



MASTER THESIS

Titel der Master Thesis / Title of the Master's Thesis

Einsamkeit in Phasen existenzieller Bedrohung
Eine Darstellung des Phänomens Einsamkeit in schwierigen
Phasen des Lebens aus philosophischer Perspektive

verfasst von / submitted by

Dr. med. univ. Klaus Tögel

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
Postgraduate programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 992 499

Universitätslehrgang lt. Studienblatt /
Postgraduate programme as it appears on
the student record sheet:

Studium Generale (MA) - Das nachberufliche
Studium an der Universität Wien

Betreut von / Supervisor:

Mag.^a Dr.ⁱⁿ Katharina Lacina

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind.

Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, 30.11.2021



Dr. Klaus Tögel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	3
Verzeichnis der Abkürzungen und Siglen	4
1 Einleitung	7
2 Einführung in das Thema	11
2.1 Zur Verwendung des Begriffes Einsamkeit in der Philosophie.....	12
2.2 Der Stand der Forschung zur Einsamkeit	15
2.3 Wesen und Formen der Einsamkeit	17
3 Einsamkeit in der Philosophie – ein historischer Überblick	27
3.1 Einsamkeit in der Philosophie der Antike	27
3.1.1 Heraklit	28
3.1.2 Epikur	30
3.1.3 Horaz	32
3.1.4 Stoa	34
3.1.5 Seneca.....	36
3.1.6 Epiktet.....	43
3.1.7 Marc Aurel – der Kaiser-Philosoph.....	45
3.1.8 Exkurs: Philosophen im Exil	51
3.2 Einsamkeit in der Philosophie des Mittelalters.....	54
3.2.1 Mystik.....	55
3.2.2 Meister Eckhart.....	56
3.3 Einsamkeit im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus	58
3.3.1 Francesco Petrarca – Dichter und Humanist	60
3.3.2 Michel de Montaigne – Zuflucht ins eigene Selbst	65
3.4 Einsamkeit im Zeitalter der Aufklärung	71
3.4.1 Jean-Jacques Rousseau	75
3.4.2 Johann Georg Zimmermann	77
4 Einsamkeit in der Philosophie des 19. Jahrhunderts	85
4.1 Friedrich Nietzsche – der große Einsame	85
4.1.1 Eine Biografie der Einsamkeit.....	86
4.1.2 Einsamkeit in den Werken und Briefen Nietzsches	90
4.1.3 Das Motiv der Einsamkeit in <i>Also sprach Zarathustra</i>	93
5 Einsamkeit in der Philosophie des 20. Jahrhunderts	97
5.1 Karl Jaspers.....	100

6	Einsamkeit am Ende des Lebens	106
6.1	Kranksein als Grenzsituation.....	106
6.2	Die Zeitlichkeit am Lebensende	111
6.3	Die Einsamkeit der Sterbenden	112
7	Einsamkeit in Zeiten der Pandemie.....	116
7.1	Soziale Aspekte der Pandemie	118
7.2	Daten zur Einsamkeit in der Pandemie.....	120
7.3	Philosophen und die Pandemie – Kontroversen	122
8	Zur Einsamkeitsfähigkeit des Menschen.....	127
	Literaturverzeichnis.....	132
	Anhang	149
	Zusammenfassung.....	149
	Abstract	151

Vorwort

Die Motivation zur Abfassung dieser Arbeit entspringt meiner langjährigen Tätigkeit als Chirurg und Leiter der onkologischen Tagesklinik an einem Schwerpunktzentrum. Viele meiner Patientinnen und Patienten waren mit sehr belastenden Therapien und dem Bewusstsein des baldigen Lebensendes konfrontiert. In solchen Situationen erfahren Menschen häufig intensive Erlebnisse von Einsamkeit und existenziellen Krisen, oft auch ausgelöst durch schwerwiegende Kommunikationsprobleme mit Angehörigen und Freunden, die die Einsamkeit weiter aggravieren. Meiner Erfahrung nach führt dies besonders bei Alleinstehenden mangels adäquater sozialer Unterstützung oft zu unlösbaren Problemen. Bei allen Bemühungen seitens der Pflegepersonen, der psychoonkologischen Dienste und der Ärztinnen und Ärzte, aber auch der Seelsorge, gleiten viele dieser Patientinnen und Patienten in eine für sie scheinbar hoffnungslose Situation ab. Ich habe mich daher seit vielen Jahren mit dieser Thematik beschäftigt, sowohl theoretisch als auch praktisch, auch im Rahmen meiner Tätigkeit auf der Palliativstation. Allerdings standen diesbezüglich immer medizinische, soziale und psychoonkologische Aspekte im Vordergrund meiner Interessen.

Im Rahmen des Moduls Philosophie des Studium Generale fand, unter Anleitung von Frau Mag.^a Dr.ⁱⁿ *Katharina Lacina*, ein Semester lang eine Auseinandersetzung mit Aspekten des Sterbens und des Todes, und die Diskussion von Todeskonzepten aus philosophischer Perspektive statt. Ein für mich völlig neuer, und dank ihrer fachlichen und menschlichen Kompetenz, faszinierender Zugang zu dieser Thematik. Dies hat mich veranlasst, meine Masterarbeit im Modul Philosophie zu schreiben.

Darin habe ich versucht, Aspekte der Einsamkeit in schwierigen Situationen des Lebens, anhand einer Literaturübersicht ausgewählter philosophischer Autorinnen und Autoren aus zwei Jahrtausenden, darzustellen. Aber auch die Einsamkeitsproblematik angesichts der aktuellen Covid-19 Pandemie wird thematisiert.

Wien, im November 2021

Dr. Klaus Tögel

Verzeichnis der Abkürzungen und Siglen

Abkürzungen

ahd.	althochdeutsch
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
ders.	Derselbe
dies.	Dieselbe(n)
dt.	deutsch
et al.	und andere
etc.	et cetera, und so weiter
f.	folgende Seite
ff.	folgende Seiten
Hg.	Herausgeber
hg.	herausgegeben (von)
Jh.	Jahrhundert
mhd.	mittelhochdeutsch
Mrd.	Milliarden
n. Chr.	nach Christus
o.J.	ohne Jahreszahl
sog.	sogenannt(e)
u.	und
u.a.	unter anderem
übers.	übersetzt
usw.	und so weiter
v.	von
vgl.	vergleiche
vollst.	vollständig(e)
v. Chr.	vor Christus
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Siglen

Siglen bezogen auf Werke von *Friedrich Nietzsche*

- BVN *Briefe*, in: *Die Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) = die digitale Fassung der deutschen Referenzausgabe der Werke, nachgelassenen Fragmente und Korrespondenz Nietzsches, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1967– und Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–).
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (letzter Zugriff am 22.9.2021)
- DD *Dionysos-Dithyramben* [1888], in: KSA 6, 375-411.
- EH *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [1888], in: KSA 6, 255-374.
- FW *Die fröhliche Wissenschaft* [1882/87], in: KSA 3, 343-651.
- JGB *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* [1886], in: KSA 5, 9-243.
- KGA Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Fortgeführt von Volker Gerhardt, Norbert Müller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi. Berlin: de Gruyter 1967ff. [geplant 40 Bände in 9 Abteilungen]
- KSA Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin / New York: de Gruyter 1967 ff. [3. Auflage. München: dtv 1999].
- M *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* [1881], in: KSA 3, 9-331.
- MA *Menschliches, Allzumenschliches I-II. Ein Buch für freie Geister* [1878/86] = KSA 2. [13. Auflage. München: dtv 2021]
- NF *Nachgelassene Fragmente*, in: *Die Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) = die digitale Fassung der deutschen Referenzausgabe der Werke, nachgelassenen Fragmente und Korrespondenz Nietzsches, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1967– und Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–).
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (letzter Zugriff am 22.9.2021)
- PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873], in: KSA 1, 799-872.

- SE *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*
[1874], in: KSA 1, 335-427.
- Za *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen* [1883/85] = KSA 4.

Sonstige Siglen

- NE **Aristoteles:** *Die Nikomachische Ethik*. Übers. und herausgegeben von Olof Gigon.
Vollständige Ausgabe nach dem Text der zweiten, überarbeiteten Auflage in der
„Bibliothek der Alten Welt“ des Artemis Verlags, Zürich und München 1967. 6.
Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1986.
- PP I **Schopenhauer**, Arthur: „Parerga und Paralipomena I. Kleine philosophische
Schriften“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band IV. Hamburg: Nikol 2018.
- PP II **Schopenhauer**, Arthur: „Parerga und Paralipomena II. Kleine philosophische
Schriften. Aphorismen zur Lebensweisheit“. in: ders.: *Sämtliche Werke in fünf
Bänden*, Band V. Hamburg: Nikol 2018.
- SVW **Steemers-van Winkoop**, Myriam Wilhelmina Henrina: *Eenzaamheid*.
*Voorrecht voor een enkeling, noodlot van velen. Een moraaltheologische studie in
het Duitse, Engelse en Nederlandse taalgebied*. Assen/Maastricht: Van Gorcum
1986. (derzeit nur als Download verfügbar)
<https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/113995> (letzter Zugriff am 20.07.2021)
- Zi **Zimmermann**, Johann Georg: *Ueber die Einsamkeit*. 4 Bände [I-IV]. Leipzig:
Weidmanns Erben und Reich 1784/85.

1 Einleitung

Der Mensch ist das einzige Wesen, das Einsamkeit empfindet. Einsamkeit ist eine Erfahrung – sie widerfährt uns, sie überkommt uns, sie fällt uns zu. Sie kann Leid verursachen oder Lust (Schellhammer 2018, 4). Wenngleich Einsamkeit in erster Linie ein soziales Phänomen darstellt, weist der russische Philosoph *Nikolai Berdjajew* doch darauf hin, dass die Frage der Einsamkeit auch ein Grundproblem der Philosophie ist, da in ihr die Grundgedanken des „Ich“, der Persönlichkeit, der Gesellschaft, der Gemeinschaft und der Erkenntnis zusammenhängen. In seiner äußersten Zuspitzung werde das Problem der Einsamkeit dann auch zum Problem des Todes, der dann die absolute Einsamkeit bedeute – ein Aufhören jeglicher Bindung und Gemeinschaft, die totale Isolierung des Menschen (Berdjajew 1950, 134). Der Tod sei die radikalste Erfahrung der Einsamkeit, eine „Grenzzone des Mitseins“ (Lévinas, zit. in: Schellhammer 2018, 5).

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, eine Übersicht von Gedanken und Schriften ausgewählter Philosophen über Einsamkeit zu präsentieren. Besonders das Erleben von Einsamkeit, das aus speziellen belastenden Lebenssituationen, etwa Exil oder Verbannung, schwerer Krankheit, dem Bewusstsein der Zeitlichkeit am Ende des Lebens, oder als soziale Folge im Rahmen der herrschenden Pandemie, entspringt, soll berücksichtigt werden.

Daraus ergaben sich die **Forschungsfragen**, welche Relevanz Einsamkeit in Phasen existenzieller Bedrohung besitzt, und wie dies in ausgewählter philosophischer Literatur dargestellt wird.

Nach einem Überblick über einige einsamkeitsbezogene Begriffe erfolgt eine kurze Darstellung des Standes der wissenschaftlichen Einsamkeitsforschung und verschiedener Klassifikationskriterien (Kapitel 2). Die Erfahrung von Einsamkeit kann sich in unterschiedlichsten Formen äußern, und bedeutet nicht für jeden das gleiche. Es gibt kein Leben ohne Einsamkeit, und dennoch erfährt sie kein Mensch so wie der andere (Schellhammer 2018, 5). Viele Menschen wünschen sich, zumindest auf Zeit, ein aktives, selbstbestimmtes Erleben von Einsamkeit, um in angenehmer Umgebung ihren Gedanken nachzugehen, sich ungestört – und daher zumeist allein – der Literatur, der Kunst, oder ganz einfach der Natur, hingeben zu können.

Immer schon haben Philosophinnen und Philosophen diese positive, schöpferische, Einsamkeit als etwas Erstrebenswertes hervorgehoben, um sich in Ruhe, in Muße, fernab vom Trubel des Alltags, ihrer Tätigkeit widmen zu können. Einsamkeit erscheint hier als

privilegierter Raum der Reflexion, „in dem man der Wahrheit besonders nahe ist“ (Svendsen 2016, 185f.). In der Antike waren dies etwa *Horaz*, *Epikur* in seinem Garten, oder Vertreter der Stoa, wie *Epiktet* oder auch *Seneca* nach der Negativerfahrung des Exils (Kapitel 3.1.). Die Vertreter der mittelalterlichen Mystik, wie *Meister Eckhart*, brauchen den (geistigen und örtlichen) Raum der Einsamkeit, die „Abgeschiedenheit“, um ihr höheres Ziel, die Vereinigung mit Gott, erreichen zu können (Kapitel 3.2.). Später waren es *Petrarca*, der, nach einem Erleuchtungserlebnis, als erster sogar ein ganzes Buch über die Einsamkeit verfasst hat (Kapitel 3.3.1.), oder *Montaigne*, der sich nach dem Tod seines besten Freundes für Jahre in seinen berühmten Turm zurückzog, um dort mit mehr Muße und Behaglichkeit leben, denken und schreiben zu können (Kapitel 3.3.2.).

Zumeist wird Einsamkeit aber als das genaue Gegenteil, als Belastung, als „negative“, oft quälende, Vereinsamung, als unangenehme und leidvolle soziale Isolation, wahrgenommen. Alle Menschen *fühlen* sich irgendwann einsam – alle Menschen *sind* irgendwann einsam (Paz 1974, 189). In der englischsprachigen Literatur wird diesbezüglich oft zwischen *strait loneliness*, Einsamkeit als Wesenszug, und *trait loneliness*, Einsamkeit als Zustand, unterschieden (Schwab 1993, 148). Beide werden als belastende Erfahrung des sozialen Getrenntseins („perceived social isolation“) wahrgenommen, als Fehlen tragfähiger sozialer Beziehungen, als Alleinsein in Familie und Freundeskreis, als Verlassen-Sein in der Gesellschaft.

Einsamkeit bedeutet auch keineswegs immer den objektiv messbaren Sachverhalt des tatsächlichen Allein-Seins, ist oft viel mehr ein Für-Sich-Sein als psychischem Befindlichkeitszustand, wie der Münchner Sozialpsychologe *Eberhard Elbing* (1991, 7f.) ausführt. Nicht jeder, der allein ist, ist auch einsam. Einsamkeit ist eine Erfahrung des Entzugs, die schmerzliche Erfahrung einer „anwesenden Abwesenheit“ – deshalb wollen Einsame oft nicht allein sein (Schellhammer 2018, 4). Die Negativerfahrung des psychischen Getrenntseins von anderen kann also durchaus auch in Anwesenheit anderer Menschen auftreten, auch in der Masse der Großstadt. Einsamkeit kann dann besonders intensiv, schmerzlich und nachhaltig empfunden werden, wenn Menschen das Getrenntsein, die Verlassenheit und das Alleingelassen-Sein im Beisein anderer erleben (Gordon 1979, 29).

Einsamkeit und Alleinsein sind für viele Menschen Quelle von Scham und Unbehagen, des Wegschauens, der Verleugnung, Ausdruck sozialer Inkompetenz, sozialen und persönlichen Versagens – sie werden allzu gern verdeckt, beiseitegeschoben. Sie passen schlecht in das Rollenbild des sozial fähigen und sozial kompetenten Menschen, sind häufig von einer

stigmatisierenden Aura umgeben (Elbing 1991, 15). Viele Philosophen der Antike haben dies so empfunden und in ihren Schriften ausgedrückt, insbesondere in der belastenden und existenziell bedrohlichen Situation der Verbannung und des Exils, wie etwa *Seneca*, *Cicero* oder *Ovid*, wie im Kapitel 3.1. dargestellt wird.

Aber auch spezielle Charaktereigenschaften, wie ausgeprägter Pessimismus, Melancholie und „Hypochondrie“, führen oft zu starkem Einsamkeitsempfinden. Etwa bei *Arthur Schopenhauer* – der misanthropische Philosoph wird einerseits nicht müde, geselliges Zusammensein als schädlich anzuprangern (Gibson 2015, 317), andererseits behauptet er, man könne nur frei und man selbst sein, wenn man einsam sei – wer also nicht die Einsamkeit liebe, der liebe auch nicht die Freiheit (Schopenhauer 2018, PP I, 501).

Kapitel 4.1. beschäftigt sich ausführlich mit *Friedrich Nietzsche*, dem „Schüler Schopenhauers“, der einerseits ein Leben lang unter seiner Einsamkeit gelitten hat, sie aber andererseits als seine „Heimat“ bezeichnet und in zahlreichen Werken thematisiert. Er ist der „Denker der Einsamkeit“ schlechthin (Schellhammer 2018, 6).

Das umfangreichste Werk zum Thema stammt von *Johann Georg Zimmermann*, der sich auf 1600 Seiten, ambivalent und wortreich, dem Thema Einsamkeit gewidmet hat, und der sich, ebenso wie *Jean-Jaques Rousseau*, in seinem Verfolgungswahn zunehmend in die totale Isolation begab, wie im Kapitel 3.4. dargestellt wird.

Karl Jaspers hat sich aus eigenem, lebenslangem, Krankheitserleben heraus ausführlich zu Einsamkeit und Krankheit geäußert, und wird in den Kapiteln 5.1. und 6.1. gewürdigt. Kranksein, insbesondere das Leiden an Krebs mit der ihm oft eigenen Hoffnungslosigkeit und zunehmenden Gedanken an Sterben und Tod, stellt häufig eine stark belastende Situation, eine Ausnahmesituation, eine „Grenzsituation“, eine „letzte Situation“ dar, die nach *Jaspers*, weder machbar, noch wandelbar, noch verlassbar, noch überschreitbar sei (vgl. Saner 1974, 3, 877f.), und damit Menschen in eine existenzielle Krise bringt, die oft mit intensiven Einsamkeitserlebnissen einhergeht (Kapitel 6).

Auch Epidemien und Pandemien, wie Lepra, Pest oder Tuberkulose, haben immer schon zu besonderen Maßnahmen seitens der Medizin oder der Politik Anlass gegeben. Die Betroffenen wurden aus ihrem gewohnten Umfeld ausgeschlossen und, oft auf entlegenen Inseln, vor den Stadtmauern oder in Sanatorien, „isoliert“. Eine vergleichbare Situation hat sich ab dem Frühjahr 2020 weltweit durch die Covid-Pandemie ergeben, die auf Grundlage von verordnetem „*Lockdown*“ und „*social distancing*“ zu einer beträchtlichen

Einsamkeitsproblematik in manchen Bevölkerungsgruppen geführt hat. Auf philosophische Aspekte diesbezüglich wird im Kapitel 7 eingegangen.

Zur Abrundung, und im Sinne einer Retrospektive und Zusammenfassung des Themas, wird im abschließenden Kapitel 8 das Problem der Einsamkeitsfähigkeit behandelt, inwieweit Menschen überhaupt im Stande und bereit sind, Einsamkeit auf sich zu nehmen.

Methodisch wurde eine kompilatorische Arbeit erstellt, der Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit der vorhandenen Literatur. Zu diesem Zweck wurde zunächst, anhand der im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Ritter et al. 1972, Band 2, 407-414) in Hinblick auf „Einsamkeit“ zahlreich angeführten Philosophen, die diesbezügliche Originalliteratur durchgegangen, teilweise ergänzt durch geeignete Sekundärliteratur. Etwaige Lücken (der Beitrag zur Einsamkeit beginnt im „Ritter“ erst im Mittelalter) wurden dann durch Recherche und Studium geeigneter Datenbanken (etwa *u:search* der Universität Wien) oder anderer Lexika gefüllt. Dies betraf insbesondere die Philosophie der Antike. Gelegentlich war es schwierig, zwischen „echten“ Philosophen und Literaten mit philosophischem Anspruch eine Auswahl zu treffen. Im Zweifelsfall wurde ein in der umfangreichen ORF-Edition (1999-2007) von *Konrad Paul Liessmann* besprochener Autor als „Philosoph“ eingestuft (etwa *Montaigne*) und hier behandelt.

Nach intensivem Literaturstudium musste eine Auswahl getroffen werden, um den geplanten Umfang dieser Arbeit nicht über Gebühr zu strapazieren. So blieben zahlreiche Philosophen, die in ihren Werken Wesentliches zum Verständnis der Einsamkeit beigetragen haben, weitgehend unbehandelt (*Cicero, Ovid, Kierkegaard, Schopenhauer, Camus, Heidegger*). Es sollte darüber hinaus ja auch auf spezielle existenzielle Lebenssituationen, die ein starkes Potenzial zur Entstehung von Einsamkeit besitzen, wie Krankheit und Leiden, besonders am Ende des Lebens, aktuell aber auch die derzeit immer noch grassierende *Covid-19-Pandemie*, eingegangen und philosophische Positionen dazu gefunden werden. Letztlich ergab sich ein breites, zwei Jahrtausende umfassendes, Spektrum an Beschäftigung mit dem Thema Einsamkeit aus philosophischer Sicht.

Hinsichtlich *Zitierungen, Siglen, Abkürzungen* und *Formatierung* wurde auf die diesbezüglichen Anregungen im Buch „Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium“ von Flatscher et al. (2018) zurückgegriffen.

2 Einführung in das Thema

Nach *Aristoteles* ist der Mensch von Haus aus ein geselliges Wesen, ein *zoon politicon*, das zum Leben in Gemeinschaft bestimmt ist. Einsamkeit liegt ihm nicht. In der *Politik* (Buch I, 1253a, 1-11) heißt es dazu, dass der Staat zu den Dingen zu zählen sei, die von Natur sind. Wer aufgrund seiner Natur, und nicht durch eine Schicksalsfügung, außerhalb des staatlichen Verbandes stehe, sich von ihm abwende, sei entweder minderwertig – oder übermenschlich (Aristoteles 2012, 6). Gemeinwesen garantieren durch Arbeitsteilung und Sicherheit den Individuen eine möglichst sorgenfreie Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, die Beteiligung am politischen Leben sei daher in der aristotelischen Tradition (anders als später bei *Epikur* oder den Stoikern) von großer Bedeutung (Siep 2017, 18).

Zwei maßgebliche Entwicklungen hätten aber, wie der deutsche Kulturwissenschaftler (und Ägyptologe) *Jan Assmann* in der Einleitung zu der, gemeinsam mit seiner Gattin, der Literaturwissenschaftlerin *Aleida Assmann*, verfassten Monografie über die Einsamkeit schreibt, dem Menschen dazu verholfen, Einsamkeit nicht nur überleben, sondern sogar wertschätzen und anstreben zu können: die Erfindung der Schrift, und die Hinwendung zum Monotheismus. „Schriftgestützte“ und „gottgestützte“ Formen der Einsamkeit machten damit die Absonderung von der menschlichen Gemeinschaft zu einer eventuell sogar heilvollen Erfahrung. In literarischen Texten sei immer schon viel von Einsamkeit die Rede gewesen, daher liege die Schlussfolgerung nahe, dass die Erfahrung der Einsamkeit, der sozialen Isolation, durchaus auch ein Motiv für die Entstehung dieser Texte gewesen sei. Die Erfahrung der Vereinsamung stelle damit eine „*poetogene Situation*“ par excellence dar – Einsame greifen zur Feder, um diese Erfahrung literarisch zu verarbeiten. Umgekehrt könne Literatur aber auch ihrerseits zur Entstehung von Einsamkeit beitragen. Einsame Leserinnen und Leser seien ein Produkt der Literatur, die dazu beigetragen habe, die Rolle der Einsamkeit positiv darzustellen. Seit es Bücher gebe lasse sich Einsamkeit viel besser ertragen, sie nehme für begeisterte Leserinnen und Leser zuweilen durchaus sogar paradiesische Züge an (Assmann & Assmann 2000, 13f.).

Dem Soziologen *Niklas Luhmann* zufolge ermögliche erst die Schrift eine interaktionsfreie Kommunikation, womit sie ein mächtiger Ansporn für das Entstehen von Einsamkeit sei (Luhmann, N. 1998, I, 258). Menschen hätten jahrtausendlang geschrieben, bevor sie realisierten, dass man mit einem Buch wunderbar allein sein könne. Mit der Erfindung des Buchdruckes im sechzehnten Jahrhundert, und der damit möglichen weiten Verbreitung des

Geschriebenen und Gedruckten, musste man daher nicht mehr ein „religiöser Genius“ oder ein „großer Philosoph“ sein, um sich den Freuden der Einsamkeit hingeben zu können. Es genügte schon, dass man lesen konnte, um sich der Lektüre mit Begeisterung hinzugeben. Am besten allein und ungestört. Damit konnte man von einer „schriftgestützten Einsamkeit“ sprechen (Assmann & Assmann 2000, 14).

Der wahre und paradigmatische Einsame sei aber, nach *Michael Theunissen*, Professor für theoretische Philosophie an der Freien Universität Berlin, nicht der „einsame Leser“, der ja doch zumeist noch medial mit der Welt vernetzt sei, sondern der Eremit, der Anachoret, der Mystiker, der der Welt entsagende Aussteiger, der sich auf der Suche nach dem „Anderen“, dem Fremden im Sinne des Unverfügbaren, als dem im tiefsten Ursprung „ganz“ Anderen, also Gott, von allen Bindungen der menschlichen Gemeinschaft lossage (Theunissen 1972, 297). Diese Figur des „einsamen Weisen“ taucht in der Geschichte der Menschheit vermutlich früher auf als die Figur der einsamen Leserin, des einsamen Lesers (wobei es auch unter den Eremiten wohl Leser und Autoren, also schriftgestützte Einsiedler gegeben hat), aber sie ist ebenfalls alles andere als „ursprünglich und unvordenklich“. Analog zur „schriftgestützten Einsamkeit“ könne man diesbezüglich dann von einer „gottgestützten Einsamkeit“ sprechen (Assmann & Assmann 2000, 15).

Wie sieht es aber mit dem Fassen von Gedanken, mit dem Denken als solchem, aus, insbesondere der Philosophinnen und Philosophen, die in ihrer „Liebe zur Weisheit“ (*philosophia*) versuchen, die Welt und die menschliche Existenz zu ergründen, zu deuten und zu verstehen? Beim Denken rücke das Einzel-Sein ins Zentrum, schreibt der deutsche Philosoph *Rüdiger Safranski* (2021, 221f.). Denken bedürfe des Alleinseins, der zeitweiligen Unterbrechung des Kommunikationsflusses. Denken gebe es nur dort, wo es von einem selbst vollzogen werde, allein und unvertretbar. Zwar seien Denkende vereinzelt, aber, so *Hannah Arendt*, nicht einsam, denn sie blieben in Gesellschaft mit sich selbst.

Das Denken ist, existentiell gesehen, etwas, das man allein tut, aber nicht einsam: allein sein heißt mit sich selbst umgehen; einsam sein heißt alleine sein, ohne sich in das Zwei-in-einem aufspalten zu können, ohne sich Gesellschaft leisten zu können. (Arendt 1989, 179)

2.1 Zur Verwendung des Begriffes Einsamkeit in der Philosophie

In der antiken philosophischen Literatur kommt der Begriff „Einsamkeit“ nicht vor. Die gängigen griechischen Worte für „einsam“ bzw. „Einsamkeit“ (*érêmos / erêmia*) sind, nach dem deutschen Sprachphilosophen (und Mitherausgeber des „Historischen Wörterbuchs der

Philosophie“) *Tilman Borsche* (2000, 47), philosophisch bedeutungslos. Der Eintrag „Einsamkeit“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ (Ritter et al. 1972, Band 2, 407-414) beginnt erst mit der deutschen Mystik. Aber *Einsamkeit* ist auch dem Althochdeutschen noch fremd, da gab es nur *einōti*, im Mhd. *einæte*, also Einöde im Sinne von örtlicher „Abgeschiedenheit“, ein erst im 13. Jahrhundert von *Meister Eckhart* geprägter Begriff.

Die von „ein“ oder „einzeln“ abgeleiteten Begriffe hatten ursprünglich eine doppelte Bedeutungstendenz, indem sie zunächst einerseits als *unitas* (Ein-heit, Einzel-heit), *concordia* (Ein-tracht), andererseits später auch als *solitudo* verstanden wurden. Diese Bedeutung von Einsamkeit hat sich erst mit der Bibelübersetzung von *Martin Luther* (fertiggestellt 1534) im deutschen Sprachgebrauch durchgesetzt, schreibt *Borsche* (2000, 47). „Denn wo eine *solitudo* und Einsamkeit ist, da hat der Teufel *locum et occasionem*, die Leute in Sünde zu führen“ findet man in Luthers Tischrede „Was Einsamkeit für einen Schaden bringe“ (Luther 1910, XX. Tischrede).

Der in diesem Zusammenhang wichtigere Terminus der griechischen Philosophie sei *Autarkie* (*autárkeia*), das Vermögen, für sich sein und bestehen zu können, Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen zu haben, selbständig und selbstgenügsam zu sein, und damit keines anderen mehr zu bedürfen (das Ideal des Weisen bei den Stoikern). Gegenbegriffe dazu wären Bedürftigkeit, Mangel oder Uneigenständigkeit. *Autarkie* als positive Eigenschaft des Menschen ist, auch in der Literatur, niemals negativ konnotiert. Sie wird auch nicht mit (der allzu oft negativ belasteten) „Einsamkeit“ übersetzt. *Autarkie* gilt als Gottesprädikat und *summum bonum*, ihr Besitz wird häufig als letztes Ziel und höchstes Glück des Menschen gepriesen (*Borsche* 2000, 47).

Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, im Zusammenhang mit der Leitfrage des Textes, was das Höchste von allen Gütern sei, die man im Handeln erreichen könne (NE I, 1095a 16), kommt *Aristoteles* auf die *Autarkie* zu sprechen. Als der Name für das letzte, allein um seiner selbst willen, erstrebte Ziel des Menschen, über das dieser nicht hinauswill, gilt ihm die *eudaimonia*, das „Glück“, ein Zustand der Erfüllung, der Unabhängigkeit von Wechsel und Verlust, der inneren und äußeren Harmonie (*Siep* 2017, 17). Und dieses Glück muss sich selbst genügen, *autark* sein, denn wer glücklich sei, bedürfe nichts anderes mehr. Sogleich folgt aber die Einschränkung für den handelnden Menschen. Sein Glück verwirkliche sich nur in der *Polis*, unter Mitbürgern, mit Familie und Freunden.

Doch am Ende der Nikomachischen Ethik wird die Anfangsfrage noch einmal aufgegriffen. Hier fragt *Aristoteles* genauer nach der inhaltlichen Bestimmung des höchsten Glücks des Menschen, ungeachtet seiner immer auch notwendigen Rolle als freier Bürger in der Polis. Das Glück müsse, so argumentiert er hier, in einer Tätigkeit der Seele, näher des Geistes als des besten Teils der Seele, bestehen. Ferner in einer Tätigkeit, die allein um ihrer selbst willen geschehe, die also nicht *praktisch* sei (das heißt: um andere bemüht – die Lebensform des politischen Menschen und Thema der Ethik), schon gar nicht *poietisch* (das heißt: um Dinge bemüht – die Lebensform des „Künstlers“), sondern *theoretisch* (betrachtend, reflektierend – die Lebensform des Weisen). *theôria* sei das höchste Glück, das der Mensch erreichen könne, und nur in ihr könne es für den Menschen *Autarkie*, die „sich selbst genügende Unabhängigkeit“ (NE X, 1177b 1) geben, die mit dem höchsten Glück notwendigerweise verbunden sei (Borsche 2000, 48).

Die „göttliche“ Einsamkeit sei nur vom und im Denken, nur für den Weisen zu erwarten. Hier sei der Mensch, insofern und solange er denke, ganz und nur bei sich, ganz und nur er „selbst“ (NE X, 1178 a 3), frei von Mangel und Leid, Herr seines Tuns, und darin glücklich. Der Weise sei der „autarkste“ (NE X, 1177 b 1), der „das Göttlichste in uns“ (NE X, 1177 a 17) verwirkliche. Das Leben des Weisen sei damit ein mehr als menschliches, ein „göttliches“ Leben. Es erhebe den Menschen, soweit das Menschen möglich sei, zur Unsterblichkeit (NE X, 1177 b 34). Der Mensch sei – insofern lebendig, leiblich, sinnlich – von Natur aus gesellig, und zu seinem Glück auf die Mitbürger in der Polis angewiesen. Insofern aber gottähnlich, sei er selbstgenügsam, *autark*, inmitten der *Polis* ihr enthoben, einsam und weise (Borsche 2000, 48).

Erst *Augustinus* wendet den positiven Begriff der *Autarkie* in den negativen der Einsamkeit (im Sinne von Verlassenheit, bis zum sozialen Tod) – der Autark-Einsame finde dann nicht zu sich, sondern falle in den Abgrund des eigenen Gewissens (Assmann & Assmann 2000, 17).

Der erste umfangreichere lexikalische Eintrag des Begriffes „Einsamkeit“ in deutscher Sprache findet sich im "Deutschen Wörterbuch" der *Gebrüder Grimm* (erschieden ab 1852), in dem sich fünf Bedeutungen für das Wort *einsam* finden: die Vorstellung von Einheit und Eintracht, in Übereinstimmung mit Luthers Definition „Gleichheit oder Ähnlichkeit, Einträchtig, Einig“, „Einheit oder Übereinkunft“ (Trübner 2010, Band 2), weiters „alleinlebend, *solitarius*, von leuten und thieren“; „*caelebs*, *viduus*, die einsame, die nicht gebiert“; auf „zustände und örter“ angewandt: still, geheim, einöde (also die

altmittelhochdeutsche Bedeutung), und zuletzt die heute gebräuchliche Bedeutung „einzig, einzeln, vereinzelt“ (Grimm 1984, Bd. 3, Spalte 262). In neuerer Zeit gab es mehrere umfangreiche Darstellungen zu „einsam“, „Einsamkeit“ oder „allein“, aber auch „Vereinsamung“, in den gängigen etymologischen Wörterbüchern (Pfeifer 1995; Kluge 2011).

Bei *Luther* hatte „Einsamkeit“ aber auch noch eine andere Bedeutung – sie war für ihn ein Inbegriff menschlicher Existenz, des tiefen Unglücks, aber auch der Hoffnung auf Gottes Hilfe (Claussen, Lilie 2021, 13): „*solus*, verlassen, fern von Menschen“, „alleinlebend ohne Seines gleichen“, hatte für ihn von Anfang an eine negative Konnotation, wie sich in zahlreichen Stellen der Lutherbibel zeigt, etwa in: „Zieht nur hin, ihr Kinder, zieht nur hin! Einsam bleibe ich zurück“ (*Baruch 4,19-20*) oder in seiner Übersetzung der Psalmen: „Blicke auf mich und erbarme dich meiner, denn einsam bin ich und arm“ (*Psalms 25,16*).

Die in Zusammenhang mit dem Phänomen Einsamkeit verwendeten Begriffe stimmen in ihrer Bedeutung also nicht immer vollständig überein, manchmal decken sie sich sogar überhaupt nicht. Eindeutiger ist die Situation in der englischen Sprache, in der für „Einsamkeit“ drei Bezeichnungen existieren, die deutlich unterschieden werden – die „schreckliche“ *isolation*, die weniger dramatische, aber doch negativ konnotierte *loneliness*, am ehesten dem deutschen Begriff entsprechend, und die geradezu vornehme *solitude*, die positiv empfundene, freiwillig gewählte Einsamkeit (Claussen, Lilie 2021, 11).

2.2 Der Stand der Forschung zur Einsamkeit

Eine systematische wissenschaftliche Einsamkeitsforschung begann erst zu Ende des vergangenen Jahrhunderts (Hartog et al. 1980, Peplau, Perlman 1982, Elbing 1988, de Jong-Gierveld 1998, Cacioppo, Patrick 2008), wobei durchwegs die Erklärung und Beschreibung psychologischer Aspekte von Einsamkeit im Zentrum der Ausführungen stand. Es wurde versucht, Erklärungen der Einsamkeit auf Basis verschiedenster theoretischer Konzepte zu liefern (eine Übersicht findet sich bei Dietrich 2008, 16f.).

In der *Psychologie* untersuchte man die Persönlichkeit des Einsamen, seine Umwelt oder die Interaktionen zwischen Person und Umwelt (Jones 1982), Störungen in der Entwicklung der Sozialpersönlichkeit (Fromm-Reichmann 1959), einsamkeitsbegünstigende Konstellationen (Mijuskovic 1980) oder die Diskrepanz zwischen Soll-und-Ist-Zustand sozialer Bindungen und Beziehungen (Peplau, Perlman 1982). Andere Erklärungsansätze

benutzten Konzepte wie die objektive Trennung oder den Verlust von Personen, oder untersuchten den Einfluss der Qualität von interpersonalen Bindungen auf die Einsamkeitsentwicklung (Bowlby 1976), Defizite in gesellschaftlichen Mikro- und Makrostrukturen (Fromm 1941), Störungen im sozialen Lebensraum (Sullivan 1953) oder Wechselwirkungen zwischen Person und Umwelt bei der Entstehung von Einsamkeit (Bernikow 1986, Margulis et al. 1984). Zahlreiche Psychologen und Psychotherapeuten haben sich mit Möglichkeiten zur Bewältigung von Einsamkeit beschäftigt und diesbezüglich empirische und theoretische Arbeiten vorgelegt (etwa Rubenstein, Shaver 1982, Young 1982, Frankl 1985). Auch physiologische oder neuropsychologische Faktoren und medizinische Folgen der Einsamkeit sind Grundlage umfangreicher Forschungen (zahlreiche Arbeiten aus der Arbeitsgruppe um John T. Cacioppo 2000, 2002, 2008, 2011, Hawkley 2003, Dossey 2020).

Nicht näher eingegangen werden kann in diesem Rahmen auch auf die umfangreichen Untersuchungen aus dem Gebiet der *Soziologie*, etwa über die wichtige Rolle, die Einsamkeit in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen spielt – der Mensch in der Großstadt, der Einsame in der Menge (Simmel 1903, Riesman 1958, Schelsky 1963), oder auf Arbeiten aus dem Gebiet der Familiensoziologie, etwa die Bedeutung von Einsamkeit bei Singles, Geschiedenen oder Verwitweten (Lopata 1969), und vor allem die umfangreiche Literatur betreffend Einsamkeit im Alter (beispielhaft Rosenmayr 1978, Victor et al. 2008), und schon gar nicht auf die mittlerweile unüberschaubare, oft zu ganz gegensätzlichen Ansichten kommende, Sachbuch- und Ratgeberliteratur (etwa Wolf 1987, Perner 2014, Spitzer 2018, Simmank 2020).

Was allerdings fehlt, ist, mit wenigen Ausnahmen (Parpert 1955, Svendsen 2016), eine grundlegende Aufarbeitung des Themas aus *philosophischer Perspektive*, die überdies teilweise recht einseitig aus psychologischem oder theologischem Blickwinkel erfolgt (Berdjajew 1950, Bitter 1967, Metzger 1967, Steemers-van Winkoop 1986).

Über den Grund für diese Lücke kann hier nur spekuliert werden. Er hängt aber möglicherweise mit dem Wesen der Philosophie, mit der Tätigkeit der Philosophinnen und Philosophen, zusammen: dem Denken. In diesem Kontext soll noch einmal *Hannah Arendt* zitiert werden: „Das Denken ist, existentiell gesehen, etwas, das man allein tut, aber nicht einsam...“ (Arendt 1989, 179). Philosophinnen und Philosophen sind also – sofern mit dem Denken beschäftigt – möglicherweise oft allein, aber nicht einsam.

2.3 Wesen und Formen der Einsamkeit

Der Münchner Kulturphilosophin *Barbara Schellhammer* zufolge sei Einsamkeit eine höchst ambivalente Erfahrung, die zwischen den Extremen der stillen Verzweiflung und dem freien Aufatmen schwingen könne – der eine Mensch komme nicht gegen sie an, der andere suche sie voller Leidenschaft. Zeiten der Einsamkeit könnten grausam lang oder viel zu kurz sein. Sie könnten die Betroffenen einengen und die Luft rauben, oder ihnen neue Räume eröffnen. Einsamkeit könne leise und leer sein, aber auch laut um sich greifen, sie könne einen aussaugen, oder auch neue Kraft geben. Einsamkeit sei oft schambehaftet, aber auch stolz und heroisch. Sie könne uns widerfahren – oder wir könnten sie suchen (Schellhammer 2018, 7). Einsamkeit habe zwei Gesichter – als *ungewolltes* oder *gewolltes* Alleinsein. Und selbst die gewollte Einsamkeit entpuppe sich nicht immer als das, was man sich im Getriebe des Alltags davon erwartet habe (Schmid 2004, 279).

Einsamkeit sei, nach dem deutschen Philosophen *Joachim Kahl*, ohne den Begriff des Alleinseins nicht zu erfassen, sie sei die „emphatische Form des Alleinseins“, bewusst erlebtes, gesteigert wahrgenommenes Alleinsein. Die Einsamkeit des Individuums sei die Unterschiedenheit, Abgeschiedenheit, Abgesondertheit des Einzelnen von seiner Umwelt und seinen Mitmenschen – weil er ein einzelner sei. Einsamkeit sei also nicht Vereinsamung, Verlassenheit oder Verlorenheit, sondern ein existenzieller Grundbestandteil des Menschen (Kahl o.J., 1).

Das Gegenteil von Einsamkeit sei „Zweisamkeit“. Die Aufhebung der Einsamkeit in der Zweisamkeit sei an Gemeinsamkeit, an Geborgenheit gebunden, die aus Begegnung entsteht und Begegnung stiftet. In einer solchen Beziehung sei es wichtig, das richtige Verhältnis von Nähe und Abstand zu finden – ein Zuviel an Nähe lasse ersticken und nach den Wonnen des Alleinseins lechzen, ein Zuviel an Abstand lasse frösteln und „von den Wohltaten eines vertrauten und vertraulichen Umganges“ träumen. Zwischen Einsamkeit und Gemeinsamkeit herrsche kein Entweder – Oder, sondern ein Sowohl – als auch (Kahl o.J., 1f.). Einsamkeit und Gemeinschaft seien demnach nicht zu trennen und seien wechselseitig aufeinander bezogen (Schellhammer 2018, 4).

In der wissenschaftlichen Einsamkeitsliteratur finden sich zahlreiche Ansätze zur Definition, Klassifizierung und Typisierung von Einsamkeit. *Eberhard Elbing* gibt diesbezüglich in seinem Standardwerk zur Einsamkeit eine umfangreiche Übersicht (Elbing 1991, 14-77). Er bezieht allerdings durchwegs Soziologen oder Psychologen in seine Untersuchungen ein, und es ist schwierig, Positionen von Philosophen dazu zu finden. In der deutschen philosophischen Tradition stehende Arbeiten betonen zumeist die *positiven*

Aspekte der Einsamkeit (Parpert 1955, Berdjajew 1956), als Mittel, das eigene Ich, die eigene Persönlichkeit kennenzulernen, zu stärken und zu verwirklichen. Die aus dem englischsprachigen Raum stammenden, durchwegs soziologisch orientierten, Publikationen (Weiss 1973, Peplau, Perlman 1982, Margulis et al. 1984, De Jong-Gierveld 1998, Cacioppo 2008) heben dagegen das *negative* Verständnis von Einsamkeit als „perceived social isolation“, also negativ empfundene soziale Isolierung, hervor, sofern sie nicht ausdrücklich der *solitude*, der freiwillig gesuchten Einsamkeit, gewidmet sind (Storr 1989, Koller 1990).

Psychologen unterscheiden häufig zwischen *Sozialer Isolation*, dem objektiven Alleinsein, dem Mangel an sozialen Kontakten und sozialen Beziehungen, die auch positiv erlebt werden kann, und *Einsamkeit*, dem subjektiv wahrgenommenen Mangel an erfüllenden sozialen Beziehungen, was durchwegs als negativ empfunden wird. Die deutsche Psychologin und Einsamkeitsforscherin *Maike Luhmann* unterteilt diese dann weiter in „Emotionale Einsamkeit“ (auch „intime Einsamkeit“, Betroffene sind trotz Gesellschaft einsam), „Soziale Einsamkeit“ (Mangel an sozialen Kontakten und Freundschaften) und „Kollektive Einsamkeit“ (fehlende Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft oder zur Gesellschaft allgemein) (Luhmann M. 2019, 4).

Klassifikation der Einsamkeit nach Kölbel

Eine umfangreiche, aber durchaus praxisgerechte, Klassifizierung von Einsamkeit stammt vom Psychologen *Gerhard Kölbel* (1960), der einen psycho-phänomenologischen Ansatz wählt, und sowohl positive als auch negative Blickwinkel der Einsamkeit berücksichtigt. Er unterscheidet prinzipiell zwischen Einsamkeit als beglückender seelischer Einheit und Einsamkeit als schmerzlicher seelischer Entzweiung, und differenziert zwischen äußerlich und innerlich bedingter Einsamkeit. Aus der Kombination dieser Aspekte ergeben sich dann vier Hauptformen der Einsamkeit, die von *Kölbel* nicht nur theoretisch, sondern auch anhand literarischer oder philosophischer Beispiele veranschaulicht werden.

Erhebende innere Einsamkeit

Das Wesen der „*erhebenden inneren Einsamkeit*“ (Kölbel 1960, 85-98) beschreibt schon *Marc Aurel* im vierten Buch (IV, 3) seiner „Selbstbetrachtungen“:

Die Menschen suchen sich Plätze, an die sie sich zurückziehen können [...] Und doch ist das im höchsten Maße albern, wo es doch möglich ist, sich, wann immer man es will, in sich selbst zurückzuziehen. Denn an keinen ruhigeren und sorgenfreieren Ort kann sich der Mensch zurückziehen als in seine eigene Seele, [...] (Marc Aurel 2019, 35)

Man solle sich auch immer wieder einen solchen Rückzug in die eigene Seele vergönnen, um sich selbst zu erneuern. Dies drückt eine Lebenseinstellung aus, bei der das innerste Alleinsein als höchster Wert erscheint. Äußere Zurückgezogenheit sei also nicht notwendig, wenn nur der innere Abstand gegeben sei, die innere Unabhängigkeit von „Anderen“ (Kölbel 1960, 85). Die Kraft, die aus einer solchen inneren Einsamkeit komme, könne dann als innere Einkehr, Selbstreflexion, Mediation, verwurzelt in Stille und Schweigen, bezeichnet werden (Kahl o.J., 2).

Auch der sonst so pessimistische *Schopenhauer* empfindet innere Einsamkeit als „wahren tiefen Frieden des Herzens“:

Daher ist der wahre Tiefe Friede des Herzens und die vollkommene Gemütsruhe, dieses nächst der Gesundheit höchste irdische Gut allein in der Einsamkeit zu finden und als dauernde Stimmung nur in der tiefsten Zurückgezogenheit. (PP I, 503)

Eine gesunde und natürliche Form des Rückzugs aus der Welt sei der täglich notwendige *Schlaf*, die erholsamste und produktivste Form des Alleinseins. Der Schlaf sei ein Musterbeispiel für eine erstrebenswerte Form der Einsamkeit – ein zeitweiliger Rückzug aus der Gemeinschaft, ein vorübergehendes Ausklinken aus der Kommunikation mit anderen. (Kahl o.J., 3). Allerdings stelle sich, *Konrad Paul Liessmann* zufolge, auch die Frage, ob der schlafende Mensch überhaupt noch Mensch ist, wenn ihm im Schlaf doch Bewusstsein, Reflexivität, Artikulationsvermögen, Ansprechbarkeit, Kommunikationsfähigkeit und Aktivität fehlen. Der schlafende Mensch sei nicht der, der er im Wachzustand ist. Schon *Heraklit* habe den Schlaf als „anwesende Abwesenheit“ bezeichnet. Nach *Plutarch* hätten die Wachenden eine „gemeinsame Welt“, während sich jeder Schlafende der eigenen zuwende (Liessmann 2021, 78f.). Im Schlaf sei der Mensch der Welt „abhanden gekommen“, für den Schlafenden existiere die Welt nicht, der Schlaf sei, nach *Günther Anders*, die „allnächtliche Weltlosigkeit“, der Schlafende sei das „unsoziale Wesen schlechthin“, er falle in einen unmittelbaren Naturzustand zurück, ein geschichtsloses Wesen (Liessmann 2021, 86f.).

Andererseits hat sich *Marc Aurel* in den „Selbstbetrachtungen“ (VI, 42), in Berufung auf *Heraklit*, dahin geäußert, dass auch die Schlafenden und die „Unbewußten“ auf ihre Art und Weise am Werk der Welt mitwirkten (Hadot 1996, 87).

Wir alle wirken gemeinsam auf ein Ziel hin, die einen mit vollem Bewußtsein, die anderen unwissend, wie auch Heraklit, glaube ich, die Schlafenden als Arbeiter und Mitwirkende an dem, was im Kosmos geschieht, bezeichnet. (Marc Aurel 2019, 80)

Mit dem Aufwachen erfolge dann wieder die Rückkehr in die Welt. Das Aufwachen sei das eigentliche Kriterium des Schlafens – würden wir nicht erwachen, wüssten wir auch nicht, dass wir geschlafen haben, jedes Aufwachen sei eine dramatische Bestätigung, dass wir noch auf dieser Welt seien (Liessmann 2021, 84f.).

Bedrückende innere Einsamkeit

Ebenfalls seelisch bedingt, aber als negativ empfunden, kann, nach typischen Vorzeichen, wie Verstimmungen, Spannungen oder Streitigkeiten, eine „*bedrückende innere Einsamkeit*“ plötzlich und mit erschütternder Wucht über den betroffenen Menschen hereinbrechen (Kölbel 1960, 99-124). *Hermann Hesse* drückt diesen Gemütszustand in seinem Gedicht „Weg in die Einsamkeit“ folgendermaßen aus: „Die Welt fällt von dir ab, alle Freuden verglühn, die du einst liebtest ...“ (Hesse 2001, 244).

Einsam sei man dann vor allem in der Beziehung zu sich selbst, das Selbstverhältnis sei das Wesentliche der Einsamkeit. Einsam sei der Mensch in allem Streben nach Anerkennung und Mitsein, in all seinem Erleben und in allen Ängsten davor, allein zu sein (Schellhammer 2018, 6), wie es schon *Nietzsche* in seinem „Zarathustra“ ausdrückt:

Ich traue mir selbst nicht mehr, seitdem ich in die Höhe will, und Niemand traut mir mehr ... Niemand redet mit mir, der Frost der Einsamkeit macht mich zittern. Was will ich doch in der Höhe? Meine Verachtung und meine Sehnsucht wachsen miteinander; je höher ich steige, umso mehr verachte ich den, der steigt. (Za, I; KSA 4, 52).

Menschen versuchten dann, der Einsamkeit zu entkommen. Sie würden sich in die Höhen der eigenen Leistungsfähigkeit auf der Suche nach Anerkennung emporschwingen – und sich dabei immer weiter von sich selbst entfremden (Schellhammer 2018, 6).

Nur wer es verstehe, mit sich selbst zu leben, sei auch geeignet für ein das Leben mit anderen, erklärt *Hannah Arendt* (2016, 58). Wenn man die Gesellschaft mit sich selbst nicht ertrage und ihr zu entkommen versuche, führe das zu Einsamkeit, mit allen negativen Auswirkungen für das Leben mit den Menschen um uns (Arendt 2016, 81). Denn Einsamkeit sei anders als Alleinsein, sie könne gerade dann am unbarmherzigsten sein, wenn sie in „Räumen des Zwischenmenschlichen“ ihre Wurzeln schlage (Schellhammer 2018, 4).

Eine der Hauptquellen bedrückenden Einsamkeitserlebens bestehe im Widerspruch zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Sich-Zumuten und Fähig-sein (Kölbel 1960, 104). Der Mensch sei nicht allein, nicht frei, nicht unabhängig, nicht selbständig, er habe sich in seinem Dasein von „Anderen“ abhängig gemacht. Er fühle sich vereinsamt, weil ihm dieses „Andere“ fremd bleibe (Kölbel 1960, 110).

