Erschienen in: Recherches Germaniques ; 44 (2014). - S. 27-49

Einsamkeit (ver-)schreiben
Umwertungen im anthropologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts

Alina Timofte

Oh, wer die Geschichte jenes feinen Gefühls,
welches Einsamkeit heißt, uns erzählen könnte!
Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe* IV, 249[1]

Der vorliegende Beitrag stellt den Fokus auf die diskursive Legitimierung der Einsamkeit im 18. Jahrhundert in ihrer Gegenüberstellung mit Strukturen wie Kommunikation und Gesellschaft[2]. Um den vielfältigen Raum des Einsamkeitsdiskurses zu kartieren, werden zwei Hauptmodelle (re-)konstruiert: zum einen ein Modell der Kontravalenz („entweder … oder"), in dem Einsamkeit und Geselligkeit unter dem Anspruch der „wahren" Natur des Menschen gegeneinander ausgespielt werden, und zum anderen ein Modell der integrativen Ambivalenz („sowohl … als auch"), in dem der Konflikt zweier lebensnotwendiger Prinzipien durch den mittleren Weg als Streben nach Balance gelöst wird.

Dass der Schwerpunkt einer Pragmatik und Normativität der Einsamkeit in der Epoche der Aufklärung liegt, lässt sich mehrfach begründen. Erstens

1 Friedrich Nietzsche: *Werke*. Bd. V1, *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1971, S. 207.

2 Wenngleich das Thema der Einsamkeit in der Belletristik der Zeit reich an einschlägigen Befunden ist, so geht es hier nicht um eine engere Thematisierung jener literarischen Gattungen, die durch den Einsatz eines solitären Personals der Vermittlung aufklärerischer Ideen dienen. Dazu siehe Dorothy M. McGhee: „The *conte philosophique* evolves ist *solitaire*". In: *PMLA*, 61/3 (1946), S. 752-761; Herbert Dieckmann: „Philosophy and Literature in Eighteenth-Century France". In: *Comparative Literature Studies*, 8/1 (1971), S. 21-41 und insbesondere Pierre Naudin: *L'expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution. Un modèle de vie à l'épreuve de l'histoire*. Paris 1995.

Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS)
URL: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-0-274729

bildet sich die so genannte „anthropologische Konjunktion"[3], welche die bis dahin gültige metaphysische und wissenspragmatische Aufteilung in Physis und Psyche durchkreuzt. Im Mittelpunkt aller Fragen und Interessen steht der Mensch, denn es gilt „die Aufmerksamkeit des Menschen wieder mehr auf den Menschen selbst zu heften, und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen"[4].

Besonders ist zu beachten, dass der Einsamkeitsdiskurs *inmitten* der aufklärungsspezifischen Geselligkeitsrede in den Vordergrund rückt. In seinem Versuch einer Theorie der Vereinsamung des Menschen in Bezug auf geschichtliche Krisen konstatiert Jan Romein, dass das Gefühl der Einsamkeit sich offenbar in Zeiten geschichtlicher Krisen verbreite und vertiefe[5]. Ohne die Absicht, das Gefühl der Einsamkeit als epochales ‚Psychem' für das 18. Jahrhundert zu postulieren, sei lediglich auf eine strukturelle Ähnlichkeit hingewiesen: Der Begriff der Einsamkeit lässt sich nur mit Bezug auf ihr Spannungsverhältnis zur Gesellschaft definieren, so bezeichnet er keineswegs nur die Abwesenheit jeder Gesellschaft – was hauptsächlich mit dem Begriff des „Alleinseins" semantisch gedeckt wird –, sondern vielmehr erhält die Einsamkeit ihren unzweideutigen Sinn „erst durch eine Fernwirkung der Gesellschaft"[6]. Was auf der individual- und sozialpsychologischen Ebene gilt, nämlich dass die Einsamkeit ein sozialbedingtes Phänomen ist, scheint sich auf einer diskursiven Meta-Ebene zu bestätigen. Wenn Einsamkeit eine gesellschaftliche Dissoziation, anders gefasst: eine *Krisensituation* voraussetzt, dann könnte man meinen, dass vor allem die schnell aufeinander folgenden sozio-ökonomischen und kulturellen Veränderungen im 18. Jahrhundert ein Krisenbewusstsein hervorbringen. Aufklärungstraditionelle Werte und Muster verlieren ihren Sinn als Richtschnur für das Denken und Handeln, *Erfahrungsraum* und

3 Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts.* München 1999, S. 9.

4 Karl Philipp Moritz: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman.* München 1987, S. 7.

5 Jan Romein: „De vereenzaming van de mens. Proeve ener theorie van geestelijke crises" [dt. Die Vereinsamung des Menschen. Versuch einer Theorie geschichtlicher Krisen, A.T.]. In: *DNS* I (1946), S. 129-156.

6 Donald Brinkmann: „Der einsame Mensch und die Einsamkeit. Ein Beitrag zur Psychologie des Kontaktes". In: *Psychologische Rundschau* 3 (1952). Nachdruck Amsterdam 1966, S. 21-30, hier S. 22. Weiterführend Hermann Schmalenbach: „Genealogie der Einsamkeit". In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* VIII (1920), S. 62-96.

Erwartungshorizont[7] weichen auseinander. Die „verborgene Krise"[8] und die „Entlarvung der Utopie"[9] der geselligen Interaktion machen die Einsamkeit zum Sinnbild des Stillstandes, der erneute Orientierung und Richtungsbestimmung bezweckt.

Kampf der Naturen

Charakteristisch für das 18. Jahrhundert sind unter anderem die konkurrierenden Erklärungsansätze über die Natur des Menschen im Hinblick auf seine soziale Umgebung. Die Nützlichkeit der Gesellschaft und das Authentische der Einsamkeit werden im jeweiligen Argumentationsduktus der Natürlichkeit einem reziproken Exklusionsverfahren untergeordnet, so dass man von einem ‚Kampf der Naturen' sprechen kann. Hervorzuheben ist, dass jedes von den beiden Extremen die Kategorien der Natur bzw. des Naturgemäßen für sich beansprucht. So gewinnt die Einsamkeit ihre Emphase fast ausschließlich in Konkurrenz und als polemisches Gegenmodell zu geselligen Verhaltensstandards.

Im Folgenden werden die zwei ‚Kontrahenten' einander gegenübergestellt, die sich jeweils in einem negativen Extrem der Abwertung beziehungsweise in einem positiven Extrem der Aufwertung der Einsamkeit konstituieren. Den folgenden Überlegungen liegt die Annahme zugrunde, dass die ‚Figur' der Einsamkeit als negatives Extrem durch die Hintertüre der naturrechtlichen Debatten ins 18. Jahrhundert eingegangen ist. Das Individuum, dessen politisches Dasein aus einem immerwährenden Kampf um Statuschancen besteht, muss über die Kunst des geselligen Umgangs verfügen, weil er nur dadurch Präsenz zu zeigen vermag[10].

Einsamkeit als Devianz und Defizienz

Der Einfluss von Aristoteles und der humanistischen Aristoteles-Rezeption auf die europäische Naturrechtsphilosophie des ausgehenden 17. Jahrhunderts ist in der Forschung ausreichend belegt worden. In seinem grundlegenden Aufsatz *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) verweist der Kulturphilosoph

7 Reinhart Koselleck: „‚Erfahrungsraum' und ‚Erfahrungshorizont' – zwei historische Kategorien". In: Ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main 1979, S. 349 f.

8 Ebd., S. 115.

9 Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt.* Freiburg / München 1959, S. 114.

10 Dazu u. a. Norbert Elias: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie.* Frankfurt am Main 1983.

Ernst Cassirer auf die Fortsetzung sowie auf die Umakzentuierung antiker Denkmotive:

> In historischer Hinsicht macht sich diese Doppeltendenz darin geltend, dass die Aufklärung, bei all ihrem Kampf gegen das Bestehende und gegen die ihr unmittelbar nahe Vergangenheit, doch mit Vorliebe immer wieder zu antiken Gedankmotiven und zu antiken Problemstellungen zurückgeht.[...] Aber sie löst aus ihm [aus dem antiken Erbe, A.T.] nur bestimmte Grundzüge heraus, die ihrer eigenen Denkart entgegenkommen und entsprechen, während sie anderes unbekümmert liegen läßt.[11]

Cassirers kritische Bemerkung bestätigt sich nicht zuletzt darin, dass die Geselligkeits befürworter der Aufklärung aus der bekannten aristotelischen Beteuerung „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott"[12] lediglich das extrem herabwertende Glied dieser disjunktiven Gleichsetzung verschärfen, um ihrer eigenen gemeinschafts- und gesellschaftsorientierten Denkart entgegenzukommen. Verweigert sich der einsame Mensch, an der Gesellschaft teilzuhaben, dann lässt die Gesellschaft auch nicht zu, dass er überhaupt an der Menschlichkeit teilhat: Der Einsame sei demnach ‚bloß' ein Tier. Verschiedene Argumente aus den Bereichen Moral, Rationalität und Sprache zu Eigen machend formuliert die Naturrechtsphilosophie einen absoluten Primat des Sozialen, demzufolge die Einsamkeit in ihrer vorsätzlichen Form als ‚dem Plan der Natur zuwider' ausgeschlossen wird.

