meist von *dem denkenden Ich* aus und setzt Begriffe der Vernunft sowie den des Geistes als Ausgangspunkt.<sup>90</sup> Doch bei Plessner steht der Hauptfokus auf dem Begriff des *Lebens*, welcher den Ausgangspunkt seines Unternehmens aufzeigt und somit einer allumfassenden Konzeption des Wesens Mensch den Weg bereiten soll.<sup>91</sup> „*Nicht als Objekt einer Wissenschaft, nicht als Subjekt seines Bewußtseins, sondern als Objekt und Subjekt seines Lebens, d.h. so, wie er sich selbst Gegenstand und Zentrum ist*“<sup>92</sup> gilt es den Menschen daher zu untersuchen. Um den komplexen Anforderungen der Wesensbestimmung menschlichen Seins etwas gerechter zu werden, sind Philosophie und Einzelwissenschaften aber auch die Geschichtlichkeit in seinem System immer als verbunden anzusehen. Diese sollen sich gegenseitig nicht als Konkurrenten wahrnehmen, sondern sich als Mitspieler ergänzen und

---

<sup>89</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.37f.

<sup>90</sup> Vgl. Joachim Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, (2000)2, S.266f.

<sup>91</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.37f.

<sup>92</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.70

respektieren.<sup>93</sup> Das menschliche Sein ist bei Plessner sowohl als Natur- als auch Geistwesen zu denken. Doch um den Cartesianischen Dualismus, vereinfacht ausgedrückt, die Trennung von Materie und Geist bzw. der *res extensa* von der *res cogitans*, mit all den daraus folgenden Konsequenzen zu entkräften, möchte Plessner nun das Wesen Mensch ganzheitlich erfassen.<sup>94</sup> Er verweist nun auf den Begriff der Doppelaspektivität - der immer schon ein gewisses nach Außen und nach Innen gerichtet sein eines organischen Lebewesens aufzeigt.<sup>95</sup> Dieses Problem der *doppelten Selbstbeschreibung*:

„Einerseits gehe ich in meinem Bewusstsein, das den Leib los ist, spazieren, und der eigene Leib mit seinen Standortänderungen erscheint als Inhalt des Bewusstseins, andererseits gehe ich mit meinem Bewusstsein spazieren, dessen ausschnittthafte Perspektiven vom Körper abhängen, der zu den Dingen der Natur gehört.“<sup>96</sup>

- versucht Plessner nun, durch die dem Begriff *Leben* inhärente Fähigkeit des Lebendigseins bzw. eines Wesens, das sowohl Natur- sowie auch Geistwesen ist - einen Körper sowie Bewusstsein besitzt, zu erklären. Als systematischen Ausgangspunkt widmet er nun seine Untersuchungen dem Leben und zwar zunächst dem *Grenzverhältnis*, welches belebte und unbelebte Körper zur Innen-, sowie zur Außenwelt haben. Pietrowicz hat dieses *Gesetz der Grenze* zusammengefasst auf den Punkt gebracht: „Das Gesetz der Grenze ist somit im Sinne einer Möglichkeitsbedingung für das Auftreten der Doppelaspektivität und damit als Unterscheidungskriterium zwischen gestalthaften und ganzheitlichen Ordnungsformen zu verstehen.“<sup>97</sup> Plessner entwickelt eine Differenzierung von anorganischer und organischer Materie und untersucht nun deren spezifischen Bezug zu ihrer Grenze. Die Grenze liegt bei anorganischen Körpern zwischen Grenze und Medium. Ein anorganischer Körper ist, „soweit er reicht“[...] „[-] wo und wann er zu Ende ist, hört auch sein Sein auf.“<sup>98</sup> Die Grenze stellt daher nur den Ort der wechselseitigen Begrenzung von Körper und Medium dar. Bei lebender Materie gehört die Grenze reell dem Körper selbst an, sie gelten daher als *grenzrealisierend*, sie besitzen eine „divergente Außen-Innenbeziehung“ die zu ihrem Sein gehört.<sup>99</sup> Zudem ist „[...]der Körper [...] die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen

---

<sup>93</sup> Vgl. Helmuth Plessner, *Conditio Humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main 2003, S.47 f.

<sup>94</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese seines Systems*, seines philosophischen anthropologischen Denkens, Freiburg/München, 1992, S.331

<sup>95</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese seines Systems*, seines philosophischen anthropologischen Denkens, S.329f.

<sup>96</sup> Vgl. Fischer „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ S.270

<sup>97</sup> Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese seines Systems*, seines philosophischen anthropologischen Denkens, S.352

<sup>98</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.184

<sup>99</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.138

entgegen.“<sup>100</sup> Die Grenze schließt den lebenden Organismus also nicht nur ein, er kann sich zudem über sich hinaus dem anderen Medium aufschließen und ihm entgegen, in ihn Hinein und wird dadurch ein Setzbares.<sup>101</sup> So besitzt ein organischer Körper eine gewisse Doppelaspektivität.<sup>102</sup> Diese Doppelaspektivität, des nach Innen und Außen - gerichtet seins, eines physischen Dinges, ist bei einem Organismus selbst zu einer Eigenschaft geworden. Nur indem die Grenze als Eigenschaft auftritt und folglich zum Organismus gehört, ist diese Beziehung von Innen und Außen realisiert, die ihm konstitutiv angehört - erst so kann ein physischer Gegenstand also überhaupt lebendig werden und seine typische spezifische Gestalt, des Körpers annehmen.<sup>103</sup> Bei lebender Materie gehört die Grenze demnach reell dem Körper an, sie wird deshalb folglich zu einer Eigenschaft.

*„Als Körperding steht das Lebewesen im Doppelaspekt ineinander nicht überführbarer Richtungsansätze nach Innen (substantieller Kern) und nach Außen (Mantel der eigenschaftstragenden Seiten). Als Lebewesen tritt das Körperding mit dem gleichen Doppelaspekt als einer Eigenschaft auf, der infolgedessen das phänomenale Ding in doppelter Richtung transzendiert, es einerseits über es hinaussetzt (streng genommen: außerhalb seiner setzt), andererseits in es hineinsetzt (in ihm setzt)[...].“<sup>104</sup>*

Ein lebendiges Wesen ist demnach in zwei Richtungen ausgerichtet. Um diese Divergenz der beiden Richtungen, nach Innen und Außen, zu überwinden, bedarf es einer Grenze, die selbst neutral ist und somit die Möglichkeit der Realisierung der verschiedenen Richtungsansätze ermöglicht. Nur dadurch ist es möglich, diese Innen-Außendifferenz als eine Einheit zu erfassen. Dieses Verhältnis, welches ein belebter Körper zu seiner Grenze besitzt, ist bei Plessner nun als eine *Grundkategorie des Lebendigen* bestimmt und wird *Positionalität* genannt.<sup>105</sup> Sie ist die besondere Eigenheit lebender Organismen, spielt in Plessners Anthropologie eine essenzielle Rolle und findet ihre höchste Ausformung in der *exzentrischen Positionalität* des Menschen. Durch diese *Positionalität*, oder auch *Gesetztheit* schafft es Plessner, ein eigendynamisches „Es“ einzubringen, das selbstständig seine Grenze zu dem anderen realisiert, ohne auf etwas anderes, zum Beispiel einen theologischen Schöpferbegriff, als Voraussetzung der Verwiesenheit, zu benötigen.<sup>106</sup> Alle lebenden Organismen besitzen diese Positionalität- sie sind somit *in* und *gegen* ein Umfeld gestellt und deswegen in einer Lage, in der sie, noch bevor die

---

<sup>100</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.181

<sup>101</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.181; Vgl. S.184

<sup>102</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.104

<sup>103</sup> Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“, S.272

<sup>104</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.183

<sup>105</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System*, seines philosophischen anthropologischen Denkens S.367

<sup>106</sup> Vgl. Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“, S.274

Rückbezogenheit des Subjekts, die Reflexivität des Menschen, wirken kann, fähig zu sein eine gewisse Stellung einzunehmen.<sup>107</sup> Durch diese Positionalität, wird aber auch schon festgestellt, dass diese eine bestimmte Beziehung zu Raum und Zeit haben muss. So muss der lebende Organismus eine Position beziehen, in der er sich setzt. Doch meint dies nicht nur die räumlich-zeitliche Setzung, sondern zudem ist auch in ihr enthalten, dass dieses Wesen als grenzrealisierendes eine „Eigenräumigkeit“ sowie eine „Eigenzeitlichkeit“ besitzt.<sup>108</sup> Eine weitere Besonderheit lebendiger Organismen ist, dass diese nur sein können, in dem sie werden: denn bei einem lebenden Organismus mit seinem positionalen Charakter ist „*Der Prozess [...] die Weise seines Seins.*“<sup>109</sup> Durch diese Prozesshaftigkeit kommt es zu einer Veränderung des lebendigen Dinges, dem jedoch immer dieses Etwas, das sich verändert, konstant erhalten bleibt.<sup>110</sup> Diese Prozesshaftigkeit wird für die spätere Untersuchung noch einen wichtigen Anhaltspunkt darstellen. Es lässt sich nun also festhalten, dass bei lebendigen Dingen der Anschauung, die Grenze dem Körper selbst angehört und diese in zwei divergente Richtungen ausgerichtet ist. Sie bestehen außerdem als *raumbehauptende* Körper. Dies bedeutet, dass sie nicht nur eine Stelle im Raum ausfüllen, sondern dass sie sich an ihrem natürlichen Ort behaupten. Denn: „Ein raumbehauptendes Gebilde [...] ist dadurch, daß es über ihm hinaus (in ihm hinein) ist, zu der Stelle »seines Seins« in Beziehung.“<sup>111</sup> Durch die Doppelaspektivität stehen lebende Körper mit ihrem Umfeld im Austausch. Strukturell gesehen ist durch die Überwindung der cartesianischen Trennung von Körper und Geist, ein Lebewesen geschaffen, das sowohl ein Selbst ist und einen Körper besitzt. Somit ist die Möglichkeit eines Entstehens von Bewusstsein aus dem positionalen Charakter eines Lebewesens begründet, was wiederum erklärt, wieso Bewusstsein nicht nur dem Menschen zukommen kann.<sup>112</sup> Bewusstsein muss nämlich nicht schon Selbstbewusstsein sein, es ist nur eine Grundbedingung „[...]des Verhaltens eines Lebewesens in Selbststellung zur Umgebung.“<sup>113</sup> Plessner stellt sich also die Frage nach dem Wesen und den Grundstrukturen die dem Menschen zugrundeliegen. Wie bereits erläutert, differenziert er ausgehend von biologischen Entwicklungsbedingungen in einem ersten Schritt zwischen organischen und anorganischen Wesen, aufgrund ihrer eigenen Positionalitätsform. In einem weiteren Schritt, unterscheidet er zwischen einer offenen und geschlossenen Organisationsform von Lebewesen gegenüber ihrem Positionsfeld.<sup>114</sup> Das Positionsfeld bzw. der

---

<sup>107</sup> Vgl. Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“, S.274

<sup>108</sup> Vgl. Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“, S.274f.

<sup>109</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.187

<sup>110</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens*, S.374

<sup>111</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.186

<sup>112</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens*, S.380

<sup>113</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.112

<sup>114</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.283 f.

Lebensraum steht in einem relativen Verhältnis zum Organismus und ist ein Medium, das mit dem Organismus aufgrund seiner Positionalität gegensinnig zum Körper ausgerichtet ist. Aus dem Organismus selbst und dem Positionsfeld ergibt sich der *Lebenskreis*.<sup>115</sup> Die beiden sind einander entgegengesetzt und dennoch miteinander verbunden, zwischen Abgeschlossenheit des physischen Körpers und Aufgeschlossenheit des Organismus entsteht hier jedoch eine Kontroverse, die es auszugleichen bedarf. Dies wiederum kann in zwei Formen, der *offenen* und der *geschlossenen* Form geschehen.<sup>116</sup> Vergegenwärtigt man sich, dass Positionalität ein „gesetzt sein“ beinhaltet, das darum auch in einem Verhältnis zu seiner Umwelt gesetzt ist, ermöglicht dies, eine „vorbewusste Beziehungsform des Zueinander und Miteinander“ des lebendigen Dinges zu seiner Umwelt, die Plessner als eine „Realisierungsbedingung der Möglichkeit des Lebens“ kategorisiert.<sup>117</sup>

„*Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbstständigen des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.*“<sup>118</sup> Pflanzen besitzen eine offene Organisationsform. Sie wachsen, sie haben ein Ziel - die Entfaltung ihrer selbst und das Zeugen von Nachkommen. Sie haben kein Zentrum aus dem eine bewusste Steuerung von Bewegungsimpulsen ausgehen kann, was bedeutet, dass die Bewegungen nie von der Pflanze selbst aus, sondern an der Pflanze vor sich gehen.<sup>119</sup> Sie sind so gesehen zwar ein Selbst, aber sie sind nach außen und nach innen gerichtet unselbstständig, können nicht aus sich hinausgehen und sind somit in ihrer „Unselbstständigkeit“, in ihrer zentrischen Positionalität gefangen. Das Wesen der offenen Positionalitätsform gliedert sich also dem Umfeld ein. Auch das Tier, das in der Stufenfolge als nächstes erörtert werden soll, ist zwar fähig, sich bedingt aus seiner Mitte hinauszudenken, jedoch bleibt ihm die Möglichkeit sich vollständig zu exzentrieren bzw. sich reflexiv zu betrachten, verwehrt. Die geschlossene Organisationsform des Tieres, ist „[...] *diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihm zum selbstständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.*“<sup>120</sup> Durch die geschlossene Organisationsform erlangt der Körper eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber dem Umfeld. Er ist zwar der Umgebung eingegliedert, jedoch muss er sich gegen sein Umfeld in gewisser Weise abkammern. Durch dieses *Abkammern* erhält der

---

<sup>115</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.246f

<sup>116</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens*, S.397

<sup>117</sup> Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“, S.275

<sup>118</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.284

<sup>119</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.288 f.

<sup>120</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.291

Organismus eine eigene Existenzbasis und echte Selbstständigkeit.<sup>121</sup> Er besitzt zwei verschiedene Möglichkeiten auf seine Umwelt zu reagieren- zentralistisch und dezentralistisch.<sup>122</sup> Die dezentralistische Organisationsform tritt bei niederen Tieren auf. Jedes Tier, das auf einen Reiz reagiert, hat gewisse Möglichkeiten damit umzugehen und eine gewisse Reaktion zu zeigen. Zwischen Reiz und Reaktion liegt das Bewusstsein, welches als eine Grundbedingung des Verhaltens eines Lebewesens in seiner Selbststellung zur Umgebung gilt.<sup>123</sup> Beim dezentralistischem Weg wird das Bewusstsein sozusagen „ausgeschaltet“. Bei der zentralistischen Organisationsweise passiert das Reiz-Reaktionsschema über das Bewusstsein als zu einem Subjekt gehörig, es gestaltet sich aus. Das Tier hat ein Zentrum, das es ihm ermöglicht, zu sich selbst in Distanz zu treten, aber es geht nur im Hier und Jetzt auf. Es lebt zwar aus seiner Mitte heraus und in seine Mitte hinein, jedoch kann es sich nicht selbst erleben.<sup>124</sup>

*„Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, dass dem Individuum sein selber sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt auf.“<sup>125</sup>* Es kann gegenständlich auf sein Umfeld wirken und hat die Möglichkeit, seine Erfahrungen und Instinkte zu gebrauchen. Doch ist es ihm nicht möglich sich selbst zu reflektieren und sein Selbst als Selbst zu erkennen. Einzig dem Menschen ist es möglich, sein Leben von außen zu betrachten und reflexiv sowie antizipatorisch seine Handlungsweise zu bestimmen. Im Unterschied zum Tier ist diese Realisierung des bewusst-werdens der eigenen Zentralität dem Menschen als einzigem Lebewesen vorbehalten. Er ist sich seiner Möglichkeiten bewusst und auch darüber, dass seine Daseinsweise und die Realisierung der Freiheit immer an seine körperliche Existenz gebunden sind.<sup>126</sup> Dem Menschen kommt eine besondere Stellung durch seine ihm eigene Positionalitätsform, der *exzentrischen* Positionalität zu, die es ihm als einzigem Lebewesen ermöglicht, sich selbst von außen zu betrachten, über sich hinauszugehen und reflektiert, bewusst und antizipatorisch zu handeln. *„Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch.“<sup>127</sup>* Er kann sich rückbezüglich zu seinem eigenen Zentrum verhalten, er muss eine gewisse Distanz zu seinem eigenen Zentrum haben. Der Mensch ist somit ein Ich, denn er ist sich seiner selbst bewusst geworden und besitzt darum eine Stellung in der Welt, die es ihm erlaubt, sich selbst zu exzentrieren. Denn so ist die Möglichkeit geschaffen, dass das Zentrum

---

<sup>121</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 292

<sup>122</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.312f.

<sup>123</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.112

<sup>124</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.360/304

<sup>125</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.360

<sup>126</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.361f.

<sup>127</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.364

der Positionalität zu sich selbst Distanz einnehmen kann und es ist die Bedingung gegeben, dass die Positionalität so „[...]von sich selbst abgehoben die totale Reflexivität des Lebenssystems ermöglicht. Sie ist gegeben ohne widersinnige Verdoppelung des Subjektkerns, lediglich im Sinne der Positionalität.“<sup>128</sup> Der Mensch weiß über seine Mitte bescheid, erlebt diese und ist deswegen schon über diese Mitte hinaus. Er hat sich als Körper, hat seinen Leib und ist sich dessen bewusst. So ist der Mensch demnach als ein Dreifaches Lebewesen zu charakterisieren „das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper, als Blickpunkt, von dem aus er beides ist“ und wird somit weitergehend, als Person kategorisiert.<sup>129</sup> Der Mensch selbst hat es in der Hand, auf welche Art er sein Leben führt und ist selbst dafür verantwortlich, wie er sein Dasein in der Welt gestaltet. Der Mensch findet sich nach Plessner gespannt in einem Netzwerk von einer Außen- Innen- und Mitwelt, durch das er bedingt ist, das doch auch wiederum durch ihn selbst erst zustande kommt. Das Person sein kann, wie sich zeigen wird, nur in der Mitwelt realisiert werden.<sup>130</sup>,

## 2.2. Außen-, Innen- und Mitwelt

*„In doppelter Distanz zum eigenen Körper, d.h. noch vom Selbstsein in seiner Mitte, dem Innenleben, abgehoben, befindet sich der Mensch in einer Welt, die entsprechend der dreifachen Charakteristik seiner Position Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt ist.“<sup>131</sup>*

Plessner geht nun also davon aus, dass dem Menschen die Welt, in der er lebt, aufgrund seiner dreifachen Kategorisierung, in einem dreifachen Verhältnis erscheint. Entsprechend seiner humanspezifischen Merkmale erscheint jede dieser drei Welten sozusagen in einer gewissen „Wirklichkeitssphäre“. In der Außenwelt erscheinen alle physischen Gegenstände in einem Raum-Zeit-Kontinuum der Leere und der Mensch existiert in ihr, wieder in einer gewissen Doppelaspektivität.<sup>132</sup> Sie ergibt sich dem Menschen durch das objektive Anschauungsvermögen, denn das menschliche Umfeld lässt sich zwar in die Außenwelt eingliedern, jedoch nur aus perspektivischer Hinsicht, so bestehen also beide nebeneinander und sind ineinander überführbar, aber sind doch nicht dasselbe - sie sind nur durch das Ich vermittelt.<sup>133</sup> „Nur das zur Welt gewordene, in sie eingegliederte Umfeld, die Umwelt ist

---

<sup>128</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.362

<sup>129</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.364 f.

<sup>130</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.365

<sup>131</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.366

<sup>132</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens*, S.429

<sup>133</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens*, S.429



*Außenwelt.*“<sup>134</sup> In der Außenwelt erscheint der Mensch in seiner Doppelaspektivität - als Körper, aber auch als jemand der diesen Körper, als einen Leib hat. In der Außenwelt also, wird sich der Mensch bewusst, dass er ein Körper ist, wie viele anderen Dinge auch und trotzdem auch Leib ist. Die Innenwelt wiederum, ist durch das Verhältnis der Grenze zum eigenen Ich charakterisiert, welche durch die Distanz zu ihm selber gegeben ist. Die Doppelaspektivität der Innenwelt ist in den beiden Entitäten, Plessner nennt sie- *Erlebnis* und *Seele*, - wiederzufinden.<sup>135</sup> Der Mensch ist fähig ganz in sich aufzugehen und Zustände zu erleben, er kann zu sich selbst in Distanz gehen und somit das Wahrgenommene in sich aufnehmen und verarbeiten. Erlebnisse prägen, sie können Ausgangspunkt für neue Erfahrungen darstellen, sie wirken auf den Menschen in seiner Innenwelt ein und können somit einen Weiterentwicklungsprozess in Gang setzen. Die Seele als etwas, das unweigerlich dem Menschen angehört, als eine „vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen“, kann heranreifen, sich entfalten und ist darin bestimmten Gesetzen unterworfen, während das Erlebnis als die „durchzumachende Wirklichkeit im Hier und Jetzt“ zu verstehen ist.<sup>136</sup> Durch die Exzentrizität ist der Mensch an einem Punkt angelangt, an dem er „sogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls und des Willens“, außerhalb seiner selbst steht.<sup>137</sup> Diese hat eine gewisse „Zerfallenheit“ als Konsequenz, denn der Mensch ist in seiner dialektischen Exzentrizität immer der, der erlebt und zugleich der, der das Erlebte verarbeitet. Zwischen „der (bewußt gegebenen oder unbewußt wirksamen) Seele und dem Vollzug im Erlebnis, zwischen Notwendigkeit, Zwang, Gesetz stehender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls, vollziehender Existenz“<sup>138</sup>, findet sich der Mensch also in einer Zerrissenheit wieder, die unüberwindbar in seiner Innenwelt existiert. Erst durch die Kategorie der *Mitwelt* ist es dem menschlichen Lebewesen möglich, sich als Selbst zu erfassen. Die *Mitwelt* ist systematisch als etwas zu verstehen, dass das sozialisierte Verhalten des Menschen erst ermöglicht, erst durch die Existenz der Anderen, kann sich ein Lebewesen in seiner Position als ein Mitglied dieser Welt verstehen. Durch die humanspezifische Eigenschaft der Exzentrizität ist die Kategorie der *Mitwelt* die, in der sich Menschsein erst realisieren kann, denn eine individuelle Person muss das an sich seiende, eigene Ich und das der anderen unterscheiden und dies wird erst ermöglicht bzw., „faßbar wenn sie mit andern Personen zusammen ist.“<sup>139</sup>. Das menschliche Dasein wird also erst durch die Existenz der anderen Iche realisiert und wird von der Sphäre der *Mitwelt* „getragen“, was zur Folge hat, dass die *Mitwelt* erst durch den Menschen bedingt ist, diese wiederum ihn selbst als Person aber auch erst ermöglicht. Es geht Plessner demnach nicht um

---

<sup>134</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.368

<sup>135</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.368f.

<sup>136</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.369

<sup>137</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.371

<sup>138</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.373

<sup>139</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.373

den Beweis der Existenz anderer Iche, denn diese ist durch die Kategorie der Exzentrizität bereits als ein a priori gegeben und somit dem Menschsein als Daseinsweise zugehörig. „Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfasste Form der eigenen Position.“<sup>140</sup> Das andere Ich ist somit „[...]schlechthin eine individuelle Realität (wie ich), deren Innenwelt mir primär so gut wie ganz verborgen ist[...]“<sup>141</sup> und ist somit als gleichgestelltes Lebewesen zu betrachten. Durch die exzentrische Position ist die eigene Daseinsweise, aber auch die der anderen, also als, notwendig gegeben, anzusehen. Deswegen haben Sozialität und die exzentrische Positionalität eine gleichwertige Stellung und sind gleich ursprünglich. Die Mitwelt ist aber nicht nur die soziale Wirklichkeitssphäre, sondern zudem auch die Sphäre des Geistes, was im nächsten Kapitel genauer erläutert werden soll.

### 2.3. Geist

In der Zwischensphäre des eigenen Ich und dem anderen, liegt nun das, was Plessner als *Geist* kategorisiert. Die Sphäre des Geistes als etwas Spezifisches ist nicht zu verwechseln mit den beiden Begriffen Seele und Bewusstsein:

*„Seele ist real als die binnenhafte Existenz der Person. Bewußtsein ist der durch die Exzentrizität der personalen Existenz bedingte Aspekt, in dem die Welt sich darbietet. Geist dagegen ist die mit der eigentümlichen Positionsform geschaffene und bestehende Sphäre und macht daher keine Realität aus, ist jedoch realisiert in der Mitwelt, wenn auch nur eine Person existiert.“*<sup>142</sup>

Körper und Seele hat der Mensch, weil er ist und weil sie zu ihm als Ganzem angehören und so seine Lebendigkeit gewährleisten. Geist existiert stattdessen, nicht an und für sich, sondern ergibt sich aus dem, was humanspezifisch dem Menschen angehört, der Mitwelt. Es ist die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen und die, in dem sich wirkliches Menschsein erst realisieren lässt. Geist ist somit die Voraussetzung der Konstitution der Wirklichkeit, die nur dann als Wirklichkeit zu verstehen ist, wenn sie auch unabhängig von den eigenen Prinzipien ihrer Konstitution in einem Bewusstseinsaspekt für sich konstituiert, das heißt, gebildet bleibt.<sup>143</sup> Wenn nur eine andere Person existiert, ist die Sphäre der Mitwelt in der sich Geist realisiert schon real. In der Mitwelt sind alle Personen in ihrer Exzentrizität gegeben und bilden diese „Wir-Sphäre“-Geist, durch ihre Selbsterkenntnis und die Verarbeitung ihrer Erlebnisse. In der Welt steht der Mensch als Person einem von sich unabhängigen Sein gegenüber. Erst durch die

---

<sup>140</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.375

<sup>141</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.375

<sup>142</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.377

<sup>143</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.378

Sphäre des Geistes kann der Mensch sich durch seine exzentrische Positionalität und der daraus resultierenden „Wir-Sphäre“ als Person erfassen, denn Geist ermöglicht erst eine vom Subjekt getrennte Wirklichkeit, die unabhängig existiert. Die Realisierung des Menschseins ist somit erst durch die Sphäre des Geistes möglich. Geist ist bei Plessner nicht als etwas Absolutes gedacht, es ist etwas, das subjektiv-objektiv neutral ist, es ist das „Paradoxon“ der menschlichen Lebenssituation- der Mensch steht in der Welt, ist ihr zugleich doch auch entgegengestellt, aber lebt doch in einem bestimmten Weltverhältnis mit ihr.<sup>144</sup> Dieses Wissen über die Trennung der eigenen Existenz, ist nach Plessner nun als dieses Wissen um sich selbst, als Geist-Sphäre zu verstehen. In der Mitwelt realisiert sich die Sphäre des Geistes, denn Selbsterkenntnis setzt diese Wir-Sphäre voraus und Selbsterkenntnis setzt die Erkenntnis von Anderen voraus.<sup>145</sup> Plessner beschreibt die Mitwelt weiter als eine Sphäre, in der die „raum-zeitliche Verschiedenheit der Menschen entwertet wird“ und dort wo „jeder Mensch als Glied dieser Mitwelt steht“ der Ort ist, an dem auch jeder andere Mensch steht, denn in der Mitwelt gibt es den Menschen nur als einen Menschen - die „[...]Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen.“<sup>146</sup> Somit ist der Gleichheit aller Menschen Ausdruck verliehen und dem ethischen Selbstbewusstsein und Handeln der Weg geebnet. Deckt man nämlich auf, dass alle menschlichen Lebewesen als eines zu betrachten sind, kann man Pietrowicz zufolge, Plessners These mit einer von Kant weiterführen.<sup>147</sup> Kant fordert so zu handeln, „[...]daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchtest.“<sup>148</sup>

*„Die Sphäre in der wahrhaft Du und ich zur Einheit des Lebens verknüpft sind und einer dem anderen ins aufgedeckte Antlitz blickt, ist aber dem Menschen vorbehalten, die Mitwelt, in der nicht nur Mitverhältnisse herrschen, sondern das Mitverhältnis zur Konstitutionsform einer wirklichen Welt des ausdrücklichen Ich und Du und verschmelzenden Wir geworden sind.“<sup>149</sup>*

## 2.4. Person

Zusammenfassend ist bei Plessner die Person als ein Individuum zu verstehen, das dreifach *positionalisiert* ist. Als Lebendiges ist es Körper, im Körper und außerhalb seines Körpers. „Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will.“<sup>150</sup> Der Faktor der Eigenaktivität ist hier ausschlaggebend. Durch die

<sup>144</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 377-382

<sup>145</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.

<sup>146</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.378

<sup>147</sup> Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens*, S.435

<sup>148</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1961,1984, S.79

<sup>149</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.382

<sup>150</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.365

Möglichkeit des Menschen zu sich selbst in Distanz zu treten, kann er sich selbst reflektieren und sich bewußt wahrnehmen. Das was dem Menschen eigen ist, ist zudem das Faktum, dass er als einziges Lebewesen im Stande ist, sich seiner Vergänglichkeit bewußt zu werden. Dieses Kennntnis des Negativen setzt ihn über alle anderen zentrisch positionierten Lebewesen hinweg. Als Person kann der Mensch nur durch seine exzentrische Position in der Mitwelt auftreten. Die Mitwelt wird allerdings, wie bereits erörtert, erst selbst von den Individuen gebildet. Das „Person-sein“ setzt also die Mitwelt voraus, jedoch kommt die Mitwelt wiederum erst durch die einzelnen Individuen zustande. Eine Person ist somit mit dem Begriff der Exzentrizität, der Möglichkeit über sich hinauszugehen, sich selbst zu überschreiten und der daraus folgenden Sphäre des Geistes sowie deren Verwirklichung in der Mitwelt, zu verstehen. Durch die exzentrische Positionalität kann der Mensch die Doppelaspektivität seines Daseins aus einer Grundposition begreifen. Um den Menschen als das Wesen Mensch verstehen zu können, darf man ihn jedoch nie von seiner historisch-gattungsgeschichtlichen Entwicklung abtrennen, sondern muss ihn stets als etwas Ganzes betrachten.