Den Zusammenhang zwischen Lebensstörung, Bewusstsein und Einsamkeit, die innere Zerrissenheit und Selbstentfremdung, beschreibt etwa *Nietzsche* in den „Dionysos Dithyramben“ („Zwischen Raubvögeln“):

Jetzt – einsam mit dir, zwiesam im eignen Wissen, zwischen hundert Spiegeln vor dir selber falsch, zwischen hundert Erinnerungen ungewiss, an jeder Wunde müd, an jedem Froste kalt, in eignen Stricken gewürgt, Selbstkenner! Selbsthenker! (DD; KSA 6, 387f.)

Symptome bedrückender innerer Einsamkeit seien auch Schwermut, Angst und Verzweiflung. Hier würden nicht nur die Kräfte zu neuem Angriff fehlen, es sei auch die Erhaltung des Lebens bedroht und gefährdet (Kölbel 1960, 117). Alles bunte und farbige Leben erstarre in der Angst, schreibt der Tübinger Philosoph *Otto Friedrich Bollnow* (1984, 61), der Mensch habe nichts mehr, an das er sich halten könne, er greife ins Leere und finde sich in völliger schrecklicher Einsamkeit und Verlassenheit.

Im Lied des blinden Harfners „Wer sich der Einsamkeit ergibt, Ach! Der ist bald allein“ aus *Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre“* (Goethe 2019, 140), sei dieser in seiner Einsamkeit nicht allein. Ein nicht genanntes „Anderes“ umschleiche ihn bei Tag und Nacht und bereite ihm Pein und Qual. Er sehne den Tod herbei, damit dieser endlich die Entzweiung enden und das ersehnte Alleinsein schenken möge (Kölbel 1960, 121),

Der Weg aus einer solchen bedrückenden Einsamkeit führe auch nie unmittelbar in die ersehnte Gemeinschaft. Zunächst müsse die Negation des Alleinseins aufgehoben und eine durch „Anderes“ ungestörte und ungefährdete Form immerwährender Existenz gefunden werden, ehe der Vereinsamte wieder zur Gemeinschaft finden könne. Wer noch an seiner Einsamkeit leide, sei für die Gemeinschaft noch nicht reif (Kölbel 1960, 124).

Erhebende äußere Einsamkeit

Die ungestörte Natur gewähre dem betrübten Herzen eine „*erhebende äußere Einsamkeit*“ (Kölbel 1960, 125-153), deren tröstliche Kraft verlässlicher als menschliche Hilfe sei. Sie ziehe gerade jene Menschen an, die in bedrückender Weise innerlich einsam seien. Es seien vor allem die Traurigen, die der innerste Drang in äußere Einsamkeit führe (Kölbel 1960, 125). In der *Romantik* findet man dann Begriffe wie „Trösteinsamkeit“ (*Achim von Arnim*) oder „Waldeinsamkeit“ (*Ludwig Tieck, Heinrich Heine, Eduard Mörike, Josef von Eichendorff*), und es werden die „Wonnen der Einsamkeit“ beschrieben (*Tieck*). Die Zweifelnden vertrauten sich, um der Wirnis ihrer Seelen willen, der klärenden und beruhigenden Einsamkeit an. Im Getriebe des gesellschaftlichen Lebens, das sie immer aufs

Neue beunruhige und störe, könnten sie nicht Zeit und Muße finden, um die Nöte ihres Herzens, ihre Zweifel aufzulösen (Kölbel 1960, 126). Motive der Einsamkeitsliteratur dieser Zeit sind dann Wälder, Berge, Flüsse, Gebirgsseen oder das Meer. Im 19. Jahrhundert waren es etwa *Ralph Waldo Emerson* und sein Schüler *Henry David Thoreau* („Walden“) in den USA, die den Rückzug in die Einsamkeit der Natur als erstrebenswerte Art zu leben propagierten.

Ich finde es für zuträglicher, den größeren Teil meiner Zeit allein zu verbringen. Auch die beste Gesellschaft wirkt bald ermüdend und störend. Ich bin gern allein. Nie fand ich einen geselligeren Gesellschafter als die Einsamkeit. Wir sind meistens einsamer, wenn wir unter Menschen begeben, als wenn wir in unseren Zimmern bleiben (Thoreau 2008, 149)

Die Heimkehr des von den Menschenmassen und ihren Werken angewiderten Zivilisationsmenschen in den Bannkreis einer als ursprünglich vorgestellten Natur sei ein alter Traum der Menschheit. *Arkadien*, eine idyllische, von Hirten bewohnte Berglandschaft im mittleren Peloponnes, wurde zum Land der Träume, das die Anakreontiker (wie etwa *Vergil*, *Horaz* oder *Ovid*), später *Petrarca*, die Romantiker (*Tieck*, *Eichendorff*, *Mörike*) und Idylliker aller Zeiten mit ihren Sehnsuchtsbildern erfüllten. Mythologische Szenen, Jagd, Speis und Trank, Liebe und Lieder, Schäferspiele, ein Bad in heimlichen Gewässern oder der still besinnliche Umgang mit Freunden sind die Motive dieser Einsamkeitsschwärmerei. Einsam sind hier aber nicht die Menschen, sondern nur die umgebende stille Natur (Kölbel 1960, 128f.).

Et in Arcadia ego. – Ich sah hinunter, über Hügel-Wellen, gegen einen milchgrünen See hin, durch Tannen und alterseerste Fichten hindurch: Felsbrocken aller Art um mich, der Boden bunt von Blumen und Gräsern. (MA, II, § 295; KSA 2, 686)

In diesem Lichte betrachtet war *Nietzsche* vielleicht doch ein Romantiker.

Umgekehrt könne man aber selbst im größten Menschengedrange eine erhebende Einsamkeit empfinden, wie es *Goethe* in seiner *Italienischen Reise* (Venedig, den 28. September 1786) beschreibt:

Die Einsamkeit, nach der ich oft so sehnsuchtsvoll geseufzt, kann ich nun recht genießen; denn nirgends fühlt man sich einsamer als im Gewimmel, wo man sich allen ganz unbekannt durchdrängt. (Goethe 2007, 64)

Die *Wüste* gilt seit alters her als Ort besonderer Einsamkeit. Im Hebräischen ist „Einsamkeit“ gleichbedeutend mit „Wüste“, „Öde“. „Wie oft erzürnten sie ihn in der Wüste, in der Einöde, wie oftmals taten sie Kummer ihm an“ (*Psalms* 78, 40). Auch im Mittelalter waren Wüste und Einöde synonym, da die Bezeichnung Einsamkeit noch nicht gebräuchlich war. *Jesus*

fastet allein für 40 Tage in der Wüste und widersteht dabei den Versuchungen des Satans (*Markus* 1, 13). Anachoreten und Eremiten suchen in der Wüste die Einsamkeit mit Gott. Das Leben in der Wüste oder im Gebirge wird gewählt, um den Versuchungen der schnöden Welt zu entrinnen und Gott ungeteilt nahe zu sein (Kahl o.J., 3)

Auch *Nietzsche* bedient sich häufig der *Wüstenmetapher*, um Einsamkeit zu beschreiben. Bei ihm ist die Wüste abwechselnd negativ und positiv konnotiert. Die Wüste der Christen und der heiligen Einsiedler verwendet er zumeist pejorativ, sieht sie als falschen Ort für die Einsamkeit und identifiziert sie mit schändlichem Verhalten. So spricht er etwa im *Zarathustra* vom „Gesindel in der Wüste“, von dem man sich nur abwenden könne:

Und mancher, der sich vom Leben abkehrte, kehrte sich nur vom Gesindel ab: er wollte nicht Brunnen und Flamme und Frucht mit dem Gesindel teilen. Und mancher, der in die Wüste ging und mit Raubtieren Durst litt, wollte nur nicht mit schmutzigen Kameltreibern um die Zisterne sitzen. (Za, II; KSA 4, 124)

Und recht drastisch beschreibt er auch die „Wüsten-Heiligen“:

In der Einsamkeit wächst, was einer in sie bringt, auch das innere Vieh. Solchergestalt widerrät sich vielen die Einsamkeit. Gab es Schmutzigeres bisher auf Erden als Wüsten-Heilige? Um *die* herum war nicht nur der Teufel los – sondern auch das Schwein. (Za, IV; KSA 4, 363)

Die Wüste kann aber auch einen Wandel zur positiven Örtlichkeit vollziehen, v.a. in der Person des *Wanderers*, d.h. des Philosophen. Dieser dürfe die Wüste betreten, ohne größere Verluste davonzutragen, da er die Wüste wieder verlassen wird. In der Wüste erlebe der Wanderer seine Verwandlung zum „freien Geist“, wozu ihm die Einsamkeit nötig sei (Stuppner 2011, 29). So schreibt *Nietzsche* im 5. Buch der *Morgenröte*:

Deshalb gehe ich in die Einsamkeit, – um nicht aus den Cisternen für Jedermann zu trinken. Unter Vielen lebe ich wie Viele und denke nicht wie ich; nach einiger Zeit ist es mir dann immer, als wolle man mich aus mir verbannen und mir die Seele rauben – und ich werde böse auf Jedermann und fürchte Jedermann. Die Wüste thut mir dann noth, um wieder gut zu werden. (M, § 491; KSA 3, 290)

Diese Wüste des Wanderers ist eine andere Wüste als die des christlichen Eremiten. Der agierende Wanderer könne sich unter Umständen seine eigenen Wege in der Wüste schaffen, in der er sich verbirgt, wie auch der Philosoph diese Möglichkeit habe. In der Wüste des Philosophen gebe es keine peinigende Selbstkasteiung, sondern nur die heitere Askese. Der Philosoph müsse sich dabei aber vor der Gesellschaft in Acht nehmen, die ihm die Wüsten und damit seine Einsamkeit rauben wolle. Denn nur in seinen eigenen Wüsten sei der Philosoph vor den „Zudringlichkeiten der Vielsamkeit“ sicher (Stuppner 2011, 29).

Orte der Einsamkeit seien nicht eigentlich Teil der Natur, sondern des gesamten, den Menschen umgebenden, Naturbereiches (Kölbel 1960, 139f.). Im Dritten Buch (§39) von *Schopenhauers* „Die Welt als Wille und Vorstellung“ findet sich folgende Beschreibung:

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menschen, keine bewegten Gewässer, die tiefste Stille; – so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: eben dieses aber giebt schon einer solchen, bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. (Schopenhauer 2018, I, 289)

Einsame Landschaften haben für viele Menschen allerdings oft negative Bedeutung. Sie empfinden in ihnen den Mangel an Gesellschaft, sehen sich aller Möglichkeiten zur Unterhaltung und Zerstreuung beraubt. Um solche Einsamkeiten ertragen zu können, bedürfe es großer innerer Größe, eine so weitgehende und keinem äußeren Zweck dienende Hingabe an die Einsamkeit könne niemandem abgenötigt werden. Deshalb bleibe das Einsamkeitserleben ein Akt der Freiheit, dem keine äußere Notwendigkeit innewohne. Es liege immer am Menschen selbst, ob er die Einsamkeit als Tatsache wahrhaben wolle oder nicht (Kölbel 1960, 140f.).

Bedrückende äußere Einsamkeit

Verschiedene äußere Umstände können das Auftreten von Gefühlen „*bedrückender äußerer Einsamkeit*“ begünstigen (Kölbel 1960, 154-186): Naturkatastrophen; der trübe, einsame, stille, kalte Winter; Hunger und Durst, körperliche Verletzungen und Erkrankungen, Leiden und Schmerz, aber auch seelische Verwundungen, wie abstoßendes Verhalten von Mitmenschen oder der Tod eines geliebten Menschen; sozialer Notstand und Missstände, die den einzelnen oder die Gesellschaft als Ganzes betreffen (Kölbel 1960, 155 ff.).

Auch körperliche Behinderungen oder dauerhafte Beeinträchtigungen, etwa Erblindung oder Ertaubung, können zu bedrückender Einsamkeit führen (Kölbel 1960, 160f.), wie dies *Ludwig van Beethoven* in seinem *Heiligenstädter Testament* vom 6. Oktober 1802 ausdrückt [Rechtschreibung im Original]:

...mit einem feurigen Lebhaften Temperamente gebohren selbst empfänglich für die Zerstreuungen der Gesellschaft, muste ich früh mich absondern, einsam mein Leben zubringen, wollte ich auch zuweilen mich einmal über alles das hinaussetzen, o wie hart wurde ich dur[ch] die verdoppelte traurige Erfahrung meines schlechten Gehör's dann zurückgestoßen, [...] für mich darf Erholung in Menschlicher Gesellschaft, feinere unterredungen, Wechselseitige Ergießungen nicht statt haben, ganz allein fast nur so viel als

es die höchste Nothwendigkeit fodert, darf ich mich in Gesellschaft einlassen, wie ein Verbannter muß ich leben, ... (Beethoven 1996, 121-123)

Chronische Einsamkeit

Sobald Einsamkeit chronisch werde, sei sie von Übel. Wenn Schicksalsschläge zunächst zu unfreiwilliger Verlassenheit führten, könne dies letztlich zu einer undurchdringlichen Vereinsamung führen. Das Leiden an der Einsamkeit sei immer die Sehnsucht nach ihrem Ende (Kahl o.J., 3). So erklären sich auch die oft schweren Verläufe der Einsamkeit im Alter, verursacht durch Verlust von wichtigen Bezugspersonen, Tod von Gleichaltrigen, Veränderungen in der sozialen Rolle und gesundheitliche und kognitive Beeinträchtigungen (Bücker 2019, 17).

Einen solchen, fixierten, Endzustand beschreibt etwa *Schopenhauer* in seinem, bis zur Menschenverachtung gehenden Alterspessimismus folgendermaßen:

[...] daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich zunächst daran, daß er kein Wohlgefallen an den übrigen hat, sondern mehr und mehr die Einsamkeit ihrer Gesellschaft vorzieht und dann allmählich, mit den Jahren, zu der Einsicht gelangt, daß es, seltene Ausnahmen abgerechnet, in der Welt nur die Wahl gibt zwischen Einsamkeit und Gemeinheit. (PP I, 508)

Die dem Alter eigene Resignation sei aber zumeist ohne Bitterkeit. Gelassen vermag der in langer Lebenserfahrung gereifte Mensch seinem eigenen Ende entgegzusehen, er wisse, dass er von dieser Welt nichts mitnehmen könne, wenn es ans Sterben geht. In der Kraft der Abgeschlossenheit hoffe er, jeglichen Niedergang zu überstehen (Kölbel 1960, 190). Auch in diesem Sinne äußert sich *Schopenhauer*:

Endlich ist auch, zumal wenn man an der Einsamkeit eine Jugendfreundin erkennt, die Gewohnheit der Isolation und des Umganges mit sich selbst hinzugekommen und zur zweiten Natur geworden. Demnach ist jetzt die Liebe zur Einsamkeit welche früher dem Geselligkeitstrieb erst abgerungen werden mußte, eine ganz natürliche und einfache: man ist in der Einsamkeit wie der Fisch im Wasser. Daher fühlt jede vorzügliche, folglich den übrigen unähnliche, mithin allein stehende, Individualität sich, durch diese ihr wesentliche Isolation, zwar in der Jugend gedrückt, aber im Alter erleichtert. (PP I, 512)

Barbara Schellhammer zufolge gebe es Einsamkeit nie an sich, sondern immer nur für jemanden, der sie auf einzigartige Weise erlebt. Sie resultiere zumeist aus einer Geschichte, die weit über die eigene hinausgeht, sie beruhe auf gelebter Zeit und besetze hartnäckig bestimmten Orte – häufig auch „Nicht-Orte“, an welchen sich Einsame sammeln und doch einsam bleiben (Schellhammer 2018, 6). Über Orte definierten sich Menschen selbst und würden dadurch definiert, Nicht-Orte seien, nach dem französischen Anthropologen *Marc*

Augé (2014, 459) durch fehlende Identitäten, Beziehungen und Geschichte, sowie kommunikative Verwahrlosung gekennzeichnet. Aus Angst vor der „einsamen Ortlosigkeit“, in der sie nicht verstanden würden, schlossen sich die Menschen in künstlich errichteten „Mauern“ ein, die sie zwar einerseits „Heimat“ nennen, wie *Nietzsche*, würden aber ihre Umgebung zunehmend als bedrohlich empfinden. Dieses Misstrauen würde erst recht die Einsamkeit verstärken (Schellhammer 2018, 6).

3 Einsamkeit in der Philosophie – ein historischer Überblick

Wie im vorhergehenden Abschnitt ausgeführt, gibt es keine grundlegende, systematische Übersicht des Phänomens Einsamkeit aus philosophischer Sicht. Wohl aber haben zahlreiche Philosophen Einsamkeit in ihrem Leben erfahren, als Folge widriger Lebensumstände, wie Verbannung oder Emigration, oder verursacht durch Seuchen oder Krankheit, und diese dann in Form von Texten oder häufig auch Briefen ausführlich dokumentiert.

In den folgenden Abschnitten dieser Arbeit wird versucht, in einer historisch-chronologischen Aufarbeitung des Themas, Gedanken und Schriften einzelner wichtiger Philosophen aus verschiedenen Zeitabschnitten darzustellen, die sich mit dem Phänomen Einsamkeit auseinandergesetzt haben.

3.1 Einsamkeit in der Philosophie der Antike

Im griechisch-römischen Altertum findet sich ein breites Spektrum an Ansichten, Vorstellungen, Vorurteilen, Theorien und Fantasien über das Alleinsein. Die Bandbreite an Informationen zu Einsamkeitswahrnehmungen und -formen, die in diversen Quellen des Altertums bezeugt sind, ist vielschichtig. Sie reicht von der wegbereitenden Auffassung des *Aristoteles* vom Menschen als einem von Natur aus sozialen Lebewesen (und damit verbunden, der Absonderung als widernatürlicher Anomalie), über die Aufforderung *Epikurs*, „im Verborgenen“ zu leben, bis hin zur effektvollen, oft Unmengen von Schaulustigen anziehenden Einsamkeit mancher Asketen, wie jene des *Simeon Stylites*, der als erster „Säulenheiliger“ in die Kirchengeschichte einging (er lebte im 5. Jh. über mehrere Jahrzehnte auf einer Säule im Norden des heutigen Syrien, um durch strenge Askese zu ständiger Gemeinschaft mit Gott zu finden). Einsamkeit ist aber nicht gleich Alleinsein. Die innere, introvertierte Einsamkeit *Marc Aurels* war in jeder Hinsicht anders als die reale, durch Verbannung erzwungene, Einsamkeit *Ovids*. Auch die freiwillige Absonderung, wie die der christlichen *Anachoreten* und *Eremiten*, war unterschiedlich motiviert und nahm verschiedene Formen an. Genauso divers wie die Motive und Ziele konnten die Wahrnehmungen, Erfahrungen und Vorstellungen vom Alleinsein sein. Besonders die Zeiten des *exilium* wurden, genauso wie auch Epidemieperioden, als sehr belastende Einsamkeitsphasen wahrgenommen und gefürchtet. Wüsten, Wälder, Berge, Sümpfe und

Meeresküsten wurden als Einsamkeitsorte angesehen und aufgesucht. Viele antike Mythen thematisieren die Einsamkeit (vgl. Matuszewski 2020).

Die Philosophen der Antike waren nicht notwendigerweise Theoretiker der Philosophie – sie waren in erster Linie Menschen, die als Philosophen lebten. Viele Staatsmänner der Antike haben keine philosophischen Schriften hinterlassen und trotzdem ein philosophisches Leben geführt, sich selbst als Philosophen gesehen (Hadot 1996, 19). Bei *Epiktet*, dem einflussreichen Stoiker, liest sich dies in den *Unterredungen* (III, 21) folgendermaßen:

... iß und trink wie ein Mensch, betrage dich wie ein Mensch, heirate, zeuge Kinder, mache dich im Staate nützlich, ertrage Beleidigungen ... Das sollst du uns zeigen, damit wir sehen, daß du in der Tat etwas von Philosophie verstehst! (Epiktet 1984, 39)

Manche Philosophen der Antike haben bewusst in Abgeschiedenheit gelebt, und das Phänomen der Einsamkeit artikuliert: der misanthropischen *Heraklit*; *Epikur*, der in seinem Garten „Gruppeneinsamkeit“ praktiziert hat; der Dichter *Horaz*, der nur unter Abwendung vom Trubel der Stadt in ländlicher Zurückgezogenheit seiner Profession nachgehen konnte. Und vor allem die Vertreter der *Stoa*, namentlich *Epiktet* und *Seneca*, aber auch *Marc Aurel*, die mit ihrem Bemühen um Seelenruhe und Selbstdisziplin versucht haben, sich in ihre „innere Burg“ zurückzuziehen.

Andere haben das Schicksal von Vertreibung und Exil erfahren, und diese Erlebnisse und Erfahrungen in Texten und (oft verzweifelten) Briefen zum Ausdruck gebracht. Einige dieser Philosophen sollen in Folge mit ihren Werken dargestellt werden.

3.1.1 Heraklit

Als der erste einsame Denker der Philosophiegeschichte darf *Heraklit aus Ephesos* (ca. 520-450 v. Chr.) gelten, von dem es heißt, dass er zurückgezogen und menschenfeindlich lebte, um in der Absonderung von den Menschen zu neuen Einsichten vorzudringen (Assmann & Assmann 2000, 17). Man hat ihn schon in der Antike den „Dunklen“ (*ho skoteinós*) genannt, da er sich in esoterischer Manier von der Allgemeinheit abwandte, gegen die „Vielen“, die lebten, „als hätten sie ein Denken für sich“ (Steenblock 2021, 29). Nach *Tilman Borsche* (2000, 45) hat er „stolzen Sinnes“ wie kaum ein anderer mit Verachtung auf die Welt herabgeblickt. Ein angesehener Bürger, der zugunsten seines Bruders auf die Königswürde verzichtete (was als Zeichen seines Hochmuts gedeutet wurde), und sich zunächst aus der Stadt und ihren Geschäften, zu denen er berufen war, in den Tempel der Artemis zurückzog und mit Kindern würfelte. Schließlich verließ er als Misanthrop und Einsiedler die

Gesellschaft gänzlich, streifte einsam durchs Gebirge und ernährte sich von Pflanzen und Kräutern. Davon soll er eine Wassersucht¹ entwickelt haben, an der er letztlich starb, wie es bei *Diogenes Laertios* (2020, 408f.) überliefert ist.

Von seinem Hauptwerk *Über die Natur* (*Peri physéos*; der Titel stammt nicht von ihm), entstanden um 500 v. Chr., das er im Artemistempel von Ephesos hinterlegt haben soll, sind nur etwa 125 knapp formulierte Fragmente erhalten, vereinzelte (oft paradoxe) Sprüche, die er offenbar bewusst nicht in einen klaren, übersichtlichen Zusammenhang bringt (Schmalzriedt 2017, 30ff.), und die schon im Altertum als nur schwer zugänglich und rätselhaft empfunden wurden. Es hieß, er habe sie mit Absicht „dunkel“ formuliert, um nur für wenige (die Begabten) zugänglich zu sein (Diogenes Laertios 2020, 410).

Ganz anderes ist allerdings die Einschätzung *Nietzsches*:

... wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben. Freilich sehr kurz, und deshalb allerdings für die lesenden Schnellläufer dunkel. Wie aber ein Philosoph undeutlich, mit Absicht schreiben sollte — was man Heraklit nachzusagen pflegt — ist völlig unerklärlich: falls er nicht Grund hat, Gedanken zu verbergen oder Schelm genug ist, seine Gedankenlosigkeit unter Worten zu verstecken. (PHG, §7; KSA 1, 832)

Das später häufig zitierte Prinzip des *Panta rhei* („alles fließt“), geht auf *Heraklit* und seine „Flussfragmente“ zurück: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen ... Er zerstreut und sammelt sich und naht und entfernt sich“ (Fragment 91), und habe sich schon geändert, wenn man ein weiteres Mal in ihn steige (Zimmermann, D. 2013, 32). Im Vordergrund dieser Philosophie steht das ununterbrochene Werden und Vergehen, dem alle Dinge unterworfen sind. Nichts ist vorstellbar ohne seinen Gegensatz. „Das Kalte wird warm, das Warme kalt, das Feuchte trocken, das Dürre nass“ (Kunzmann 2020, 33).

Heraklit hat ein Bewusstsein für das Abseitige entwickelt, weil er selbst ein Dasein als Außenseiter führte, fernab von der Geschäftigkeit der Polis. Als Philosoph war er der Einzelne, der die Autorität von Gesellschaft und hergebrachten Ausdrucks- und Denkformen durchbrach (Zimmermann, D. 2013, 25ff.). Und dies mit „unvergleichlichem“ Hochmut und Verachtung für andere. Vielwisserei erzeuge keine Intelligenz, und Weisheit sei einzig, die alles durchwaltende Vernunft zu erfassen; *Homer* verdiene Prügel; die *Ephesier* sollten sich alle aufhängen und die Stadt den Kindern überlassen, waren einige seiner Sprüche. Er sei

¹ „Wassersucht“, lat. *Ascites*, die schon bei *Hippokrates* (*askítēs*) erwähnte übermäßige Ansammlung von freier Flüssigkeit im Bauchraum, häufig verursacht durch Lebererkrankungen oder Mangelernährung.

von klein auf außergewöhnlich gewesen. Als junger Mann habe er erklärt, er wisse nichts, und im reifen Alter, er wisse alles (Diogenes Laertios 2020, 408f.). Er hat als Einsiedler und Einsamer gelebt, Gedanken darüber hat er aber schriftlich nicht hinterlassen.

3.1.2 Epikur

Epikur, 341 v. Chr. auf der von Athenern besiedelten Insel *Samos* geboren, gehört zu den meistgeschmähten Philosophen der Antike. Ihm wurde übermäßige Lust am Essen und Trinken und allzu große Neigung zum Lebensgenuss nachgesagt, seine Geisteskraft erschöpfe sich in nächtlichen Gelagen. *Epiktet*, der strenge römische Stoiker, nennt ihn schlicht und einfach einen „Wüstling“. Im Gegensatz dazu rühmen seine Schüler und Jünger Epikurs Enthaltsamkeit. Man habe im Kreis der Schule höchstens hie und da einmal einen Becher Wein getrunken und sich im Übrigen mit Wasser begnügt. Sie heben auch seine Menschlichkeit hervor, wie fürsorglich er sich um seine Familie und seine Freunde gekümmert habe, sogar seine Sklaven dürften an den philosophischen Diskussionen teilnehmen, und im Testament werde deren Freilassung verfügt (Weischedel 2018, 65).

Aufgewachsen ist er in einer unruhigen Zeit. Nach dem überraschenden Tod von *Alexander dem Großen*, 323 v. Chr., wurde Athen in schwere Kämpfe gegen Makedonien verwickelt, und erlitt eine schwere Niederlage. Epikurs Vater, *Neokles*, verlor alle seine Besitzungen in *Samos* und musste ins Exil nach *Kolophon*, einer großen kleinasiatischen Stadt in der Nähe von *Ephesos*, gehen, wohin ihm sein Sohn nachfolgte. Erst 306 v. Chr. zog *Epikur* nach Athen. In der post-alexandrinischen Welt entfaltet sich nun die Hochblüte der hellenistischen Kultur, die auch in den neuen Reichen eine städtische war, mit der *Polis* als Zentrum. Zu ihr gehören der Markt (*Agorá*), mit seiner umgebenden Säulenhalle, Tempel, das Gymnasium für die Sportausübung. Athen behält auch seine führende Stellung in der Philosophie. Im *Peripatos*, der Wandelhalle, führen die Nachfolger von *Aristoteles* ihre philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschungen fort (Rosen 1998, 179f.). *Epikur* geht aber einen ganz anderen Weg.

Nach eigener Aussage habe er sich schon mit vierzehn Jahren für die Philosophie interessiert und dieses Interesse zeitlebens nicht verloren. In seinem letzten *Brief an Idomeneus* schreibt er: „All diesen Schmerzen [er hatte Nierensteine und Ruhr] aber wiegt auf die Freude meines Herzens in der Erinnerung an die Unterredungen, die wir miteinander geführt haben.“ (Epikur 2018, 103) Diese Unterredungen fanden in seinem 306 v. Chr. erworbenen Garten (*Kepos*) am Stadtrand von Athen statt, der seinen Anhängern aus allen

Gesellschaftsschichten (auch Familien, Frauen und Sklaven) als Versamlungs- und Wohnort diente und in der er seine „Gruppeneinsamkeit“ kultivierte. Seine Schule hatte noch lange nach seinem Tod (270 v. Chr.) Bestand. „Ein Gärtchen, Feigen, kleine Käse und dazu drei oder vier gute Freunde, – das war die Ueppigkeit Epikur’s.“ schreibt *Nietzsche* (MA, II; KSA 2, 638).

Mit der Idee vom isolierten Garten, dem *hortus seclusus*, verband *Epikur* eine bestimmte Haltung von Zurückgezogenheit – die gezielte Abwendung von den täglichen Geschäften der Politik und des Alltags, abseits des angestammten Schutzraumes der Polis. „Befreien muss man sich aus dem Gefängnis des Alltagsgetriebes und des Staatslebens.“ (Epikur 2018, 85) Das philosophische Interesse jener Zeit verlagerte sich von gesellschaftlich-politischen auf allgemeine Fragen, die der einzelnen Person und der Lebensführung galten (Zimmermann, D. 2013, 106). Der Rückzug ins Private hätte zur Folge, dass sich Philosophen den Anforderungen der Öffentlichkeit, insbesondere des politischen Daseins, nach Möglichkeit entziehen sollten. Reichtum, Ehre und Einfluss stellten keine Versuchung für sie dar, um die großen Weltläufe kümmerten sie sich nicht. Der Weise wird die Gesellschaft meiden und sich auf seine Individualität besinnen, er wird versuchen, ungestört von äußeren politischen Einflüssen seine seelische Balance zu finden und eine passive, höchstens beobachtende Rolle in der Gesellschaft einnehmen. „Lebe im Verborgenen!“ (*látē biósas*) lautet der Wahlspruch der Epikureer (Epikur 2018, 102) und stehe damit, nach *Carl Gibson* (2015, 18), einem deutsch-rumänischen Philosophen, der sich umfangreich mit Einsamkeit auseinandergesetzt hat, für eine geistig-existenzielle Haltung, die von Selbstgenügsamkeit und individueller Freiheit bestimmt sei, ganz nach dem Motto Epikurs: „Die schönste Frucht der Selbstgenügsamkeit ist Freiheit.“ (Epikur 2018, 89)

Der epikureische Weise erreicht die *Ataraxie* und damit in einem weiteren Schritt die Glückseligkeit (*Eudaimonia*) durch Affektfreiheit und emotionale Selbstdisziplin, er ist aber dennoch kein Eremit. An die Stelle der Öffentlichkeit trete, nach *Wilhelm Weischedel* (2018, 67), die Freundschaft, wie sie *Epikur* in seinem Garten pflegt: „Der edle Mann bemüht sich vor allem um Weisheit und Freundschaft. Davon ist diese ein vergängliches, jene ein unvergängliches Gut.“ (Epikur 2018, 89) Die Hauptlast der Sozialleistungen wurde in der Antike ja durch die privaten Beziehungen getragen, weshalb die Pflege von Freundschaften einen hohen Stellenwert hatte. Trotzdem empfiehlt *Epikur* eine Distanz zu den Mitmenschen, denn die ungetrübteste Sicherheit entstehe aus Ruhe und Zurückgezogenheit (Hossenfelder 2016, 134).

Epikur verstand es, seine Lehre rein und unversehrt zu erhalten, indem er sie in 40 prägnanten Lehrsätzen (*Kyriai doxai*) formulierte. Im Wesentlichen wird darin die „negative hedonistische Ethik“ dargelegt, die Lust als Freisein von Unlust definiert. Die vier Hauptquellen der Unlust (die Furcht vor den Göttern und dem Tod – dieser sei ein „Nichts“, die Maßlosigkeit der Begierden, und der körperliche Schmerz) sollten ausgeschaltet werden, und so die Seelenruhe und Glückseligkeit sichern (Hossenfelder 2016, 133f.).

Die wahre Lust und das wahre Glück bestehen für *Epikur* in einem ruhigen Gleichmaß der Seele, der *Ataraxie*, der Meeresstille des Gemüts, und der Freiheit von Schmerzen (*Aponia*). Diese seien aber nur zu erreichen, wenn man die Leidenschaften zum Schweigen bringe, namentlich die Furcht, die Begierde und den Schmerz. Gelingt diese Beschwichtigung, dann schwinde aller Aufruhr der Seele, formuliert er in seinem *Brief an Menoikeus*:

All unser Tun zielt ja doch darauf ab, weder Schmerzen des Leibes zu erleiden noch Störung des Seelenfriedens zu erfahren. Wenn uns dies einmal zuteilgeworden ist, dann legt sich der ganze Aufruhr unserer Seele. (Epikur 2018, 56)

Das Los des Einzelmenschen im Diesseits, das es, glücklich und harmonisch, als großes Existenzbewältigungsprogramm – aus der Einsamkeit heraus – zu gestalten gelte, ist ihm näher und wichtiger als das utopische Fernziel einer glücklichen Menschheit (Gibson 2015, 19). Zu seiner Zeit galt Epikur als oberflächlicher Vielschreiber, erhalten sind aber nur drei Briefe bei *Diogenes Laertios*, neben dem oben zitierten an *Menoikeus*, einer an *Herodotos*, der überwiegend der Naturphilosophie gewidmet ist, und einer an *Pythokles*, der sich mit den Himmelserscheinungen beschäftigt. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie bilde nach *Epikur* aber die Ethik, deren Aufgabe es sei, den Weg in ein glückliches Leben anzuleiten und Elemente zu benennen, die dem Glück im Wege stünden (Lacina 2020, 39). Die übrigen Disziplinen hätten sich ihr unterzuordnen (Hossenfelder 2017, 54ff.).

3.1.3 Horaz

Der Gedanke der *solitudo* wurde häufig als „Horazisches Thema“ bezeichnet (SVW, 7), obwohl der Begriff als solcher bei *Horaz* (65-8 v.Chr.), Dichter und Philosoph, nicht vorkommt. Dieser war von niedriger Herkunft, ein Niemand aus der süditalienischen Provinz. Sein Vater, ein freigelassener „Staatsklave“ ohne römisches Bürgerrecht, kümmerte sich ausgiebig um die Erziehung und Ausbildung seines Sohnes. Er schickte ihn auf die Schule in Rom und ermöglichte ihm auch ein Philosophiestudium in Athen, der hohen Schule der antiken Welt (Giebel 2007, 78ff.). *Horaz* bezieht sich in seinen Schriften,

etwa in einem Brief an *Florus*, immer wieder auf das „liebe Athen“, wo er sich in die Philosophie vertieft habe (*Epistulae* II, 2), aus dem ihn aber „harte Zeiten“ vertrieben hätten (Horaz 2018, 617).

Denn die Lebenszeit von *Horaz* fiel in eine Zeit schroffer Umbrüche. Der Umsturzversuch des *Catilina* 63 v. Chr., oder die Aushöhlung der Republik durch das erste Triumvirat von *Crassus*, *Caesar* und *Pompeius* im Jahre 60 v. Chr., führen zum Zerbröckeln der Staatsform, bis *Caesar* im Jahr 49 v. Chr. den Rubikon überschreitet. Die Würfel sind gefallen. Bürgerkrieg und Mord, auch an *Caesar* 43 v. Chr., bestimmen nun die römische Politik (Kytzler 2018, 803f.). *Horaz* ist zu dieser Zeit noch in Athen, wird aber von *Brutus* mit 23 Jahren zum Militärtribun bestellt, wozu er nicht geschaffen war. Die Niederlage bei *Philippi* im Jahre 42 v. Chr. wirft den jungen Mann daher wieder zurück in die Namenlosigkeit und Armut, und er beginnt nun, „aus Not“, zu dichten.

In dieser Situation wird *Gaius Cilnius Maecenas*, ein wohlhabender Vertrauter des Kaisers *Augustus*, großer Förderer („Mäzen“) der Künste und junger Dichter (wie auch *Vergil*), auf den jungen *Horaz* aufmerksam, der bald zu dessen engstem Kreis gehört. 33 v. Chr. vermacht ihm dieser sogar eine *Sinekure*, ein bescheidenes Landgut, in den *Sabinerbergen* bei Rom. Dieses wurde für ihn zum Inbegriff einer Rückzugsmöglichkeit in literarische und philosophische Muße (*otium*), da er die Hektik und Ärgernisse der Stadt Rom verachtete (Hommel 1950, 124). Er schlug sogar das ehrenvolle Angebot, der kaiserlichen Kanzlei vorzustehen, aus, was ihm Kaiser *Augustus* aber nicht nachtrug.

In zahlreichen seiner Werke hat er jene Ruhe, Zurückgezogenheit und Genügsamkeit beschrieben, die er selbst pflegte. Ihnen widmete er große Teile seiner Satiren und erwähnt die Segnungen des Rückzugs aufs Land in mehreren Briefen, etwa in dem an *Quintus* (*Epistulae*, 1, 16): „Dieser Zufluchtsort, so freundlich, ja wenn du mir glauben kannst, so bezaubernd, erhält mich unversehrt für dich, selbst in Septembertagen.“ (Horaz 2018, 567) In einem Brief an *Aristius Fuscus* (*Epistulae* I, 10) schreibt er, dass er sich dort wie ein König fühle: „*vivo et regno*“ („Ich lebe und herrsche wie ein König“) (Horaz 2018, 549). In seinen Werken betonte er zwar stoische Elemente, wie ein naturgemäßes Leben und die Betonung der Tugend, sieht sich aber auch als Schüler *Epikurs*. In einem berühmt gewordenen Brief an *Albius Tibullus* (*Epistulae* 1, 4) bezeichnete er sich selbst als „Schweinchen aus der Herde *Epikurs*“ (*Epicuri de grege porcum*) (Horaz 2018, 531).

Während *Epikur* den Rückzug in die Abgeschiedenheit des Gartens nützt, und *Horaz* sein *Sabinum*, um jene Seelenruhe zu erreichen, die Voraussetzung für ein glückliches Leben sei, wird bei den älteren Repräsentanten der *Stoa*, namentlich bei *Zenon*, *Kleanthes* und *Chrysipp*, deren Denken dem Epikureismus teils verwandt, aber in vielen Punkten geradezu entgegengesetzt ist, etwa was die von den Stoikern streng gelebte Askese betrifft, der Rückzug in die Abgeschiedenheit und äußere Einsamkeit zwar auch angestrebt, doch lehnen diese Denker öffentliche Aufgaben im Staatsapparat nicht grundsätzlich ab. Sie bekleiden aber dessen ungeachtet, und anders als ihre späteren römischen Nachfahren *Cicero*, *Seneca* oder *Mark Aurel*, die sich gesellschaftspolitisch durchaus einmischen werden, kein öffentliches Amt, um sich in Zurückgezogenheit und Abgeschiedenheit voll der Wahrheitsfindung widmen zu können (Gibson 2015, 19).

3.1.4 Stoa

Einsamkeit als innere Freiheit zu gewinnen und zu bewahren, als Unabhängigkeit von allem Irdischen gerade in der Welt und in der Rolle, die ihnen das Schicksal zugemessen hatte, mahnten die Stoiker ein (Borsche 2000, 45). Die sehr lebenspraktisch ausgerichtete Philosophie war im 3. vorchristlichen Jahrhundert entstanden und war besonders einflussreich, da stoisches Gedankengut von vielen praktizierenden Stoikern, darunter auch einige politische Machthaber, verbreitet wurde (Schriefl 2016, 25). Die Stoa hatte 500 Jahre lang Bestand, bis ins 2. Jh. n. Chr., war aber bis zum Ende der Antike, und sogar darüber hinaus, einflussreich (Schriefl 2019, 9). *Stoa poikile* hieß eine mit Gemälden von *Polygnot* ausgemalte Säulenhalle in Athen, sie war der erste Versammlungsort der Stoiker und gleichzeitig Namensgeberin für die Bewegung.

Der Begründer der Stoa war *Zenon von Kition* (auf Zypern) (ca. 333-262 v. Chr.), der die Grundlagen seiner Philosophie bei *Heraklit*, *Sokrates* und den *Kynikern*, bei *Aristoteles* und dessen Schülern gefunden hatte. Beim Umhergehen in der bemalten *Stoa* trug er seine Lehren vor. Mit der Wahl dieses Ortes wollte er ein „ungestörtes Plätzchen“ schaffen, denn „zur Zeit der 30 Tyrannen“ waren dort an die 1400 Bürger umgebracht worden (Diogenes Laertios 2020, 298).

Schwerpunkte der stoischen Lehre sind Logik, Physik und vor allem Ethik, die am nachhaltigsten gewirkt hat. Nicht bloß das sittliche Handeln im engeren Sinn, sondern auch die theoretische Ausbildung der Vernunft, insbesondere die Erkenntnis der Natur und des Zusammenhanges aller Dinge und das Sich-Einfügen in die vorgegebene kosmische

Ordnung rechneten die Stoiker zum naturgemäßen, d. h. zu einem wahrhaft ethischen, Leben, sofern und weil durch jene Erkenntnis das richtige Verhältnis zur Natur, die Grundlage des Glücks, wesentlich bedingt sei (Schmidt 1984, 6).

Es mache keinen Sinn, sich gegen das Schicksal aufzulehnen. Gelassen solle man dem begegnen, was unabwendbar sei. Nur das vernünftige, an den kosmischen Gesetzen ausgerichtete, Handeln führe zum Glück. Die Lebenseinstellung, die sich auf die Ethik der Stoa stützt (*Stoizismus*), fordert die Befreiung von Affekten, die Herstellung eines Zustandes innerer Ruhe und Gelassenheit (die „stoische Ruhe“), eine fatalistische Unterwerfung unter das im Vorhinein festgelegte Schicksal und eine strikte Befolgung der Vernunftgesetze, die auch als kosmische Gesetze gedeutet werden (Assmann, L. 2003, 628). Der *Stoizismus* geht von der Idee aus, dass unsere Erfahrungen mit der Welt um uns herum, unsere Reaktionen, Ängste und Wünsche, nicht von unserer Welt, sondern von unseren Urteilen, Meinungen oder Grundsätzen (über fremde Dinge) erzeugt werden (Farnsworth 2021, 49).

Epiktet drückt das in den *Unterredungen* (III, 3.) folgendermaßen aus:

Was ist denn Weinen und Wehklagen? Die Folgen eines Grundsatzes; und Unglück? Ebenfalls. Was ist Aufstand, Widerstreit, Tadel, Vorwurf, Gottlosigkeit, Leichtfertigkeit? Das sind alles Folgerungen von Grundsätzen und nichts anderes, und zwar Grundsätze über uns fremde Dinge, als wären diese gut oder böse. Das sollte man lieber bei Dingen tun, die in unserer Gewalt stehen, und ich gebe dir meine Hand darauf, du wirst unerschütterlich sein, wie es auch immer um dich bestellt sein mag. (*Epiktet* 1984, 37)

Und *Seneca* beschreibt diesbezüglich später in einem der *Briefe an Lucilius* (Brief 78, 13) die Bedeutung der Einbildung für das Wohlergehen des Menschen:

„Alles ist von der Einbildung abhängig; nicht nur Ehrgeiz, Verschwendung und Habgier richten sich nach ihr; die Einbildung steuert unsere Schmerzempfindung. Jeder ist so elend, wie er zu sein glaubt.“ (*Seneca* 2020, 306)

Während *Epikur*, der Apostel der Lust, in einem Garten Hof hielt, begab sich *Zenon*, der Feind der Lust und Mann der Pflicht, in die Atmosphäre strenger und ernster Architektur (Weischedel 2018, 69).

Das Lebensideal des Stoikers sei die „Leidenschaftslosigkeit“ (*Apathie*), die „Unerschütterlichkeit“ (*Ataxie*), auch und gerade gegenüber den Schlägen des Schicksals, die stoische Haltung, wie sie auch heute noch beispielgebend wirksam ist. Über allem stehe aber der Gedanke der „Pflicht“ (*Kathekon*), womit die Stoa alles bezeichnet, dessen Erfüllung man plausibel rechtfertigen könne (*Diogenes Laertios* 2020, 341ff.).

Gehe es aber um die Pflicht, dann sei der Rückzug in die private Sphäre, wie ihn die Epikureer vorgelebt haben, nicht mehr möglich. Dann müsse man sich auch den öffentlichen Aufgaben stellen. Außerdem solle der Gute auch nicht einsam leben, denn von Natur sei er auf ein gemeinschaftliches und tätiges Leben verwiesen. Daher sei es eine Forderung der Natur, sich in die Gemeinschaft der Vernunftwesen einzuordnen und diese mit allen Kräften zu fördern. Daraus erwachse dann auch eine allgemeine Menschenliebe, eine naturhafte Zuneigung, die alle Menschen als Menschen miteinander verbinde (Diogenes Laertios 2020, 341). *Seneca* beschreibt die diesbezüglich diametrale Einstellung gegenüber den *Epikureern* folgendermaßen (*De otio*, 2):

Epikur sagt: „Der Weise wird sich von staatsmännischen Tätigkeiten fernhalten, es müsste denn irgendwelche Zwangslage eintreten.“ Zenon sagt: „Der Weise wird in den Staatsdienst eintreten, es müsste denn irgendein Hindernis vorliegen.“ (Seneca 2014 a, 233)

Ein wichtiges Merkmal der stoischen Philosophie ist, dass sie keine rein akademische Lehre war, sondern eine Lebensform. Die antiken Stoiker waren nicht in erster Linie Autoren philosophischer Werke, sie bemühten sich vielmehr, die Grundsätze des Stoizismus zu verinnerlichen und nach ihnen zu leben (Schriefl 2019, 16).

Seneca, *Epiktet* und *Marc Aurel* waren die bedeutendsten Vertreter der „späten Stoa“, ihnen sollen die nächsten Abschnitte dieser Arbeit gewidmet sein.

3.1.5 Seneca

Lucius Annaeus Seneca, Philosoph, Dramatiker und Politiker, wurde um 4 v. Chr. in *Cordoba* geboren. Sein Vater ließ ihn schon als Kleinkind nach Rom bringen, um ihm eine klassische Ausbildung angedeihen zu lassen. Zunächst war er Anwalt, musste aber wegen eines schweren Lungenleidens einige Zeit in Ägypten verbringen. 31 n. Chr. kehrte er nach Rom zurück und wurde Quästor und Senator (Giebel 2007, 127f.). Unter Kaiser *Gaius*, genannt *Caligula*, trat er in Beziehung zu dessen Schwestern, besonders zu *Agrippina*, wodurch er aber gleichzeitig in Intrigen und Konkurrenzsituationen am Hof verwickelt wurde. Gleich nach dem Amtsantritt des Kaisers *Claudius* (41 n. Chr.) ließ ihn dessen Gattin, *Messalina*, die ihre Machtposition durch ihre Nichte *Julia Livilla* bedroht sah (die wegen Ehebruchs verurteilt, verbannt und später getötet wurde), als angeblicher Ehebrecher in die Verbannung schicken. Gleichzeitig wurde auch *Ovid* verbannt, der ebenso in ihren Kreisen verkehrt hatte. Der eigentliche Grund war allerdings, dass *Seneca* Verbindungen zu Personen

hatte, die dem Regime verdächtig waren, Senatoren, die für die gemäßigten Regierungsmaximen aus der Spätzeit des *Augustus* eintraten (Giebel 2020, 762).

Seneca im Exil

Während *Ovid* nach *Tomis*, an die Küsten des Schwarzen Meeres, verbannt wurde, und die dort erlittene Vereinsamung in den Elegien *Tristia* und den *Epistulae ex Ponto* ausgiebig und verzweifelt zum Ausdruck brachte, musste *Seneca* acht lange Jahre (41-49 n. Chr.) auf der damals recht unwirtlichen Insel *Korsika*, auf die man sonst Sträflinge deportierte, zubringen. Dieser Schicksalsschlag, plötzlich herausgerissen aus einem kulturell und politisch interessanten und ausgefüllten Leben, ohne auf Rückkehr hoffen zu dürfen, wurde für ihn zum Prüfstein (Strube 2003, 214).

Im Exil verfasst *Seneca* die *Trostschrift an seine Mutter Helvia*, in der er auf die Trauer seiner Mutter über seine Verbannung reagiert. Darin versucht er, ihr zu versichern, er sei nicht unglücklich. Seine Lage bedeute für einen Stoiker ja kein Unglück, da dessen Glück nicht von den äußeren Lebensumständen abhängen, und ruft sie auf, ihren Schmerz zu bewältigen, sie hätte ja auch schon Schlimmeres durchgemacht (Jahn 2016, 146). Zwar müsse er hier „fern von Rom“ leben, auf einer „dürren und dornigen Felseninsel“, doch sei für ihn, wie es die Stoa mit ihrem Weltbürgertum lehre, die ganze Welt Heimat, und nicht nur die Länder der Erde, sondern auch das Reich des Kosmos mit den göttlich bewegten Gestirnen, zu denen er hinaufblicke und deren Anblick ihm Trost spende. Überall könne man, wie es der Hauptthese der Stoa entspreche, der Natur gemäß leben, und für dieses Leben genüge die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse, man brauche keinen Luxus. Der wahre und unverlierbare Besitz bestehe allein in der *virtus*, der sittlichen Kraft, die zur inneren Unabhängigkeit führe (Giebel 2020, 763).

Seneca gebraucht hier die Argumente der Vernunft in der Art, wie sie *Epikur*, ältere Stoiker und auch *Cicero* vorgezeigt hatten. Im Namen der Vernunft wird Negatives so uminterpretiert, dass sogar aus dem gefürchteten Exil eine Selbstrettung wird. In der *Trostschrift an Helvia* (VI, 2) fragt *Seneca*, was Verbannung überhaupt bedeute („*videamus, quid sit exsilium*“), und antwortet sich selbst: „Sie [die Verbannung] ist doch nichts anderes als Ortsveränderung [...] Diese [...] bringt mancherlei Nachteile mit sich, als da sind Armut, Schande, Verachtung“. Demonstrativ fährt er dann fort: „‘Das Vaterland zu missen ist etwas Unerträgliches.’ So sagt man.“ (Seneca 2014, 322) Stimmt das wirklich? Nach *Gibson* (2015, 64) muss *Seneca* rhetorisch so vorgehen, um unmittelbar widersprechen zu können.

Noch bevor er auf den natürlichen Lauf der Dinge und das kosmisch bestimmte Werden und Vergehen verweise, komme er – das individuelle Schicksal der eigenen Verbannung und das Los der betroffenen Mutter einbeziehend – in seiner Gegenargumentation auf die zahlreichen Migranten zu sprechen, auf die ökonomisch motivierten Flüchtlingsströme der Antike, die seit der Jahrtausendwende aus allen Teilen des Römischen Weltreichs nach Rom strebten, um dort ihr Glück zu machen. „Nun schau‘ doch hin auf dieses Gedränge des Volkes, dem die Häusermasse der unermesslichen Stadt kaum genügt. Der größte Teil dieser Menge verzichtet auf sein Heimatland.“ (Seneca 2014, 322)

Ohne die negativen Aspekte der Verbannung aus den Augen zu verlieren, steigert *Seneca* sein verharmlosendes Zurechtbiegen der Exilsituation trotzdem noch weiter, indem er sarkastisch hinzufügt, es gäbe keinen Verbannungsort, an welchem sich nicht auch Menschen aus Neigung aufhielten. Man könne, wie er auf Korsika, auch den kahlsten Fels, das unfruchtbarste Land und das schlechteste Klima gut finden (Gibson 2015, 64). „Gleichwohl finden sich hier mehr Fremde als Einheimische. Mit der Ortsveränderung an sich hat es also so wenig auf sich, dass selbst dieser Ort manch einen seiner Heimat abwendig macht.“ (Seneca 2014, 323)

Nach *Carl Gibson* (2015, 64) klingt das wenig überzeugend. Wer *freiwillig* seine Wurzeln aufgibt und in die Welt zieht, auch auf die Gefahr hin, in der ungewissen Fremde zu stranden, alles zu verlieren, selbst das nackte Leben, der kann sich vielleicht zu einer ähnlichen Sichtweise durchringen. Wer aber *unter Zwang* gehen muss, wer seine Identität einbüßt, nur weil er sie unter anderen Bedingungen nicht mehr aufrechterhalten kann, der wird ganz entgegengesetzt argumentieren – wie der ans Schwarze Meer verbannte *Ovid*.