Die Naturrechtsphilosophie und die Moralischen Wochenschriften sind zwei normvermittelnde Gattungen, die in je spezifischer Weise für einen geselligen Umgang plädieren und die negative Wertung der Einsamkeit veranschaulichen. Die Einsamkeit taucht zunächst als Figur der Devianz und Defizienz auf.

Die Etappen der naturrechtlichen Diskussion führen von Hugo Grotius' Setzung des *appetitus societatis* (= Trieb zu Gesellschaft)[13] über die Einführung der Begriffe *imbecilitas* als besondere, gegenüber anderen Lebewesen gesteigerte (physische) Schwäche und *socialitas* verstanden als Überlebenschance des Menschen bei Samuel Pufendorf[14] bis schließlich zur substantiellen Korrelation

11 Ernst Cassirer: „Die Philosophie der Aufklärung". In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Birgit Recki / Claus Rosenkranz. Darmstadt / Hamburg 2003, S. 245 f.

12 Aristoteles: *Politik*. Hamburg 1983, S. 6.

13 Vgl. Hugo Grotius: *Prolegomena* zu *De iure belli ac pacis* (dt. *Über das Recht des Krieges und des Friedens)*. Leipzig 1877.

14 Vgl. Samuel von Pufendorf: „De officio". In: Ders: *Gesammelte Schriften*. 9. Bde, hier Bd. 2. Berlin 1997.

von Vernunft und Geselligkeit bei Christian Thomasius, der das herkömmliche Rechtsprinzip „vernünftige Menschennatur" (*natura hominis rationalis*) durch das moderne Rechtsprinzip „gesellige Menschennatur" (*natura hominis socialis*) ersetzt: die vernünftige Natur ist gesellig und die gesellige Natur ist vernünftig – ein Chiasmus, der von der Rede argumentativ trianguliert wird, denn Thomasius zufolge bliebe die Vernunft bloß Anlage, gäbe sie sich nicht Ausdruck in der Rede[15].

Auch Christian Wolffs *Deutsche Politik* (1721) – eine klare Anspielung auf Aristoteles – dient in Anlehnung an Grotius und Pufendorf der thematischen Entfaltung des Begriffs „Glückseligkeit" und der Betrachtung der ethischen Relevanz des Handelns im Gesellschaftszustand. Warum der Mensch nicht in der Einsamkeit leben darf, erklärt Wolff anhand von schlagfertigen Gegenbildern: die Verheißungen der Perfektibilität und Glückseligkeit einerseits, die Verdammung der Animalität (Verlust der Menschlichkeit) und Unvollkommenheit andererseits.

Geselligkeitsgebot und Einsamkeitsverbot fallen zusammen. Die natürliche Verbindlichkeit, in der sich das Naturrecht äußert, ist auf ein Miteinander mit den Seinigen ausgerichtet. Da die Verbindlichkeit des moralischen Handels individuell ist, konstituiert sich das gemeine Wesen als Zusammenschluss und Wirkungssphäre vieler Einzelverbindlichkeiten. Demzufolge bringt der einsame Mensch seine Lebenskraft nicht in den natürlichen Fortbestand des Staates oder der Menschheit ein und das solitäre Leben wird folglich als Manko verurteilt. Wer sich den sozialen Bindungen, die zwischen den Menschen bestehen, entziehen will, begeht die „kardinale Sünde der Selbstgenügsamkeit"[16], denn jedes Bemühen um Autarkie wird entschieden als desintegrierende Eigenschaft des Gesetzlosen und Bösen verdammt.

Auf der anderen Seite machen die Moralischen Wochenschriften, welche die Lehren der praktischen Weltweisheit im 18. Jahrhundert in gemeinverständlicher Einkleidung unter das europäische Publikum bringen, ebenso den Primat des Sozialen geltend und bieten eine Fülle von Beispielen für die Verschwisterung von Tugend und Geselligkeit sowie für die Verfeindung von Einsamkeit und Menschlichkeit[17]. Unter diesen Umständen fallen die Ungeselligen und die

15 Vgl. Christian Thomasius: *Von der Kunst Vernünfftig und tugendhaft zu lieben. Als dem eintzigen Mittel zu einen glückseligen galanten und vergnügten Leben zu gelangen oder Einleitung zur Sittenlehre*. Nachdruck Halle 1692. Hildesheim und Zürich 1992.

16 Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts* (Anm. 3), S. 83.

17 Die Blüte und Popularisierung der Moralischen Wochenschriften bilden ein Kapitel für sich und können hier nur erwähnt werden. In ihrer Gattungsgeschichte wurden sie sehr stark geprägt von den *moral weeklies* wie den in London herausgegebenen

Einzelgänger unter Generalverdacht und werden zum Zielpunkt des Spottes: Sie sind die Narren, die Nicht-Nützlichen, die Schwachen. Dieses Leitthema ist mit folgendem Satz aus *Der Gesellige* angeschlagen: „Dem Menschen ist nichts natürlicher, und keine Neigung wesentlicher, als die Geselligkeit; hingegen auch nichts unnatürlicher und widerwärtiger, als ein Mensch, der ein Timon, ein Menschenfeind ist, und der seine Tage in finsterer Einsamkeit zubringen kan."[18] Nicht minder kategorisch erklärt der *Citoyen*, eine 1755 in Berlin in französischer Sprache erschienene Wochenschrift: „Faits pour la société nous ne saurions nous passer d'elle, la solitude et le bonheur sont deux choses incompatibles"[19].

Andererseits werden vorübergehende Aufenthalte in der Einsamkeit auf einer diskursiven Ebene nur dann zugelassen, wenn sie den Glauben an die wahrhafte und tugendhafte Geselligkeit bestärken sollen. Diesen rhetorischen Trick belegt das folgende Beispiel aus dem *Lustigen Observateur* (1724), in dem der Verfasser schildert, wie er die Gesellschaft der Menschen aus Enttäuschung verlässt und in die Einsamkeit wie in einer ‚Probezeit' hineingeht:

> [...] so verfügete ich mich ohnweit der Stadt auf ein kleines Dorff, und brachte daselbst auf gut Einsiedlers meine Zeit einige Jahre zu [...] Mein eintziger und beständiger Zeitvertreib / bestand in Bücherlesen und in dem hinter dem Hause gelegenen Garten / meine Stunden / wie ein anderer Robinson Crusoe mit säen und pflantzen zuzubringen; ich suchte in höchster Vollkommenheit tugendhaft zu leben... Allein / da ich diese Lebens-Art etliche Jahre getrieben / fand ich auch in diesem Stücke meine Narrheit überwiesen / und daß die Einsamkeit mehr schädlich als nützlich / ja mit einem Worte zu sagen / lauter Berenhäuterey war. [...] Meine Seele war hiernächst zu gewissen Zeiten überführet / daß so viel Menschen nicht vergebens erschaffen / und einer dem anderen verbunden wäre / nützlich zu seyn / dannenhero hatte ich öfters in meiner Einsamkeit allerley kurtzweilige Vorstellungen. Ich handelte und wandelte in Gedancken / gieng mit allerhand Leuten um / richtete dieses und jenes zum gemeinen Besten aus / und dieses alles in Gedancken. Endlich wachte auch Fleisch und Blut auf [...] ward ich endlich in allem Ernst entschlossen meine Lebens-Art von neuem gantz anders einzurichten / mich wiederum unter Menschen/und auch in dem Ehestand zu verfügen...[20]

The Tatler, The Guardian und *The Spectator*. Die Übersetzung und Nachahmung der englischen Originale lassen sich nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, Italien und Holland verfolgen. Dazu Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der Deutschen Moralischen Wochenschriften.* Stuttgart 1971. Stuttgart 1971, S. 551ff.