## 2.5. Humanspezifität

Plessner fordert eine ganzheitliche Bestimmung des Individuums, einerseits als *natürlich-körperliches* und andererseits als *sittlich-kulturelles* Wesen<sup>151</sup>:

*„Denn um den Menschen in seinem Doppelaspekt von naturaler Dinglichkeit und freier Vernunft, von Körperlichkeit und Innerlichkeit aus Einer Erfahrungsstellung fassen zu können, müssen beide Methoden: die naturwissenschaftliche (bzw. die naturphilosophische) und die geisteswissenschaftliche zur »Kooperation« kommen“.*<sup>152</sup>

So wurde bis jetzt die aus den biologischen Entwicklungsbedingungen folgende Seite erläutert und gezeigt, was ein Lebewesen in dieser Hinsicht ausmacht. Pflanze und Tier als zentrisch organisierte Lebewesen und schließlich der Mensch, mit seiner exzentrischen Positionalität, in der die unvermeidliche Doppelaspektivität zum Vorschein kommt, wurden untersucht. Plessner geht nun aber davon aus, dass sich die Frage nach dem Lebewesen Mensch in doppelter Richtung aufrollen lässt: „[...] horizontal, d.h. in der Richtung, welche durch die von ihm gesuchte Beziehung des Menschen zur seiner Welt in Taten und Leiden festgelegt ist, und vertikal, d.h. in der Richtung, die sich aus der naturgewachsenen Stellung in der Welt als

---

<sup>151</sup>Vgl. Pietrowicz, , Helmuth Plessner, *Genese und System* seines philosophischen anthropologischen Denkens, S.304

<sup>152</sup> Pietrowicz, Helmuth Plessner, *Genese und System* seines philosophischen anthropologischen Denkens, S.329

Organismus in der Reihe der Organismen ergibt.<sup>153</sup> Nun soll also der Mensch in seiner horizontalen Richtung näher dargestellt werden. Durch seine exzentrische Positionalität ist der Mensch als einziges Lebewesen auf der Erde fähig, zu sich selbst in Distanz zu treten, ihm ist seine eigene Existenz bewusst. Er ist in der Welt, außer der Welt und steht dennoch in einem gewissen Verhältnis zu ihr, steht ihr also gegenüber. Durch sein Bewusstsein über sich, ist es ihm möglich, sich zu exzentrieren und sich distanziert zu betrachten und zudem seiner Leiblichkeit bewusst zu werden. Dadurch ist ihm sein natürliches Gleichgewicht verlorengegangen. Genau aus diesem Bruch, ist der Mensch nun völlig auf sich allein gestellt und versucht ständig, einen Ausgleich zu finden, zwischen dem was er ist und dem was er sein soll. Der Mensch sucht nach den Antworten auf die Fragen, wie er leben soll, was er mit seiner Existenz anfangen soll und wie er sich selbst als Lebewesen Mensch gerecht wird.<sup>154</sup> „Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er sich zu dem, was er ist erst machen.“<sup>155</sup> Der Mensch realisiert sich erst in den von Plessner genannten „Anthropologischen Grundgesetzen“, die er als *Natürliche Künstlichkeit*, *Vermittelte Unmittelbarkeit* und dem *Utopischen Standort* bezeichnet. Das Gesetz der *natürlichen Künstlichkeit*<sup>156</sup> ist wiederum auf die exzentrische Positionalität zurückzuführen, da „der Mensch nur lebt, indem er sein Leben führt“<sup>157</sup>, ist er gezwungen sein Leben im Vollzug zu leben, denn nur so ist es ihm möglich zu sein, was er ist. Das Leben des Menschen ist im Unterschied von dem des Tieres nicht gegeben sondern *aufgegeben*, denn im Gegensatz zum Tier lebt er nicht nur in seiner Mitte und geht darin auf, sondern ist sich seiner Mitte und somit seiner Stellung in der Welt bewusst.<sup>158</sup> Durch seine Daseinsweise spielt die Eigenaktivität der Exzentrierung eine ausschlaggebende Rolle, denn der Mensch muss sich ständig überschreiten, über sich hinausgehen um als das Lebewesen, das er ist, auch wirklich existieren zu können. Da dem Menschen seine Natürlichkeit verloren gegangen ist, er sich weder auf Instinkte verlassen kann, noch ohne andere Menschen und ohne Hilfsmittel fähig ist, zu überleben, ist seine „vitale Lebensform“ die einzige, in der es ihm möglich ist, ein menschengerechtes Leben zu führen.<sup>159</sup> Durch die Exzentrität ist er aus der Balance geraten und steht damit „ortlos, zeitlos im Nichts“ und muss sich sein Gleichgewicht erst verschaffen, doch dies schafft er nur, wenn er „etwas wird“, er ist sozusagen ergänzungsbedürftig.<sup>160</sup> Weshalb Plessner hier von einer, auf Gründen der Existenzform menschlicher Daseinsweise beruhender, *natürlichen Künstlichkeit* ausgeht. Es ist schlichtweg einfach notwendig, dass sich der Mensch in

---

<sup>153</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.70

<sup>154</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmuth Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens* S.444f.

<sup>155</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.383

<sup>156</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.383

<sup>157</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.384

<sup>158</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.383f.

<sup>159</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.384f.

<sup>160</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.391f.

einer gewissen Art von seiner Bedürftigkeit befreit und etwas schafft, sich eine Heimat aufbaut. Hier sieht Plessner den Ursprung der Kultur verortet.<sup>161</sup> Der Mensch schafft sich selbst künstliche Dinge, wie zum Beispiel Werkzeuge, um zu überleben. Die Fähigkeit, etwas Herzustellen, das lebensnotwendig ist- aufgrund der fehlende Instinkte und fehlenden biologischen Ausstattung- ist etwas Humanspezifisches und dient zum Ausgleich seiner Mängel. So weiß sich der Mensch in der Natur zurechtzufinden und Dinge in einer künstlichen Weise zu gebrauchen bzw. weiterzuentwickeln, die ihm sein Überleben gewährleisten können. Er verwendet also Da-seiendes, das was er vorfinden kann, zu seinem eigenen Nutzen und ist somit von Natur aus zu einer künstlichen Lebensform regelrecht gezwungen.<sup>162</sup> Nur durch seine Künstlichkeit im Denken und Handeln vermag er einen Ausgleich zu finden, denn er möchte schon immer mehr, als ihm seine natürlichen Fähigkeiten und physische Ausstattung ermöglichen. Der Mensch strebt danach, sich zu überschreiten, „mehr“ zu wollen und Anforderungen an sich zu stellen.<sup>163</sup> Durch seine Doppelaspektivität als Geist und Naturwesen „[...]bricht ihm sein Leben in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in Sein und Sollen auseinander.“<sup>164</sup> Um diesen Gegensatz zu überwinden, lebt der Mensch nicht nur einfach vor sich hin, er muss etwas tun, um seiner exzentrischen Lebensweise gerecht zu werden, denn erst dadurch entspricht ihm seine Stellung im Leben und erst dadurch ist somit die Realisierung seiner Freiheit möglich. Systematisch sind nach Plessner nun also die Sittsamkeit und das Streben nach moralischen Normen und Werten der exzentrischen Position des Menschen schon in sich gegeben. „Er kann ohne Sitte und Bindung an irrealen Normen, die ihr eigenes Gewicht haben, um Anerkennung zu verlangen (deren sie für sich selber nicht bedürfen), nicht existieren.“<sup>165</sup> Der Mensch braucht Normen, er lebt also nicht einfach so vor sich hin, er ringt um Anerkennung, um Geltung und er will *etwas* sein. Nicht nur für sich, sondern auch für die anderen Glieder der Mitwelt. Durch die Ansprüche an sich selbst ist er immer im Zwiespalt zwischen seiner Triebhaftigkeit und seinem Gewissen. Als „Quelle der Sittlichkeit“, ist es das Gewissen, das ihn hemmt und seine natürlichen Triebe einschränken lässt. Das Moralitätsverständnis ist ihm aufgrund seiner besonderen Stellung also schon immer von sich aus, a priori, gegeben. Hierdurch wird wiederum klar, warum Kultur nicht einfach nur eine Möglichkeit ist, das Leben des Menschen zu realisieren, sondern sie ihren Ursprung in der „konstitutiven Gleichgewichtslosigkeit seiner besonderen Positionalitätsart“<sup>166</sup> findet. Kultur kann somit als ein Grundmerkmal der menschlichen Lebensform angesehen werden und besitzt

---

<sup>161</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.385

<sup>162</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.396

<sup>163</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 391

<sup>164</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.391

<sup>165</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.392

<sup>166</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.391

eine unausweichliche Notwendigkeit. Sie existiert unabhängig vom menschlichen Bewusstsein, sie ist es erst, die das humane Leben ermöglicht.<sup>167</sup>

Das nächste anthropologische Grundgesetz ist das der *Vermittelnden Unmittelbarkeit*.<sup>168</sup> Es ist das Verhältnis einer indirekt-direkten Beziehung, „in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten.“<sup>169</sup> Alles Lebendige besitzt aufgrund seiner Beziehung zu seiner Grenze, diese Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit, es zeigt sich jedoch in jeder der „Stufen“ in einer anderen Weise. Bezieht man sich auf das menschliche Lebewesen, ist das Verhältnis des Menschen zu seiner Außenwelt zu verstehen, er kann sich nur vermittelt durch sein Bewusstsein auf die Welt beziehen. Durch die spezielle Position, die der Mensch einnimmt, steht er mit Allem in einer gewissen Verbindung in einer „indirekt-direkten“ Beziehung. Diesen Bezug, den der Mensch zu den anderen Dingen hat ist unmittelbar.<sup>170</sup> Der Mensch kann zwischen sich und seinem Umfeld vermitteln und besitzt jedoch gleichzeitig das Wissen über seine vermittelte, indirekte Beziehung und steht zugleich in einer „Abgehobenheit“ von der Welt aufgrund seines Selbstbewusstseins.<sup>171</sup> Er steht als jener, der vermittelt zwischen sich und dem Umfeld, zudem führt er diese Vermittlung auch noch durch und kann die Vermittlung nur dann, wenn er ihn ihr steht bzw. unmittelbar in der Beziehung aufgeht, verwirklichen. Er weiß um sich als lebendes Individuum und erlebt sein Erleben, deshalb spricht Plessner hier von der vermittelnden Unmittelbarkeit. Der Mensch steht in einer gewissen Abgehobenheit zu den Dingen, die es ihm ermöglicht, sich selbst zu erkennen. Durch seine Positionsform steht der Mensch immer schon in einem Vollzugszwang, denn er kann sich erst realisieren, wenn er etwas tut und sich zu etwas macht. Er hat es selbst in der Hand wie er sein Leben führt und ist immer in einem Zwiespalt zwischen seiner natürlichen und seiner geistigen Existenz. Um seine Defizite auszugleichen ist der Mensch auf Eigenaktivität angewiesen, bzw. auf eine Nutzbarmachung des natürlich Gegebenen. Wie er das, was er vorfindet, allerdings gestaltet, liegt in seinem persönlichen Ermessen.<sup>172</sup> Plessner nennt dies „den schöpferischen Griff“, der als „Ausdrucksleistung“ zu verstehen ist.<sup>173</sup> Durch die Fähigkeit der Reflexion, ist es dem Lebewesen Mensch möglich, etwas zu erkennen und dadurch weitere Schritte einzuleiten, er gibt den in der Natur gegebenen bzw. vorgefundenen Dingen eine Form. Zudem ist die „Expressivität“, also der Drang immer schon über sich hinauszugehen und tätig zu sein, etwas zu gestalten und Ausdruck zu verleihen,

---

<sup>167</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.396

<sup>168</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.396

<sup>169</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.400

<sup>170</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.401

<sup>171</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.401

<sup>172</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 397-399

<sup>173</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.398

der einzige Grund für den „historischen Charakter seiner Existenz“- der Mensch strebt nach Weiterentwicklung, nach Fortschritt und nach der Verwirklichung seiner selbst, die auf andere Weise als die bisher bekannte geschehen soll und möchte somit die Geschichte hinter sich zurücklassen.<sup>174</sup> Die vom Menschen verwirklichten Dinge sind also kulturelle Errungenschaften, in denen die menschliche Ausdruckleitung realisiert wird, weshalb sie somit einen Beitrag zur Selbsterkenntnis, des Wesen Mensch, leisten. Die Expressivität zeigt sich jedoch auch schon in den mimischen und gestischen körperlichen Ausdrücken und natürlich in der Sprache.<sup>175</sup> Da der Mensch auf die exzentrische Positionalität gegründet, durch die Mitwelt konstituiert ist, „hat“ sich der Mensch nur durch andere Menschen, bzw. kann er erst über die anderen, durch seine Ausdrucksleistung, kommunizieren und so seine Identität konstruieren.

Das letzte Anthropologische Grundgesetz nach Plessner ist das des *utopischen Standorts*.<sup>176</sup> Die Exzentrizität offenbart sich hier durch die beiden Eigenschaften der „Nichtigkeit“ und der „Transzendenz“ - Pflanzen und Tiere haben durch ihren Positionalitätscharakter einen „natürlichen Ort“, in Raum und Zeit der ihre Heimat darstellt - der Mensch hingegen, ist „ort- und zeitlos ins Nichts gestellt“, er hat dieses spezifische Grenzverhalten und hat deshalb einen „utopischen Standort“.<sup>177</sup> Die Positionalitätsform mit dem Kennzeichen der Doppelaspektivität bringt den Menschen dazu, immer nach mehr zu streben, seine Bedürfnisse zu befriedigen, sich auszudrücken und somit Kultur zu gestalten. Indem er seinem Dasein Ausdruck verleiht und seine Ziele zu erreichen versucht, wird der Mensch sich auch seiner Vergänglichkeit bewusst:

*„Und indem sie es erreichen, ist schon der unsichtbare Mensch in ihnen über sie hinweggeschritten. Seine konstitutive Wurzellosigkeit bezeugt die Realität der Weltgeschichte. Aber der Mensch erfährt sie auch an sich selbst. Sie gibt ihm das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt.“<sup>178</sup>*

Der Mensch erkennt, dass er nicht weiß, wo er in seiner Welt steht und das es kein Fixum gibt, auf das er sich verlassen kann und flieht demnach in den Glauben. So gibt es einen „Kern aller Religiosität“ a priori in der exzentrischen Positionalität gegeben, der zum Ausdruck der unterschiedlichsten Religionen und Kulturen während der Geschichte führen kann, welcher aber jedenfalls ein „Definitivum“ schafft.<sup>179</sup> „Das was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es, will sie ihm geben.“<sup>180</sup> Auf der Suche nach der Beantwortung aller

---

<sup>174</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.416

<sup>175</sup> Vgl. Pietrowicz, *Helmut Plessner, Genese und System seines philosophischen anthropologischen Denkens* S.461f.

<sup>176</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.419

<sup>177</sup> Vgl. Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ S.279

<sup>178</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.419

<sup>179</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.420

<sup>180</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.420



ungeklärten Fragen, bleibt dem Menschen nur der Weg in die Religiosität als einzige mögliche antwortgebende Instanz übrig.<sup>181</sup> Menschsein kann erst durch die anderen Menschen realisiert werden, als Person tritt man nur durch die Mitwelt in der Mitwelt auf, wir sind also auf die anderen angewiesen und das „Ich“ ist demnach immer als ein „Wir“ zu verstehen:

*„[...] er ist die Menschheit, d.h. er als Einzelner ist absolut vertretbar und ersetzbar. Jeder andere könnte an seiner Stelle stehen, wie er mit ihm in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist.“<sup>182</sup>*

Durch diese Ortlosigkeit, die aufgrund der exzentrischen Positionalität gegeben ist, ist die Gleichwertigkeit jedes menschlichen Lebewesens zu erkennen. Durch die ihm eigene Positionalitätsform kann Geist und Kultur geschaffen werden, durch seinen Drang danach, etwas zu schaffen, überschreitet sich der Mensch immer wieder um sein Gleichgewicht zu suchen. Er weiß um sich, er weiß um seine Stellung in der Welt und steht vor offenen Fragen, deren Beantwortung er nur im Glauben und der Kultur beantwortet findet.<sup>183</sup>

Sieht man sich nun Plessners These über die Humanspezifität der exzentrischen Position an, wird klar, dass die Kategorie der Mitwelt gleich ursprünglich ist, wie das Dasein des Einzelnen. Durch die dem Menschen eigene Positionalitätsform, der exzentrischen Positionalität, wird das „Verhältnis des Menschen zu seinem Körper“ als eine Voraussetzung von Intersubjektivität konstruiert.<sup>184</sup> So setzt diese menschliche Daseinsweise die „[...] Selbstvergewisserung des Menschen genuin über das Fremde, das Andere seiner selbst- die Natur- an, nicht über den Fremden, den Mitmenschen.“<sup>185</sup> Durch die Exzentrizität, das besondere Grenzverhältnis, das ihr zu Grunde liegt, in dem er Abstand halten kann, ist strukturlogisch die Bedingung für ein „über die Grenze hinaus“ den anderen entgegen gehen können geschaffen, und somit die Möglichkeit gegeben, den „Anderen als Anderen zu realisieren.“<sup>186</sup> Personen können sich nur in der Mitwelt, der Sphäre des Geistes, durch deren Mitglieder- die anderen Personen - verwirklichen. Demnach können - nein müssen, andere Personen Einfluss auf uns nehmen können. Wir können von ihnen lernen, wir können mit ihnen und durch sie kommunizieren und unser Überleben sichern bzw. die Realisierung einer angemessenen Lebensweise als Personen, mit allem was wir dafür benötigen, gewährleisten. Sieht man nun eine Person als ein Individuum an, dass sich erst durch die anderen zu dem machen kann, was es ist, wird man feststellen, dass Freundschaften einen besonders großen Einfluss auf uns und unser Moralitätsverständnis haben können. Dazu werden

---

<sup>181</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.420

<sup>182</sup> Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.421.f.

<sup>183</sup> Vgl. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S.420

<sup>184</sup> Vgl. Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ S.287

<sup>185</sup> Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ S.287

<sup>186</sup> Fischer, „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der philosophischen Anthropologie“ S.287

aber erst die späteren Erläuterungen Stellung nehmen. Zunächst soll die Frage nach dem Bildungsprozess der Moral gestellt und mit Günter Dux These einer *prozessualen Logik* beantwortet werden. Das Menschenbild Plessners von dem nun ausgegangen werden soll, wurde jetzt kurz umrissen dargestellt und in einem nächsten Schritt möchte ich mich nun mit der Entwicklung der Moral beschäftigen, wobei mir Dux hier als ein grundlegender und adäquater Denker erscheint, da er den Ursprung der Moral, im interaktiven Miteinander verortet. Dahingehend kann deshalb auch untersucht werden, welchen Beitrag Freundschaft im moralischen Selbstverständnis leisten kann.

### **3. Der Bildungsprozess der Moral ausgehend von Günter Dux**

#### **3.1. Die Moral im Anschluss an eine „evolutive Naturgeschichte“**

Dux widmet sich in seinem Werk „Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne“ dem Bildungsprozess der Moral in der modernen Zeitgeschichte. Er möchte die Genese der Moral ausgehend von einem neuen Blickwinkel betrachten und fordert darum eine Reform, die dem Menschen und seinem Vernunftverständnis bzw. Moralitätsverständnis in der Moderne gerecht wird. Das transzendente Verfahren zur Begründung der Moral scheint an seine Grenzen gestoßen zu sein, daher soll Moral nun anhand empirischer Bildungsprozesse rekonstruiert werden.<sup>187</sup>

*„Im Verständnis der Moderne stellt sich die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform und mit ihr die Moral wie eine Enklave in einem sonst jeder Geistigkeit entsetzten Universum dar. Wie Denken und Sprache ist die Moral in jeder ihrer Ausprägungen eine besondere konstruktiv geschaffene Organisationsform des sozialen Lebens.“<sup>188</sup>*

Möchte man sich dem Bildungsprozess der Moral genauer widmen, so findet man sich zuerst vor der Problematik der Beantwortung der Frage, nach Herkunft und den ermöglichenden Umständen, der Vernunft bzw. des Erkenntnisgewinns überhaupt, wieder. Sieht man sich hier vor ein scheinbar unauflösliches Problem der Bestimmung des Erkenntnisgewinns gesetzt, das nach Jahrhunderten des Disputs noch immer keine Einigung erfahren hat, besänftigt Dux uns damit, dass kein Mensch wissen kann, auf was er sich einlässt und was zu erwarten ist, wenn man sich auf eine Erklärung aus der prozessualen Logik einlässt<sup>189</sup> - doch „Die Bereitschaft, die Moral als Problem verstehen zu wollen, heißt gerade sich der Frage auszusetzen, als was sich

---

<sup>187</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.33

<sup>188</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.22

<sup>189</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.51f

Moral gebildet hat und, und das ist entscheidend wichtig, bilden hat können.“<sup>190</sup> Zuerst gilt es nun zu klären wie Geistigkeit, also Vernunft und die daraus folgenden Ausformungen, wie Denken, Sprache und mit ihnen auch die Moral, Dux nennt sie, „soziokulturelle Organisationsformen des menschlichen Daseins“<sup>191</sup>, in eine Welt, die abgesehen vom menschlichen Lebewesen, scheinbar ohne jegliche Form von Geistigkeit besteht, hervortreten konnten. Durch das grundlegende evolutionäre Verständnis der Neuzeit hat sich das erkenntniskritische Interesse dieser Thematik auf den Begriff der *Autonomie* des Lebewesens verlegt und die Grundlage der Vernunft im Subjekt verortet. Autonomie wird als etwas verstanden, dass die Menschen mit der Fähigkeit ausstattet, diese Organisationsformen konstruktiv bilden zu können.<sup>192</sup> Doch um zu diesem Punkt zu gelangen, ist es unumgänglich, zuerst die „Errungenschaften der Erkenntniskritik am Beginn der Neuzeit“ näher zu analysieren.<sup>193</sup> Jene haben unverzichtbaren Einfluss auf unser heutiges Verständnis von Moral und spielen daher eine unentbehrliche Rolle in unserem Denkprozess. Die „Entgeistigung der Natur“, das Bewusstsein von „Konvergenz und Konstruktivität“ und die „Historisierung“ sind es, die das fortschrittliche Denken auszeichnen.<sup>194</sup> Durch die Abwendung eines absolutistisch begründeten Weltverständnisses, einer transzendentalen Gottheit, eines Polytheismus oder einer vorgefundenen Geistigkeit in der Natur, durch die alles entsteht und durch deren Antrieb alles gelenkt wird, ist man gezwungen sich zu vergegenwärtigen, „Dass hinter uns im Universum nichts ist, durch das die Normativität menschlicher Daseinsformen, ihre Begründung erfahren könnte.“<sup>195</sup> Notgedrungen muss man sich darum einer anderen Form von Logik zuwenden, die von einer zuständlichen Dynamik geleitet wird und deren Prozesse keinerlei Anstoß von außen benötigen, um in Gang gesetzt zu werden. Die Abkehr von diesem Weltverständnis führt unweigerlich zu einem Bewusstsein von Konstruktivität und Konvergenz. Die Welt richtet sich nach unserem Verständnis, sie erscheint uns so, wie wir sie wahrnehmen können. Seit diesem Neubeginn des Denkens, muss vorausgesetzt werden, dass „die Welt immer nur ist, als was sie sich für den Menschen zu erkennen gibt, dass sie mit einem Wort, „auf den Menschen konvergiert.“<sup>196</sup> Während der kopernikanischen Wende hatte Kants *Kritik der reinen Vernunft* 1787 einen maßgeblichen Einfluss auf die Erkenntniskritik. Hier wurde ausgehend von einer transzendentalen Logik festgestellt, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten

---

<sup>190</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.52

<sup>191</sup> G.Dux, „Historisch genetische Theorie der Moral. Die Moral im Schisma der Logiken“ in: *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. hg. Von Reinhard Brunner, Peter Kelbel, Frankfurt/Main 2000,S.46

<sup>192</sup> Vgl. G.Dux, „Historisch genetische Theorie der Moral. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.45f.

<sup>193</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.20

<sup>194</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.20

<sup>195</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.21

<sup>196</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.21

müssen und die Vernunft nur fähig ist, das zu erkennen, was sie selbst hervorbringt.<sup>197</sup> Es wurde von einem a priori ausgegangen, was bedeutet, dass diese vor jeder subjektiven Erfahrung liegend und die Erkenntnis der Gegenstände an sich erst ermöglichend ist. So wie Natur und Kultur dem Menschen als soziokulturelle Daseinsformen bestehen, bedarf es daher erst immer eines konstruktiven Denkprozesses, um sie als das wahrzunehmen, als das sie uns erscheinen - ein Subjekt ist somit die Grundvoraussetzung von Erkenntnis. Konstruktivität und Konvergenz sind darum als zentrale neue Errungenschaften zu erachten. Aus ihnen folgt geradewegs die Einsicht von einer geschichtlichen Prägung der Geistigkeit.<sup>198</sup> Geschichtlichkeit muss als eine Grundlage von menschlicher Entwicklung und den daraus erfolgenden soziokulturellen Organisationsformen verstanden werden. Wie auch Plessner ist Dux davon überzeugt, dass die Historizität - das Bewusstsein eines Entwicklungsprozesses von Kompetenzen in allen Lebensbereichen - darum ein ungemein bedeutsames Faktum ist, sie sogar, als der wichtigste Schritt, in der Erkenntnis des Selbstbewusstseins, nennbar ist.<sup>199</sup> Dux weist vehement darauf hin, dass „die Trias von Konvergenz, Konstruktivität und Historizität“ eine „systemische Einheit“ bilden und keine dieser „Erkenntnisvorgaben der Neuzeit“ „ohne die andere verstanden werden kann.“<sup>200</sup>

Durch den evolutionären Fortschrittsgedanken, dem daraus folgenden Erkenntnisgewinn und dem Bewusstsein von Konvergenz, Konstruktivität und Geschichtlichkeit der Moderne, kann man Moral nach Dux nur als etwas verstehen, dass sich erst im Prozess mit dem Menschen gebildet haben muss.<sup>201</sup> Sie muss als etwas verstanden werden, dass durch die „*Grundbedingungen der soziokulturellen Organisationsform des Daseins, die in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsglieds [...] in der Kommunikation und Interaktion mit den sozialen anderen[...]*“<sup>202</sup> ausgebildet wird. Dux fordert nach einer Aufklärung des Gründungsprozesses der Moral, die deren Verankerung in der Gesellschaft bzw. der Sozialität des menschlichen Daseins während der Geschichte aufzeigt. Die Historizität spielt darum, wie auch schon bei Plessner, eine wesentliche Rolle, denn „Unter der Erkenntnisvorgabe der Moderne, ist es notwendig die Praxisformen menschlichen Daseins und mit Ihnen Vernunft und Moral als Anschlussorganisation an eine evolutive Naturgeschichte zu verstehen.“<sup>203</sup> Ausgehend von der geschichtlich gegebenen Vergangenheit wird die Bedeutung des Entstehens von Vernunft und Moral und deren Auswirkungen untersucht. Zwar scheint es so, als seien die Anlagen der

---

<sup>197</sup> Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1974, S.25

<sup>198</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken.“, S.46f.