Die Kunst des Philosophierens – und der bewusste Rückzug auf diese – bilden das Heilmittel zur Überwindung von Trostlosigkeit und Verzweiflung. Es komme darauf an, Extremsituationen zu meistern, indem sie ertragen werden, in Rückbesinnung auf die eigentlichen Qualitäten des Menschen, vor allem auf die alle Sphären des Menschseins durchziehende Vernunft. Die *ratio*, das Licht der Stoiker und Epikureer, wird zum bestimmenden Faktor (Gibson 2016, 59). In der *Trostschrift* (11.) schreibt *Seneca*:

Der Geist ist es, der reich macht; er begleitet uns in die Verbannung, und wenn er nur so viel findet, wie zur Erhaltung des Körpers gehört, so ist er auch in den rauesten Einöden überreich mit seinen eigenen Gütern gesegnet und erfreut sich ihres Genusses. (Seneca 2014, 335)

Rehabilitation und Rückzug in die Einsamkeit

Agrippina, die Schwester der verbannten und getöteten *Julia Livilla*, inzwischen Gattin des Kaisers *Claudius* und Mutter *Neros*, holt *Seneca* schließlich 49 n. Chr. aus dem Exil zurück, damit er gemeinsam mit dem Prätorianerpräfekten *Burrus* im Namen des erst siebzehnjährigen Kaisers, auch als dessen Berater und Erzieher, die Regierungsgeschäfte in Rom führe (54–58 n. Chr.). In einer Denkschrift, *De clementia* (Über die Milde), versucht er, *Nero* die Lehren der Philosophie, vor allem der Stoa, und der altrömischen Tugenden näherzubringen, um ihm zu zeigen, wie er zu den „allerhöchsten Wonnen“ (*ad voluptatem maximum omnium*) gelangen könne, was von diesem ignoriert wurde. *Nero* vertrug keinerlei Bevormundung und ließ 59 n. Chr. auch seine allzu mächtige Mutter durch einen Freigelassenen töten, was auch von *Seneca* aus taktischen Gründen billigend in Kauf genommen wurde (Giebel 2007, 132f.).

Nach seinem langjährigen Exil, und sensibilisiert durch die Erfahrungen auf der öden Insel Korsika, verstärkt sich *Senecas* Interesse an einem Leben in Abgeschiedenheit, fern von der Stadt und den politischen Intrigen. Er widmet 62 n. Chr. dem Erleben der Einsamkeit, das sich weiter in vielen Nuancen durch sein Werk zieht, sogar eine eigenständige Schrift, *De otio* („Von der Muße“), in der er seine Vorstellungen einer kontemplativen Existenz präzisiert. Auch in anderen Abhandlungen schreibt er über Einsamkeit, speziell in seiner berühmten Schrift *De brevitae vitae* („Von der Kürze des Lebens“) oder im Traktat *De tranquillitate animi* („Von der Gemütsruhe“), Werke, in denen der römische Philosoph noch weit über die in *De otio* exponierte Reflexion erlittener Einsamkeit hinausgeht (Gibson 2015, 73). Neben philosophischen Texten schrieb *Seneca* in dieser Zeit aber auch bedeutende Tragödien, von denen acht erhalten sind (Schriebl 2019, 28).

Angesichts der zunehmenden Willkürakte und Terrorurteile *Neros* musste sich *Seneca* aber letztlich eingestehen, dass jene Philosophen recht hatten, die sagten (*De otio*, 3.3):

Wenn der Staat zu verdorben ist, als dass ihm noch zu helfen wäre, ist er eine Beute der Schurken, dann wird sich der Weise nicht vergeblich ins Zeug werfen und sich nutzlos opfern ... (Seneca 2014, 234)

Seneca demissionierte, gab all seine Amtsbefugnisse zurück, und bat den Kaiser, offiziell aus Rücksicht auf seine geschwächte Gesundheit, sich in das Privatleben zurückziehen zu dürfen, was dieser nur widerwillig zugestand. Er lebte nun zurückgezogen auf seinem Landgut nordöstlich von Rom und begann sein umfangreichstes philosophisches Werk, die *Epistulae morales ad Lucilium* („Moralische Briefe an Lucilius“), eine Sammlung von 124

„öffentlichen“ Briefen in 20 Büchern, an seinen, zehn Jahre jüngeren, Freund und Schüler *Lucilius*, die Seneca von Herbst 62 bis Herbst 64 verfasste.

Moralische Briefe an Lucilius

Diese Briefe behandeln ein breites Spektrum an lebenspraktischen Themen, etwa das Wesen der Philosophie, die Zeit, Ratio und Gott, Trauer und Krankheit, Schmerz und Tod und die Freiheit angesichts des Todes, die Zeitspanne des eigenen Lebens, Freundschaft, Selbstgenügsamkeit, Freitod und Unerschütterlichkeit, Rückzug aus der Politik, aber auch die Behandlung von Sklaven. In den Briefen geht es auch um explizit stoische Werte, wie das Freisein von Affekten, die Genügsamkeit, den ruhigen Verzicht auf alles, was die Natur verweigert oder nimmt, oder die Verbundenheit mit allen Menschen – und die Vorbereitung auf den Tod (Giebel 2007, 138).

Tacitus zufolge entging Seneca in dieser Zeit nur knapp einem Mord im Auftrag des Kaisers. Während der Abfassungszeit der Briefe haben sich *Seneca* und *Lucilius* (mittlerweile Prokurator in Sizilien) aus Angst vor einem Attentat durch *Nero* nicht getroffen, obwohl *Seneca* während seines freiwilligen Rückzugs aus der Öffentlichkeit immer wieder Reisen unternahm, etwa zum Haus von *Scipio Africanus*, dem Sieger über *Hannibal* in der Schlacht von Zama, 202 v. Chr., in *Liternum*, der sich, wie er, freiwillig aus der Öffentlichkeit zurückgezogen hatte (Giebel 2020, 763). Über dessen Einsamkeit und Muße hatte *Cicero* 44 v. Chr. an seinen Sohn Marcus geschrieben (Cicero 2008, 210f.):

Publius Scipio, mein lieber Marcus, – jener, der zuerst den Beinamen Africanus erhielt – soll sich nach Cato, der ungefähr gleichen Alters mit Scipio war, öfter geäußert haben, er sei nie weniger müßig, als wenn er Muße habe, und nie weniger einsam, als wenn er sich in der Einsamkeit befinde.

Fürwahr ein herrliches, eines großen und weisen Mannes würdiges Wort! Es beweist, dass er gewohnt war, in Zeiten der Muße über Geschäfte nachzudenken und in der Einsamkeit sich mit sich selbst zu unterhalten; er war also niemals untätig und versagte sich gerne zuweilen die Unterhaltung mit anderen.

Zwei Umstände, durch die die Menschen sonst schlaff werden, machten demnach seinen Geist lebendiger: Muße und Einsamkeit. (Cic. off. 3,1-4)

Im 68. Brief rät er auch *Lucilius*, sich von seinen Ämtern zurückziehen, er solle aber seine Muße, sein *otium*, nicht publik machen. Auch vom Philosophieren sollte keine Rede sein, sondern nur von stiller Zurückgezogenheit, die niemanden provoziere:

Ich stimme Deinem Entschlusse zu: Zieh Dich aus dem öffentlichen Leben zurück, aber halte gerade die Zurückgezogenheit verborgen. Dass Du dies, wenn auch nicht nach Vorschrift,

so doch nach dem Vorbild der Stoiker tun wirst, magst Du zwar wissen; aber Du wirst es auch aufgrund ihrer Vorschrift tun: Das wirst Du sowohl Dir als auch jedem nachweisen, dem Du es nachweisen willst. (Seneca 2020, 239)

und weiters: „Wenn Du Dich zurückgezogen hast, darfst Du nicht darauf aus sein, dass die Leute über Dich sprechen, sondern dass Du selbst mit Dir sprichst.“ (Seneca 2020, 240)

Auf dessen Einwände antwortet *Seneca* im 82. Brief:

„Wie also“, fragst du, „ist es nicht besser, sogar dermaßen versunken zu sein, als in diesem Wirbel von Pflichten geschäftig zu sein?“ Beides ist verabscheuenswert, sowohl übertriebene Anspannung als auch Stumpfheit. Ich meine, tot ist genauso, wer in Duftwolken herumliegt, wie wer mit dem Haken einhergeschleift wird; Muße ohne wissenschaftliche Betätigung ist Tod und Bestattung eines lebenden Menschen. Was nützt es dann, sich in die Einsamkeit zurückgezogen zu haben? Als ob uns nicht über Meere hinweg die Ursachen für Beunruhigungen verfolgten. Welchen Schlupfwinkel gibt es, zu dem die Todesfurcht keinen Zutritt hätte? [...] Wo auch immer Du Dich versteckst, menschliche Übel umtosen Dich. Vieles gibt es außerhalb, um uns zu täuschen oder zu bedrängen, vieles innerhalb, was mitten in der Einsamkeit aufbrandet. (Seneca 2020, 330)

Man lobe nicht die Verbannung, sondern den, der mit tapferer Miene in die Verbannung gegangen sei, als wenn er jemand anderen dorthin geschickt hätte. Man lobe nicht den Schmerz, sondern den, den dieser zu nichts gezwungen habe. Niemand lobe den Tod, sondern den, bei dem der Tod die Seele davongetragen habe, bevor er sie außer Fassung gebracht hätte (Seneca 2020, 332).

Im April 65 gab es eine Verschwörung um den Konsul *Gaius Calpurnius Piso* mit dem Versuch, Kaiser *Nero* zu beseitigen, und *Piso* oder auch *Seneca* zum neuen Prinzeps zu erheben. Die Verschwörung wurde allerdings verraten, und obwohl *Seneca* keine Mittäterschaft nachgewiesen werden konnte, befahl der misstrauische Kaiser *Seneca* die Selbsttötung (*voluntaria mors*), geradezu ein Gnadenakt, um ihm die öffentliche Hinrichtung zu ersparen (Strube 2003, 214).

Bei äußerer Bedrückung durch unheilbare Krankheit oder Tyrannei den Tod zu wählen, gilt für den Stoiker als legitimer Ausweg, als Weg in die Freiheit zur Rettung der autonomen sittlichen Persönlichkeit. In *De vita beata* („Das glückliche Leben“) (20, 5) schreibt er:

Und wenn entweder die Natur mein Leben zurückfordert oder die eigene wohlüberlegte Entscheidung ihm entsagt, dann werde ich scheiden mit dem Zeugnis, dass ich ein gutes Gewissen geliebt und Edles erstrebt habe, dass durch mich keines Menschen Freiheit gemindert, am wenigsten meine eigene gemindert worden sei. (Seneca 2014, 218)

Tacitus hat in den *Annalen* den langen, qualvollen Tod Senecas in allen Einzelheiten geschildert (Tac.ann.15,60,2-15,67), und *Rubens* hiernach sein Bild „Der sterbende Seneca“ geschaffen (Strube 2003, 214).

Senecas Aussagen zur Einsamkeit gehen weit über das hinaus, was *Cicero* zu dem Thema zu sagen hat und was sich später bei *Marc Aurel* oder bei *Epiktet* findet. Er festigt mit seinen grundlegenden Ausführungen zur Einsamkeit eine geistige Linie, die einerseits im Epikureismus und andererseits im frühen Stoizismus eines *Chrysipp* oder *Zenon* wurzelt, später von *Petrarca* sowie *Montaigne* fortgeführt wird, und bis hin zu *Schopenhauer* und *Nietzsche* reicht. Er stützt seine Erkenntnisse zum Leben in und mit der Einsamkeit auf eigene Erfahrungen, die er unfreiwillig während seiner mehrjährigen Verbannung auf Korsika machen musste. Die nur gelegentlich vorkommenden Worte *solitudo* bzw. *in solitudine* dienen ihm dazu, das Leben in Einsamkeit kurz, präzise, und verdichtet darzustellen. Das eigentliche Sein des geistig-künstlerisch Schaffenden mache das Existieren „*in otio*“ aus, das Leben in Muße und Kontemplation, das die Voraussetzung einer vernünftigen Lebensführung überhaupt sei. Das „Lebe zurückgezogen“ *Epikurs* wird für Seneca zum großen Thema schlechthin (Gibson 2015, 55f.).

Im 25. *Brief an Lucilius* findet sich dementsprechend die Empfehlung, in allem so zu handeln, als ob ihm *Epikur* zusähe. In der Folge findet sich einerseits der berühmte Ausspruch: „Zu allem Bösen verleitet uns die Einsamkeit“ (Seneca 2020, 90), andererseits schreibt er in *De otio* (1. Kapitel), Massengeselligkeit sei durch die Wucht der Einstimmigkeit eine Schule der Fehler. „Mögen wir auch sonst nichts für unser Seelenheil tun, die Abgeschiedenheit ist doch an und für sich schon von Nutzen: wir werden uns bessern, wenn wir vereinzelt sind.“ (Seneca 2014, 231)

Die Maxime seiner Auffassung eines glücklichen Lebens beschreibt er im 85. *Brief*:

„Wer klug ist, besitzt auch Selbstbeherrschung; wer Selbstbeherrschung besitzt, ist auch beständig; wer beständig ist, ist ungestört; wer ungestört ist, ist ohne Traurigkeit; wer ohne Traurigkeit ist, ist glücklich; also ist der Kluge glücklich, und Klugheit ist ausreichend für ein glückliches Leben.“ (Seneca 2020, 351)

Etwa 50 Jahre später, und die Grundgedanken der Stoa hatten immer noch Geltung, war es *Epiktet* (als Sklave in *Hierapolis* in Phrygien, dem heutigen Pamukkale, 50 n. Chr. geboren), der den Lehren der Stoa zu einer neuen Hochblüte verhalf. „Die Literatur des 2. Jahrhunderts beschwört durchgängig seine Gestalt und seine Lehre, und bis zum Ende der Antike wird er den Philosophen als Vorbild dienen“, schreibt *Pierre Hadot*, der französische Philosoph und Historiker (Hadot 1996, 94).

3.1.6 Epiktet

Als Schüler der römischen Stoa – noch als Sklave hörte er Vorlesungen des *Gaius Musonius Rufus* – sammelte er selbst in Rom viele Schüler um sich. Um 93 wurde er allerdings anlässlich der zweiten Philosophenverfolgung des Kaisers *Domitian*, der zu dieser Zeit ein wahres Schreckensregime führte, zusammen mit allen anderen Philosophen, aus Rom vertrieben und nach *Nikopolis* in Epirus, im nordwestlichen Griechenland (wo er auch um 138 verstarb) verbannt. Der Freigelassene des *Epaphroditus*, eines hochrangigen römischen Beamten, der am Hof von *Nero* und später bei *Domitian* tätig war (Schriefl 2019, 30), hatte in seinen Lehrvorträgen und Büchern, in denen er sich vorzugsweise an einfache Menschen wandte, die Freiheit betont, die, im Menschen angelegt, jeden Schritt im praktischen Leben bestimmen soll. Dass dies nicht mit einer Diktatur, gleich welcher Ausprägung, in Einklang zu bringen war, lag auf der Hand (Beile 2002, 79).

Epiktet fiel durch seine besonders asketische Lebensführung auf. Eine Lampe aus Ton, ein Strohsack, eine Decke und eine Bank sollen sein einziger Besitz gewesen sein. *Augustinus* hat ihn, wohl auch deshalb, als „edelsten aller Stoiker“ bezeichnet (Weinkauf 2010, 32). Im Exil gründet er eine neue Philosophenschule, in der nach sokratischem Vorbild Logik, Physik und Ethik gelehrt werden, und die großen Zulauf hatte. Sogar der spätere Kaiser *Hadrian* soll ihn dort aufgesucht haben (Stegmaier 2021, 56). *Epiktet* selbst hinterließ keine Schriften. Seine Werke (namentlich das *Enchiridion*, das „Handbüchlein der Moral“, und die *Diatriben*, „Unterredungen“) sind nur in Vorlesungs-Nachschriften seines Schülers *Flavius Arrianus von Nikomedeia* überliefert (im einfachen, allgemeingreichischen *koiné*, einem eingängigen, nicht selten auch derben und platten Sprachstil, gehalten), zusammengestellt etwa 120 n. Chr. (Schmalzriedt 2016 b, 157).

Epiktet verkörpert das Idealbild des „stoischen Weisen“, der in unerschütterlicher Ruhe (*Ataraxie*) von äußeren Beeinträchtigungen aus innerer Kraft heraus unabhängig ist

(Steenblock 2021, 108f.). Sein *Handbüchlein* gehört zu den Klassikern einer philosophischen Lebenskunst, die Regeln der Lebensweisheit in die Hand geben will.

Fundament seiner Lehre ist die Einteilung, in der er lebensweltliche Vorgänge und Sachverhalte, deren Veränderung in der Macht des Menschen liegt (etwa Vorstellungen und Meinungen, unser Handeln, unsere Triebe, Begierden, Abneigungen), kurz, all unser Tun, das von uns ausgeht, von solchen, bei denen das nicht der Fall ist (unser Leib, unsere Gesundheit, Ansehen und äußere Stellung, Besitz), mit einem Wort, alles was nicht unser Tun ist, unterscheidet (Weinkauf 2010, 33). Was in unserer Gewalt stehe, sei von Natur frei, könne nicht gehindert oder gehemmt werden. Was aber nicht in unserer Gewalt stehe, sei unfrei, hinfällig, könne gehindert werden, stehe unter dem Einfluss anderer (Schmalzriedt 2016, 159). *Epiktet* gibt den Menschen Grundsätze an die Hand, wie sie mit Schicksalsschlägen zurechtkommen können. Die Maxime „Gewöhne dich nun, bei allem, was bedrohlich wirkt, zu sagen: du bist nicht das, was du scheinst, sondern nur eine Vorstellung“ ermögliche dem Menschen eine grundsätzliche Distanzierung vom vorliegenden Sachverhalt.

Sodann prüfe es an den Regeln, die du gelernt hast, besonders an der ersten, indem du fragst: gehört es zu dem, was in meiner Gewalt steht, oder nicht? Und gehört es zu dem, was nicht in deiner Gewalt steht, so sage zu dir selber: es geht mich nichts an. (Epiktet 1984, 13)

Diese innere Distanz könne einem niemand abnehmen. „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern ihre Meinungen über diese Dinge.“ Dieser Satz findet sich auch als Inschrift an einem der Deckenbalken in *Montaignes* Bibliothek. So sei etwa auch der Tod nichts Furchtbares, sonst hätte er auch dem *Sokrates* als furchtbar erscheinen müssen. Nur die Vorstellung, er sei etwas Furchtbares, das sei das Furchtbare. Wenn wir also an etwas gehindert würden oder verärgert oder gekränkt seien, sollten wir niemals anderen die Schuld geben, sondern uns selbst – also unseren Meinungen (Epiktet 1984, 14).

Epiktets Gedanken zur Einsamkeit berufen sich auf die schon bei *Zenon* konstatierte Verpflichtung zur Gesellschaft. Zwar könnten Wechselfälle des unwandelbaren und vorherbestimmten Schicksals, etwa Krankheit, Armut oder gesellschaftliche Isolation mit der der stoischen Ruhe eigenen Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*) ertragen werden, aber eine Übernahme von Verantwortung im politischen Raum sei fallweise auch mit dem Ideal des stoischen Weisen durchaus vereinbar (Scholz 1998, 349f.).

Man müsse danach streben, sich selbst genug zu sein (*autarkía*), sich nur mit sich beschäftigen zu können. Wir sollten mit uns allein sprechen können, andere entbehren

können, und doch Unterhaltung haben. Wir könnten über die Vorsehung nachsinnen, über unsere Beziehungen zu allem übrigen. Wir könnten vergleichen, wie wir uns früher zu dem verhielten, was uns begegnete, und wie jetzt; nachdenken über das, was uns jetzt noch drückt, wie man das noch verbessern, wie man es ganz beseitigen könnte, ob etwas noch an der Vollendung fehle (Epiktet 1984, 38).

Andererseits findet sich in den *Unterredungen* (III, 13) folgende Überlegung:

Wenn das Alleinsein auch schon Verlassenheit wäre, dann müsste auch Zeus bei der Weltverbrennung verlassen sein und sich selbst beklagen: O, ich Unglücklicher, ich habe keine Hera mehr, keine Athene, keinen Apollon, keinen Bruder, keinen Sohn, keinen Nachkommen, keinen Verwandten! Es behaupten auch einige, dass er dies bei der Weltverbrennung sagen wird. Sie können sich nicht denken, dass jemand dauernd allein sein kann, indem sie es natürlich finden, dass der Mensch von Natur aus gesellig sei, sich an den andern gern anschließe, sich gern unter Menschen bewege. (Epiktet 1984, 38)

Er ermahnt seine Schüler auch, nicht hilfloser als kleine Kinder zu sein, die sich, allein gelassen, sehr wohl zu helfen wüssten. Sie rafften Ziegelstückchen und Sand zusammen und bauten irgendetwas auf, nachher würden sie es wieder einreißen und etwas anderes aufbauen. So hätten sie immer Unterhaltung. „Ich soll wohl auch, wenn ihr fortsegelt, hier sitzen und klagen, dass ich allein und verlassen sei! Habe ich keine Ziegelstücke und keinen Sand?“ (Epiktet 1984, 38).

Seine Einstellung zum Leben lässt sich gut in einem der Merksätze aus dem *Handbüchlein* nachvollziehen: „Verlange nicht, dass alles so geschieht, wie du es willst, sondern wolle, dass alles so geschieht, wie es geschieht, und du wirst in Frieden leben.“ (Epiktet 1984, 14).

Die Lehren Epiktets sind auf fruchtbaren Boden eines anderen bedeutenden späten Stoikers gefallen, *Marc Aurel*.

3.1.7 Marc Aurel – der Kaiser-Philosoph

Geboren 121 n. Chr. in Rom als *Marcus Annius Verus*, als Sohn eines reichen Ziegeleibesitzers, wurde er nach dem Tod des Vaters von Kaiser *Hadrian* protegiert, der seinen Nachfolger, *Aurelius Antoninus Pius*, dazu veranlasste, *Marc Aurel* zu adoptieren. Mit 18 Jahren wurde dieser zum Thronfolger erhoben. Mit seiner Frau *Annia Galeria Faustina*, einer Cousine, hatte er dreizehn Kinder, darunter den späteren Kaiser *Commodus*. Sein frühes Leben ist in dem sich über fast dreißig Jahre erstreckenden Briefwechsel mit seinem Rhetoriklehrer *Marcus Cornelius Fronto* (um 100 – um 170) gut dokumentiert. Mit

39 Jahren wird *Marc Aurel* nach dem Tod seines Adoptivvaters Kaiser. Von Beginn an war er in Kämpfe und Kriege verwickelt, gegen die Germanen, Markomannen und die Quaden, den größten Teil seiner Regierungszeit musste *Marc Aurel* im Feldlager verbringen. Während seiner kriegsbedingten Abwesenheiten gab es Verschwörungen in Rom, verschiedenen Ostprovinzen und in Ägypten, was Marc Aurel nötigte, ausgedehnte Reisen in seine Provinzen zu unternehmen (unterwegs starb auch seine Frau *Faustina* in Kleinasien). Ihm war nur kurze Zeit der politischen Ruhe in Rom vergönnt, bevor er 176 erneut an die Donaugrenze, nach *Vindobona*, aufbrechen musste (Hadot 1996, 15). Gegen Ende des Winters 179/180 erkrankte er ernstlich, sein Gesundheitszustand verschlechterte sich sehr rasch, und er verstarb am 17. März 180 in *Vindobona*. Die genaue Todesursache, über die viel spekuliert wurde, ist nicht bekannt (Krapinger 2019, 245).

Mehr noch als durch die Kriege wurde sein Imperium durch Naturkatastrophen verwüstet, Überschwemmungen und Erdbeben, vor allem aber durch die schreckliche, von den römischen Truppen durch den Partherkrieg eingeschleppte, Pestepidemie 166 n. Chr. Bei dieser „Antoninischen Pest“ handelte es sich wahrscheinlich eher um eine spezielle hochvirulente Pockeninfektion, die ein fast 24 Jahre andauerndes Massensterben verursachte, mit schweren Folgen für das soziale und politische Leben des Reiches (Hadot 1996, 17).

Trotz dieses anstrengenden und ereignisreichen Lebens hat *Marc Aurel* sein Interesse an der Philosophie kultiviert – sein Lieblingslehrer war *Quintus Junius Rusticus*, ein großer Praktiker der stoischen Lebensweise. *Marc Aurel* holte seinen Rat in allen öffentlichen und privaten Angelegenheiten ein, und ehrte ihn mit zwei Konsulaten (Hadot 1996, 25). *Rusticus* wird auch in den „Selbstbetrachtungen“ (I, 7) ausführlich gewürdigt (Marc Aurel 2021, 8). *Marc Aurel* bekannte sich dezidiert zum *Stoizismus*, was auch dem Volk im gesamten Imperium bekannt war. Da Marc Aurel wenig Interesse an Spielen und Gladiatorenkämpfen hatte, machte in Rom der Scherz die Runde, der Kaiser wolle das Volk zwingen, auf seine Vergnügungen zu verzichten und sich der Philosophie zuzuwenden (Hadot 1996, 39).

Selbstbetrachtungen

Das schriftlich vorliegende Hauptwerk *Marc Aurels* hat der Kaiser offensichtlich für sich selbst, für seinen persönlichen Gebrauch, und mit eigener Hand, in griechischer Sprache, geschrieben – eine Sammlung persönlicher und privater Notizen zur eigenen Charakterschulung, größtenteils im Feldlager niedergeschrieben. Trotzdem enthalten sie

keine Berichte von Schlachten oder Kriegsleben (Schmalzriedt 2016 c, 161). Aus verschiedenen Anspielungen im Text, die einen Zeitbezug erlauben, lässt sich schließen, dass das Werk zwischen 172 und 178 entstanden sein dürfte. Das Werk wurde später in zwölf Bücher und 487 Aphorismen unterteilt (Krapinger 2019, 246). Es erhielt im Laufe der Jahrhunderte durch verschiedene Übersetzer auch unterschiedliche Titel: „Unterhaltungen mit sich selbst“, „Selbstermahnungen“, oder „Wege zu sich selbst“. Die von *Gernot Krapinger* (2019) erfolgte, weit verbreitete Übersetzung, trägt den Titel „Selbstbetrachtungen“, eine durch den französischen Philosophen *Pierre Hadot* vorgenommene den deutschen Titel „Ermahnungen an sich selbst“.

Das einzige Thema, mit denen sich die *Selbstbetrachtungen* beschäftigen, ist die Philosophie, die für *Marc Aurel*, im Besonderen aber für die Stoiker, deren Ansichten er, beeinflusst durch *Epiktet*, übernimmt, eine entscheidende Lebensform darstellt. Der gewöhnliche Mensch begnüge sich damit, auf irgendeine beliebige Art zu denken, so zu handeln, wie es ihm gerade in den Sinn komme – der sittliche Mensch hingegen würde sich bemühen, im Dienste der anderen Menschen gerecht zu handeln (Hadot 1996, 62).

Charakteristisch für *Marc Aurel* ist, wie er sich selbst (VI, 30) ermahnt, „nicht zu verkaisern“, ein einfacher, guter, reiner, würdiger, ungezierter Mensch zu bleiben, ein Freund der Gerechtigkeit, ehrfürchtig vor den Göttern, wohlwollend, liebevoll und standhaft in der Vollendung geziemender Werke. „Kämpfe darum, dass du so bleibst, wie dich die Philosophie haben wollte.“ (Marc Aurel 2019, 76)

Dem Vorbild *Epiktets* folgend, formuliert Marc Aurel eine Reihe von *Dogmen*, allgemeine Prinzipien, die ein praktisches Verhalten begründen und rechtfertigen. Eine dieser Lebensregeln besteht darin, in die vom Schicksal gewollten Ereignisse, die nicht von uns abhängen, mit heiterer Gelassenheit einzuwilligen (Hadot 1996, 63), indem er für sich selbst folgenden Merksatz formuliert (IV, 49, 1):

“Denke künftig bei allem, was dir Leid bereitet, daran, dich an folgenden Grundsatz zu halten: das ist kein Unglück, im Gegenteil, es mit Anstand zu ertragen, ist ein Glück.“ (Marc Aurel 2019, 50)

Dabei handelt es sich um ein Grunddogma des *Stoizismus*, welches das gesamte stoische Verhalten begründet: Nur das moralisch Gute, die Tugend sei ein Gut; allein das moralisch Schlechte, das Laster, sei ein Übel (Hadot 1996, 64). Daraus ergebe sich auch, dass weder der Schmerz noch die Lust Übel seien, dass die einzige Schande das moralisch Schlechte sei, und vor allem, dass uns die Verfehlung eines anderen nicht berühre, sondern dass der,

der eine Verfehlung begehe, nur sich selbst schade. Übel oder Beunruhigungen könnten für uns nur in unserem eigenen Urteil liegen, eben in der Art und Weise, wie wir uns Dinge vorstellten – der Mensch sei der Urheber seiner eigenen Beunruhigung (Hadot 1996, 67).

Nach Marc Aurel gehorcht das praktische Verhalten *drei Lebensregeln*, die das Verhältnis des Individuums zum notwendigen Verlauf der Natur, zu den anderen Menschen und seinem eigenen Denken bestimmen. Diese entsprechen einerseits den drei Tätigkeiten der Seele – Vorstellungen (*phantasiai*), Begehren (*orexeis*) und Handlungsantriebe (*hormai*), andererseits den drei Bereichen der Wirklichkeit – dem individuellen Urteilsvermögen, der Allnatur und der menschlichen Natur (Hadot 1996, 73). „Jedes Urteil, jedes Streben, jedes Verlangen und Vermeiden sind innerlich, und kein Übel dringt dorthin vor.“ (Marc Aurel 2019, 110)

In den „Selbstbetrachtungen“ tauchen immer wieder Zitate älterer Philosophen auf, etwa von *Heraklit* Texte, die den Schlaf, als Ausdruck der Unbewusstheit, thematisieren (vgl. Hadot 1996, 87), *Empedokles*, *Demokrit*, *Platon* oder *Epikur*. Die wichtigste philosophische Bezugsperson stellte aber der Stoiker *Epiktet* dar, dessen Notizen ihm von seinem Lehrer *Rusticus* vermittelt wurden, und von dem sich zahlreiche Zitate in den Selbstbetrachtungen finden, teilweise ohne direkten Verweis auf den älteren Philosophen. Nach *Hadot* (1996, 105) ist der gesamte Schluss des elften Buches aus Texten von *Epiktet* zusammengesetzt.

Besonders die drei Lebensregeln – die Disziplinierung der Vorstellung und des Urteils, die Disziplinierung des Handlungsantriebes und der Handlung, sowie die Disziplinierung des Begehrens – wurden direkt von *Epiktet* übernommen. Diese drei Tätigkeitsbereiche seien es also, in denen sich der Philosoph üben sollte (Hadot 1996, 131), sie enthalten das ganze Wesen des Stoizismus.

Die innere Burg

Eine ebenfalls von *Epiktet* übernommene stoische Haltung bezieht sich auf die Abgrenzung unserer eigenen Freiheitssphäre, einer kleinen „unbezwingbaren Insel der Autonomie“ inmitten des unermesslich großen Flusses der Ereignisse des Schicksals. Was von uns abhängt, seien also Tätigkeiten unserer Seele, da wir sie frei wählen könnten. Wir könnten urteilen oder uns dessen enthalten, könnten auf diese oder jene Weise urteilen, es stünde uns frei, zu begehren oder nicht zu begehren, zu wollen oder nicht zu wollen. Was hingegen nicht von uns abhängt (nach *Epiktet* der Körper, der Ruhm, die Reichtümer und die Ämter) sei nur vom allgemeinen Lauf der Natur bestimmt. Geburt, Tod, Krankheit, die

unwillkürlichen Bewegungen, die Empfindungen von Lust und Schmerz würden sich gänzlich unserem Willen entziehen (Hadot 1996, 126f.).

Der Stoiker grenze also ein Zentrum der Autonomie ab: die Seele im Gegensatz zum Körper, das „leitende Prinzip“ (*hégemonikon*) im Gegensatz zum Rest der Seele, und eben in diesem leitenden Prinzip lägen die Freiheit und das wahre Ich (Hadot 1996, 127).

In den Selbstbetrachtungen will *Marc Aurel* eine „innere Rede“ ansiedeln, d.h. die innere Einstellung, die es ihm erlaubt, die drei Lebensregeln *Epiktets* in seinem Leben als Kaiser konkret zu praktizieren. Dazu bedürfe es aber einer „Disziplinierung der Zustimmung“, was bedeute, keine Vorstellung in sich aufzunehmen, die nicht adäquat oder objektiv sei. Ihm zufolge ist die sinnliche Wahrnehmung (*aisthesis*) ein körperlicher Prozess, durch den in der Seele ein Bild, eine Vorstellung (*phantasia*), jenes Objektes erzeugt wird. Auf die *phantasia* folge eine Reflexion (*dianoia*) in der Seele, in Form einer „inneren Rede“, der man zustimmen könne oder nicht (Hadot 1996, 150).

Das vollkommene Außenstehen der „äußeren Dinge“ im Verhältnis zu uns betont *Marc Aurel* immer wieder in verschiedensten Formulierungen in den Selbstbetrachtungen: „Die Dinge berühren die Seele nicht“, „die Dinge selbst berühren in keiner Weise die Seele“, „die Dinge selbst stehen vor den Toren und wissen weder etwas über sich, noch geben sie etwas über sich selbst zu wissen“. Die „Dinge“ liegen demnach außerhalb von uns (Hadot 1996, 156). Daraus folge die Maxime *Marc Aurels*, der Mensch solle sich in sich selbst zurückziehen, denn die leitende Vernunft sei von Natur aus mit sich selbst zufrieden, Glück finde man nur in sich selbst. Selbstdisziplin, Bescheidenheit und Toleranz wären daher die wichtigsten Eigenschaften des Menschen.

Die Freiheit von Affekten (*Apathie*), Selbstgenügsamkeit (*Autarkie*) und Unerschütterlichkeit (*Ataxie*), der Rückzug in die „innere Burg“, die Zone der Affektfreiheit, in der das Individuum seinen inneren Frieden, seine seelische „Meeresstille“ findet, wirkten wie ein Felsen, an dem sich alle Wogen brechen. Dieser Zustand sei aber nur durch strenge Selbstdisziplin erreichbar.

Marc Aurel weist in den *Selbstbetrachtungen* (VIII, 48) auch darauf hin, dass die leitende Vernunft unbezwingbar sei, wenn sie, in sich selbst versammelt, mit sich selbst zufrieden sei, indem sie nichts tue, was sie nicht will. Das leitende Prinzip sei also eine unbezwingbare „innere Burg“.

Daher ist die von Leidenschaft freie Vernunft eine feste Burg. Denn der Mensch hat keine stärkere Festung, zu der er seine Zuflucht nehmen und für die Zukunft unbesiegbar sein könne. Wer das nicht sieht ist ein Tor. Wer es aber sieht und doch nicht dort seine Zuflucht nimmt, verpasst sein Glück. (Marc Aurel 2019, 116)

Die Abgrenzung des Ichs sei im Grunde die wesentliche Übung des Stoizismus, da sie eine vollkommene Umwandlung unseres Selbstbewusstseins, unseres Verhältnisses zu unserem Körper und zu den äußeren Gütern, unserer Haltung gegenüber Vergangenheit und Zukunft, eine „Askese der Loslösung“ bedeute (Hadot 1996, 174).

Auch wenn *Marc Aurel* in den *Selbstbetrachtungen* nicht direkt von Einsamkeit spricht, so lässt diese starke Innenbezogenheit, der Aufbau eines Schutzwalles um die Seelenlandschaft, das Nicht-Heranziehen der äußeren Dinge, die uns nicht betreffen, doch an einen innerlich recht einsamen Menschen denken, wenn er schreibt: „Grabe in deinem Inneren: Da ist die Quelle des Guten, und sie kann beständig aufsprudeln, wenn du stets wieder nachgräbst.“ (Marc Aurel 2019, 98).

Als Philosoph ist *Marc Aurel* frei – als Kaiser ist er erfüllt von Sorgen, hat keine Muße mehr. Wo immer er auch hingehe, wird er im „Gefängnis der Macht“ eingesperrt sein, in der Einsamkeit, allein, ohne Muße, in Auseinandersetzung mit „hinterlistigen“ Menschen. Wo immer er hingehe, könne er nur in sich selbst „jenes Land, jenen Berg, jenes Meer“ finden, um sich aus diesem Gefängnis zu befreien. Nur die innere Einstellung des Kaisers würde entscheiden, ob er Entspannung und Muße in den Bergen finden könne, wie er sie sich wünscht. Allerdings würde die Einkehr des Philosophen, also sein philosophisches Leben im Sinne der Stoa, eine andere Einsamkeit mit sich ziehen, einen schwerwiegenden Zwiespalt zwischen den Werten des Kaisers und denen des Philosophen (Hadot 1996, 398). Er entgeht der Einsamkeit nicht.

3.1.8 Exkurs: Philosophen im Exil

In der römischen Antike kam es aus unterschiedlichen Anlässen zur Verbannung missliebiger Personen, wovon auch einige Philosophen betroffen waren, deren Schaffen – in Isolation und Einsamkeit – dadurch oft maßgeblich beeinflusst war.

Rein rechtlich handelte es sich dabei zumeist um eine *relegatio*, eine vom Senat (in der Regel auf Betreiben des Herrschers oder einflussreicher politischer Persönlichkeiten) veranlasste Verbringung an einen genau festgelegten Ort, wobei die Bürgerrechte und Teile des Vermögens erhalten blieben. Im Gegensatz zur *deportatio*, der lebenslangen Verbannung unter Aberkennung sämtlicher Rechte, wurden Relegationen zumeist befristet ausgesprochen, manchmal aber auch lebenslang verhängt, wie es *Ovid* ergangen ist, der um 17 n. Chr. im Exil verstarb. *Seneca* war sich über die mögliche Dauer seiner Verbannung im Ungewissen und wurde erst nach 8 Jahren begnadigt. Auch *Epiktet* entging nicht der Verbannung, als einer von mehreren Stoikern, die dem Terrorregime Kaiser *Domitians* zum Opfer fielen. *Epikur* wuchs ebenso im Exil auf.

Zur Zeit der römischen Republik gab es aber auch die Möglichkeit, Rom freiwillig zu verlassen, also ein freiwilliges Exil (*exilium voluntarium*), und Zuflucht in bestimmten Städten Latiums, aber auch außerhalb Italiens, zu suchen, um sich einem *iudicium populi*, einem Urteil des Volkes, zu entziehen. Diesen Weg wählte *Marcus Tullius Cicero*, Politiker, begnadeter Redner, und Philosoph, der auf Anraten seiner Freunde im März des Jahres 58 v. Chr. zunächst freiwillig die Stadt Rom verließ, um sich einer Verurteilung wegen der Hinrichtung der *Catilinarier* zu entziehen. Cicero reiste zunächst nach *Brundisium* (Brindisi) in Süditalien, von wo aus er nach *Dyrrhachium* (Durrës), einer freien Stadt an der Westküste des heutigen Albaniens, übersegelte und sich schließlich in der nordgriechischen Stadt *Thessaloniki* und später wieder in *Dyrrhachium* niederließ.

Schließlich wurde aber auf Betreiben des Volkstribuns *Publius Clodius Pulcher* die *aquae et ignis interdictio* („Versagung des Wassers und des Feuers“) über ihn verhängt, was bedeutete, dass der Angeklagte für vogelfrei erklärt wurde, ihm sein Vermögen und die Bürgerrechte entzogen wurden, und ihm bei Rückkehr nach Rom die Todesstrafe drohte. Allerdings durfte Cicero im September 57 v. Chr. nach Rom zurückkehren, erlangte seine früheren Rechtspositionen zurück und wurde begeistert empfangen. Trotzdem ist es ihm nicht gelungen, die frühere politische Macht wiederzuerlangen. Erst nach der Zeit des Exils

entstanden seine philosophischen Hauptwerke *De re publica* („Über den Staat“) und *De legibus* („Über die Gesetze“).

Während des Exils hat *Cicero* seine Gedanken der Verzweiflung in Briefen an Verwandte und Freunde ausgiebig dargestellt, wofür er später von Historikern sogar wegen seiner „unmännlichen“ Äußerungen kritisiert wurde. Aus Ciceros 16 Monate dauerndem Exil von März 58 bis August 57 v. Chr. sind insgesamt 34 Briefe erhalten, der Großteil an seinen Freund *Titus Pomponius Atticus* („Ad Atticum“), vier Briefe an die Gattin *Terentia* und die Kinder *Tullia* und *Marcus* („Ad familiares“), und zwei Briefe an den Bruder („Ad Quintum fratrem“). In den Briefen an *Atticus* wird deutlich, dass die schlimmste Folge des Exils für Cicero der Verlust von Ansehen und Macht ist. Er leidet sichtlich darunter, dass er in Rom keinen Einfluss mehr hat. Die Gedanken des Exilierten kreisen um die aktuelle politische Situation und um seinen Wunsch nach Wiedereingliederung in den Senatorenkreis in Rom. Er konnte und wollte sich nicht mit der Zuschauerrolle begnügen (Cicero 2013, 18).

Nichts auf der Welt, das versichere ich Dir, vermisse ich gegenwärtig so sehr, als den Menschen, dem ich alles, was mich irgend drückt, mitteilen könnte, der mich liebte, der Einsicht genug hätte und mit dem ich sprechen könnte, ohne eine Gesinnung zu heucheln, zu verhehlen oder irgend eine Maske vorzunehmen zu müssen. (Cic.Att.1,18)

In Athen gab es, im 5. Jh. v. Chr., eine andere Methode, unliebsame oder zu mächtige Bürger aus dem politischen Leben der Stadt zu entfernen, das „Scherbengericht“ (*Ostrakismos*). Die (mindestens 6000) Teilnehmer ritzen die Namen ihnen nicht genehmer Personen auf Tonscherben, der Betroffene wurde in der Regel für zehn Jahre aus Athen verbannt, durfte seinen Besitz behalten und verlor auch nicht alle Bürgerrechte. Etwa 11.000 solcher Scherben wurden gefunden. Verbannt wurden aber vorwiegend Politiker oder Feldherren, über Philosophen ist diesbezüglich nichts bekannt.

Im Rahmen dieses kurzen Exkurses können nur einige wenige, namhafte, Philosophen taxativ erwähnt werden, die anlässlich des Nationalsozialistischen Regimes in den 1930-er Jahren die Heimat verlassen mussten, um ihr Leben zu retten: *Theodor W. Adorno*, *Hannah Arendt*, *Ernst Bloch*, *Rudolf Carnap*, *Ernst Cassirer*, *Max Horkheimer* oder *Hans Jonas*.

Emigration bedeutet immer einen fundamentalen Bruch im Leben, entwirzelt die Betroffenen, macht sie sprachlos, einsam und unsichtbar. Diese Erfahrungen der Emigration beschreibt *Günther Anders* 1962 in seinem Essay „Der Emigrant“:

Kennzeichnend für uns ist nicht, dass unser Leben durch ein (unentrinnbares) Intermezzo eine Unterbrechung erfahren hat, sondern dass die Zerfällung unseres Lebens in mehrere Leben endgültig geworden ist; und das heißt, dass das zweite Leben im Winkel vom ersten absteht und das dritte wieder vom zweiten, dass jedesmal eine „Wegbiegung“ stattgefunden hat, eine Knickung, die den Rückblick – beinahe hätte ich geschrieben: physisch – unmöglich machte. (Anders 2021, 14)

Aber auch Philosophen, die ihre Heimat nicht verlassen mussten, erlitten trotzdem das Schicksal der (inneren) Emigration und Einsamkeit. Etwa *Karl Jaspers*, der seinen Lehrstuhl an der Universität Heidelberg und die Lehrerlaubnis verlor (und dies einem guten Freund, *Martin Heidegger*, zu verdanken hatte, der später selbst sein Leben in Einsamkeit, in einer einfachen Hütte im Schwarzwald, zubrachte), oder *Edmund Husserl*, dem nach Einführung der Nürnberger Rassengesetze 1936 die Lehrbefugnis an der Universität Freiburg entzogen wurde. Sein ehemaliger Schüler und persönlicher Assistent, *Martin Heidegger*, der ihm zehn Jahre zuvor noch sein Hauptwerk, *Sein und Zeit*, gewidmet hatte, übernahm seine Position. Angeblich soll *Husserl* das Schriftstück an seiner Haustür vorgefunden und es sodann umgehend auf der Rückseite mit philosophischen Gedanken beschrieben haben. An seinen Schüler *Roman Ingarden* schrieb er von einer „uns umgebenden Welt hoffnungsloser und verzweifelter Menschen“, fügte aber dennoch hinzu: „Und doch, ich lebe in Ausnahme – in meiner Sphäre, im Philosophischen, glücklich.“ (Weise 2011, 30)

Im *Gedenkbuch der Universität Wien* (<https://gedenkbuch.univie.ac.at/>) finden sich 9 lehrende Philosophen und 562 Studierende der Philosophischen Fakultät, die aus rassistischen Gründen die Universität verlassen mussten und in die Emigration gingen. Von den meisten ist die weitere Karriere nicht bekannt.

3.2 Einsamkeit in der Philosophie des Mittelalters

Zur Geschichte der Einsamkeit liefert das Mittelalter, dessen volle Blüte sich zu Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts zeigte, einen wertvollen Beitrag. Bauerntum, Kaufmannschaft und Handwerk bekommen neue Entwicklungsmöglichkeiten und drängen auf mehr Selbständigkeit. Ein neues Bürgertum entwickelt sich, mit den kaufmännischen Gilden und den Zünften der Handwerker entsteht eine neue bürgerliche Kultur. Die ab dem 12. Jh. gegründeten Universitäten werden zu Zentren des geistigen Lebens. Viele bedeutende Denker der Zeit verfassen ihre Lehrbücher. Im Zentrum dieser Entwicklungen steht die mittelalterliche Stadt mit ihren engen Gassen und dem alles überragenden Dom. Aber neben und in diesen Städten drängt etwas zum Leben, das ganz anderer Art ist, und immer heftiger sein Lebensrecht beansprucht: die Einsamkeit (Parpert 1955, 9f.).

Aus der oben beschriebenen Welt kam derjenige, der zum Propheten der Einsamkeit wurde, und die Einsamkeit der kleinbürgerlich-städtischen Welt, aus der er kam, vorlebte, *Franz von Assisi* (1181-1226). In der Weltabgeschiedenheit des einsamen und stillen Apennins in Umbrien, wurde aus dem erfolgreichen Kaufmann ein Freund der Einsamkeit. Seine Einsamkeit ist eine des außerordentlichen Tuns, er gibt den Armen das Vorbild, diese auch tragen zu können. Seine fröhliche und freiwillige Armut paart sich dabei mit den Härten einer asketischen Einsamkeit. Der radikale Bruch mit seinem früheren Leben und mit dem Leben seiner Zeit lässt ihn einsam werden. Aber er bleibt in seiner Einsamkeit nicht wirklich einsam, sondern er erfährt in ihr die Zweisamkeit mit Gott, eine *kultische Einsamkeit*. Diese kultische Einsamkeit des einzelnen wird aber bald durch Gründung der Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten) zur *kollektiven Einsamkeit* erweitert. Das Mönchstum ist die Sichtbarmachung der kollektiven Einsamkeit, die auf Welt, Besitz oder Familie verzichtet (Parpert 1955, 11f.). In diesem Umfeld entstanden die umfangreichen Werke des *Albertus Magnus* und seines Schülers *Thomas von Aquin*, beide Dominikaner, die versuchten, die christlichen Glaubenslehren mit aristotelischen Mitteln als systematische Wissenschaft darzulegen (Mensching 2003, 16).

Auch die Gilden und Zünfte, mit ihren strengen Regeln und Bekleidungsvorschriften, repräsentieren eine Art kollektiver Einsamkeit. Auch der Adel hat in seinen Burgen etwas ähnliches geschaffen. Hinter Graben, Wall und Mauer entsteht eine Welt für sich, dort wird der adelige Nachwuchs in asketischer Strenge erzogen. Ritterliche Tugenden, Edelsinn, Ehrfurcht und Frömmigkeit werden gepflegt (Parpert 1955, 18). Die verschiedenen Orden

und ordensähnlichen Gemeinschaften (Adel, Zünfte, Gilden, Ritterorden, Patriziat) des hohen Mittelalters zeigen, wie Einsamkeit sich kollektiviert, wie sie bald zum völligen Bruch mit der Welt führt und Einheiten bildet und beeinflusst, die innerhalb von Beruf und Alltagsleben bleiben und Abstand, Zurückhaltung und Askese üben (Parpert 1955, 22).

Der Strukturwandel der Zeiten beeinflusst aber auch die Geschichte der Einsamkeit. Durch Verweltlichung des Mönchtums wird aus der kultischen Einsamkeit des Mittelalters eine *säkularisierte Einsamkeit*. Die Askese hört dort auf, wo Müßiggang und Wohlleben beginnen. Der Mönch wird seiner Zelle und Einsamkeit überdrüssig. Unlust, Unrast und Widerwille gegen Meditation und Arbeit befallen ihn. Er erkennt keinen geistlichen Gewinn und Fortschritt in seiner Lebensform mehr. Deshalb überlässt er sich der Trägheit, strebt einen Wechsel seines Klosters an, beginnt zu wandern, oder sucht die Rückkehr in die weltliche Gesellschaft – das Phänomen der *Acedia* (Hauser 1972, 73f.). Wenn die großen Einsamkeitsdenker *Augustinus*, *Pascal* oder *Kierkegaard* immer wieder den absoluten Standpunkt der Einsamkeit hervorheben, so bedeutet das gleichzeitig, dass eine Einsamkeit, die diese Position verlässt, sich selbst aufgibt. Die säkularisierte Einsamkeit ist Verrat am eigentlichen Wesen, an Ursprung und Zielsetzung der Einsamkeit, meint Parpert (1955, 14).

Ende des 13. Jahrhunderts etablierte sich deshalb eine religiös motivierte Denkrichtung, deren Wesen sich wieder der kultischen Einsamkeit des Mönchswesens zuwendet, die

3.2.1 Mystik

Für die Epoche der Mystik bedeutet Einsamkeit die Voraussetzung für das Einfließen Gottes in die Seele, sie ist der Gnadenzustand, in dem sich die mystische Vereinigung mit Gott, die *unio mystica*, vollzieht. Das Wesen dieser *inneren Einsamkeit* ist die Loslösung von allen Wünschen, Begierden und Neigungen, das Vergessen seiner selbst und aller Kreaturen, bei der es nicht darauf ankommt, ob der Mensch auch in äußerer Isolierung lebt. Es geht um die Einsamkeit der Seele, für die die deutschen Mystiker Metaphern wie „Abgeschiedenheit“, „Einöde der Seele“ oder „Wüste“ verwenden (Emmel 1972, 407).

Die Mystiker ziehe es also in die Wüste oder in die innere Einöde, weil nur hier die Abgeschiedenheit der Seele zu finden sei, die uns Gott ähnlich mache (Borsche 2000, 45), der selbst, wie *Meister Eckhart* sagt, „von der abgescheidenheit ... sine lüterkeit und sine einvalticheit und sine unwandelbaerkeit“ hat (Meister Eckhart 1993, 442).

3.2.2 Meister Eckhart

Eckhard von Hochheim, genannt „Meister Eckhart“ (um 1260-1328), war die zentrale Gestalt der deutschen Mystik des Mittelalters. Um 1275 wurde er Dominikaner in Erfurt, studierte später in Paris und Köln, und nahm im Laufe seines Lebens zahlreiche hohe kirchliche Ämter und Lehrpositionen ein. 1326 wurde gegen ihn auf Basis von 108 „glaubenswidrigen und anstößigen“ Passagen in seinen Schriften ein Verfahren wegen „Irrlehre“ eröffnet. Er verteidigte sich 1328 sogar persönlich vor Papst Johannes XXII. in Avignon. Kurze Zeit später verstarb er, offensichtlich in Avignon, die näheren Umstände sind nicht bekannt (Lanczkowski 2020, 4f.).