18 *Der Gesellige, eine moralische Wochenschrift.* Hildesheim u. a. 1987, S. 145, hier zitiert nach Wolfgang Martens (Anm.16), S. 287. Timon von Athen gilt als griechisches Urbild des Menschenhassers. Literarische Umsetzung fand die Timon-Figur z. B. bei Molière in *Le Misanthrope ou l'Atrabilaire amoureux* (1666).

19 Zitiert nach Wolfgang Martens (Anm. 17), S. 294.

Die Selbst-Persiflage des Autors macht deutlich, dass die narrative Konstruktion bloß geselligkeitsprogrammatischen Zwecken dient: Der fiktive Bericht weist die Einsamkeit zugunsten der Geselligkeit als nicht begehrenswert aus. Wer sich absondert und der Gesellschaft entzieht, der läuft Gefahr, sich in Narrheit, Langeweile und Nichtstuerei zu ergehen. Die hier mitschwingende Lehre besagt außerdem, dass gutes Handeln an Nachbarschaft und physische Interaktion gebunden ist: Insofern Handeln und Umgang mit dem Anderen nur auf einer fiktiven Ebene („in Gedancken") stattfinden, bleiben sie hohle, intransitive Formen, denn die räumliche Absonderung die Körper darauf festlegt, absent zu sein. Persifliert wird daher die Unzulänglichkeit des eingebildeten Umgangs sowie des Umgangs mit Fiktion überhaupt.

Der Einsamkeit wird eine geradezu halluzinatorische Präsenztäuschung beigestellt. Samt ihrer „zeitvertreibenden" Inhalte (Lektüre, Gartenarbeit, Selbstgespräche) zerfällt sie den Menschen in Geist und Körper, wobei die als schädlich empfundene und gesteigerte Entkörperlichung verspottet wird, denn „endlich wachte auch Fleisch und Blut auf...". Fehlt die Möglichkeit einer direkten Aussprache mit einem anteilnehmenden menschlichen Wesen, so wird die orale Dimension des Selbstgesprächs zur Leerstelle. Die Darstellung der einsamen Erfahrung sowie ihre Zuspitzung in der Gefährdung durch Wahnsinn erfüllen hier eine bloß kontrapunktische Funktion. Die Einsamkeit muss – im Diskurs der Geselligkeit – pathologisiert werden.

Die Wirksamkeit dieser Rhetorik der Soziabilität geht aus der Macht des Exempels hervor; es fällt jedoch eine Besonderheit der hier exemplarisch dargestellten Vita auf: Es wird zwar für ein Modell gesellschaftlicher Praxis ‚geworben', jedoch im Modus der Fiktionalität. Daraus folgt, dass die Fiktion in der Darstellung als Selbsterfahrung Züge empirischer Validierung annimmt.

Die positive Bewertung der Einsamkeit ist der Naturrechtsphilosophie und den Moralischen Wochenschriften noch nicht vertraut. Zu beherrschend wohnt den Reflexionen dieser aufklärerischen Medien offenbar die Voraussetzung inne, dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen sei. In seiner Diagnose des 18. Jahrhunderts hält Wilhelm von Humboldt fest: „Nicht bloss der einzelne Mensch in seinem Privatleben, auch die ganze Menschheit in ihrem weiten und verwickelten Lauf muss von Zeit zu Zeit still stehen und sich *orientiren*."[21]

20 Zitiert nach Wolfgang Martens (Anm.17), S. 285 f. Dieser Auszug aus *Der lustige Observateur* (1724) bleibt bei Martens unkommentiert.

21 Ders: „Das achtzehnte Jahrhundert". In: Ders.: *Werke. Schriften zur Anthropologie und Geschichte.* Darmstadt 1960, S. 375-506, hier S. 392 [Hervorhebung im Original].

Es ist Jean-Jacques Rousseau, der um die Jahrhundertmitte die Einsamkeit als Orientierungsraum in „le grand trop du dehors"[22], im "großen Zuviel" des Sozialen heuristisch zum Einsatz bringt.

Einsamkeit als die ursprüngliche Natur des Menschen

Der Einsamkeitsdiskurs zeichnet sich gleichermaßen durch ein extremes Auseinanderklaffen von „gesellig" und „einsam" aus. Entscheidend ist jedoch die Umpolung der Verhältnisse: Was bisher in den Bereich des Widernatürlichen rückte, wird nun als polemisches Gegenmodell zum Träger des Naturgemäßen *par excellence*. Hatte die naturrechtliche Aufklärung die Einsamkeit als pathologische Devianz gebrandmarkt, so denunziert Jean-Jacques Rousseau die „sündhafte" Logik des Fortschritts und widersetzt sich in *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1755) dem allgemeinen Konsens um ein Ethos der Geselligkeit, indem er den einsamen Zustand als normativen Ursprung avisiert.

Insbesondere an den Ansätzen von Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes und John Locke beklagt Rousseau, dass es bislang niemandem gelungen sei, die Grundlagen von Kultur und Gesellschaft im Rückgang auf den Naturzustand zu *rekonstruieren*. Die wahre Natur des Menschen hätten die modernen Naturrechtslehrer und Moralisten nicht erkannt, was daran gelegen habe, dass die an dem falschen Punkt mit ihrem Untersuchung angesetzt hätten. Ihr grundsätzlicher Fehler liege darin, dass sie, der Intention nach, über den Menschen im Naturzustand reden, aber in der Tat, um die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft zu legitimieren, daraus argumentativ hergeleitet haben, was sie zuvor aus dem bürgerlichen Zustand in ihn hineinprojiziert haben:

> Alle schließlich haben unabläßig vom Bedürfnis, von Habsucht, von Unterdrückung, von Begehren und von Stolz gesprochen und damit auf den Naturzustand Vorstellungen übertragen, die sie der Gesellschaft entnommen hatten. Sie sprachen vom wilden Menschen, und beschrieben den bürgerlichen Menschen."[23]

Rousseau will aber „bis an die Wurzeln graben"[24], um hypothetische Räsonnements über den „ersten Embryo der Art"[25] zu formulieren und damit in der *aktuellen* Natur des Menschen zu unterscheiden, was „ursprünglich" und was „künstlich" ist. Er nimmt naturrechtliche Elemente in seine Lehre auf und steht ihnen zugleich mit Kritik gegenüber. Pufendorfs Lehre von einem

22 Rainer Maria Rilke: *Gedichte in französischer Sprache mit deutschen Prosafassungen*. Frankfurt am Main 2003, S. 134.

23 Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur l'inégalité, Diskurs über die Ungleichheit*. Paderborn u. a. 1993, S. 69.

24 Ebd., S. 161.

25 Ebd., S. 77.

ursprünglichen sozialen Instinkt verwirft Rousseau ausdrücklich, indem er auf Hobbes zurückgehend und unmittelbar an dessen Theorie des Menschen als „ungeselliges Wesen" anknüpfend, den reinen Naturzustand zwar nicht als einen „Krieg aller gegen alle" schildert, wohl aber als einen Zustand, in dem jeder gegenüber den anderen vollkommen isoliert und indifferent ist. Der aller Natürlichkeit entfremdeten Zivilisation setzt Rousseau den Menschen *vor* allen gesellschaftlichen Zusammenhängen entgegen.

Wenngleich das Wort „solitaire" nur zweimal im ganzen Diskurs vorkommt[26], ermöglicht es eine normative Kontrastierung zu dem Zustand der Zivilisation. Das Soziabel-Werden des Menschen ist nach Rousseau der tiefgreifendste anthropologische Einschnitt: Indem der Mensch soziabel wird, wird er „Sklave"[27] und „böse"[28], anders gesagt: ex-zentrisch oder de-zentriert[29], da er das Gefühl der eigenen Existenz in Bezug auf ein Außen relativiert und seine Vorstellungen von der Welt und von sich selbst immer aus einem intersubjektiven Meinungsbildungsprozess herleitet. So hat die Erschließung der Einsamkeit bei Rousseau auch den Charakter einer sprachlichen Heimholung: der *ein*same Mensch sei zugleich *unus* und *solus*, und bilde dementsprechend eine Einheit für sich selbst, die nach den Prinzipien der Selbstsuffizienz und der Selbstreferenz existiere.