<sup>199</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.24

<sup>200</sup> Dux „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken.“, S.48

<sup>201</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.23

<sup>202</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.24

<sup>203</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.18

Vernunft in der Praxisform des menschlichen Daseins schon in irgendeiner Weise gegeben, sie liegen jedoch nicht a priori vor, sondern müssen erst konstruktiv entwickelt werden.<sup>204</sup> Vernunft, gesehen als etwas, das schon a priori dem menschlichen Lebewesen gegeben ist, bzw. das transzendental erklärt wurde, als etwas das eigens dem Menschen zugestanden wird und dem daraus folgenden Moralitätsverständnis, steht Dux deswegen mit seiner *prozessualen Logik*, und dem Anspruch, dass sich Vernunft und Moral erst konstruktiv mit dem Menschen gebildet haben, gegenüber. An dieser Stelle muss wieder darauf hingewiesen werden, dass Vernunft und Moral, als an einen Bildungsprozess gekoppelt verstanden werden sollen und es deshalb einer spezifischeren Erläuterung bedarf. Moral soll erklärt werden als etwas, das sich durch soziale Beziehungen als ein konstitutives Moment bildet.<sup>205</sup> Die gegebenen Grundvoraussetzungen für die Konstruktion der menschlichen Praxisformen können nur durch Interaktion verwirklicht werden, „[...]der Organismus muss sie[...]aus den Erfahrungen in der Interaktion zwischen sich und der präexistenten Außenwelt, die sozialen anderen eingeschlossen, aufbauen.“<sup>206</sup> Der Bildungsprozess der Moral ist demnach gekoppelt an das interaktive Miteinander von Individuen einer Gesellschaft. Erfahrungen des Individuums, das es durch seine Außenwelt und seine Mitmenschen sammeln kann, ermöglichen es dem Menschen, seine Handlungskompetenz zu entwickeln, zu lernen und sich weiterzuentwickeln. Vergegenwärtigt man sich dieses Paradigma, scheint es deshalb sehr plausibel, dass besonders enge persönliche Beziehungen einen großen Einfluss auf die moralische Entwicklung des Einzelnen haben können. Nicht nur die nahestehenden Bezugspersonen der Primärfamilie sondern auch die, die aus selbstgewählten und freiwillig eingegangenen Beziehungen stammen, haben großen Einfluss auf die eigene Persönlichkeitsentwicklung. Freundschaft, die meist verstanden wird als eine enge, vertraute Beziehung, in der der andere um seiner selbst willen geschätzt wird, scheint deshalb genauso einen wichtigen Einfluss im Bildungsprozess des Einzelnen, sowie der eigenen Moralvorstellungen, haben zu können. Wie auch Plessner geht Dux davon aus, dass sich der Mensch erst durch die anderen verwirklichen kann. Erst durch das soziale Umfeld, durch *die anderen* ist man fähig, sich zu dem zu machen, was man ist. Nicht nur, dass Menschen aufgrund ihrer mangelhaften biologischen Grundausstattung von anderen abhängig sind um ihr Überleben zu sichern, sie sind auch auf andere angewiesen, um sich selbst völlig entfalten zu können und ihre Freiheit zu realisieren. Durch den Vorsprung des Wissens in der modernen Zeit kann man nun ein anderes Verständnis des Bildungsprozesses von Moral ausfindig machen. War früher der Anspruch immer an ein unbedingt, unabhängiges Vernunft- sowie Moralverständnis erhoben, welches nur durch ein a priori dem Menschen ermöglicht wurde bzw. in einer transzendentalen

---

<sup>204</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.75

<sup>205</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.44

<sup>206</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.79

Begründungslogik erklärt worden ist, ist es nun an der Zeit sie so zu verstehen, wie sie sich aus den biologischen Grundvoraussetzungen als ein Konstrukt des menschlichen Geistes unter den Anforderungen der Gesellschaft gebildet hat.<sup>207</sup> Hier muss vorausgeschickt werden, dass Dux hier zwischen einer „Ableitungslogik“ und seinem Vorschlag einer „prozessualen Logik“ unterscheidet.<sup>208</sup> Durch Kants Befreiung der Vernunft sowie der Moral von jeglichem, aus wissenschaftlicher Erfahrung resultierendem Wissen und dem daraus folgenden Verständnis einer absoluten, reinen Vernunft, als Apriori Gegebene wurde das damalige Weltbild erklärt. Moral kann aus dieser Sicht deshalb nur aus einer absolut reinen Vernunft, aus dem Prinzip der Achtung und den geltenden Praxisformen abgeleitet werden.<sup>209</sup> Dux zufolge steht man an dieser Stelle vor einer Logik, die eines Ableitungsverhältnisses bedarf. *„Sie geht, sofern es sich um eine kausale Begründung handelt, von der Causa zur Wirkung, sofern das Verstehen sozialer Organisationsformen hergeleitet werden soll, vom Grund zu dem, was aus dem Grund herausgesetzt worden ist.“*<sup>210</sup> Da die Grundlagen aller Erkenntnis im Subjekt verortet sind, müssen die Strukturen des Denkens in irgendeiner Art schon im Subjekt verortet sein.

Im Gegensatz hierzu schlägt Dux vor, eine *historisch-genetische* Sichtweise des Denkens als Grundlage zu verwenden, um so einen reformativen Denkprozess in Gang zu setzen, der die Entwicklung von Vernunft und Moral durch eine *prozessuale* Logik erklärt. Historisch-genetisches Denken beinhaltet die Geschichtlichkeit als einen Prozess, der nicht nur bereits aufzeigt, wie wir uns entwickelt haben, welche Prozesse wir durchlaufen mussten, um das zu bestimmen, was wir jetzt wissen, sondern auch welche genetische Veranlagungen, sozusagen welche biologischen Grundbedingungen notwendig sind, um die Praxisformen des menschlichen Daseins zu entwickeln.<sup>211</sup> Durch den Fortschritt des Bewusstseins der Konvergenz, also dem Wissen, dass der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, eine objektive Gültigkeit verschrieben werden kann, und der Konstruktivität- dem Wissen, das jegliche Praxisformen menschlichen Daseins aus einem Konstrukt menschlicher Vernunft resultiert, kann nun der Schritt in eine neue Form der Logik gegangen werden. Die Methodik, welche Dux mit seiner historisch-genetischen Theorie verfolgt beschreibt er ausgehend von einer Untersuchung des Denkens in der Geschichte:

*„Wir denken aus der Geschichte heraus vor die Geschichte zurück, um im Prozeß der Enkulturation sich die anfänglichen soziokulturellen Organisationsformen allererst bilden zu lassen. Hernach folgen*

---

<sup>207</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“. S.45-47

<sup>208</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“. S.48

<sup>209</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.47

<sup>210</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.48

<sup>211</sup> Vgl. „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.50

*wir der Entwicklung der Strukturen der geistigen soziokulturellen Lebensformen in der Geschichte, bis wir uns selbst einholen.*<sup>212</sup>

An dieser Stelle muss man sich bewusst werden, dass eine *moderne* Logik grundsätzlich aus sich gegenseitig bedingenden Konstellationen zu verstehen ist, die nur durch deren Zusammenspiel, auch ein Ergebnis erzielen kann. Sie ist deswegen einerseits *relational*, aber eben auch *prozessual*.<sup>213</sup> Prozessual ist hier in Anlehnung an den evolutiven Entwicklungsprozess zu verstehen. Die systemisch-prozessuale Logik erhebt den Anspruch, Neues entwickeln zu können. So soll nicht schon das Ergebnis in den Voraussetzungen zu finden sein, sondern erst durch den Prozess entwickelt werden.<sup>214</sup> Das reformative Verständnis vom Entwicklungsprozess der Vernunft und folgedessen auch der Moral, liegt nun gerade darin, dass sie nicht bereits in natürlichen Anlagen vorgefunden werden kann, sondern erst entwickelt werden muss.

*„Der Schlüssel der Erkenntniskritik liegt in der Moderne in der Anthropologie. Von ihr müssen wir ausgehen um zu klären, wodurch sich in der System-Umwelt die Grundformen der Erkenntnis ebenso wie die anderen Praxisformen des Daseins in all ihrer Geistigkeit entwickeln vermochten.*<sup>215</sup>

Folgedessen versteht man den Menschen demnach als Lebewesen, dessen Sein sich erst im Werden konstituiert. Mensch-sein und die daraus folgenden soziokulturellen konstitutiven Merkmale offenbaren sich erst in einem Prozess und sind den Individuen nicht von vorneherein gegeben. Zuerst muss eine historisch-soziale und ontogenetische Bildung des Geistes erfolgen, um das moralische Bewusstsein konstituieren zu können.<sup>216</sup> Es steht fest, dass sich Individuen in der frühkindlichen Ontogenese bereits in diesem Prozess der Entwicklung befinden, in dieser Zeit müssen soziale Kompetenzen und die „basalen Strukturen der soziokulturellen Organisation“ entwickelt werden, die dann vom Individuum im Erwachsenenalter praktische Ausformung erfahren.<sup>217</sup> Dux geht von keiner absoluten Nulllage eines Individuums bei seiner Geburt aus, es handelt sich lediglich um eine kulturelle Nulllage am Beginn seiner persönlichen Lebensgeschichte. Alle aus der Natur stammenden Kompetenzen bedarf es zuerst zu entwickeln - und zwar anhand kognitiver Fähigkeiten und einer *konstruktiven Kompetenz*.<sup>218</sup> Diese konstruktive Kompetenz erscheint dem Menschen anhand fünf Teilprozesse: die ausgehend vom zu Grunde liegenden „Erwerb der Handlungskompetenz in der Interaktion mit dem immer schon kompetenteren anderen“ und

---

<sup>212</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.51

<sup>213</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.51

<sup>214</sup> Vgl. Dux „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“. S.51

<sup>215</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.76

<sup>216</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.55f

<sup>217</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.55

<sup>218</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“ S.57

der daran gekoppelten „Entwicklung der kognitiven Operationalität“, der Fähigkeit immer schon zwischen „distinkten Größen“ zu unterscheiden, erfolgt.<sup>219</sup> Diese Operationen, Dux nennt sie auch „Werkzeuge“ sind Schaltungen im Gehirn, welche sich in der „praktischen Nutzung zur Vernunft umsetzen“.<sup>220</sup> Die Operationen können „materiale Strukturen“ entwickeln, anhand derer „Objekte und Ereignisse in der Welt erfasst werden.“<sup>221</sup> Durch die „operationalen und kategorialen Strukturen wird das materiale Wissen gewonnen und in Feldern, Provinzen und Systemen zur Einheit einer Welt zusammengeschlossen.“<sup>222</sup> An diesem Punkt folgt schließlich, das worauf die Analyse hier ausgelegt war, denn zur konstruktiven Kompetenz gehört die Reflexivität – „sich dessen, was sich in den operationalen und kategorialen Strukturen gebildet hat und in den Praxisformen umgesetzt wurde, zu vergewissern.“<sup>223</sup>

*„So wie sich die Handlung erst durch die in sie eingebaute Reflexivität zur Steuerung des Verhaltens entwickelt, so gewinnen die sozialen Organisationsformen erst durch die in sie integrierte Reflexivität ihre Stabilität. Moral ist eine ihrer Ausdrucksformen in den dichten Kommunikationen und Interaktionen der kleinen Gemeinschaften täglichen Lebens. Die sozialen Ordnungen werden reflektiert und dabei in eine bewußte Geltung überführt.“<sup>224</sup>*

Wenn man Vernunft jegliche Art von Vorgegebenheit entsagt, sondern sie erst als *entwicklungslogische* Ausbildung von Kompetenz in einer *prozessualen* Abfolge versteht, so kann man den Begriff Geist und der „geistig kulturellen Lebensform“ nun also mit dem Begriff der konstruktiven Kompetenz gleichsetzen.<sup>225</sup> Geistigkeit ist an die konstruktive Kompetenz gebunden und deren Ausformungen ermöglichen es dem Menschen, Einsicht in die Umstände der Welt zu nehmen. Um wieder auf den Begriff der Autonomie zurückzukommen scheint es an dieser Stelle nötig, sich zu vergegenwärtigen, dass jeder Form von Leben ein gewisser Autonomiebegriff zugrunde liegt. Es ist der „Ausdruck der operativen Geschlossenheit des Systems“ - „[...]alles, was im System geschieht, geschieht durch das System.“<sup>226</sup> Doch im Entwicklungsprozess des Menschen erscheinen zwei Vermögen exklusiv der Humanität inbegriffen zu sein. Die Ausbildung des Gehirns und die Entwicklung der Sprechwerkzeuge und die daraus resultierende Fähigkeit des Denkens und der Sprache, sind das, was den Menschen

---

<sup>219</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.57

<sup>220</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.57

<sup>221</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.58

<sup>222</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.58

<sup>223</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.58

<sup>224</sup> Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.58

<sup>225</sup> Vgl. Dux, „Historisch-genetische Theorie. Die Moral im Schisma der Logiken“.S.58

<sup>226</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.77



von allen anderen Lebewesen unterscheidet.<sup>227</sup> Die Autonomie hat sich demnach beim Menschen zu einer *konstruktiven Autonomie* weitergebildet, der Mensch hat zwar die Voraussetzungen, die für die soziokulturellen Daseinsformen benötigt werden, muss diese jedoch erst selbstständig ausbilden.<sup>228</sup> Legt man nun den Fokus auf die Interaktion eines Individuums mit seiner Umwelt, ist die Sprache, als ein signifikantes Vermögen des anthropologischen Entwicklungsprozesses, hervorzuheben.<sup>229</sup> Sprache ist ein Mittel um die konstruktiven Praxisformen auszubilden, sie bildet die Grundlage unseres Vermögens mit der Mitwelt zu interagieren und unsere Erfahrungswerte auszutauschen und ist deswegen auch grundlegend dafür, unsere Handlungskompetenz zu entfalten. „Der Mensch wird nicht als Handelnder geboren, er bildet die Strukturen der Handlung in der frühen Ontogenese in der Interaktion mit der Außenwelt aus.“<sup>230</sup> Dem menschlichen Lebewesen bleibt nur die „Intentionalität“ übrig, die als ein „Strukturmoment jeglichen Handelns“ eingebildet ist - „Sie ist es, die auch zum Strukturmoment der an den anderen gerichteten Aufforderung zum Sollen wird, diese zu tun und jenes zu lassen.“<sup>231</sup> Handlungen können ontogenetisch nur durch die sprachliche Kompetenz ermöglicht werden. Diese ist es auch, die es dem Menschen ermöglicht, ein reflexives Denken auszubilden. Der Mensch ist sich seiner Lage in der Außenwelt bewusst und weiß auch, dass er seine Kompetenzen nur durch seine biologischen Grundlagen und durch seine soziokulturelle Daseinsweise entfalten kann. Erst dadurch wird es ermöglicht, das Leben zu realisieren bzw. das menschliche Leben so zu führen, wie es dem Menschenbild gerecht werden kann. So ist die Reflexivität eine Form des Bewusstseins, die für jede Art von Handlung konstitutiv ist, was besonders in der Entwicklung der Moral sichtbar wird.<sup>232</sup> Sie ermöglicht, korrelativ zur Handlungskompetenz, die Fähigkeit eine Handlung in die Zukunft hinein zu entwerfen. Weiter schafft die Reflexivität des Bewusstseins die Grundlage des Entstehens einer Praxisform, die, wie wir sie im vorangegangenen Kapitel bereits erläutert haben, bei Plessner als *exzentrische Position* dargestellt wird.<sup>233</sup>

Erfahrungen, die immer schon mit einem kompetenteren anderen gemacht werden, bzw. die wir aus der Außenwelt ziehen, sind grundlegend in unserem Werdegang.<sup>234</sup> Da im menschlichen Entwicklungsprozess Eigenaktivität ein unvermeidbarer Faktor ist, steht die Ausbildung von Handlungskompetenz geradewegs in einem deduzierenden Schritt daraus. Durch Erfahrungen

---

<sup>227</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.77

<sup>228</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.77

<sup>229</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.77

<sup>230</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.80

<sup>231</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.80

<sup>232</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.80

<sup>233</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.80 f.

<sup>234</sup> Vgl. Dux *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.38

die der Mensch mit seiner Außenwelt macht, sieht er sich durch die ihm gegebenen Fähigkeiten regelrecht dazu gezwungen, diese in Handlungskompetenz zu verarbeiten und damit seine Möglichkeiten zu realisieren. Erfahrungen die durch die Interaktion mit den anderen menschlichen Lebewesen gebildet werden, welche demnach aus Handlungen resultieren, ermöglichen das Konstrukt der Sozialwelt.<sup>235</sup> In der sozialen Mitwelt treffen jedoch verschiedenste Handlungsinteressen aufeinander, was zur Folge hat, dass sich die menschlichen Lebewesen ihrer eigenen Bedingtheit bewusst werden, sie realisieren, dass ihre eigenen Handlungen und Erwartungen auf die anderen treffen, sie somit erwarten, dass die anderen ihnen Rechnung tragen, das dies jedoch genauso umgekehrt stattfindet.<sup>236</sup> Somit wird „[...]in den sozialen Beziehungen an die anderen die Erwartung gerichtet, das eigene Dasein und die eigenen Interessen zu respektieren. In der an die anderen adressierte Erwartung liegt das Sollen.“<sup>237</sup> Dux legt hier dar, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen sich die Moral bilden konnte bzw. immer noch prozessual weiterbildet. Das Moralitätsverständnis der Moderne soll, abgekoppelt von einer transzendentalen Erklärung, seinen Ausgang in der sozialen Daseinsweise des Menschen finden. Was man empirisch beobachten kann, vor allem in der Ontogenese des Kleinkinds, ist, dass sich der Mensch immer nur durch seine Mitwelt, durch die anderen Menschen, zu dem machen kann, was er ist. Um erneut eine Relation zu Plessner herzustellen, findet man im Konzept der exzentrischen Positionalität genau das, was Dux hier zu vermitteln versucht. Nur im Rahmen der sozialen Mitwelt, durch die Ausführung von Handlungen, das Vertreten von Interessen und durch soziale Interaktion, können wir ein menschengerechtes Leben führen, das konstruktiv gebildet wurde. Ein Leben in sozialen Beziehungen ist dennoch nur möglich, wenn jedermanns Interessen auch vertreten, gesichert und gehört werden. Hier ist darum der Ursprung der Genese der Moral verortet: „Der Grund dafür, dass sich die Moral bildet, liegt in den Anforderungen, unter denen sich die soziokulturellen Lebensformen zu bilden vermögen.“<sup>238</sup>

Menschen benötigen Bezugspersonen, um ihr Überleben zu gewährleisten. Gerade sichtbar wird dies bei der Geburt eines Menschen. Durch die fehlende biologische Grundausstattung ist ein Mensch ab dem Zeitpunkt, an dem er in die Welt tritt, auf andere angewiesen. Die Entwicklung des einzelnen ist gekoppelt an seine Außenwelt und der darin erscheinenden Bezugspersonen. Wie bereits erläutert wurde, muss sich die Genese der Moral, gekoppelt an das Bewusstsein von Vernunft, mit jedem menschlichen Lebewesen erst konstruktiv durch seine soziale Mitwelt ausgebildet werden. Durch die genetische Grundausstattung der hohen Leistungsfähigkeit des

---

<sup>235</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 84

<sup>236</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.85

<sup>237</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.85

<sup>238</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 97

Gehirns, durch die Kompetenzen des Sprachgebrauchs und der Handlungsfähigkeit, wird es dem Menschen ermöglicht, sich in der Welt zu realisieren. Das reflexive Denken ermöglicht uns, Handlungen, die der Zukunft entgegen streben, zu tätigen, wir sind befähigt, unser Leben zu planen und unsere eigenen Interessen zu vertreten. Dux verortet gleichermaßen hier den Ursprung von Moralität, denn wenn jedes Individuum sich seiner Interessensgewährleistung versichern will, ist es unumgänglich, ein basales Moralitätsverständnis aufzuweisen, welches das Leben in sozialen Beziehungen ermöglicht und umgekehrt, auch wiederum Grundlage für die Möglichkeit der Entwicklung jedes einzelnen, darstellt. Im Zusammenleben muss sichergestellt sein, dass die menschlichen Handlungen gegenseitig auch miteinander vereinbar sind.

### **3.2. Die Genese des Subjekts**

Der Mensch muss sich selbstständig in seiner historisch-gattungs-geschichtlichen Entwicklung zu dem machen, was er ist. Erst durch das interaktive Miteinander können der Subjektstatus sowie die Humanspezifität realisiert werden, sie sind darum an die eigenständige Entwicklung gebunden. Sorgende Bezugspersonen sind lebensnotwendig für ein neugeborenes menschliches Lebewesen, sie schaffen die Basis für den Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Im *Enkulturationsprozess* geht man also davon aus, dass die menschlichen Lebewesen in der Art wie sie auftreten noch nicht „fertig“ sind, sie müssen sich erst realisieren.<sup>239</sup> Dieser „unfertige“ Zustand kann von jedem einzelnen erst selbst aufgehoben werden, indem er versucht, seine Handlungskompetenz zu entwickeln. Dux bezeichnet dies als einen „schöpferischen Prozess in der Enkulturation“, der auf der einen Seite die Bildung zum „Subjekts als innere Organisationsform des Organismus“ nach sich zieht, auf der anderen Seite, der Objektseite, entspricht ihm der „Aufbauprozess von Welt, der Natur wie der Sozialwelt.“<sup>240</sup> Die Ausbildung der Natur- sowie Sozialwelt benötigt grundlegend auch Handlungskompetenz und Interaktion mit der Außenwelt, den sorgenden Bezugspersonen, die jeweils schon kompetenteren anderen, um sich konstituieren zu können.<sup>241</sup> Subjekt ist der Mensch nicht schon von seiner Geburt an, er muss sich erst durch konstruktive Prozesse dazu machen. Wenn man im rekursiven Verfahren, wie Dux es sich ja zu eigen gemacht hat, den Bildungsprozess des Subjekts genauer begutachten möchte, stößt man unweigerlich auf den Begriff der „Äquilibration“.<sup>242</sup> Jeder Organismus befindet sich als funktionale Einheit in diesem Zustand, er ist durch seine instinktive Organisation in die Umwelt eingepasst und trägt deshalb zu Äquilibration des Systems innerhalb der Umwelt bei.<sup>243</sup> Beim Menschen müssen wir allerdings von einer „Disäquilibration“

---

<sup>239</sup> Vgl. Günter Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, Frankfurt am Main 1994 .S.38

<sup>240</sup> Günter Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.38

<sup>241</sup> Vgl. Dux *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*,S.38

<sup>242</sup> Vgl. Dux *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*,S.45

<sup>243</sup> Vgl. Dux *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*,S.45

ausgehen, er steht in einem Ungleichgewicht, das es zu überwinden gilt: Der Mensch bringt ein „unstrukturiertes Antriebspotential“ mit, das gerade nicht eingepasst ist und deshalb im Zusammentreffen mit der Umwelt in einen Zustand der Disäquilibration gerät.<sup>244</sup> Hier weist Dux auf Plessner hin, der gerade in diesem Ungleichgewicht in dem sich der Mensch befindet, den Ursprung der Kultur verortet sieht.<sup>245</sup> Durch die Realisierung und Entwicklung der Handlungskompetenz und damit auch der kognitiven Kompetenz, die eben nur durch die, in der Außenwelt kompetenten andere Menschen ermöglicht wird und im Prozess der Ontogenese des Kleinkinds seinen Ausgang findet, wird eine „basale Interaktionsstruktur“ welche dann als „kognitive Strukturen weiter entwickelt werden können“, ermöglicht.<sup>246</sup> Durch den Sprachgebrauch sowie der vollentwickelten Handlungskompetenz kann sich der Mensch seiner selbst und der Außenwelt bewusst werden und in Distanz zu ihr treten und hat somit auch die Möglichkeit seine Handlungen distanziert zu betrachten. Hier kann man wiederum einen Bezug zu Plessners *exzentrischen Position* des Lebewesens Mensch, feststellen.<sup>247</sup> Durch Erfahrungen gewinnt der Mensch Handlungskompetenz, die in einem ersten Schritt durch die sensorischen Fähigkeiten eingeholt werden und sich im Individuum manifestieren, anschließende Erfahrungen prägen sich „dem Organismus als Befindlichkeit ein“, die Erfahrungen können das vorgefundene Muster der Organisation verändern.<sup>248</sup> Durch den immer weiter fortschreitenden Prozess der Bemächtigung von Kompetenz wird die Befindlichkeit des Organismus für das sich bildende Subjekt reflexiv, weshalb diese nicht nur erfahren, sondern im Organismus aufgenommen und weiter verarbeitet werden.<sup>249</sup> Dux schließt weiterfolgend daraus: „Wir werden im Prozeß unserer Biographie, wozu uns die Erfahrungen und unsere eigenen psychischen Verarbeitungen der Erfahrungen machen.“<sup>250</sup> Unser Leben ist demnach von Erfahrungen die wir mit den anderen und der Außenwelt machen nicht nur geprägt, sie haben auch Einfluss auf unsere Persönlichkeit. Da der Mensch sich sein Leben lang weiterentwickelt, neue Erfahrungen sammelt und vor neuen Herausforderungen steht, die es zu bewältigen gilt, sind Freunde, denen man Vertrauen schenkt, scheinbar genau die Personen, die nach den Familienmitgliedern die Rolle der kompetente anderen, besetzen. Freunde sind Menschen, denen wir zutrauen, die richtigen Entscheidungen zu treffen, wir können sie beobachten, wie sie ihren Lebensweg gestalten. Doch auf dies wird in den späteren Kapiteln noch näher eingegangen. Indem was

---

<sup>244</sup> Vgl. Dux *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.45

<sup>245</sup> Vgl. Dux *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.45

<sup>246</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.48

<sup>247</sup> Vgl. Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.49

<sup>248</sup> Vgl. Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.49

<sup>249</sup> Vgl. Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.50

<sup>250</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*, S.50

erfahren wird, zeigt sich immer schon die Subjektivität auf, über diese Subjektivität „verfügt das Subjekt nicht; es ist sie; es ist seine Geschichte.“<sup>251</sup>

*„Was wir gemeinhin Identität nennen, ist nicht ein Gleiches, es ist das, was sich in der Biographie der Organisationsform des Subjektivität als innere Natur gebildet hat, in die nächste Situation und Lebensphase mitgenommen und unter dem Eindruck neuer Erfahrungen auch verändert wird. Innere Natur nennen wir diese Strukturierung und inhaltliche Bestimmung deshalb, weil sie als kulturelles Produkt dem Organismus eingebildet wurde. Organismus und Kultur bilden eine Symbiose, die die gesamte Lebenslage des Subjekts bestimmt und für die Lebensführung überragende Bedeutung gewinnt.“<sup>252</sup>*

Was Dux damit deutlich zum Ausdruck bringt ist, dass der Einfluss den Bezugspersonen auf uns haben können, bedeutende Auswirkungen in unserem eigenen Innenleben nach sich ziehen. So können wir durch Erfahrungen, die wir mit anderen machen, nicht nur unser Subjekt erst konstituieren, wir können diese Erfahrungen auch aufnehmen, sie für unser Leben nutzen und diese weiter verarbeiten. Was sich verändert ist auch in unserem Inneren spürbar, denn der Prozess der ständigen Weiterentwicklung kann uns tatsächlich beeinflussen und formen. Den Menschen ist ihr Leben nicht gegeben, sondern aufgegeben, sie müssen ihr Leben selbstständig führen. Ein Subjekt muss sich im Zuge seines Lebens erst zu dem machen, was es ist, es ist eine „operative Organisation“ im Inneren des Organismus.<sup>253</sup> Wenn Handeln nun an die Bedingungen einer „gesellschaftlichen Organisation und in einer Situation, in der die Möglichkeiten dessen, was geschehen kann, abgesteckt sind“ geknüpft ist, ist das Subjekt „indem es sich im Handeln inmitten des Handlungsfeldes wahrnimmt, sieht es sich in der Bestimmung des Handelns immer auch an sich verwiesen.“<sup>254</sup> Das Subjekt ist somit immer rückverwiesen auf sich selbst. Wie alle lebenden Wesen hat auch der Mensch ein Inneres, das es ihm ermöglicht, sich zu organisieren. Im Unterschied zu anderen Organismen, sind beim Menschen jedoch in seinem Inneren zwei grundlegende Unterschiede festzustellen: „Zum einen, daß sich dieser Binnenraum als Organisation des Handelns erst bildet, und zum anderen, dass er sich selbst gegeben ist. Die Selbstgegebenheit ist für jedes Handeln konstitutiv, sie ist eine Form des Bewusstseins.“<sup>255</sup>

Subjektivität bildet sich also als eine *Organisationsform* mit jedem menschlichen Lebewesen neu aus und zwar in einem kulturellen Prozess, der erst erworben wird. Die Handlungskompetenz ist ein konstitutiver Faktor in diesem Prozess, welcher zudem an die Konstituierung von Welt gekoppelt ist:

---

<sup>251</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*,S.50

<sup>252</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*,S.50

<sup>253</sup> Vgl.Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*,S.51

<sup>254</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*S. 51

<sup>255</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*S 52

*„In diesem Prozess gerät der Organismus in eine Gegenlage und Distanz sowohl zur Welt als auch zu sich selbst. Diese Form der doppelten Distanzierung ist für die Organisationsform des Subjekts konstitutiv. Der Mensch ist sich inmitten der Welt gegeben; exakt das ermöglicht ihm, unter gegebenen Bedingungen sein Leben zu führen.“<sup>256</sup>*

Der Mensch benötigt die anderen Personen um sich selbst erst konstituieren zu können, der Weg um dies zu erreichen, kann nur in der interaktiven Kommunikation zu finden sein. Dies lässt wiederum einen Verweis auf die Freundschaft und deren großen Einfluss des anderen auf uns selbst zu. Denn gerade nahestehende Personen haben prägende Wirkung auf unser eigenes Selbst.