Trotzdem, oder gerade deshalb, waren Eckharts Schriften, die sich in der „Volkssprache“ an die einfachen Menschen richteten, weit verbreitet. Vor allem auch auf Grund der Bemühungen seiner Schüler *Heinrich Seuse* und *Johannes Tauler*, die selbst zu den namhaftesten deutschen Mystikern zählten. Seine bekanntesten Vorläuferinnen waren *Hildegard von Bingen* und *Mechthild von Magdeburg*, die in jungen Jahren ein Zisterzienserkloster gründete und sich als „Braut Gottes“ betrachtete.

Zentrales Thema bei Eckhart ist die Beziehung der Seele zu Gott, die er durch das Erlernen einer „innerlichen Einöde“ erreicht. Die *Abgeschiedenheit*, die mystische Einsamkeit, sei nicht nur die höchste Möglichkeit des Menschen, sondern auch die Eigenschaft Gottes. Sie stünde als höchste Tugend noch über Liebe und Barmherzigkeit (Assmann & Assmann 2000, 17).

Seiner Ansicht nach sei die Hinwendung zu Gott mit einem auf die Welt gerichteten Wollen und Begehren unvereinbar. Daher sei die erste Aufgabe des Menschen, der eine Einigung mit Gott anstrebe, sich von allen solchen Bestrebungen zu reinigen. Er müsse alles, was an ihm selbst nur natürlich sei (das Körperliche, das Emotionale, das Soziale) abstreifen, er müsse leer werden, damit Gottes Fülle in ihn einziehen könne. Nur das sei die Voraussetzung dafür, dass er vergöttlicht wird. Das Ergebnis dieser Abtrennung von der Welt nennt Eckhart „Abgeschiedenheit“, das radikalstmögliche Programm einer unbedingten Einsamkeit aus religiöser Überzeugung (Claussen, Lilie 2021, 59). Der „Seelengrund“ (*abditum animae*), der bei Meister Eckhart für *essentia animae* (das Wesen der Seele) steht, sei von Natur aus immer abgeschieden. Zu ihm habe Gott allein Zutritt. In diesem „Innigsten des Geistes“, im „Seelenfünklein“ (*scintilla animae*) werde Gottes Grund des Menschen Grund, und umgekehrt. Die Seele verliere dort ihre Eigenschaften, wie Gott sein Person-Sein aufgebe,

wenn es dort, im Seelengrund, zur Einung komme. Wie Gott ohne Namen sei, so sei auch „diu sêle in irm grunde ... unsprechlich“, da sie Gottes Ebenbild sei (Heidrich 1972, 93f.). Es komme aber darauf an, auch die übrigen Seelenbereiche restlos von „allen Dingen“ zu trennen, sodass der Mensch leer werde wie ein aufnahmebereites Gefäß, dann könne Gott die gesamte Seele ausfüllen (Meister Eckhart 1993, 346f.).

Schon in den *Reden der Unterscheidung* (1298), Eckharts erstem deutschsprachigem Werk, findet sich eine Sammlung von „Collationen“ zur religiösen Unterweisung der jungen Ordensleute. Er richtet sein ganzes Augenmerk darauf, den Anfängern (seinen geistlichen „Kindern“) den Ernst des Ordenslebens klarzumachen. Das erste Thema „Vom wahren Gehorsam“ durchzieht als Leitmotiv die ganze Schrift, weil der Gehorsam zwar äußerlich dem Obern, in Wahrheit aber, unter Verzicht auf das eigene Ich, Gott geleistet werde. Damit klingt schon der Gedanke der Abgeschiedenheit an, der den Grundton der späteren Predigten abgibt (Koch 1959, 295f.).

Die Abwendung von allem, was in der Welt sei, und die ausschließliche Konzentration auf den eigenen Seelengrund, in dem Gott zu finden ist, mache den Menschen aber nicht gleichgültig gegenüber der Welt. Er müsse durchaus kein zurückgezogenes Leben führen, sondern unter Verfolgung göttlicher Ziele auch ein aktives und soziales. Zu Beginn seines Traktates *Von der Abgeschiedenheit* durchforscht er „alle Schriften“ und findet dabei nichts als „reine Abgeschiedenheit“. Schon der Herr habe zu Martha gesagt: „*unum est necessarium*“, das heiße so viel wie: „wer unbetrübte und rein sein will, der muss eines haben, und das ist Abgeschiedenheit“ (Meister Eckhart 2020, 23).

Er lobt Abgeschiedenheit auch mehr als die Liebe, weil diese ihn dazu zwingt, alles um Gottes willen zu erleiden. In der Abgeschiedenheit sei man für nichts anderes empfänglich als für Gott (Meister Eckhart 2020, 23). *Demut* könne zwar ohne Abgeschiedenheit bestehen, es gebe aber keine vollkommene Abgeschiedenheit ohne vollkommene Demut. Demut stelle sich selbst unter alle Kreaturen, die Abgeschiedenheit jedoch bleibe in sich selbst (Meister Eckhart 2020, 24). Abgeschiedenheit stünde auch über der *Barmherzigkeit*, denn Barmherzigkeit sei nichts anderes, als dass der Mensch aus sich selbst heraus zu den Gebrechen [mhd., Gebrechen] seines Mitmenschen gehe, sodass sein Herz davon betrübt werde. Die Abgeschiedenheit aber bleibe in sich selbst, kein Ding könne sie betrüben (Meister Eckhart 2020, 24). Sein Fazit lautet: „Nun merket, all ihr vernünftigen Leute: Es ist niemand höher gestimmt als wer in der größten Abgeschiedenheit steht.“ (Meister Eckhart 2020, 25)

3.3 Einsamkeit im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus

Als *Renaissance* („Wiedergeburt“; der Begriff ist eine Erfindung des 19. Jh.) wird die europäische Kulturepoche am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bezeichnet, die in Italien den Zeitraum von etwa 1300 bis 1600, nördlich der Alpen das 16. Jh. umfasst, und deren Kennzeichen die Rückbesinnung, Wiederbelebung, die vollständige Wiedergewinnung des antiken Erbes, der kulturellen Leistungen der griechischen und römischen Antike darstellt. Sie ist aber auch ein Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen, der Wissenschaft und Mathematik.

Neben Vertretern der Malerei und bildenden Kunst, etwa *Leonardo da Vinci*, *Michelangelo*, *Raffaello Santi* oder *Benvenuto Cellini*, gehören auch humanistische Gelehrte zu den Wegbereitern der Renaissance, die das Studium antiker Schriften und Literatur dazu nützen, um Leitbilder für den Entwurf eines humanistischen Bildungsprogrammes für die Zukunft zu schaffen. Mit den Humanisten tritt, nach *Rüdiger Safranski* (2021, 22), wieder der Typ des Intellektuellen auf, der individuell um Rang und Ansehen kämpft. Ganz wesentlich sind auch, dank der Erfindung des Buchdrucks (und damit verbunden der Ablösung des Pergaments durch das viel praktikablere Papier) und der Brille, die vielen das Lesen erst ermöglichte, die neuen Möglichkeiten zur Verbreitung der wissenschaftlichen und literarischen Erkenntnisse. Die Renaissance ist also eine Epoche des Buches. Erinnert sei nur an große Dichter der Zeit, wie *Dante Alighieri* oder *William Shakespeare*.

Es sei in dieser Zeit der Mensch mit Geschmack, letztlich der Künstler, der an den Dingen und Menschen die Schönheit zum Erscheinen bringe – eine Art säkulares Priestertum (Safranski 2021, 17).

Aber auch die Philosophie erlebte eine neue Blüte, in Italien geprägt durch die Wiederentdeckung *Platons* („Neuplatonismus“) und *Plotins*, aber auch die Skeptiker, die *Stoa*, *Epikur* und kleinere philosophische Schulen werden rezipiert. In Florenz wirkte in der von den *Medici* neugegründeten *Platonischen Akademie* etwa *Marsilio Ficino*, der die Bestimmung des Menschen als geistigem Wesen betont, und durch dessen unermüdliche Übersetzungstätigkeit die Werke Platons sich in ganz Europa verbreiten. Unter dem Schutz der *Medici* stand aber auch der umfangreich gebildete und allseits beliebte *Giovanni Pico della Mirandola*, der nur mit Mühe wegen seiner 1497 verfassten „Rede über die Würde des Menschen“ (*De hominis dignitate*), in der er die aus der Geistesbestimmtheit entspringende Freiheit begründet, der Inquisition (nicht aber seiner Vergiftung) entging (Kunzmann 2020,

99). *Pietro Aretino*, genannt „der Göttliche“, war zwar auch ein Philosoph jener Zeit, doch vorwiegend umtriebiger und vielschreibender „Spötter, Pamphletist, Autor von pornographischen Romanen und Heiligenlegenden“, der von sich selbst sagte, er sei wirklich ein furchtbarer Mensch (Safranski 2021, 22).

Bedeutend im 15. Jh. war auch der aus Brixen stammende Philosoph, Mathematiker und Theologe *Nikolaus von Kues* (Cusanus), noch stark beeinflusst von der Mystik, dessen Philosophie aber auch schon Elemente enthält, die schon dem neuzeitlichen Gedanken- und Weltbild zugrunde liegen (Kunzmann 2020, 91).

Ein Mann dieser Zeit war auch *Niccoló Machiavelli* („Der Fürst“), der Apologet der Macht, „vereinzelt und eigentlich machtlos“, der „im Medium der zynischen Offenheit“ versucht, mit der Macht ins Gespräch zu kommen, deren letzten Zweck er erforschen will, und zum Ergebnis kommt, der Zweck der Macht sei die Macht selbst (Safranski 2021, 25).

Die Position des Individuums hat sich im Verlauf der Geschichte fortdauernd verändert. Diese Veränderungen waren auch immer Objekt der Reflexion. Wenn in der Renaissance die Individualisierung an Bedeutung gewinnt, haben jene politischen, kirchlichen oder sozialen Entwicklungen stattgefunden, die den Menschen gezwungen haben, über sich und seine Situation nachzudenken, auch über die Einsamkeit. Man versuchte, sich aus dem statischen Weltbild des Mittelalters, in dem man einen festen Ort hatte, zu befreien. Die Übergangszeit vom späten Mittelalter in die Neuzeit zeigte sich innerhalb der Kirche in einer Bewegung des Wiederbesinnens auf das Evangelium. Das Interesse an einer individuellen Gotteserfahrung und für die eigene Verantwortlichkeit des Einzelnen war groß. In diesem Klima konnten Frömmigkeitsbewegungen (etwa der Pietismus) und die, durch *Martin Luther* ausgelöste, *Reformation* entstehen, die tiefgreifende Veränderungen im geistig-religiösen Bereich, in der politischen Landschaft Europas und im wirtschaftlich-sozialen Gefüge hervorriefen (Kunzmann 2020, 93).

Neue Kontinente wurden entdeckt, die Wirtschaft machte revolutionäre Veränderungen durch, soziale Bindungen veränderten sich rasch, Kriege wurden von der Kirche gefördert, und die Kirche, geschwächt durch die Glaubenskämpfe anlässlich der Reformationsbewegung, kam zu kurz. Die organische Gesellschaft wurde zu einer organisierten Gesellschaft. Das Leben des Einzelnen wurde nicht länger durch überpersönliche Strukturen wie Kirche, Bruderschaft, Gilde, Familie, Staat, Dorf oder Region bestimmt (SVW, 8).

In dieser Situation waren kollektive Erfahrungen für den Einzelnen nicht mehr erkennbar, er konnte sich nicht länger damit identifizieren. Eine neue, individuelle Erfahrungswelt wurde erschlossen. Dass dies für viele ein Gefühl von radikalem Mangel an Sicherheit und Geborgenheit und ein totales Angewiesensein auf sich selbst bedeutete, ist evident. In der Auflösung der Standesehre und Durchsetzung des kapitalistischen Verhaltens geht die bindende Kraft der Tradition verloren. Es entsteht die Frage, wie das wurzellos gewordene Individuum sich dem neuen Leben gegenüber von jetzt an zu verhalten habe (Borkenau 1976, 152).

Das einschneidende Ereignis zu jener Zeit war allerdings die verheerenden Pestepidemie, der in Europa zwischen 1347 und 1352 etwa ein Drittel der Bevölkerung zum Opfer fiel. Eine drastische Darstellung davon findet sich etwa im „Decamerone“ von *Giovanni Boccaccio* aus 1353:

„Sie steckte nicht nur den an, der mit dem Kranken sprach oder in seine Nähe kam, sondern auch jeden, der seine Kleider oder Sachen berührte [...] Väter und Mütter vermieden es, ihre Kinder zu pflegen, als ob es Fremde gewesen wären.“ (Boccaccio 1964, 12f.).

In einer solchen Situation der Störung war es sehr verlockend, sich für ein Leben in Abgeschiedenheit zu entscheiden. Dort suchte man neue Geborgenheit und Sicherheit. Der Mensch, der sich aus der Gesellschaft zurückzieht, erkennt nun, auch geistig allein zu sein. Auf zwei wesentliche Vertreter der Renaissanceliteratur, die den Aspekt des Rückzuges aus der Gesellschaft gelebt und beschrieben haben, *Francesco Petrarca* und *Michel de Montaigne*, beide Überlebende der großen Pestepidemie, wird in der Folge näher eingegangen.

3.3.1 Francesco Petrarca – Dichter und Humanist

Francesco Petrarca (1304-1374), eine der großen, wirkungsreichen Gestalten der Weltliteratur, mit *Dante* Urvater des europäischen Humanismus und der Renaissancephilosophie, wurde 1304 in Arezzo im Exil geboren. Bevor der zur Ruhe und Vernunft gelangte *Petrarca* sich seinem großen Thema „Einsamkeit“ zuwandte, und somit einem Sujet, das ihm die Möglichkeit bot, die eigene Existenz als Mensch und Künstler in Variationen zu stilisieren und zu ästhetisieren, durchlebte der angehende Dichter einige turbulente, ausschweifende Jahre in dem Papst- und damaligen Weltzentrum Avignon. Er lernte das Leben der Stadt mit all ihren faszinierenden Höhen und Tiefen kennen. Mit dem Versiegen des väterlichen Geldsegens endeten aber auch die Reize des dekadenten

Stadtlebens, von dem sich der Dichter bald ganz abwenden sollte, um in eine neue, ruhigere Lebensphase einzutreten. Der *vita activa* folgte nunmehr eine fast ausschließlich der Muße, dem *otium*, gewidmete *vita contemplativa*, eine Lebensform, die der Humanist bald als die eigentliche empfinden und nahezu kultisch-rituell praktizieren sollte (Gibson 2016, 129).

Zur Beschäftigung mit der Einsamkeit brachte ihn ein Erlebnis in der Natur – die gemeinsam mit seinem jüngeren Bruder, *Gherardo*, am 26.4.1336 unternommene Besteigung des 1909 Meter hohen *Mont Ventoux*, einem Bergmassiv bei Avignon („Le Géant de Provence“), der Nachwelt überliefert durch einen Brief an den Bischof *Francesco Dionigi von Borgo San Sepolcro* (Petrarca 2014). Auf dem Weg zum Gipfel nahm *Petrarca* zunächst die ihn umgebende Natur als beglückendes Ereignis wahr, beim Blick in die Ferne überfiel ihn ungeheure Schaulust (Wetz 2005, 15f.). Auf dem Gipfel des Berges holte er die *Bekenntnisse* des *Augustinus* aus der Tasche und las die Stelle im 10. Buch (VIII, 15):

„Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne, aber sich selbst vergessen sie.“ (Augustinus 1989, 258)

Erschüttert wandte sich *Petrarca* nun von der bewunderten Natur ab und dem eigenen Inneren nachdenklich zu, überzeugt davon, dass erst Weltenthaltbarkeit und Einkehr bei sich selbst ihm den wahren Weg zu Gott zeigen könne (Wetz 2005, 16).

Mit der Besteigung des *Mont Ventoux* markierte *Petrarca* aber auch den Beginn eines neuen Naturverständnisses unter den europäischen Intellektuellen. Ein Ereignis, das damals keineswegs selbstverständlich war, niemand stieg auf einen Berg, wenn er dazu nicht gezwungen war. Der Kulturhistoriker *Jacob Burckhardt* sah in dieser Besteigung eines der Schlüsselereignisse der Renaissance, die Entdeckung der Landschaft als ästhetisches Erlebnis – in gewissem Sinne die Erfindung des Alpinismus (Burckhardt 2009, 279).

Petrarca hat dann 1337 in *Fontaine de Vaucluse* bei Avignon ein kleines Anwesen erworben, um in diesem umschriebenen Raum ein aristokratisches Gelehrtenleben zu führen. Dieses Refugium sei hervorragend dafür geeignet, edle und friedliche Studien zu betreiben, konstatiert er (Petrarca 2009, 8). Dort fand er auch die für seine Arbeit notwendige „Freiheit, Zeit der Muße, Stille, Einsamkeit“ (Petrarca 2009, 6), den Rückzug in die ländliche Idylle, die *felix rusticatio* (Wetz 2005, 20).

Viele Zeitgenossen, Freunde und Feinde, scheinen allerdings seine ländliche Zurückgezogenheit nicht verstanden und ihn der solipsistisch-egoistischen Absonderung, ja eines inhuman-inurbanen Hangs zur Wildnis verdächtigt zu haben (von Moos 1999, 219),

hatte er sich in seinem Freundeskreis doch sogar mit dem Beinamen *Silvanus* oder *Silvius*, der „Waldeinsame“, empfohlen, der das Besondere seiner Existenzform betonen sollte (von Moos 1999, 216). Viel später, in der Romantik, haben Dichter wie *Ludwig Tieck* (in der Novelle „Waldeinsamkeit“ aus 1841) oder *Heinrich Heine* („Waldeinsamkeit“, Gedicht aus 1851) dieses Motiv in der Dichtung wieder aufgenommen.

In seiner Einleitung zu *De vita solitaria*, einem Widmungsschreiben an *Philippe de Cabassole*, Bischof von Cavaillon und Feudalherr in Vaucluse, weist Petrarca darauf hin, dass viele Menschen die Masse und den Lärm der Stadt nur deshalb suchten, weil sie „nicht mit sich allein sein können“ (Petrarca 2005, 57). Ähnlich hat sich später *Blaise Pascal* geäußert, dass das Unglück der Menschen aus einem einzigen Umstand herrühre, nämlich, dass sie nicht ruhig in einem Zimmer bleiben könnten (Pascal 1997, 95).

De Vita solitaria

Der 1346 in Vaucluse begonnene, und erst 1356 in Mailand vollendete, Traktat *De vita solitaria* (Über das einsame Leben) besteht aus zwei antithetisch sich ergänzenden Teilen. Im ersten schildert Petrarca den „*homo occupatus*“, den Typus des von weltlichen Sorgen geplagten, von Leidenschaft und Ehrgeiz besessenen Menschen, wozu er sich auch selbst zählte. Im zweiten dagegen den „*homo solitarius*“, den weisen Eremiten, der in kontemplativem Leben und religiöser Meditation die Welt überwunden hat, der sich für ein Dasein in klösterlicher Abgeschiedenheit entscheiden konnte, wie sein Bruder *Gherardo*. Er gibt zu, die dazu notwendige innere Harmonie bis jetzt nicht erreicht zu haben, und bekennt aufrichtig, dass er in Anbetracht seiner zwiespältigen Natur kaum hoffe, sie jemals erreichen zu können. Ohne die Ablenkung und Anregung durch Wissenschaften und Künste, Lektüre und Naturbetrachtung, würde ihm die Einsamkeit zur Qual werden. Die Einsamkeit entspreche aber auch keinem spezifisch-christlichen Ideal. Nicht nur Büsser und Propheten, sondern auch Dichter und Philosophen der Antike, hätten sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um sich auf die wesentlichen, „unsterblichen“, Dinge konzentrieren zu können (Schlieben-Lange 2017, 182f.).

Im ersten Teil des Werkes verdeutlicht *Petrarca*, dass praktisch jeder, der in der geschäftigen und anspruchsvollen Gesellschaft lebe, unglücklich sei. Dies liege daran, dass man dort nicht zur ruhigen fleißigen Entwicklung des eigenen Geistes komme. Wenn er für Abgeschiedenheit plädiere, so sei das kein Plädoyer für Abgeschiedenheit als solche, sondern für eine gefühlte Isolation. Nur durch die Liebe zur Literatur werde

Abgeschiedenheit wertvoll. Beides – die Abgeschiedenheit und die Liebe zur Literatur – gehörten wesentlich zueinander. *Petrarca* erkennt aber, dass es auch Menschen gebe, die in der Isolation nicht glücklich seien. Dies betreffe vor allem jene, die nichts von Literatur halten und nicht im Stande seien, selbständig ihren Geist zu entwickeln (SVW, 8f.).

„Ich glaube, daß ein wahrhaft geistiger Mensch nirgends Ruhe findet außer in Gott, der unser letztes Ziel ist, in sich selbst und den eigenen tiefsten Gedanken, oder bei einem anderen, ihm geistig verwandten Menschen.“ (Petrarca 2005, 59)

Das Glück der Abgeschiedenheit meint er am besten darlegen zu können, wenn er „die Leiden und das Elend der Geschäftigkeit“ aufzeigt. *Petrarca* lobt „nicht die Abgeschiedenheit an sich, sondern das Gute, das sich [in ihr] bietet“. Ihn freuen nicht so sehr „die Abgeschiedenheit und die Stille menschenleerer Orte“, als vielmehr „die Muße und Freiheit, die ihnen innewohnt“ (Petrarca 2005, 61). Für ihn sei ein Leben in Abgeschiedenheit und Einsamkeit nicht nur ruhiger, sondern auch wertvoller und sicherer (Petrarca 2005, 83f.).

Andererseits bedürfe es auch in der ländlichen Abgeschiedenheit durchaus der Gesellschaft und der Freunde:

„Im Übrigen würde ich auch denen, die ich für ein Leben in Abgeschiedenheit geeignet halte, nie raten, aus Begeisterung für die Einsamkeit die Gesetze der Freundschaft zu verachten: Ich bin der Meinung, man soll die Menge meiden, nicht die Freundschaft.“ (Petrarca 2005, 107).

Er beruft sich dabei auf *Cicero*.

„Cicero spricht ... über die äußerste und unmenschlichste Einsamkeit, die nur der nicht flieht, so daß damit nicht meine, sondern eine andere Anschauung widerlegt ist. Cicero will damit [...] sagen [...] der Mensch solle nicht aus Liebe zur Einsamkeit jedwede Gesellschaft meiden.“ (Petrarca 2005, 108)

Trotzdem nehme der in Abgeschiedenheit Lebende frohen Herzens die Gegenwart wahr, erwarte die Zukunft mit Gleichmut, hänge sich nicht an das Morgen und verschiebe nichts auf den kommenden Tag, was heute geschehen könne oder müsse (Petrarca 2005, 121).

Nicht das Volk, sondern die Freunde, die kleine Zahl Gleichgesinnter, seien das Band, das den Einsamen mit der Gesellschaft verbinde (von Moos 1999, 216).

„In die Abgeschiedenheit lasse ich auch Freunde zu, eine wunderbare Gattung Mensch [...] ohne die das Leben für mich trostlos, matt und fast ohne Licht wäre. [...] Keine Abgeschiedenheit kann so tief, kein Haus so klein und keine Tür so verschlossen sein, dass sie nicht offenstünden für einen Freund.“ (Petrarca 2005, 218)

Das zweite Buch enthält zahlreiche Beispiele vor allem christlicher Heiliger (*Moses, Ambrosius, Augustinus*), die sich für ein Leben in Abgeschiedenheit entschieden haben. Eine Vielzahl von Philosophen und Dichtern hätte sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um geistige Höhen zu erklimmen. Weit bekannter und umfangreicher sei aber die Geschichte der Heiligen, „die das Stadtleben verurteilten, sich freiwillig ins Exil begaben und der Abgeschiedenheit durch ihre verehrungsvolle Anwesenheit Glanz verliehen“ (Petrarca 2005, 128). Er beginnt dabei bei *Adam*. Niemand sei glücklicher gewesen als *Adam*, der Urvater der Menschheit, solange er allein gewesen sei. Sobald er aber eine Begleiterin gehabt hätte, sei niemand unglücklicher gewesen als er.

„Allein stand er aufrecht, in Begleitung stürzte er; allein lebte er selig in seiner Heimat, in Begleitung unglücklich in der Verbannung; allein in Ruhe und Freuden, in Begleitung unter vielen Mühen und Leiden; allein war er schließlich unsterblich; kaum hatte er eine Gefährtin wurde er sterblich.“ (Petrarca 2005, 135)

Frauen stören also Petrarcas einsames Leben und sind davon ausgeschlossen, weil die Liebe zu einer Frau von der Liebe zu Gott ablenke.

Neben „Virtuosen der Einsamkeit“ (indische Brahmanen oder die Bevölkerung von Thule) erwähnt Petrarca schließlich auch Philosophen und Dichter, die, *Cicero* zufolge, auch immer Philosophen gewesen seien (Petrarca 2005, 199). Die wahren Dichter, die, nach *Horaz*, von göttlicher Begeisterung einen Hauch verspüren und in erhabenen Tönen singen, diese Dichter und Philosophen würden die Städte fliehen und die Einsamkeit suchen (Petrarca 2005, 199). Petrarca erwähnt in diesem Zusammenhang *Plato, Plotin, Pythagoras*, der nicht nur angenehme abgeschieden Plätze aufgesucht hätte, sondern auf der Suche nach der Wahrheit auch lange, gefährliche und mühevollen Wanderungen in einsamen Gegenden auf sich genommen habe (Petrarca 2005, 199), oder *Demokrit*, der „sich die Augen ausgerissen [habe], um die Wahrheit, nicht aber die Masse, die Feindin der Wahrheit, zu sehen“ (Petrarca 2005, 200). Petrarca erwähnt wieder *Horaz*, dem es unmöglich gewesen sei, in Rom, umdrängt von den Plagen und Ansprüchen des Lebens, Gedichte zu schreiben, oder im brandenden Gewoge des Lärms, der Tag und Nacht durchtobe, die Leier zu stimmen. Wer zur Zunft der Dichter zähle, liebe Waldesstille und fliehe die Großstadt (Petrarca 2005, 201f.).

Petrarca zitiert auch *Cicero*, der die Abgeschiedenheit nur schwer ertragen habe. Sein Exil hätte aber, gegen seinen Willen, aus dem größten Redner einen großen Philosophen gemacht.

„Denn einerseits suchen wir, vom politischen Handeln und von Tätigkeit auf dem Forum durch gewissenlose Waffengewalt ferngehalten, Freiheit vom Tätigsein, andererseits verlassen wir aus diesem Grund die Stadt, halten uns auf unseren Landgütern auf und sind oft einsam.“ (zit. in: Petrarca 2005, 205).

Cicero hätte die Einsamkeit, nach vielen Schicksalsschlägen, und besonders nach dem Tod seiner geliebten Tochter *Tullia*, auch für sich selbst ersehnt und sogar an seinen Freund *Atticus* geschrieben, es sei ihm nur die Einsamkeit erträglich, Einsamkeit und Abgeschiedenheit seien sein Betätigungsfeld (Petrarca 2005, 207).

Im Mittelalter war das Allein-sein rein funktionell gewesen. Man war einsam, das heißt, losgelöst von der Welt, um bei Gott zu sein. In der Renaissance jedoch wurde die *solitudo* säkularisiert, wofür das Werk von *Petrarca* ein prägnantes Beispiel ist. Dieser stellt ständig den „*miser occupatus*“ (den elenden Beschäftigten) und den „*felix solitarius*“ (den glücklichen Einsamen) einander gegenüber und wählt für sich Letzteres. Das Neue an *Petrarca*‘s Ideen war, dass der Mensch wählen konnte und sollte. Das „Ich“ musste sich nicht nach einem vorgezeichneten Muster orientieren, sondern konnte und durfte sein eigenes entwerfen. Der Weise wandte sich von der Welt ab. Dabei ging es um eine intellektuelle Zuwendung, eine Liebe für Bücher, in denen sowohl die Entwicklung des Geistes als auch die humanistischen und epikureischen Freuden im Mittelpunkt standen. Man hielt nichts von den Massen, sondern von der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit. *Petrarca* schreibt allerdings nichts über die Einsamkeit als Folge der spirituellen und sozialen Verschiebungen, unter der der Renaissancemensch leidet, und aus der er mittels der *solitudo* einen Ausweg sucht. Er beschreibt nur die *solitudo* selbst, der Schwerpunkt seiner Betrachtungen liegt auf der positiven Erfahrung des räumlichen Alleinseins (SVW, 9).

3.3.2 Michel de Montaigne – Zuflucht ins eigene Selbst

Folgende Inschrift findet sich (in lateinischer Sprache) an der Wand der Bibliothek im Schloss *Montaigne* (Schultz 1989, 11f.):

„Im Jahr des Herrn 1571, im achtunddreißigsten Lebensjahr, am letzten Tag des Februar, seinem Geburtstag, hat sich Michel de Montaigne, seit langem der Bürde des Gerichts und der öffentlichen Ämter müde, in voller Schaffenskraft in den Schoß der gelehrten Jungfrauen (der Musen) zurückgezogen, wo er in Ruhe und aller Sorgen ledig die Tage verbringen wird, die ihm noch zu leben bleiben. Vergönne ihm das Schicksal, diese Wohnung der süßen Weltflucht seiner Ahnen zu vollenden, die er seiner Freiheit, seiner Ruhe und seiner Muße geweiht hat.“

Acht Jahre zuvor hatte er den Tod eines geliebten, vertrauten, unentbehrlichen Menschen erleben müssen. Als Fünfundzwanzigjähriger hatte *Montaigne* mit dem drei Jahre älteren Parlamentskollegen *Étienne de La Boétie*, der ihm bereits aus dessen Schriften bekannt gewesen war, eine Freundschaft geschlossen, die er selbst als die leidenschaftliche Erfahrung seines Lebens ansieht. Schon im ersten Buch der „*Essais*“, in einem seiner wichtigsten, schönsten und besonders sorgfältig ausgearbeiteten Kapitel („Über die Freundschaft“), spricht er hymnisch-überschwänglich von dieser „vollständige[n] und vollkommene[n] Freundschaft, daß im Schrifttum schwerlich eine ähnliche vorkommt“ (Montaigne 2016, 100). Enthusiastisch stilisiert er das Erlebte im Rahmen der antiken Freundschaftsethik. Hier sollte nun die höchste Höhe einer gleichrangigen, unvergleichlichen menschlichen Beziehung rein um ihrer selbst willen erreicht sein (Balmer 2016, 30). „Wenn ich sagen soll, warum ich ihn so lieb hatte, kann ich mein Gefühl nur in die Worte kleiden: ‚Weil er es war; weil ich es war‘.“ (Montaigne 2016, 103)

Im Jahre 1563 jedoch stirbt *Étienne*. Montaigne berichtet über das Erlebnis dieses Sterbens in einem ausführlichen Brief an den Vater. Er gibt Étiennes letzte Worte wieder, und erwähnt auch dessen testamentarische Verfügungen: dieser hatte ihm seine umfangreiche Bibliothek, bestehend aus etwa 1000 Büchern, vermacht. Die Freundschaft zu Étienne war für Montaigne eine Freundschaft fürs Leben gewesen, dementsprechend geriet er nach dessen Tod in eine schwere Krise: „Ich war schon so gewöhnt und darin eingeübt, stets zu zweit zu sein, dass mich dünkt, jetzt lebe ich nur noch halb.“ (zit. in: Safranski 2021, 45)

1570/71 tritt eine bedeutungsvolle Wende in Montaignes Leben ein. Er verkauft sein politisches Amt, gibt seine öffentlichen Funktionen auf und zieht sich – auch aus dem Umgang mit Freunden und Frauen – zu den vom Freund geerbten Büchern zurück, zum Lesen und Schreiben in einen Eckturm seines Anwesens (Balmer 2016, 37). Hier, in der Bibliothek seines Turmes, an deren Decke sich Holzbalken finden, die mit 57 Inschriften in lateinischer und griechischer Sprache versehen sind, mit Zitaten etwa von *Diogenes Laertios* oder *Sextus Empiricus*, schreibt er, „im Auf- und Abgehen“, in den nächsten Jahren an seinen „*Essais*“ (Versuche, von frz. *essayer*, versuchen, erproben), einem Werk von fast 1000 Seiten (Schultz 1989, 11f.).

Im Vorwort (*Au lecteur*, „An den Leser“, datiert auf den 12. Juni 1580) legt *Montaigne* die Absicht dar, ein Selbstportrait zu zeichnen: „Denn ich stelle eben mich dar [...] So also, lieber Leser, bin ich selber Gegenstand dieses Buches.“ (Montaigne 2016, 34) In einem rhetorisch meisterhaften kurzen Auftakt ist dem umworbenen Leser in Aussicht gestellt, dass

er nicht irgendwelche Inhalte zu übernehmen habe, kein Wissen, keine Erkenntnis, dass er nicht geführt und in keiner Weise belehrt werde, sondern es würde nichts mehr und nichts weniger angekündigt als „Erprobungen des Herrn von Montaigne“ (Balmer 2016, 48f.).

Obwohl *Montaigne* sich selbst nicht als Philosoph sah, enthalten die *Essais* ein umfangreiches Spektrum an Themen, etwa Frauen, Liebe und Freundschaft, Erziehung, Stolz, Reue, Erfahrung, und besonders Einsamkeit und Tod. Beide seien unvermeidlich. Einer der bekanntesten *Essais* lautet demnach „Philosophieren heißt sterben lernen.“

Im Jahr 1580 erschienen die ersten beiden Bände, 1587 der dritte Band. *Montaigne* hat dann noch bis zu seinem Tod im Jahre 1592 daran weitergearbeitet und sie immer wieder ergänzt.

Vorbilder für seine Schriften waren, nach *Liessmann* (2007), die Stoiker, *Seneca*, *Horaz*, *Cicero* oder *Plutarch*, sowie die Skeptiker *Sextus Empiricus* und *Pyrrhus von Elis*, von denen er wesentliche philosophische Standpunkte ableitet: die Vernunft werde genarrt, wenn sie glaube, etwas Unveränderliches, Ewiges, erfassen zu können. Für ihn sei die Naturwissenschaft nichts als sophistische Poesie und die Tradition der Philosophie sei von Anarchie beherrscht (Kunzmann 2020, 97)

Für den Rückzug aus dem öffentlichen Leben ins private, von der Stadt aufs Land, gab es sicher mehrere Gründe. Er selbst nennt aber vor allem den einen: fortan nur noch für sich zu leben, nachzudenken, zu lesen und zu schreiben. „Wir haben dann genug für andere gelebt; wenigstens dieses letzte Stück Leben wollen wir nun für uns leben“ schreibt er im Essay „*Von der Einsamkeit*“ (Montaigne 2016, 122). *Montaigne* tut also so, als bliebe ihm nicht mehr viel Zeit. Tatsächlich lebte er noch 21 Jahre – länger, als er im Dienst verbracht hatte (Lamping 2020). In dieser Zeit schreibt er fast ununterbrochen an seinen *Essais*. Sein Buch hätte ihn ebenso sehr gestaltet, wie er sein Buch gestaltet habe. Sein Inhalt sei identisch mit seinem Verfasser, es handle von ihm selbst. Es sei ein Glied seines Lebens. Und er fragt sich im Essay „*Darf man sich widersprechen?*“, ob es Zeitverschwendung sei, wenn er mit solcher Ausdauer, mit solcher Eindringlichkeit über sich Rechenschaft ablege (Montaigne 2016, 261).

In diesem selbstgewählten Exil, dem Allerheiligsten, wurde *Montaigne* aber nicht zum Eremiten, er wollte es auch nicht werden, sondern er unternahm den mühsamen Versuch eines Ablösungsprozesses von den Verpflichtungen und Verführungen der Welt, eine Phase des Allein- und Für-sich-Seins, die neun Jahre dauerte (Safranski 2021, 47). Wenngleich

immer wieder mit Unterbrechungen, unter anderem auch verursacht durch die Pest, der in seinem lokalen Umfeld mehr als 90 Prozent der Bevölkerung zum Opfer fielen. *Montaigne* empfing in dieser Zeit wichtige Persönlichkeiten, auch *Heinrich von Navarra*, den späteren König Heinrich IV. Er hatte Bediente, Familie und Freunde und verwaltete seine Güter selbst, und beklagte sich, dass er dafür ungeeignet sei, ihm mache das Wirtschaften zu Hause gar keine Freude (Montaigne 2016, 123). Auch ohne Amt blieb er also dem Land und den Leuten verbunden und schätzte auch weiterhin das große und das kleine Welttheater, gerade wenn er zuschauen konnte und nicht selbst auftreten musste. Er hätte nicht gedacht, gesteht er einmal, wie sehr ihm das nachhängen würde, was er verlassen habe (Safranski 2021, 47f.). Es sei wie bei einem Kettenhund, der sich mit großer Mühe losgemacht habe: „... wie er nun fortläuft, schleppt er ein ganzes Stück von seiner Kette hinter sich her.“ (Montaigne 2016, 120f.)

Im Essay „*Über die Bücher*“ heißt es, es sei sein Vorsatz, den Teil seines Lebens, der ihm noch bleibe, angenehm und nicht mühselig zu verbringen (Montaigne 2016, 198). Die Kunst, sich selbst zu gehören, sei allerdings sehr schwer. „Jetzt können wir der Gesellschaft nichts mehr bieten, deshalb ist es Zeit, uns von ihr zu lösen.“, schreibt Montaigne in „*Über die Einsamkeit*“ (Montaigne 2016, 123).

1580 beendet er seine Isolation im Turm und geht auf umfangreiche Reisen, nach Lothringen, in die Schweiz, Bayern, Oberitalien, traf einflussreiche Persönlichkeiten, sogar den Papst, und widmete sich intensiv der Behandlung der ihn schon seit Jahren quälenden Nierensteine. Auf der Rückreise erfährt er in *Lucca*, zum Bürgermeister von Bordeaux gewählt worden zu sein, eine öffentliche Bürde, der er sich keineswegs entzieht, und durch zwei Perioden ausübt (Schultz 1989, 18). Am 13.9.1592 verstirbt *Montaigne* schließlich auf seinem Schloss.

Über die Einsamkeit

Montaignes Gedanken über die Einsamkeit gipfeln im gleichnamigen Essay aus dem ersten Buch der *Essais* (Montaigne 2016, 119-126). „Treibt uns der Ehrgeiz zur Einsamkeit? Die Antwort muß lauten: Ja! Denn was ist ihm mehr zuwider als Gemeinsamkeit? Was ist ihm wichtiger als Bewegungsfreiheit?“ (Montaigne 2016, 119). Man könne überall recht oder unrecht handeln, doch sei Ansteckung jedenfalls bei Menschenansammlungen sehr gut möglich: „Das Böse ist auf der Seite der Mehrheit.“ Schon der Prediger Salomon hätte gesagt: „Von tausend ist nicht einer gut.“ (Montaigne 2016, 119).

Der Weise könne sich überall wohlfühlen, auch unter der Menge; aber wenn er die Wahl hätte, weiche er ihr lieber aus, „wenn es sein muß, erträgt er sie, aber wenn er kann, wählt er die Einsamkeit“ (Montaigne 2016, 120). Allerdings sei es gar nicht so einfach, sich von der „Plackerei“ freizumachen, denn die Leitung eines Haushaltes bringe kaum weniger Ärger als die eines ganzen Staates. Außerdem blieben die „Hauptquälgeister“ unseres Lebens erhalten, wenn wir fortgehen: „Ehrsucht, Geiz, Unentschlossenheit, Angst und Begehrlichkeit“ (Montaigne 2016, 120).

Es genüge also nicht, wegzugehen, sich der Berührung mit dem Volk zu entziehen, man müsse sich von dem „Gemeinen in uns“ losmachen, von sich selbst müsse man sich absperrern und dadurch zu sich selbst kommen. Unser Leid sitze aber in der Seele, diese könne nicht von sich selbst los. So müsse man sie auf ihr Wesentliches zurückführen und darin zur Ruhe kommen lassen: „das ist die wahre Einsamkeit“ (Montaigne 2016, 121).

Das Ziel des Alleinseins sei immer ein- und dasselbe, nämlich mehr für sich und mit mehr Muße und mehr Behagen zu leben (Montaigne 2016, 120). Eine gute Einsamkeit könne überall erreicht werden, mitten in der Stadt ebenso wie an einem Hof, am besten aber allein. Die Einsamkeit passe auch besser zum Alter als zur Jugend, man verdiene, den letzten Teil des Lebens für sich zu leben, nachdem man so viel davon für andere gelebt habe. Dieser Zustand verlange auch etwas von den Menschen ab, man sollte diese Zeit nicht auf Tätigkeiten verschwenden mit dem Ziel, Ehre und Berühmtheit zu erlangen, weil man dann weiterhin zu sehr an etwas außerhalb seiner selbst gebunden sei. *Montaigne* zitiert *Seneca* (aus den „Briefen an Lucilius“):

Nicht darauf soll es euch ankommen, dass von Euch gesprochen wird, sondern darauf, wie ihr selbst mit euch fertig werdet. Zieht euch auf euer Inneres zurück; aber vorher bereitet dies euer Inneres darauf vor, daß es euch dort einen würdigen Empfang bereitet ... (zit. in: Svendsen 2016, 187).

Der Philosoph und Kulturwissenschaftler *Thomas Macho* stellt fest, dass, wer nicht einfach bloß von allen Menschen verlassen werde, sondern seine „Verlassenheit“ überlebe, bewältige und gestalte, eine Art von Beziehung zu sich selbst inszeniere, der spalte sich zumindest in zwei Gestalten auf: als ein Wesen, das mit sich allein – und daher eigentlich „zu zweit“ – sei. In diesem Zusammenhang zitiert er auch *Montaigne*, der gemeint hätte, dass unsere Seele ihre Bahn um die eigene Mitte ziehen könne. Sie könne sich selbst Gesellschaft leisten, sie hätte genug anzugreifen und zu verteidigen, genug sich zu geben und von sich zu empfangen. Die Seele werde zu ihrer eigenen Mitte, zur Sonne (*sol*) ihrer

solitudo, zum Medium im Prozess der *Meditatio* (Macho 2000, 28) „Niemand ist so zwiespältig wie der Mensch; er ist asozial und sozial zugleich; asozial wird er durch sein Laster, sozial durch seine Natur.“ (Montaigne 2016, 120)

Montaigne empfiehlt, man sollte sich irgendwo ein Kämmerlein (in anderen Übersetzungen „Hinterstübchen“) reservieren, wo man ganz zu Haus und echt sein dürfe, und wo man dann die Stätte der wahren Freiheit, der eigentlichen Zurückgezogenheit und Einsamkeit aufbauen könne. Wenn man dann so allein sei, brauche man nicht fürchten, dass man bei diesem Alleinsein in die „Langeweile des Nichtstuns“ versinke. In der Einsamkeit könne man sich selbst eine große Gesellschaft ersetzen (Montaigne 2016, 122). Eine Möglichkeit, der Langeweile zu entgehen, sei es, im Sinne von *Cicero*, die Einsamkeit und das Freisein von Staatsgeschäften dazu zu verwenden, „durch Schriften sich Unsterblichkeit zu erwerben“ (Montaigne 2016, 124). Allerdings seien Bücher zwar etwas Schönes, aber wenn man sich durch das viele Lesen um alle Fröhlichkeit und die gute Gesundheit bringe, sollte man das lieber ganz lassen. „Ich neige zu der Ansicht, daß der Gewinn aus ihnen diesen Schaden nicht aufwiegt ...“ (Montaigne 2016, 125).

Nicht alle Menschen seien aber gleich gut geeignet für die Einsamkeit und den Ruhestand, in dem sie keine Pflichten mehr übernehmen. Diese Einstellung passe für diejenigen, die gleichgültig und vergesslich seien, die sich schwer zu etwas entschließen und die sich nicht gern anstellen und kommandieren lassen (er selbst zählt sich auch zu diesen Menschen). Schwerer werde es den tätigen und eifrigen Leuten, die sich für alles interessieren und überall dabei sein wollen (Montaigne 2016, 123).

Schließlich stellt er fest, dass es ja weisere Leute geben möge, die sich so etwas wie eine ganz geistige Ruhe ausdenken und sich darin wohl fühlen. Aber da müssten sie eine kraftvolle, unerschütterliche Seele haben. Er selbst habe aber nur eine „gewöhnliche Seele“, und müsse deshalb sein seelisches Wohlbefinden durch körperliche Annehmlichkeiten stützen. Die geistige Einstellung, die sich mit der Altersruhe aber am schlechtesten vertrage, sei der Ehrgeiz. Ruhm und Ruhe könnten nicht zusammenwohnen. Die ehrgeizigen Alten hätten zwar Arme und Beine dem Gewimmel entzogen, aber ihr Inneres, ihre Neigung, sei mehr als je in der Welt verstrickt (Montaigne 2016, 125). Er hat diesen Versuchungen widerstanden.

3.4 Einsamkeit im Zeitalter der Aufklärung

Im 17. und 18. Jh. beginnt die Säkularisierung der Einsamkeitserfahrung, der Selbstgenuss tritt an die Stelle des religiös begründeten Genusses. Die Wissenschaft übernimmt die Führung des geistigen Lebens, übernatürliche Offenbarung und christliche Dogmatik treten in den Hintergrund. Der Mensch der Aufklärung scheint diese nicht mehr nötig zu haben, viele stehen jetzt der Kirche auch ablehnend gegenüber. Man liebt es, über sich selbst nachzudenken. *Immanuel Kant* bezeichnet die Aufklärung, in Beantwortung einer Frage in der „*Berlinischen Monatsschrift*“ 1784, als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, also das Unvermögen, seinen Verstand ohne Leitung eines anderen zu bedienen (Kant 1784, 481ff.). Charakteristika der Philosophie der Aufklärung sind also bestimmt durch den Gebrauch der Vernunft und die eigenständige Leistung des denkenden Individuums, Distanz zu Tradition und Autorität und die Hochschätzung der Freiheit (Kunzmann 2020, 103).

Im Schrifttum der Aufklärung werden Wert und Unwert, Vor- und Nachteile der Einsamkeit ausgiebig diskutiert. Die Gesellschaftsbezogenheit des Menschen bringt es mit sich, dass die religiöse Einsamkeit abgelehnt, ja mit Schwärmerei und Unnatur gleichgesetzt wird, dass man Visionen der Einsiedler auf Fiktionen der Einbildungskraft und das Streben nach asketisch-mystischer, also innere Einsamkeit, auf das Übel der *Melancholie* zurückführt. Höchsten Wert misst man dagegen der äußeren Zurückgezogenheit zum Zweck persönlicher Vervollkommnung bei. Geistesarbeit, schöpferisches Tun, Stärkung von Geist und Herz, verlangen zeitweiliges Alleinsein oder ein Leben im kleineren Kreis Gleichgesinnter, was ebenfalls als „Einsamkeit“ bezeichnet werden kann und der „großen Welt“ gegenübergestellt wird, der höfischen Gesellschaft, die Zerstreuung sucht und Sammlung wie Steigerung der Kräfte verhindert. Eine geschätzte Figur in der Literatur dieser Zeit ist der „Einsame Weise“, von dem Rat und Hilfe ausgehen. Er ist nützlich für andere und genießt sich selbst (Emmel 1972, 408).

Der Mensch der Aufklärung ist weltaufgeschlossen, kulturfreudig und diesseitsbezogen. Mit der neuen, rein weltlich ausgerichteten Staatslehre verträgt sich der Glaube nicht mehr, dass der Staat eine Stiftung Gottes sei. Unter dem Primat der Vernunft wandelt sich das Weltbild (Parpert 1955, 26). So versteht man im 18. Jh., zu Beginn der individualisierten Gesellschaft, unter Einsamkeit keineswegs trostlose Isoliertheit, sondern die Chance zu einem authentischen Umgang mit sich selbst (Dauk 1998, 246).

Nach dem „finsteren“ Mittelalter wollte man das „Licht der Vernunft“ auf allen Feldern des menschlichen Lebens leuchten lassen, zunächst im Bereich wissenschaftlicher Erkenntnisse, später auch auf den Gebieten Staat, Wirtschaft, Moral und Geschichte. Die Menschen sollten selbständig denken und ihre Probleme möglichst rational lösen. Als „Philosophen“ verstanden sich Gelehrte, die der Gesellschaft dienten und praktisch verwertbares Wissen produzierten, das mittels Erziehung und Unterricht, aber etwa auch durch die von gelehrten Frauen geführten „Salons“ verbreitet wurde. Zur Aufklärung gehörte demnach auch die Popularisierung der Philosophie, die sich verständlich und unterhaltsam zu präsentieren wusste (Rohbeck 2016, 13f.).

Charakteristisch für die deutsche und österreichische Aufklärung ist auch die Etablierung der *Pädagogik*, d.h. die normative, lehrreiche Konzentration auf das heranwachsende Individuum. Männer wie *Johann Basedow*, *Joachim Campe*, *Christian Salzmann* und *Johann Pestalozzi* („Die Abendstunde eines Einsiedlers“) sind nun federführend in diesem Bereich (SVW, 14). Die Menschen entdecken im Einsamkeitserlebnis einen über den Alltag erhebenden Zustand, und für Pestalozzi wurde dies geradezu zur Bedingung geistiger Unabhängigkeit und ein Königsweg zur Wahrheitsfindung (Dauk 1998, 246).

Das Zeitalter der Aufklärung kennt aber neben der Tendenz, die zum großen Blick erzieht und ins Weite schaut, auch die entgegengesetzte Entwicklung, die in die Einsamkeit führt und die Einsamkeit bevorzugt. Weltaufgeschlossenheit und Weltabgewandtheit, Gemeinsamkeit und Einsamkeit, der Weg ins große Leben und der Weg nach innen, das Denken des Einzelnen über das Einzelne, die Freude am Fernen und am Nahen – dieser Spannungsreichtum ist Zeichen der Zeit (Parpert 1955, 27).

Typisch für diese Zeit ist der Roman „Robinson Crusoe“ von *Daniel Defoe* (1719). Die Einsamkeit des insularen Einsiedlers machte Schule. Jedes Land schuf sich seinen eigenen Robinson, mehr als 60 „Robinsonaden“ erschienen im Laufe des 18. Jh. (am bekanntesten „Die Schatzinsel“ von *Robert Louis Stevenson*, „Typee“ von *Herman Melville* oder „Insel Felsenburg“ von *Johann Gottfried Schnabel*). Robinson Crusoe ist im Grunde schon ein Bekenntnis zum ausgeprägten Individualismus der Aufklärung. Ein fast triumphierender Hinweis auf die Größe des Menschen, dem auch das ärgste Missgeschick nichts anhaben kann. Ein optimistisches Bekenntnis zur Autarkie des Einzelnen, der sich aus dem Nichts eine kleine Welt erschafft. Die Einsamkeit ist hier schon ganz im Geist des Rationalismus erfasst, als Raum und Möglichkeit für die Entfaltung individuellen Könnens und

persönlicher Leistung, und – ganz aufklärerisch-optimistisch gedacht – als Medium zu einer besseren und höheren Form von Lebensweise und Kultur (Maduschka 1932, 36f.).

Aber schon lange vor „Robinson Crusoe“, im 17. Jh., gab es in der deutschen Literatur bereits das Bild eines solchen insularen Einsiedlers: *Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen* lässt, im 6., später angefügten Buch des „Simplicissimus“ (Grimmelshausen 1986, 272-339), seinen *Simplicius*, nachdem dieser auf seiner Fahrt um die Südspitze von Afrika Schiffbruch erlitten hat, mit einem Gefährten eine paradiesische Insel erreichen, um dort erst mit diesem, später allein, sein Leben in köstlicher Einsamkeit zu verbringen. So wird Simplicius zum ersten Robinson. Doch auch schon, am Schluss des 5. Buches, spielt das Einsamkeitsmotiv herein – als Simplicius sich enttäuscht von der Welt und ihrem Wahn in die Wälder zurückzieht „und wieder ein Einsiedler wurde“. Die Einsamkeit wird hier aber, nach *Leo Maduschka* (1932, 36f.), einem bekannten Germanisten (und Bergsteiger), noch im Geiste des Barocks erlebt und begriffen. Als klösterliche Einsamkeit, als Stätte des Friedens und der Rast nach einem Leben, das zu nichts geführt hat und dessen letzte Erkenntnis die Einsicht in die Vergänglichkeit und Eitelkeit alles Irdischen und die Hinwendung zu Gott ist – *vanitas vanitatum*, Eitelkeit der Eitelkeiten. Diese Erfahrung treibt Simplicius in die Einsamkeit und in ihr zu Gott hin, aus diesem dunklen Lebensgefühl heraus wird er ein einsamer Klausner und spricht am Ende sein: „Adieu, Welt!“ (Grimmelshausen 1956, 476-483)

Moralische Wochenschriften

In den Städten, in denen das große Leben pulsiert, werden im 18. Jahrhundert *Moralische Wochenschriften* herausgegeben, die nichts vom allgemein spürbaren Geist atmen, sondern schon im Titel die Tendenz zur Einsamkeit tragen: „Der Einsiedler“ in Königsberg und in Wien, „Der Eremit“ in Leipzig, „Einsame Nachtgedanken“ in Erlangen, „Der Einsame“ in Hamburg oder „Meine Einsamkeiten“ in Prag.