Verheißungen wie Integrität des Ursprungs, Authentizität und Heimlichkeit stellen die Dominanten seines Einsamkeitsdiskurses dar. Vieles, was Rousseau in seiner geschichtstheoretischen Bilanz des Zivilisationsprozesses beklagt – wie etwa die Macht der Konventionen, die korrumpierende Funktion des Luxus oder der Sittenverfall –, kreist ganz allgemein um die Idee, dass die menschliche Natur in die Zwangsjacke gesellschaftlicher Usancen gesperrt wird. Dem Wahrheitsideal entspricht nun die Einsamkeit, weil für Rousseau eben in jener geistig-geselligen Kultur, die das 18. Jahrhundert als die Blüte der wahrhaften Humanität betrachtete, die größte Gefahr liegt.

26 Edb. (Anm. 23), S. 89 bzw. S. 183.

27 Ebd., S. 93: „Indem er soziabel und Sklave wird, wird er schwach, ängstlich, kriecherisch [...]".

28 Ebd., S. 167: „[...] die verschiedenen Zufälle zu betrachten und zusammenzubringen, die imstande waren [...], ein Wesen böse zu machen, indem sie es soziabel machten [...]".

29 Vgl. Paul Geyers Reflexionen dazu: „War das Existenzbewusstsein des Vormenschen noch in sich zentriert, so erfährt sich das menschliche Subjekt von vornherein als dezentriert. Der Mensch wird zum Subjekt, indem er sich andere Subjekte und durch sie an die Welt der Objekte entäußert und wieder zurücknimmt. Da das Gleichgewicht in diesem Balanceakt schwer zu halten ist, mag das einzelne Subjekt die Dynamik des Bewusstseins als Außer-Sich-Sein erfahren." (Ders.: *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*. Tübingen 1997, S. 232).

In Frankreich waren Diderot und die Denker des enzyklopädischen Kreises fest davon überzeugt, dass man sich dem Fortschritt der geistigen Kultur anvertrauen könne, da dieser Fortschritt rein durch die ihm innewohnende Richtung von selbst die neue, bessere Gestalt der sozialen Ordnung herbeiführen würde. So unanfechtbar war diese Prämisse, dass der Begriff der Gemeinschaft, um dessen Begründung und Rechtfertigung sich viele Denker der Zeit bemühen, nicht nur mit der Gesellschaft sondern geradezu mit der Geselligkeit zusammenfiel[30]. Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass Rousseaus Argumentation des solitären Zustandes in Relation zur Gesellschaft einer gewissen Kipp-Struktur gehorcht. Die Radikalität seines sozialen Nonkonformismus ist als entscheidender Wendepunkt im anthropologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts zu betrachten, wodurch Positionen der Vergesellschaftung in Frage gestellt und neue Sinndeutungen möglich werden. Rousseau erweist sich als wahrer Meister der *Distanz*, wie Nietzsche sie beschrieben hat: als „Kunst zu trennen, ohne zu verfeinden"[31]: Das Denken der Einsamkeit als Gegenbild zur Gesellschaft weist nicht notwendig in die bloße Negation und in das Negative, sondern eröffnet, im Falle Rousseaus, neue Ausblicke auf den Prozess der Vergesellschaftung.

Auch dort wo Rousseau die Aufklärung bekämpft und überwindet, bleibt er ein Sohn der Aufklärung, und dies nicht zuletzt dadurch, dass er als Entlarver der schlechten Zustände und Verkünder der Wahrheit auftritt. Rousseaus Diskurs wendet sich nicht an die Patrizier des kleinen Rates der Republik Genf, sondern an das „Menschengeschlecht":

> Zeiten und Orte vergessend, um nur an die Menschen zu denken, zu denen ich spreche, werde ich mir vorstellen, ich befände mich im Lyzeum von Athen, wiederhole die Lehren meiner Meister und hätte einen Platon und einen Xenokrates zu Richtern und das Menschengeschlecht zum Zuhörer.[32]

Fragt man sich, welche medialen Implikationen die Vermittlung eines autarken Modells bei Rousseau hat, so rückt der enge Zusammenhang zwischen dem Problem der Einsamkeit und dem Spannungsverhältnis zwischen Oralität und Literalität in den Vordergrund. Eingangs des *Discours* schreibt Rousseau: „C'est de l'homme que j'ai à parler"[33], und *stellt sich vor*, er habe das Menschengeschlecht als „Auditeur"[34]. Durch derartige Signale legt Rousseau

30 Vgl. Ernst Cassirer (Anm. 11), S. 278 f.
31 Friedrich Nietzsche: „Ecce homo". In: Ders.: *Werke*. Bd. VI, Berlin 1969, S. 292.
32 Jean-Jacques Rousseau (Anm. 23), S. 73 ff.
33 Ebd., S. 66.
34 Ebd., S. 74.

das imaginative Feld fest, in dem er „als Gelehrter durch die Schrift sprechen kann"[35].

Bereits mit Platon gewann der Modus des „stellen wir uns vor" an empirischer Validierung[36]. Ob das Herbeirufen der Vorstellungskraft bei Rousseau auf derselben Ebene wie die empirischen Nachweise behandelt werden sollte, ist problematisch. Rousseau selbst äußert sich über seine methodische Grundansicht in großer Schärfe, indem er betont: wer vom solitären Naturzustand spricht, der spricht von einem Zustand der Dinge, der nicht mehr existiert, der vielleicht niemals existiert hat und wahrscheinlich nie existieren wird. Nichtsdestoweniger aber müsse man sich – wenn auch mittels einer Fiktion – zutreffende Begriffe *machen*, um über den gegenwärtigen Zustand richtig urteilen zu können. Die Ähnlichkeit mit der literarischen Strategie des oben analysierten Berichts der Moralischen Wochenschrift ist unübersehbar. Hier wie dort gewinnt die Eindringlichkeit der eigenen Position ihre scharfen Konturen durch Fiktionalisierung. Rousseau nimmt den Naturzustand nicht als bloßes Faktum, das er ersehnt und zurückträumt. Er braucht ihn vielmehr als Maßstab und Norm, als den Prüfstein, an dem sich erweisen soll, was in der gegenwärtigen Form der Gesellschaft Wahrheit und Trug ist. Mit Wolfgang Iser gesprochen: Durch die Anerkennung ihres Konstruktcharakters aus einer ontisch definierten Bezogenheit auf die Realität entlassen, greift die Fiktion des solitären Naturzustandes auf die soziale Realität im Modus des Imaginären zurück, um sie zu erschließen[37].

Jean Starobinski hat Rousseaus Gesellschaftskritik mit seiner biographischen Entscheidung zur Einsamkeit enggeführt: „La véhémence et l'absolu de sa critique entraînent Rousseau dans la solitude. [...] La sociéte est collectivement négation de la nature; Jean-Jacques sera solitairement et individuellement

35 In *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) unterscheidet Immanuel Kant zwischen dem „öffentlichen" und dem „Privatgebrauch" der eigenen Vernunft: "Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht. [...] als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht [...]." Immanuel Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". In: Ders.: *Werke*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983, S. 53 [Hervorhebungen im Original].
36 Vgl. die Stelle in Platons *Politeia* (369 c10): „lass uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen." (Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. V. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main 1991, S. 137).
37 Vgl. Wolfgang Iser: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt am Main 1992.

négation de la société"[38]. Den eigenen Ausstieg aus der Gesellschaft hat Rousseau vorgelebt und in den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* (1782-1789) in einer eindringlichen Sprache beschrieben. Die Entdeckung der eigenen Individualität hat von Anfang an einen ambivalenten Charakter: Durch den Rückzug von der Gesellschaftstheorie zur Autobiographie, die in eine radikale Abkapselung von allen sozialen und professionellen Kontakten mündet[39], passt Rousseau sein Leben den Erfordernissen seines theoretischen Denkens an[40] – ohne vermeiden zu können, dass er als kritischer *Schriftsteller* diesem Ideal zugleich performativ widerspricht. Man könnte meinen, dass die Einsamkeit bei ihm im doppelten Sinne *schriftgestützt* ist[41]. Das Ideal der natürlichen Einsamkeit ist in dem Maße kulturell kontaminiert, in dem Rousseau zum einen die „Einsamkeit" in einer apologetischen Rekonstruktion durch das Medium der *Schrift* als Text entstehen lässt, und zum anderen die eigene Praxis der Einsamkeit in der Schrift *dokumentiert*. Hinzu kommt, dass Rousseau sich als moderner Peripatetiker („einsamer Spaziergänger") inszeniert: Der Schreibende fixiert eine „Natur-Schrift", die der Autor in der Statik und Abgeschlossenheit seiner Schreibstube nicht hätte produzieren können. Durch sein unermüdliches Schreiben nach dem Strukturmodell der Rechtfertigung[42] bleibt Rousseau der Gesellschaft dialektisch verhaftet. Während er sich von der Welt absondert, wendet er sich ihr wieder zu, um sie gleichzeitig anzuklagen und zu belehren. Seine Einsamkeit stellt er im Dienste der Gesellschaft und hat in doppelter Hinsicht einen pragmatischen Charakter: Werkintern funktioniert sie als *Mittel zum Zweck*, weil sie als das heuristische Gegenüber in der Anklage der Zivilisation entstehen muss; werkextern ist die Einsamkeit kein Leerraum der Autarkie, sondern das Medium der Poetogenese als Selbtsgenese: der Raum des Einsamen, wo Rousseau zu dem wird, worüber er schreibt.