### **3.3. Die Genese der Moral**

Wie bereits erläutert wurde zeigt Dux auf, dass die Grundlage der Entwicklung der Moral in der Interaktion und Handlungskompetenz der soziokulturellen Daseinsformen menschlicher Lebewesen zu finden ist und erst mit dem Menschen entwickelt werden kann. Um zu diesem Punkt zu gelangen, ist es notwendig sich einer prozessualen Logik zu bedienen, die gründend auf ein evolutionäres Entwicklungsverständnis, weder die Tatsache der Geschichtlichkeit noch die Gegebenheit der soziologischen Voraussetzungen der menschlichen Daseinsform vernachlässigt. Es wird versucht aufzuklären, wieso sich Moral überhaupt bilden konnte und immer wieder neu ausbilden kann. Ausgehend von den biologischen Entwicklungsbedingungen hat sie ihren Anfang in jedem einzelnen neugeborenen Individuum erneut zu entwickeln. Voraussetzung ist somit ein, von Eigenaktivität abhängiges, konstruktives Verhalten eines jeden Menschen, welcher jedoch nur aufgrund seiner Mitwelt fähig wird, seine naturgegebenen Anlagen auch zu verwirklichen. In diesem historisch-genetischen Denken finden wir uns nach Dux darum auch vor der Genese der Moral einerseits in phylogenetischer- andererseits in ontogenetischer Weise wieder.<sup>257</sup> Im phylogenetischen Verständnis ist es wichtig hervorzuheben, dass bereits bei den Anthropoiden die „[...] prähuman entwickelte Fürsorge und Kommunikation zwischen Mutter und Jungem genügt, um den ontogenetischen Kompetenzerwerb einzuleiten.“<sup>258</sup> Durch die mütterliche Fürsorge und das Erlernen von kommunikativen Strukturen kann das Neugeborene nun seinen eigenen Entwicklungsprozess in die Wege leiten und das Wissen der Eltern nutzen. Daraus lässt sich schließen, dass mit jedem Fortschritt an Wissen und an Kompetenzen einer jeden Generation, das Verhalten auf eine höhere Stufe gelangt, durch welche die neue Generation wiederum einen Vorsprung an Wissen und Kompetenzen erhält.<sup>259</sup> Wendet man sich

---

<sup>256</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*.S.281

<sup>257</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.165

<sup>258</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.165

<sup>259</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.166

der ontogenetischen Sichtweise zu, scheint diese nach den bisherigen Erkenntnissen, klar auf der Hand zu liegen: „Eingelassen in die Strukturen des Handelns und der Interaktion mit dem sozialen anderen des kindlichen Umfelds entwickelt sich eine primäre Form des Sollens und entsprechend der Pflicht, die wir als Moral verstehen“<sup>260</sup> Diese bildet sich mit jedem Individuum neu aus und ist zudem empirisch belegbar. Hier liegt der Einwand einer *Petitio Principii* nahe, da sich die Moral erst durch interaktive Prozesse in einer bereits sozialisierten Mitwelt bildet, die jedoch wiederum schon durch sie geprägt ist. Dux negiert hier nicht den positiven Einfluss, den die, bereits von moralischem Bewusstsein geprägten, Mitmenschen auf ein Individuum haben können, doch wäre es „[...]unzutreffend zu meinen, die Moral könne von den Altvorderen übernommen werden.“<sup>261</sup> Denn Moral ist nicht lehrbar, sie besitzt keinen konkreten Inhalt, den ein Mensch erlernen könnte. Sie ist die Entwicklung von einer Kompetenz, auf welche die anderen nur insofern Einfluss nehmen können, als dass sie die Möglichkeit haben, dem Kind die bestmöglichen Bedingungen für seine Entwicklung der Konstruktion der soziokulturellen Daseinsformen von Handlungs- und Interaktionsmechanismen sowie der Moral, zur Verfügung zu stellen.<sup>262</sup> In jeder Generation wird die Moral neu herausgebildet, „Konstrukteur“ ist daher jedes Individuum selbst.<sup>263</sup> Moral muss sich als „Form des Sollens“ daher schon immer geschichtlich und phylogenetisch entwickelt haben und sich mit jedem Individuum neu ausbilden- die Voraussetzung der Bildung der Moral basiert daher auf dem interaktiven Miteinander und der sozialen Lebensform der Menschen.<sup>264</sup>

In Dux historisch-genetischem Verständnis fließt ein Großteil von *Piagets* Entdeckungen seiner Entwicklungstheorie ein. So nennt Dux *Piagets* Werk „Das Moralische Urteil beim Kinde“ eine ausschlaggebende Errungenschaften im neuzeitlichen Denken und legt den darin enthaltenen erkenntnistheoretischen Bestimmungen einen reformativen Wert bei, die er in seinem eigenen prozessual-logischen Denken auch übernimmt.<sup>265</sup> Die Schlüsse, die *Piaget* aus seinen erkenntniskritischen Untersuchungen gezogen hat können daher auch für die Untersuchung der Moral herangezogen werden, denn wie die Erkenntnistheorie, ist auch die Moraltheorie von einem genetischen Bewusstsein geprägt, sie muss das was herauskommen soll, erst selbstständig entwickeln.<sup>266</sup> Zudem geht *Piaget* hier von einem „interaktiven Konstruktivismus“ aus, wie auch Dux zufolge „[...]gehen die Konstrukte aus der Interaktion mit der äußeren Realität, der

---

<sup>260</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.166

<sup>261</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.166

<sup>262</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.166

<sup>263</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.166

<sup>264</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.166

<sup>265</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.167

<sup>266</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.167

naturalen sowohl als sozialen, hervor“.<sup>267</sup> Wie bereits erörtert, ist es außerdem ausschlaggebend, dass sich das Moralitätsverständnis erst mit jedem nachwachsenden Gattungsmitglied wieder neu entwickeln muss. Der Konstrukteur ist folgedessen jedes Individuum selbst, das ausgehend von einer „kulturellen Nulllage“ durch die Interaktion mit einem kompetenteren anderen zwar eine Möglichkeit der Entwicklung der Moral geboten wird. Das Moralitätsverständnis und das Bewusstsein zur Pflicht, können und müssen aber immer eigenständig vom Individuum selbst ausgehen. Das prozessuale Vorgehen macht auch klar, dass es in jeder Folgegeneration einen Fortschritt an Wissen geben kann - „Jede Phase entwickelt sich aus einer zunehmend kompetenteren Verarbeitung von Erfahrung, die in der Interaktion mit der Außenwelt gemacht werden“ kann und zwar aufgrund der Fähigkeit einer „reflektierten Abstraktion“.<sup>268</sup>

*„Entscheidend für die Entwicklung der Moral ist, in welcher Weise das nachwachsende Gattungsmitglied den anderen in die Handlungs- und Interaktionsformen seiner Lebensführung integriert. Konstruktiv bedeutsam daran ist, dass es selbst sich durch diese Entwicklung zugleich in die sozialen Systeme integriert, in denen seine eigenen Lebenspraxen denen der anderen verbunden werden.“<sup>269</sup>*

Hiermit wird der Fokus auf die Mitmenschen im moralischen Entwicklungsprozess gelegt. Dux weist darauf hin, dass der Mensch in seiner soziokulturellen Prägung darauf angewiesen ist, mit den anderen zu interagieren, inwiefern dieser den anderen in die eigene Lebensführung integriert, ist doch von jedem Menschen selbst abhängig. Die Form von sozialer Welt, in der wir leben, kann und wird nur durch die einzelnen Individuen geschaffen. Um einen Vergleich mit Dux Vorläufer Plessner zu ziehen, finden man sich hier in seiner Kategorie der Mitwelt wieder. Der Mensch als exzentrisches Lebewesen benötigt die anderen Subjekte um sich als Person zu realisieren und dies kann nur in der Mitwelt geschehen. Der Einzelne, sowie die anderen Personen können sich nur in einer „engen Verschränkung der Lebensform“ bilden.<sup>270</sup> Jegliches Moralitätsverständnis ist auf die anderen Mitmenschen ausgelegt, die menschliche Daseinsform verlangt nach Interaktion mit den anderen Subjekten sowie mit der natürlichen Außenwelt, doch um ein gemeinschaftliches Leben zu ermöglichen, ist es darum notwendig, einerseits um sich selbst zu schützen andererseits um seine eigenen Interessen gewährleisten zu können, sich mit den anderen auf ein Minimum an Moralität zu einigen.

Wie bereits erörtert, kann man nicht von nahen Bezugspersonen lernen, was Moral ist, diese können lediglich eine gute Ausgangslage verschaffen, um die konstruktiven Denkprozesse

---

<sup>267</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.168

<sup>268</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.169

<sup>269</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.169 f.

<sup>270</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.170



auszubilden. Aus den empirischen Erfahrungen können wir den Schluss ziehen, dass sich Moral im Anschluss an ein evolutives Verständnis in Interaktion mit dem jeweils anderen schon ausbildet. Durch das prozessuale Verständnis von Interaktion und Kommunikation mit einer sorgenden Bezugsperson ist es möglich das Selbst zu entwickeln und sich als Person wahrzunehmen, „[...]im Prozess der Interaktion mit ihr begegnet dem Kind in der Außenseite, was es auf der Innenseite seines Organismus ausbilden muss: Handlungskompetenz und Subjektivität“<sup>271</sup> Der Andere spielt darum im Prozess der „Menschwerdung“ des Einzelnen eine entscheidende Rolle, nicht nur das er eine Notwendigkeit darstellt, um die eigene Persönlichkeit zu entwickeln, der andere-wird zum *alter ego*, der ebenfalls fähig ist, soziokulturelle Entwicklungen zu tätigen und dieselben Kompetenzen auszubilden.<sup>272</sup> Das Alter Ego ist demnach mit dem Ich durch den Erwerb von soziokultureller Kompetenzen in der Mitwelt verbunden. Sie werden Menschen denen diese Mitwelt ein gemeinsames Gut darstellt und diese wird somit folglich als eine Welt der „Wir-Beziehungen“ erfahren.<sup>273</sup> Die Welt ist durch die anderen vermittelt. Der Einzelne hat die Welt immer nur durch die Verbindung mit den anderen „und in der Vermittlung durch sie“.<sup>274</sup>

*„Die anderen übernehmen im Erwerbsprozess der soziokulturellen Kompetenzen und soziokulturellen Welten eine Art Garantenstellung und zwar ebenso für das, was als gemeinsame Welt erworben wird, als auch - und nicht minder elementar - für die sinnhafte ausgelegte Praxis der eigenen Lebensformen in der Welt.“<sup>275</sup>*

Dux sieht demnach gerade in dieser Vermittlung den Umstand gegeben, dass die konstruktiv geschaffene Welt, in der sich der Mensch befindet, immer schon darauf ausgelegt ist, ein gemeinsames Leben, als solches zu ermöglichen. Die Mitmenschen, bzw. die nahestehenden Bezugspersonen, sichern dem eigenen Selbst die Realität seines Daseins und geben ihm Bestätigung, die er sucht. „Die Internalisierung *alters* besteht nach allem darin, die anderen dem eigenen Dasein in einer Welt zu verbinden, dass die Lebensführung in der Welt durch ihn ermittelt und garantiert erfahren wird.“<sup>276</sup> Da die Bezugspersonen in der Umwelt eines nachwachsenden Individuums einen konstitutiven Einfluss auf die Entwicklung der soziokulturellen Kompetenzen haben, wird somit der andere zu einem notwendigen Bestandteil, der Bildung des eigenen Ichs. Vergegenwärtigt man sich, was Dux unter Subjektivität versteht, „[...]die intrinsisch verfestigte Kompetenz der Lebensführung, die sich ebenso in den Strukturen

---

<sup>271</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.172

<sup>272</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.174

<sup>273</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.174

<sup>274</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.174

<sup>275</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.174

<sup>276</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.174

des Handelns wie dessen motivationalen Inhaltsbestimmungen sedimentiert hat<sup>277</sup>, wird auch klar, dass, wenn der Internalisierungsprozess des *alters* in das *ego* nicht in dieser Art stattfinden würde, eine Welt, so wie wir sie kennen, nicht möglich wäre. Soziale Beziehungen bestimmen unser Dasein sie konstituieren unsere Welt und ermöglichen uns erst unsere Ausbildung zum Subjekt. Als ein integriertes Strukturmoment in die Subjektivität, hat der andere, bzw. die nahen Bezugspersonen der frühen Ontogenese, erheblichen Einfluss auf die Daseinsform des erwachsenen Subjekts. Somit muss sich das *alter* in das *ego* einbilden.<sup>278</sup> Ein Leben lang ist man auf eine „Respons“ des anderen angewiesen, da im eigenen Dasein diese „unaufhebbare Doppelnatur“- die „organische Verfasstheit“ und die „soziokulturelle Gestaltung“, inbegriffen ist, die man immer wieder neu konstituieren muss.<sup>279</sup> Da man nun ein Leben lang auf andere angewiesen ist, die eine Bestätigung des eigenen Selbst gewährleisten können, scheinen Freunde in unserem Erwachsenendasein genau diese Stellung einzunehmen. Denn sie sind es, die uns in unserem Leben am nächsten stehen und somit auch die größte Wirkung auf uns haben. Dux verweist an dieser Stelle wiederum auf Plessners Bruch zwischen dem Organismus und dem Geist der, wie bereits gezeigt wurde, konstitutiv für das menschliche Lebewesen ist:

*„Die prekäre Form des Daseins, sich immer erst an der Welt zur Lebensführung bestimmen zu müssen, verlangt nach der kommunikativen Absicherung der Sinnbestimmungen. Erst dadurch wird der Bruch lebbar. Für den Entwicklungsprozess der Moral ist diese Form der Einbindung alters in die Innenwelt des Subjekts schlechterdings grundlegend.“<sup>280</sup>*

Erwartungen sind essenziell im Erwerbsprozess der Interaktions- sowie der Handlungskompetenz, sie „[...] setzen sich in die Strukturen des Sollens um, wenn sie bedeutsame Interessen zum Inhalt haben.“<sup>281</sup> Menschen müssen lernen, die Erwartungen, die in sie im unvermeidlichen interaktiven Miteinander, gesetzt werden, auch zu erfüllen und ihnen gerecht zu werden. Denn die Gesellschaft fordert von den Menschen gewissen Erwartungen auch zu erfüllen. Dux geht daher davon aus, dass diese zwingende Struktur des Interaktionsprozesses in der sozialen Welt, die wirksamste Grundlage der Moral darstellt, denn die Forderungen die an uns gestellt werden, die Interessen die vertreten werden, müssen von einem selbst überlegt und antizipativ aufgenommen sowie verarbeitet werden – die Erwartungen der anderen müssen daher in die eigenen Erwartungen integriert werden -nur so kann ein interaktives soziales Dasein gestaltet werden, ohne die Sicherung der eigenen Interessen zu verlieren und das eigene

---

<sup>277</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.175

<sup>278</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.175

<sup>279</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.175

<sup>280</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.175

<sup>281</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.175

Überleben zu gewährleisten.<sup>282</sup> Dadurch dass sich im moralischen Bewusstsein das Interesse und die Erwartungen der anderen im eigenen Selbst manifestiert haben, geht man auch davon aus, dass man sich freiwillig und eigenaktiv zu diesem Schritt entscheidet, denn der Mensch möchte ja, dass sich die anderen genauso ihm gegenüber verhalten, wie umgekehrt. An dieser Stelle muss man sich klar werden, dass es unmöglich wäre ohne Moral zu leben, denn:

*„Man kann im Einzelfall der Moral zuwider handeln, aber man kann nicht überhaupt nicht moralisch sein wollen. Wer sich darauf festlegt, in gar keiner Weise den Interessen der anderen Rechnung zu tragen, würde sich aus der sozialen Form der Lebensführung ausschließen. Er macht sein Dasein unmöglich. Keine Moral zu haben lässt sich nicht leben.“<sup>283</sup>*

Die Moral gründet, wie bereits erläutert wurde, in der Struktur der Interaktion, doch der Druck der von dieser strukturellen Gegebenheit ausgeht, reicht noch nicht aus um dem moralischen Leben verpflichtet zu sein. Erst durch das „Bewusstsein der Pflicht“, wird das erwartete Sollen „im normativen Sinn“ zur Moral.<sup>284</sup> Dieses Bewusstsein der Pflicht kann sich nur in einem reflexiven Prozess ausbilden in dem den Menschen klar wird, dass ein Leben ohne die anderen bzw. ein gesichertes Dasein, in dem auf die eigenen Interessen Rücksicht genommen wird, nur möglich ist, wenn sie sich eingestehen, dass Moral eine basale Notwendigkeit ist, um Sozialität zu gewährleisten. Dieses Pflichtbewusstsein muss sich in der Genese des Subjekts schon eingebildet haben, das wurde durch die nahestehenden Bezugspersonen ermöglicht, denn das Strukturmoment der Pflicht muss sich völlig in der „inneren Verfassung des Subjekts verfestigen um, als Pflicht handlungsbestimmend zu werden.“<sup>285</sup> Die Erwartungen, die der andere im Sollen adressiert, müssen im eigenen Ich internalisiert werden und ihnen muss Rechnung getragen werden, denn sonst ist wie gesagt ein Leben in Kommunikation und Interaktion nicht möglich. In der Ontogenese sind es die Bezugspersonen, die uns helfen dieses Strukturmoment zu verwirklichen. Durch die Liebe und Fürsorge, die ein heranwachsendes Kind in einem gesicherten Umfeld von seinen nahestehenden Bezugspersonen erfährt, kommt es zu einer emotional positiven Besetzung der Bezugsperson.<sup>286</sup> Diese positive Besetzung ist es, die ausschlaggebend dafür ist, dass das Wohlergehen anderer, sich schließlich als eigenes Interesse manifestiert. Mit ihr, so Dux „[...]haben wir das Moment, das wir für das Bewusstsein der Verpflichtung brauchen.“<sup>287</sup> Durch die empfangene Fürsorge und Liebe werden wir motiviert das

---

<sup>282</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.175

<sup>283</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.176 .

<sup>284</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.176

<sup>285</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.176

<sup>286</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.177

<sup>287</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.177

Interesse am anderen zu zeigen und sein Wohlergehen zu fördern, die Neigung wird somit eines der ausschlaggebenden Momente der Genese der Moral.

Durch die Realisierung der Bedeutsamkeit der anderen und deren Notwendigkeit im Daseinsprozess, „[...]erweist sich das Bewusstsein der Pflicht als eine Form der praktischen Vernunft.“<sup>288</sup> Diese, wenn sie entwickelt wurde, steht dem Menschen immer zur Verfügung und realisiert sich in seinem ganzen Leben. Dux weist hier darauf hin, dass die Vernunft reflexiv ist, denn sie wird durch die Einsicht und das bewusst werden der Notwendigkeit, bestimmt.<sup>289</sup> Die Moral weist demnach *positivistische* sowie *zweckrationale* Züge auf.<sup>290</sup> Die positivistischen Züge zeigen sich Dux zufolge darin, „[...]dass sie bestehende soziale Systeme zum Bezug hat[...]“- zweckrationale Bezüge zeigt sie sofern auf, dass in „aller Moralität das Interesse am anderen in das soziale System inkludiert ist, auch wenn dieses Interesse erst in einem Prozess der abstraktiven Reflexion manifestiert wird.“<sup>291</sup> Nur durch das eigenständige Interesse am Wohlergehen anderer und dem damit korrelativ verbundenem eigenen Interesse an einem menschenwürdigen Leben, dem Wunsch nach Anerkennung des eigenen Daseins und dem Verlangen nach Liebe - „im Schluss von der abstraktiven Bestimmung der Bedingung der Möglichkeit des sozialen Systems auf das konkrete Verhalten liegt die eigentliche Motivation.“<sup>292</sup> Ohne diese Motivation, ohne dieses Strukturmoment wäre eine Moral nicht möglich.

*„Moral, wollen wir sagen, ist das aus der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der gemeinsamen Lebensführung hervorgegangene Bewusstsein der Verpflichtung, sich so zu verhalten, dass den in den sozialen Systemen institutionalisierten Interessen der anderen Rechnung getragen wird.“<sup>293</sup>*

### 3.4. Nussbaums These der Bedeutung der Emotionen

Diesem Bewusstsein der Pflicht, dass sich rein aus der intersubjektiven Beziehung verdankt, stimmt auch *Martha Nussbaum* zu. Nussbaum stärkt Dux These und geht davon aus, dass der *Wert der Emotionen*, die wir als frühkindliches Individuum empfangen mit dem *Ursprung der Moral* zusammenhängt. Sie stimmt mit Dux dahingehend überein, dass, um ein moralisches Bewusstsein ausbilden zu können, es primär auf die ersten Erfahrungen in der Kindheit, mit den

---

<sup>288</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.179

<sup>289</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.179

<sup>290</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.180

<sup>291</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.180

<sup>292</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.180

<sup>293</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.180f.

nahen Bezugspersonen ankommt. In der frühen Kindheit, ist ein menschliches Lebewesen maßgeblich von Bezugspersonen abhängig. In den ersten Monaten seines Lebens steht der Mensch hilflos der Welt gegenüber und wäre ohne nahe Bezugspersonen nicht fähig zu überleben. Nicht nur das Bedürfnis nach Nahrung muss jedoch gestillt werden, sondern auch das Bedürfnis nach Nähe und Fürsorge. Das Neugeborene vermag anfangs noch nicht das eigene Sein und den anderen von der Außenwelt abgekoppelt zu erfassen, es ist ihm lediglich bewusst, dass sich seine *Befindlichkeit* durch die ihm entgegengebrachte Aufmerksamkeit und Bedürfnisbefriedigung verändert. Dieser „Vorgang der Transformation“, ist die Sehnsucht des Kindes nach „[...]einer Widerkehr des Übergangs zur Seligkeit und nach einem Objekt, das sie vermitteln kann.“<sup>294</sup> Nussbaum sieht den Ursprung der Emotionen, welche allererst als *Furcht* und *Angst* auftreten genau in dieser Transformation verortet, da das Kind sich bewusst wird, über die, sein eigenes Dasein ermöglichenden Prozesse, welche wiederum nicht in seiner Kontrolle liegen und von etwas anderem abhängig sind. „Emotionen sind das Erkennen dieser Bedeutung gekoppelt mit dem Fehlen voller Kontrolle.“<sup>295</sup> Hilflos ausgeliefert sehnt sich das Kind nach Nähe und Geborgenheit, welche ein Gefühl der Sicherheit vermitteln können und somit nicht nur auf körperliche Bedürfnisse reduziert werden können. Furcht und Angst entstehen dadurch, dass diese Transformation zurückgehalten werden kann, während Freude und Hoffnung in ihrer Erfüllung liegen und dem Hoffen auf den erwarteten Zustand, Ausdruck verliehen wird.<sup>296</sup> Liebe kann ein kleines Kind in dieser Phase seines Lebens noch nicht entgegenbringen, da es weder sich noch die Bezugspersonen als ganze Personen erkennt. Dennoch scheint ein Gefühl der Liebe und Dankbarkeit in Ansätzen vorhanden zu sein und zwar durch das Erkennen, dass die Bezugspersonen dem Kleinkind helfen, sein Überleben zu sichern.<sup>297</sup> Durch die Zuwendung der nahestehenden Bezugspersonen kann in weiterer Folge ein Vertrauensverhältnis aufgebaut werden, welches ein angemessenes Verhältnis von Abstand und Nähe voraussetzt und das Kind begreift, dass es sich auf seine nahestehenden Bezugspersonen verlassen kann. Werden die Bedürfnisse des Kindes nicht befriedigt, empfindet es Wut, da es davon ausgeht, dass sich die ganze Welt nur um das eigene Selbst dreht. „Seine Haltung ist die der infantilen Allmacht, in der sich die ganze Welt um seine Wünsche dreht.“<sup>298</sup> Schaffen es die Eltern nun dieser *Allmachtsvorstellung* in einem geeigneten Verhältnis entgegenzutreten, und Abstand aber auch Nähe zuzulassen, ist es möglich eine Vertrauensbasis zu schaffen, die das Kind in seinem weiteren Leben maßgeblich beeinflussen wird. Nussbaum zeigt nun also auf, wie die Emotionen

---

<sup>294</sup> Vgl. Martha Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“, in: *Moral im sozialen Kontext*, hg. Wolfgang Edelstein/ Gertrud Nummer-Winkler, Frankfurt am Main 2000, S. 87f.

<sup>295</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.93

<sup>296</sup> Vgl. Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.93

<sup>297</sup> Vgl. Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.94

<sup>298</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.95

„[...]aus der sich allmählich entwickelnden kindlichen Wahrnehmung der Ungewissheit des Guten und des eigenen Mangels an Allmacht wachsen.“<sup>299</sup> Emotionen sind deswegen das erste, dass einem Menschen seine Stellung in der Welt aufzeigen kann, sie zeigen Grenzen des eigenen Daseins, sowie die Möglichkeit, gute und schlechte Erfahrungen aus der Außenwelt ziehen zu können auf und sind zudem konstitutiv für das weitere Leben.<sup>300</sup> Im Laufe der Entwicklung des Kindes wird es sich seiner Selbst immer mehr bewusst, es ist sich seiner Unvollkommenheit, des auf andere angewiesen seins bewusst, das Selbst bildet sich aus und es wird erkannt, dass auch die nahen Bezugspersonen eigenständige Lebewesen sind. Es erkennt auch, dass sich die Eltern nicht nur um das Kind selbst kümmern, sondern auch anderen Menschen, sowie sich selbst Zuneigung, Achtung und Entgegenkommen, gewähren. Das Kind reagiert, Nussbaum zu Folge, zuerst mit Neid, Eifersucht und Wut auf diesen Zustand und sieht, dass es in einem gewissen Konkurrenzkampf mit anderen steht.<sup>301</sup> Hier kommt Nussbaum zufolge die „ödpale Scham“ ins Spiel, das Kind erkennt, dass es unfähig ist, die nahen Bezugspersonen vollständig zu kontrollieren und wird sich seiner eigenen Unvollkommenheit bewusst.<sup>302</sup> Das Kind muss lernen zu akzeptieren, dass es auf andere Menschen angewiesen ist und diese auch gewisse Ansprüche an es selbst und die, ihm nahestehenden Bezugspersonen, richten. Geht man von einem adäquat liebevollem Umfeld aus, erkennt das Kind, dass die Bezugspersonen ihm Fürsorge, Achtung und Liebe, zugestehen- aber dies eben nicht aus dem Maßstab der allmächtigen Position und den daraus resultierenden hohen Ansprüchen, von denen es ausgegangen ist, geschieht, weshalb die Ansprüche die das Kind hat, nicht vollkommen befriedigt werden können. Durch dieses Erkennen, „[...]dass das Objekt seiner Wut und das seiner Liebe ein und dasselbe ist[...]“, wird sich das Kind nun zum ersten Mal eines Schuldgefühls bewusst.<sup>303</sup> Das Kind ist nun fähig, sich in die Eltern hineinzusetzen und sich deren Schmerz vorzustellen und stürzt folglich in eine Art *Krise*, da es ihm bewusst wird, dass es sowohl zu Gutem wie auch zum Bösen fähig ist und es darum danach sucht, dieses Gefühl von Schuld und Scham irgendwie loszuwerden.<sup>304</sup> Das Kind erkennt jedoch auch, was die Eltern für ihn als eigenständiges Wesen tun, darum kann es seinen Eltern nun auch mit wahrhafter Dankbarkeit, Liebe und Wohlwollen entgentreten und somit Liebe in einem „nicht-instrumentalistischen, ja sogar nicht-hedonistischen“ Zügen auftretend entgegen gehen.<sup>305</sup> Das Kind lernt zu akzeptieren, dass sich die Welt nicht nur um es selbst dreht, deshalb auch die eigenen Ansprüche zu begrenzen und zu akzeptieren, dass auch

---

<sup>299</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.101

<sup>300</sup> Vgl. Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.101

<sup>301</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.105

<sup>302</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.106

<sup>303</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.107

<sup>304</sup> Vgl. Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.107

<sup>305</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.107f.

andere Personen Bedürfnisse haben und somit Forderungen stellen können. Dem Kind wird bewusst dass es anderen, hier sind es vor allem noch die nächsten, geliebten Bezugspersonen gemeint, Schmerzen zufügen kann, so entsteht Schmerz in ihm, der ihn zum Nachdenken anregt, weshalb nun eine erste Vorstellung von Gerechtigkeit und Wiedergutmachung in ihm aufkommt.<sup>306</sup> Dem Scham und Schuldgefühl zu entrinnen versuchend, legt sich das Kleinkind eine Strategie zurecht, wie er diese wieder gut machen kann, es hat Angst davor das grenzenlos Böse in sich zu haben und möchte dem auf sich lastenden Druck loswerden.<sup>307</sup> Hier weist Nussbaum darauf hin, dass es zu einer gewissen rein egoistischen Erleichterung des Kindes kommt, da seiner Verdorbenheit Grenzen gesetzt werden können und es somit von seiner eigenen Schlechtigkeit geschützt wird.<sup>308</sup> Die Moral „[...] gewährt dem Kind ein Gefühl von Sicherheit und Schutz vor Verletzung und ermöglicht ihm, auf den Wunsch nach vollständiger Kontrolle des Objekts und auch auf den Neid und die Eifersucht zu verzichten, die mit solchen Wünschen einhergehen.“<sup>309</sup> Das nun die eigenen Bedürfnisse und Ansprüche in einem gemäßigten Verhältnis auftreten müssen, um auch Platz für die anderen zu lassen, führt zwar Einschränkungen mit sich, jedoch ist dies dem Kind lieber, als hilflos dem Schuld und Schamgefühl ausgeliefert zu sein. Verortet man den Ursprung der Moral also in der intersubjektiven Beziehung, kann sie auf eine spezifische Weise ihre Wirkung zeigen:

*„Die Moral schützt den inneren Wert der Personen und wahrt ihre Würde, die durch die schädlichen Auswirkungen der inneren Aggression des Kindes bedroht wird. Sie ist selbstlos und verpflichtend, setzt dem Eigeninteresse Grenzen und achtet die legitimen Aktivitäten anderer. Aber sie ist auch durchdrungen von Liebe und Staunen und deshalb keine kalte Pflichterfüllung.“<sup>310</sup>*

Nussbaum führt ihre Untersuchungen natürlich noch weiter fort, was hier jedoch ausschließlich gezeigt werden sollte, ist, dass Dux These, den Ursprung der Moral, in den interaktiven Beziehungsprozessen zu suchen, nochmal eine Bestärkung erfahren hat. So ist es ohne die Emotionen, bzw. einem guten Verlauf der emotionalen Entwicklung, die grundlegend von den nahen Bezugspersonen abhängt, nicht möglich, dass Moralitätsbewusstsein überhaupt entstehen kann. In einem modernen Bewusstsein und den Kenntnissen der Entwicklungsanalyse scheint so gesehen, keine abstrakt hergeleitete, absolute Gültigkeit beanspruchende, Ethikkonzeption mehr angemessen zu sein. So schreibt Nussbaum in ihren abschließenden Worten: „Jede moralische Theorie muss zu einer Moral führen, die von Menschen gelebt werden kann.“<sup>311</sup> In einer

---

<sup>306</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.108

<sup>307</sup> Vgl. Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.108

<sup>308</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.108f.