Die Inhalte der Moralischen Wochenschriften (mehr als 600 gab es allein Deutschland) richteten sich vorwiegend an eine breite urbane Leserschicht und sollten auf unterhaltsame Weise die Ideen und Wertvorstellungen der Aufklärung verbreiten, und waren somit auch maßgeblich an der Herausbildung des öffentlichen Meinungsprozesses beteiligt (Ertler 2012). Das Zielpublikum waren vor allem Frauen. Diese sollten nach dem Mittelmaß streben, sparsam sein, aber nicht geizig, schön, aber nicht kokett, klug, aber nicht zu gebildet (Grobner 2021). Die eigentliche Absicht dieser Blätter war es aber, zu unterhalten.

Gärten und Eremiten

Die Tendenz zur Einsamkeit drückte sich auch auf eine andere Weise aus: in der *Gartenkunst*, in der die Einsamkeit ihre Motive sucht und ihren eigenen Stil prägt. Grotten, Lauben und zierliche Pavillons bilden besondere Teile der die Einsamkeit betonenden Gesamtanlage. Die Fürsten bauen sich kleine Schlösser, die sie in die abseitige Stille verlegen, Landschaft und Einsamkeit rücken zusammen, man sucht das Land auf, weil man die Einsamkeit liebt. Die städtische Gesellschaft bevorzugt die gesellige Einsamkeit der Landsitze. Die Namen entsprechen ihrem Zweck: *Solitude* (Einsamkeit), *Sanssouci* (ohne Sorgen), *Tusculum* (eine Ortschaft in den Albanerbergen, in der schon Caesar oder Cicero Erholung fanden). Aber auch im Kleinen gibt es Hütten und Höhlen, verschwiegene Lustwäldchen („Bosketts“) und Labyrinth. Es gibt Einsiedlerklausen, in denen man sogar, als Eremit verkleidet, längere Zeit hausen kann. In der Eremitage steigert sich die Eremitenschwärmerei zur Leidenschaft. Zu einer solchen ästhetischen Einsamkeitsinstallation gehört als Krönung eben der Eremit, denn dieser führt die über alles irdische Getriebe erhabene Lebensweise jedermann plastisch vor Augen. Allerdings berichtet der boshafte *Ludwig Tieck* in „Eine Sommerreise“ (1834) auch, dass der zu diesem Schauspiel engagierte arme Teufel durchaus nicht immer in der verabredeten Haltung frommer Meditation verharret, sondern sich stattdessen mit Alkohol die Langeweile vertreibt, und betrunken und randalierend die vornehmen Besucher schockiert (Dauk 1998, 247).

Der das Diesseits bejahende Mensch der Aufklärung liebt aber auch Trauerweiden und künstliche Ruinen als Ausdruck des Vergehens und der Todeseinsamkeit (Parpert 1955, 30f.). Dies drückt sich besonders in der Malerei und bildenden Kunst aus, wie etwa bei *Caspar David Friedrich* mit seinen Bildern von Ruinen, die an Zerfall und Tod gemahnen. Die Starre und Stille der Landschaft, die Nähe, die in die Ferne sieht, Meer und Mond, sind seine Lieblingsmotive (Parpert 1955, 32).

Die Einsamkeit wird aber auch rational analysiert. Es gibt eine klare Unterscheidung zwischen ihren Vor- und Nachteilen, zwischen *wahrer* und *falscher* Einsamkeit, als deren Merkmale religiöse Bigotterie, klösterliche Askese und weltfremder Mystizismus identifiziert werden. Kritisiert wird die absolute und dauerhafte Abgeschiedenheit im klösterlichen Leben, vor allem von Autoren wie *Gotthold Ephraim Lessing* („Der Eremit“, 1771), *Albrecht von Haller* („Die Falschheit menschlicher Tugenden“, 1730), *Christoph Martin Wieland* („Sixt und Klärchen oder der Mönch und die Nonne“, 1775), und schließlich *Johann Georg Zimmermann*, der Mönche sogar als „Heilige Halunken“ bezeichnete (SVW,

15). Der Mensch der Aufklärung verlangt nach Einsamkeit auf Zeit, um sich vom Alltag zu entspannen. Man sieht in der Einsamkeit ein besonderes Glück und einen besonderen Genuss. „Einsamkeit tut not, und das darum, weil die Einsamkeit zur Natur des Menschen gehört, und was zur Natur gehört, verlangt sein Recht“ (Parpert 1955, 33).

Literarisch-philosophisch taten sich in dieser Zeit vor allem zwei Persönlichkeiten mit umfangreichen Arbeiten zur Einsamkeit hervor: *Jean-Jacques Rousseau* und *Johann Georg Zimmermann*.

3.4.1 Jean-Jacques Rousseau

„So bin ich nun allein auf dieser Welt, habe keinen Bruder mehr, keinen Nächsten, keinen Freund, keine Gesellschaft außer mir selber“, beginnen die *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* (Rousseau 2003, 7), entstanden zwischen 1776 und 1778 während zahlreicher Waldspaziergänge. *Rousseau* war von Kirche und Staat für seine radikalen Schriften, die sich für Freiheit und individuelle Autonomie einsetzten, verboten und ins Exil geschickt worden. Aufgrund seiner Schriften und seines Temperaments sammelte er unwissentlich auch viele Feinde in der Elite Frankreichs und der Schweiz, bis er buchstäblich um sein Leben fliehen musste.

Zu diesem Zeitpunkt hatte der in Genf 1712 Geborene bereits ein bewegtes Leben hinter sich: protestantisch erzogen, dann Konversion zum Katholizismus; Abenteuerleben in Sardinien und Frankreich. Er hatte eine umfassende Ausbildung in Musik (er betätigte sich auch als Komponist) und Philosophie. Ab 1742 lebte er in Paris, war Gesandtschaftssekretär und reiste durch England und Italien. Er hatte zahlreiche Verhältnisse mit hochgestellten Damen, mit seiner Haushaltshilfe (und späteren Gattin) Thérèse hatte er fünf Kinder, die alle dem Findelhaus übergeben wurden. Sein, heute immer noch gelesener, pädagogisch-philosophischer Traktat „*Émile oder von der Erziehung*“ (1762) wurde vom Pariser Parlament verdammt. Gegen Rousseau wurde ein Haftbefehl erlassen, der Roman wurde auch in Genf von den Behörden verbrannt, und Rousseau sucht Exil in *Neuchâtel*, das damals zu Preußen gehörte, wo er Asyl erhält. Nach Verfolgung durch die Bevölkerung muss er 1765 auf die einsame Insel St. Peter im Bieler See fliehen. *Rousseau* war aber nicht nur von der von Kirche und Staat für seine radikalen Schriften, die sich für Freiheit und individuelle Autonomie einsetzten, verboten und ins Exil geschickt worden, aufgrund seiner Schriften und seines Temperaments sammelte er unwissentlich auch viele Feinde in der Elite Frankreichs und der Schweiz, bis er buchstäblich um sein Leben fliehen musste. 1766

versuchte er, in Begleitung *David Humes*, sein Glück in England. Diese Verbindung zerschlug sich aber bald, da seine geistige Erkrankung (Verfolgungswahn) zunehmend zu Ausdruck kam.

Aus dieser Erfahrung von Verfolgung und Exil entstand ab 1776 die Sammlung von Essays namens *Les reveries du promeneur solitaire*. Rousseau wird darin zum Lobredner und Apostel der Einsamkeit. Natur liebe die Einsamkeit und Einsamkeit liebe die Natur, daher dürfe Einsamkeit in einer naturgemäßen Erziehung nicht fehlen, postuliert er. Der Aspekt der Einsamkeit in Rousseaus Leben und Persönlichkeit kann aber durchaus zweideutig aufgefasst werden. Einerseits sehnt er sich ein Leben lang nach Menschen, denen er ganz vertrauen kann, die ihn verstehen und die ganz zu ihm gehören, andererseits distanziert er sich bewusst von der Gesellschaft, um von außen über sie reflektieren zu können. Aber auch, um seine Position als Ausnahmemensch, der bewusst außerhalb der Gesellschaft steht, zu unterstreichen (Parpert 1955, 34).

Die Einsamkeit herrscht nach Rousseau im „Naturzustand“, jenem vorstaatlichen oder vorgesellschaftlichen Zustand, in dem die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens durch keine staatliche Gewaltinstitution oder gesellschaftliche Zwänge begrenzt sind (Bräuer 2003, 485). Und es ist eine gute Einsamkeit. Der zivilisierte Mensch hingegen sei unglücklich und unmoralisch, von der Zivilisation zerstört, er habe die gute Einsamkeit verloren. Ziel des menschlichen Lebens sei nun, eine solche Einsamkeit wiederzugewinnen, denn nur in dieser könne der Mensch glücklich werden. Eine gute Einsamkeit sei nach Rousseau allerdings nicht zwangsläufig für den erreichbar, der sie suche. Einerseits beschreibt er, wie gut es ihm in der Einsamkeit gehe, andererseits geht aus seinem Werk hervor, dass in Wirklichkeit das komplette Gegenteil der Fall ist (Svendsen 2016, 194f.). Der Text beschreibt die paranoiden Fantasien über die Konspirationen seiner Freunde. Andere Menschen sind in seinem Werk derart chronisch „anwesend“, dass die Wanderungen beinahe den Charakter verlieren, „einsam“ zu sein. Typische Charakterzüge einsamer Menschen – Misstrauen, Egozentrik, negative Einstellungen gegenüber anderen, und die Überzeugung, sehr verschieden von anderen zu sein – finden bei ihm extremen Ausdruck. Er hatte Freunde, verstand es aber, diese freundschaftlichen Beziehungen ausnahmslos zu zerstören. So schreibt er im siebenten Spaziergang:

Ich wurde Einsiedler, sie aber nannten mich nun einen ungeselligen Patron und einen Menschenfeind, weil mir die wildeste Einöde lieber war als die Gesellschaft der Schlechten, die sich nur von Verrat und Hass ernährt. (Rousseau 2003, 125)

Sein Werk sei als Geschichte einer wachsenden Abkapselung von der Welt mit einem andauernden Blick auf dieselbe zu lesen, schreibt *Ralph Wall*. Obgleich in einem Zustand der Fremde, befinde er sich in einem ununterbrochenen Diskurs mit der Welt in der Absicht einer Selbstidentifizierung, die allgemeine Werte in ein Verhältnis zu der außerhalb des Individuums bestehenden, allgemeinen moralischen Ordnung setze. Erstaunlicherweise gehe aber der Rückzug Rousseaus aus der Gesellschaft mit der Zunahme seiner Leiden einher (Wall 1998, 38).

Tatsächlich brechen im Sommer 1757 jene Wahnideen aus, in denen die ihn noch umgebenden Menschen zu seinen Feinden werden und die Absicht haben, ihn zu zerstören. Er spricht von geheimen Verschwörungen, einem Geflecht von Intrigen und Bosheiten. Zunehmend quälen ihn Krankheiten. Melancholie und Hypochondrie, wie sie schon immer in seinem Wesen liegen, verstärken sich. Hier ist auch die Parallele zum Schicksal Zimmermanns bemerkenswert. Sein Misstrauen gegen die Welt nimmt zu, die Sehnsucht nach Einsamkeit wächst. Er versucht, sie in ländlichen Aufenthalten zu stillen, ohne dass seine innere Verfassung und sein gesundheitlicher Zustand sich bessern. Er isoliert sich immer mehr, weist alle Besucher ab, die nun zu dem berühmten Mann strömen. Er überwirft sich mit seinen aufklärerischen Freunden *Voltaire*, *Diderot* und *d'Alembert*. In aller Deutlichkeit beschließt er einen Brief an *Voltaire*, voll mit Vorwürfen, mit dem Satz: „Kurz, ich hasse Sie.“ (Weischedel 2018, 179) *Voltaire* brach daraufhin jeglichen Kontakt mit Rousseau ab, da dieser jetzt „völlig wahnsinnig“ geworden sei (Holmsten 1972, 102).

3.4.2 Johann Georg Zimmermann

Der Arzt *Johann Georg Zimmermann* hat praktisch sein ganzes Leben damit verbracht, das Phänomen "Einsamkeit" zu analysieren und seine Gedanken darüber in mehreren Werken niederzuschreiben, die zwischen 1756 und 1785 veröffentlicht wurden. Das ausführlichste davon, „*Ueber die Einsamkeit*“, in vier Bänden und mehr als 1600 Seiten [Zi], ist das wohl umfangreichste Werk, das je zu diesem Thema geschrieben wurde. Nach den Vorstellungen seines Autors sollte es ein „Gelehrten-Buch“ sein, das die Essenzen persönlicher und künstlerischer Einsamkeits-Erfahrungen enthält, die Zimmermann „zum Wohle aller“ weitergeben will. Er wolle den Mitmenschen zu mehr Lebensfreude verhelfen, da er der Meinung sei, ein Buch über den Wert der Einsamkeit könnte ein nicht unbeträchtlicher Beitrag zu einer praktischen Untersuchung über menschliche Glückseligkeit sein (Maduschka 1933, 104).

Zimmermann wurde am 8. Dezember 1728 in der Kleinstadt Brugg im Aargau geboren, studierte Philosophie, Griechisch und Geschichte in Bern, ab 1747 Medizin in Göttingen. Nachdem er in mehreren deutschen und Schweizer Städten als Arzt praktiziert hatte, ließ er sich letztlich in seinem Heimatort nieder, um dort eine Praxis zu eröffnen. Er lebte zurückgezogen, und in dieser Isolation entstanden seine ersten Veröffentlichungen, zunächst 1756 die „*Betrachtungen über die Einsamkeit*“. 1768 wurde er als „Königlich Großbritannischer Leibmedicus“ nach Hannover berufen. Dadurch wurde er weithin bekannt und war ein vermögender und erfolgreicher Arzt. Die Bedeutung seines vierbändigen Werkes „*Ueber die Einsamkeit*“, 1785 erschienen, ist schon allein daran zu ermessen, dass die Kaiserin Katharina II. von Russland, über den Tod ihres Geliebten, des Generals *Lanskoi*, von tiefer Melancholie ergriffen, unter dem Eindruck der Lektüre die „Eremitage“ in St. Petersburg errichten ließ und Zimmermann zum „Ritter im Orden des Hl. Wladimir“ geschlagen, und so in den Adelsstand erhoben hat (Benz 1967, 176). Auch *Friedrich II., der Große*, berief ihn an sein Krankenbett in Sanssouci, um sich selbst von ihm behandeln zu lassen. Zimmermann hat darüber mehrfach berichtet, und zwar, zur Bestürzung vieler, mit vielen vertraulichen Details (Zimmermann 1788 und 1790).

Auf Grund seiner vielen Verpflichtungen war er jedoch bald überlastet und nervös. Außerdem trafen ihn schwere persönliche Schicksalsschläge. In den letzten Jahren seines Lebens war Zimmermann allein, zwar mit Ehren und Ruhm beladen, aber allein (eine ausführliche Biografie findet sich bei Ischer 1900). Er litt vermehrt unter den Heimsuchungen seiner „Hypochondrie“ und zunehmenden Wahnvorstellungen (er glaubte an einen weitverzweigten Geheimbund von Aufklärern und Illuminaten), was ihn weiter isolierte. Krank und abgekämpft ist Zimmermann am 7. Oktober 1795 gestorben. Sein letzter Wunsch bestand darin, „allein“ sterben zu dürfen (Gibson 2015, 315).

Nach Zeitzeugen war Zimmermann „von kontrastierender und polemischer Art“, temperamentvoll, unruhig, und instabil in Stimmung, Standpunkt und Meinung. Das Pendeln zwischen Verstand und Gefühl hat auch sein soziales Verhalten bestimmt. Er wurde zwischen dem Leben in Isolation und dem Leben vor Gericht, zwischen Scheuheit vor Menschen und Verlangen nach Menschen, zwischen Gesellschaftsverachtung und dringendem Bedarf an Ehrungen durch dieselbe Gesellschaft hin- und hergerissen. Der Preis, den er für seinen Ruhm zahlen musste, war hoch, durch den Verlust seiner Freunde und Weggefährten, die er verstoßen, und mit denen er sich ständig, auch vor Gericht, gestritten hat (SVW, 16ff.). In seinem letzten Lebensjahr verlor er etwa einen Prozess gegen den

bekannten aufklärerischen Schriftsteller *Adolph Freiherr von Knigge* („der Knigge“), der eine Satire über ihn geschrieben hatte (Details bei Rector 1989).

Jakob Hermann Obereit

Besonders heftig war seine Kontroverse mit einem anderen Schweizer Arzt und Philosophen seiner Zeit, *Jakob Hermann Obereit* (1725-1798). Dieser hatte die Eremitentradition bei den Schwarzenauer Eremiten kennengelernt (aus der das bekannte Kloster *Ephrata* in Pennsylvania hervorging, wo die erste Druckerpresse in Amerika aufgestellt wurde, die zunächst vorwiegend deutsche mystische Traktate druckte. Der erste Drucker dort war *Benjamin Franklin*, einer der Gründerväter der Vereinigten Staaten). *Obereit* verteidigte die Mystik und das Einsiedlerleben und setzte sich in seinem Buch „*Die Einsamkeit der Weltüberwinder, nach innern Gründen erwogen von einem lakonischen Philanthropen*“ (1781) kritisch mit Zimmermann auseinander. Obereit vertritt darin das radikale religiöse Heilsideal des Eremiten, während Zimmermann, als Anhänger der Aufklärung, ein rationalisiertes, intellektualisiertes Einsiedlerideal darstellt, das sich von psychopathologischen Konsequenzen eines rein religiösen Einsiedlerideals kritisch absetzt. Zimmermann zufolge komme es in erster Linie darauf an, in sich selbst einen Freund, eine Gesellschaft zu haben. Gegen diese Intellektualisierung der Einsamkeit hat sich Obereit gewandt und versucht, das religiöse Einsiedlerideal wieder zu erneuern. Die Diskussion wurde äußerst heftig geführt (eine ausführliche Darstellung des Konfliktes zwischen Obereit und Zimmermann findet sich bei Dehrmann 2002). So wurde etwa auch über die Häufigkeit der Selbstmorde unter Mönchen als ein Symptom einer misslungenen therapeutischen Verwendung von Einsamkeit diskutiert. Zimmermann stellte dazu fest: „Vor den Kopf schießt sich ein melancholischer Engländer, ein melancholischer Franzose wird Karthäuser; beides ist einerlei. Die Engländer schossen sich nicht tot, wenn sie Klöster hätten.“ (Benz 1967, 176)

Die einzigen Konstanten bei Zimmermann waren das Tempo seines Lebens und seines Werkes. Er war eitel, hochmütig und selbstherrlich, konnte aber auch sehr höflich sein, und hatte eine große Liebe zur Natur. In seiner Person und in seiner Arbeit standen Romantik und Aufklärung in einem polemischen Dialog miteinander (SVW, 17f.).

Es war Zimmermanns tragisches Schicksal, dass er durch die Schuld unglücklicher Anlage seine freiwillige Vereinsamung in eine unfreiwillige verwandelte und sich durch sinnlose Polemik in die trübe Isolierung der letzten Lebensjahre hineinsteigerte. (Milch 1937, 211)

Zimmermanns Ansichten über die Einsamkeit

Über Zimmermann und seine Bücher sind zahlreiche Studien, Abhandlungen und Kommentare veröffentlicht worden. Sogar *Goethe* hat das vierbändige Werk besessen, man sagt, er sei bei seinem „*Werther*“ davon inspiriert worden. Auch im 20. Jh. wurde er noch regelmäßig zitiert, ohne dass man eigentlich sagen könnte, dass seine Gedanken über Einsamkeit außergewöhnlich sind oder ein hohes Maß an wissenschaftlich-philosophischem Denken beinhalten (SVW, 15). *Werner Milch* nennt ihn einen „*Popular-Philosophen*“ (Milch 1937, 148). Dem neuen philosophischen Leitprinzip der „Erfahrung“ folgend, wollten die philosophierenden Ärzte Körper und Seele des Menschen in ihren Wechselwirkungen studieren. Das zu dieser Zeit entstehende anthropologische Schrifttum brachte eine neue Ausprägung populärphilosophisch-literarischer Öffentlichkeit hervor, die disziplinenübergreifend in diversen gesellschaftlichen Zirkeln vehement die Belange von Körper und Seele und ihre moralphilosophischen Weiterungen diskutierte (Wagner-Egelhaaf 2000, 266).

Das Eintauchen in Zimmermanns Gedankenwelt über die Einsamkeit ist aus mehreren Gründen ein schwieriges Unterfangen. Zimmermann war kein systematischer Denker. Nach Lektüre seiner Werke bleibt nicht der Eindruck einer klaren Analyse zurück. Begriffe werden wiederholt verwendet, aber nicht analysiert, Thesen gebraucht, aber nicht begründet. Er hat sich ganz oft, und zwar zumeist sehr detailliert, wiederholt. Methodisch liebt er die Polemik. Er will sich von der *übertriebenen* Einsamkeit absetzen, die er „*falsche Einsamkeit*“ nennt, und lässt seinen Emotionen in dieser Hinsicht freien Lauf. Gefühl und Emotionen spielen in seinem Werk eine größere Rolle als systematische Analyse (SVW, 17).

Ziel des Zimmermann'schen Unternehmens ist es, „die Menschen zu begreifen“ (Zi, I, 118). Der Mensch würde seinen wahren Wert nur in sich selbst finden. Es sei ein großes Vergnügen für den Geist, in der Einsamkeit immer etwas zu tun, das Gutes hervorbringen könne (Zi, III, 286). Diesen Wert auch tatsächlich aufzuspüren, diene der Gang in die Einsamkeit, denn Einsamkeit zeige dem Menschen seine wahren Bedürfnisse (Zi, IV, 119), sie sei also der wahre Ort der Bestimmung des Menschen. Sie sei „eine Lage der Seele, in der sie sich ihren eigenen Vorstellungen“ überlasse (Zi, I, 3).

Die Gegenposition zur Einsamkeit bilde die *Geselligkeit*, in der alles Üble lauere: Zerstreuung, Oberflächlichkeit, Unwahrheit. Aber Einsamkeit und Geselligkeit seien

einander nicht nur entgegengesetzt, sie seien auch strukturell aufeinander bezogen. Einsamkeit sei Einsamkeit nur, weil sie nicht Geselligkeit ist, und Geselligkeit lasse sich nur in Abgrenzung von der Einsamkeit begreifen (Wagner-Egelhaaf 2000, 267f.). Zwar liege das wahre Glück des Menschen in der Einsamkeit, allerdings dürfe man der Welt nicht gänzlich entfliehen, denn der Mensch sei in Wahrheit ja doch zur Geselligkeit bestimmt (Zi, I, 8f.).

In der Einsamkeit finde man „seinen besten Freund in seinem eigenen Busen“ (Zi, III, 112), mache „Bekanntheit mit dem eigenen Herzen“ (Zi, III, 124) und pflege den Umgang mit sich selbst (Zi, IV, 141). „Entfernt von dem betäubenden Getöse der Welt, wo tausend fremde Bilder und Vorstellungen vor den Augen und dem Gemüt flattern, sucht man in der Einsamkeit nur Eins, nämlich das, was einem selbst zugehört.“ (Zi, I, 158). Andererseits sei klar, dass der nicht an gesellschaftlicher Oberflächlichkeit Interessierte in Gesellschaft einsam sei (Zi, I, 30). Es sei zwar möglich, Stärke des Charakters in der Einsamkeit zu erlangen, aber Geschicklichkeit zur Anwendung dieser Stärke könne man doch nur in der Welt erwerben (Zi, IV, 304).

Zimmermann beschreibt (wie immer ausführlich) mehrere gegensätzliche Bilder. Etwa die Gegenüberstellung „Stadt – Land“. In der Stadt sei es gesellig, auf dem Land sei es einsam. Kleine Städte hätten einen Vorzug vor großen Städten, weil man in ihnen mehr Ruhe und Einsamkeit genieße. Allerdings sei es in der Totenstille kleiner Städte in den Köpfen oft „ebenso wüst und leer“ als auf den Gassen (Zi, III, 202ff.). Die ländliche Einsamkeit dagegen gewähre Ruhe und Muße, die erst die Voraussetzung zum Studium böten (Zi, III, 298ff.). Daraus ergebe sich dann auch der Gegensatz „Gelehrter – Lebemann“. Auch hier spricht Zimmermann eine Warnung vor der Ausschließlichkeit der Einsamkeit aus, stellt er doch fest, dass wir in absoluter Einsamkeit „nichts als dürre Gelehrte und Buchstabenmenschen“ (Zi, IV, 267) seien (Wagner-Egelhaaf 2000, 269). Prekärer ist die Oppositionsbildung „Mann – Frau“. Die „Sinnlichkeit der Weiber“ (Zi, II, 122) erweise sie als der Seite der Geselligkeit zugehörig, während der Mann in „hehrer Einsamkeit“ residiere (Wagner-Egelhaaf 2000, 270). Außerdem gehe „Weiberunsinn“, wie Menschenkenner wüssten, immer noch viel weiter als Männerunsinn, denn weibliche Reizbarkeit gebe „Convulsionen“, und männliche „mehrentheils nur Krämpfe“. Alles was bei Männern weiter nichts sei als Wahn, verwandle sich bei Weibern in Leidenschaft und Wut. Jetzt erweist sich Zimmermann als Kenner der Philosophie, denn schon *Plato* hätte darum die Weiber als Urheberinnen alles Aberglaubens und aller Schwärmereien angesehen (Zi, II, 121f.).

Melancholie

Das „Mönchsunwesen“ sieht Zimmermann besonders kritisch (Wagner-Egelhaaf 2000, 270). Es habe, so weiß er, seine Ursprünge in Ägypten, Indien, Persien, Korea (Zi, I, 299ff.). In diesen Ländern sei der Aberglaube zuhause, der sich in der mönchischen Einsamkeit so richtig entfalten könne. Ägypten sei das Vaterland und die „Pflanzschule“ von allem (diesem) religiösen Unfug. Auch die Melancholie habe in Ägypten ihren angestammten Sitz (Zi, II, 69), und diese stehe in einem engen Wechselverhältnis mit der Einsamkeit. Denn

„es fragt sich, ob es nicht in der allgemeinen menschlichen Natur sey, daß Melankolie den Trieb zur Einsamkeit erregt; und ob nicht, in sehr vielen Fällen, Einsamkeit auch Melankolie befördert.“ (Zi, II, 140)

Es fragt sich aber auch, weshalb die Melancholie ausgerechnet im „katholischen Orient“ zur Entfaltung gelangt. Zimmermanns Erklärung dafür muss jedem einleuchten, der die im achtzehnten Jahrhundert gängige Theorie von der durch Verbrennung der schwarzen Galle zustande kommenden Melancholie, der sogenannten „*melancholia adusta*“, kennt. In diesen Ländern sei es nämlich warm, und durch übermäßige Sonnenhitze, unterstützt durch Fasten und Wachen, sei das Hirn der melancholischen Mönche „gleichsam ausgebrannt“ (Zi, I, 310).

Von dieser hirnverbrannten Melancholie sei es nur ein kurzer Weg zu jener Kraft, die bis in die zweite Jahrhunderthälfte hinein mit dem Makel geistiger Verwirrung behaftet blieb, der *Einbildungskraft*. Die Einsamkeit sei die ideale Bühne für die Inszenierungen der Einbildungskraft (Zi, II, 190), denn Einsamkeit erhöhe alle Bilder der Wollust, „alles was Wünsche belebet und anfeuert; da fürchtet man nichts, und wandelt in den Gefilden angenehmer Täuschung fort, und dann wird Leidenschaft gefährlich“ (Zi, IV, 169). Verantwortlich für die Wirkungsweise der Einbildungskraft sei eine Schwäche der Vernunft, sie mache die Imagination „lebhaft, feurig und fliegsam“ (Zi, I, 103).

Zunächst sei Einsamkeit für ihn nichts anderes gewesen, als in der Stille der Natur zu sein, Stille und Eingezogenheit wären seine erste und letzte Liebe (Zi, III, 3). Wichtiger sei aber der Umgang mit sich selbst, der in jeder großen Gesellschaft und in der volkreichsten Stadt ebenso möglich sei als „in den Wüsten von Libien, in den hohlen Bäumen von Japan, und in dem Kloster der Trappe“ (Zimmermann 1773, 7). Einsam sei man zuweilen auch da, wo man nicht allein sei, wenn man sich nur ganz seinen eigenen Vorstellungen überlasse (Zi, I, 7).

Wahre und falsche Einsamkeit

Er betont aber auch die Wichtigkeit der Philosophie. Ein Philosoph suche die Einsamkeit teilweise aus Unmut und Abscheu vor der Welt, teilweise aus dem Wunsch nach Erkennen des Guten und des Wahren (Zimmermann 1773, 31f.). In der Einsamkeit entfalte sich dem großen Denker, dem vielumfassenden Kopfe, dem Manne von Genie, die größere Wahrheit (Zi, III, 287). Mit dem Versuch einer philosophischen Erkundung des Themas ist er aber nicht sehr erfolgreich. Seine Methode ist immer dieselbe – die immer gleichen Gedanken und Beispiele werden mit viel zu vielen Worten Seite für Seite ausgebreitet.

In seiner Einteilung der wahren und falschen Antriebe zur Einsamkeit, die dann entsprechend auch zu Formen *wahrer* und *falscher Einsamkeit* führen, folgt er der Tradition, indem er Essenzen aus mystischem und religiösem Schriftgut paraphrasiert. *Falsche Einsamkeit* ziehe eine Reihe negativer Erscheinungen nach sich, besonders *Misanthropie* und *Melancholie*. Hingegen gewährt die *wahre Einsamkeit* alles, was das Individuum im Leben erstrebte äußere und innere Freiheit und Unabhängigkeit, Schaffensruhe, Selbstgenuss, Naturgenuss, Herzens- und Charakterbildung, Seelenerhebung, Schulung des Geistes in jeder Beziehung und schließlich Selbstvollendung. Während *falsche Einsamkeit* also der Hölle gleichkommt, bedeutet *wahre Einsamkeit* den Himmel – das Paradies auf Erden (Gibson 2015, 310).

Zimmermann beschreibt daneben umständlich auch verschiedene andere Formen von Einsamkeit (Zimmermann 1773, 25-46): den „einsamen Aufenthalt“, die „einsame Insel“, „die Einsamkeit seines Zimmers“, „in dem einsamen und demütigen Kloster“, und „die einsame Arbeit“. Da Zimmermann mehr Arzt als Denker ist, steht bei ihm die medizinisch-pathologische Sicht der Phänomene im Vordergrund, ausgerichtet an den Fragestellungen, was gesund sei und was das soziale Individuum, den gesellschaftlich eingebetteten oder isolierten Menschen, krank mache (Gibson 2015, 310).

Er trennt auch zwischen *guter* und *schlechter* Einsamkeit. Negative Triebkräfte der *schlechten Einsamkeit* seien Müßiggang, Menschenhass, Lebensüberdruß (Maduschka 1933, 107), vor allem aber „Hypochondrie“, ein Begriff, der oft undifferenziert gebraucht wird, auch als Synonym für die *Melancholie* oder für deren Umschreibung, ja praktisch für alles herhalten muss, was mit seelischer Erkrankung assoziiert wird (Gibson 2015, 310). Die *gute Einsamkeit* hingegen erzeuge Freiheit und Unabhängigkeit, Arbeitsruhe, einen guten Charakter und erhöhe die Seele. Diese gute Einsamkeit müsse mit dem Umgang mit anderen Menschen vereint werden (Svendsen 2016, 183).

Für die deutsche Germanistin *Martina Wagner-Egelhaaf* (2000, 266) ist es ungewiss, ob Zimmermann's umfangreiches Werk auch nur einen einzigen originellen Gedanken enthält, der nicht bereits bei anderen, von Zimmermann reichlich zitierten, Autoren der Einsamkeit formuliert ist, etwa bei *Petrarca* oder bei *Rousseau*, Zimmermanns Heroen der Einsamkeit. Es falle jedenfalls schwer, eine wirklich zündende Idee auf den vielen hundert Seiten seines Werkes auszumachen. Die Leser und Leserinnen mühten sich durch ein Geflecht nicht immer klarer Gedanken, ein Netz von Wiederholungen und unendlichen Variationen gleichsam obsessiv reproduzierter Vorstellungen, sowie durch eine Folge von Invektiven, die nicht das günstigste Charakterbild ihres Autors zeichnen. Trotzdem war das Buch im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert ein Erfolg.

4 Einsamkeit in der Philosophie des 19. Jahrhunderts

Im 19. Jh. erscheint die Einsamkeit als Rückzug von der Gesellschaft und ihren Normen, und so als Form menschlicher Selbstwerdung und wahrhafter Freiheit. Zahlreiche Philosophen dieser Zeit haben sich auch zum Thema „Einsamkeit“ geäußert, auch Vertreter des Deutschen Idealismus.

So erkennt *Hegel* zwar die Subjektivität des Gewissens an, „diese tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Äußerliche, und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst“ (Hegel 1972, zit. in: Hemetsberger 2003, 265), geht aber zugleich über den Standpunkt der reinen Moralität hinaus und sieht die Freiheit des Individuums in den Institutionen (Familie, Staat, Bürgerliche Gesellschaft) verwirklicht (Dierse 1972, 410).

Für *Wilhelm von Humboldt*, andererseits, ist Einsamkeit die Voraussetzung speziell der wissenschaftlichen Wahrheitsfindung und er fordert, dass „Einsamkeit und Freiheit“, d.h. die Lösung von allen äußeren Autoritäten und direkten Zwecksetzungen die Bedingungen und „vorwaltenden Prinzipien“ des die „Einsicht in die reine Wissenschaft suchenden“ Forschers sein müssen (Schelsky 1963, 68).

Arthur Schopenhauer, häufig von Krankheiten und persönlichen Misserfolgen geplagt, in ständiger (erfolgloser) Konkurrenz mit *Hegel* zuletzt völlig zurückgezogen lebend, sieht Selbstsein und Freiheit nur in der Einsamkeit verwirklicht. Einsamkeit sei insofern ein Maß unseres eigenen individuellen Wertes. Während die Gesellschaft „in Kontakt bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellektuell stumpf oder verkehrt ist“, sei Einsamkeit „das Los aller hervorragenden Geister“ (PP II, 511).

4.1 Friedrich Nietzsche – der große Einsame

Die wesentlichsten Beiträge zum Phänomen der Einsamkeit in dieser Zeit stammen von *Friedrich Nietzsche*, den *Konrad Paul Liessmann* als „letzten großen Denker des 19. Jahrhunderts“ bezeichnet, der, ihm zufolge, die Skepsis an der Philosophie, aber auch an allen tradierten und überkommenen Werten, Ideologien und Wahrheiten, bis an die äußerste Grenze weitergetrieben hat (Liessmann 1998, 135).

4.1.1 Eine Biografie der Einsamkeit

„Von Kindheit an suchte ich die Einsamkeit u. fand mich da am wohlsten, wo ich mich ungestört mir selbst überlassen konnte.“ schreibt Nietzsche im August 1858, mit 14 Jahren, in seinen ersten autobiographischen Aufzeichnungen, *Aus meinem Leben* (KGA, Bd. I, 1, 20-22), und am 25.8.1862 schreibt er an seine Mutter: „Vielleicht ist gerade ein Leben, das ich ganz allein führe, für mich das allerbeste.“, nachdem er im gleichen Brief von seinen „fatalen Kopfschmerzen“ berichtet hatte (BVN-1862, 337). In *Ecce homo* erinnert er sich 1889 folgendermaßen an seine frühe Kindheit:

...Auch an der Einsamkeit leiden ist ein Einwand, — ich habe immer nur an der „Vielsamkeit“ gelitten... In einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wusste ich bereits, dass mich nie ein menschliches Wort erreichen würde: hat man mich je darüber betrübt gesehn? (EH; KSA 6, 297)

So beginnt eine lebenslange, auch schriftlich festgehaltene, Odyssee durch Einsamkeit und Krankheit.

Obgleich er in seiner Jugend, nach dem Tode des Vaters, nur von Frauen umgeben ist (von der Großmutter, der Mutter, zwei Tanten und der 2 Jahre jüngeren Schwester), bleibt trotzdem, oder vielleicht gerade dadurch befördert, die Ängstlichkeit vor allem Weiblichen ein Leben lang bestehen (Weischedel 2018, 134).

Einmal jedoch verliebt sich Nietzsche ernsthaft, und zwar in die damals erst 21 Jahre alte Russin *Louise „Lou“ Salomé*. Schon bei der ersten Begegnung im April 1882 (im Petersdom) fragt er sie: „Von welchen Sternen sind wir uns hier einander zugefallen?“ (Andreas-Salomé 2000, 80). Nietzsche, vom Eindruck ihres Geistes hingerissen, stürzt sich mit Leidenschaft – ohne jede erotische Färbung, wie *Karl Jaspers* (1981, 73) schreibt – in die Möglichkeit, einen Menschen in seiner Philosophie erziehen zu können. Nachdem sein Denken ihn bisher ausnahmslos von allen Menschen getrennt hatte, obwohl er im tiefsten Wesen diese Trennung nicht wollte, versucht er in Lou die Schülerin heranzubilden, die die geheimsten Gedanken seiner Philosophie verstehen soll. „Ich will nicht mehr einsam sein und wieder lernen, Mensch zu werden. Ah, an diesem Pensum habe ich fast alles noch zu lernen!“, schreibt er 1882 an Lou (zit. in: Jaspers 1981, 73).

Lou vertraut er seine verborgensten Gedanken an und sieht in ihr seine einzige Jüngerin. Aber er wagt nicht, von sich aus, um ihre Hand anzuhalten. Er schickt seinen Freund, den Philosophen *Paul Rée* vor, ohne zu ahnen, dass dieser selbst in Lou verliebt ist, ja ihr sogar

schon einen Heiratsantrag gemacht hatte. Bald geht auch deswegen das Verhältnis zu Lou und dem Freund auseinander, begünstigt durch Intrigen, insbesondere seitens seiner Schwester, Elisabeth. Die letzte Begegnung zwischen Lou und Nietzsche fand im Herbst 1882 in Leipzig statt, und diese Trennung bedeutete auch das Ende der Freundschaft mit Paul Rée (mit dem Lou noch bis 1885 zusammenlebte. Sie hat 1887 den Orientalisten *Carl Friedrich Andreas* geheiratet, und begegnete 1911 *Sigmund Freud*, unter dessen Ägide sie zur Psychotherapeutin ausgebildet wurde, ein Beruf, den sie bis zu ihrem Tod, 1937, ausgeübt hat). Am Ende kann Nietzsche, nur noch sagen: „Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie“ (Weischedel 2018, 134).

Nietzsches Schwester, *Elisabeth*, von ihm „Lama“ genannt, hat ihren Bruder zu ihren Lebzeiten, wie auch nach seinem Tode, für sich reklamiert, ihn aber auch mit ihren Ränken umspinnen und in ihren, an sich verdienstvollen, Bemühungen um den Nachlass, auch vor bewussten Fälschungen nicht zurückgeschreckt (Weischedel 2018, 134).

Während des Studiums beschäftigt sich Nietzsche ausgiebig mit *Arthur Schopenhauer*, „jenem energischen, düsteren Genius“, dessen Pessimismus ihn unwiderstehlich anzieht, nachdem er 1865 in einem Leipziger Antiquariat zufällig auf ein Exemplar von *Die Welt als Wille und Vorstellung* gestoßen war.

Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie [...] hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel. Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, ja Selbstzernagung packte mich gewaltsam; (zit. in: Ottmann 2011, 16)

Auch den Freunden rät er, sie sollten „den Duft der Schopenhauerschen Küche riechen“ (Weischedel 2018, 135).

1869, mit fünfundzwanzig Jahren, noch vor seiner Promotion in Leipzig, wird Nietzsche als Professor für griechische Sprache nach Basel berufen. Dort entfaltet er eine fruchtbare Vorlesungstätigkeit, die ihn auch außerhalb der Universität bekannt macht. In dieser Zeit erreicht auch die Freundschaft mit *Richard Wagner*, mit dem sich Nietzsche später aufs bitterste zerstreiten wird, ihren Höhepunkt (Weischedel 2018, 135).

Nietzsches leidenschaftlicher Kommunikationswille und seine trotzdem wachsende Einsamkeit sind eine Grundwirklichkeit seines Lebens, schreibt *Jaspers* (1981, 58). Deren Dokument sind seine Briefe, die zugleich einen Bestandteil seines Werkes bedeuten, das von seinem Leben nicht zu trennen ist. Nietzsche hat Menschen von hohem Rang zu Freunden gehabt. Zu den ersten Geistern seiner Zeit trat er in Beziehung. Ein Kreis ungewöhnlicher

Menschen war um ihn. Aber niemanden hat er eigentlich an sich fesseln oder sich an ihn binden können. Das Ergebnis ist überall: vertiefte Einsamkeit (Jaspers 1981, 59).

„In Nietzsche lebten in stetem Unfrieden, nebeneinander und sich gegenseitig tyrannisierend, ein Musiker von hoher Begabung, ein Denker von freigeistiger Richtung, ein religiöses Genie und ein geborener Dichter“ schreibt *Lou Andreas-Salomé* (2000, 49). Aber kaum Einer hätte diesen einsamen, schwer ergründlichen, heimlichen und auch unheimlichen Geist begleitet, der Ungeheures zu tragen wähnte und an einem ungeheuren Wahn zusammenbrach. Er stünde da inmitten derer, die ihn am meisten preisen, wie ein Fremdling und Einsiedler (Andreas-Salomé 2000, 32f.), mit der Klage seines Zarathustra auf den Lippen:

Sie reden Alle von mir, wenn sie Abends um's Feuer sitzen, – sie reden von mir, aber Niemand denkt – an mich! Dies ist die neue Stille, die ich lernte: ihr Lärm um mich breitet einen Mantel um meine Gedanken. (Za, III; KSA 4, 212)

Zu Neujahr 1876 fühlt er sich bereits so kopf- und augenkrank, dass er sich im Pädagogium vertreten lassen muss, und von da ab verschlimmert sich sein Zustand derartig, dass er mehrere Male dem Tod nahe ist (Andreas-Salomé 2000, 34). Er selbst beschreibt dies später, Ende Juli 1879, in einem Brief an *Paul Rée*. "Ein paar Mal den Pforten des Todes entwischt, aber fürchterlich gequält, – so lebe ich von Tag zu Tag; jeder Tag hat seine Krankengeschichte.“ (BVN-1879, 869)

Die Jahre seit 1876 waren für Nietzsches Freundschaften der tiefste Einschnitt, der Wendepunkt in der Weise seiner menschlichen Beziehungen (Jaspers 1981, 59). 1876 wurde nicht nur die Enttäuschung in Bayreuth endgültig, die innere Loslösung von Wagner unwiderruflich. Im selben Jahre verheiratet sich auch *Franz Overbeck*, Professor für Theologie in Basel, das fünfjährige Zusammenleben mit ihm im selben Hause hatte ein Ende, und ebenso sein Kommilitone aus Leipziger Studienjahren, der Altphilologe *Erwin Rohde*. Solange er mit ihnen gelebt hatte, war er noch nicht eigentlich allein gewesen, mit der Trennung von ihnen war aber sogleich die radikale Einsamkeit da. 1878 erschien das Buch *Menschliches, Allzumenschliches*, das Wagner öffentlich verachtend abtat, und über das auch Rohde befremdet war. „Kann man denn so seine Seele ausziehn und eine andere dafür annehmen?“ (Brief an Nietzsche, 16. 6. 1878) Fast der ganze Kreis der Menschen um Nietzsche, die mit ihm gemeinsam auf Wagner geblickt hatten, nahm von ihm Abstand. Nietzsches Weg der Einsamkeit beginnt (Jaspers 1981, 59).

1879 legt er, nach zehn Jahren, krankheitshalber sein Lehramt nieder, bedrückt von schwer erträglichen Kopf- und Augenschmerzen, aber auch geplagt von schwermütigen Anwandlungen, von Schwierigkeiten im Umgang mit Menschen, und von Zweifeln über den Sinn der Universitätslehre. Jahre der Unrast, aber zugleich auch der „idealistischen Dachstubeinsamkeit“ (Ottmann 2011, 26) folgten. Nietzsche lebt jetzt als „herumirrender Flüchtling“ (*fugitus errans*) zwischen Basel, Italien, Frankreich, Deutschland und der Schweiz (Sils-Maria im Engadin), überall in bescheidenen Hotelzimmern hausend. In atemberaubendem Tempo schleudert er seine Werke aus sich heraus, doch sie bleiben weitgehend ohne Resonanz (Weischedel 2018, 135). „Er lebt nicht in der Zeit, er verkehrt mit niemandem mehr und nur noch zwangsläufig mit sich selbst“ (Schmid 2004, 279).

Ende Februar 1887 schreibt er aus Nizza in einem Brief an die Schriftstellerin *Malwida von Meysenbug*, nach einer scherzhaften Bemerkung über die „jungen oder weniger jungen Mädchen, mit denen bekannt zu sein ich Ihrer Freundschaft verdanke (lauter kleine verrückte Thiere, unter uns gesagt)“ (immerhin hatte sie ihn 5 Jahre zuvor mit *Lou Salomé* bekanntgemacht): „... ich glaube nicht mehr daran, daß irgend Jemand Etwas von mir, an mir, über mich ‚begreift‘. Fünfzehn Jahre Einsamkeit – was sage ich! Zwei und vierzig Jahre – denn so alt bin ich.“ (BVN-1887, 791)

Nietzsche ist über seine Erfolglosigkeit tief enttäuscht. Immer bedrückender empfindet er seine Einsamkeit. „Den letzten Philosophen nenne ich mich, denn ich bin der letzte Mensch. Niemand redet mit mir als ich selbst, und meine Stimme kommt wie die eines Sterbenden zu mir.“ (NF-1872, 19[131]). Und Jahre später, am 12.2.1888, schreibt er in einem Brief an den Schriftsteller *Reinhari von Seydlitz*:

Ich bin jetzt allein, absurd allein; und in meinem unerbittlichen und unterirdischen Kampfe gegen alles, was bisher von den Menschen verehrt und geliebt worden ist, ist unvermerkt aus mir selber etwas wie eine Höhle geworden, etwas Verborgenes, das man nicht mehr findet, selbst wenn man ausginge, es zu suchen. (BVN-1888, 989)

Als auch der „Zarathustra“ ohne Echo bleibt, schreibt Nietzsche am 17.6.1867 in einem Brief an *Franz Overbeck*:

...Diese letzten Jahre auszuhalten – das war vielleicht das Schwerste, was mir überhaupt mein Schicksal bisher zugemuthet hat. *Nach einem solchen Anrufe*, wie mein Zarathustra es war, aus der innersten Seele heraus, nicht einen Laut von Antwort zu hören, nichts, nichts, immer nur die lautlose, nunmehr vertausendfachte Einsamkeit – das hat etwas über alle Begriffe Furchtbares, daran kann der Stärkste zu Grunde gehen – ach, und ich bin nicht ‚der Stärkste‘! (BVN-1867, 863)

„In seinen letzten Lebensjahren versinkt Nietzsche allmählich in jene letzte Einsamkeit, in deren Stille wir ihm nicht mehr folgen können, ... während er für uns bereits zu dem geworden ist, als den er sich einmal in einem Brief unterschreibt, ‚Der auf ewig Abhandengekommene‘“, schreibt *Lou Andreas-Salomé* (2000, 41) beziehend auf einen Brief an *Paul Rée* vom 8. Juli 1881 aus Sils-Maria:

Mir ist mitunter als ob ich als Längst-Gestorbener mir die Dinge und Menschen anschaute – sie bewegen, erschrecken und entzücken mich, ich bin ihnen aber ganz ferne. *Der auf ewig Abhandengekommene* und doch gerade Ihnen so Nahe – In Treue F.N. (BVN-1881, 124)

Je mehr Nietzsches körperliches Leiden ihn in die Einsamkeit zwingt, je einsiedlerischer, fern von allen Menschen, er leben muss, um dieses Leiden ertragen zu können, desto sehnsüchtiger verlangt er nach dem Freunde, der seine Einsamkeit zur „Zweisamkeit“ machen sollte (Andreas-Salomé 2000, 130). „Viele Wünsche habe ich aufgeben müssen, aber noch niemals den, mit Ihnen zusammenzuleben, – mein ‚Garten Epikurs‘.“ schreibt er am 31.10.1879 in einem Brief an *Paul Rée* (BVN-1879, 899).

Der Abgrund tut sich endgültig auf, als Nietzsche Ende 1888, mit 45 Jahren, in Turin auf offener Straße zusammenbricht. Schluchzend umarmt er ein vom Kutscher misshandeltes Pferd und wird unter wirren Reden in sein Hotel zurückgebracht (Nietzsche 2000, 727f.). Am 10. Jänner 1889 wird er in die Basler Nervenklinik eingeliefert, anschließend von seiner Mutter in die Irrenanstalt nach Jena gebracht. Die Ärzte diagnostizieren eine Paralyse, die sich Nietzsche durch eine in früheren Jahren erworbene Syphilis zugezogen hatte. Elf Jahre lang lebt er dann noch, in geistiger Umnachtung, zunächst im Hause der Mutter in Naumburg, dann bei der Schwester, also gerade von jenen Frauen betreut, die er in seinem Leben wahrscheinlich am meisten gehasst hat (Liessmann 1998, 141).

Am 25.8.1900 stirbt Nietzsche in Weimar, im Alter von nicht ganz 56 Jahren. Die Beisetzung erfolgt (wegen seiner „anti-christlichen“ philosophischen Werke) „ohne kirchliche Beteiligung“ in Röcken, seinem Geburtsort (Ottmann 2011, 33).

4.1.2 Einsamkeit in den Werken und Briefen Nietzsches

Einsamkeit war ein Leitmotiv in Nietzsches Leben und Philosophie. In der digitalen Gesamtausgabe seiner Werke und Briefe scheint der Begriff „Einsamkeit“ 463-mal auf, in 354 Texten, allein 22-mal in *Also sprach Zarathustra* (Nietzsche Digital, eKGBW).