38 Jean Starobinski: *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris 1971, S. 52 ff.

39 Eine detaillierte Biographie bieten Monique und Bernard Cottret: *Jean-Jacques Rousseau et son temps*. Paris 2005.

40 Jean Starobinski (Anm. 38), S. 55: „Rousseau conforme sa vie aux exigences de sa pensée théorique [...]".

41 Aleida und Jan Assmann unterscheiden zwei Formen: „gottgestützte" und „schriftgestützte" Einsamkeit. Diese können die Absonderung von der menschlichen Gemeinschaft jeweils zu einer unter Umständen heilvollen Erfahrung der Begegnung mit Gott oder mit dem Werk machen. Vgl. Aleida und Jan Assmann: „Schrift, Gott und Einsamkeit. Einführende Bemerkungen". In: Dies. (Hgg.): *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München 2000, S. 13-26, hier S. 13 [Hervorhebungen im Original].

42 Vgl. Jean Starobinski: *Rousseaus Anklage der Gesellschaft*. Konstanz 1977, S. 22.

Die bisherige Darstellung zweier grundsätzlich entgegengesetzter Einsamkeitskonzepte zeigte wie der Einsamkeitsdiskurs über die individualpsychologische und moralische bis in die gesellschaftskritische Dimension vordringt. Ihr gemeinsamer Nenner ist der normative Rekurs auf den Naturzustand. Die Zusammenstellung der Beispiele machte außerdem die Reziprozität einer diskursiven Ablehnungsgeste deutlich, für deren begriffliche Charakterisierung ich den Terminus „Kontravalenz" vorschlage: ein Reflexionsmodus der sich gegenseitig ausschließenden Legitimationsmodelle[43].

Der ganze Mensch

Die argumentativen Schwerpunkte in Johann Georg Zimmermanns vierbändiger Abhandlung *Über die Einsamkeit* (1784-1785) geben Anlass zu einer detaillierteren Auseinandersetzung mit einem weiteren Legitimationsmodell der Einsamkeit im 18. Jahrhundert: ein Modell der Ambivalenz, hervorgegangen aus dem Bemühen um ein anthropologisches Ganzheitspostulat, das jene „medizinische Strömung [...] in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts im Rahmen der zu dieser Zeit verfügbaren Kenntnisse und Kategorien als die Einheit von Psyche und Soma propagiert"[44].

Die ausgleichende Positionierung, die der Schweizerdeutsche Arztphilosoph und Spätaufklärer Johann Georg Zimmermann eine Dekade nach Rousseau formuliert, gehorcht nunmehr einem diskursiven Modell der Harmonisierung von Einsamkeit und Geselligkeit:

> [...] alle die berühmten Systeme von gänzlicher Flucht aus der Welt fallen als Lebensregel in Trümmern, wenn man bedenket, daß es zwar edel ist, sich unabhängig von den meisten Menschen zu machen, und doch zuweilen abseite gehen zu können; aber gewiß eben so gut, daß man zwischendurch gesellig und freundlich mit allen lebe.[45]

Zimmermanns Argumentation lässt sich als Versuch lesen, die Einseitigkeiten der früheren Theoretisierungen aufzuheben und Einsamkeit und Geselligkeit als oppositionelle und zugleich komplementäre Teile der Ganzheit „Mensch" zu konzipieren.

Durch reichhaltige Anmerkungen, anschauliche narrative Einlagen und die Vermischung subjektiver Betrachtung mit sachlicher Darstellung stellt Zimmermann nicht nur seine Gelehrsamkeit unter Beweis, sondern zeigt

43 Den Terminus entnehme ich der Aussagenlogik. Vgl. Ansgar Beckermann: *Einführung in die Logik*. Berlin 2003.

44 Wolfgang Riedel: *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe"*. Würzburg 1985, S. 11.

45 Johann Georg Zimmermann: *Über die Einsamkeit*. Leipzig 1784/85, S. 9.

zugleich, dass er sich selbst in eine gewisse Tradition einordnet. So wird Rousseau sehr oft genannt und erweist sich als Leitbild.

Festgehalten sei zunächst Zimmermanns Bemühen um eine terminologische Abgrenzung der Einsamkeit von Alleinsein, worauf die lexikographischen Begriffsbestimmungen der Zeit nicht genug geachtet haben. Anders als literarische Werke und spezielle fachliche Publikationen sollten lexikographische Mittel wie Johann Heinrich Zedlers *Großes vollständiges Universal-Lexikon* (1732-1750) einer möglichst umfassenden und *allgemein gültigen* Information dienen. Die Einträge zu „einsam seyn" und „Einsamkeit" zeugen zum einen von einer begrifflichen Unbestimmtheit (da „Einsamkeit" mit „Alleinsein" enggeführt wird), zum anderen lassen sie dennoch die Bemühung um eine formale Einteilung erkennen in einer „eigentlichen" und einer „uneigentlichen" sowie in einer „allgemeinen" und einer „besonderen" Form der Einsamkeit[46]. Innerhalb der „uneigentlichen" Spielarten der Einsamkeit trifft Zedler eine zusätzliche qualitative Unterscheidung, indem er „die Absichten" der vorsätzlichen Vereinsamung zu einem wesentlichen Differenzierungskriterium macht. Nicht als Selbstgenuss und Selbstzweck soll die Einsamkeit gewählt werden, sondern „zu einem guten Ende", folglich als Mittel zum Zweck. Eben diese zweckorientierte ‚Enklaven' *in* der Gesellschaft sind diejenigen Einsamkeitsformen, die bei Zimmermann eine diskursive Nobilitierung erfahren.

Ein spezifisches Merkmal von Zimmermanns Vorgehensweise ist die breitgefächerte *Deskription* des Einsamkeitsphänomens mit einer

46 „Einsam seyn, heist, sich von der Welt absondern, eingezogen und stille leben, auch gantz und gar von Gott und Menschen verlassen seyn und in Bekümmernis leben. [...] Es kann dieses auf zweyerlei Weise geschehen, denn man kann sich entweder außer einer Gesellschaft befinden, welche die eigentliche Einsamkeit ist: aber dann stehet man in einer Gesellschaft, aber man lebt nicht gesellig, und hat sein thun vor sich, welche auch zuweilen Einsamkeit genennet wird; die erste Art ist nach dem Unterscheide der Gesellschaft verschieden und kann man die Einsamkeit entweder in eine allgemeine, oder besondere eintheilen. Durch jene verstehen wir diejenige, wenn ein Mensch sich von der grossen Gesellschaft der Menschen abreisset und ganz allein vor sich seyn will. [...] Die andere Art der Einsamkeit ist, wenn man zwar in der Gesellschaft bleibet, dennoch des vielen Umgangs mit anderen enthält. Nachdem die Absichten dabey sind, nachdem ist dieselbe bald zu loben, bald zu tadeln. Einige thun es zu einem guten Ende, zu Andacht; andre weil sie von Natur aus Lust zur Einsamkeit haben, und wieder andere aus Eigensinn, indem sie vermeynen, daß sie nicht gnugsam von anderen Leuten verehrt würden [...]." Johann Heinrich Zedler (Hg.): *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfinden und verbessert worden* [...], 68 Bde. Halle Leipzig 1732-1754. Nachdruck Graz 1961-1964, hier Bd. 8, Sp. 573-574.

beeindruckenden historisch-geographischen Spannweite, die nebst gesamter abendländischen Kultur auch den asiatischen Raum umfasst. Seine historischen Argumente entnehme er den „Archive[n] der Menschheit"[47]. Das eklektische Verfahren, das zu historischer Methode wird, gehorcht dem Diktat eines übergeordneten Interesses. Wie einst bei Rousseau richtet sich auch Zimmermanns Einsamkeitsreflexion gegen die herrschende Defizitkonzeption und ordnet Einsamkeit in den Katalog der „individual-anthropologischen Universalia"[48] ein, was nicht zuletzt an seinem deklarierten Vorhaben, Einsamkeit „menschlich zu berechnen"[49], deutlich wird.