<sup>309</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.109

<sup>310</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.110

<sup>311</sup> Nussbaum, „Emotionen und der Ursprung der Moral“ S.114

modernen Vorstellung einer Moraltheorie soll bzw. muss es somit auch Platz dafür geben, den Menschen als Mensch in seiner Unvollkommenheit wahrzunehmen, die Praxis, die eigene Entwicklung und Partikularität der Personen, sowie die Möglichkeiten des Verzeihens miteinzubeziehen.

### **3.5. Die Anforderungen des Lebens im zwischenmenschlichen Bereich**

Dass Menschen in enger Gemeinschaft aufwachsen, sich entwickeln und ihr Leben gemeinsam verbringen, wissen wir aus unserer täglichen Erfahrung. Die Ausbildung einer soziokulturellen *Organisationsform* dieses Lebens ist durch die drei wichtigsten evolutiven Errungenschaften, einerseits in der „Prozessualität des Gehirns“, andererseits in der „Ausbildung der Sprache“ und des, dem durch beide entstandenen „Erwerbsprozesses soziokultureller Kompetenzen“, in einem sozialen Umfeld durch den Gebrauch des Denkens sowie Sprache, begründet.<sup>312</sup> Die Vernunft, die sich in einem Prozess der Enkulturation ausgebildet hat, besteht darin, den Anforderungen, die die konstruktiven Lebensform fordert, gerecht zu werden.<sup>313</sup> Welche Anforderungen werden an uns in unserer Lebensart gestellt? Geht man von Dux historisch-genetischem Denken aus, so wird der Bildungsprozess des Sollens in des sozialen Daseinsformen verortet.<sup>314</sup> Menschen leben und wachsen immer schon in Gemeinschaften auf. Diese sind entweder familiär, aber auch aber auch in anderen, weitläufigeren Beziehungsformen z.B. in der Nachbarschaft in der wir zusammenleben, und die durch interaktive Prozesse ausgebildet werden, zu finden.<sup>315</sup> In all den Gemeinschaftsformen kommen wir also in eine Beziehung zu anderen Menschen, das eigene Dasein und das Handeln, kommen somit immer in den Einflussbereich anderer, und somit in ein gewisses relational, abhängiges Verhältnis zueinander. Da das soziale Dasein der verschiedensten Menschen innerhalb eines sozialen Systems deshalb immer unter dem Einfluss anderer steht, müssen die jeweils eigenen Interessen gegenüber anderen abgesichert werden, damit diese akzeptiert und geltend gemacht werden können. Dazu ist es nötig *Vorkehrungen* zu treffen.<sup>316</sup> Diese benötigt man, um die eigene Vitalsphäre, das eigene Leben, die Gesundheit und Lebensstil usw. zu schützen, und somit sicherzustellen, dass man nicht durch die Handlungen anderer, in den eigenen Interessen beeinträchtigt wird.<sup>317</sup> Durch die kommunikative Interaktion richtet der Mensch seine Erwartung als eine *Aufforderung* an die anderen, seine Daseinsweise zu respektieren – in dieser Aufforderung liegt die *Grundverfassung des Sollens*.<sup>318</sup> „Das Sollen

---

<sup>312</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.111

<sup>313</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.111

<sup>314</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.111

<sup>315</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.111f.

<sup>316</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.112

<sup>317</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.112

<sup>318</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.112



besteht in einer Struktur der sozialen Beziehungen<sup>319</sup> - das durch die Erwartung, dass den eigenen Interessen Rechnung getragen wird, und die eigene Lebensform als solche auch anerkannt wird, grundlegend für die humanspezifische Daseinsweise ist. Diese Erwartungshaltung bezieht sich jedoch nicht nur auf den Schutz der eigenen Vitalsphäre, sondern ist zudem notwendig um alle Interessen und Handlungsformen zu gewährleisten. Der Mensch als ein vernunftbegabtes Wesen kann bzw. muss nun also, konstruktiv geschaffene soziokulturelle Organisationsformen ausbilden, um sein Leben zu führen. Durch seine *konstruktive Autonomie* wird das Sollen notwendig, denn als ein Strukturmoment der sozialen Beziehungen, ist das Sollen in sich sozial und daher nicht auf eine *präexistente Vernunft* aufgebaut.<sup>320</sup> Da man nun Dux folgend zeigen möchte, dass sich die Organisationsformen des menschlichen Daseins im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte gebildet haben, ist es notwendig zu zeigen, wie sich diese Erwartung aus den Vorgaben der Naturgeschichte in einer prozessualen Weise zu einer soziokulturellen Form des Sollens transformiert haben.<sup>321</sup> „Erwartungen entsprechen in ihrer ethologischen Form einer Grundstruktur des Lebens in der Beziehung von Organismus und Umwelt.“<sup>322</sup> Ein Lebewesen ist immer schon auf seine Außenwelt angelegt, er interagiert mit ihr und erwartet sich daraus folgende Ereignisse. Tiere können beispielsweise diese konstitutive Form der Organisation der Interaktion des Organismus nutzen und so von ihren Artgenossen lernen. Hier geht es jedoch noch um die basale Aktion-Reaktionsstruktur, denn die meisten Tiere können Erfahrungen nur sofern nutzen, als dass sie die, in wiederkehrenden Situationen auftretenden Ereignisse erwarten und somit ihr Verhalten danach ausrichten können.<sup>323</sup> Doch um die Erfahrung weiter nutzen zu können und somit das Verhalten der anderen beeinflussen, bzw. vorwegnehmen zu können, ist *Reflexivität* notwendig - erst dadurch wird es möglich, Täuschungen durchzuführen, aber auch „[...]das erwartete Verhalten der anderen nicht nur in die Bestimmung des eigenen Verhaltens eingehen zu lassen, das eigene Verhalten viel mehr zu nutzen, um auf das Verhalten der anderen Einfluss zu nehmen.“<sup>324</sup> Diese *gesteigerte Form der Erwartung* findet man Dux zu folge in Ansätzen bei Anthropoiden, ansonsten jedoch nur beim Menschen.<sup>325</sup> Dux unterscheidet weiter, zwischen *kognitiven* und *antizipatorischen* Erwartungen.<sup>326</sup> Die antizipatorische Erwartung, die gerade aufgezeigt wurde, als eine Struktur der Interaktion mit der Umwelt, erfährt beim Menschen eine Transformation und eine erhöhte Nutzung. Die Außenwelt des Menschen, auf die er seine Erwartungen ausrichtet, ist selbst schon

---

<sup>319</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.112

<sup>320</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.113

<sup>321</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.113

<sup>322</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.113

<sup>323</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.114

<sup>324</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.114

<sup>325</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 114

<sup>326</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 114

eine Organisationsform des menschlichen Daseins und wurde daher auch konstruktiv geschaffen. Somit unterliegt die Grundverfassung des Lebens den Anforderungen soziokultureller Daseinsform, sie wird *reflexiv*.<sup>327</sup> Der Handelnde ist sich bewusst ist, dass sein Handeln immer mit einer Art von Unsicherheit verbunden ist, da man die Auswirkungen der Handlung auf das gesamte Umfeld nie exakt vorherbestimmen kann. „Diese Form der reflexiven Vergegenwärtigung der Unsicherheit gehört so sehr zum Handeln, dass sie in dessen Struktur eingegangen ist.“<sup>328</sup> Damit sich die Form des Handelns, als soziokulturelle Praxisform überhaupt ausbilden kann, muss daher die Reflexivität genutzt werden, um darauf vorbereitet zu sein, dass die erwarteten Ereignisse nicht in der Form eintreffen müssen, die man sich vorgestellt hat. Die „kognitive Erwartung“ ist nach Dux die Grundform der Erwartung, nämlich, dass der Handelnde etwas in der Welt so vorfindet, wie er es sich vorstellt.<sup>329</sup> Handeln ist jedoch immer untrennbar mit einer Art von *Unsicherheit* verbunden. Da die Welt in der gehandelt wird, sowie die Handlung selbst, konstruiert wurden und weiterhin werden, kann fraglich sein, wie man unter bestimmten Umständen handeln sollte, aber auch wie diese genauen Umstände eigentlich aussehen. Oft ist unklar welche Interessen der Handelnde selbst vertritt, wie er diese umsetzen *soll*, welche Erwartungen er an die Anderen richtet und wie diese reagieren bzw. wer genau von einer spezifischen Handlung betroffen und welche Interessen somit einzubeziehen sind. Dem Handelnden bleibt selbst nach einer gut durchdachten sowie bereits umgesetzten Handlung immer ein Rest von Unsicherheit erhalten. Diese Unsicherheit nennt Dux die „Willkürlichkeit der Handlungen anderer“, die die Reaktion auf die initiierte Handlung niemals völlig voraussehbar erscheinen lässt.<sup>330</sup> Im sozialen Rahmen ist es somit notwendig, dass jeder Handelnde bestmöglich versucht herauszufinden, wie die anderen reagieren könnten und sich somit antizipatorisch sowie reflexiv mit seiner Handlung und den daraus erwarteten Folgen auseinanderzusetzen. Doch ist es nur bedingt möglich die Reaktionen der anderen einzuschätzen, was wiederum hohe Anforderungen an den Akteur stellt.<sup>331</sup> Der Handelnde hat die Möglichkeit, seine Interessen durch eine Aufforderung an seine Mitmenschen zu verdeutlichen und so deren Durchsetzung sicherzustellen. Hiermit geht immer eine gewisse Erwartungshaltung einher, denn man möchte ja, dass die eigenen Interessen vertreten werden. Erwartungen scheinen somit grundlegend und bestimmen die „Praxis kommunikativen Handelns“<sup>332</sup> Dux weist zudem darauf hin, dass es wichtig ist zwischen *Normen*, verstanden als eine Aufforderungen, die eine bestimmte Erwartung erfüllen sollen und den Erwartungen, die

---

<sup>327</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 114

<sup>328</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 114

<sup>329</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 115

<sup>330</sup> Dux *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 116

<sup>331</sup> Vgl Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 117

<sup>332</sup> Vgl Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 116

bloß in einer kognitiv antizipatorischen Form vorliegen, zu differenzieren.<sup>333</sup> Wenn einfache antizipatorische Erwartungen nicht wie gewünscht erfüllt werden, wird der Akteur selbst enttäuscht und somit gedrängt zu lernen, dass er eine oder mehrere falsche Annahme getätigt hat und somit seine Interessen nicht erfüllt wurden. Auffordernde Erwartungen hingegen, die sich bereits als ein „Sollen“ zur Norm manifestiert haben gelten nach Dux als weitgehend resistent gegen das Lernen.<sup>334</sup> Denn sobald Erwartungen in Form von Normen auftreten, werden sie bereits als ein Sollen an den anderen adressiert und somit werden sie von der Erwartung begleitet, dass diese „gesellschaftlich anerkannten Interessen“ auch umgesetzt werden.<sup>335</sup> Hier werden demnach Interessen vertreten an deren Umsetzung stets andere beteiligt sind, an denen sie mitwirken und zudem intervenieren können. Da in sozialen Situationen fast immer und überall Interessen ausfindig zu machen sind, werden meist auch überall „pronormative Formen des Sollens“ ausgebildet, die sich schon habitualisiert und teilweise auch institutionalisiert haben weshalb man im alltäglichen Leben meist darauf vertrauen kann, dass die eigenen erkennbaren Interessen auch erfüllt werden.<sup>336</sup> Wenn jemanden die Wahrnehmung seiner Interessen als gefährdet erscheint, ist es möglich, durch „Mimik, Gestik, Artikulation sowie einer direkten Äußerung“ aus einer nur kognitiven Erwartung eine auffordernde zu machen – dies ist jedoch wieder mit Schwierigkeiten verbunden, so ist es nicht einfach, „[...]zu bestimmen, wann eine Aufforderung an den Adressaten gerichtet werden darf, ebenso, in welcher Form es zu geschehen hat.“<sup>337</sup> Konstitutionstheoretisch gibt es nach Dux das „Sollen“ deswegen, „weil es sich aus den Anforderungen kommunikativer und interaktiver Beziehungen heraus ausbildet.“<sup>338</sup> Es ist eine Struktur, durch die die Akteure ihre Interessen aneinander adressieren und miteinander verschränken können. Nun tritt die Frage auf, ob es *nur* Interessen sind, die das Sollen bestimmen und formen. Wenn man annimmt, dass „keine Vernunft und deshalb auch kein Sollen[...]“ a priori vorgegeben ist, „dann kann sich jede Form des Sollens nur unter den Anforderung der Konstruktion selbst ergeben.“<sup>339</sup> Da die Gesellschaft durch Ideen, deren Ausdruck in vielen verschiedenen Deutungssystemen und Weltbildern- seien es religiöse, mythische oder metaphysische, gefunden werden kann, geformt wurde und natürlich immer noch wird und diese weitgehend wiederum ihren Ursprung in pragmatischen, zweckrationalen Interessen haben, scheint es unumgänglich auch sie in der Rekonstruktion des Sollens zu berücksichtigen. Dux verweist hier auf *Max Weber*, nach ihm besitzen Ideen eine autogene,

---

<sup>333</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.117

<sup>334</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.117

<sup>335</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.117

<sup>336</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.117

<sup>337</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.117

<sup>338</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.118

<sup>339</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.118

absolutistische Geltungsdimension: „*Interessen, nicht Ideen, beherrschen das unmittelbare Handeln der Menschen. Aber: die Weltbilder, welche durch Ideen geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahn bestimmt, in dem die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte*“<sup>340</sup> Das Sollen erfährt also immer auch eine historische Ausprägung, die durch die Bindung an Weltdeutungssysteme zustande kommt. Oft macht es allerdings den Anschein, dass die Normen die sich aus den Religionen und Weltbildern ergeben, einer Auslegung „freischwebender Interpretation und Konstruktion“ unterliegen.<sup>341</sup> Die Normen die auf religiösen oder metaphysischen Systemen beruhen, sind in der heutigen westlichen Gesellschaft, nach Dux jedoch schon weitgehend aufgelöst, sie wurden durch die historische Entwicklung eines neuen Verständnisses der Natur sowie der Sozialwelt abgelöst. Die übriggebliebenen Praxen, gesellschaftlich verbindliche Normen, die auf ein absolutistisches System beruhen, sieht er unsererseits als nur „notgedrungen“ toleriert.<sup>342</sup> Das Selbstbild des Menschen der Moderne muss ohne materiale, normative Vorgaben auskommen, denn das Einzige was man ausfindig machen kann, sind die konstruktiven gesellschaftlichen Bedingungen, in denen die Menschen leben. Da das Sollen in sozialen Situationen nun in einer „adressierten Erwartungshaltung“ an den anderen seine Grundform findet, Dux nennt sie deshalb die „protonormative Form des Sollens.“<sup>343</sup> Das Sollen entwickelt sich aus der Einsicht, dass die Menschen im interaktiven Miteinander ihre Erwartungen an den anderen richten bzw. dies sogar müssen und auf diese Weise ihr eigenes Leben schützen und ihre Interessensvertretung gewährleistet sehen können. Mit diesem Erwartungsanspruch geht immer schon ein Geltungsbedürfnis einher, da man schließlich erwartet, dass etwas passieren könnte oder eigentlich sogar soll, was wiederum eine Möglichkeit der Enttäuschung mit sich führen kann. Doch kann man nicht davon ausgehen, dass alle Erwartungen in ein Sollen transformiert werden, sie haben lediglich ein gewisses Potential in sich, ein Sollen zu generieren. Dux weist deshalb darauf hin, dass sich die Erwartungen erst zu einer Norm verfestigen müssen, damit ihnen einen Gefühl von Pflicht inne liegt, welches man im sozialen gesellschaftlichen Leben kennt.<sup>344</sup> Das Aufeinandertreffen dieser verschiedensten Handlungsinteressen, ist somit der Grund, weshalb sich aus diesen, notwendigerweise, Normen zu dauerhaften Ordnungsmustern transformieren.<sup>345</sup> Im sozialen Umgang bilden sich also Ordnungsmuster heraus, die dafür Sorge tragen, dass das Handeln der verschiedensten Akteure aufeinander abgestimmt werden kann und somit kompatibel bleiben. Hier wird nicht der Anspruch an Gerechtigkeit erhoben, sondern lediglich abgesichert, dass diese Interessen und

---

<sup>340</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.119

<sup>341</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.119

<sup>342</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.119f.

<sup>343</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.120

<sup>344</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.120f.

<sup>345</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.120

Handlungen aneinander anschließen können, weshalb in der Gesellschaft auch ausreichend Platz für die verschiedensten Handlungsmuster beinhaltet sind. Jeder Mensch trifft mit seinen eigenen Handlungsinteressen auf die Interessen der anderen im sozialen System. „Der Handelnde formt sein Handeln, indem er es reflexiv von seinem Verständnis der Welt, in die hinein er handelt, bestimmt sein lässt.“<sup>346</sup> Es ist immer notwendig das eigene Handeln reflexiv zu betrachten, da man immer schon in ein gewisses Handlungsumfeld hinein handelt. Normen, auf die man sich im sozialen Umgang einigt, sind deshalb dadurch zu Stande gekommen, dass die Bedingungen des sozialen Umgangs es erfordern, gewisse Handlungsmuster, zu einem Sollen zu verfestigen, welche auf gemeinsamer Akzeptanz beruhen. Deshalb ist es immer auch notwendig zu betrachten, wie die Gesellschaft, in der gehandelt wird, geformt ist.<sup>347</sup> Sind die Normen durch eine generelle Übereinkunft einmal gebildet, regeln diese den gesellschaftlichen Verkehr. Alleine die Akzeptanz des Sollens ist allerdings nicht ausreichend, um deren Gültigkeit auch zu rechtfertigen. Entscheidend ist vorerst nur, dass sich die Handlungsmuster, in denen die Norm manifestiert werden, zuerst auch reflexiv vergegenwärtigt werden mussten, da jede Generalisierung diesen Prozess voraussetzt. Handlungen müssen also, um eine normative Geltung beanspruchen zu können, „abstraktiv“ gefasst werden.<sup>348</sup> Durch dieses abstraktive Fassen entsteht jedoch immer eine *ideelle* Form, das Sollen transformiert diese in eine *ideale* Form, da sie ja unter gegebenen Bedingungen, als „richtiges Handeln gilt“ und somit eine Verbindlichkeit für die nachfolgenden Handlungen gewährleisten kann.<sup>349</sup> Wendet man sich nun Staatsformen zu, wie wir sie in unserer heutigen Gesellschaft vorfinden, sieht man auch hier, dass der Grundmodus des Sollens, vergegenwärtigt ist. Normen werden objektiviert, verschriftlich und erhalten somit eine neue Form von einer gesteigerten Bedeutung. Der Handelnde kann sich somit immer schon an vorgegebene schriftlich festgesetzte Normen, das Gesetz halten, ohne es zuvor selbstständig herzuleiten.<sup>350</sup> Der Genese nach ist das Sollen deshalb in sich sozial, da es aus den inhärenten Ansprüchen der Subjekte in sozialen Beziehungen, die in einer Gesellschaft entstehen, gebildet wird. Daher ist es, wie bereits erörtert wurde, nicht notwendig, das Sollen aus einer metaphysischen Substanz, oder einer idealistischen Form von Vernunft herzuleiten.<sup>351</sup>

---

<sup>346</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.121

<sup>347</sup> Vgl Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.124

<sup>348</sup> Vgl Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.124

<sup>349</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.124

<sup>350</sup> Vgl.Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.126f.

<sup>351</sup> Vgl.Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.130

### 3.6. Die Verpflichtung in der Moral

Nachdem nun erklärt wurde, wie sich das Sollen als eine konstruktiv geschaffene Organisationsform, gründend auf den, auf den Menschen beruhenden Ansprüchen der Erwartung, bilden konnte, kommt nun die Frage auf, wie dieses Sollen eine Verbindlichkeit mit sich bringen kann, welche eine inhärente Pflicht beinhaltet, moralisch zu handeln. Das Bewusstsein zur Pflicht, ist eine Grundvoraussetzung um die gegenseitig adressierten Erwartungen und somit die Normen, als wahrhaft verbindlich gelten zu lassen.<sup>352</sup> Das Bewusstsein der Pflicht „[...]resultiert [...]aus der abstraktiven Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Sozialität. Sie ist es, die sich in das Bewusstsein, dass ihnen Rechnung getragen werden müsse, umsetzt.“<sup>353</sup> Ohne diese Verbindlichkeit wäre die Normativität nicht möglich, da ihr sozusagen der zugrundeliegende Boden entzogen würde, und die Handlungen beliebig ausgeführt werden könnten. Die Pflicht und die darin enthaltene Begründung, wieso wir dieser Pflicht folgen sollten, ist eines der Hauptprobleme der philosophischen Ethik. Dux beruft sich hier darauf, dass das Sollen in seinem historisch-genetischen Denken, durch das gemeinsame Zusammenleben der Personen und den daraus folgenden konstruktiv geschaffenen Handlungsstrukturen, gebildet hat. Das Pflichtbewusstsein bildet sich gleichzeitig mit diesem Sollen aus.<sup>354</sup> In dem sozialen System, in dem gehandelt wird, sind die Interessen der einzelnen Akteure zu berücksichtigen. Das soziale System ist an diese Handlungsstruktur geknüpft und ist deswegen auch mit dem Sollen und dem Bewusstsein zur Pflicht, verbunden. Diese Pflicht schafft jedoch erst die Bedingungen der Möglichkeit von Sozialität und ist somit als eine Form von *sozialer Vernunft* zu bestimmen.<sup>355</sup> Diese Vernunft ist, wie bereits erörtert, jedoch nicht schon vorgegeben, sondern entwickelt sich erst reflexiv mit dem sozialen Umfeld, weshalb Dux sie als eine „zweckrationale Form des Handelns aus Einsicht in die Verhältnisse“ bestimmt.<sup>356</sup> Problematisch wird das Pflichtbewusstsein dann, wenn es zu einem Widerspruch der eigenen Interessen mit der, der anderen kommt. Dux nennt drei Gründe, die im Fall eines Interessenkonflikts dafür sprechen, sich pflichtgemäß zu verhalten. Diese sind, „der intrinsische Zwang der Vernunft selber“, „Nachteile in sozialen Beziehungen gewärtigen zu müssen“ und „die Identifikation mit dem anderen.“<sup>357</sup> So folgt man der Pflicht, weil es schlichtweg vernünftig ist, da die normativen Faktoren die Grundvoraussetzung sind, das eigene Dasein so zu leben, dass die eigenen Interessen vertreten werden. Diese Grundvoraussetzung ist nämlich auch dann noch gegeben, wenn in speziellen Situationen ein spezifischer Interessenkonflikt auftritt. Wird

---

<sup>352</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.135

<sup>353</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.135

<sup>354</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.134

<sup>355</sup> Vgl. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.135

<sup>356</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.135

<sup>357</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.135

man sich den Bedingungen des eigenen Daseins bewusst, ist also schon ein inhärenter Grund gegeben, der Verpflichtung auch nachzugehen. Da die Sozialität nun den Grund des Bestehens des Einzelnen bedingt, wäre ein Handeln gegen die Pflicht also ein Handeln gegen das eigene Dasein. In der praktischen Anwendungsweise kann man daraus aber keine Notwendigkeit ableiten, weshalb die Pflicht empirisch belegbar sein muss. Dux widerspricht hier Kant, der davon ausgeht, dass die Pflicht von allem Empirischen befreit werden muss, um eine Garantie der Sittlichkeit zu gewährleisten.<sup>358</sup> Das Bewusstsein der Pflicht kann nach Dux nur durch das reflexive Bewusstsein des Einzelnen entstehen, durch die Vergegenwärtigung, dass das eigene Dasein von der Form der Verpflichtung als Bedingung der Möglichkeit von sozialen Systemen, gegründet ist. Eine Grundbedingung, dass sich diese soziale Vernunft auch ausbilden konnte, ist, wie bereits gezeigt wurde, in der Ontogenese des Einzelnen zu finden, die unter günstigen Bedingungen stattfinden muss.

### 3.7. Einwände aus Kantscher Perspektive

Kant möchte in seiner Moraltheorie, die Begründung der Ethik von allem Empirischen befreien, um zu objektiv gültigen Forderungen der Moral kommen zu können, da diese nur dann eine sichere Grundlage haben kann, wenn sie nicht von Zufälligkeiten und empirischen Momenten abhängig ist.<sup>359</sup> Hier entgegnet Dux, dass die Gültigkeit der moralischen Normen, mit dem einhergehenden Pflichtbewusstsein, gerade eine *empirische Untermauerung* benötigt, um als solche Gültigkeit zu besitzen.<sup>360</sup> Die Menschen besitzen ja das Bewusstsein, dass das eigene Dasein von den Übereinkünften des Sollens in einem sozialen Systems abhängig ist und somit das Sollen in sich sozial ist. Betrachtet man nun Dux' Verfahren, die Struktur des Sollens und somit der allgemein gültigen Normen aufzuweisen, muss man sich vergegenwärtigen, dass das Sollen hier durch die interaktiven und kommunikativen Austauschverfahren, der in einer Gesellschaft lebenden Subjekte, die über Handlungen miteinander verbunden sind, konstruiert wird. Ein häufiger Vorwurf an Kant ist, dass das autonome reflektierende Subjekt der Ursprung der Moral ist. Man könnte daher den Eindruck bekommen, dass dieses Subjekt ohne Interaktion mit anderen zu Stande kommt. Bei Kant ist die oberste moralische Instanz immer das erstpersonale Subjekt. Bei Dux hingegen ist die Handlungsfähigkeit der einzelnen und somit die Vertretung ihrer Interessen oder Absichten grundlegend. Die einzelnen Menschen reflektieren aufgrund ihrer Handlungsabsichten nicht nur sich selbst, sondern immer auch den gesellschaftlichen Rahmen, in den hinein gehandelt werden soll. Um ein dem Sollen inhärentes

---

<sup>358</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.136

<sup>359</sup> Vgl. Herlinde Pauer-Studer, *Einführung in die Ethik*, Wien 2003, S.9

<sup>360</sup> Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*, S.136

Pflichtbewusstsein zu schaffen, ist eine *soziale Vernunft* notwendig. Kant fällt dieses moralische Urteil ohne die Interaktion mit anderen. Dies scheint zudem nicht mit Kants Forderung, dass die Moral eben frei von jeglichen empirischen Momenten zu sein hat, vereinbar zu sein. Nach Kant ist es gerade notwendig, dass diese „[...]ihren moralische Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird[...]“ bewertet wird, sie, „hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Wollens*,[...]“.<sup>361</sup> Kants deontologischer Ansatz geht nun eben davon aus, dass die Maxime zu bewerten sein muss und zwar unabhängig von den daraus folgenden Konsequenzen. Moralisch richtig ist es, wenn die Maxime und nicht die Konsequenzen den Universalisierungstest besteht. Kants Moralphilosophie beruht auf einem an die Vernunft gekoppelten *guten Willen*, denn „*Es ist überall nichts in der Welt, ja auch überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden, als allein der gute Wille.*“<sup>362</sup> Dieser gute Wille ist schon an sich moralisch wertvoll, so hat auch das Wollen an sich schon einen Wert.<sup>363</sup> Der gute Wille drückt sich eben genau in einem Handeln aus Pflicht aus, dem gegenüber stellt er das *pflichtgemäße Handeln*, welches aus egoistischen Motiven begründet, jedoch moralisch vertretbar zu sein scheint. Das Handeln aus Pflicht muss so zu verstehen sein, „weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.“<sup>364</sup> Vergegenwärtigt man sich hier nun wieder Dux' Begriff der Vernunft, die man nicht als reine Vernunft im Kantschen Sinne betrachten darf, muss wieder darauf hingewiesen werden, dass diese Vernunft, nach Dux gesehen, sich erst durch die sozialen Prozesse, während der Ontogenese entwickeln hat müssen und weiterhin muss. Dux versucht zu zeigen, das hinter diesem *Kantschen a priori*, noch etwas Bestimmbares liegt, und zwar die mit Historizität behaftete *Ausbildung des Sollens* - angefangen in der ontogenetischen Entwicklung des einzelnen. So muss der Mensch die Prinzipien des moralischen Handelns erst erlernen. Kant geht von einer bestimmten Form des logischen Denkens, in der es darum geht eine absolute Begründung zu finden, in seinem Denken kommt der Begriff der Entwicklung noch gar nicht vor. Wie wichtig doch die Eigenschaften der Geschichtlichkeit, der Prozessualität und der Entwicklung sind, wurde nicht nur bei Dux, sondern auch vor allem bei Plessner begründet gezeigt. Dux stellt nun, wie bereits erörtert wurde, Kants absolutistischer Begründungslogik, eine prozessuale Entwicklungslogik gegenüber, in der Moral als ein Prozess verstanden wird, der in der ontogenetischen Entwicklung beginnt und unabgeschlossen bleibt. Die praktische und

---

<sup>361</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.37

<sup>362</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* S.28

<sup>363</sup> Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* S.30f.