In jungen Jahren war Nietzsche stark von *Arthur Schopenhauer* beeinflusst, bezeichnet sich selbst als begeisterten Leser Schopenhauers, der nach der Lektüre der ersten Seite mit Bestimmtheit gewusst hätte, dass er alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werde, das dieser überhaupt gesagt habe (SE 2; KSA 1, 346). Nietzsche sieht in Schopenhauer das Bild eines Philosophen, der nur in seiner Einsamkeit existieren könne. Die „furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstarrt die Natur, Geier schweben über ihm. Und so ruft er in die Natur: Gieb Vergessen! Vergessen!“ finde ihre Versöhnung erst „in der höchsten tragischen Kunst“ (NF-1872, 19 (126)). Der „höhere philosophische Mensch“ sei derjenige, der um sich Einsamkeit habe. Nicht weil er allein sein will, sondern „weil er Etwas ist, das nicht seinesgleichen findet.“ (NF-1885, 38 (11)). Nietzsche stellt sich selbst neben sein Idol: „Wir neuen Philosophen müssen [...] aus vielen Gründen [...] Einsiedler [zu] sein ... und wahrscheinlich die Martern aller sieben Einsamkeiten kennen.“ (NF-1885, 36 (17))

Die erwähnten „sieben Einsamkeiten“ beziehen sich auf die sieben Grade der Einsamkeit, die im menschlichen Leben durchlebt werden können, die allerdings niemand kennen könne, wie er in einem Brief an *Resa von Schirnhofer*, eine der ersten weiblichen Studentinnen der Philosophie an der Universität Zürich, und mit vielen kulturell wichtigen Personen der Zeit, u.a. *Cosima Wagner*, *Romain Rolland*, *Lou Andreas-Salomé* und *Elisabeth Förster-Nietzsche* bekannt, schreibt: „Obwohl es viele Gründe gäbe, mir ‚gute Gesellschaft‘ zu wünschen. Ah, wer kennt meine ‚sieben Einsamkeiten‘!“ (BVN-1885, 607)

Die siebte sei die Einsamkeit des Kranken, jene gefährliche Einsamkeit an der Grenze des Lebens zum Tod, die durchlebt nur mehr zurück ins Leben zum Willen streben könne (Stuppner 2010, 49f.). In der *Fröhlichen Wissenschaft* verwendet Nietzsche die bekannte Metapher des „Wanderers“, um einen Zustand des Ständig-In-Bewegung-Seins aufzuzeigen, der in die siebte Einsamkeit wie in die Wüste hinein- und wieder herausgeht. Angenehm sei der Weg durch die sieben Einsamkeiten aber nicht, schreibt *Ivan Stuppner* (2010, 50), denn

Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten. (FW, § 285; KSA 3, 527)

In seinem frühen Werk *Menschliches, Allzumenschliches* begeistert sich Nietzsche für ein „monologisches“ Leben:

Manche Menschen sind so sehr an das Alleinsein mit sich selber gewöhnt, daß sie sich gar nicht mit anderen vergleichen, sondern in einer ruhigen, freudigen Stimmung, unter guten Gesprächen mit sich, ja mit Lachen ihr monologisches Leben fortspinnen.“ (MA, I: § 625; KSA 2, 352)

Er lehnt allerdings „Einsamkeit als Selbstgenuss“ ab, nur wenige würden wissen, wie drohend, „würgend“ und „schauerlich“ sie sein könne, meint er. Der Prozess von der "Einsamkeit" bis zur "Vereinsamung", wenn Einsamkeit zu Untergang und Leiden wird (der abgeschlossenen Einsamkeit, aus der es keinen Weg zurückgebe), wird im gleichen Werk wie folgt beschrieben: „Die Einsamkeit umringt und umzingelt ihn, immer drohender, würgender, herzzuschnürender, jene furchtbare Göttin und *mater saeva cupidinum* – aber wer weiß es heute, was Einsamkeit ist?“ (MA, I, § 3; KSA 2, 17) Zuvor spricht Nietzsche schon von den "Frösten und Ängsten der Vereinsamung“, die ihn oft veranlassten „zur Erholung von mir, gleichsam zum zeitweiligen Selbstvergessen, irgendwo unterzutreten“ (MA, I, §1; KSA 2, 13f.).

In Leben und Werk Nietzsches findet sich sowohl die positive Sicht der klassischen "*solitudo*" als auch die negative Sicht der „Einsamkeit als Leiden“, letztere vor allem in seinem späteren Werk. Er selbst braucht die Einsamkeit, kann er in dieser Situation doch sein Denken entfalten. Der Umgang mit anderen könne selten gut sein, aber dann vor allem, um erleichtert die Einsamkeit zu umarmen. „*Verkehr als Genuß*. – Hält sich einer, mit entsagendem Sinne, absichtlich in der Einsamkeit, so kann er sich dadurch den Verkehr mit Menschen, selten genossen, zum Leckerbissen machen.“ (MA, II, § 333; KSA 2, 516)

Bei der Lektüre seiner Briefe lässt sich die Ambivalenz nachfühlen, die Nietzsche in Bezug auf Einsamkeit durchlebte. Einerseits ist sie die (etwas zu) heißgeliebte Voraussetzung für die Vertiefung in die eigene, gefährliche Gedankenwelt, andererseits wird sie auch immer wieder entmutigt und empört angeklagt als ein menschenunwürdiges Schicksal (Rauh 2019). Ihre Vielschichtigkeit zeigt sich an den Abgrenzungen von „Alleinsein“ oder „Verlassenheit“, aber auch an begrifflichen Zuspitzungen, wie der „einsamsten Einsamkeit“ oder der „azurnen Einsamkeit“. In einem späten Nachlassfragment kann Nietzsche sogar festhalten: „ich bin die Einsamkeit als Mensch...“ [NF-1888,25,7], also Nietzsche als Mensch gewordene Einsamkeit.

Der einsame Mensch, wie ihn Nietzsche sich denkt, ist ein ungewöhnlicher Mensch. Er scheint ursprünglich heimatlos zu sein in dem Sinne, dass er in den Werten und Ansichten seiner Zeit keinen Halt findet und daran leidet. Der derartig „Einsame“ sei aber damit nicht sofort gleichgültig, nihilistisch, lieblos, unempfänglich für des Lebens Reize, meint *Raphael Rauh*. Vielmehr umgekehrt. Er möchte neue Werte schaffen, Idealen folgen, zu denen er in ein organisches und belebendes Verhältnis treten kann. Nietzsche erfindet daher regelmäßig ideale Figuren und Mitstreiter, wie den „Wanderer und seinen Schatten“, „Freigeister“, „Zarathustra“ und imaginierte „Freunde“, deren Zuspruch und Rückhalt ihm ein gutes Stück die Leiden seiner realen Vereinsamung erklären. Und er hofft auf Mitstreiter, die es ihm gleichtun. Immer wieder betont er, dass sein Werk als ein Verführungskunstwerk konzipiert sei, in welchem jene Heimatlosen eine für sie bekömmliche Lebensform exemplarisch vorgelebt bekämen (Rauh 2019).

4.1.3 Das Motiv der Einsamkeit in *Also sprach Zarathustra*

Neben Menschen, die passiv in die Einsamkeit versinken – leidend oder/und lustvoll – gibt es auch solche, die sich aktiv und bewusst in die Einsamkeit versenken, weil die Einsamkeit für sie ein erwünschter oder notwendiger Zustand ist, weil sie die Einsamkeit brauchen (Dietrich 2008, 72). Musterbeispiel dieses sich Versenkens in die Einsamkeit ist *Zarathustra*. Dieser wird als besonderer Mensch beschrieben, auf den allein die Handlung bezogen ist. Wechselnde Orte (Höhle, Ölberg, glückselige Inseln) und Zeiten (vor Sonnenaufgang, Nacht, großer Mittag) seines Auftretens wirken surreal. Auch die Menschen, zu denen (Gefährten, Freunde, Brüder) oder über die er spricht (die Tugendhaften, Prediger des Todes, Verächter des Leibes) sind weniger konkret, sondern eher als Typen aufzufassen (Müller 2017, 156f.).

Zunächst geht er in die Einsamkeit, um seines Geistes und seines Alleinseins zu genießen, den Menschen entrückt, begierig nach und empfänglich für neue Erkenntnisse, die er den Menschen aus seiner Einsamkeit bringen sollte. Im Laufe der Zeit steigert sich sein Einsamkeitserleben aber zu einer trunkenen Verherrlichung der Einsamkeit als seliger Stille und Ort der Erlösung von allen Menschenwesen.

In der *Vorrede* heißt es, Zarathustra habe seine Heimat mit dreißig Jahren verlassen, um in das Gebirge, in selbstgewählte Einsamkeit, zu gehen. „Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde.“ (Za, I, Vorrede; KSA 4, 11) Nach diesen zehn Jahren „verwandelte sich sein Herz“ und er steigt herab zu den Menschen,

aber die alte Heimat ist nicht mehr seine richtige Heimat, denn seine wahre Heimat ist jetzt die Einsamkeit (Stuppner 2011, 112). Im dritten Teil, wenn er wieder zurück in die Berge und zu seinen Tieren geht, drückt er dies folgendermaßen aus: „Oh Einsamkeit! Du meine Heimat Einsamkeit! Zu lange lebte ich wild in wilder Fremde, als dass ich nicht mit Thränen zu dir heimkehrte!“ (Za, III, Die Heimkehr; KSA 4, 231)

Nachdem er zu den Menschen hinuntergegangen war, wusste Zarathustra Vieles, auch über die Einsamkeit, denn er war ein Einsamer, erfahren in der schmerzlichen Lust der Einsamkeit. Wo die Einsamkeit aufhöre, da beginne der Markt. Und wo der Markt beginne, da beginne auch der Lärm der großen Schauspieler und das Geschwätz der giftigen Fliegen. Die Reaktion darauf kann nur sein: „Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit: ich sehe dich von giftigen Fliegen zerstoßen. Fliehe dorthin, wo rauhe, starke Luft weht!“ (Za, I; KSA 4, 66) Und er gibt „dem Freund“ den weiteren Ratschlag: „Fliehe in deine Einsamkeit! Du lebstest den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe. Fliehe vor ihrer unsichtbaren Rache! Gegen dich sind sie nichts als Rache [...] und es ist nicht dein Los, Fliegenwedel zu sein.“ (Za, I; KSA 4,66)

Letztlich geht Zarathustra wieder zurück in das Gebirge und in die Einsamkeit seiner Höhle und entzieht sich wieder den Menschen. Nach erneuten Jahren der Einsamkeit wird ihm aber die „Fülle“ seines Wissens wieder zum Schmerz, es treibt ihn wieder zurück zu seinen Freunden (Müller 2017, 158).

Seine Seele aber wurde voll von Ungeduld und Begierde nach Denen, welche er liebte: denn er hatte ihnen noch Viel zu geben. Diess nämlich ist das Schwerste, aus Liebe die offene Hand schliessen und als Schenkender die Scham bewahren. Also vergingen dem Einsamen Monde und Jahre; seine Weisheit aber wuchs und machte ihm Schmerzen durch ihre Fülle. (Za, II; KSA 4,105)

Im dritten Teil des Werkes findet Zarathustra auf seiner „einsamsten Wanderung“ zurück in seine Höhle. Da ihn nicht einmal die ihm vertrauten Tiere mehr verstehen, redet er statt zu anderen nur mehr zu sich selbst – ohne darunter zu leiden (Müller 2017, 158). „Die Stunde kam nun, dass der Untergehende sich selber segnet. Also – endet Zarathustra's Untergang. –“ (Za, III; KSA 4, 277)

Die Philosophie der Einsamkeit bei Zarathustra drückt sich in einem dauernden Hin- und Herbewegen Zarathustras zwischen der Einsamkeit und dem Leben in Gesellschaft von Menschen aus (Stuppner 2011, 112).

Als Zarathustra den hässlichsten Menschen verlassen hatte, fror ihn, und er fühlte sich einsam: es gieng ihm nämlich vieles Kalte und Einsame durch die Sinne, also, dass darob auch seine Glieder kälter wurden. Indem er aber weiter und weiter stieg, hinauf, hinab, bald an grünen Weiden vorbei, aber auch über wilde steinichte Lager, wo ehemals wohl ein ungeduldiger Bach sich zu Bett gelegt hatte: da wurde ihm mit Einem Male wieder wärmer und herzlicher zu Sinne. (Za, IV; KSA 4, 333)

Beinahe jedes Individuum, mit dem Zarathustra spreche, lebe in einer gesonderten Art der Einsamkeit: der Einsiedler, der Jüngling, der bleiche Verbrecher, der hässliche Mensch. Jeder dieser Typen habe einen Beweggrund, in die Einsamkeit zu gehen, jeder würde sich vor der Gesellschaft aus anderen Gründen verbergen, meist aber auch, weil ihn die Gesellschaft nicht akzeptiert. Da es dem Einsiedler um eine Einsamkeit gehe, die zwar die Gesellschaft nicht verachtet, aber eine Gesellschaft mit Gott vorzieht, könne Zarathustra als „Gottesmörder“ eine solche Einsamkeit nicht tolerieren (Stuppner 2011, 114). Denn nach Nietzsche sei Gott nur eine „Muthmaßung“:

Aber dass ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: *wenn* es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter. Wohl zog ich den Schluss; nun aber zieht er mich. – Gott ist eine Muthmaßung: aber wer tränke alle Qual dieser Muthmaßung, ohne zu sterben? (Za, I; KSA 4, 110)

Die Antwort auf diesen Ausbruch von Qual und Sehnsucht gibt sich Nietzsche in seiner letzten Schaffensperiode mit den Worten Zarathustras „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe!“ (Za, I; KSA 4, 102), und spricht damit den innersten Seelengrund seiner Philosophie aus (Andreas-Salomé 2000, 64).

Nietzsche selbst erlebt auch die Gefahren der selbstgewählten, kreativen Einsamkeit, dass Alleinsein auch durchaus „furchtbar“ sein könne.

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins [...] Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Muth knirschen. Schreien wirst du einst ‚ich bin allein!‘ [...] dein Erhabnes selbst wird dich fürchten machen wie ein Gespenst. Schreien wirst du einst: ‚Alles ist falsch!‘ Es giebt Gefühle, die den Einsamen töten wollen; gelingt es ihnen nicht, nun, so müssen sie selber sterben! Aber vermagst du das, Mörder zu sein? (Za, I; KSA 4, 81)

Er warnt vor zu großer Vertrautheit gegenüber den Mitmenschen. „Und hüte dich auch vor den Anfällen deiner Liebe! Zu schnell streckt der Einsame Dem die Hand entgegen, der ihm begegnet.“ (Za, I; KSA 4, 82). Der Mensch möge sich aber auch vor den Guten und Gerechten hüten, denn diese kreuzigten gerne die, welche sich ihre eigene Tugend erfinden, sie hassten nämlich den Einsamen.

Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei, und an deinen sieben Teufeln!“, spricht Zarathustra. Man solle mit seiner Liebe und seinem Schaffen in die Vereinsamung gehen „Ich liebe den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zugrunde geht. (Za, I; KSA 4, 82)

Die Einsamkeit könne sich also noch steigern, bis der Einsame vor sich selbst fliehe und „gern sich selber verlassen“ wolle. Sie kann aber gerade dadurch den Menschen über die anderen erheben: „Ihr Einsamen von heute, ... aus euch ... soll ein auserwähltes Volk erwachsen – und aus ihm der Übermensch.“ (Za, I; KSA 4, 100f.).

Entgegen der späteren Politisierung dieses Begriffes ist der Übermensch bei Nietzsche weder Beherrscher von anderen, noch elitärer Herrenmensch. Er hat auch keine Untermenschen unter sich (Müller 2020, 235). Der Übermensch ist der zukünftige Mensch, gemessen an ihm sind die jetzigen Menschen die „letzten Menschen“. Der Übermensch ist also eine Art biologische Weiterentwicklung, er lebt „jenseits von Gut und Böse“ in einer von jeglicher Hinterwelt und Moral befreiten Welt (Rehfus 2003, 654).

Der Philosoph *Friedrich Parpert* (1955, 65) nennt Nietzsche den großen Einsamen seiner Zeit. Man hat ihn den einsamsten aller Wanderer genannt. Aber er war ein Wanderer, der sich selbst in den Irrwegen seiner Einsamkeit nicht mehr zurecht fand. Verzweifelt fragt er selbst einmal: „– aber wer weiß es heute, was E i n s a m k e i t ist?“ (MA, I, Vorrede, § 3; KSA 2, 17). Zarathustra, der von seiner Höhe das Bild des kommenden Übermenschen schaut, gibt anderen zwar den Rat: „Fliehe, mein Freund, in die Einsamkeit; ich sehe dich von giftigen Fliegen zerstoßen.“ (Za, I; KSA 4, 66), aber er sieht auch voraus, dass man an seiner Philosophie zerbrechen wird, sie kann nur zu einem kläglichen Ende führen: „Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Muth knirschen. Schreien wirst du einst ‚ich bin allein!‘“ (Za, I; KSA 4, 81).

Nietzsche habe unter seiner „Heimat“ Einsamkeit gelitten, sie war eine Einsamkeit mit ungehört verhallenden Monologen, denen nie eine Antwort wurde. Seine Einsamkeit ließ ihn verächtlich auf die Viel-zu-Vielen herabsehen und brach alle Brücken zur Welt ab. „Ein tiefer Mensch b r a u c h t Freunde: es wäre denn, dass er seinen Gott noch hat. – Und ich habe weder Gott noch Freunde!“, schreibt er in einem Brief aus Sils-Maria am 8. Juli 1886 an seine Schwester. Das ist das erschütternde Bekenntnis säkularisierter Einsamkeit, der Tiefe und Tatfreudigkeit abgeht, die nichts von der Zweisamkeit mit Gott erfährt und darum auch arm bleibt im Dienst am Du (Parpert 1955, 65f.).

5 Einsamkeit in der Philosophie des 20. Jahrhunderts

Im 20. Jh. wird Einsamkeit oft als krankhafte, sozial bedingte Vereinzelung und Isolierung verstanden und zu einem bevorzugten Thema der Kulturkritik. Philosophen, Soziologen, Psychologen, Psychotherapeuten und Theologen fragen nach ihren Ursachen und suchen nach einem Ausgleich zwischen Gesellschaft und Einsamkeit, zwischen vollständiger Unterordnung unter die Verhaltensmuster der Gesellschaft und vollständigem Rückzug aus ihr (Dierse 1972, 411f.).

Besonders die neue Wissenschaft der Soziologie hat hier zahlreiche Beiträge geliefert, etwa *Georg Simmel*, für den Einsamkeit nicht nur Abwesenheit, sondern bewusste „Verneinung der Sozialität“ ist. Die bloße Tatsache, dass ein Individuum in keinerlei Wechselwirkung mit anderen Individuen stehe, sei freilich keine soziologische, aber sie erfülle auch noch nicht den ganzen Begriff der Einsamkeit, der keineswegs nur die Abwesenheit jener Gesellschaft meine, sondern gerade ihr irgendwie vorgestelltes und dann erst verneintes Dasein. Ihren unzweideutig positiven Sinn erhalte die Einsamkeit als Fernwirkung der Gesellschaft – sei es als Nachhallen vergangener oder Antizipation künftiger Beziehungen, sei es als Sehnsucht oder als gewollte Abwendung. „Das ganze Glück wie die ganze Bitternis der Einsamkeit sind doch nur verschiedenartige Reaktionen auf sozial erfahrene Einflüsse ...“ (Simmel 1908, 77).

Besonders, nachdem *David Riesman* den Begriff der Einsamkeit in seine *Theorie des sozialen Verhaltens* eingeführt hatte – der „innen-geleitete“ selbst-verantwortlich handelnde Mensch sei auf die Einsamkeit in der Gesellschaft besser vorbereitet als der „außen-geleitete“, der seine Einsamkeit „mit dem Untertauchen in der Masse der Zeitgenossen“ zu überwinden suche (Riesman 1958, 83), wurde in Soziologie und Psychologie die Kategorie „Einsamkeit“ zunehmend verwendet, und mit angrenzenden Begriffen, etwa dem psychoanalytischen der „Angst“, in Beziehung gesetzt (Winnicott 1958, 344).

Der Psychoanalytiker *Erich Fromm* hat sich intensiv mit der psychischen Einsamkeit auseinandergesetzt, die ein „vollkommenes Gefühl von Isolation“, das „Fehlen von Werten, Symbolen und Mustern“ und ein „moralisches Alleinsein“ beinhalte, sowie den Verlust von Religion, Glauben, nationaler Bindung und Brauchtum. Mögen diese Formen der sozialen Bindung auch absurd und veraltet sein, brächten sie dem Menschen doch die für ihn notwendige Kooperation mit anderen und ein ausreichendes subjektives Selbstbewusstsein (Fromm 1990, 19f.). Aber die „Unfähigkeit, allein sein zu können ... bis zu

ausgesprochenem Entsetzen vor der Einsamkeit“ in der heutigen Gesellschaft, die auf Konkurrenz und Wettbewerb basiere, führe nach *Karen Horney*, ebenso Psychoanalytikerin, zu einem erhöhten Liebesbedürfnis, zum Verlangen nach Erfolg und Anerkennung, um die drohende Isolierung und die „Unsicherheit über die eigene Person“ zu überwinden (Horney 1937, 177).

Bei dem ukrainisch-deutschen Philosophen und Soziologen *David Koigen* (1879-1933) ist Einsamkeit eine vom „Ganzen der Welt und dem Ganzen der sozialen Gesellschaft“ entfremdete Existenzform. Sie bedeute „Heimatlosigkeit“ und basiere in letzter Instanz auf einer „Gebrochenheit des Geistes“, die eine einheitliche Welt vermisse und ihre Ursachen im modernen, wissenschaftlichen Rationalismus habe (Koigen 1902, 475f.). Er macht keinen inhaltlichen Unterschied zwischen „Einsamkeit“ und „Vereinsamung“, die er als Resultat des Prozesses von „einsam-werden“ betrachtet. Einsamkeit als komplexes psychisches Phänomen sei ein Leiden, das mit Beziehungsverlust und Verlustgefühlen zu tun habe. Der Einzelne gerate in Konflikt mit der Gemeinschaft, aus der er kommt. Er entfremde sich von seinem eigenen Umfeld, beispielsweise durch veränderte Ansichten über den Sinn seines Lebens. Es gebe ein Niemandsland, in dem dieser Mensch lande. Einer Gruppe zu entwachsen, die noch eine Bedeutung für ihn habe, bedeute keineswegs, bei der anderen Gruppe schon zu Hause zu sein. Entzweit mit der heimatlichen Gruppe, ohne einer andern anzugehören, koste er die ganze Tiefe und Fülle der heimatlosen Einsamkeit aus. Man könnte, nach Koigen, hier beinahe von *Einsam-sein* und nicht bloß von *Einsam-keit* sprechen (Koigen 1910, 456).

Martin Buber stellt in einer Übersicht über die Geschichte der Philosophie eine Steigerung der Einsamkeits-Problematik fest, die über *Augustinus*, *Pascal* und *Kierkegaard* schließlich bei *Nietzsche* dazu führe, dass der Mensch aus seiner Einsamkeit die Hände nicht mehr einer göttlichen Gestalt entgegenstrecken könne, und bei *Heidegger* die Konsequenz habe, dass der Mensch monologisch gedeutet werde und vom „wirklichen Leben“, dem Verhältnis zum Du und zum Anderen, abgeschnürt würde (Dierse 1972, 412).

Zur Selbstbesinnung sei am ehesten der sich vereinsamtühlende Mensch geneigt und befähigt, der Mensch also, der seiner Art, seinem Schicksal, oder beiden nach, mit sich und seiner Problematik allein sei, und dem es in dieser ausgesparten Einsamkeit gelinge, sich selbst zu begegnen, in seinem eigenen Selbst den Menschen und in seiner eigenen Problematik die menschliche Problematik zu entdecken (Buber 2017, 230f.). Es gelte jedoch nicht, die „Spannung der Einsamkeit“ zu „glorifizieren“ oder im Kollektivismus zu

„überwinden“, sondern sie auszuhalten und dadurch zu überwinden, dass „der Einzelne den Anderen, in all seiner Andersheit, als sich, als den Menschen erkennt und von da aus zum Anderen durchbricht ... in einer strengen und verwandelnden Begegnung“ (Buber 2017, 306). Die gesteigerte Einsamkeit werde durch das geschäftige Treiben nur betäubt und niedergehalten, aber wo immer ein Mensch in die Stille, in die eigentliche Wirklichkeit seines Lebens einkehre, „da erfährt er die Tiefe der Einsamkeit, und in ihr erfährt er, mit dem Grund seines Daseins konfrontiert, die Tiefe der menschlichen Problematik“ (Buber 2017, 264f.). Man habe gesehen, wie in der Geschichte des menschlichen Geistes der Mensch immer wieder einsam werde, aber man habe auch gesehen, dass von einer Einsamkeitsepoche zur nächsten ein Weg führe. Jede Einsamkeit sei kälter und strenger als die vorhergehende, die Rettung aus ihr schwerer als die aus der vorhergehenden. Schließlich würde der Mensch in eine Verfassung gelangen, wo er aus seiner Einsamkeit die Hände nicht mehr einer göttlichen Gestalt entgegenstrecken könne. Dies sei es, was dem Wort *Nietzsches* zugrunde liege, Gott sei tot. „Es bleibt nun dem Einsamen scheinbar nichts mehr übrig, als intimen Umgang mit sich selbst zu suchen“ (Buber 2017, 274).

Andere Autoren, die den Gedanken, dass das menschliche Leben „seinem Wesen nach Einsamkeit“ und das „Gesellschaftliche“ nur sekundär sei, ablehnen, etwa der spanische Philosoph *José Ortega y Gasset* (1957, 13), versuchen die Einsamkeit dadurch zu retten, dass sie zwischen (schlechter) Verlassenheit und Vereinsamung einerseits und „echter Einsamkeit“, die zur „Verbundenheit“ zurückführe (Hengstenberg 1936, 175) andererseits, zwischen einer „säkularisierenden Einsamkeit“ und einer „Metaphysik der Einsamkeit“ (Parpert 1955, 65), zwischen „wahrer Einsamkeit“ als „Einkehr in sich selbst“ und der „Vereinsamung“, die den „aus dem Einheitsgrund gefallen“ Menschen verschlinge (Lotz 1967, 39), unterscheiden (Dierse 1972, 412f.).

Auch *Karl Jaspers* kennt verschieden Formen der Einsamkeit, und setzt sie in Beziehung zur Kommunikation, worüber im folgenden Abschnitt referiert wird.

5.1 Karl Jaspers

Jaspers' intensive Beschäftigung mit dem Phänomen Einsamkeit ist stark durch seine Biografie beeinflusst. Schon seit der Kindheit hat er unter einer schweren Lungenkrankheit gelitten. „Gesund bin ich nie gewesen. Meine Eltern haben den Mut nicht aufgegeben, auch wenn es mit meinem Dasein noch so bedenklich zu sein schien.“ (Jaspers 1967, 89) Jaspers musste ein Leben lang auf jegliche körperliche Anstrengung verzichten und litt unter ständigem Auswurf (Saner 1970, 17). Wegen des schlechten Gesundheitszustandes wurde ihm vom damals bekannten Herzspezialisten *Albert Fraenkel*, einem Freund der Familie, zur sofortigen Unterbrechung des Studiums (zunächst Jus) geraten. Im Sommer 1902 fährt er deshalb zur Kur nach Sils-Maria (wie früher schon Nietzsche), liest dort *Immanuel Kant* und *Theodor Lipps*, und begegnet dem bekannten Florentiner Physiologen *Giulio Fano*, durch den er motiviert wird, Medizin zu studieren (er tat dies in Berlin, Göttingen und Heidelberg), mit der Absicht, später als „Badearzt“ oder „Irrenarzt“ zu praktizieren (Jaspers 2019, 37).

Auf Grund seiner schwachen Konstitution kann er kaum regulär an Vorlesungen teilnehmen und täglich höchstens sieben Stunden arbeiten. Die Erfahrung des Krankseins treibt ihn in schwere Krisen. Er war vom Körper her zu einem Ausnahmedasein gezwungen, ohne vom Geist her eine Ausnahme zu sein, schreibt Jaspers' Biograf und Herausgeber *Hans Saner*. Die Krankheit isolierte ihn zunehmend. Obwohl er das „Bedürfnis des seelischen Anschlusses“ hatte, machte ihn die krankheitsbedingte zunehmende Ungeselligkeit „unerträglich für die meisten Menschen“ (Saner 1970, 23f.). Er war zur Einsamkeit verdammt, zum Verzicht auf das durchschnittliche Glück genötigt. Trotzdem konnte er im Februar 1909 das Medizinstudium abschließen, das er später mit der Fachausbildung zum Psychiater und Psychologen vervollkommnete (Habilitation für Psychologie im Jahr 1913).

Daneben entwickelte sich seine eigentliche Leidenschaft, das Interesse an der Philosophie. Dies war der Einsamkeit während der Gymnasial- und der Studienzeit und dem Bewusstsein der ständigen Bedrohung durch die Krankheit erwachsen, indem er sich fragte, welchen Sinn in einem Dasein liegen konnte, das notwendigerweise abgesondert war von dem anderer Menschen (Saner 1970, 31). Dass Kommunikation zu einem seiner Grundbegriffe wurde, gründete auch im ständigen Zurückgeworfen-Werden auf die Einsamkeit. Die Einsamkeit brach für ihn überall dort am deutlichsten hervor, wo er sich in eine Gruppe eingliedern sollte (Saner 1970, 118).

Letztlich wurde Jaspers 1922 Ordinarius für Philosophie an der Universität Heidelberg, ohne ein formelles Philosophiestudium absolviert zu haben. 1932 erschien sein Hauptwerk, die dreibändige *Philosophie* (Jaspers 1973), an dem er fast 10 Jahre lang gearbeitet hatte. Die drei Teile, entsprachen seiner Ansicht, dass es in der Philosophie drei Aspekte zu unterscheiden gelte: Philosophie als Orientierung in der Welt (Teil I: *Philosophische Weltorientierung*), die Klärung der Existenz (Teil II: *Existenzerhellung*) und letztlich eine metaphysische Transzendenz der Welt (Teil III: *Metaphysik*).

Einsamkeit und Kommunikation

Jaspers' Gedanken zur Einsamkeit werden überwiegend im zweiten Teil des Werkes eingehend erörtert, wobei als grundlegende Idee, um das Phänomen Einsamkeit zu verstehen, der Begriff der *Kommunikation* eingeführt wird. Denn Einsamkeit ist bei Jaspers untrennbar mit Kommunikation verbunden, ohne Einsamkeit sei Kommunikation überhaupt nicht möglich (SVW, 36). Einsamkeit sei in der Kommunikation der unaufhebbare Pol, ohne den diese selbst nicht sei (Jaspers 1973, II, 79). Einsamkeit und Kommunikation stünden zueinander demnach in Polarität. Einerseits drohe ständig der Abbruch der Kommunikation, woraus Einsamkeit resultiere, andererseits stelle Einsamkeit die Triebfeder für die Kommunikation dar. „Auf die Fragen: warum ist Kommunikation? Warum bin ich nicht ich allein? ist so wenig wie auf die Frage nach dem Selbstsein eine begreifende Antwort möglich, wenn der Kern getroffen werden soll.“ (Jaspers 1973, II, 50)

Jaspers nennt verschiedene Formen der Einsamkeit: die „Verzweiflung der Leere“ am „Abgrund des Nichtseins“, der „Mangel an kommunikativer Bindung an Andere“ (Jaspers 1973, II, 79), das Außerhalb-Stehen des „universal Wissenden“, aus dem ein neuer Eintritt in die Welt, ein „zweiter Sprung in die Erhellung“ vorbereitet wird (Dierse 1972, 413). Einsamkeit sei die Bedingung für Selbstsein und Bereitschaft zur Existenz, sei als Ausgangspunkt für die Kommunikation nicht die Selbstaufgabe des Ich. „Ich muss die Einsamkeit wollen, wenn ich selbst aus eigenem Ursprung zu sein und darum in tiefste Kommunikation zu treten wage.“ (Jaspers 1973, II, 61)

Er unterscheidet im Wesentlichen zwischen „Daseinskommunikation“ und „existentieller Kommunikation“. *Daseinskommunikation* sei das Leben mit den Anderen, wie es im Dasein auf mannigfache Weise vollzogen werde, sei in Gemeinschaftsbeziehungen da, die zu beobachten, in ihren Besonderheiten zu unterscheiden, in ihren Motiven und Wirkungen durchsichtig zu machen seien (Jaspers 1973, II, 51). *Existentielle Kommunikation* sei die

gegenseitige Interpretation der Existenz. Sie sei auch ein Zu-sich-selbst-Kommen, Ich-sein, Individuum sein, mit den anderen sein; sich verlieren in den anderen mit Aufgabe der eigenen Individualität. Dies mache jedoch die Kommunikation unmöglich. Existentielle Kommunikation sei also ein Prozess, der ständig Gefahr laufe, gebrochen zu werden. Dies führe dann zur Einsamkeit, der man gerade durch existenzielle Kommunikation zu entkommen versuche (SVW, 37).

Nach *Jaspers* liege in der Zuverlässigkeit des Menschen als Vernunftwesen, in der Festigkeit seines Wissens und Meinens, *Würde* (Jaspers 1973, II, 76). Diese werde aber durch die existenzielle Kommunikation in Frage gestellt und bleibe zugleich unaufhebbar. Der Kommunikationswille möglicher Existenz habe eine *Würde der Einsamkeit*, die er bewahre, jedoch als das, was immer wieder durchbrochen werden müsse. Diese Würde distanzierender Einsamkeit stehe in Bereitschaft, wage die Enttäuschung, ja trete, sich in sich selbst verirrend, wohl einem Anderen in falschem Enthusiasmus entgegen, leide Scham und trage diese Würdelosigkeit (Jaspers 1973, II, 78). In dieser Würde liege ein Distanznehmen, Abrücken, ein trotziges für sich Sein gegenüber den Menschen, die wir uns nicht assimilieren könnten (Jaspers 1983, 398).

Einsamkeit sei aber nicht identisch mit „soziologischem Isoliertsein“. Wer in primitiven Zuständen und ohne eigenständiges Selbstbewusstsein aus seiner Gemeinschaft ausgestoßen werde, lebe in dieser Gemeinschaft innerlich fort oder habe ein dunkles Verzweiflungsbewusstsein des „Nichtseins“. Er sei weder in der Geborgenheit noch im Ausgeschlossensein einsam, weil er nicht ein Ich für sich selbst sei. Erst im hellen Bewusstsein entwickelter Zustände gelte „Ich selbst sein heißt einsam sein, jedoch so, dass ich in der Einsamkeit noch nicht ich selbst bin“. Denn Einsamkeit sei das Bereitschaftsbewusstsein möglicher Existenz, die nur in Kommunikation wirklich werde (Jaspers 1973, II, 61). Wer „Ich“ sage, richte eine Distanz auf, ziehe einen Kreis um sich. Aufgabe der Einsamkeit sei dann die Aufgabe des Ich. Einsamkeit könne es nur geben, wo es Individuen gebe. Wo es Individuen gebe, gebe es aber beides – die Lust zur Individualität und damit den Drang *in* die Einsamkeit, und das Leiden an der Individualität und damit den Drang *aus* der Einsamkeit. Dabei komme es nicht auf das Individuum-Sein an, sondern darauf, ob einer sich als Individuum fühlt und weiß (Jaspers 1983, 390).

Insofern der Mensch Gesellschaftswesen ist, sei er sich als Individuum nicht seiner Besonderheit bewusst, und sei er auch nicht einsam. Wer aus der primitiven Form gesellschaftlichen Daseins ausgestoßen sei, rechtlos und vogelfrei, fühle sich nicht als

Individualist, fühle sich nicht einsam, sondern lebe noch ganz in jener Einheit, der er nicht mehr angehören dürfe, zu der er sich aber zurücksehne. Er fühle sich zwar seines materiellen und seelischen Nährbodens beraubt, fühle sich vielleicht wie tot, aber nicht als einsames Individuum. Individuelles Leben und soziales Leben seien hier dasselbe. Erst wenn der Mensch sich seinem gesellschaftlichen Dasein als selbstbewusstes Individuum gegenüberstelle, wenn es im Gegensatz zu seinem früheren Sein den verschiedenen Daseinsmöglichkeiten gegenüber trete, entstehe Einsamkeit. Und zwar einerseits eine *gewollte, heroische* Einsamkeit des Menschen, der seine Leistung und sein Schicksal trotz der Gesellschaft erfülle, andererseits eine *erlittene Einsamkeit* wider Willen, aus der der Mensch herausstrebe. Entweder zurück zum bloß gesellschaftlichen Dasein unter Aufgabe der Individualität oder drängend zur Kommunikation mit anderen Menschen, zu anderen Individuen (Jaspers 1983, 390f.).

Kommunikation finde jeweils „zwischen Zweien“ statt, die sich verbinden, aber zwei bleiben müssen – die zueinander kommen aus der Einsamkeit und doch Einsamkeit nur kennen, *weil* sie in Kommunikation stehen. Man könne nicht selbst werden, ohne in Kommunikation zu treten und nicht in Kommunikation treten, ohne einsam zu sein. In aller Aufhebung der Einsamkeit durch Kommunikation wachse eine neue Einsamkeit, die nicht verschwinden könne, ohne dass man selbst als Bedingung der Kommunikation aufhöre. „Ich muss die Einsamkeit wollen, wenn ich selbst aus eigenem Ursprung zu sein und darum in tiefste Kommunikation zu treten wage.“ (Jaspers 1973, II, 61)

Daraus ergäben sich folgende Fragen: „Welches Ich ist einsam?“, „was ist ‚Ich‘?“, „wer ist ‚Ich‘?“ Unser Ichbewusstsein sei schwankend, vielfach, eine Sammlung verschiedener Egos, die man in „soziales Ich“, „Augenblicksich“, „Eindrucksich“, „Leistungsich“, „Körperich“, „sexuelles Ich“, usw., ordnen könne. Wenn wir für unser Ego etwas wünschen, tun, erreichen, so tun wir dies für eines oder mehrere dieser Auffassungsschemata unseres Egos. Ob ein Ich an sich existiert, wissen wir nicht, und wenn es existiert, kennen wir es nicht, sondern nur die Oberfläche der verschiedenen Egos, die uns zum Schaden des eigentlichen Ich mehr interessieren als unser Ich selbst. Wir müssten also zuerst die Arten des Ich kennenlernen, um damit die konkreten Einsamkeiten erfassen zu können (Jaspers 1983, 391f.).

Einsamkeit sei aber auch ein Überfallenwerden von einem Gefühl der Leere, des Nicht-Seins, und letztlich ein Mangel an kommunikativer Bindung zu den Mitmenschen (SVW, 37). Einsamkeit gehe der Kommunikation voraus. Zunächst werde der Mensch sich dessen

bewusst, einsam zu sein, was bedeute, dass er sich auch seiner Beziehungen und der Art seiner Beziehungen bewusstwerde. Viele, wenn nicht die meisten Beziehungen, seien aber unpersönlich und sachlich und hätten wenig existenzielle Bedeutung (SVW, 37).

Wenn die existentielle Kommunikation nicht zustande komme oder abgebrochen werde, resultiere daraus Einsamkeit, daher sei der Abbruch *einsam*. Wie keine Kommunikation ohne Einsamkeit möglich sei, so könne Kommunikation nicht in ihr brechen, sondern jeweils in sich selbst. „Ich selbst zerbrach, als mir die Kommunikation zerbrach. Ich brach mit ihr, ehe ich mit dem Andern brach.“ (Jaspers 1973, II, 82)

Der sozial isolierte Mensch, der selbst auf die tägliche Kommunikation verzichte, der keinen Gesprächspartner habe, habe auch keine existentielle Kommunikation. *Jaspers* nennt das die „nicht trostlose, aber *furchtbare* Einsamkeit, die keine Kompromisse will.“ (Jaspers 1973, II, 80), und den Menschen infolgedessen völlig isoliert.

Neben der „furchtbaren Einsamkeit“ kennt *Jaspers* auch eine „trostlose“ und eine „leidvolle Einsamkeit“. Die *trostlose Einsamkeit* ist die des jungen Menschen, der ein Verlangen nach kommunikativer Bindung habe und es nicht schafft, diese zu Stande zu bringen. Er bezweifelt, ob diese Bindung überhaupt entstehen wird, dass er jemals den Partner findet, der zu ihm passt, er denkt: „Vielleicht niemals“ (Jaspers 1973, II, 3, 81).

Die *leidvolle Einsamkeit* ist die des älteren Menschen, der allein übriggeblieben sei. Der Partner, die Freunde und Bekannten seien im Laufe der Jahre gestorben, mit ihnen hätte es eine kommunikative Bindung gegeben, sie seien aber nicht mehr. Erinnerungen an vergangene Zeiten seien das Einzige, was geblieben ist. Diese Person könne zwar immer noch Beziehungen knüpfen, Kommunikation aufrechterhalten, aber diese seien jetzt anders als zuvor (SVW, 37).

Oder die Situation der Einsamkeit kommt wieder, wenn alle gestorben sind, mit denen ich in Kommunikation stand, *ich allein übrigbleibe*. Die Welt, in der der Mensch dann noch lebt, ist nicht mehr die seine. Es ist nicht mehr die trostlose Einsamkeit, die in der Jugend die Möglichkeit denkt: vielleicht niemals –, sondern die leidvolle Einsamkeit des „nicht mehr“, die zugleich geborgen ist in einem Sein für immer, das ihr als Erinnerung Gegenwart ist. (Jaspers 1973, II, 80f.)

Alle von *Jaspers* beschriebenen Formen der Einsamkeit könnten aber überwunden werden. Man könne ihnen enttrinnen, etwa durch Beichten, Sich aussprechen, Sich rechtfertigen, aber auch umgekehrt, in ihnen verharren, durch Schweigen oder Täuschen (Jaspers 1983, 394). Dies gelinge aber zumeist nicht definitiv, da sie stets wieder Voraussetzung für

Kommunikation seien. Der Mensch müsse in Einsamkeit wieder er selbst werden und könne sich erst dann auf andere beziehen und eine neue existenzielle Kommunikation aufbauen. Man selbst zu sein und in Kommunikation zu sein, gehörten wesentlich zueinander.

Weil der Mensch eigentlich Mensch nur ist, indem er er selbst ist, muss er einsam werden; aber einsam wird er erst ganz offen für Kommunikation. Er ist er selbst und einsam zugleich nur, insofern er für andere ist. Selbstsein und In-Kommunikation-Sein ist untrennbar. (Jaspers 1991, 546)

Zwei wichtige Aspekte der Kommunikation sollen noch dargestellt werden: Verstehen und Liebe. *Verstehen* sei eine Beziehung, in der andere Menschen nicht Gegenstand seien, sondern in Wechselwirkung eine Kommunikation unmittelbarer Art bestehe. Das „instinktive“ Verstehen bedeute dabei eine unmittelbare Kommunikation, das „gegenständliche“ Verstehen rücke den anderen in Distanz, hebe selbst die Kommunikation auf, könne aber Mittel für spätere Kommunikation werden. Das Verstehen – ob instinktiv oder gegenständlich – sei Basis und Medium für die Kräfte der Beziehung zwischen Menschen (Jaspers 1983, 394f.).

Liebe sei eine Beziehung zwischen Menschen, die sich damit gegenseitig auf vollkommen gleiches Niveau stellten, eine Aufhebung der Einsamkeit ohne Vernichtung. „Denn erst in der Liebe wird das Verschiedene gleich gemacht; erst in der Gleichheit oder in der Einheit ist das Verständnis vorhanden“, schreibe *Søren Kierkegaard* (zit. in: Jaspers 1983, 397). Liebe sei die einzige Aufhebung der Einsamkeit bei erhaltener Individualität (Jaspers 1983, 398f.).

Allerdings könne eine endgültige Aufhebung der Einsamkeit tatsächlich nicht erreicht werden. Die Augenblicke momentaner Erfüllung, momentanen Aufgehobenseins jeglicher Einsamkeit, seien eben Augenblicke, die einer Lebenslage, einer Stufe entsprächen. Sie gäben die subjektiv tiefste Befriedigung, der Mensch wisse durch sie, was es heiße, nicht einsam zu sein. Aber tatsächlich bleibe er irgendwo, irgendwie einsam. Wer faktisch überall einsam sei, könnte vielleicht daran glauben, dass bei glücklichem Geschick die Einsamkeit aufhebbar wäre. Aber gerade wer stärkste Kommunikation in Freundschaft, in Liebe, erlebt habe, fühle, dass sie nur augenblickshaft sei, dass sich alsbald andere Schichten der Seele fühlbar machten, die zunächst einsam seien „und so fort ins Unendliche“. So könne der Mensch Freund und doch einsam sein (Jaspers 1983, 407).

6 Einsamkeit am Ende des Lebens

Das Sterben ist die einsamste Stunde des Menschen. In einer Predigt aus dem Jahre 1532 schrieb *Martin Luther*: „Wir sind alle zum Tod gefordert und keiner wird für den anderen sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person muss geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und Tode zu kämpfen. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir.“ (Luther 1822, 1.7-2.2) Der Tod bringt nicht nur für den Sterbenden die letzte Einsamkeit, sondern lässt auch bei den Zurückgebliebenen nachhaltige Wirkungen der erfahrenen Grenzsituation zurück. „Vor dem Tode schweigt das Leben.“ (Parpert 1955, 59f.)

6.1 Kranksein als Grenzsituation

Schwere Erkrankungen bringen den Menschen an die Grenzen des ihm bislang körperlich und seelisch Vertrauten, an Kommunikationsgrenzen, an Schmerzgrenzen, an die Grenzen des Aushalten-Könnens, an die plötzlich absehbare Begrenzung der Lebenszeit (Petrov 2016, 87). Das Wissen um das Unausweichliche fordere, das Kranksein anzunehmen, es werde unablässig vom eigenen Dasein, man werde sich einer unüberschreitbaren Grenze bewusst. „Mit ihr sich ohne Verschleierung selbst zu finden, ist der Ursprung, aus dem man seine Krankheit ‚übernehmen‘ kann. Die Krankheit erweckt aus den sonst fraglosen Selbstverständlichkeiten.“ (Jaspers 1967, 141)

Leiden sei Einschränkung des Daseins, Teilvernichtung. Hinter allem Leiden stehe der Tod. Schließlich könne alle dasselbe treffen, jeder hätte sein Teil zu tragen, keinem werde es erspart. Die größten Unterschiede lägen lediglich in der Art des Leidens und dem Maße des Gequältwerdens (Jaspers 1973, II, 230).

Zunächst überwiege häufig noch die Hoffnung, dass die Krankheit, das Leiden, „aufhebbar“ sei. Die das Leiden „verendlichenden“ Gedanken scheinen zunächst noch zu retten, aber sie vermögen nicht zu befreien. Dasein, das der Notwendigkeit des Leidens nicht ins Angesicht blicken möchte, müsse dann Wege der Täuschung suchen. „*Ich weiche dem Leiden aus*, bei mir selbst dadurch, dass ich die Tatsachen nicht auffasse und darum nicht existentiell von ihnen betroffen werde, sie nicht umsetze in Tätigkeit, sondern nur erleide.“ (Jaspers 1973, II, 231)

Bald erfasse die Betroffenen aber die Erkenntnis, dass sie wirklich sterblich seien und dem Leiden nicht grundsätzlich ausweichen könnten. Sie erleben dann, im Sinne von *Karl Jaspers*, eine „*Grenzsituation*“. Der Mensch lebt sein Leben in einer ununterbrochenen

Folge von *Situationen*. Diese wandeln sich und gehen auseinander hervor, sie sind für das Individuum verständlich. Der Mensch kann sie gestalten, und aus einer Situation heraus- und in die nächste eintreten. Solchen (Alltags-) Situationen stellt Jaspers *Grenzsituationen* gegenüber, die als Grundsituationen wesentlich zum menschlichen Dasein gehören. Sie sind „mit dem Dasein selbst“ und somit immer gegeben (Jaspers 1973, II, 202f.).

Das Leiden gewinne für den Menschen als Situation einen neuen Charakter, wenn es „als Letztes, als Grenze, als Unabwendbares“ begriffen werde. Das Leiden sei dann nichts Einzelnes mehr, sondern gehöre zur Totalität (Jaspers 1954, 251). Erst in der Grenzsituation könne es das Leiden als unabwendbar geben. Jetzt ergreife der Mensch sein Leiden als das ihm gewordene Teil. Er klage, leide wahrhaftig, verstecke es nicht vor sich selbst, lebe in der Spannung des Jasagen-Wollens und des nie endgültig Jasagen-Könnens. Er kämpfe gegen das Leiden, um es einzuschränken, um es aufzuschieben. Er habe es als ein ihm Fremdes und doch als zu ihm gehörig, und gewinne weder Ruhe noch Harmonie im passiven Dulden, noch ver falle er der Wut im dunklen Nichtverstehen. „Jeder hat zu tragen und zu erfüllen, was ihn trifft. Niemand kann es ihm abnehmen.“ (Jaspers 1973, II, 231)

Spezifische Grenzsituationen sind, neben dem Leiden, der Tod, die Schuld, der Kampf und der Zufall. In welcher Form, welchem Ausmaß, welcher Tragweite, diese Tatbestände im Dasein des Menschen in Erscheinung treten, sei von außerordentlicher Vielfalt. Als Gegebenheit grundsätzlich zu verändern oder zu meiden seien sie nicht, sondern nur „zur Klarheit“ zu bringen (Jaspers 1973, II, 203). Eine Situation werde dann zur Grenzsituation, wenn sie das Subjekt durch radikale Erschütterung seines Daseins zur Existenz erwecke (Jaspers 1973, I, 56). Sie werde jedoch nicht durch das Wissen um sie, sondern erst durch die unmittelbare und das eigene Dasein erschütternde *Erfahrung* und deren Reflexion, zur Grenzsituation.

Im Kontext einer schweren Erkrankung, etwa einer fortgeschrittenen Krebserkrankung, sei den Betroffenen die Verletzlichkeit und Endlichkeit des Lebens nicht mehr nur *gewusst*, sie werden plötzlich auch *bewusst* als etwas, das die Betroffenen auf tiefe Weise etwas angehe. Die eben noch vertraute Welt scheint still zu stehen, das eben noch Bedeutsame werde unerwartet banal und kraftlos. Eine derartig durch Mark und Bein fahrende Erkenntnis könne dann erhebliche Angst und Hilflosigkeit auslösen, aber auch Furcht um das, worauf es im Dasein ankomme (Jaspers 1973, II, 203). In dieser Situation können alle von Jaspers als Grenzsituationen explizierten Gegebenheiten relevant werden. Nicht die Krankheit selbst ist dann die Grenzsituation, sondern die durch sie vermittelte Konfrontation mit

grundsätzlichen Gegebenheiten und Grenzen des menschlichen Daseins. Solche Grenzsituationen können dem Betroffenen plötzlich bewusstwerden. Bei schwerer Krankheit kann sich die Spannung, die schließlich in die erschütternde Erfahrung einer Grenzsituation mündet, aber auch erst nach und nach aufbauen, wenn beim Betroffenen allmählich die Ahnung wächst, dass durch die Krankheit alles wegbrechen könnte, was bislang bedeutsam war (Petrow 2016, 88).

Solche Grenzsituationen sind es, in denen das eigene Überleben in Gefahr ist, in denen ein Individuum die Fundamente seines Lebens in Frage stellt, zweifelt, ob sein Leben noch irgendeinen Sinn, Zweck oder Wert hat. Das Bedürfnis nach Sinn und Zweck im Leben wird dann nicht befriedigt. Viktor Frankl (2021, 9) nennt solche Situationen ein *existenzielles Vakuum*, eine innere Leere, woraus ein Gefühl der Sinnlosigkeit und Einsamkeit entstehen kann.

Menschen, die an einer Krebserkrankung leiden, erleben ihre Krankheit zumeist als begrenzte Situation, die mit hoher emotionaler Not in einer Konfrontation mit dem Tod, der umgebenden Welt und Gott verbunden ist. Sie erleben Momente starker emotionaler Schmerzen, in denen sie das Vertrauen und die Hoffnung vollständig verlieren können. Sie erleben Phasen starker emotionaler Verletzlichkeit und Gefühle des Kontrollverlustes mit Angst, Wut, Scham, Panik, Depression, tiefer Traurigkeit, aber oft auch existenzieller Einsamkeit (Butenaite 2016, 11).

Um in solchen Situationen der Vielfalt Halt und Orientierung für die eigene Lebensführung zu finden, schaffen sich die Menschen „Gehäuse“, konsolidierte Gedankengebäude und Grundeinstellungen, die dem Menschen Schutz vor der Grenze und Sicherheit gegenüber existenziellen Infragestellungen vermitteln. Sie sind die zum Leben notwendigen „Formen des Begrenzten“ (Jaspers 1954, 304f.). Diese Gehäuse umfassen (moralische) Grundsätze, Traditionen, Konventionen, Glaubenssätze, Regeln, persönliche Werte und Haltungen, die dem Menschen nur zum Teil bewusst sind. Sie gäben ihm als „ein fixiertes Bild der Welt und der Werte“ Orientierung für sein Handeln, und schützten ihn darüber hinaus weitestgehend vor einem existentiellen Infrage-gestellt-Sein. Etwas soll „richtig“ sein, eine Lebensführung, ein Weltbild, eine Wertrangordnung haben (Jaspers 1954, II, 304).