Ein weiteres Merkmal ist die erkennbare Tendenz einer kontrastiven Beschreibungsmethode, die jedoch rasch in ein komplementäres Modell mündet, da Einsamkeit und Geselligkeit nicht in einer schlichten Opposition zueinander stehen, sondern sich in seinen Ausführungen strukturell aufeinander beziehen. Der Mensch, so verkündet Zimmermann, finde seinen wahren Wert nur in sich selbst. Der Rückzug in die Einsamkeit sei daher nützlich, weil sie „dem Menschen seine wahre Bedürfnisse"[50] zeige. Die Gegenpositionierung von Geselligkeit wird daran deutlich, dass er Gesellschaft als Raum der Zerstreuung, Unwahrheit und Oberflächlichkeit betrachtet. Spätestens an diesem Punkt zeigt sich, dass Zimmermanns Theorie der Einsamkeit auf Rousseaus kritischer Analyse der Gesellschaft beruht. Deren Einfluss wird hauptsächlich in der Opposition zwischen innerer Wahrheit des Selbst und äußerem Schein der Gesellschaft, von der Zimmermann ausgeht, fassbar.

Wie eng Zimmermanns Entscheidung für eine argumentative Zerlegungsstrategie an die Vorstellung eines dynamischen Wechselspiels von Geselligkeit und Einsamkeit als gleichberechtigten und gleichgewichtigen „menschlichen Angelegenheiten" (Zimmermann) anknüpft, wird verständlich, sobald der Gedanke einer starken Komplementarität zwischen den beiden Polen hervortritt. Beide Bedürfnisse sind legitim, beide ergänzen sich, ohne dass der Vorrang der gesellschaftlichen Praxis bestritten wird. Außerdem bedingen sie sich: Einsamkeit hat eine Funktion nur im Hinblick auf die Geselligkeit und umgekehrt erfüllt Geselligkeit einen Zweck für die Einsamkeit. So heißt es im vierten Band: „Sind wir der Einsamkeit müde, so erholen wir uns im Umgang. Sind wir der Welt müde, so macht uns nichts mehr glücklich als Einsamkeit[51].

Auf den ersten Blick scheint Zimmermann beiden Positionen verpflichtet zu sein, die in den vorigen Abschnitten dargestellt wurden. Diese paradoxe

47 Ebd., S. 11.
48 Walter Haug: „Programmierte Einsamkeit. Zur Anthropologie eines narrativen Musters". In: Aleida und Jan Assmann (Anm. 41), S. 60.
49 Ebd., S. 6.
50 Ebd., S. 286.
51 Ebd., S. 49.

Situation löst sich in seinem Versuch auf, beide Konzepte in einem jedes Extrem als Missbrauch abwehrenden Ganzen zu vermitteln. Oszillierte die Erschließung der Einsamkeit bis dahin zwischen den Polen einer einseitigen Rezeption in Form absoluter Verdammung oder absoluter Hochschätzung und hatte man es bisher mit der Handhabung zweier ungleicher Gewichte zu tun, so bestehen Zimmermanns veränderter Blick und wahrhafte Originalität, meiner Ansicht nach, darin, dass er trotz des Verweises auf die jeweiligen Fehlgriffe im Grunde keine der beiden Fronten zerstört, sondern stattdessen den Schwerpunkt an eine andere Stelle rückt, nämlich *in die Mitte*. Dies wird darin fassbar, dass er den Menschen als Konvergenzpunkt beider „Triebe" – darstellt:

> Zwischen Welt und Einsamkeit, Sinnlichkeit und Streben nach höhern Vergnügen, muss man sich darum mit edlem und männlichen Geiste theilen; und so verleit uns gewiß weder der Leichtsinn der Zerstreuungssüchtigen zur Thorheit, noch der finstere mürrische Ernst des Einsiedlers zum Menschenhasse; denn zwischen Welt und Einsamkeit liegt die wahre Weisheit in der Mitte.[52]

Dass Zimmermann aufklärerische Absichten verfolgt, wird nicht nur am Bild des vernünftigen Mittelwegs sichtbar, sondern auch in der beherrschenden Fragestellung nach Vor- und Nachteilen der Einsamkeit. Eine gewisse pragmatische Ausrichtung auf Nützlichkeit beherrscht das ganze Werk, so dass die Einsamkeit in ein moral-pädagogisches Programm integriert und – ähnlich wie bei Rousseau – mit der Glückseligkeit eng zusammengeführt wird:

> Ein Buch über den Werth der Einsamkeit deucht mir ein nicht unbeträchtlicher Beytrag zu einer praktischen Untersuchung über menschliche Glückseligkeit. Je weniger der Mensch bedarf; und je emsiger er sich bestrebet, in sich selbst Quellen von Vergnügen zu entdecken: desto leichter sondert er sich von anderen Menschen ab, und desto gewisser findet er wahres Glück.[53]

Es stellt sich jedoch die Frage, ob Zimmermanns Werk nicht mehr ist als nur eine Randglosse der verschiedensten Einsamkeitsauffassungen, ob sich nicht etwa anhand seiner semantisch mehrfach belegbaren Rhetorik der Wirkung gewisse Zusammenhänge verdeutlichen lassen, auf die ein wenn nicht schon neues, so doch verändertes Licht fällt. Auf sprachlicher Ebene fallen beinahe inflationär verwendete Vokabeln aus semantischen Bereichen auf, die unmittelbar an medizinische Kategorien erinnern: „heilen", „lindern", „wirken", „Arzney", „Gift", „Mittel für/gegen etwas" etc.)[54]: „Man wird wenigstens aus einer nicht geringen Anzahl von Beobachtungen und Thatsachen mit

52 Ebd., S. 310.

53 Ebd., S. 8.

54 Eine eingehende Analyse der Zimmermann'schen Sprachwelt bietet Markus Zenkers Habilitationsschrift *Therapie im literarischen Text. Johann Georg Zimmermanns „Über die Einsamkeit"* (Tübingen 2007), jedoch unter grundsätzlicher Ausklammerung der medizinisch konnotierten Sprache Zimmermanns.

ziemlicher Zuverlässigkeit sehen und schließen können, was Einsamkeit wirket, was sie gegen sich hat, und wozu sie gut ist"[55] und „[...] kein Mismuth ist so groß, und keine Betrübniß so schrecklich, die wohlbenutzte Einsamkeit nicht lindert"[56].

Da Einsamkeit eine anästhesische, ja therapeutische Funktion haben soll, greift Zimmermann auf eine Semantik der medizinisch-diätetischen Wirkung, die sich wiederum durch die Komponente der *Präskription* auszeichnet. Die Verwandtschaft eines solchen Anliegens mit der medizinischen Verordnung eröffnet bei Zimmermann neue semantische Möglichkeiten und rückt Einsamkeit in die Nähe einer Frage nach Selbstsorge und Dosierungskalkül. Nimmt die Einsamkeit in der geselligen Kultur pathologische Züge an, wird dieselbe bei Zimmermann nicht nur ent-pathologisiert, sondern sogar als Genesungskur gefeiert. Dass sein Werk auch dementsprechend rezipiert wurde, zeigt nicht zuletzt die Danksagung einer prominenten Leserin. Den wichtigsten Beweis einer ehrenvollen Würdigung erhielt Zimmermann im Januar 1785 von der russischen Kaiserin, Katharina II., die ihm als Zeichen ihrer Anerkennung einen kostbaren Brillanten und eine goldene Medaille mit ihrem Bildnis schickte, „aus Dankbarkeit für manche schöne Recepte, die der Menschheit im Buche von der Einsamkeit verordnet werden"[57].

Was muss aber geheilt werden? Zimmermanns Diagnose seiner Zeit: chronische „Vergnügungssucht"[58] mit akuter Langeweile. Die Gesellschaft sei die favorisierende Umgebung, „das Versinken der Seele in Leerheit"[59] sei die verhängnisvollste Konsequenz. Gegen den verbreiteten „Visitenhunger"[60] und die leeren „Respectsbesuche"[61] des öffentlichen Lebens helfe nur die Einkehr in sich selbst als alleiniges Heilmittel. Im ersten Kapitel gibt Zimmermann eine

55 Ebd., S. 6.

56 Ebd., S. 111.

57 Ebd., S. V-VI. Selbst Goethe besaß die vierbändige Ausgabe. Dazu vgl. Lieselotte E. Kurth-Voigt: „Zimmermanns ‚Über die Einsamkeit' (1784/85): Zur Rezeption des Werkes". In: *Modern Language Notes* 116 (2001), S. 579-595 und Irmgard Egger: „Goethe liest Zimmermann. Die Bedeutung der Einsamkeit für *Wilhelm Meisters Lehrjahre* und die *Wahlverwandtschaften*". In: Hans-Peter Schramm (Hg.): *Johann Georg Zimmermann, königlich großbritannischer Leibarzt (1728-1795)*. Wiesbaden 1998, S. 169-177.