<sup>364</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* S.49f.



moralische Identität eines Menschen wird, wie ausführlich gezeigt wurde, gründend auf der sozialen Interaktion von nahen Bezugspersonen und somit von persönlichen Beziehungen gebildet. *Honneth* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Moral, die den Anspruch an Unparteilichkeit und einer absoluten Begründungslogik trägt, wie es ja bei Kant der Fall ist, nicht mehr adäquat in unserem jetzigen Verständnis des Menschen und der Moral erklärt werden kann, denn sie kann nicht aufzeigen, wie sich die moralische Identität, welche die Voraussetzung ist, moralisches Denken und Handeln ausführen zu können, überhaupt erst ausbilden konnte und immer wieder kann.<sup>365</sup>

#### 4. Die Freundschaft bei Aristoteles

*„Freundschaft und Liebe geben nicht nur Aufschluss über den Bezug des Menschen zu anderen Menschen, sondern auch über den Bezug zu sich selbst. Denn Subjektivität als ein Verhältnis zu sich selbst ist, [...], nur in der umgreifenden Relation eines Verhältnisses zu einem anderen oder zu etwas anderem erfahrbar und beschreibbar.“<sup>366</sup>*

Geht man von der, im Hintergrund liegenden Konzeption des Menschen als ein exzentrisch positioniertes Wesen aus, das durch seine körperliche Verfasstheit, die aus den biologischen Entwicklungsbedingungen heraus aufgezeigt wurde, darauf angewiesen ist, sich selbst in einer künstlich konstituierten Welt zu verwirklichen, diese daher gesellschaftlich und geschichtlich gestalten muss, so wird das eigenaktive Handeln des Menschen zu einem notwendigen Bestandteil seiner Daseinsart. Der Mensch als „bio-psycho-soziales“ Wesen benötigt die Gesellschaft anderer, um sich entwickeln und entfalten zu können. Sein Bewusstsein entsteht durch soziale Interaktion, wie es durch Aristoteles, Dux und Plessner bereits mehrfach aufgezeigt wurde. Die Anforderungen der sozialen Lebensform stellen wiederum den Schlüssel zum Bildungsprozess der Moral dar, denn erst durch soziale Bindungen ist es uns möglich, unsere praktische Identität zu formen, moralisches Bewusstsein zu entwickeln und unseren Charakter zu festigen. Nussbaum und Dux haben aufgezeigt, dass persönliche Beziehungen nicht nur die Entwicklung sozialer Kompetenz ermöglichen, sie beeinflussen zudem die persönliche Entwicklung des Einzelnen. Versteht man Menschsein als einen Prozess zum Menschwerden, ist es offensichtlich, dass auch die moralischen Formen des Verhaltens nicht einfach schon gegeben waren, sondern erst konstruiert werden mussten und weiterhin werden müssen. Das Leben des Menschen ist im Unterschied zu allen anderen Lebewesen nicht nur gegeben, sondern

---

<sup>365</sup> Axel Honneth, Beate Rössler, „Einleitung: Von Person zu Person“, in :*Von Person zu Person. Zur Moralität von persönlichen Beziehungen*, hg. Honneth/Rössler, Frankfurt am Main 2008, S.10

<sup>366</sup> Peter Schulz, *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*, Freiburg, München 2000, S.1

aufgegeben. Der Mensch muss sich, wie bereits erläutert, erst zu dem machen er ist. Das menschliche Leben ist auf die Gemeinschaft angewiesen, so können wir uns nur durch die anderen realisieren und unser Leben führen. Dies kann wiederum nur durch unsere Mitwelt geschehen. Sieht man in Freundschaft eine Beziehungsform, die man als ein Modell des Zusammenlebens gebrauchen kann, wird klar, dass dieses Ziel, in Freundschaft zusammenzuleben, nicht nur „notwendig, sondern auch anstrebenswert“<sup>367</sup> erscheint. Freundschaft ist also nicht nur für das Zusammenleben gänzlich erforderlich, sondern sie kann das Leben zudem noch *schön* und *wertvoll* machen und einen Beitrag zu einem *glücklichen* Leben leisten, indem nicht nur das Zusammenleben auf eine gerechte Weise gestaltet wird, sondern zudem unser eigenes persönliches sowie moralisches Wachstum fördern können. Warum es sich lohnt, der Freundschaft eine philosophische Untersuchung zu widmen, schreibt bereits Aristoteles in der Nikomachischen Ethik:

*„Die Freundschaft ist aber nicht nur notwendig, sondern auch werthaf. Denn diejenigen die Freunde lieben, loben wir, und es gilt als eines von den werthafesten Dingen, viele Freunde zu haben. Ferner nimmt man an, dass dieselben Menschen, die gut sind, auch Freunde sind.“*<sup>368</sup>

Freundschaft ist also nicht nur eine für uns notwendige Beziehung um unser Leben ausgestalten zu können, sie ist zusätzlich auch noch ein *werthafter* Faktor, da Freundschaften uns zu einem glücklichen Leben verhelfen können. Aristoteles versucht in der Nikomachischen Ethik aufzuzeigen, dass das Glück das größte aller zu verwirklichenden Ziele darstellt, das die Menschen in ihrem Leben erreichen möchten. So liegt den Aristotelischen Untersuchungen über die Freundschaft eine Konzeption des Glücks zu Grunde, denn jeder Mensch möchte ein glückliches Leben führen, und hierzu können Freundschaften einen großen Beitrag leisten. Da, wie noch ausführlich erläutern werden wird, die „wahre“ Freundschaft zudem nur zwischen „guten Menschen“ bestehen kann, wird hier ein weiterer Faktor der Glückskonzeption aufgezeigt. Um nämlich ein glückliches Leben zu führen ist es notwendig, dass man ein guter Mensch ist, was sich nicht nur in den guten Handlungen zeigt, sondern zu dem einer inneren Grundhaltung entspringt. Freundschaft- die *philia* ist für Aristoteles eine „bestimmte Tugend oder mit Tugend verbunden, zudem ist sie äußerst notwendig für das Leben.“<sup>369</sup> Im Folgenden soll nun der Fokus auf den Aristotelischen Freundschaftsbegriff gerichtet werden.

#### **4.1. Der Freundschaftsbegriff**

Aristoteles geht von einem Menschenbild aus, das durch den Begriff des *zoon politikon* geprägt ist. Wie Aristoteles in seiner Politik festgestellt hat, ist der Mensch von Natur aus ein soziales

---

<sup>367</sup> Klaus Dieter Eichler, „Vorwort“, in: *Philosophie der Freundschaft*, hg. Von K.-D. Eichler, Leipzig 1999, S.10

<sup>368</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.252

<sup>369</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.251

Wesen, das in Gemeinschaft lebt. In der aristotelischen Freundschaftskonzeption muss vorausgeschickt werden, dass diese nicht nur die intimen, interpersonalen Beziehungen untersucht, so wie wir in unserer Zeit meist von einem engen Freundschaftsbegriff auszugehen pflegen, sondern Aristoteles beschäftigt sich hier mit allen möglichen Formen von zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Leben in Gemeinschaft fordert ein gewisses Maß an Übereinkunft, um das Leben zu gestalten. So ist der Freundschaftsbegriff, der in der Nikomachischen Ethik konzipiert wird, breit gefächert und umfasst nicht nur die Freundschaft zwischen „Gleichwertigen“ sondern auch jene, die in familiären Beziehungen, im Politischen- oder aber auch Geschäftsbeziehungen vorkommen und ein Freundschaftsbeziehung anstrebenswert ist. So definiert Aristoteles das Wesen Mensch in der Nikomachischen Ethik weiter, als ein Wesen, das gegenüber sich selbst sowie gegenüber der Gemeinschaft Verantwortung trägt. Wie bereits erwähnt, geht es ihm grundlegend darum, die Frage nach dem guten bzw. richtigen Leben zu beantworten und sie in der praktischen Ausformung durch, auf Entscheidungen beruhende Handlungen, dem Guten für den Menschen, verwirklicht zu sehen. Aristoteles vertritt eine teleologische Ethik, die davon ausgeht, dass es primär auf das Ziel, das gute Leben zu verwirklichen, ankommt. Denn alle streben nach dem Guten, was zur Folge hat, dass jeder Mensch dadurch verbunden ist, dass er nach diesem Gut strebt und alle Menschen somit das gleiche Ziel verfolgen.<sup>370</sup> Das höchste Gut, das man rein um seiner selbst willen erreichen möchte, ist die *eudaimonia*- das Glück: „Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel all dessen was wir tun.“<sup>371</sup> Die Definition des Glücks, als ein autarkes Gut, bestärkt noch einmal die Einsicht, dass es dieses letzte also grundlegende aller Ziele darstellt, denn es ist etwas, „was auch dann, wenn man es nur allein besitzen würde, das Leben wählenswert macht und ihm nichts fehlen lässt.“<sup>372</sup> Um herauszufinden, als was dieses Glück für den Menschen genauer definiert ist, ist es erforderlich, das menschliche *ergon* zu betrachten. Aristoteles zu Folge, hat jeder Organismus eine *spezifische Funktion*, ein *ergon*, das ihm, nicht von außen gegeben ist, sondern im Vollzug seiner spezifischen Lebensweise besteht.<sup>373</sup> Diese Funktion kann man in eigentümlicher Weise jeweils gut oder aber schlecht erfüllen. Beim Menschen findet man das *ergon*, seine humanspezifische Lebensweise, konstituiert durch die, nur dem Menschen gegebene, Vernunftfähigkeit. Das dem Menschen eigentümliche, welches ihn von anderen Lebewesen unterscheidet, ist daher deren Gebrauch, weshalb man als *ergon* des Menschen die Aktivität des vernünftigen und auf die Vernunft hörenden Teils der Seele bezeichnet. Aristoteles weist darauf hin, dass das

<sup>370</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.43 f.

<sup>371</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.55

<sup>372</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.55

<sup>373</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.13

Ausschlaggebende nicht darin liegt, die Vernunft zu besitzen, sondern diese auch zu gebrauchen und sich im Stande sieht, seine Affekte unter Kontrolle zu bringen. Das Glück ist bei Aristoteles also nur dann gegeben, wenn der Mensch sein *ergon* auf gute Weise ausübt, dass er sich, gemäß der Vernunft, konsequent seiner Verstandes- und Charaktertugenden, auf die in weiterer Folge noch genauer eingegangen wird, bedient, denn nur so kann er die bestmögliche Tätigkeit der Seele erreichen.

*„Wenn wir [...]als die Funktion des Menschen eine bestimmte Lebensweise annehmen, und zwar eine Tätigkeit der Seele oder der Vernunft entsprechenden Handlungen, als die Funktion des guten Menschen aber, diese Handlungen auf gute und angemessene Weise zu tun, und wenn jede Handlung gut verrichtet ist, wenn sie im Sinne der eigentümlichen Tugend verrichtet ist- wenn es sich so verhält: dann erweist sich das Gute für den Menschen als Tätigkeit der Seele im Sinn der Gutheit, und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel ist.“<sup>374</sup>*

Aristoteles findet also unser *ergon*, unserer spezifische menschlichen Daseinsweise, in der Verwirklichung des Glücks, welches nicht nur im guten Leben, sondern vor allem in der praktischen Ausformung der guten Handlungen verwirklicht werden muss und zwar dauerhaft ein ganzes Leben lang.<sup>375</sup> Ein glücklicher Mensch lebt demzufolge also gut und handelt zudem in einer guten Weise, denn das Glück kann praktisch nur verwirklicht werden, in dem man gut handelt und gut lebt. Für ein glückliches Leben reicht es nicht bloß aus, gut zu sein und gut zu handeln, auch äußere Güter werden benötigt um eine glückliche Daseinsweise zu gewährleisten. So weist Aristoteles entschieden darauf hin, dass wir für die Realisierung von guten Handlungen meist auf Hilfsmittel angewiesen sind. Er nennt hier „Freunde, Reichtum und politische Macht“ die wir oft als „Werkzeuge“ benutzen, um viele Handlungen durchzuführen.<sup>376</sup> Auch „günstige Umstände“<sup>377</sup> werden daher benötigt, um ein wahrhaft glückliches Leben zu führen. Welchen Beitrag das „Werkzeug“ der Freundschaft nun zu einem glücklichen Leben leisten kann, möchte ich nun dahingehend genauer untersuchen.

Um zuerst darauf zurückzukommen, wann ein Mensch als gut oder aber böse zu charakterisieren ist, ist es darum notwendig eine Untersuchung seiner interaktiven zwischenmenschlichen Aktionen und Kompetenzen durchzuführen. So zeigt sich der Charakter eines Menschen, Aristoteles zufolge, gerade darin, wie sich ein Individuum zu seiner Umwelt und seinen Mitmenschen verhält und in Beziehungen agiert. Aristoteles misst Freundschaft einen

---

<sup>374</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.57

<sup>375</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.57

<sup>376</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.61

<sup>377</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.61

besonderen Wert bei. Nicht nur das Freundschaften wichtig sind, um ein angenehmes Leben zu führen, sie haben auch Einfluss auf unsere Persönlichkeit und scheinen zudem unseren Charakter formen zu können. Ob der Grund, wieso wir Freundschaften schließen und wen wir uns als Freunde aussuchen, nun darin liegt, dass sich „Gleiches gern mit Gleichem“ gesellt oder aber gerade die Differenzen und Unterschiede uns dazu bringen, eine enge Beziehung einzugehen, sodass wir Vorteile aus unserer Beziehung ziehen können, vom anderen lernen bzw. er uns genau das geben kann, was wir nicht haben oder benötigen, ob Freundschaft somit einen Beitrag zu unserer moralischen Entwicklung und der Bildung unseres Charakters leisten kann und aus welchen Gründen bzw. ob wir Freundschaften benötigen um ein glückliches Leben zu führen, soll nun hier untersucht werden.<sup>378</sup>

#### 4.2. Die drei Arten der Freundschaft

Den Begriff Freundschaft zu definieren, scheint ein schwieriges Prozedere zu sein, welches die differentiellen Eigentümlichkeiten von Beziehungen aufzeigt. So führt Aristoteles *drei Arten von Freundschaften* an, denen unterschiedliche Werte und Bedeutsamkeiten einhergehen. Aristoteles geht es eben darum herauszufinden, welche Wirkungen Freundschaft auf den Charakter haben können und wie sie sich in den Affekten zeigt, unter welchen Menschen sich Freundschaften bilden, ob „schlechte“ Menschen keine Freunde sein können und welche unterschiedliche Arten von Freundschaften es gibt. Aristoteles beginnt seine Untersuchungen im *Achten Buch* der *Nikomachischen Ethik*, mit der Frage nach dem Verständnis von *Liebe*, das dem Unterfangen zu Grunde liegt.<sup>379</sup>

Zuerst ist es nun notwendig herauszufinden, was als *liebenswert* kategorisiert ist. Aristoteles geht davon aus, dass „nicht alles geliebt wird, sondern nur das Liebenswerte“ was eine weitere Differenzierung zur Folge hat, nämlich, das als liebenswert nur das gilt, was „gut“, „angenehm“ oder aber „nützlich“ ist.<sup>380</sup> Nützlich ist weiter etwas, das zu Lust führt oder ein gewisses Gut erzeugt, daher wird es das inhärent zu verfolgende Ziel sein, das Gute oder das Angenehme zu schaffen. Die Frage ob Menschen nur das Lieben, was überhaupt und prinzipiell gut ist, oder aber nur für sie persönlich gut, das heißt für sie einen Nutzen beinhaltet oder einfach zweckdienlich ist, wirft sich auf, endet aber weiterführend in der Erkenntnis, dass „[...]der Einzelne nicht das liebt, was für ihn gut ist, sondern was ihm als gut erscheint.“<sup>381</sup> Wenn man davon ausgeht, dass man etwas als angenehm erachtet, was einem selber gut tut, kann die daraus

---

<sup>378</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.252 f.

<sup>379</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.252f.

<sup>380</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.253 f.

<sup>381</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.254

resultierende Folge deshalb nur die sein, „dass jeder liebt was für ihn selber gut ist“.<sup>382</sup> Aus dieser Untersuchung schließt er auf drei Gründe für das Lieben, und somit auf drei Arten von liebenswerten Dingen: unbelebter Materie eine Art von Liebe zuzugestehen schließt Aristoteles aus, denn hier kann keine Erwidern der Gefühle stattfinden, sie kann höchstens so viel beinhalten und bedeuten, als dass wir uns wünschen, dass der Gegenstand gut aufgehoben wird, um für uns brauchbar zu sein und wir somit optimal über ihn verfügen können. Man kann Menschen *Wohllollen* entgegen bringen, dies muss jedoch noch nicht auf Gegenseitigkeit basieren, denn man kann jemanden Gutes wünschen, weil man ihn aufgrund seiner Eigenschaften als gut oder nützlich im eigenen Interesse oder für die Gesellschaft einschätzt. Solange dieser Wunsch des Wohllollens jedoch nicht gegenseitig auftritt und zudem gezeigt bzw. offenbart wird, ist es ein bloßes Wohllollen von einer Seite, was unter Umständen zwar auch von der Gegenseite entgegengebracht werden kann, jedoch nicht offenbart wurde.<sup>383</sup> In der Freundschaft hingegen scheint es so zu sein, dass man dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünscht, sie basiert auf gegenseitigem Wohllollen „Freunde müssen also (damit es sich um wahre Freundschaft handelt) einander, ohne dass dies verborgen bleibt, wohl wollen und sich Gutes wünschen aufgrund eines der genannten Gründe.“<sup>384</sup> Freundschaften gelten also nur dann als solche, wenn sie erwidert werden und zudem Gutes um eines gewissen Grundes willen gewünscht wird. Jeglichen Arten der Freundschaft ist jedoch eines gemeinsam - die gleichen Interessen bzw. eine gewisse *Ähnlichkeit*, muss vorhanden sein, sei es im Sinne des ähnlichen Charakters, der Vorliebe für die gleichen Dinge oder die Verfolgung von ähnlichen Zwecken.

Dem Verständnis von liebenswerten Dingen, also von Nützlichem, Guten oder aber Angenehmen, gehen drei Arten von Freundschaften einher. Sie sind die Freundschaften aufgrund des *Nutzens*, der *Lust* und Freundschaften *zwischen Guten*, die Aristoteles als die *vollkommene Freundschaft* kategorisiert.<sup>385</sup> Freundschaften aufgrund des *Nützlichen*, basieren auf Liebe die nicht um ihrer selbst willen entgegengebracht wird, sondern „[...]aufgrund eines Guts, das sie voneinander bekommen“.<sup>386</sup> Sie lieben den jeweils anderen aus rein egozentrischen Motiven, sie lieben ihn nur wegen des für sie selbst Guten, das sie aus dieser Beziehung erhalten können. Ändern sich die Bedürfnisse und der Freund kann einem nicht mehr das geben, was man sich von ihm erwartet, endet dieses Verhältnis. Die Nützlichkeit hat keinen dauerhaften Wert, so scheint einmal dieser, einmal jener nützlich zu sein für das, was man gerade braucht und verliert der andere diese Nützlichkeit für die eigene Person, so endet auch die Freundschaft, denn der

---

<sup>382</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.254

<sup>383</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.254

<sup>384</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.254

<sup>385</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.255 f.

<sup>386</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.255

Grund, weshalb man diese Beziehung eingegangen ist, ist verschwunden. Aristoteles sieht diese Art von Freundschaft vor allem in Beziehungen zwischen alten Menschen gegeben aber auch zwischen denen, die sich gerade am Höhepunkt ihres Lebens befinden und einigen jungen, die „das Förderliche suchen“.<sup>387</sup> Gerade im Alter ist man auf andere angewiesen, ist hilfsbedürftig und sucht nach jenen, die einem nutzbar erscheinen. Doch auch diejenigen, die am Höhepunkt stehen, suchen sich Menschen mit gewissen Qualitäten aus, die ihnen nützlich sind um ihre eigenen Ziele zu verfolgen, ihre Interessen zu vertreten und sie so in ihrem Leben weiterzubringen. Diese Freundschaftsbeziehung ist meistens jedoch kein nahes Verhältnis, denn wenn man nur aufgrund eines bestimmten Zweckes willen mit jemanden befreundet ist, geht es nicht um die Person an sich, sondern nur um die Qualitäten die sie einem entgegenbringen können, die für die eigene Person nutzbringend sind. Es ist nach Aristoteles, nicht einmal erforderlich, sich gegenseitig zu schätzen und um seinetwillen zu lieben, sie müssen uns nicht einmal als angenehme Partner erscheinen, sondern rein das Motiv steht im Vordergrund. Menschen die uns in dieser Weise als Freunde begegnen sind oft nur solange für uns angenehm, wie wir hoffen ein bestimmtes Gut von ihnen zu bekommen.<sup>388</sup>

Die Freundschaft aufgrund der *Lust* verfolgt ein rein hedonistisches Interesse. Auch hier geht es nicht um die Person an sich, sondern rein darum, das zu bekommen was man gerade als lustvoll oder angenehm empfindet. Sie ist Aristoteles zufolge meist bei jungen Menschen zu finden, die affektgeleitet auf das Angenehme und kurzfristige Lustbringende und die damit einhergehende eigene Bedürfnisbefriedigung ausgelegt sind.<sup>389</sup> Doch auch die Lust, ist wie das Nützliche ein wankelmütiges Ding. So ändert sich sehr schnell, was man gerade als angenehm empfindet oder einem lustvoll erscheint und somit hat die Freundschaft aufgrund der Lust meist nur ein kurzfristiges Dasein. Im Gegensatz zu Freundschaften, die aufgrund der Nützlichkeiten bestehen, in denen man die Freunde nicht einmal als angenehme Personen empfinden und sie schätzen muss, findet man Freunde von dieser Art oft in einem engen Beziehungsverhältnis zusammenlebend vor - sie wollen Zeit miteinander verbringen, weil sie dadurch genau das bekommen was sie aus dieser Beziehung haben wollen, das ist es, „was ihrer Art von Freundschaft entspricht“<sup>390</sup>. Hier geht es also um reine Befriedigung der Bedürfnisse, die ein junger Mensch hat und die sich, stetig prozessual zu seiner persönlichen Entwicklung und des Älterwerdens, weiterentwickeln und verändern.

---

<sup>387</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.255

<sup>388</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.255

<sup>389</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.255 f.

<sup>390</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.256

Die *wahre* Freundschaft ist nach Aristoteles nur *zwischen Guten* möglich.<sup>391</sup> Sie gilt als die *vollkommene* Freundschaft die auf gegenseitiges Wohlwollen gründet, das nicht aufgrund eines bestimmten Zweckes zur Verwirklichung des eigenen Ziels besteht, sondern rein deshalb weil jeder dem anderen Gutes um seiner selbst willen wünscht. Da beide selbst gut sind, ist es ihre eigene Art weshalb die Freundschaft besteht, sie gründet in der Charakteristik der Person. Die Gutheit ist im Unterschied zur Nützlichkeit und der Lust etwas *Beständiges*, weshalb eine Freundschaft zwischen Guten solange besteht, solange sie auch gut bleiben. Diese Art von Freundschaft kann folgedessen nur zwischen denen bestehen, die gut und zudem in gleicher Weise tugendhaft sind und ist deshalb eine wahre Rarität.<sup>392</sup> Da jeder sein gut-sein in die Beziehung mitnimmt und somit sowohl angenehm als auch nützlich für den anderen ist, sind sie auch gut füreinander. Vollkommene Freundschaften entstehen durch die Verfolgungen der gleichen eigenen Interessen. Im Gegensatz zu dem Nützlichen und der Lust, basiert hier die Freundschaft hier rein auf der Gutheit der Person auf der Liebenswürdigkeit, auf Vertrauen und zudem zeitlich andauernden gegenseitigen Interesse und der Begegnung des Wohlwollens um der eigenen Person willen. Ein reziprokes Verhältnis das zudem offen dargelegt sein muss, beinhaltet nun das beide Subjekte einander gegenseitig mit größtem Wohlwollen entgegen gehen und zwar rein deshalb, weil sie beide schon für sich gut sind – „In dieser Freundschaft finden sich alle erwähnten Eigenschaften kraft der Natur der Freunde selbst.“<sup>393</sup> Hier geht es darum, aufzuzeigen, dass die Freundschaft zwischen Guten nun die Freundschaft im *eigentlichen Sinne* bedeutet, während die Freundschaft zwischen Schlechten, rein zufällig ist, da ihr Verhältnis rein auf die Ähnlichkeit ihrer Anlagen oder Bedürfnisse ausgelegt ist, die sie aus irgendeinem Grund besitzen. Was alle dieser drei Freundschaftsarten gemeinsam haben ist, dass diese auf Gleichheit beruhen, sie beruhen auf gegenseitigen Austausch von Nützlichen oder Lustvollen, was aber auch in der wahren Freundschaftsbeziehung geschieht bzw. ausgetauscht wird. Insofern sind sich die Arten der Freundschaft alle in gewisser Weise ähnlich, doch unterscheidet die wahre Freundschaft noch die Dauerhaftigkeit, das Vertrauen und die Beständigkeit über die Zeit hin.<sup>394</sup> Aristoteles differenziert nun zwischen guten und schlechten Menschen. Schlechte Menschen gehen ihm zu Folge nur aus den Gründen von Lust- bzw.-Nützlichkeitsbefriedigung eine Beziehung zueinander ein. Gute hingegen sind um ihrer selbst willen Freunde, weil sie ja gerade deswegen Freunde sind, weil sie gut sind. Wann aber kann man davon sprechen, dass ein Mensch gut ist? „Mit menschlicher Gutheit bezeichnen wir nicht die Gutheit des Körpers, sondern die der Seele;

---

<sup>391</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.256 f.

<sup>392</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.256

<sup>393</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.257

<sup>394</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.263



*und auch von Glück sagen wir, dass es eine Tätigkeit der Seele ist.*<sup>395</sup> Die Seele ist nach Aristoteles in zwei Teile gegliedert, der eine ist vernünftig, während der andere vernunftlos zu sein scheint, der letztere scheint „allem Lebenden gemeinsam und vegetativ“ zu sein, er ist „Ursache der Ernährung und des Wachstums“ und somit ist die „Guteit dieses Vermögens“ ein Kennzeichen der Humanspezifität.<sup>396</sup> Doch gibt es noch einen weiteren Bestandteil der Seele, der vernunftlos zu sein scheint, aber „[...]auf gewisser Weise an der Vernunft Anteil hat.“<sup>397</sup> So scheint manchmal das Verlangen nach etwas größer zu sein als die vernunftbestimmte Tätigkeit es zu lassen würde. So zeigt sich bei einem beherrschten im Unterschied zum unbeherrschten Menschen, dass dieser seine Seele bzw. deren vernünftigen Teil auf vernünftige „richtige Weise zum Besten“ antreibt, während der, der unbeherrscht ist, offensichtlich dem Teil, welcher der Vernunft Widerstand leistet, nachzugeben scheint. Widmet man sich nun dem mit Vernunft ausgestatteten Teil der Seele, behält Aristoteles hier wiederum diese doppelte Segmentierung bei. „Der eine seiner Teile besitzt die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst, der andere in der Weise, dass er auf sie hören kann.“<sup>398</sup> Darauf folgend wird nun die Guteit genau so aufgeteilt und zwar in die Tugenden des Denkens und die des Charakters. So schreibt Aristoteles weiter, *„Wenn wir über den Charakter eines Menschen reden, sagen wir nicht, dass er weise oder verständig ist, sondern dass er sanftmütig oder mäßig ist. Doch loben wir auch den Weisen für seine Disposition, und die lobenswerten Dispositionen nennen wir Tugenden.“*<sup>399</sup>

Folgt man Axel Honneth, sind zu den Freundschaftsarten, die Aristoteles bereits genannt hat, in der heutigen Zeit noch weitere hinzuzufügen, so nennt er beispielsweise die „die auf beruflichen Austausch“ oder „einer rein auf wechselseitigen Vertrauen“ basierenden bzw. geschlossenen Freundschaften, als nicht zu vernachlässigen und adäquat zu betrachten.<sup>400</sup> Da heutzutage eine Mannigfaltigkeit von Freundschaftsformen aufzutreten scheinen und diese jeweils eine andere Form von Verpflichtung mit sich zu bringen scheinen, kommt die Frage auf, was man sich nun im Hier und Jetzt von einer Freundschaft erwartet. Honneth weist in diesem Zusammenhang auf eine Studie hin, die einen aktuellen Überblick zu dieser Thematik untersuchte und in der interessanterweise in engen, wahren Freundschaften, wieder den Fokus auf die Werte „Loyalität, Vertrauenswürdigkeit und Verpflichtung“ gelegt wurde<sup>401</sup> und die echten oder aristotelisch ausgedrückt, wahren Freunde werden meistens durch das persönliche, sorgendes Interesse an

<sup>395</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.70

<sup>396</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.70

<sup>397</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.71

<sup>398</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.72

<sup>399</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.72

<sup>400</sup> Axel Honneth, „Einführung“, in *Von Person zu Person. Zur Moralität von persönlichen Beziehungen*, S.143

<sup>401</sup> Axel Honneth, „Einführung“, in *Von Person zu Person. Zur Moralität von persönlichen Beziehungen*, S.143

den anderen um *ihrer selbst willen* gekennzeichnet. Somit scheint die aristotelische Konzeption der Freundschaft auch in der Gegenwart angemessen ihren Platz vertreten zu können

### 4.3. Freundschaft und Tugend

In einem nächsten Schritt vergleicht Aristoteles nun die verschiedenen Arten der Freundschaft mit denen der unterschiedlichen Tugenden. Geht man von der aristotelischen Konzeption des Glücks aus, sind, wie wir bereits erörtert haben, einerseits der Charakter, andererseits aber die guten Handlungen notwendig, um ein glückliches Leben führen zu können. Zwar können uns Unglücksfälle und Schicksalsschläge treffen, die es einem schwer machen wahrhaft glückselig sein Dasein zu bestreiten, jedoch weist Aristoteles darauf hin, „[...]dass der wahrhaft Gute und Verständige die Wechselfälle des Lebens alle in guter Haltung trägt und immer das Angemessenste aus der Situation macht.“<sup>402</sup> Der Glückliche wird also niemals wahrhaft unglücklich werden, wenn er sich „[...]im Sinne der Tugend, die ein abschließendes Ziel ist, betätigt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über eine gewisse Zeitspanne hinweg, sondern während eines ganzen Lebens“<sup>403</sup> Tugenden sind in der aristotelischen Ethik Konzeption grundlegend. Sie verhelfen den Menschen nicht nur die richtigen Entscheidungen zu treffen, sondern geben auch eine Handlungsanleitung, die wiederum dazu führen soll, ein gutes und glückliches Leben zu ermöglichen.