Der erschütternden Erfahrung einer Grenzsituation könne das Gehäuse allerdings oft nicht standhalten, es zerbreche, und mit ihm die Kontinuität der bisherigen Lebensführung. Insbesondere durch das Scheitern eines existentiell bedeutsamen Lebensentwurfs oder das

Zerbrechen wesentlicher Lebensaspekte werde dem Menschen in Grenzsituationen „gleichsam der Boden unter den Füßen weggezogen“ (Jaspers 1973, II, 249). Neben den konkreten gesundheitlichen Beschwerden erschüttere die Betroffenen dann am stärksten der Wegfall der unbewussten Annahme und Erwartung, dass die Beschaffenheit des persönlichen Lebens in der gewohnten Art dauerhaft weiterlaufen und stabil bleiben könne (Petrov 2014, 63).

Eine solche Erwartung bezieht der Mensch in der Regel auch auf die Stabilität seiner Gesundheit. Sie ist als implizite, stets mitlaufende, Annahme ebenfalls Teil seines „Gehäuses“. Dieses Gesund-Sein bezeichnet der deutsche Philosoph *Hans-Georg Gadamer* (2010, 144) als „Da-Sein, In-der-Welt-Sein, von den eigenen Aufgaben des Lebens tätig oder freudig erfüllt sein“. Gesundsein sei demnach etwas, das uns gesamthaft ausmache, etwas, das wir sind. Dennoch verberge sich Gesundheit (Gadamer 2010, 143), und wir würden uns ihrer erst durch ihr Fehlen, durch den Wegfall ihres als selbstverständlich angenommenen Vorhandenseins bewusst. Mit dem Erkennen ihres Verlustes bekomme unser „Gehäuse“ weitere Risse. Die Erkrankung sei dabei sowohl Ausdruck als auch Möglichkeit zur Bewusstwerdung der dem Menschen innewohnenden Vulnerabilität und der Brüchigkeit seiner Existenz. Sie verweise auf die Ohnmacht hinsichtlich der willentlichen Machbarkeit von Gesundheit, sie führe deren Unverfügbarkeit unmittelbar vor Augen (Petrov 2013, 63).

Grenzsituationen könnten aber nicht mit Plan oder Berechnung überwunden werden, sondern nur durch „das Werden der in uns möglichen Existenz; wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituation offenen Auges eintreten“ (Jaspers 1973, II, 204). Grenzsituationen seien „wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern“ (Jaspers 1973, II, 203). Grenzsituationen können aber durchaus bewältigt, *Jaspers* nennt dies „ergriffen“, werden. Der erste Schritt dazu sei die philosophische Reflexion, die Erhellung der Situation (Jaspers 1973, II, 247.) Der zweite Schritt zur Ergreifung der Grenzsituation sei die Selbstreflexion, weil die Grenzsituation jeden etwas angehe, etwas mit dem Menschen mache, in dem er sich nicht unbedingt verstehe oder handlungsfähig bleibe. Selbstreflexion sei „nicht Selbststudium, sondern *Selbstkommunikation*“, und verwirkliche sich nicht als Erkenntnis, sondern als Selbstschöpfung (Jaspers 1973, I, 39).

Obwohl durch eine Grenzsituation das bisherige Gehäuse in seinem Gefüge gesprengt werde, blieben die Trümmer als „abgerissene Fragmente“ noch wirksam. Ohne Gehäuse sei der Mensch „wie eine Muschel, der man die Schale genommen hat“ (Jaspers 1973, II, 281).

Das von *Jaspers* so bezeichnete „Werden der uns möglichen Existenz“ sei zutiefst persönlich und unvertretbar. Noch hilflos im Umgang mit der Erkrankung und den aus ihr resultierenden Lebensveränderungen, hätten die Betroffenen trotz allem die Möglichkeit, bewusst in die Grenzsituation einzutreten und in der Auseinandersetzung mit ihr – mehr als bisher – zur eigenen Existenz zu kommen. Denn das Gemeinsame aller Grenzsituationen, so *Jaspers*, sei nicht nur, dass sie Leiden bedingen, sondern auch, dass sie die Kräfte des Wachstums und des Sinns zur Entfaltung bringen könnten (*Jaspers* 1954, 247).

Allerdings hätten die Menschen in der krankheitsbedingten Grenzsituation Angst vor dem Tode. Aber der Tod als Nichtmehrsein und das Sterben, das im Tode aufhöre, erzeugten zwei ganz verschiedenen Ängste. Die *Angst vor dem Sterben* sei die vor der körperlichen Qual. Dieser Zustand sei aber selbst durchaus nicht der Tod. Er könne mit allen Qualen stattfinden und trotzdem könne das Leben sich wiederherstellen. „Ich bin schon mehrere Male gestorben“, kann ein Kranker sagen. Auch was wir dabei erfahren, das ist nie der Tod selbst. Was erlitten wird, erleidet immer nur der Lebende. Der Tod selbst entziehe sich der Erfahrung. Ganz anders aber als die Angst vor dem Sterben sei die *Angst vor dem Tode*, wenn dieser als ein Zustand aufgefasst werde, der nach dem Erlöschen des eigenen Lebens folge. Von der Angst vor diesem Tode könne keine Therapie befreien, sondern nur das Philosophieren (*Jaspers* 2013, 151).

Vorstellungen vom Zustand des Tot-seins seien allerdings vergeblich. Nicht die geringste Erfahrung, kein Anzeichen komme von dort. Niemand sei jemals wiedergekehrt. Daher komme die Vorstellung, der Tod sei Nichtsein, sei Nichts. Die Angst vor dem Tode sei daher Angst vor dem Nichts. Aber untilgbar scheint trotzdem die Vorstellung, der Zustand nach dem Tode sei ein anderes Sein. Das Nichts nach dem Ende sei aber nicht wirklich Nichts. Ein künftiges Dasein erwarte den Menschen. Die Angst vor dem Tode sei daher die Angst vor dem, was nach ihm komme. Beide Ängste – die vor dem Nichts und die vor dem Zustand des Tot-seins – seien aber grundlos. Das Nichts sei nur gegenüber zeitlich-räumlicher Realität Nichts. Ein anderes reales Dasein, vor dem wir Angst haben müssten, gebe es nicht (*Jaspers* 2013, 151f.).

6.2 Die Zeitlichkeit am Lebensende

„Je mehr die Menschen [...] die objektive Welt mit ihrer unfasslich riesigen ‚Weltzeit‘ entdecken, desto unausweichlicher entdecken sie zugleich, dass ihre ‚Lebenszeit‘ eine ultrakurze Episode ist, limitiert durch den Tod“, schreibt *Odo Marquard* (1994, 45). Die Kongruenz von Lebenszeit und Weltzeit erweise sich als Wahn – die Öffnung der Zeitschere zwischen Lebenszeit und Weltzeit erweise sich als Wirklichkeit.

Allerdings hat schon *Seneca* in seiner Schrift *De brevitae vitae* die Klagen über die Kürze unseres Lebens zurückgewiesen. Unser Leben, meinte er, sei nicht kurz, sondern wir machten es kurz, indem wir unsere Lebenszeit an Dinge verschwenden, die nicht der Mühe wert seien. Die Menschen vergeudeten ihre Zeit und versäumten ihr Leben (*Seneca* 2005, 5).

Unsere Zeit bestehe eben nicht aus beliebig viel Zeit, denn unsere Lebenszeit sei endlich, unser Leben sei kurz. Die Zeit werde immer weniger, sie verrinne, laufe ab und aus. Niemand könne sie anhalten und festhalten und ihren Schwund stoppen. Die Zeit, als unsere Lebenszeit, sei die Zeit, die wir bis zu unserem Tode noch hätten, stets nur derjenige knappe Aufschub, der uns noch gewährt sei und bald – nach kurzer Frist – nicht mehr gewährt sein werde. Denn jedermanns gewisseste Zukunft sei sein Tod (*Marquard* 1994, 48). Zeit sei also endlich, Frist, und wir Menschen wüssten das, denn wir „sind zum Tode“, und unser Tod, wie lang er auch zögert, komme immer allzu bald. Wir sind „geworfen“, also geboren ins „Sein zum Tode“.

Wir könnten uns nicht von der Zeit lösen. Die zeitliche Verfasstheit gehöre untrennbar zur menschlichen Existenz. Die Zeit lasse sich nicht manipulieren. Wir könnten nicht „die Uhren zurückstellen“, die Zeit „stehen bleiben lassen“. Unsere Lebenszeit schreite unaufhörlich – von uns nicht beeinflussbar – voran. Unsere Zeit mache uns die Unwiederbringlichkeit gewisser Situationen oder verpasster Möglichkeiten deutlich, schreibt die Psychotherapeutin *Christine Wicki* (1999, 4).

Die Zeit werde oft als ein ständiges Dahinfließen einzelner Zeitmomente verstanden, die aus der Zukunft kommend in die Gegenwart eingehen, um in der Vergangenheit zu verschwinden. Die einzelnen Zeitmomente würden in ihrer qualitativen Bedeutung nicht gesehen. Was allein zähle, sei die Quantität, messbar in möglichst vielen Erlebnissen in möglichst kurzer Zeit. Diese Auffassung beruhe auf der Deutung der Zeit als eines gleichförmig ablaufenden Kontinuums. Man gehe dabei von der Vorstellung aus, dass das

Leben wie ein Faden ablaufe, bis irgendwann einmal dieser Faden abgeschnitten werde. Alles sei mehr oder weniger gleichförmig. Die Vergangenheit sei vorbei – sie zähle nicht mehr. Die Zukunft sei noch nicht da – und habe von daher noch keine Bedeutung. Nur die Gegenwart zähle. Es gelte, möglichst viel zu machen, zu erleben, bevor es in der Vergangenheit verschwinde und damit vorbei sei. Hektik, Ungeduld, Sensationslust, leere Betriebsamkeit, Mangel an Geduld, das nicht Verweilen können, seien nur einige Folgeerscheinungen aus diesem Zeitverständnis. Der Tod werde dann nur als das Ende, das von außen an das Leben herankommt, gesehen, nicht aber seine große Bedeutung für das schon gegenwärtige Leben (Wicki 1999, 5). Der Tod und damit das Wissen um unsere Endlichkeit seien aber ein konstitutiver Bestandteil unseres gegenwärtigen Lebens und nicht nur ein Ereignis, das irgendwann einmal stattfinden werde. In diesem Sinne schreibt dann der deutsche Philosoph *Otto Friedrich Bollnow*: „Die Bewegung des Lebens drängt nicht hin zum Tod, sondern wird von ihm zurückgeworfen auf das Leben.“ (Bollnow 1984, 94)

Mit diesem Wissen um den Tod sei aber eine große Ungewissheit verbunden. Die wenigsten Menschen würden um den Zeitpunkt ihres Todes wissen. *Martin Heidegger* habe die Folgen hiervon, nämlich Angst, Schwindel oder Unheimlichkeit, die den Menschen beim Gedanken an das Nicht-mehr-sein überkommen, betont. Die Ungewissheit der Todesstunde zwingen den Menschen so zu leben, dass nicht erst ein in der Zukunft liegendes Ereignis sein Leben sinnvoll mache. Wolle der Mensch angesichts des Todes bestehen, werde er aufgerufen, sein Leben dergestalt einzurichten, in dem Sinne zu existieren, dass die Gegenwart Sinnfülle in sich birgt. Er werde auf das Wesentliche in seinem gegenwärtigen, augenblicklichen Leben verwiesen, er werde zur Entschlossenheit wahrhaften Existierens aufgerufen (Wicki 1999, 6).

6.3 Die Einsamkeit der Sterbenden

Die Beziehung des Menschen zum eigenen Tod sei von der zu aller anderen Vergänglichkeit verschieden, nur das Nichtsein der Welt überhaupt sei eine vergleichbare Vorstellung. Alle Arten der Vergänglichkeit könne der Mensch als vollzogen erfahren, er könne nachher dazu stehen, während nur das Zugrundegehen des eigenen Wesens oder der Welt überhaupt für den Menschen totalen Charakter habe (Jaspers 1954, 261).

Ein Aspekt der Beziehung des Menschen zum Tod sei die enorme emotionale Auswirkung, die der bevorstehende Tod auf ihn haben kann, denn „der Tod vernichtet mit einem Schlag ein voll ausgebildetes und bewusstes Lebewesen, das imstande ist, zu leiden, zu denken,

glücklich oder unglücklich zu sein...“ (Jankélévitch, zit. in: Lacina 2009, 70). Schmerzen, Verzweiflung, das Gefühl des Unvermögens und der Trauer, die normalerweise die Annäherung an den Tod begleiten, machten es schwer, darüber zu sprechen, umso mehr, wenn wir wüssten, dass der Tod unmittelbar bevorstehe.

Ein weiterer Aspekt der Beziehung zum Tod sei, dass man den Tod rational nicht verstehen könne, selbst wenn man an einer lebensbedrohlichen Erkrankung leide und wisse, dass man sterben werde. Man könnte versuchen, den eigenen Tod angesichts des Todes *anderer* nachzuvollziehen. Allerdings bleibe immer eine Distanz zwischen den Trauernden und dem Sterbenden. Wir betrauern den Tod des anderen, aber es sei der andere, der gestorben ist. „Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur ‚dabei‘“, schreibt *Martin Heidegger* in *Sein und Zeit* (Heidegger 1977, 318).

Der Tod des Nächsten, des geliebten Menschen, mit dem man in Kommunikation gestanden ist, sei im Leben der tiefste Schnitt. „Ich bin allein geblieben, als ich, im letzten Augenblick den Sterbenden allein lassend, ihm nicht folgen könnend. Nichts ist rückgängig zu machen, für alle Zeit ist es das Ende.“ Der Sterbende lasse sich nicht mehr ansprechen. Jeder stirbt allein. Die Einsamkeit vor dem Tode scheint vollkommen, für den Sterbenden wie für den Bleibenden. Die Erscheinung des Zusammenseins, solange noch Bewusstsein da sei, dieser Schmerz des Trennens sei der letzte hilflose Ausdruck der Kommunikation (Jaspers 1973, II, 221).

Die Erkenntnis des Todes müsse allerdings nicht notwendigerweise eine existenzielle Krise auslösen. Durch bewusstes Leugnen ihrer tödlichen Krankheit und Konzentration auf eine mögliche Genesung, würden Patientinnen und Patienten ihre eigene Sterblichkeit nicht erkennen und dann keine existenzielle Krise erleben. Es sei ein Paradoxon, dass der Tod sowohl anerkannt als auch geleugnet werden könne. Natürlich wüssten die Menschen, dass sie sterblich sind, aber tatsächlich glaubten sie nicht, dass das auch sie persönlich betreffe (Ettema 2013, 576). Nach *Sigmund Freud* glaube „...im Grunde [...] niemand an seinen eigenen Tod oder, was dasselbe ist: im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt“ (Freud 1948, 325).

Die letzten Stunden des Menschen seien wichtig, schreibt der deutsch-englische Soziologe *Norbert Elias* (1982, 8f.). Aber oft beginne der Abschied von Menschen schon viel früher. Oft sonderten Gebrechen die Alternden von den Lebenden, ihr Verfall isoliere sie. Ihre Kontaktfreudigkeit mag geringer, ihre Gefühlsvalenzen mögen schwächer werden, ohne

dass aber das Bedürfnis nach Menschen erlöschen würde. Das sei das Schwierigste – die stillschweigende Aussonderung der Alternden und der Sterbenden aus der Gemeinschaft der Lebenden. Das allmähliche Erkalten der Beziehung zu Menschen, denen ihre Zuneigung gehörte. Der Abschied von Menschen, die ihnen Sinn und Geborgenheit bedeuteten. Schwer werde der Verfall nicht nur für die, die Schmerzen hätten, sondern auch für die Alleingelassenen. Dass, ohne besondere Absicht, die frühzeitige Vereinsamung der Sterbenden gerade in den entwickelten Gesellschaften besonders häufig vorkomme, sei eine der Schwächen dieser Gesellschaften. Der Tod sei aber ein Problem der Lebenden. Tote Menschen haben keine Probleme mehr. Allein für die lebenden Menschen sei Sterben ein Problem (Elias 1982, 10).

Dank des allgemeinen Anstiegs der Lebenserwartung habe sich auch die Haltung zum Sterben verändert – das Leben werde länger, das Sterben weiter hinausgeschoben. Außerdem sei der Anblick von Sterbenden und Toten heute nichts Alltägliches mehr. Man könne im normalen Gang seines Lebens den Tod leichter vergessen, „verdrängen“ (Elias 1982, 17). Früher war das Sterben eine weit öffentlichere Angelegenheit als heute. Die meisten Menschen lebten ständig bei- und miteinander, weil ihnen schon die räumlichen Möglichkeiten kaum eine andere Wahl ließen. Geburt und Tod waren in höherem Maße als heute öffentliche, also auch gesellige Ereignisse, in geringerem Maße privatisiert (Elias 1982, 30). Wenn in der Nachbarschaft jemand starb, ging man hin, die Toten wurden im Wohnzimmer aufgebahrt, dann kam der Totenwagen, die ganze Nachbarschaft ging mit auf die Beerdigung, der halbe Ort ging über die Straßen. Das sei heute völlig undenkbar. Es fänden sich dann häufig Anzeigen, wie „Die Beisetzung fand im Kreise der Familie statt“ (Franz Müntefering in Claussen, Lilie 2021, 193). Der Inbegriff endgültiger Einsamkeit sei aber, eine Bestattung, zu der niemand kommt (Claussen, Lilie 2021, 164).

Eng verbunden mit der größtmöglichen Verbannung des Sterbens und des Todes aus dem gesellschaftlich-geselligen Leben der Menschen, und mit der entsprechenden Verschleierung des Sterbens, entstehe in unseren Tagen oft eine eigentümliche Verlegenheit der Lebenden in der Gegenwart von Sterbenden. Sie wüssten oft nicht recht, was sie sagen sollten, Gefühle von Peinlichkeit hielten ihre Worte zurück. Diese Wortkargheit, der Mangel an Spontaneität beim Ausdruck des Mitgefühls in Krisensituationen, könne für die Sterbenden selbst recht bitter sein – noch lebend, seien sie bereits verlassen (Elias 1982, 39). Unbefangenes Sprechen mit oder zu Sterbenden, dessen diese doch bedürften, werde schwierig. Nur die institutionalisierten Routinen der Krankenhäuser gäben dann der

Sterbesituation eine gesellschaftliche Gestalt. Diese seien allerdings zumeist gefühlsarm und tragen erst recht viel zur Vereinsamung der Sterbenden bei. Den weltlichen Ritualen fehle im Gegensatz zu manchen religiösen die Überzeugungskraft. Häufig würden auch Tabus das allzu starke Zeigen von Gefühlen verbieten (Elias 1982, 49).

Die dem Sterbenden Nahestehenden hätten oft nicht mehr das Vermögen, ihnen durch Beweise ihrer Zuneigung Halt und Trost zu geben, sie fänden es schwer, Sterbenden die Hand zu drücken oder sie gar zu streicheln, um ihnen das Gefühl der unverminderten Zugehörigkeit und Geborgenheit zu vermitteln. Auch mögen manche Lebende Sterben und Tod – halb unbewusst – als ansteckend, und so als Bedrohung empfinden. Sie würden sich dann unwillkürlich von den Sterbenden zurückziehen und sie alleinlassen (Elias 1982, 47).

Vereinsamungstendenzen seien oft aber auch in der Persönlichkeitsstruktur der Sterbenden selbst angelegt. Ob sie sich resigniert dem Tod ergeben oder gerade im Sterben noch einmal aufraffen und danach trachten, die Mauer zu durchbrechen – sie bedürften in dieser Situation mehr denn je das Empfinden, dass sie ihre Bedeutung für andere Menschen noch nicht verloren hätten (Elias 1982, 87f.). Es sei nicht immer leicht, dies Menschen auf dem Wege zum Tode zu zeigen. Aber wenn ein Mensch im Sterben fühlen muss, dass er – obwohl noch am Leben – kaum noch Bedeutung für die ihn umgebenden Menschen besitze, dann sei er wirklich einsam (Elias 1982, 98f.).

7 Einsamkeit in Zeiten der Pandemie

Angesichts der seit Februar 2020 weltweit grassierenden *Covid-19-Pandemie* ist Einsamkeit kein Privatproblem weniger bemitleidenswerter Personen mehr, sondern ist zum Massenleiden geworden, das jeden betreffen kann, und das den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet. Über Einsamkeit wird dann oft wie über eine Krankheit gesprochen, die man heilen könne, oder wie über ein sozialtechnisches Problem, für das es doch eine Lösung geben müsse. Sie wird auch als „neue Mode“ oder gar als „Lepra des 21. Jh.“ bezeichnet. Dadurch werden die von Einsamkeit betroffenen Menschen krankgeschrieben und sprachlich ausgegrenzt (Claissen, Lilie 2021, 9). Nach *Manfred Spitzer*, deutscher Psychiater und Autor mehrerer Bücher über Einsamkeit, leidet der überwiegende Teil der betroffenen Menschen allerdings nicht am Virus, sondern an seinen sozialen Folgen. Sie leiden an sich selbst, unter Ängsten, Ungewissheit, unter sozialer Distanz und Einsamkeit (Spitzer 2020, 11).

In zahlreichen Ländern wurden seit Beginn der Pandemie umfangreiche Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen erlassen, diese betrafen während der Lockdowns weltweit mehr als 4 Mrd. Menschen (Spitzer 2020, 94). Dies hat zu zahlreichen negativen Berichterstattungen und Diskussionen geführt, an denen sich nicht nur Politiker und Medien, sondern auch Philosophen beteiligt haben. Dabei sind solche Maßnahmen keine Erfindung unserer Zeit, Pandemien gab es ja immer schon. Bis ins Mittelalter wurden etwa die an *Lepra* Erkrankten konsequent aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Sie wurden von ihren Angehörigen aus Angst vor Ansteckung im Stich gelassen, galten als gesellschaftlich tot und lebender Leichnam (*tamquam mortuus*). Die Interessen der Kranken wurden denjenigen der Allgemeinheit radikal untergeordnet. Sie wurden in provisorischen Unterkünften außerhalb der Stadt ausgesetzt (daher die Bezeichnung „Aussätzige“), teilweise in entlegene Gegenden oder auf Inseln verbracht, später in Siechenheime oder sog. Leprosorien. Bekannte Persönlichkeiten, die an Lepra erkrankten, waren in der Antike etwa Kaiser *Tiberius*, der sich 26 n. Chr. auf die Insel Capri zurückzog, wo er die letzten 11 Jahre in „splendid isolation“ verbrachte (Winkler 2021, 11) oder der bedeutende Philosoph *Plotin*, der, von der Krankheit völlig entstellt, 270 n. Chr. völlig vereinsamt auf dem Landgut eines Freundes verstarb (Winkler 2021, 13). Die Lepra verschwand im 16. Jh. ebenso rasch wie sie im Altertum begonnen hatte, und wurde von einer noch gefährlicheren Pandemie abgelöst, der *Pest*.

Diese war ebenso schon im Altertum wegen ihres todbringenden Massensterbens als Gottesstrafe bekannt, und raffte, von *Martin Luther* als „Pestilenz“ bezeichnet, im 14. Jh. fast ein Viertel der gesamten Bevölkerung Europas hinweg (Winkler 2021, 453). *Giovanni Boccaccio* berichtet in seinem „Decamerone“ über die große Pestepidemie von Florenz von 1348. Er beschreibt vor allem auch die demoralisierende Wirkung der Pest, was seit jeher eine Begleiterscheinung großer Seuchen war, fänden doch in solchen Zeiten alle Gesetze der Ethik ihre Auflösung (Winkler 2021, 446). Wer es sich leisten konnte, floh aufs Land, da in den engen mittelalterlichen Städten der sichere („schwarze“) Tod lauerte. In Wien starben während der großen Pestepidemie im Jahr 1679 mehr als 12.000 Menschen. Von Anfang an wurden überall drastische Maßnahmen der Isolierung der Pestkranken veranlasst. Venedig verordnete 1374 eine dreißigtägige Absonderung auf die vormalige Lepriansel Isola San Lazzaro (daher der Ausdruck „Isolation“), in Marseille wurde diese Frist 1383 auf 40 Tage verlängert (quarante jours, woher der Ausdruck „Quarantäne“ stammt) (Winkler 2021, 422ff.).

Michel Foucault beschreibt 1975 in „Überwachen und Strafe“ ausführlich die drastischen Maßnahmen, die bei Auftreten eines Pestfalles in einer Stadt verordnet wurden. Er schreibt von der totalen Überwachung, dem lückenlosen Registrierungssystem und der Disziplinierung der Bevölkerung. Die Stadt und das dazugehörige Territorium wurden komplett geschlossen. Es wurde ein Verbot ausgesprochen, die Stadt, unter Androhung des Todes, zu verlassen. Die Stadt wurde in verschiedene Viertel aufgeteilt, die jeweils von einem Intendanten regiert wurden. Jede Straße wurde unter die Autorität eines Syndikus gestellt, der sie überwachte. Wenn er die Straße verließ, wurde er zum Tode verurteilt. Inspektion funktionierte unaufhörlich, der wachsame Blick war überall. Nur die Intendanten, Syndici und Wachen durften sich durch die Straßen bewegen. Die sog. "Raben", Menschen „von geringer Substanz“, die man ohne weiteres dem Tod ausliefern konnte, trugen die Kranken, putzten und begruben die Verstorbenen und waren auch sonst für „viele abscheuliche und erbärmliche Beschäftigungen“ zuständig (Foucault 1977, 251ff.).

Auch die spanische Grippe hat in den Jahren 1918-1920 weltweit mindestens 25 Millionen, vorwiegend junge, Menschen dahingerafft. Diese verlief allerdings derart dramatisch schnell, dass isolierende Maßnahmen kaum wirksam waren.

Epidemiologisch gesehen ist die vom Coronavirus hervorgerufene Pandemie also nicht als besonders außergewöhnlich anzusehen (Taschner 2021, 11). Aber keine dieser

Infektionswellen hat zu ähnlich starken Reaktionen in den Medien, der Politik und der Intelligenz geführt.

7.1 Soziale Aspekte der Pandemie

Die von vielen Regierungen ergriffenen Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie, wie „Lockdown“ oder „social distancing“, haben zwar kurzfristig eine Erleichterung der Infektionssituation gebracht, mittel- und langfristig war aber trotzdem mit hohen sozialen und wirtschaftlichen Kosten zu rechnen. Alleinstehende hätten keine sozialen Kontakte mehr, ältere Menschen drohten zu vereinsamen. Es käme zu Spannungen innerhalb der Familien, häusliche Gewalt und psychische Probleme bis zum Selbstmord würden zunehmen, prophezeiten die Experten (Taschner 2021, 14f.).

Ähnliches hatte auch schon *Albert Camus* in seinem Roman „Die Pest“ 1947 berichtet, der die katastrophale Pestepidemie im algerischen *Oran* (der Heimat seiner Gattin), ausgelöst durch Ratten, beschreibt, die die ganze Stadt in einen Ausnahmezustand gebracht und tausende Todesopfer gefordert hatte. Die Pest machte diesbezüglich keinen Unterschied. Unschuldige Kinder seien genauso gestorben, wie Menschen, die sich solidarisch zeigten, die Freundschaften entwickelten und so der Sinnlosigkeit ihres Daseins zu entfliehen versuchten. Es fände sich in einer solchen Atmosphäre, innerhalb des Gefängnisses, zu dem *Oran* geworden war, wo Menschen ebenso leicht umgebracht werden wie Fliegen, nur mehr die Logik des Terrors, Egoismus, Wahnsinn, die Flucht ins Übernatürliche (vgl. Lebesque 1960, 81ff.) In diesem Roman drückt sich die Camus‘ Ansicht aus, das Leben sei absurd, gehorche keiner Logik, mache keinen Sinn. Das Gefühl der Absurdität könne uns an jeder Straßenecke anspringen, alles sei absurd, widersinnig, sinnlos (vgl. Liessmann 2007)

Die sozialen Kontakte hätten sich in *Oran* auf Telegramme reduziert, heute seien es Kurznachrichten in den sozialen Medien.

Maßnahmen zur „sozialen Distanzierung“ gab es also im Seuchenfall schon seit jeher, aber erst jetzt, im Verlauf der Covid-19-Pandemie, wurden diese polemisch und politisch kommentiert und allerorten medial ausgeschlachtet. Plötzlich war es nicht mehr möglich oder erlaubt, einander die Hände zu schütteln, unbefangen neben Freunden im öffentlichen Bereich Platz zu nehmen. Es wurde viel von „social distancing“ gesprochen, aber man wurde ja in Wirklichkeit zu „physischer Distanz“ angehalten. Schon die falsche Wortwahl verriet, dass damit auch ein sozialer Rückzug verbunden war, der für längere Zeit Spuren hinterlassen würde (Taschner 2021, 68).

Menschen haben an sich ein starkes Bedürfnis, sich mit anderen Menschen zu verbinden und auszutauschen. Diese soziale Neigung ist Teil der *Conditio humana*, der Natur des Menschseins. Dank der, während der Covid-19-Pandemie durch die meisten Länder veranlassten, Abstands- und Ausgangsregeln, war es den Bürgern allerdings mehrmals für etwa zwei bis drei Monate, außer einer kurzen Einkaufstour, verboten, Haus und Wohnung zu verlassen („lockdown“). Alle gesellschaftlichen Veranstaltungen, Kultur und Sport waren abgesagt, die Menschen wurden aufgefordert, wo immer möglich, von zu Hause aus zu arbeiten, zu lernen oder zu studieren. Die Möglichkeiten, Freunde und Familie zu besuchen, wurden massiv eingeschränkt. Dies betraf im Besonderen auch die Besuchsmöglichkeiten von Angehörigen in Pflegeheimen oder Krankenhäusern. Auffallend waren während des ersten Lockdowns die große Hilfsbereitschaft und Solidarität der Bevölkerung. Im Lauf der Pandemie hat allerdings die Bereitschaft, die Schwachen in der Gesellschaft zu stützen, stark abgenommen (Kittel 2020).

Gerade in Ausnahmesituationen rücken Menschen eigentlich zusammen. Das ist in Zeiten der Pandemie anders. Zwar schwärmten die einen von der „neuen Nähe“, auch wenn viele das „distant socializing“ erst einüben mussten, die anderen litten aber unter noch größerer Einsamkeit. Wir seien aufgefordert, Solidarität zu üben, indem wir Abstand hielten, wurde von der Politik verbreitet. Aber in einer Zeit, in der uns verordnet wurde, den Menschen, die uns besonders nahestehen, aus dem Weg zu gehen, spürten wir schmerzhaft deren Bedeutung für unser Leben, auch wenn sie uns sonst kaum in den Sinn kämen (Schellhammer 2020, 336).

Social Distancing wurde sogar in die Liste „Neuer Wortschatz rund um die Coronapandemie“ im Neologismenwörterbuch des Leibniz Institutes für Deutsche Sprache (IDS) aufgenommen, synonym wird oft auch „Physical Distancing“ verwendet, im Deutschen oft „räumliche Distanzierung“ oder „physische Trennung“. Auch *Lockdown*, ein Zeitraum, in dem fast alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aktivitäten auf politische Anordnung hin stillgelegt sind, wurde in diese Liste aufgenommen (Klosa-Kückelhaus 2020).

Zahlreiche Studien haben die psychischen, sozialen und medizinischen Folgen dieser verordneten Distanz untersucht, und Daten über die dadurch verursachte Einsamkeit gesammelt. Einige rezente Zahlen sollen hier zitiert werden.

7.2 Daten zur Einsamkeit in der Pandemie

Nach dem ersten Lockdown wurde vom Land Niederösterreich eine Befragung der Bevölkerungsgruppe 60+ hinsichtlich sozialer Auswirkungen der Covid-19-Pandemie beauftragt, die vom Kompetenzzentrum Gerontologie und Gesundheitsforschung der *Karl Landsteiner Privatuniversität*, Krems, zwischen April und Mai 2020 durchgeführt wurde. Abgefragt wurden die persönliche Einschätzung des Infektions- und Erkrankungsrisikos, der Informationsgrad und das Interesse an der Pandemie, die Wahrnehmung von Schutz und Bevormundung durch die Behörden und die Einstellung zur sozialen Distanzierung. Mehr als die Hälfte der 521 Befragten hatte zu diesem Zeitpunkt starke Veränderungen im Ablauf ihres Alltags wahrgenommen, 87% hielten die von der Regierung verordneten Abstandsregeln ein, und 95% schränkten die sozialen Kontakte mit Familienmitgliedern und Freunden ein, die aber, trotz räumlicher Distanz, vorwiegend über telefonische oder digitale Kontakte weiterhin gepflegt wurden. Es war zudem zu einer Zunahme der Einsamkeit gekommen, 6% der Befragten empfanden sich als „eher einsam“ und 2% als „stark einsam“, auch abhängig vom Ausmaß der sozialen Unterstützung, die die Befragten erfuhren (Kolland et al. 2020).

Im Rahmen des *Austrian Corona Panel Projects* der Universität Wien (Fakultät für Sozialwissenschaften – Vienna Center for Electoral Research) werden regelmäßig coronabezogene Befragungen, auch zur Einsamkeitsproblematik, durchgeführt, und in Form eines Blogs veröffentlicht (<https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/>).

Im Juni 2020 zeigte sich, dass sich überraschend wenige Menschen häufig einsam fühlten, sogar mit fallender Tendenz gegenüber dem ersten Lockdown (4% täglich, 7% mehrmals in der Woche). Besonders häufig betraf das Einsamkeitsempfinden alleinlebende Personen, Arbeitslose, Schüler und Schülerinnen und Studierende, seltener Pensionistinnen und Pensionisten. Mit zunehmender Einsamkeit sinke allerdings die Wahrscheinlichkeit, die Situation zu akzeptieren, sie positiv umdeuten zu können oder ihr mit Humor zu begegnen, stellen die Studienautoren fest. Auch die Maßnahmen zur Eindämmung des Coronavirus, besonders die Abstandsregeln, würden umso seltener befolgt, je einsamer sich die Menschen fühlten. Das eigene Verhalten in der Krise werde mit steigender Einsamkeit stärker vom Verhalten anderer abhängig gemacht (Schiestl, Pinkert 2020, Blog 58).

Im Jänner 2021 veröffentlichte dieselbe Arbeitsgruppe eine genauere Analyse des Einsamkeitsverlaufes zwischen März 2020 und Jänner 2021. Nach dem ersten Lockdown im

Frühjahr 2020, welcher zeitweise bei bis zu 43% der Befragten zu Einsamkeitsgefühlen geführt hatte, folgte eine Phase der Entspannung und ein Absinken auf 32%. Ab Oktober 2020 wurde allerdings eine deutliche Steigerung verzeichnet, die sich im Jänner 2021 wieder den Höchstwerten vom April 2020 näherte. Frauen waren deutlich häufiger von Einsamkeitsgefühlen betroffen als Männer. Vor allem junge Menschen waren massiv von Einsamkeit betroffen, während diese unter älteren Befragten unterdurchschnittlich stark ausgeprägt war. Erklärt wurde dieser Umstand unter anderem durch die Einschränkung des Soziallebens, welches gerade in jungen Jahren stark von geeigneten Gelegenheiten und Lokalisationen abhängt. Die Schließungen von Schulen, Universitäten, Fachhochschulen und der Gastronomie, sowie die Absage der meisten Veranstaltungen, machten es vielen jungen Menschen unmöglich, ihren gewohnten Formen der Sozialität nachzugehen. Damit zeige sich auch, dass virtuelle Sozialität, welche gerade in dieser Gruppe sicherlich am weitesten verbreitet sei, nur ein unzureichender Ersatz für „echte“ Treffen sein könne (Schiestl 2021, Blog 98).

Das „Sozio-ökonomische Panel des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung“ führte seit April 2020 eine Langzeitstudie mit 3165 Personen durch. Besonders während des zweiten Lockdowns 2020 war die Einsamkeitsinzidenz deutlich höher als zuvor. Die diesbezüglichen Zahlen während des „Lockdown light“, von November 2020 bis Mai 2021, lagen im Vergleich zu früheren Jahren „besorgniserregend hoch“. Die allgemeine Lebenszufriedenheit und das emotionale Wohlbefinden sanken beträchtlich, andererseits aber auch die Depressions- und Angstsymptomatik, was möglicherweise darauf zurückzuführen sei, dass die Menschen nach mehr als einem Jahr Pandemie die Krise nicht mehr als so bedrohlich wahrnahmen wie noch zu Beginn, und sich daher weniger Sorgen machten (Entringer, Kröger 2021).

Eine besonders umfangreiche Langzeitstudie über soziale Folgen der Pandemie stellt die „Covid-19 Social Study“ der Nuffield Foundation in Zusammenarbeit mit dem University College London dar. Hier werden seit März 2020 wöchentlich Daten u.a. zur psychischen Gesundheit, Suizidgefahr und allgemeinem Wohlbefinden, darunter auch die Prävalenz von Einsamkeit, von mehr als 70.000 Probanden abgefragt. In der letzten eingesehenen Übersicht (vom 10.9.2021) zeigt sich ein leichter Abfall der Einsamkeit seit März 2020 auf jetzt 5% der Interviewten, mit besonders hohen Zahlen bei Jugendlichen, Singles, bei Frauen, und bei Menschen mit niedrigem Einkommen im städtischen Umfeld (Fancourt, Bu, et. al. 2021, Release 38, 51-54).

7.3 Philosophen und die Pandemie – Kontroversen

Diese zwar signifikanten, aber absolut gesehen doch nicht sehr hohen Einsamkeitszahlen im Rahmen der Pandemie, haben, außer gelegentlichen Zeitungskomentaren, kaum einen Niederschlag in der philosophischen Literatur gefunden, wohl aber die Pandemie als solche, und im Besonderen, die von den Regierungen verordneten, freiheitsbeschränkenden Maßnahmen.

So hat schon im Mai 2020 der österreichische Philosoph *Robert Pfaller* dazu aufgerufen, die Mündigkeit von Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern zu verteidigen, weil es offenbar relativ starke Interessenslagen gebe, die diese Mündigkeit gefährdeten. Die Menschen der Gegenwartsgesellschaft gäben oft sehr bereitwillig ihre Freiheiten auf, zugunsten von tatsächlichen oder auch nur vermeintlichen Sicherheiten, zugunsten einer gewissen Geborgenheit, die man polemisch auch als "Nanny-Staat" beschreiben könne. *Pfaller* betrachtet sehr kritisch die Rolle der die Regierung beratenden Experten. In erster Linie würden wir bei Corona eine Krise der Unabhängigkeit von Expertise erleben. Diese Unabhängigkeit sei durch die neoliberale Umgestaltung der Universitäten und Forschungsinstitute massiv ruiniert worden. Er ist auch der Meinung, dass die Maßnahmen unverhältnismäßig gewesen seien. Dass man nicht genug abgewogen habe, dass zum Beispiel alte Menschen, wenn sie isoliert werden, auch aus Einsamkeit, Verzweiflung oder Depressionen sterben, nur weil man sie halt zu strikt vor Infektionen schützen wollte (*Pfaller* 2020, Interview mit Rüdiger Suchsland vom 21.6.2020).

In einem früheren Interview hatte *Pfaller* schon die ungewohnte Vorherrschaft repressiver Apparate, wie Polizei, Grenzschutz oder Militär, anlässlich des Ausnahmezustandes angeprangert, die ihn ein wenig an manche Militärdiktaturen erinnere. Er verweist auf *Michel Foucault*, der mit dem Begriff der *Disziplinargesellschaft* jedoch nicht den Ausnahmezustand, sondern das normale Funktionieren von Macht in westlichen Gesellschaften, etwa von der Zeit Napoleons bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, zu beschreiben versucht hätte. In der Disziplinargesellschaft hätte man die Individuen kollektiv in bestimmten Institutionen (Schule, Gefängnis, Kaserne, Psychiatrie) eingeschlossen, um sie zu disziplinieren. Uns hingegen würde man heute disziplinieren, um uns individuell einschließen zu können. Es würden sich genügend Vorwände finden lassen, um Überwachungstechnologien weit über die Dauer der Krise hinaus einzusetzen, und es würde wenig Widerstand dagegen geben. Wenn die Leute glaubten, zwischen ihrer Privatsphäre

und ihrer Gesundheit wählen zu müssen, dann entschieden sie sich für die Gesundheit (Pfaller 2020. Interview mit Stephan Hilpold. 20.03.2020).

Besonders intensiv wurden aber die Aussagen zur Corona-Pandemie des namhaften Italienischen Philosophen *Giorgio Agamben* diskutiert, die teilweise heftige Reaktionen hervorgerufen haben.

Agamben schreibt schon im Februar 2020 von einer „Erfindung der Pandemie“ und prangert die umfangreichen Freiheitseinschränkungen durch die Regierung (natürlich Italiens, aber solche Verordnungen wurden ja sehr bald auch durch die meisten anderen Staaten erlassen), die er als „unverhältnismäßig“ einstuft (Agamben 2021, 15-19). In einem weiteren Kommentar vom 11.3.2020 echauffiert er sich darüber, dass durch die getroffenen Maßnahmen jeder Einzelne von uns de facto zum potenziellen „Einschmierer“ geworden sei, in Analogie zu den Anti-Terrorismus-Gesetzen, wo jeder Bürger de facto und de jure als potenzieller Terrorist behandelt würde. Er bezieht sich dabei auf eine krankheitsübertragende Figur aus *Alessandro Manzoni's* Pestroman „Die Verlobten“ aus 1827 (Manzoni 1960, 740ff.).

Durch die verordneten Freiheitseinschränkungen fürchte er die Gefahr eines Verfalles der zwischenmenschlichen Beziehungen, da man dem anderen, selbst einem geliebten Menschen, nicht mehr nahekommen, geschweige denn ihn oder sie berühren dürfe. Der Mitmensch sei abgeschafft worden. Die Regierungen seien ethisch völlig unbedarft und wollten in der Bevölkerung nur jene Angst auslösen, die sie selbst empfinden würden (Agamben 2021, 20-24).

Die Toten (er bezieht sich da natürlich auf Bergamo im Frühjahr 2020) hätten kein Anrecht auf eine Beerdigung mehr, niemand wisse, was mit den Leichnamen jener Menschen geschehe, die uns lieb und teuer waren. Und zu dieser Auslöschung des Mitmenschen würden auch die Kirchen schweigen. Der Ausnahmezustand sei zu unserem Normalzustand geworden, die Menschen hätten sich daran gewöhnt, unter Bedingungen einer ständigen Krise und eines ständigen Notstandes zu leben (Agamben 2021, 27). Die Menschen würden an nichts mehr glauben als an das „nackte biologische Leben“, das es um jeden Preis zu retten gelte. Aber auf der Angst, das Leben zu verlieren, lasse sich einzig und allein eine Tyrannei errichten, „der monströse Leviathan mit dem gezückten Schwert“ (Agamben 2021, 37). Eine Gesellschaft, die im ständigen Ausnahmezustand lebe, könne keine freie Gesellschaft sein. Wir würden in einer Gesellschaft leben, die die Freiheit zugunsten der

sogenannten Sicherheitsgründe geopfert und sich selbst dazu verurteilt habe, in einem ständigen Angst- und Unsicherheitszustand zu leben. Die Angst mache viele Dinge sichtbar, die man sich für gewöhnlich zu sehen weigere (Agamben 2021, 42f.).

Der Begriff „soziale Distanzierung“ sei nur gewählt worden, um das grausame Wort „Abgrenzung“ zu vermeiden (Agamben 2021, 46). Damit sei aber eine beträchtliche Einschränkung der Menschenrechte verbunden, vor allem aber auch das Recht auf Wahrheit, eine Antwort auf das Bedürfnis nach einem wahren Wort. Es gebe eine bislang unerhörte Manipulation der individuellen Freiheiten und eine universelle Falsifizierung der Wahrheit. Zu viele Menschen würden die von den Medien gelieferten Daten und Meinungen unkritisch übernehmen (Agamben 2021, 73f.).

Im neuen „Regime der Biosicherheit“ würde das den Bürgern versprochene „Recht auf Gesundheit“ in eine gesetzliche „Verpflichtung zur Gesundheit“ umschlagen, die es in jedem Fall zu erfüllen gelte – und keiner scheine es zu bemerken (Agamben 2021, 95). Die Wissenschaft und die Medizin hätten das Paradigma der Biosicherheit kreiert, sie hätten diesbezüglich aber nicht als strenge Wissenschaften, sondern als eine Art Religion agiert, deren Gott das nackte Leben sei (Agamben 2021, 99).

Die Aussagen *Agambens* wurden heftig diskutiert, besonders vom slowenischen Philosophen *Slavoj Žižek*. Dieser bezieht sich auf einen Artikel vom Februar 2020 (Agamben 2020), in dem *Agamben* die „hektischen, irrationalen und völlig ungerechtfertigten Notfallmaßnahmen“ scharf kritisiert, „die als Reaktion auf eine angebliche [sic!] Corona-Pandemie erlassen wurden“, die lediglich eine weitere „Variante der Grippe“ sei, und der die Frage stellt, warum die Medien und die Behörden alles täten, um ein Klima der Panik zu schaffen, das für gesamte Regionen starke Bewegungseinschränkungen sowie eine Aussetzung des Alltagslebens und der Arbeit bedeute. Nach *Agamben* förderten die Regelungen den „Angstzustand“, der sich in den vergangenen Jahren im Bewusstsein der Individuen verbreitet habe, und sich als ein reales Bedürfnis nach Zuständen kollektiver Panik ausdrücke, für die die Epidemie wieder einmal einen perfekten Vorwand liefere (Žižek 2021a, 61f.).

Agambens Idee eines künstlich heraufbeschworenen Ausnahmezustandes, der dazu dienen könnte, die Macht des Staates über die BewohnerInnen auszubauen und zu stärken, wurde neben *Žižek* auch von *Jean-Luc Nancy* kritisiert. *Žižek* argumentiert dabei vor allem, dass *Agambens* Verschwörungstheorie – alles sei eine übertriebene Reaktion auf einen

„grippeähnlichen“ Virus – insbesondere aus einer linken kritischen Perspektive schlicht keinen Sinn mache. Denn der Staat als ein kapitalistisches Herrschaftsinstrument, ganz besonders wenn er nach einer neoliberalen Ideologie ausgerichtet sei, habe wohl wenig Interesse, die eigene Wirtschaft komplett zum Erliegen zu bringen, internationalen Handel nahezu auszusetzen, und den Konsum der Menschen im Wesentlichen auf Lebensmittel zu reduzieren. Diese Verschwörungstheorie, die *Agamben* in mehreren Texten (Agamben 2020, 2021) vertreten habe, sei also nicht nur problematisch, sondern auch unglaublich (Žižek 2021b).

In Repliken auf seine zahlreichen Kritiker ist *Agamben* aber von seinem prinzipiellen Standpunkt nicht abgegangen, dass unsere Gesellschaft nicht mehr an etwas anderes als an nacktes Leben glaube. Es sei offensichtlich, dass die Menschen bereit seien, praktisch alles zu opfern – normale Lebensbedingungen, soziale Beziehungen, Arbeit, sogar Freundschaften und religiöse oder politische Überzeugungen – um die Gefahr des Erkrankens zu vermeiden. Das nackte Leben und die Angst, es zu verlieren, sei etwas, das Frauen und Männer blende und trenne. Die Epidemie zeige deutlich, dass der Ausnahmezustand zu einem authentisch normalen Zustand geworden sei. In der Vergangenheit hätte es ernstere Epidemien gegeben, ohne dass man jemals daran gedacht hätte, einen Ausnahmezustand wie heute auszurufen, der es uns verbiete, uns überhaupt zu bewegen. *Agamben* behaupte auch, dass „Professoren, die bereit sind, die neue Diktatur der digitalen Medien hinzunehmen und ihre Veranstaltungen nur online zu halten, sich genau wie jene Universitätsdozenten verhalten, die 1931 dem faschistischen Regime die Treue schwuren“ (zit. in: Žižek 2021b, 90f.). Studenten, die wirklich gerne studierten, müssten sich weigern, sich an Universitäten einzuschreiben, die auf diese Weise umgewandelt wurden.

Zu der durch die Politik suggerierten Erwartung, dass nach dem Höhepunkt der Pandemie alles zur Normalität, oft auch als „Neue Normalität“ apostrophiert, zurückkehren werde, werde es nach Žižek nicht kommen. Selbst wenn das Leben zu einem Anschein von Normalität zurückkehren sollte, werde diese Normalität nicht länger die sein, die wir aus der Zeit vor dem Ausbruch von Corona kennen. Dinge, an die wir gewöhnt waren, weil sie zu unserem täglichen Leben gehört haben, würden nicht länger selbstverständlich sein. Wir würden unsere gesamte Haltung zum Leben und zu unserer Existenz als Lebewesen, die mit anderen Lebewesen zusammenleben, ändern müssen (Žižek 2021a, 65). Wir würden die neue „Normalität“ auf den Ruinen unseres alten Lebens errichten müssen, andernfalls würden wir uns in einer neuen Barbarei wiederfinden (Žižek 2021a, 15).

Es bedürfe radikaler gesellschaftlicher Veränderungen, um die Folgen der gegenwärtigen Pandemie zu bewältigen. Žižek fürchtet sich vor einer Barbarei mit menschlichem Antlitz, vor rücksichtslosen Überlebensmaßnahmen, die zwar mit Bedauern oder gar Sympathie umgesetzt, aber durch Expertenmeinungen legitimiert würden. Die wahre Nachricht der Machthaber laute, dass wir die Grundpfeiler unserer sozialen Ethik, sich um die Alten und Schwachen zu kümmern, infrage stellen müssten (Žižek 2021a, 69f.).

Aus der Corona-Pandemie werde aber auch eine neue Form von Kommunismus hervorgehen (Žižek 2021a, 77). Er und andere linksgerichtete Philosophen würden schon seit vielen Jahren an der Idee der „reinvention of communism“, wie sie es nennen, arbeiten, einer neuen Konzeption, die die Stärken der kommunistischen Idee ins 21. Jahrhundert übersetzen und dabei aus früheren Iterationen der Idee und deren Fehlern lernen soll. Die Pandemie könnte die Katastrophe sein, die wir „brauchen“, Menschen näher zusammen zu bringen, obwohl sie räumlich getrennt seien (Žižek 2021a). Er propagiert einen „Katastrophen-Kommunismus“, der das Gegengift für einen „Katastrophen-Kapitalismus“ sei. Der Staat sollte nicht nur eine viel aktivere Rolle einnehmen und die Produktion wichtiger Gegenstände (etwa Masken, Testkits, Beatmungsgeräte) organisieren, Hotels und Resorts beschlagnahmen, und die Existenzbedingungen der arbeitslos Gewordenen sicherstellen, indem er die Mechanismen des Marktes aufgebe. Viele alte und schwache Menschen werde man opfern und sterben lassen. Arbeiter würden einen wesentlich geringeren Lebensstandard akzeptieren müssen. Die digitale Kontrolle unseres Lebens werde zum Dauerzustand werden. Die Klassenunterschiede würden zunehmend eine Frage von Leben und Tod werden. Der wahre Kampf werde sich darum drehen, welche Gesellschaftsform die „Neue Weltordnung“ des liberalen Kapitalismus ersetzen werde (Žižek 2021a, 100).

Es sei klar, dass Isolation, die Konstruktion neuer Mauern und neuer Quarantänen allein, das Problem nicht lösen werden. Die verschiedenen Phasen des Lockdowns hätten zu neuen Phänomenen geführt. Die sonst so hektischen urbanen Zentren hätten ausgesehen wie Geisterstädte, was uns gezeigt hätte, wie eine Welt ohne Konsumgesellschaft aussehen könnte. Sogar die weißen Masken, die von den wenigen Menschen getragen wurden, sorgten für willkommene Anonymität, und befreiten die Menschen vom sozialen Druck, einander Beachtung schenken zu müssen (Žižek 2021a, 52).