58 Ebd., S. 20.

59 Ebd., S. 30.

60 Ebd., S. 42.

61 Ebd., S. 9.

kulturgeschichtlich bedeutende Schilderung des deutschen „Visitenwesens" als Nachahmung französischer und englischer Geselligkeitspraktiken:

> Deutschland, zum Exempel, war vielleicht nie so gesellig, wie itzt. Alle „Zerstreuungen der grossen Welt werden in allen niedrigen Ständen nachgeäffet. Allgemein wird die Zeit verschwendet. Mancher, der durch sich selbst nichts ist, hängt sich an andere, um durch sich selbst nichts thun zu müssen. Alleine stehen ist, wie alleine leben, in Deutschland itzt Schande." [...] Kinder, die kaum gehen können, beuget schon man unter die Etikette des Visitenwesens. Sie müssen sich melden lassen, man läßt sich bey ihnen melden; diese arme kleine Marionettenwelt giebt schon Assembleen und Grandkaffees.[62]

Zimmermanns scharfe Kritik richtet sich an den Gepflogenheiten einer vorwiegend in Adelskreisen üblichen Geselligkeit, die von Spielsucht und Oberflächlichkeit geprägt sei. Den natürlichen „Hang zur Geselligkeit"[63] hält Zimmermann für einen „erkünstelte[n] Geselligkeitstrieb"[64], der in die Zwangsjacke gesellschaftlicher Usancen und Vorurteile treibe. Die Ursachen des dem Adel abgeschauten „Visitenschnacks"[65] führt er auf Langeweile und Eckel vor sich selbst zurück: „Alles, was wir treiben und thun, unser Sitzen und Lauffen, Wirken und Unterhandeln hat doch oft am Ende keine andere Triebfeder als die Furcht vor der Langeweile!"[66] Die vielfachen Ausführungen Zimmermanns laufen auf die Diagnose hinaus, dass die Geselligkeit nur ritualistische und konformistische Oberfläche sei.

Über die Einsamkeit erscheint zunächst als moralische Schrift gegen die Falschheit des öffentlichen Gesellschaftslebens und als Plädoyer für ein Leben, das sich Freiraum vom gesellschaftlichen Korsett verschafft. Der Einsame verliert seinen Sonderling-Status und steht für eine Lebensführung ein, die genügend Charakterstärke und Individualität aufbringt, um auf die gesellig-aufklärerische Konvenienz zu verzichten.

Hinzu kommt, dass seine Einsamkeitstheorie vielerorts in erkenntnistheoretische Reflexionen überschlägt, indem er beispielweise Verstand und Sinnlichkeit (als Wege der menschlichen Erkenntnis) ins Spiel bringt und dieselben jeweils der Einsamkeit und der Geselligkeit zuschreibt: Die Parteinahme für die Einsamkeit ist unübersehbar: „Vergnügungen des Verstandes [die man nur in der Einsamkeit erleben kann, A.T.] flieht man aus

62 Ebd., S. 26 und 43.
63 Ebd., S. 22.
64 Ebd., S. 24.
65 Ebd., S. 20.
66 Ebd., S. 29 f. Seine Perspektive impliziert somit eine Umwertung des frühaufklärerischen Geselligkeitsideals.

Geistesimpotenz"[67]. Entscheidend ist, dass er nicht die Geselligkeit, sondern die Einsamkeit als Garanten für die wahre Erkenntnis darstellt, denn die Einkehr in sich selbst diene, so Zimmermann, der Präzisierung von Erkenntnis und Wissen: „Wir gehen in die Welt eigentlich bloß auf Beobachtungen aus, und diese werden dann in der Einsamkeit geordnet und benutzet"[68]. Einsamkeit wird folglich zur Erkenntnismethode, anders gesagt: „[das] Wissen über den Menschen bildet sich [...] erst in solipsistischer Reflexion aus"[69]. Diese Methode bezieht sich bei Zimmermann notwendig auf die Praxis des Schreibens und des Lesens, ein wichtiger Aspekt, der am konzentriertesten im dritten Teil hervortritt. Die anthropologische Rehabilitierung verzahnt sich hier mit der medialen Nobilitierung. Der aktive Wirkungsstoff des Einsamkeitspräparates aus der Hand Zimmermanns ist unumstritten *die Schrift*.

Im Zeichen der Einsamkeit gehorcht die Literalität, gesehen als Rezeption und Produktion von Geschriebenem, einer paradoxen Konstellation, denn das Geschriebene teilt mit der Einsamkeit das Prädikat des Authentischen:

> Einsamkeit ist also der Canal aus dem alles hervorgeht, was man im Umgange verheelet. Da macht man, wenn man schreiben mag und kann, seinem Herz Luft. Wir schreiben zwar nicht immer darum, weil wir einsam sind, aber wir müssen doch einsam seyn wenn wir schreiben wollen. Das Vergnügen seine Gedanken und Gesinnungen vor ein grösseres Publicum zu bringen, als das Publicum worinn man lebt, ist der größte und beinahe einzige Lebensgenuß für denjenigen, der da, wo er lebt, nicht sagen kann und mag was er denkt.[70]

Der *Autor* Zimmermann lässt das einsame Individuum im Berufsbild des *Autors*. Der einsame Mensch wird als „publizistische Privatperson"[71] dargestellt. Die oben zitierte Stelle komprimiert genuin aufklärerische Elemente. Erstens: Als Arzt und Aufklärer lockt er mit der Alphabetisierung an, indem er auf eine psychohygienische Dimension des Schreibens andeutet. Zweitens: Der Adressat der hier figurierten Schrift ist nicht die kleine Gesellschaft der „Assembleen", sondern vielmehr ein anonymes, doch „grösseres" Publikum. Drittens: Zimmermann hält fest, dass das Schreiben Einsamkeit voraussetzt und dass die letztendlich als *Trieb* beschriebene Einsamkeit auch den *Antrieb* zum Schreiben in sich trägt. Wie rechtfertigt sich das? Zimmermann beschreibt mehrmals die Geselligkeit als „Drang zur Mittheilsamkeit"[72]. Da aber der Drang in den

67 Ebd., S. 36.
68 Ebd., S. 310.
69 Nicolas Pethes: *Zöglinge der Natur. Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 2007, S. 49.
70 Ebd., S. 305.
71 Albrecht Koschorke (Anm. 3), S. 183.
72 Ebd., S. 23.

nunmal als defizitär betrachteten, mündlichen Verkehrsformen nicht mehr eingelöst werden kann, muss dieser in „einsam-geselligen Schreiben"[73] reguliert werden: „Seinem Leser Gesellschaft machen, ist, wie ich das Ding nehme, weiter nichts, als in Schriften rund und frey heraus, wie unter vier Augen sagen, was man im allgemeinen Umgange mit Anstand und Glück so nicht sagen kann"[74]. Die Logik dieser „schriftgestützten" Einsamkeit lautet etwa: Wahrhaftig kann nur der sein, der sich von der Gesellschaft abwendet; aber mitteilen kann er sich nur, wenn er schreibt. In diesem Kontext erhält das Medium der Schrift eine ganz neue Bedeutung. Mit ihrer Hilfe soll es möglich sein, sich uneingeschränkt authentisch und wahrheitsgetreu mitzuteilen. Während bei Christian Thomasius und in der Geselligkeitsreflexion allgemein die Reihe Vernunft – Rede – Gesellschaft gilt, steigt aus Zimmermanns Reflexionen die Reihe Vernunft – Schrift – Einsamkeit empor. Für die Aufwertung der Einsamkeit ist ein Medienwechsel notwendig.