„Wie man bei den Tugenden die einen in Bezug auf die Disposition, die anderen in Bezug auf die Betätigung gut nennt, so auch bei der Freundschaft.“<sup>404</sup> An dieser Stelle ist es notwendig sich zu vergegenwärtigen, dass Aristoteles zwei verschiedene Arten von Tugenden kennt. Das eine sind die *Charaktertugenden*, zu denen Charaktereigenschaften wie Großzügigkeit, Tapferkeit oder Besonnenheit zählen, das andere sind die *Verstandestugenden*, Weisheit, Klugheit und Auffassungsgabe, die durch Belehrung entstehen.<sup>405</sup> Die einen entwickeln sich nun also aufgrund der Belehrung, die Charaktertugenden hingegen durch die Einübung und Gewöhnung der praktischen Ausformungen. Keine der Charaktertugenden entsteht einfach von Natur aus, so müssen zwar die Anlagen in einer gewissen Form der Natur des Menschen zugrunde liegen, jedoch bedarf es erst der Ausübung und Verwirklichung der Tätigkeiten um sie zu realisieren. Die Tätigkeit geht hier also der Fähigkeit voraus. So ist man erst gerecht, wenn man gerechtes tut und wahrhaft gerecht erst dann, wenn man dies auch aus einer gewissen Grundhaltung tut. Die Dispositionen entstehen demnach aus den adäquaten Tätigkeiten. Aristoteles erläutert dies genauer anhand von Beispielen, von denen ich eines hier als prägnant hervorheben möchte:

---

<sup>402</sup> *Nikomachische Ethik*, S.66

<sup>403</sup> *Nikomachische Ethik*, S.66

<sup>404</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.260

<sup>405</sup> Vgl Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.72

„Indem wir im Verkehr mit anderen Menschen so oder so handeln, werden die einen von uns gerecht, die anderen ungerecht, indem wir in Gefahrensituationen handeln und uns ans Fürchten oder Muthaben gewöhnen, werden wir tapfer oder feige.“<sup>406</sup> Da nun deutlich gemacht wurde, dass die praktische Ausformung hier vor dem Besitz der Fähigkeit vorausgeht, wird auch klar, dass es einen entsprechend großen Einfluss darauf hat, „[...]ob man schon von Kindheit an so oder so gewöhnt wird; es hängt viel davon ab, ja sogar alles.“<sup>407</sup> Praktische Handlungen sind demnach ausschlaggebend für unsere, in uns entstehenden, Dispositionen, weshalb auch eine gute Erziehung uns erst dazu ermächtigt unsere Lust bzw. Unlust, die hier zugrunde liegt, richtig zu empfinden und sie gemäß der richtigen Handlung gut auszuführen bzw. die Tugenden in guter Weise zu realisieren. Der Handelnde muss hier aus einer gewissen Verfassung heraus, *wissend, vorsätzlich um der Handlung selbst willen* und *aus einer festen unveränderlichen Disposition* heraus, agieren.<sup>408</sup> Die Charaktertugenden sind zudem immer ein Mittleres zwischen zwei Extremen, um ein Beispiel zu nennen, liegt zwischen Furcht und Mut die Tapferkeit - was Aristoteles in seiner *Mesotes-Lehre* detailliert herausarbeitet, hier jedoch nur kurz behandelt werden kann. Die Mitte zwischen zwei Extremen ist immer vom eigenen Charakter abhängig, da man meist in eine gewisse Richtung eine stärkere Neigung aufweist und deshalb stärker dagegen ankämpfen muss: *„Die Tugend ist also eine Disposition[...], die sich in Vorsätzen äußert[...], wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar in der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung [...], das heißt so, wie der Kluge[...] sie bestimmen würde.“*<sup>409</sup> Um wirklich ein guter Mensch zu werden bedarf es also der wohlüberlegten, guten Handlungen, durch diese guten Handlungen manifestiert sich die Gutheit in unserer Person und wir werden zu einem guten Menschen, wenn wir unser *ergon* gut erfüllen. Gute Menschen können zudem ein glückliches Leben führen und wie bereits gezeigt, ist wahre Freundschaft nur zwischen Guten möglich. Was dem zugrunde liegenden Kontext nach, hier jedoch näher erläutert werden sollte sind die *Tugenden im sozialen Umgang*.<sup>410</sup> Im sozialen Umgang zeigen sich die Charaktertugenden Aristoteles zufolge wiederum in der angestrebten Mitte zwischen zwei Extremen der zwischenmenschlichen Beziehungen. Im sozialen Umgang nennt Aristoteles keinen genaue Definition des Namens der Tugend, er weist lediglich darauf hin, dass diese eine Ähnlichkeit mit der Freundschaft aufweist. „Denn wer die mittlere Disposition besitzt, der ist das, was wir meinen, wenn wir von einem richtigen Freund sprechen, wobei hier noch das

<sup>406</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.74f.

<sup>407</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.74 f.

<sup>408</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.80

<sup>409</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.85

<sup>410</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.151

Lieben hinzukommt.“<sup>411</sup> In der Freundschaftsbeziehung muss im Gegensatz hierzu also noch eine Form von Liebe zugestanden werden, die hier jedoch fehlt, da es nicht darauf ankommt, ob man die anderen liebt oder hasst, sondern rein auf die Disposition, denn jemand der aus der Mitte heraus handelt und diese gefunden hat, wird sich allen Menschen gegenüber, egal ob er sie kennt oder nicht, gleich verhalten und zwar in *angemessener* Weise.<sup>412</sup> So muss auch die Mitte in der Beziehungsform des Umgangs mit den Mitmenschen gefunden werden- so sollen die anderen weder verletzt noch „gekränkt“ noch ihnen „schädlich“ zugefügt werden, man soll zudem „ganz selbst“ sein und „wahrhaftig im Leben und Reden“ sich zu dem bekennen, was man „tatsächlich ist und hat, und es weder größer noch kleiner“ machen.<sup>413</sup> Deshalb muss man auch ein gewisses Taktgefühl im sozialen Umgang mit den anderen aufweisen können, um angemessen auf die anderen reagieren zu können. Auch die *Gerechtigkeit* wird im Rahmen der Charaktertugenden ausführlich erläutert und soll nur insofern hier dargestellt werden, als diese als Charakterdisposition jene darstellt, „[...]die Menschen so beschaffen macht, dass sie das Gerechte tun, das heißt auf gerechte Weise handeln und Gerechtes wünschen.“<sup>414</sup> Wendet man sich nun den *Vernunfttugenden* zu, welche unter anderem als Weisheit, Klugheit und Auffassungsgabe, die übergeordneten Tugenden darstellen, sind dies jene, die dazu befähigen, das eigene praktische Wissen zu gebrauchen und die richtigen Mittel und Wege zur Ausführung praktischer Handlungen gewährleisten, um gutes Handeln zu ermöglichen und die richtigen Entscheidungen zu treffen.<sup>415</sup> Finden wir das Mittlere zwischen zwei Extremen immer durch eine vernünftige Überlegung und durch kluges Handeln bedingt heraus, wird klar ersichtlich, wieso wir diese dianoetischen Tugenden benötigen, um ein gutes sowie glückliches Leben zu führen. Um nun wieder auf unseren kontextrelativen Fokus des Zusammenhangs der Tugenden mit der Freundschaft zurückzukommen, soll nun noch einmal erwähnt werden, dass es in der Freundschaft, wie bei den Tugenden solche gibt, die aufgrund der Disposition gut sind und andere, die im Bezug der Betätigung gut sind.<sup>416</sup> So schreibt Aristoteles hier „Die einen freuen sich im Zusammenleben aneinander und verschaffen sich gegenseitig Güter; andere sind, weil sie schlafen oder räumlich getrennt sind, zwar nicht freundschaftlich tätig, sind aber so verfasst dass die tätig werden können.“<sup>417</sup> Da der Mensch seiner Natur nach dem Angenehmen entgegen strebt und nur Zeit mit jenen verbringen möchte, die ihm als angenehm erscheinen, kann Freundschaft

---

<sup>411</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.151

<sup>412</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S. 151 f.

<sup>413</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.152f.

<sup>414</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.159

<sup>415</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.72

<sup>416</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.260

<sup>417</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 260

nur zwischen jenen stattfinden, die sich auch als solche empfinden.<sup>418</sup> Wahre Freundschaft kann, wie bereits dargestellt, nur zwischen Guten stattfinden, sie entspringt einer gewissen Disposition, so ist man allein aufgrund der Person der Gutheit des anderen mit ihm befreundet:

*„Auch wünscht man denen die man liebt, um ihrer selbst willen Gutes, nicht aus einem Affekt, sondern aufgrund einer Disposition. Und indem jemand seinen Freund liebt, liebt er das, was für ihn selbst gut ist; denn der Gute wird, wenn er zum Freund wird, für den, dessen Freund er ist, ein Gut.“<sup>419</sup>*

#### **4.4. Freundschaft und Verpflichtung**

Folgt man Aristoteles, entstehen vor allem in der Freundschaft aufgrund des *Nutzens* oft Streitigkeiten. Hier kann ein Ungleichgewicht entstehen, da der eine immer mehr und mehr fordert und nie zufrieden ist, mit dem was er bekommt. Während in der Freundschaft zwischen Guten ein regelrechter Wettkampf darin besteht, dem einen so viel Gutes entgegenbringen zu wollen, wie man nur kann, ist es bei der *Nutzenfreundschaft* allein der Nutzen der zählt. So meint Aristoteles, dass Vorwürfe und Beschuldigen, vor allem dann vorkommen, wenn „Menschen die Freundschaft nicht im selben Sinn schließen und auflösen.“<sup>420</sup> So beruht eine Freundschaft nicht auf vertraglich festgesetzten Pflichten, sondern man investiert etwas in die Freundschaft und erwartet dies auch zurückzubekommen, „[...]wie wenn man nicht gegeben sondern geliehen hätte.“<sup>421</sup> Wird dieses Einlösen der Verpflichtung nicht dementsprechend nachgegangen, so kommt es zu Enttäuschung und zu Streit. Aristoteles zu folge geschieht dies meistens dann, wenn man nicht aufgrund des Werthafte, befreundet ist, sondern aufgrund des *Nützlichen*. Menschen wünschen bzw. fordern ihm zufolge zwar das Werthafte, ziehen das Nützliche jedoch vor. Der Hauptgrund wieso also Forderungen und so deren Erfüllung manchmal ins Leere laufen, ist darin zu suchen, dass Freundschaften aufgrund eines anderen Aspekts geschlossen worden sind. Werthafte wäre es jedoch, „[...]dem anderen Gutes zu tun, ohne es erwidert haben zu wollen.“<sup>422</sup> Den unterschiedlichen Arten der Freundschaft gehen nun unterschiedliche Verpflichtungen einher. So stellt sich folglich die Frage, ob man den Freund bevorzugen soll. Für Aristoteles kommt es hier auf eine Differenzierung von Werthafte und Notwendigen an. So ist es notwendig ein geliehenes Darlehen zurückzuzahlen, bevor man das Geld einem Freund zukommen lässt, jedoch zieht er den Schluss, dass man in Situationen in denen es auf ein

---

<sup>418</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.260

<sup>419</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.261

<sup>420</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.277

<sup>421</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.278

<sup>422</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.278

größeres Gut ankommt, er nennt hier als Beispiel den eigenen Vater aus der Gefangenschaft loszukaufen, wichtiger ist, als das Geld zurückzugeben. Im Allgemeinen soll man nun also das, was man schuldet auch zurückgeben, wenn aber etwas anderes aufgrund des inhärenten Wertes notwendiger ist, muss man sich sogar für dies entscheiden.<sup>423</sup> Verschiedene Beziehungen und verschiedene Situationen verlangen nach einer unterschiedlichen Verpflichtung. So kann man den Eltern die einem das Leben geschenkt und aufgezogen haben, nicht genau das Gleiche zurückgeben, was sie einem zugestanden haben, jedoch kann man sie ehren und ihnen finanzielle Unterstützung gewähren. Weil man nun verschiedensten Personen Unterschiedliches schuldet, „[...]muss man jedem das ihm *Zustehende* und *Passende* zuteilen.“<sup>424</sup> So muss man nun zwischen den Personen differenzieren und jedem das ihm Zustehende gewährleisten. Was passiert aber, wenn jemand, den man als einen Guten charakterisiert hat und deshalb mit ihm befreundet hat, sich verändert und zu einem schlechten Menschen wird? Muss man ihn dann noch lieben? Oder soll man die Freundschaft beenden? Aristoteles weist hier darauf hin, dass man das Gute einfach um des Guten willens anstrebt, und es nicht möglich ist, das Schlechte zu mögen, dass das Schlechte nichts Liebenswertes an sich hat. Da es eine Grundvoraussetzung von Freundschaften ist, dass sie eine gewisse Ähnlichkeit im Bezug auf ihr Ziel oder etwas anderem besitzen, kann man nur befreundet sein, wenn man das Gleiche anstrebt, das Gleiche vertritt und die gleichen Anforderungen stellt. So ist es nach Aristoteles am besten, wenn man, jemanden, bei dem Hoffnung auf Besserung besteht, hilft und so seine Tugenden stärkt. Ist bei ihm jedoch alle Hoffnung verloren, dann scheint es besser zu sein, die Freundschaft zu beenden. Denn wenn jemand sozusagen schlecht wird, verfolgt er nicht mehr die gleichen Interessen, wie der andere Partner in der Beziehung..<sup>425</sup>

#### **4.5. Freundschaft und Selbstbezug**

Aristoteles zufolge hat jede Freundschaft fünf Merkmale, die auch in der Selbstbeziehung des guten Menschen vorhanden sind. Ein guter Mensch, ist mit sich selbst in „Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach den selben Dingen.“<sup>426</sup> Diese Einheit oder Einklang mit sich selbst resultiert aus den guten Handlungen, dem guten Charakter und dem guten Leben, welches ein guter Mensch anstrebt:

*„Denn als Freund bezeichnet man einen Menschen, der das, was gut ist oder erscheint, wünscht und tut um des andren willen, oder einen, der um des Freundes selbst willen wünscht, dass dieser existiert*

---

<sup>423</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.286

<sup>424</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.287

<sup>425</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.289

<sup>426</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.290

*und lebt. [...] Andere verstehen unter einem Freund jemanden, mit dem man Zeit zusammen verbringt und der dieselben Dinge wählt, oder jemanden der Leid und Freude mit dem Freund teilt.“<sup>427</sup>*

In der Selbstbeziehung des guten Menschen findet man also all das vor, was auch in der wahren Freundschaft zugestanden wird. Die fünf Merkmale, die ein Mensch guten Charakters besitzt, zeigen sich so auf, dass dieser, weil er ja ein Guter ist und somit nach dem Guten strebt, er sich selbst das Gute oder das, was er als Gutes charakterisiert, wünscht und dies auch durchführt und zwar um „seiner selbst willen, nämlich dem denkenden Teil zuliebe, den man für dasjenige hält, was jeder Mensch seinem Wesen nach ist.“<sup>428</sup> Da bei Aristoteles die Praxis im Vordergrund steht, müssen gute Handlungen auch verwirklicht werden, um als gut gelten zu können, jedoch allein das Tun reicht nicht aus, gute Handlungen müssen sich auch im Charakter dispositionieren. Des weiteren strebt der Mensch danach, sein Leben zu schützen und zu erhalten, denn für den guten Menschen ist das Leben etwas Erstrebenswertes, denn das Leben stellt etwas Gutes dar und ist deswegen an sich schon anstrebenwert; zudem möchte der gute Mensch Zeit mit und für sich haben, da er sich gerne an seinen vergangenen Handlungen und sein Leben zurückerinnert und er sich auf seine zukünftigen Handlungen und sein weiteres Leben freut, weil er ja ein guter Mensch ist und sein Handeln, sein Tun und sein Leben auf gute Weise ausführt. Als letztes Merkmal weist Aristoteles auf, dass der gute Mensch „in hohem Maß Leid und Freude mit sich selbst“ teilt, „denn es ist immer dasselbe betrüblich oder angenehm,[...]er ist also kann man sagen, ohne Bedauern.“<sup>429</sup> Dies alles kommt nun einem guten Menschen im Bezug auf sich selbst zu und ist darum, nach Aristoteles, auch ein Zeichen von wahrer Freundschaft. Wahre Freundschaft kommt, wie schon geklärt, nur zwischen Guten zu Stande, sie besteht um ihrer selbst willen und nicht aufgrund eines bestimmten Nutzens oder aufgrund der Lust. Als guter Mensch verhält man sich zu seinem guten Freund daher wie zu sich selbst, „[...]denn der Freund ist ein anderes Selbst“, weswegen man davon ausgehen kann, „dass auch das Verhältnis der Freundschaft mit anderen in einer der genannten Einstellungen besteht und Freunde diejenigen sind, denen sie zukommen.“<sup>430</sup> Was ist aber nun mit schlechten Menschen? Aristoteles zufolge sind schlechte Menschen mit ihrem Selbst nicht im Einklang, sie haben Schlimmes getan oder streben das Falsche an und haben somit Angst davor, Zeit mit sich selbst zu verbringen. Sie suchen Ablenkung, um nicht über ihre schlechten Taten nachdenken zu müssen, da schlechte Menschen jedoch nichts liebeswertes in sich haben, wie es bereits gezeigt wurde, können sie nie in Einheit mit sich selbst sein und somit keine Freundschaft gegenüber sich selbst erfahren können. Aristoteles stellt deswegen fest, dass jeder versuchen muss, das

---

<sup>427</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.290

<sup>428</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S.290

<sup>429</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.291

<sup>430</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.291

schlechtsein zu verhindern, da ein schlechter Mensch in einer Verfassung ist, die es ihm nicht ermöglicht mit sich selbst, geschweige denn mit anderen, befreundet zu sein und somit niemals das größte aller zu verwirklichenden Ziele, das gute Leben, verwirklichen kann.<sup>431</sup> Freundschaft ist also nicht nur ein Mittel dafür, andere zu schätzen und sich gegenseitig Wohlwollen entgegenzubringen, sie ist auch im Bezug auf das eigene Selbst von elementarer Bedeutung. Denn nur der gute Mensch kann Freundschaft mit sich selbst und Freundschaft mit anderen schließen und so seinem einsamen traurigen Schicksal entfliehen. Da der schlechte Mensch niemals in Einheit mit sich selbst sein kann, weil ihm seine Seele buchstäblich zerreißt, „[...]der eine Teil empfindet aufgrund seiner Schlechtigkeit Schmerz, wenn er sich bestimmter Dinge enthält, während der andere sich freut, und der eine Teil zieht die Seele dahin und der andere dorthin, als würde sie sie auseinanderreißen.“<sup>432</sup> Wie sieht es nun mit der *Selbstliebe* aus? Ist es schlecht sich selbst die meiste Liebe entgegenzubringen? Reiner Egoismus oder Grundvoraussetzung für die Liebe zu anderen? Aristoteles hat ja gezeigt, dass die Merkmale einer guten Freundschaft auch im Selbstbezug verwirklicht sind. Alle Punkte die man in der wahren Freundschaft nun als verwirklicht betrachten kann, sind immer schon aus dem Selbstverhältnis hergeleitet. Der gute Mensch muss daher schon selbstliebend sein, da er dadurch nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen Gutes tut. Alles, was der Gute tut, stimmt mit dem überein, was er machen soll, er ist somit im Einklang mit sich selbst- es ist vernünftig gut zu sein- „Denn jede Vernunft wählt das für sie Beste und der Gute folgt der Vernunft.“<sup>433</sup> Der gute Mensch muss daher selbstliebend sein und kann wahre Freundschaft knüpfen. Die wahre Freundschaft ist gut, sie kann durch den Einfluss des anderen auf uns und umgekehrt, wachsen, sich weiterentwickeln und führt dazu, dass wir vom anderen nicht nur lernen können, sondern er uns auch als ein moralisches Vorbild dienen kann bzw. kann er uns auch helfen Entscheidungen zu treffen und falls notwendig auch auf das eigene fehlerhafte Verhalten hinweisen. Der Freund kann zu unserem moralischen Wachstum also insofern beitragen, als dass die Beziehung an den gegenseitigen Anforderungen, die gestellt werden, wächst und somit auch das eigene Selbst heranreift. So können wir von einem guten Freund auch lernen, wie man in gewissen Situationen bestenfalls handeln soll.<sup>434</sup> Auch Honneth weist in diesem Kontext darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen der Moralität von persönlichen Beziehungen, wie der Freundschaft und der praktische Identität von den Menschen, die in dieser Beziehung leben, eindeutig aufweisbar ist. Persönliche Beziehungen, wie sie in der Freundschaft und der Familie zu finden sind, „[...]sind nicht nur konstitutiv für die Ausbildung gelungener praktischer Identitäten[...]"

---

<sup>431</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* NE S.292

<sup>432</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.292

<sup>433</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.300

<sup>434</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.309



(wie bei Nussbaum und Dux bereits ausführlich gezeigt) „sie bleiben vielmehr auch konstitutiv für unser praktisches Selbstverhältnis, für die Frage, wer wir sind und wie wir leben wollen.“<sup>435</sup>

#### 4.6. Wodurch entstehen Freundschaften?

Am Anfang jeder Freundschaft scheint, folgt man Aristoteles, das gegenseitige *Wohlwollen* zu liegen. Wohlwollen kann jedoch auch gegenüber Unbekannten aufgebracht werden, denn Wohlwollen enthält an sich kein Streben, oder eine Form von Liebe und besitzt auch keine Intensität, sowie keine unbedingte Vertrauensbasis.<sup>436</sup> So vergleicht Aristoteles das Vorkommen des Wohlwollens, mit einem Wettkampf wie er bei den Athleten einhergeht. „Man entwickelt ihnen gegenüber Wohlwollen und teilt ihre Wünsche, wird aber nichts mit ihnen zusammen tun.“<sup>437</sup> Wohlwollen wird also denen entgegengebracht, die auf eine bestimmte Weise etwas Gutes bzw. etwas Anstrebenswertes tun. Alleine das Wohlwollen ist aber noch keine Freundschaft, sie kann sich aber daraus entwickeln, wenn man die zeitliche Perspektive und so das gegenseitige Wohlwollen auf Dauer berücksichtigt. Aus dieser langanhaltenden Entgegenbringung des Wohlwollens kann eine Vertrauensbasis entstehen und diese ist ja eine der wichtigsten Eigenschaft der wahren Freundschaft. Aristoteles zu folge können Menschen nur dann Freunde werden, wenn sie sich zuerst wohlwollend gegenüberstehen. Freundschaften die auf diese Weise entstehen, sind auf keinen Fall Freundschaften, die aufgrund des Nutzens oder aufgrund der Lust entstanden sind, da das Wohlwollen nie aufgrund so etwas entgegengebracht wird. Hier können nun also Freundschaften zwischen Guten um ihrer selbst willen entstehen. Auch die *Eintracht* scheint nach Aristoteles zur Freundschaft gehören, da Eintracht beinhaltet, dass man sich auf die gleichen Ziele und die gleichen Handlungsgegenstände bezieht und sich deshalb auf ein Ziel, das nach dem *Förderlichen* und dem *Gerechten* ausgerichtet ist, geeinigt hat. In Eintracht kann also nur der Gute mit sich selbst, sowie in der Freundschaft, sein, dort streben nämlich beide Beziehungspartner nach dem gleichen Ziel und sind somit in Eintracht mit sich selbst, sowie mit dem anderen.<sup>438</sup>

---

<sup>435</sup> Axel Honneth, „Einleitung: Von Person zu Person“, S.24

<sup>436</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.293

<sup>437</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.293

<sup>438</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.294 f.

## 5. Die besonderen Merkmale der Freundschaft

### 5.1. Freundschaft, ein Beitrag zu einem glücklichen Leben?

Braucht ein glücklicher Mensch, der in seinem Dasein mit sich im Einklang ist Freunde? Der Mensch bei Aristoteles kann sich nur im Zusammensein mit anderen verwirklichen, er ist auf die anderen angewiesen. Dies ist in seiner Natur verankert und ist deshalb auch bei glücklichen Menschen nicht anders. Der Glückliche „[...]besitzt das, was von Natur aus gut ist, und es ist gewiss besser, die Zeit mit Freunden und mit Guten zu verbringen als mit Fremden und Beliebigen.“<sup>439</sup> Das Glück, ist wie bereits erläutert, eine Tätigkeit, es kann nur dann verwirklicht werden, wenn man es praktisch ausführt, das heißt gut handelt, nach dem Guten strebt und das Gute wünscht und den anderen zu teil werden lässt:

*„Wenn nun das Glücklichsein im Leben und Tätigsein besteht und die Tätigkeit des Guten,[...]gut und als solche angenehm ist; wenn weiter das Eigene zum Angenehmen gehört; wenn wir ferner unsere Nächsten eher betrachten können als uns selbst und ihre Handlungen eher als unsere eigenen; und wenn die Handlung guter Menschen, die ihre Freunde sind, für Gute angenehm sind[...]: dann wird folglich der Glückselige solcher Freunde bedürfen, da er ja bevorzugt gute und eigene Handlungen zu betrachten wünscht, so beschaffen aber die Handlungen des Guten sind, der ein Freund ist.“<sup>440</sup>*

Es ist also für einen Menschen viel leichter sein Glück zu realisieren, wenn er Freunde hat, die ihm beistehen, ihm helfen und den Weg zeigen, das gute Handeln auf Dauer zu verwirklichen und ihn so zu einem guten und glücklichen Leben verhelfen. Der gute Mensch strebt danach ein gutes Leben zu führen gute Handlungen zu tätigen und den anderen nur um seiner selbst willen, weil er gut ist, Gutes zu tun, so kann er sich am besten in der Gemeinschaft verwirklichen. Im Zusammenleben, das ein Kennzeichen einer wahren Freundschaft ist, da die Freunde sich aufgrund des gegenseitig entgegengebrachten Angenehmen schätzen und sich gegenseitig Gutes tun wollen und deshalb nicht nur für den anderen, sondern auch für sich selbst einen Beitrag zu einem guten Leben leisten können, verbringen sie gerne Zeit miteinander und tauschen sich im Gespräch aus, denn das Gespräch ist etwas typisch Menschliches, da kein anderes Lebewesen fähig ist, sich auf diese Weise auszutauschen. So gehören Freunde zu einem glücklichen Leben dazu, bzw. helfen sie uns unser Leben auf gute und deshalb auch weiterführende, glückliche Weise, zu leben. Aristoteles weist darauf hin, dass man in der Nutzenfreundschaft eine angemessene Anzahl von Freunden braucht, denn sind es zu viele, können sie hinderlich sein um ein werthafte Leben zu führen und „[...]auch für die Lust genügen wenig Freunde, wie im

---

<sup>439</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.302

<sup>440</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.302

Essen das Gewürz.“<sup>441</sup> In der wahren Freundschaft beschränkt sich die Anzahl der Freunde auf das Ausmaß, welches ein Zusammenleben und ein adäquates Verhältnis von Vertrautheit und Intimität, noch ermöglicht. Doch diese wahren Freundschaften sind, wie schon erklärt wurde rar gesät, weshalb wir uns schon glücklich schätzen können wenn wir einige von ihnen gefunden haben.<sup>442</sup> Da es gut ist, Freunde im Glück sowie im Unglück zu haben, da Freunde einem Trost spenden können, man schon allein deshalb erleichtert ist, wenn sie für einen da sind und es angenehm ist, mit ihnen Zeit zu verbringen, in guten, wie in schlechten Tagen, ist es aber *werthafter*, Freunde im Glück zu suchen und mit ihnen dieses Glück zu teilen.<sup>443</sup> Der Mensch kann sein Leben nur in Gemeinschaft führen und die „Freundschaft ist eine Gemeinschaft und wie ein Mensch sich zu sich selbst verhält, so verhält er sich auch zum Freund.“<sup>444</sup> So ist Freundschaft eine anstrebenswerte Form, wie wir unser Leben in Gemeinschaft gestalten und verbringen können:

*[...] wenn das Leben wählenswert ist, und zwar am meisten für die guten Menschen, weil das Sein für sie gut und angenehm ist (denn sie freuen sich, wenn sie in sich zugleich das als solches Gute wahrnehmen); wenn sich weiter das Gute wie zu sich selbst so auch zum Freund verhält (denn der Freund ist ein anderes Selbst): dann ist es für jeden Menschen, wie es für ihn wählenswert ist, dass er existiert, ebenso oder ähnlich wählenswert, dass der Freund existiert.*<sup>445</sup>

Auch für einen glücklichen Menschen ist Freundschaft daher eine notwendige Form, um sein Glück auf Dauer zu gewährleisten, denn auch der, der bereits glücklich ist, verbringt seine Zeit gerne mit denen, die er selbst schätzt.

## **5.2. Besondere moralische Anforderungen im Zwischenmenschlichen Bereich?**

Ist es nicht so, wie Aristoteles schon erörtert hat, dass man einem Freund mehr zuschulden glaubt als einem anderen? Gibt es im zwischenmenschlichen Bereich der Freundschaft eine andere Form von Verpflichtung, als wir sie anderen gegenüber haben oder verspüren? Aristoteles hat auf diese Frage so geantwortet, dass man jedem das *Passende* und ihm *Zustehende* entgegenbringen muss. Da es in allen persönlichen Beziehungen, sei es in der Familie oder eben in den Freundschaften, immer, wie Honneth sie treffend bezeichnet hat, um die *Person-qua-Person*-Beziehung geht, also immer um das *spezielle* Verhältnis, dass man zu einer Person hat, dass deswegen gerade nur zwischen diesen Personen an sich vorkommt, da diese nicht ersetzbar

---

<sup>441</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.305

<sup>442</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.306

<sup>443</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.307f.