Die Darstellung der Schrift als Korrelat zur Einsamkeit ist folgenreich. Sie führt zu einer Apologie eines Schreibstils der Einsamkeit, der durch eine Freiheit gekennzeichnet ist, die es sich erlaubt, „gegen alle Regeln der Schriftstellerey"[75] zu verstoßen, „rund und frey"[76] zu schreiben. Nur durch die freie und allein in der Einsamkeit zur Reife kommende Art zu *schreiben*, die von den innersten und persönlichsten Zuständen nicht Halt macht, kann es gelingen, den Konformismus des gesellschaftlich-öffentlichen oralen Stils zu durchbrechen. Die Opposition „Einsamkeit vs. Geselligkeit" wird um ein mediales Oppositionsverhältnis erweitert: Schreiben und Sprechen machen sich gegenseitig die Öffentlichkeit streitig. Bei Zimmermann erreicht erst der schriftliche Stil der Ungeselligkeit die wahrhaft öffentliche Funktion. Gegen einen nicht namentlich genannten Autor einer in Weimar gedruckten Abhandlung, der fordert, dass sich der Schriftsteller nicht selbst in seinem Werk zu erkennen gebe, macht Zimmermann geltend, dass es durchaus erlaubt sei, den Zustand seiner Seele „öffentlich zu zergliedern, und Beobachtungen über sich selbst andern zum Besten anzustellen"[77], denn er möchte, „daß man nicht nur etwa seinen Styl, sondern sein ganzes Buch sich selbst ähnlich mache als möglich"[78]. Einsamkeit ist somit zugleich der Ort der natürlichen Identität und der Ort ihrer medialen Konstruktion. Das Bild der hier propagierten

73 Martina Wagner-Egelhaaf: „Unheilbare Phantasie und heillose Vernunft. Johann Georg Zimmermann, *Über die Einsamkeit* (1784/85)". In: Aleida und Jan Assmann (Anm. 41) S. 273.
74 Ebd., S. 334.
75 Ebd., S. viii.
76 Ebd., S. 334.
77 Ebd., S. 335.
78 Ebd., S. 423.

authentischen Schreibweise der Einsamkeit kennt an vielen Textstellen eine selbstreflexive Wende, wo Zimmermann im Rückblick auf sein Werk die eigene Schreibsituation thematisiert. Einsamkeit ist also gleichermaßen Quelle, Bedingung und Gegenstand des Schreibens.

Im Kontext der Schrift- und Lesekultur des 18. Jahrhunderts nimmt Zimmermanns Projekt eines, könnte man sagen, *schreibenden* und *lesenden Bürgers* eine exemplarische und wegweisende Funktion ein. Wie gezeigt worden ist, spielt sich die Akzentverlagerung von der nahen, geselligen Interaktion zu einer erweiterten und abstrakteren Kommunikation wesentlich im Rahmen der Verschriftlichung ab. Die Hervorhebung der positiven Potentiale der *schriftgestützten* Einsamkeit, den Menschen „glücklicher", „weiser" und „besser" zu machen, zuungunsten der adligen Verabsolutierung der Geselligkeit gründet sich nichtsdestoweniger auf den Glauben, Einsamkeit sei der weitaus bedeutendere Ort für die Ausbildung und Verwirklichung bürgerlicher Identität. Zimmermanns grundsätzliche Legitimierungsintention besteht darin, zu zeigen, dass recht verstandene und vernünftige Einsamkeit als wahre Bestimmung des Menschen erstrebenswert ist und dass Einsamkeit auch für den Bürger als Mittel gegen gesellschaftliche Ohnmacht legitimiert ist.

Am Ende der Einsamkeitsemphase im 18. Jahrhundert bietet die zweibändige Schrift *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit* (1797-1800) des Breslauer Popularphilosophen Christian Garve, eine beinahe kritische Revision des Phänomens aus der Perspektive des Gesellschaftsmenschen. Das einsame Individuum wird nochmal gesellschaftlich artikuliert und sanktioniert. Garve geht es ebenfalls um die Einsicht in das Spannungsverhältnis von Einsamkeit und Gesellschaft, wobei er den Aspekt der Soziabilität stärker als Zimmermann akzentuiert. Seine Reflexionen verlassen nicht das Feld der Ambivalenz, da auch ihre Grundtendenz in der Vermittlung eines harmonischen Modells von Geselligkeit und Ungeselligkeit besteht.

Die verschiedenen Legitimationsmodelle der Aufklärung sind bemüht um das Ausspielen der Vorteile der Einsamkeit gegen die der Geselligkeit (und umgekehrt). So gesehen gerät die jeweilige spezifische Perspektivierung in Versuchung, deren Verhältnis zueinander antithetisch zu behandeln, sie gegeneinander bewertend abzuwägen und die Antwort auf die Erkenntnis leitende Fragestellung in ein einseitiges Lob hinüberzuleiten. Umso schärfer sei hier betont, dass mit Zimmermann – trotz einer allgemein ablesbaren Parteilichkeit – die Vermittlung eines einheitlichen Menschenbildes intensiviert wird. Beide Grundtriebe, je für sich und absolut gesetzt, bringen es nicht zur Einheit des Menschseins. Erst die Summe beider Triebe Einsamkeit *und* Geselligkeit scheint die Balance zu sichern.

Der „weltanschauliche" Gegensatz, der in den aufklärerischen Werken zur Sprache kommt, bringt auf einer Meta-Ebene den anthropologischen

Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit"[79] zum Ausdruck, von dem Immanuel Kants dialektische Auffassung des Menschen ausgeht. Wenn Rousseau die gesamte menschliche Geschichte als einen Abfall vom Zustand der Unschuld und der Glückseligkeit ansah, in dem die Menschen vor dem Eintritt in die Gesellschaft gelebt haben, so erscheint für Kant der Gedanke eines solchen Urstadiums „als Tatsache betrachtet und als sittliches Ideal gesehen, zweideutig und unklar"[80]. Nach Kant wäre Rousseaus Maßstab falsch gewählt, denn nicht das Glück des Einzelnen, also nicht seine Wohlfahrt und die Sicherung seiner empirischen Existenz soll der soziale Verband leisten, sondern die Freiheit des Willens, seine Loslösung aus dem Band der Triebe. In dieser Hinsicht ergibt sich für Kant eine grundlegende Antithese: Im Falle der rein instinktorientierten Tiere könne sich die oben zitierte „vollständige und zweckmäßige Auswicklung" aufgrund der natürlichen Beschränktheit in jedem einzelnen Exemplar der Gattung vollziehen. Fest steht für Kant zunächst nur, dass die unabsehbare Entfaltung nicht individuell, sondern nur innerhalb der Gattungsentwicklung vollendet werden kann: *„Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich die jenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln"*[81].

Der Mensch ist also zum Gesellschaftswesen bestimmt, um seinen Naturinstinkt zu erweitern, vielmehr: er kann Mensch werden durch andere. Ein isoliertes menschliches Wesen würde demnach nicht nur in seiner Animalität gefangen und unentwickelt bleiben, sondern es wäre auch geschichtslos. Kant hält sich nicht damit auf, das Für und Wider der Einsamkeit zu erörtern, sondern formuliert ein integratives Modell anthropologischer Faktizität: Die Anlagen, die der Mensch, sobald er in die Gattung eingetreten ist, ausbilden soll, verhalten sich im Wettstreit zueinander: Zum einen ist es die Neigung, sich zu vergesellschaften"[82] und zum anderen der „Hang, sich zu vereinzelnen"[83]. Den Zustand, in dem sich der Mensch dadurch befindet, nennt Kant die „ungesellige Geselligkeit", in der beide Eigenschaften zugleich bestehen. Der anthropologische *„Antagonism"*[84] ist nach Kant die eigentliche, natürliche Triebkraft der menschlichen Entwicklung, und somit notwendig auch für

79 Immanuel Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". In: Ders.: *Werke in sechs Bänden. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (Bd. VI). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1975, S. 36.

80 Ernst Cassirer: „Kants Leben und Lehre". In: Ders.: *Gesammelte Werke* (Bd. 8). Darmstadt 2001, S. 215.

81 Ebd., S. 35 [Hervorhebung im Original].

82 Ebd., S. 37.

83 Ebd., S. 37.

84 Ebd., S. 36.

die der Geschichte. Was die Bestimmungsgründe der von Kant formulierten anthropologischen Faktizität für den physischen Körper des Einzelnen ausführen, das gilt auch für den sozialen Körper.

Die Kant'sche Zusammensetzung schließt somit jegliche kontravalente Beliebigkeit aus und betont die Notwendigkeit eines ambivalenten „sowohl als auch" in der Dialektik von Vergesellschaftung und Vereinzelung. Erst durch Kant wird die Einsamkeit zu einer universalen Kategorie, da die ungesellige Geselligkeit des Menschen als anthropologisches Faktum gesetzt wird.