<sup>444</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.309

<sup>445</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* S.303 f.

ist, geht es hier, und da stimme ich mit Honneth überein, also immer um sie als *diese Person*.<sup>446</sup> Vergegenwärtigt man sich nun jetzt wieder das, was Aristoteles über die wahre Freundschaft gesagt hat, dass man hier nämlich aufgrund der Person an sich, aufgrund des Guten, eine Freundschaft schließt und diese weiterführt, ist man tief in der Anwendungsproblematik ethischer Prinzipien, mit scheinbar spezifischen Verantwortungs- und Pflichtdynamiken, gestellt. Honneth spricht hier von einem Problem der *Konkretisierung* und *Kontextualisierung*, allgemeiner ethischer Prinzipien.<sup>447</sup> *Samuel Scheffler* hat in seinem Aufsatz zu Honneths Sammelband, genau diese Problematik aufgegriffen. Er geht davon aus, dass diese spezifischen Pflichten, wie es sie in der Freundschaft scheinbar gibt, zum moralischen Bewusstsein konstitutiv angehören. Scheffler beginnt seine Untersuchungen damit, dass wir besondere Verpflichtungen oft damit einhergehend argumentieren, dass wir auf eine spezifische persönliche Beziehung hinweisen. Er geht von einem *nichtreduktionistischen* Ansatz aus, der unter anderem darauf aufbaut, „[...]daß unsere Wahrnehmung der Dinge grundsätzlich richtig ist“ und wir „kraft der eigenen Menschlichkeit“<sup>448</sup>, nicht nur den nahestehenden Bezugspersonen Hilfe, Anerkennung und eine gewisse Form von Verpflichtung zugestehen, sondern auch der Menschheit im Allgemeinen. Wenn man allerdings eine besondere Beziehung zu jemanden hat, und ihr einen dementsprechend großen Wert beimisst, ist dies eine Beziehung, die nicht mehr im rein instrumentellen Sinn verstanden, sondern „[...]wenn ich sie nicht allein als Mittel zu irgendeinem unabhängig bestimmten Zweck schätze-, dann betrachte ich die Person, mit der ich die Beziehung habe, als befähigt, zusätzlich Ansprüche an mich stellen zu dürfen.“<sup>449</sup> Für Scheffler wird also das wertschätzen nicht instrumentell verstanden, das in diesem Kontext mit nahestehenden, für einen selbst, wichtigen, Personen, in einem beidseitigen Verhältnis, dazu führt, dass man sich in einer gewissen Weise mehr bzw. besonders verpflichtet fühlt. erinnert man sich nun wieder an den Aristotelischen wahren Freundschaftsbegriff, fällt auf, dass genau dieses gegenseitig entgegengebrachte Wohlwollen und Liebe in der Freundschaft ein Kennzeichen des guten Menschen sind, bei dem die Wertschätzung der anderen Person deshalb stattfindet, weil dieser ein guter Mensch ist und es rein um die Person als solche geht. Der Mensch als ein in sich soziales Wesen ist zudem ein Wesen das Werte besitzt und Dinge die wir Menschen wertschätzen, sind Beziehungen. Nach Scheffler sind nun die Verpflichtungen, die aus persönlichen Beziehungen resultieren „Teil eines jeden angemessenen moralischen Schemas“, er schließt jedoch natürlich auch nicht aus, dass es „eine Vielzahl anderer moralischer

---

<sup>446</sup> Axel Honneth, „Einleitung: Von Person zu Person“ S.11

<sup>447</sup> Axel Honneth, „Einleitung: Von Person zu Person“ S.13

<sup>448</sup> Vgl. Scheffler, „Beziehungen und Verpflichtungen“, in: *Von Person zu Person*. Honneth/Rössler, 2008, S.36

<sup>449</sup> Honneth S.34

Werte gibt“, welche zu Verpflichtungen führen.<sup>450</sup> Die Stärke eines nichtreduktionistischen Ansatz, wie Scheffler ihn vertritt, liegt nun gerade darin, Raum für Verpflichtungen in persönlichen Beziehungen, zuzulassen und so „sowohl Beziehungen als auch Interaktionen, als Quellen besonderer moralischer Verpflichtungen anzuführen“<sup>451</sup> und somit das alltägliche menschliche Dasein, angemessen darstellen zu können.

Um auf diese Problematik näher einzugehen, möchte ich hier auf *Marilyn Friedman* verweisen, die die Partikularität von Personen und den daraus folgenden Verpflichtungen und Ansprüchen in der Freundschaft, hervorgehoben hat. Sie weist darauf hin, dass die Parteilichkeit die man Freunden zu Teil werden lässt, beinhaltet, „[...]daß man durch sie als ein Individuum – durch sie an sich – motiviert wird und nicht durch eigene prinzipielle Verpflichtungen.“<sup>452</sup> Marilyn Friedman, geht davon aus, dass Freundschaft, die auf eine gewissen Form von Gleichheit beruhen, ähnlich wie bei Aristoteles, in gegenseitigem Wohlwollen, also einer Form von Zuneigung und Anteilnahme am anderen bestehen. Das Wesen der Gleichheit hängt wesentlich mit der „Persönlichkeit, Einstellungen, Gefühlen und Charakter“ der Personen zusammen.<sup>453</sup> Tatsache ist, dass man in Freundschaften im praktischen Sinne davon ausgeht, dass sich die Personen in gewisser Weise verpflichtet fühlen und sich gegenseitig vertrauen, was Friedman zufolge, bei einer Vielzahl von Gelegenheiten, „[...]den Großteil der knappen Ressourcen unserer Fürsorge, Aufmerksamkeit und unseres Vertrauens“ - „auch wenn andere menschliche Lebewesen ähnliche Bedürfnisse oder Qualitäten haben“, in die „selektive Unterstützung unserer Freunde“ investieren lässt.<sup>454</sup> Hier kann man also von einer Verpflichtung gegenüber einer Person in ihrer *einzigartigen Partikularität* sprechen, weshalb Friedman darauf hinweist, dass sich die Verpflichtungen gegenüber einer Personen an sich, „[...] von der Verpflichtung gegenüber einer abstrakten Moralvorschrift, etwa den – richtige oder falsche Handlungen bestimmenden - moralischen Regeln, den erstrebenswerte Ziele oder Wünsche enthaltenden-moralischen Werten und den moralischen Prinzipien, die Methoden definieren, nach denen wir unsere Regeln und Werte rechtfertigen“<sup>455</sup> unterscheiden. Abstrakte Moralvorschriften beziehen sich immer auf das Allgemeine und nicht auf die Partikularität der Person. Die Verpflichtung gegenüber einer Person beinhaltet diese als Ganzes, wie sie ist, in ihrer eigenen Identität, mit ihren Wünschen, Bestrebungen und ihrer eigenen Geschichte, und macht diese somit zum Ausgangspunkt. Sie gilt immer nur spezifisch auf diese besondere Person und kann somit keinen

---

<sup>450</sup> Scheffler, „Beziehungen und Verpflichtungen“, S.49

<sup>451</sup> Scheffler, „Beziehungen und Verpflichtungen“, S.50

<sup>452</sup> Marilyn Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“, in: *Von Person zu Person*. Honneth/Rössler, 2008 S.152

<sup>453</sup> Vgl. Friedman „Freundschaft und moralisches Wachstum“ S.149

<sup>454</sup> Friedman „Freundschaft und moralisches Wachstum“ S.150

<sup>455</sup> Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“ S.150

Anspruch an Allgemeinheit erheben.<sup>456</sup> Ein besonderes moralisches Verhältnis, wie es in der Freundschaft vorkommt, rechtfertigt sich allein aus dem Freund und dessen Ansprüchen, Wünschen, dessen Charakters und der Beziehung in sich, und muss nicht unbedingt mit moralischen Werten und Ansprüchen im Allgemeinen einhergehen. Freunde können nicht nur Einfluss auf uns haben, sie können uns zudem dazu bringen, uns für sie zu entscheiden anstatt für andere, oder andere allgemein, gültige moralische Vorschriften. Den Wert den man einer Freundschaft beimisst, ist variabel, jedoch beinhaltet er immer eine Form von Zuneigung und Gleichheit und damit eine einhergehende Verpflichtung an sich. Friedman möchte zeigen, dass unsere Verpflichtungen gegenüber partikularen Personen durchaus manchmal den Vorrang zu allgemein gültigen abstrakten Moralvorschriften haben können. Sie führt dies auch weitergehend aus, was in dieser Arbeit jedoch nur kurz aufgeführt werden kann.

### **5.3. Der Einfluss von Freundschaft auf das ethische Selbstbewusstsein**

Freundschaften, die als freiwillig eingegangene Beziehungen zu charakterisieren sind, sind vor allem heutzutage, nach Friedman, „wahrscheinlich die wichtigsten Beziehungen, die Personen in ihrem Leben eingehen: Häufig sind es Freundschaften und nicht familiäre Beziehungen, die uns am intensivsten und sogar am längsten begleiten.“<sup>457</sup> Freundschaften können allerhand leisten und haben, wenn man von Aristoteles ausgeht, auch Einfluss auf unsere Persönlichkeit sowie unser *moralisches Wachstum*. Friedman, beruft sich wie Dux darauf, dass der Ursprung der Moral und die moralischen Regeln „[...]im Verlauf der moralischen Sozialisation erlernt werden.“<sup>458</sup> Nicht nur die nahestehenden Bezugspersonen am Anfang unsres Lebens, wie Nussbaum und Dux es dargelegt haben, haben Einfluss auf unsere moralische Entwicklung, sondern auch Freundschaften können hierzu einen Beitrag leisten. Friedman nennt diese „Quelle solch einer moralischen Transformation“, vor allem dann auftretend, wenn Menschen lernen, die eigenen Erfahrungen „in einer neuen Perspektive oder in radikal anderer Begrifflichkeiten zu erfassen.“<sup>459</sup> Freundschaften können somit dazu beitragen, unsere Erfahrungen zu erweitern, zu lernen und uns weiterzuentwickeln. Friedman geht davon aus, dass abstrakte moralische Vorschriften am praktischen Leben getestet werden - in praktischer Ausformung und den daraus gezogenen Erfahrungen, kann das Verständnis und der Glaube an die abstrakten Normen entweder bestärkt oder geschwächt werden, wodurch sie besser eingeschätzt werden können. So wie Aristoteles, geht nun also auch Friedman davon aus, dass Erfahrungen einen großen Beitrag zu unserem kritischen Reflexionsprozess leisten können. Dieser bietet nicht nur die Möglichkeit, die Werte und Prinzipien des eigenen Lebens so wie der Gesellschaft zu überdenken, sondern

---

<sup>456</sup> Vgl. Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“S.150

<sup>457</sup> Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“S.22

<sup>458</sup> Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“S.157

<sup>459</sup> Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“S.157

zeigt auch auf, welche Konsequenzen das eigene Verhalten mit sich bringen kann.<sup>460</sup> Freundschaften können durch ihren Status mit dem einhergehenden Vertrauensverhältnis neue Wege und Möglichkeiten eröffnen, wie man die Dinge sieht und können Anreiz geben, vieles zu überdenken. Durch die Erfahrungen der Freunde, die nahestehende Bezugspersonen sind, und wir ihnen somit einen Wert an sich zumessen, das heißt sie schätzen und sie ernst nehmen, kann man selbst vieles erlernen und somit die eigenen Vorstellungen und gefestigt gedachte moralische Vorschriften überdenken. Man kann seine Freunde beobachten, man sieht wie sie sich in gewissen Situationen verhalten, was ihnen wichtig ist und wie der Freund selbst durch sein Umfeld beeinflusst wird. Durch das Wissen, das man aus diesen Erfahrungen sammeln kann, kommt es zu einem Wachstum des eigenen moralischen Verständnisses. Freundschaften können uns zudem helfen, unseren moralischen Standpunkt zu finden.<sup>461</sup> Durch den Austausch, den man in Freundschaften in einem Gespräch erfährt, wie es auch Aristoteles schon ausführlich gezeigt hat („Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen“<sup>462</sup>) können moralische Urteile besser durchdacht, hinterfragt und kritisch beleuchtet werden. Doch was bringen uns diese ganzen Erfahrungen und das Wissen, das wir aus solchen Beziehungen erfahren und beziehen können? Die Bandbreite der Perspektiven und die verschiedensten Standpunkte können die *moralische Qualität* und zu einer besseren moralischen Urteilsfähigkeit im Handeln führen. Dies fördert nach Friedman zudem unsere Autonomie, denn „Je größer die Mannigfaltigkeit der Perspektiven ist, die man zur Bewertung von Regeln, Werten, Prinzipien und des Charakters einnehmen kann, desto größer ist das Ausmaß der Autonomie bei der Herbeiführung moralischer Handlungen.“<sup>463</sup> Freundschaften können demnach sehr wohl einen großen Einfluss auf uns, in unserem moralischen Urteilsvermögen, haben und sind nicht zu ersetzen.

Ausgehend vom wahren Freundschaftsbegriff des Aristoteles, in dem die Freundschaft als eine Beziehung angesehen wird, die ihren Zweck in sich selbst trägt, stellt sich nun die Frage, wie sich so eine Freundschaft angesichts der heutigen Verhältnisse verwirklichen lässt bzw. ob es so eine Freundschaft überhaupt gibt. Ist das überhaupt möglich? Mit genau dieser Thematik hat sich *Arne Johan Vetlesen* in seinem Aufsatz *Freundschaft in der Ära des Individualismus*, auseinandergesetzt. In der heutigen Zeit stößt die Beziehung der wahren Freundschaft an ihre Grenzen.<sup>464</sup> Freundschaft hat sich scheinbar „[...]der Produktivität sowie dem Profit am

---

<sup>460</sup> Vgl. Friedman, „Freundschaft und moralisches Wachstum“ S 157f.

<sup>461</sup> Friedman „Freundschaft und moralisches Wachstum“S.161

<sup>462</sup> Aristoteles, *Politik*, S. 4

<sup>463</sup> Friedman „Freundschaft und moralisches Wachstum“, S. 163

<sup>464</sup> Arne Johan Vetlesen, „Freundschaft in der Ära des Individualismus“, in: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Honneth/Rössler, S.168

Arbeitsplatz und der Selbstverwirklichung(oder Authentizität) im Privatleben verschrieben.“<sup>465</sup> Wie bereits ausgiebig dargestellt wurde, ist der Aristotelische wahre Freundschaftsbegriff, durch die Beziehung in sich begründet. Freundschaften die zwischen Guten geschlossen werden, haben ihren Zweck in sich selbst. Vetlesen stimmt mit Aristoteles und Friedman dahingehend überein, als dass auch ein guter Mensch Freunde braucht, um ein glückliches Leben zu leben, denn man kann von ihm lernen und ihn beobachten. Durch das Handeln bzw. dem zugrundeliegenden kognitiven Prozess, des Abwägens wie gehandelt werden soll, wird die „Qualität des Wesens der Person“ sichtbar.<sup>466</sup> In der heutigen Zeit ist Freundschaft eine *Herausforderung* an den herrschenden *Individualismus*:

*„Freundschaft dient als Beweis für gegenseitigen Respekt und wechselseitige Unterstützung, ungeachtet aller, auf Fähigkeiten beruhenden und wettbewerbsorientierten Leistungen und Verdienste, mit anderen Worten: nicht trotz ihrer (tiefsitzenden und oft verleugneten) Abhängigkeit und Verletzbarkeit, sondern gerade aufgrund dieser Merkmale diese miteinander geteilten Bedingungen der menschlichen Existenz anzuerkennen und zu beherzigen.“<sup>467</sup>*

## Resümee

Betrachtet man nun die beiden Vermögen der Freundschaft und Moral, wird klar, dass diese in einem engen korrelativen Verhältnis zueinander stehen. Die Vermögen zu Freundschaft und Moral sind im Menschen inhärent angelegt und stellen zudem ein natürliches Bedürfnis, wie auch eine Notwendigkeit, der eigenen Lebensverwirklichung dar. So ist der Mensch, wie es ja ausführlich, angefangen bei Aristoteles, dann Plessner und auch bei Dux, dargestellt wurde, ein Lebewesen, welches die Gemeinschaft braucht, um sich selbst zu realisieren. Durch die Anforderungen, die das Leben in Gemeinschaft an uns stellt, muss notwendigerweise auch ein gewisses Moralitätsverständnis gebildet werden. Aristoteles ist davon ausgegangen, dass das Wesen Mensch von seiner individuellen Seite und seiner unverwechselbaren Identität bestimmt werden sollte. Er braucht allerdings die anderen, um zu überleben, seine humanspezifischen Eigenschaften, das Denken und die Sprache, auszubilden und diese weiter zu entwickeln. Der Mensch ist als einziges Lebewesen fähig, moralisches Bewusstsein zu bilden, das nicht nur ein Zusammenleben ermöglicht, sondern es dem Menschen auch vereinfacht, sein Leben auf gute Weise zu leben. So sehnt sich jeder Mensch danach sein Leben geschützt, seine Interessen vertreten und respektiert und somit in seinem ganzen Dasein akzeptiert zu werden. Das

---

<sup>465</sup> Vetlesen, „Freundschaft in der Ära des Individualismus“, S.168

<sup>466</sup> Vetlesen, „Freundschaft in der Ära des Individualismus“, S.171

<sup>467</sup> Vetlesen, „Freundschaft in der Ära des Individualismus“, S.206f.



Moralitätsverständnis gehört daher unumgänglich dem Menschen in seiner natürlichen, sozialen Lebensform an. Die Menschen werden immer schon in ein soziales Umfeld geboren, in dem sie sich an die Anforderungen der sozialen Mitwelt anpassen müssen - die nahen Bezugspersonen der Primärfamilie stehen dem Nachwuchs zu Verfügung, um nicht nur sein Leben zu schützen, sondern auch, um der Verwirklichung und Ausbildung seiner eigenen Identität und seines eigenen, moralischen Bewusstseins, beizustehen. Ein menschliches Wesen ist, wenn es auf diese Welt kommt, noch unvollständig und braucht Bezugspersonen, die es schützen und nähren und somit die Basis für seine Entwicklung darstellen. Dux und Nussbaum haben gezeigt, welche grundlegende Wirkung die nahen Bezugspersonen auf das eigene Ich haben können. „Wir werden im Prozeß unserer Biographie, wozu uns die Erfahrungen und unsere eigenen psychischen Verarbeitungen der Erfahrungen machen.“<sup>468</sup> Durch die positive Besetzung, die wir ersten nahestehenden Bezugspersonen entgegenbringen, kann die Grundlage für die Ausbildung der Kompetenz zum moralischen Handeln entwickelt werden. Wir können an den Mitmenschen beobachten, was es heißt moralisch zu sein und pflichtbewusst zu handeln. Die Moralität muss jedoch immer vom Einzelnen ausgehend, ihren Anfang suchen, die er dann im sozialen Umfeld verwirklichen muss. Der Mensch muss daher als ein Wesen verstanden werden, dass sich im Prozess der Entwicklung erst zu dem machen kann, was es ist. Die Geschichtlichkeit und das evolutionäre Verständnis, sowie die soziologischen Voraussetzungen müssen daher im Denken berücksichtigt werden. Der Mensch entwickelt sich ständig weiter und braucht zur Versicherung seiner eigenen Existenz, so wie zur Hinterfragung des eigenen ethischen Bewusstseins, immer wieder Mitmenschen, die ihm das ermöglichen können und so einen wichtigen Beitrag für das eigene Selbstverständnis leisten. Im moralischen Diskurs geht häufig das Augenmerk auf die Freundschaft verloren, doch gerade die Freundschaft ist es, die im Sinne einer weiteren Interaktion einen wesentlichen Bestandteil der Moral ausmacht. Gerade die nahen Bezugspersonen sind es, die einen maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung des einzelnen haben, so ist auch der Wert, den die Freundschaft auf den einzelnen ausübt, nicht zu vernachlässigen. Denn Freunde sind sozusagen die selbstgewählte Familie, der man vertraut und zutraut, die richtigen Entscheidungen zu treffen. Für Aristoteles besteht die wahre Freundschaft in ihrem Selbstzweck als Beziehung an sich. Die beiden Parteien gehen die Freundschaft ein, rein darum, weil sie selber gut sind und gutes wünschen und tun. Sie können aber auch vom anderen lernen, wie er gewisse Situationen bewältigt. In der Beziehung zum wahren Freund, sind wesentlich jene Punkte gegeben, die ein jeder Mensch auch im Selbstbezug auf sich verspürt. Fasst man den Begriff der Freundschaft weiter, so wie es Aristoteles getan hat, kann man Freundschaft als eine Beziehung verstehen, die nicht nur zwischen den selbstgewählten

---

<sup>468</sup> Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*, S.50

Freunden, sondern auch zwischen Eltern und Kindern, in den weiteren Familienstrukturen, in der Politik und in Geschäftsbeziehungen, gefunden werden kann. So kann sie als eine anstrengenswerte Form in der gesellschaftlichen Beziehungsstruktur gesehen werden. Durch nahe Freundschaften ist es möglich - wie Friedman gezeigt hat – zu lernen, die eigenen Erfahrungen aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Freunde können einen entscheidenden Beitrag zum kritischen Reflexionsprozess beitragen. Freundschaft kann daher als wesentlicher Faktor kategorisiert werden, um die moralische Identität eines Individuums auszubilden und das moralische Verständnis, weitergehend zu formen. Freundschaft hat deswegen einen wesentlichen Einfluss auf das Moralitätsverständnis.

## Literaturverzeichnis

**Aristoteles:** *Physik, Vorlesung über die Natur.* Übers. von Willy Theiler, bearbeitet von Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 1995 (= Philosophische Schriften 6)

**Aristoteles:** *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie.* Übers. und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 2000

**Aristoteles:** *Politik.* Übers. von Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 1995 (=Philosophische Schriften 4)

**Aristoteles:** *Über die Seele.* Übers. und Herausgegeben von Willy Theiler. München: Rowohlt 1968 (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Griechische Philosophie Band 12)

**Aristoteles:** *Nikomachische Ethik.* Übers. und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH. 2006

**Dux, Günter:** *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne. Warum wir sollen, was wir sollen.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2004

**Dux, Günter:** *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1994

**Edelstein, Wolfgang und Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.):** *Moral im sozialen Kontext.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000

**Eichler, Klaus- Dieter (Hg.):** *Philosophie der Freundschaft.* Leipzig: Reclam Verlag 1999 (Reclam Bibliothek Band 1669)

**Honneth, Axel und Rössler, Beate (Hg.):** *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008

**Höffe, Otfried:** *Aristoteles: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch.* Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG 2009

**Höffe, Otfried:** *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik.* Berlin: Akademie Verlag GmbH. 1995 (Klassiker Auslegen. Herausgegeben von Otfried Höffe. Band 2)

**Höffe, Otfried:** *Aristoteles. Politik.* Berlin: Akademie Verlag GmbH. 2001 (Klassiker Auslegen. Herausgegeben von Otfried Höffe. Band 23)

**Kant, Immanuel:** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Theodor Valentiner. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH. &Co. 1961, 1984

**Kant, Immanuel:** *Kritik der reinen Vernunft. (I)*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1974

**Pauer – Studer, Herlinde:** *Einführung in die Ethik*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG WUV. 2003 (UTB 2350)

**Pietrowicz, Stephan:** *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: Karl Alber Verlag GmbH. 1992

**Plessner, Helmuth:** *Conditio humana*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2003

**Plessner, Helmuth:** *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker u.a. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1981 (Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften IV)

**Schulz, Peter :** *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität*. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: Karl Alber Verlag GmbH. 2000 (Alber – Reihe. Praktische Philosophie Band 64)

### **Unselbständige Schriften:**

**Dux, Günter:** „Historisch genetische Theorie der Moral. Die Moral im Schisma der Logiken“, in: Reinhard Brunner, Peter Kelbel (Hg.): *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH. 2000;S.44-77

**Fischer, Joachim:** „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie.“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2), 2000,S.265-288

**Friedman, Marilyn:** „Freundschaft und moralisches Wachstum“, in: Honneth, Axel und Rössler, Beate (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008, S.148-168

**Honneth, Axel:** „Einführung“, in: Honneth, Axel und Rössler, Beate (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008, S.143-148

**Honneth, Axel und Rössler Beate:** „Einleitung: Von Peron zu Person: Zur Moralität von persönlichen Beziehungen“, in: Honneth, Axel und Rössler, Beate (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008, S.9-26

**Nussbaum, Martha C.:** „Emotionen und der Ursprung der Moral“, in: Edelstein, Wolfgang und Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000,S. 82-116

**Rapp Christoph,** „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit(III 1-7)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag GmbH. 1995, S.109-135

**Scheffler, Samuel:** „ Beziehungen und Verpflichtungen“, in: Honneth, Axel und Rössler, Beate (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008, S.26-55

**Vetlesen, Arne Johan:** „Freundschaft in der Ära des Individualismus“, in: Honneth, Axel und Rössler, Beate (Hg.): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2008, S.168-211

## Abstract

Kann Freundschaft einen Einfluss auf das Moralitätsverständnis haben? Um dieser Frage nachzugehen, werden die Begriffe Mensch, Moral und Freundschaft eingehend untersucht. Das Menschenbild von Aristoteles, sowie das von Helmuth Plessner und Günter Dux, weisen eine Gemeinsamkeit auf - der Mensch lebt in sozialen Beziehungen und kann nur hier sein Dasein bestreiten, sowie das eigene Selbst konstruktiv entwickeln. Helmuth Plessner geht davon aus, dass der Mensch, um sich selbst und seiner Freiheit gerecht zu werden, die anderen benötigt, um sich in seinem Dasein bestätigt zu finden und sich selbst zu erfassen. So ist es die Sphäre der Mitwelt, die es erst ermöglicht, den „Geist“ auszubilden. Das individuelle Ich kann erst fassbar werden, wenn es in Unterscheidung zu einem anderen Ich auftritt. Der Mensch ist nach Plessner ein *exzentrisches* Lebewesen, das zu sich selbst in Distanz treten kann und ständig darauf aus ist, sich zu überschreiten. Aristoteles geht ebenfalls davon aus, dass der Mensch als ein natürliches Lebewesen einen inhärenten Drang zum Leben in Gemeinschaft besitzt. So kann ein abgesichertes Dasein, mit all den, für den Menschen notwendigen Beziehungen, nur in Gemeinschaft stattfinden. Das Leben in Gemeinschaft fordert nicht nur dazu auf Moralität auszubilden, um das soziale Leben, wie es geführt wird, zu ermöglichen, es ist auch grundlegend dafür. Das gemeinschaftliche Leben bietet das Umfeld für die Entwicklung unserer moralischen Kompetenz und ist somit ein notwendiger Faktor für die Bildung des ethischen Selbstbewusstseins. Günter Dux weist auf, dass der Ursprung der Moral im intersubjektiven Miteinander zu finden ist. Die Ansprüche die das soziale Miteinander an den Menschen stellt, es lassen es ausschließlich zu, die Moral als eine „konstruktiv geschaffene Organisationsform“ der menschlichen Lebensweise, verstehen zu können. Dux, Martha C. Nussbaum und Marilyn Friedman weisen darauf hin, welche große Rolle die nahestehenden Bezugspersonen und die Emotionen, die wir ihnen entgegenbringen, hinsichtlich der Entwicklung von Moral aufweisen. Ist es zuerst die Primärfamilie, die für das Überleben des Einzelnen und die Achtung, Liebe und Fürsorge der Person, verantwortlich ist, scheinen es im Erwachsenenleben die Freunde zu sein, die großen Einfluss auf das eigene Selbst und die eigenen Einstellungen haben können. Freunde sind nicht nur für die Realisierung eines guten, glücklichen Lebens wichtig, sondern können auch prägend auf das eigene Selbst einwirken. In weiterer Folge, wird der Aristotelische Freundschaftsbegriff eingehend analysiert, um zu zeigen, wie wichtig und wertvoll die Beziehung der Freundschaft im Leben jedes Einzelnen ist. Es wird versucht zu zeigen, dass Freundschaften einen großen Einfluss auf das eigene Moralitätsverständnis haben können, indem

sie im interaktiven Miteinander nicht nur besondere Vorteile bringen können, sondern sie auch neue Blickwinkel auf das eigene Selbst ermöglichen.

## **Lebenslauf**

**Name** Elisabeth Wolf  
**Geboren am** 04.10.1983 in Graz

### **Schulbildung**

**1990-1994** Volksschule Körner I Bruck/Mur  
**1994-2002** Neusprachliches Gymnasium Bruck an der Mur  
**20.09.2002** Reifeprüfung

### **Universitäre Ausbildung**

**2002-2003** Studium der Pharmazie an der Universität Wien  
**Seit Okt. 2003** Studium der Philosophie an der Universität Wien  
**Seit Okt. 2005** Fakultätsübergreifender Universitätslehrgang Ethik  
**WS 09/10** Auslandssemester an der WWU Münster/Deutschland

### **Berufliche Erfahrung**

**2005-2009** Freier Dienstnehmer bei AC Nielsen Marktforschung  
**2010-2011** Teilzeitbeschäftigung bei Artex-Artservices  
**Ab Jän. 2011** Teilzeitbeschäftigung Stipendienstelle Wien/ÖH Wien