Der kanadische Psychoanalytiker *Douane Rousselle* hat, nach Žižek (2021b, 112f.) „zu Recht“, darauf hingewiesen, dass Covid-19 zwar ein Bewusstsein für soziale Distanzierung

geschaffen habe, diese aber nicht vom Virus selbst hervorgebracht wurde. Wir würden weiter Abstand voneinander halten (und uns damit der Einsamkeit und Isolation hingeben), damit wir uns einreden könnten, dass es tatsächlich (vor der Pandemie) einmal soziale Beziehungen gegeben habe, die in Wirklichkeit aber nie existiert hätten. Viele Menschen würden behaupten, sich jetzt sozial verbundener zu fühlen denn je, sie würden jetzt für die eigene psychische Gesundheit und ihr Wohlbefinden neue Arten der Trennung von diesen intensiven Beziehungen benötigen. Philosophen wie Giorgio Agamben würden aber im Gehorsam hinsichtlich der verordneten Quarantäne- und Abstandsregeln eine „ethische Katastrophe“ sehen, eine bewusste Preisgabe der sozialen Beziehungen, die vorher einmal existiert hätten. Im Fall der Pandemie werde ein komplexer Wandel von einer Konstellation von Nähe und Distanz zu einer anderen beobachtet. Die Abnahme des Raums für wirkliche körperliche soziale Interaktion habe nicht zu mehr Privatheit geführt, sondern neue Normen sozialer Kontrolle und Abhängigkeit mit sich gebracht (Žižek 2021b, 113f.) – und Einsamkeit.

8 Zur Einsamkeitsfähigkeit des Menschen

„Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“, so steht es schon in der *Bibel* (Genesis 2.18), und es ist Gott selbst, der das dort sagt. Alleinsein und Einsamkeit haben demnach miteinander zu tun. „Wer sich der Einsamkeit ergibt, ach! der ist bald allein“, singt der Harfner in *Goethes „Wilhelm Meister“* (Goethe 1960, 354f.), und wer allein ist, wird häufig einsam sein, vielleicht unvermeidlicher Weise. „Leben ist Einsamsein. Kein Mensch kennt den andern, jeder ist allein“, heißt es im Gedicht *Im Nebel* von *Hermann Hesse* (Hesse 2001, 136f.).

So bin ich denn nun allein auf Erden, ohne Bruder, ohne Nächsten, ohne Freund, meiner eigenen Gesellschaft überlassen. Der geselligste und liebevollste Sterbliche ist mit allgemeiner Übereinstimmung seiner Mitmenschen aus ihrer Gesellschaft verbannt worden. [...] Ja, ohne Zweifel habe ich, ohne es gewahr geworden zu sein, einen Sprung vom Wachen zum Schlaf oder vielmehr vom Leben zum Tode gemacht.

Mit diesem Sprung in die Einsamkeit beginnt *Jean-Jacques Rousseaus* letztes Werk, die „*Träumereien eines einsamen Spaziergängers*“ (Rousseau 2003, 7). Nur wenn wir wachen, haben wir eine gemeinsame Welt, wenn wir aber träumen, hat jeder allein seine eigene, meint dazu der deutsche Philosoph *Odo Marquard* (1991, 110). Rousseau hat am Ende seines

Lebens selbst isoliert gelebt, angstgeplagt auf der Insel St. Peter im Bieler See. Er hatte diese Schrift nur noch für sich selbst geschrieben und an Veröffentlichung nicht mehr gedacht.

Seither hat die Einsamkeitsklage nicht an Aktualität verloren. Einsamkeit scheint zu einem Zeitleiden geworden zu sein, zur großen Last und Qual. „Wir leben im Zeitalter der Einsamkeit.“ Gleichzeitig sei es aber zu einem Verlust der Einsamkeitsfähigkeit gekommen, der Schwächung der Kraft zum Alleinsein, dem Schwund des Vermögens, Vereinzelung zu ertragen, dem Siechtum der Lebenskunst, Einsamkeit positiv zu erfahren. Die eigentliche Malaise unserer Zeit sei aber nicht die Einsamkeit selbst, sondern die mangelnde Einsamkeitsfähigkeit (Marquard 1991, 111).

Zunächst führe gerade die Vermassung zur Vereinsamung. Physisch rückten die Menschen immer näher zusammen, psychisch aber immer weiter auseinander – das eine bedinge das andere. So werde das Dasein in der Masse anonym – inmitten unzähliger Menschen bleibe der Einzelne unbemerkt, allein, einsam. Hinzu komme die wachsende Mobilität, die den Zusammenhalt von Familien, Nachbarschaften, Freundschaftsgeflechten räumlich zerreiße. Die mobilitätsschwachen Mitglieder, insbesondere die Alten, würden damit aber den Kontakt verlieren und vereinsamen (Marquard 1991, 112).

Schon in den 1950-er Jahren hat *David Riesman* in seinem soziologischen Bestseller *Die einsame Masse* noch eine weitere zentrale Vereinsamungsursache betont. Im 20. Jh. erfolgte die Ablösung des „innengeleiteten“ durch den „außengeleiteten“ Menschen mit seiner Tendenz, stets möglichst genau so zu sein wie die anderen. Nur noch Gleichheit mache fortan gesellschaftsfähig, Ungleichheit schließe die Menschen aus der Gesellschaft aus (Riesman 1958, 59, 83). Aber da die Menschen nie nur gleich, sondern stets auch ungleich seien, würde – je mehr gesellschaftlich also nur noch die Gleichheit zähle – jeder zum immer größeren Teil gesellschaftsunfähig, also einsam. Beim „außengeleiteten“ Menschen gehöre zur manifest wachsenden Gleichheit die latent wachsende Einsamkeit dazu (Marquard 1991, 113).

Dieses moderne Einsamkeitswachstum könne man aus der Verwandlung der Nicht-Einsamkeit verstehen – der Vielsamkeit, die entweder Mehrsamkeit oder Allsamkeit sei. Entweder ein Wir, zu dem nicht alle Menschen gehören (wie z. B. eine Familie), oder ein Wir, zu dem alle Menschen gehören (wie z. B. das „System der Bedürfnisse“, die industrielle Produktions-, Distributions- und Konsumgesellschaft), die die moderne Welt prägt. Sie sei – als das Zeitalter der Universalisierungen – jene Welt, die zunehmend Mehrsamkeiten durch

Allsamkeiten ablöse. In den Allsamkeiten aber werde, im Unterschied zu den Mehrsamkeiten, bei denen das gerade nicht geht, jeder Mensch durch jeden Menschen ersetzbar. Seine Einmaligkeit werde bedeutungslos, überflüssig, ausrangiert. Die Menschen könnten ihre Einmaligkeit dann nur noch als Einsamkeit erfahren. Darum produziere die moderne Emanzipation aus den Mehrsamkeiten in die Allsamkeit zwangsläufig Einsamkeit, deshalb lebten wir im Zeitalter der Einsamkeit (Marquard 1991, 113). Anti-Einsamkeits-Aktivitäten würden die Einsamkeit, statt sie zu überwinden, nur noch verstärken, symptomatische Gegengeselligkeiten, geradezu suchthafte Anti-Einsamkeits-Kommunikationen (Marquard 1991, 114f.). Dazu gehören, seiner Meinung nach, zwei einschlägige Phänomene:

Erstens die „Exotisierung“ der Mitmenschlichkeitsvollzüge, ihre Verlagerung ins Ferne. Die moderne Einsamkeit könne als Kommunikationsnot und Kommunikationstod im Nahbereich beschrieben werden. Menschlich sei man dann nur noch zu jenen, die ganz weit weg sind, zeitlich, räumlich oder durch sonstigen Abstand. Man liebe, weil man an den nächsten Menschen im engsten Lebensumkreis nicht mehr herankomme, nur die fernsten Menschen – die Idole aus Politik, Sport, Kultur und Subkultur. An die Stelle der Nächstenliebe trete die Fernstenliebe. Die blockierte Nahsolidarität würde kompensiert durch emphatische Fernsolidaritäten. Dieser Verlust des Nächsten durch Flucht ins Fernste verstärke gerade das, dem man entkommen wollte – die Einsamkeit (Marquard 1991, 115).

Das andere Phänomen sei die Konjunktur der Gruppe als Anti-Einsamkeitsmittel. Man fliehe, um der Einsamkeit zu entgehen, ins Kollektiv, das jetzt als Allesheiler propagiert werde. Fortan dürfe man, im Namen der Einsamkeitsbesiegung und weil man sonst „privatistisch“ sei, nichts mehr allein machen. Weder lesen noch schreiben, weder arbeiten noch wohnen, weder denken noch schlafen, weder reden noch schweigen, weder weinen noch glücklich sein. Selbst allein sein dürfe man nicht mehr allein. Alles müsse gemeinsam veranstaltet werden – kein Heil außerhalb der Gruppe (Marquard 1991, 115f.). Gruppenarbeit, oder auch Selbsthilfegruppen, die man nur durch Selbsthilfe übersteht, seien zwar gut gemeint, nicht aber die Gruppensucht, besonders wegen der extremen Gefährdung derer, die durch die Gruppe abgehängt werden. Das mache die Einsamkeit, statt sie zu besiegen, nur noch schlimmer, und sie zerstöre die Einsamkeitsfähigkeit.

Was uns plage, quäle und malträtiere, sei also nicht die Einsamkeit selbst, sondern vor allem der Verlust der Einsamkeitsfähigkeit, die Schwächung der Kraft zum Alleinsein, der

Schwund des Vermögens, Vereinzelung zu ertragen, das Siechtum der Lebenskunst, Einsamkeit positiv zu erfahren (Marquard 1991, 116).

Nichts ist dem Menschen so unerträglich, als wenn er sich in vollkommener Ruhe befindet, ohne Leidenschaften, ohne Beschäftigungen, ohne Zerstreuungen, ohne Betriebsamkeit. Dann fühlt er seine Nichtigkeit, seine Verlassenheit, seine Unzulänglichkeit, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Sogleich werden vom Grunde seiner Seele die Langeweile, der Trübsinn, die Traurigkeit, der Kummer, der Verdruss und die Verzweiflung aufsteigen. (Blaise Pascal 1997, 366).

Daher komme es, dass die Menschen das Getümmel und die Aufregung so gern hätten, dass das Gefängnis eine so schreckliche Qual und die Freude an der Einsamkeit etwas Unbegreifliches sei (Pascal 1997, 96).

Dabei sei eine positive Erfahrung der Einsamkeit durchaus möglich. Was in der mittelalterlichen Mystik zur Erfindung des Wortes „Einsamkeit“ führte, war eine solche Positiverfahrung. „Einsamkeit“ war dort kein Wort für das Solitäre und Isolierte, sondern die deutsche Übersetzung von *unio*, im Sinne der *unio mystica*, der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott. Ihre Ein-samkeit war demnach ihr Eins-sein als intensivste Form ihrer Kommunikation, Einsamkeit war dem Wortsinn nach also Vereinigung. Sobald aber Gott aus dem Spiel geriet, war der Mensch dann nur noch „abgeschieden“, nur noch allein mit sich selbst, im heutigen Wortsinn „einsam“.

Nach Marquard gebe es allerdings durchaus einen positiven Einsamkeitsbedarf. Und er verweist auf drei unterschiedliche Einsamkeitsformen (Marquard 1991, 117 ff.):

Einsamkeit suchten, und mögen, die *Skeptiker*. Beispielhaft etwa Montaigne, der sich (nach intensiver öffentlicher Wirksamkeit) in die *solitude*, in die Einsamkeit, zurückzog, um zu lesen, zu schreiben und zu „erfahren“. Ohne je abschließend Bescheid zu wissen, zog er sich in „die dritte Etage eines Turms“ zurück. Der Skeptiker stehe nicht auf dem Turm, sondern sitze im Turm, setze sich zwischen die Stühle der herrschenden Lehren. Er schließe sich aus und werde so – einsam – ein Einzelner.

Einsamkeit suchten, und bräuchten, die *Wissenschaftlerinnen* und *Wissenschaftler*. Ohne Einsamkeit sei Wissenschaft nicht möglich, Wissenschaft bedeute, alles denken zu wollen und ohne Rücksicht auf Folgen denken zu dürfen, sie bedürfe des „Elfenbeinturms“. Darum hätte Wilhelm von Humboldt für die Wissenschaft an der Universität „Einsamkeit und Freiheit“ verlangt. Denkfreiheit, die durch Einsamkeit entsorgt sei. Isaac Newton hätte sich

1665 für ein Jahr in seine Studierstube in Woolsthorpe zurückgezogen, um zu studieren (allerdings auch zum Schutz vor der Pest).

Einsamkeit suchten, und entbehrten, die Menschen, die nicht zurechtkämen mit jenem „Tribunal“, das in der heutigen Verpflichtung zur totalen Geselligkeit stecke, weil jeder sogleich als verworfen gelte, der da nicht mitmache. *Marquard* bekennt, diesbezüglich zur Gruppe der „Quartalswanderer“ zu gehören, die anfallsweise durch Wälder und Straßen laufen, wo dem Einzelnen die Chance geboten werde, unauffindbar und damit nicht belangbar zu werden (*Marquard* 1991, 119).

Es stelle sich somit die Frage, ob und wie sich Einsamkeitslast in Einsamkeitslust verwandeln lasse, also die Frage nach einer Kultur der Einsamkeitsfähigkeit. Denn es gebe natürlich für alle Menschen eine unvermeidliche Einsamkeit. Es gebe sie, weil wir sterben. Wenn wir abtreten, würden wir unsere Mitwelt alleinlassen, die dabei ihrerseits uns allein lassen müsse. Wir sterben als allein gelassene Alleinlasser. Und weil wir, durch Geburt zum Tode verurteilt und dies wissend, unser Leben lang „zum Tode“ seien, durchziehe diese elementare Einsamkeit lebenslang unser Leben. Da dieses Leben kurz sei, hätten wir niemals die Zeit zu beliebiger Nicht-Einsamkeit (*Marquard* 1991, 120).

Diese sterblichkeitsbedingte Einsamkeit – zumindest sie – verlange nach Einsamkeitsfähigkeit.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2020): *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata*. Il Manifesto, 26. 2. 2020 [https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-un'emergenza-immotivata/?fbclid=IwAR17ciygOzmIpolNxACx8WMoRzrPpePxJMN0Tns7ni69ZfwO_QzmHYeYXVk%5C] (Zugriff am 12.7.2021)

Agamben, Giorgio: *In welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*. Aus dem Italienischen von Federica Romanini. Wien / Berlin: Turia + Kant 2021.

Anders, Günther: *Der Emigrant*. [1962] Mit einem Nachwort von Florian Grosser. München: C. H. Beck 2001.

Andreas-Salomé, Lou: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* [1894]. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer. Hg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt am Main: Insel 2000.

Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Band 1: Das Denken*. München / Zürich: Piper 1989.

Arendt, Hannah: *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Übers. von Joachim Kalka. Vorwort von Matthias Bormuth. Berlin: Matthes & Seitz 2016 (Reihe: Fröhliche Wissenschaft, Bd. 078).

Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. von Olof Gigon. Vollständige Ausgabe nach dem Text der zweiten, überarbeiteten Auflage in der „Bibliothek der Alten Welt“ des Artemis Verlags, Zürich und München 1967. 6. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1986.

Aristoteles: *Politik*. Übers. und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen hg. von Eckart Schütrumpf. Hamburg: Felix Meiner 2012.

Assmann, Aleida & Jan: „Schrift, Gott und Einsamkeit. Einführende Bemerkungen“, in: dies. (Hg.): *Einsamkeit*. Archäologie und literarische Kommunikation VI. München: Wilhelm Fink 2000, 13-26.

Assmann, Lothar: „Stoizismus“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003 [utb 1830].

Augé, Marc: *Nicht-Orte*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort Marc Augés zur Neuausgabe. 4. Auflage. München: C. H. Beck 2014.

Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse* [Lat.: *Confessiones*] [397-401]. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch. Stuttgart: Reclam 1989.

Balmer, Hans Peter: *Neuzeitliche Sokratik. Michel de Montaignes essayistisches Philosophieren*. Open Publishing LMU. Hg. von der Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität, München 2016.

Beethoven, Ludwig van: *Briefwechsel, Gesamtausgabe*, hg. von Sieghard Brandenburg, Band 1, Brief 106, München: Henle 1996.

Beile, Rüdiger: *Zwischenruf aus Patmos Der zeitgeschichtliche Rahmen der Johannes-Apokalypse und seine Folgen Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg 2002.

Benz, Ernst: „Einsiedler und Einsamkeitsideal im Protestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts“, in: Bitter, Wilhelm: *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht*. Stuttgart: Ernst Klett 1967, 160-178.

Berdjajew, Nikolaj Alexandrowitsch: *Das Ich und die Welt der Objekte: Versuch einer Philosophie der Einsamkeit* [1933]. Darmstadt: Holle 1950.

Bernikow, Louise: *Alone in America*. New York: Harper & Row 1986.

Bitter, Wilhelm (Hg.): *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht*. Stuttgart: Ernst Klett 1967.

Boccaccio, Giovanni: *Das Dekameron* [1470]. Übers. von Karl Witte. München: Winkler 1964.

Bollnow, Otto Friedrich: *Existenzphilosophie* [1943]. 9. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1984.

Bollnow, Otto Friedrich: *Neue Geborgenheit* [1955]. 4. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1979.

Borkenau, Franz: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [1934]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.

Borsche, Tilman: „Die Einsamkeit des Denkens“ in: Assmann, Aleida & Jan (Hg.): *Einsamkeit. Archäologie und literarische Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink 2000, 45-58.

Bowlby, John: *Bindung und Verlust*. München: Reinhardt 2006 [orig.: *Attachment and Loss*. 3 Bände. London: Hogarth Press 1969, 1973, 1980].

Bräuer, Holm: „Naturzustand“, in: *Kindler kompakt. Philosophie*. Ausgewählt von Ludwig Siep. Stuttgart: J. B. Metzler 2017.

Buber, Martin: „Prospect: What is Man?“, in: Hartog, Joseph et al. (Hg.): *The Anatomy of Loneliness*. New York: International Universities Press 1980, 554-560.

Buber, Martin: „Das Problem des Menschen“ [1947], in: *Martin Buber Werkausgabe*. Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion. Herausgegeben von Ashraf Noor und Kerstin Schreck. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017.

Bücker, Susanne; Lembecke, Hanna; Hinz, Meike: „Prädiktoren von Einsamkeit und sozialer Isolation im hohen Alter“, in: Luhmann, Maike; Bücker, Susanne (Hg.): *Einsamkeit und soziale Isolation im hohen Alter*. Projektbericht der Ruhr-Universität Bochum. 17.01.2019. http://www.pml.psy.rub.de/mam/content/abschlussbericht_einsamkeit_im_hohen_alter_onlineversion.pdf (Letzter Zugriff 22.11.2021)

- Burckhardt**, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* [1860]. Hg. von Walter Rehm. Stuttgart: Reclam 2014.
- Butėnaitė**, Joana; Sondaitytė, Jolanta; Mockus, Antanas: “Components of Existential Crisis: A Theoretical Analysis”, in: *International Journal of Psychology: Biopsychosocial Approach* 18, 2016, 9-16.
- Cacioppo**, John T.; Ernst, John M.; Burleson, Mary H., et. al.: “Lonely traits and concomitant physiological processes: the MacArthur social neuroscience studies”, in: *International Journal of Psychophysiology* 35 (2000), 143-154.
- Cacioppo**, John T.; Ernst, John M.; Burleson, Mary H., et al.: “Loneliness and Health: Potential Mechanisms”, in: *Psychosomatic Medicine* 64, 2002, 407–417.
- Cacioppo**, John T.; Patrick, William: *Loneliness. Human nature and the Need for Social Connection*. New York, London: W.W. Norton 2008 [dt.: *Einsamkeit. Woher sie kommt, was sie bewirkt, wie man ihr entrinnt*. Übers. von Jorunn Wissmann. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag 2011].
- Cicero**: *Vom pflichtgemässen Handeln / De officiis*. Lateinisch / Deutsch. Übers. und hg. von Rainer Nickel. Düsseldorf: Patmos 2008.
- Cicero**: *Briefe an Atticus / Epistulae ad Atticum*. Lateinisch / Deutsch. Hg. von Helmut Kasten. Berlin: de Gruyter 2013.
- Claussen**, Johann Hinrich; Lilie, Ulrich: *Für sich sein. Ein Atlas der Einsamkeiten*. München: C.H. Beck 2021.
- Dauk**, Elke: *Der Griff nach den Sternen. Suche nach Lebensformen im Abendland*. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel 1998.
- Dehrmann**, Mark-Georg: *Produktive Einsamkeit. Studien zu Gottfried Arnold, Shaftesbury, Johann Georg Zimmermann, Jacob Hermann Obereit und Christoph Martin Wieland*, Hannover: Wehrhahn 2002.
- de Jong-Gierveld**, Jenny: “A review of loneliness. Concepts and definitions, determinants and consequences”, in: *Reviews in Clinical Gerontology* 1998/2/1. Cambridge: Cambridge University Press 1998, 73-80.
- Dierse**, Ulrich: „Einsamkeit“, in: Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2: D-F, Sonderauflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2019, 410-413 [1972].
- Dietrich**, Georg; *Der einsame Mensch in der Literatur*. Mit 81 Textbeispielen von der Klassik bis zur Gegenwart. Regensburg: Roderer 2008.
- Diogenes Laertios**: *Leben und Lehre der Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Fritz Jürß. Ditzingen: Reclam 2020.
- Dossey**, Larry: “Loneliness and Health” in: *EXPLORE, The Journal of Science and Health* 16 (2), March 2020.

Elbing, Eberhard: *Einsamkeit. Psychologische Konzepte, Forschungsbefunde und Treatmentansätze*. Göttingen / Toronto / Zürich: Hogrefe 1991.

Elias, Norbert: *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982 [Bibliothek Suhrkamp Band 772].

Emmel, Hildegard: „Einsamkeit“, in: Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2: D-F. Sonderauflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2019, 407-409 [1972].

Entringer, Theresia; Kröger, Hannes: „Weiterhin einsam und weniger zufrieden – Die Covid-19-Pandemie wirkt sich im zweiten Lockdown stärker auf das Wohlbefinden aus“, in: *DIW aktuell*, Nr. 67, 1.7.2021.

https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.820781.de/diw_aktuell_67.pdf (Zugriff am 4.10.2021)

Epiktet: *Handbüchlein der Moral und Untersuchungen*. Hg. von Heinrich Schmidt. Neubearbeitet von Karin Metzler. 11. Auflage. Stuttgart: Kröner 1984.

Epikur: *Philosophie der Freude. Briefe. Hauptlehrsätze. Spruchsammlung. Fragmente*. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Paul M. Laskowsky. Frankfurt am Main: Insel 2018.

Ertler, Klaus-Dieter: „Moralische Wochenschriften“, in: *Europäische Geschichte Online* (EGO), hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012. (<http://www.ieg-ego.eu/ertlerk-2012-de>) (Letzter Zugriff am 18.8.2021)

Ettema, Eric J.: “Death: ‘nothing’ gives insight”, in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 16, 3, 2013, 575–585.

Fancourt, Daisy; Bu, Feifei; Mak, Hei Wan; Paul, Elise; Steptoe, Andrew: *Covid-19 Social Study. Results Release 38*. 10.09.2021. https://b6bdcb03-332c-4ff9-8b9d-28f9c957493a.filesusr.com/ugd/3d9db5_3f7d3afa25684dab8f80b7c3be6b0fd3.pdf (Zugriff am 4.10.2021)

Farnsworth, Ward: *Der praktizierende Stoiker. Ein philosophisches Handbuch für den Verstand*. München: Finanzbuchverlag 2021.

Flatscher, Matthias; Posselt, Gerald; Weiberg, Anja: *Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium*. 2. Aufl. Wien: Facultas 2018 (utb 3563).

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

Frankl, Viktor E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. Mit einem Vorwort von Konrad Lorenz. München / Zürich: Piper 1985.

Frankl, Viktor E.: *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für Leute* [1977]. Freiburg im Breisgau: Herder 2021.

Freud, Sigmund: „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ [1915], in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main: S. Fischer 1948, 324-355.

Fromm, Erich: *Die Furcht vor der Freiheit* [1941]. München: dtv 1990 [orig.: *Escape from Freedom*. New York; Holt, Rinehart & Winston 1941].

Fromm-Reichmann, Frieda: „Loneliness“ in: *Psychiatry* Feb 1, 1959, 22.

Gadamer, Hans Georg: *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

Gibson, Carl: *Koryphäen der Einsamkeit und Melancholie in Philosophie und Dichtung aus Antike, Renaissance und Moderne, von Ovid und Seneca zu Schopenhauer, Lenau und Nietzsche*. Bad Mergentheim: Selbstverlag 2015.

Giebel, Marion: *Dichter, Kaiser, Philosophen. Ein literarischer Führer durch das antike Italien*. Stuttgart: Reclam 2007.

Giebel, Marion: „Nachwort“ in: Seneca: *Die Briefe an Lucilius*. Ditzingen: Reclam 2020, 748ff.

Goethe, Johann Wolfgang: *Berliner Ausgabe. Poetische Werke* [Band 1–16], Band 1. Berlin: Aufbau Verlag 1960 ff.

Goethe, Johann Wolfgang: *Italienische Reise* [1817]. Textkritisch durchgesehen von Erich Trunz. Kommentiert von Herbert von Einem. Jubiläumsausgabe. München: C.H. Beck 2007.

Goethe, Johann Wolfgang: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Herausgegeben von Ehrhard Bahr. Stuttgart: Reclam 2019.

Gordon, Suzanne: *Lonely in America*. New York: Simon & Schuster 1976.

Grimm, Jacob und Wilhelm (Hg.): *Deutsches Wörterbuch*. 33 Bände. Band 3 (E-Forsche) [1862] München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1984
[digitale Version: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>] (entspricht der dtv-Ausgabe) (Letzter Zugriff am 28.10.2021)

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoph von: *Die Abenteuer des Simplicius Simplicissimus*. Stuttgart: Boje 1956.

Grimmelshausen, Hans Jacob Christoph von: *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch*. Stuttgart: Reclam 1987.

Grobner, Cornelia: „Die Lifestylmagazine von damals“, in: *Die Presse*, 27.3.2021, Wissen und Innovation: W2.

Hadot, Pierre: *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*. Aus dem Französischen von Makoto Ozaki und Beate van der Osten. Frankfurt am Main: Eichborn 1996.

Hartog, Joseph; Audy, J. Ralph; Cohen, Yehudi A.: *The Anatomy of Loneliness*. New York: International Universities Press 1980

Hauser, Richard: „Acedia“, in: Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1: A-C. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972, 73-74.

Hawkey, Louise C., Cacioppo, John T.: "Loneliness and pathways to disease" in: *Brain, Behavior, and Immunity* 17, 2003, 98–105.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft* [1820]. Hg. und eingeleitet von Helmut Reichelt. Frankfurt am Main: Ullstein 1972. Zweiter Teil: Die Moralität. Dritter Abschnitt: Das Gute und das Gewissen (§ 129-141): § 136 Zusatz 254 (zit. in: Hemetsberger, Leo: *Staat und Religion bei Hegel und Rousseau. Das Gewissen als Grundlage der Sittlichkeit*. Hegel-Jahrbuch. Band 2003: Heft 1. Berlin: Walter de Gruyter. p. 265-270).

Heidegger, Martin: „Sein und Zeit“ [1927], in: ders.: *Gesamtausgabe, Band 2*. Frankfurt am Main: Klostermann 1977.

Heidrich, Peter: „Seelengrund“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 9: Se - Sp. Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2019, 93–94 [1995].

Hemetsberger, Leo: „Staat und Religion bei Hegel und Rousseau. Das Gewissen als Grundlage der Sittlichkeit“. *Hegel-Jahrbuch*. Band 2003: Heft 1. Berlin: Walter de Gruyter. p. 265-270.

Hengstenberg, Hans-Eduard: *Christliche Askese: eine Besinnung auf christliche Existenz im modernen Lebensraum*. Regensburg: Pustet 1936.

Hesse, Hermann: *Die Gedichte*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Volker Michels. Frankfurt am Main: Suhrkamp / Insel 2001.

Hesse, Hermann: „Im Nebel“, in: Hesse, Hermann: *Sämtliche Werke*, hg. v. Volker Michels, Band 10: Gedichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 136-137.

Holmsten, Georg: *Jean-Jacques Rousseau mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972.

Hommel, Hildebrcht: *Horaz. Der Mensch und das Werk*. Heidelberg: Kerle 1950.

Horaz: *Sämtliche Werke*. Lateinisch/Deutsch. Hg. von Bernhard Kytzler. Ditzingen: Reclam 2018.

Horney, Karen: *The neurotic personality of our time*. New York: W.W. Norton & Co. 1937: 177, 286 (Dt. *Der neurotische Mensch unserer Zeit*. München: Kindler 1951).

Hossenfelder, Malte: „Epikur“, in: *Kindler kompakt. Philosophie*. Ausgewählt von Ludwig Siep. Stuttgart: J. B. Metzler 2017.

Ischer, Rudolf: "Zimmermann, Johann Georg" in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 45, 1900, 273-277.

Jaspers, Karl: „Einsamkeit“ [1915/1916], in: *Revue Internationale de Philosophie*, 37, 147 (4), 1983, 390-409.

Jaspers, Karl: *Philosophie* [1932]. 3 Bände: I.: *Philosophische Weltorientierung*; II.: *Existenzerhellung*; III.: *Metaphysik*. Vierte, unveränderte Auflage. Berlin / Göttingen / Heidelberg: Springer 1973.

Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [1936]. 4. Auflage. Berlin / New York: Walter de Gruyter 1981.

Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik* [1947]. Erster Band. 4. Auflage. München / Zürich: Piper 1991.

Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer 1954.

Jaspers, Karl: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. Herausgegeben von Hans Saner. München: Piper 1967.

Jaspers, Karl: *Denkwege. Ein Lesebuch*. Auswahl und Zusammenstellung der Texte von Hans Saner. München / Zürich: Piper 2013.

Jaspers, Karl: *Leben als Grenzsituation. Eine Biografie in Briefen*. Herausgegeben und eingeleitet von Matthias Bormuth. Göttingen: Wallstein Verlag 2019.

Jones, Warren H: "Loneliness and social behavior", in: Peplau, Letitia Anne; Perlman, Daniel (Hg.): *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York: Wiley 1982, 238-252.

Kahl, Joachim: *Kleine Philosophie der Einsamkeit. Sag ja zu einem existentiellen Grundsachverhalt*. (Vortrag in der Marburger Volkshochschule, ohne Datum)
http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/kahl_einsamkeit.pdf (zuletzt abgerufen am 20.11.2021)

Kant, Immanuel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Berlinische Monatsschrift*, H 12, 481-494. [In: Deutsches Textarchiv]
https://www.deutschestextarchiv.de/kant_aufklaerung_1784/17 (abgerufen am 16.11.2021)

Kittel, Bernhard: *Die Entsolidarisierung der Gesellschaft: Vom ersten in den zweiten Lockdown*. Corona-Dynamiken 11 vom 26.11.2020. <https://viecer.univie.ac.at/en/projects-and-cooperations/austrian-corona-panel-project/corona-blog/corona-blog-beitraege/corona-dynamiken11/> (Zugriff am 04.12.2021)

Klosa-Kückelhaus, Annette: „(Social) Distancing, (Soziale) Distanz oder (Soziale) Distanzierung?“ in: *Leibniz Institut für deutsche Sprache, Mannheim*. Epublikation am 23.10.2020, www.ids-mannheim.de/fileadmin/aktuell/Coronakrise/Klosa-distanzierung.pdf (Zugriff am 9.7.2021)

Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seeb. 25. Aufl. Berlin: de Gruyter 2011 [Erstauflage 1883].

Koch, Josef: "Meister Eckhart", in: *Neue Deutsche Biographie, Band 4* (Dittel – Falck). Hg. von Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode. Berlin: Dunckler & Hublot 1959, 295-301. [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118528823.html#ndbcontent> (Letzter Zugriff 30.8.2021)

Kölbel, Gerhard: *Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebens*. München / Basel: Ernst Reinhardt 1960.

Koigen, David: „Einsamkeit. Ein social-philosophischer Entwurf“, in: *Archiv für systematische Philosophie* 8, 1902, 475-476.

Koigen, David: *Ideen zur Philosophie der Kultur. Der Kulturakt*. München und Leipzig: Georg Müller 1910.

Kolland, Franz; Richter, Lukas; Heidinger, Theresa; Hartmann, Vera: *Covid-19 und Social Distancing im Alter. Eine Befragung der Bevölkerungsgruppe 60+ in NÖ*. KLMPU, Krems. Rapid Paper Nr. 1. Land NÖ August 2020.
https://www.noegv.at/noe/Familien/Covid19_RapidReport.pdf (Zugriff am 4.10.2021)

Koller, Alice: *The Stations of Solitude*. New York: William Morrow & Co. 1990.

Krapinger, Gernot: „Nachwort“, in: Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger. Ditzingen: Reclam 2019.

Kunzmann, Peter; Burkhard, Franz-Peter: *dtv-Atlas der Philosophie*. 18. Aufl. München: dtv 2020.

Kytzler, Bernhard: „Nachwort“, in: *Horaz: Sämtliche Werke*. Lateinisch/Deutsch. Hg. von Bernhard Kytzler. Ditzingen: Reclam 2018, 803f.

Lacina, Katharina: *Tod*. Wien: Facultas wuv 2009 (utb 3237).

Lacina, Katharina; Kitzberger, Anita: *Ethik 1. Diskurs und Orientierung*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 2020.

Lamping, Dieter: „Montaigne oder Vom Ichsein im Alleinsein“, in *literaturkritik.de*, 6.Juni 2020, <https://literaturkritik.de/montaigne-oder-ichsein-im-alleinsein,26783.html> (Zugriff am 02.05.2021)

Lanczkowski, Johanna: „Einleitung“, in: Meister Eckhart: *Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten*. Hg. von Friedrich Alfred Schmid Noerr. Mit einer Einleitung von Johanna Lanczkowski. Ditzingen: Reclam 2020, 3-16.

Lebesque, Morvan: *Albert Camus mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Aus dem Französischen übertragen von Guido G. Meister. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1960.

Liessmann, Konrad Paul: *Die großen Philosophen und ihre Probleme. Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie* 2. Wien: WUV 1998.

Liessmann, Konrad Paul: *Denken und Leben. Annäherung an die Philosophie in biographischen Skizzen*. 4 Teile (18 CDs). Wien: ORF 1999-2007.

Liessmann, Konrad Paul: „‘Der glückliche Sisyphos‘ – Albert Camus“, in: *Denken und Leben IV – Annäherung an die Philosophie in Biografischen Skizzen – Rebellen und Exzentriker*. (CD) ORF 2007.

Liessmann, Konrad Paul: „‘Philosophieren heißt sterben lernen‘ – Michel de Montaigne“, in: *Denken und Leben IV – Annäherung an die Philosophie in Biografischen Skizzen – Rebellen und Exzentriker*. (CD) 2007. ORF.

Liessmann, Konrad Paul: *Alle Lust will Ewigkeit. Mitternächtliche Versuchungen*. Wien: Zsolnay 2021.

Lopata, Helena Znaniecki: "Loneliness: Forms and Components", in: *Social Problems*, Autumn 1969, Vol. 17, No. 2, 248-262. Oxford: Oxford University Press [on behalf of the Society for the Study of Social Problems]

Lotz, Johannes B.: „Das Phänomen der Einsamkeit im Lichte der personalen Anthropologie“, in: Bitter, Wilhelm (Hg.): *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht*. Stuttgart: Klett 1967, 30-39.

Luhmann, Maike; Bücken, Susanne (Hg.): *Einsamkeit und soziale Isolation im hohen Alter*. Projektbericht der Ruhr-Universität Bochum. 17.01.2019.

http://www.pml.psy.rub.de/mam/content/abschlussbericht_einsamkeit_im_hohen_alter_onlineversion.pdf (Letzter Zugriff 22.11.2021)

Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

Luther, Martin: *Martin Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe 10/3: Predigten 1522: Weimar: Böhlau 1822ff., 1,7-2.2.

(Digitale Ausgabe: <https://archive.org/details/pt3werkekritisch10luthuoft>) (Letzter Zugriff 6.9.2021)

Luther, Martin: *Martin Luthers Tischreden*. Für die Deutsche Bibliothek herausgegeben von A. Frederking. Berlin: Deutsche Bibliothek 1910.

(Digitale Ausgabe: <https://www.projekt-gutenberg.org/luther/tischred/tischred.html>) (Zugriff am 19.04.2021)

Macho, Thomas: „Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik“, in: Assman, Aleida & Jan: *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*. München: Wilhelm Fink 2000, 27-44.

Maduschka, Leo: *Das Problem der Einsamkeit im 18. Jahrhundert im besonderen bei J. G. Zimmermann*. Murnau: Fürst 1932, 36-40.

Manzoni, Alessandro: *Die Verlobten* [1840]. Aus dem Italienischen übertragen von Ernst Wiegand Junker, mit einem Nachwort von Claudio Cesare Secchi, einem Geleitwort des Übersetzers und mit Illustrationen der Ausgabe von 1840. Wien: Buchgemeinschaft Donauland (Lizenzausgabe München: Winkler 1960).

Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Krapinger. Ditzingen: Reclam 2019.

Margulis, Stephen T., Derlega, Valerian J., Winstead, Barbara A.: "Implications of Social Psychological Concepts for a Theory of Loneliness", in: Derlega, Valerian J. (Ed.): *Communication, Intimacy and Close Relationships*. Orlando / San Diego / New York: Academic Press 1984, 133-160.

Marquard, Odo: „Zeit und Endlichkeit“, in: ders.: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam 1994, 45-58.

Marquard, Odo: „Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit“, in: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam 1994, 110-122.

Matuszewski, Rafal: *Alleinsein im Altertum*. Aus dem Einladungstext zum 2. Salzburger Frühlingssymposium 2020 „Alleinsein im Altertum“. Antike Vorstellungen und Erfahrungen von Menschenscheu, Isolation und Einsamkeit. Universität Salzburg | Fachbereich Altertumswissenschaften. (Coronabedingt leider abgesagt) (https://static.uni-graz.at/fileadmin/gewi-institute/antike/Veranstaltungen/andere/CfP_Alleinsein_im_Altertum_Antike_Vorste.pdf) (Letzter Zugriff am 28.8.2021)

Meister Eckhart: „Von abgescheidenheit“, in: ders.: *Werke II: Traktate, Lateinische Werke*. hrsg. von Niklaus Largier. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993, 434-458.

Meister Eckhart: *Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten*. Hg. von Friedrich Alfred Schmid Noerr. Mit einer Einleitung von Johanna Lanczkowski. Ditzingen: Reclam 2020.

Mensching, Günther: „Mittelalter“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2003.

Metzger, Arnold. *Der Einzelne und der Einsame*. Pfullingen: Neske 1967 (Wissenschaft und Dichtung - Opuscula Band 35).

Mijuskovic, Ben Lazare: “Loneliness: An Interdisciplinary Approach”, in: Hartog, Joseph; Audy, J. Ralph; Cohen, Yehudi A. (Hg.): *The Anatomy of Loneliness*. New York: International Universities Press 1980, 65-94.

Milch, Werner: *Die Einsamkeit; Zimmermann und Obereit im Kampf um die Überwindung der Aufklärung*. Frauenfeld: Huber 1937.

Montaigne, Michel de: *Essais*. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Arthur Franz. Stuttgart: Reclam 2016.

Müller, Enrico: „Friedrich Wilhelm Nietzsche“, in: *Kindler kompakt. Philosophie*. Ausgewählt von Ludwig Siep. Stuttgart: J. B. Metzler 2017.

Müller, Enrico: *Nietzsche-Lexikon*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2020 (utb 5015).

Nietzsche digital: *Die Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) = die digitale Fassung der deutschen Referenzausgabe der Werke, nachgelassenen Fragmente und Korrespondenz Nietzsches, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1967– und Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–). (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>) (letzter Zugriff am 22.9.2021)

Friedrich **Nietzsche**: *Chronik in Bildern und Texten*. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann. Unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel. München / Wien: Carl Hanser Verlag (dtv) 2000.

Nietzsche, Friedrich: „Aus meinem Leben“, in: ders.: *Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Nachgelassene Aufzeichnungen (Anfang 1852 – Sommer 1858)*. Bearbeitet von Johann Figl, in Zusammenarbeit mit Gerald Hödl. Berlin: de Gruyter 1995 [KGA I, 1].

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Teil I und II.* Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 2. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 13. Auflage. München: dtv 2021 [KSA 2].

Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft.* Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 11. Auflage. München: dtv 2020 [KSA 3].

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen.* Nachwort von Josef Simon. Ditzingen: Reclam 2020 [Der Text folgt: Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Sechste Abteilung. Erster Band. Berlin: Walter de Gruyter, 1968] [KSA 4].

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral.* Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 3. Auflage. München: dtv 1993 [KSA 5].

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* Band 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner.* Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 10. Auflage. München: dtv 2011, 377-410 [KSA 6].

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I. Also sprach Zarathustra. Jenseits von Gut und Böse.* 6. Auflage. Hamburg: Nikol 2019 [Textgrundlage nicht angegeben].

Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile.* Köln: Pisa Anaconda 2011 [Textgrundlage: Werke in drei Bänden. Hg. von Karl Schlechta. Band 1. München: Carl Hanser Verlag 1954].

Ortega y Gasset, José: *Der Mensch und die Leute.* Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1957.

Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler 2011.

Parpert, Friedrich: *Philosophie der Einsamkeit.* Basel: Reinhardt 1955.

Pascal, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* [1670]. Hg. von Jean Robert Armogathe. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann. Stuttgart: Reclam 1997.

Paz, Octavio: *Das Labyrinth der Einsamkeit.* Übersetzung und Einführung von Carl Heupel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

Peplau, Letitia Anne; Perlman, Daniel: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy.* New York: Wiley 1982.

Perner, Rotraud A.: *Der einsame Mensch.* Wien: Amalthea 2014.

Petrarca, Francesco: *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit* [1356]. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Franz Josef Wetz. Aus dem Lateinischen übersetzt von Friederike Hausmann. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta 2005.

Petrarca, Francesco: *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam 2014 [Übers. beruht auf: Petrarca, Francesco: *Le Familiari*. Edizione critica per curio die Vittorio Rossi. Bd. 1: Introduzione e libri I-IV. Firenze: Sansoni 1968].

Petrarca, Francesco: *Familiaria: Bücher der Vertraulichkeiten*. Hrsg. und übersetzt von Berthe Widmer; mit einem Geleitwort von Kurt Flasch. 2 Bände. Berlin / New York: De Gruyter 2005/2009 [ital.: *Le Familiari*. Edizione critica per curio di Vittorio Rossi. Firenze: Sansoni 1968].

Petrow, Elisabeth: „Annehmen chronischer Krankheit als existenzielle Herausforderung“, in: *Existenzanalyse* 31,1, 2014, 62-65.

Petrow, Elisabeth: „Krankheit als Grenzsituation. Reflexion einer Selbsterfahrung“, in: *Existenzanalyse* 33, 2, 2016, 87-95.

Pfaller, Robert: "Man diszipliniert uns, um uns einzuschließen". Interview mit Stephan Hilpold, Der Standard, 30.3.2020.

(<https://www.derstandard.at/story/2000116299241/philosoph-robert-pfallerman-diszipliniert-uns-um-uns-einzuschliessen>.) (Zugriff 8.7.2021)

Pfaller, Robert: *Es geht darum, eine Todesart gegen eine andere einzutauschen*. Interview mit Rüdiger Suchsland, 21.6.2020. (<https://www.heise.de/tp/features/Es-geht-darum-eine-Todesart-gegen-die-andere-einzutauschen-4790302.html?seite=all>) (Zugriff am 8.7.2021)

Pfeifer, Wolfgang [Leitung]: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1995.

Pigliucci, Massimo: *Die Weisheit der Stoiker. Ein philosophischer Leitfaden für stürmische Zeiten*. 3. Auflage. München: Piper 2020.

Rauh, Raphael: „Einsamkeit als Denk- und Lebensform bei Friedrich Nietzsche“, in: *praefaktisch*, 31.10.2019 (<https://www.praefaktisch.de/nietzsche/einsamkeit-als-denk-und-lebensform-bei-friedrich-nietzsche/>) (Zugriff am 5.7.2021)

Rector, Martin: „Der Prozeß Knigge-Zimmermann, ein deutsches Lehrstück aus der Zeit der Französischen Revolution“. Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrages im Leibnizhaus in Hannover am 19. April 1989 (<https://taz.de/!1801187/>) (Zugriff am 23.8.2020)

Rehfus, Wulff D.: „Übermensch“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003 [utb 1830].

Riesman, David: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Mit einer Einführung von Helmut Schelsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1958 [rowohlts deutsche enzyklopädie 72/73].

Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bde. Sonderauflage. Darmstadt: wbg Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG) 2019 [1971-2007].

Rohbeck, Johannes: „Kulturen der Aufklärung“, in: *Kindler Kompakt. Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Ausgewählt von Johannes Rohbeck. Stuttgart: J. B. Metzler 2016.

Rosen, Klaus: „Das hellenistische System“, in: *Der grosse Ploetz. Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte. Daten, Fakten, Zusammenhänge*. Begründet von Dr. Carl Ploetz. 32., neubearbeitete Auflage. Frechen: Komet, o.J. [1998]

Rosenmayr, Leopold (Hg.): *Die menschlichen Lebensalter. Kontinuität und Krisen*. München / Zürich: Piper 1978.

Rousseau, Jean-Jacques: *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. Übers. von Ulrich Bossier. Nachwort von Jürgen von Stackelberg. Stuttgart: Reclam 2003.

Rubenstein, Carin M.; Shaver, Philipp: „The Experience of Loneliness“, in: Peplau, Letitia Anne; Perlman, Daniel: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York: Wiley 1982, 206-223.

Safranski, Rüdiger: *Einzeln sein. Eine philosophische Herausforderung*. München: Hanser 2021.

Saner, Hans: *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1970.

Saner, Hans: „Grenzsituation“, in Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 3: G-H. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.

Schellhammer, Barbara: „Eine phänomenologische Annäherung an die Erfahrung der Einsamkeit.“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik (IZPP)*, 19/2, 2018, 1-11. (<http://www.izpp.de/bisherige-ausgaben/izpp-aktuelle-19-ausgabe-22018-einsamkeit-und-gemeinsamkeit/>) (zuletzt abgerufen am 19.11.2021)

Schellhammer, Barbara: „‘Social Distancing‘? Eine leibphänomenologische Studie über Nähe und Distanz in Ausnahmesituationen“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 7, 2, 2020, 335–358.

Schelsky, Helmut: *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der Deutschen Universität und ihrer Reformen*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt 1963 [rowohlts deutsche enzyklopädie 171/172].

Schiestl, David; Pinkert, Felix: *Einsamkeit in der Corona-Krise*. Blog 58 vom 17.06.2020. <https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog58/> (Zugriff am 14.07.2021)

Schiestl, David: *Die vielen Gesichter der Einsamkeit in der Corona-Krise*. Blog 98 vom 19.01.2021. <https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog98/> (Zugriff am 14.07.2021)

Schlieben-Lange, Brigitte: „Francesco Petrarca“, in: *Kindler Kompakt: Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart: J.B. Metzler 2017: 182-184.

Schmalzriedt, Egidius: „Herakleitos aus Ephesos“, in: *Kindler Kompakt. Philosophie*. Ausgewählt von Ludwig Siep. Stuttgart: J. B. Metzler 2016.

Schmalzriedt, Egidius: „Epiktet“, in: *Kindler Kompakt. Philosophie der Antike*. Ausgewählt von Anna Schriefl. Stuttgart: J. B. Metzler 2016 b.

Schmalzriedt, Egidius: „Mark Aurel“, in: *Kindler Kompakt. Philosophie der Antike*. Ausgewählt von Anna Schriefl. Stuttgart: J. B. Metzler 2016 c.

Schmid, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Schmidt, Heinrich: „Einleitung“, in: Epiktet: *Handbüchlein der Moral und Untersuchungen*. Hg. von Heinrich Schmidt. Neubearbeitet von Karin Metzler. 11. Auflage. Stuttgart: Kröner 1984.

Scholz, Peter: *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* (= *Frankfurter althistorische Beiträge*. Bd. 2). Stuttgart: Steiner 1998.

Schopenhauer, Arthur: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, in: ders.: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Band I. Hamburg: Nikol 2018.

Schopenhauer, Arthur: „Parerga und Paralipomena I. Kleine philosophische Schriften“, in: ders.: *Sämtliche Werke*. Band IV. Hamburg: Nikol 2018 [PP I].

Schopenhauer, Arthur: „Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Aphorismen zur Lebensweisheit“, in: ders.: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Band V. Hamburg: Nikol 2018 [PP II].

Schriefl, Anna: „Antike Philosophie“, in: *Kindler Kompakt. Philosophie der Antike*. Stuttgart: J. B. Metzler 2016.

Schriefl, Anna: *Stoische Philosophie. Eine Einführung*. Ditzingen: Reclam 2019.

Schultz, Uwe: *Michel de Montaigne mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989 (rororo Bildmonographien 50442).

Schwab, Reinhold: „Einsamkeit“, in: Schorr, Angela (Hg.): *Handwörterbuch der angewandten Psychologie*. Bonn: Deutscher Psychologen Verlag 1993, 148-151.

Seneca: *Von der Kürze des Lebens* [De brevitae vitae]. Aus dem Lateinischen von Otto Apelt. Mit einem Nachwort von Christoph Horn. München: dtv 2005.

Seneca, Lucius Annaeus: „Von der Muße [De otio]“, in: Seneca: *Das große Buch vom glücklichen Leben. Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda 2014, 231-241.

Seneca, Lucius Annaeus: „Tröstschrift für Mutter Helvia [Ad Helviam matrem de consolatione]“, in: Seneca: *Das große Buch vom glücklichen Leben. Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda 2014, 316-350.

Seneca, Lucius Annaeus: „Vom glücklichen Leben“ [De vita beata], in: Seneca: *Das große Buch vom glücklichen Leben. Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda 2014 c, 193-230.

Seneca, Lucius Annaeus: *Briefe an Lucilius* [Epistulae morales]. Aus dem Lateinischen übersetzt von Heinz Gunermann, Franz Loretto und Rainer Rauthe. Hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Marion Giebel. Ditzingen: Reclam 2020.

Siep, Ludwig: „Philosophie“, in: *Kindler kompakt. Philosophie*. Ausgewählt von Ludwig Siep. Stuttgart: J. B. Metzler 2017.

Simmank, Jakob: *Einsamkeit. Warum wir aus einem Gefühl keine Krankheit machen sollten*. Zürich: Atrium 2020.

Simmel, Georg: „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: Petermann, Th. (Hg.): *Die Großstadt*. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden, Band 9, 1903, 185-206.

Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Kapitel II. Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe. Leipzig: Duncker & Humblot 1908.

Spitzer, Manfred: *Einsamkeit. Die unerkannte Krankheit*. München: Droemer 2018.

Spitzer, Manfred: *Pandemie. Was die Krise mit uns macht und was wir aus ihr machen*. München: mvg 2020.

Stemers-van Winkoop, Myriam Wilhelmina Henrina: *Eenzaamheid. Voorrecht voor een enkeling, noodlot van velen. Een moraaltheologische studie in het Duitse, Engelse en Nederlandse taalgebied*. Assen/Maastricht: Van Gorcum 1986. (Derzeit nur als Download verfügbar) [<https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/113995>] (letzter Zugriff am 20.07.2021) [SVW].

Steenblock, Volker; Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): *Philosophisches Lesebuch. Von den Vorsokratikern bis heute*. Ditzingen: Reclam 2021 (Reclam premium. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 14085).

Stegmaier, Werner: *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*. Hamburg: Junius 2021.

Storr, Anthony: *Solitude. A Return to the Self*. New York: Harper Collins 1989.

Strube, Claudius: „Seneca“, in: Rehfus, Wulff D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2003.

Stuppner, Ivan: *Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche*. Marburg: Tectum Verlag 2011.

Sullivan, Harry Stack: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: W.W. Norton 1953.

Svendsen, Lars Fredrik: *Philosophie der Einsamkeit*. Aus dem Norwegischen von Daniela Stilzebach. Wiesbaden: Berlin University Press 2016.

Tacitus: *Annalen*. Übers. von August Horneffer. Mit Anmerkungen von Werner Schur. Hg. und mit einer neuen Einleitung versehen von Werner Suerbaum. Stuttgart: Kröner 2018.

Taschner, Rudolf; Biach, Alexander, et.al.: *Die Wahrnehmung von Corona. Eine Dokumentation des Wiener Wirtschaftskreises*. Wirtschaftskammer Wien, Wiener Wirtschaftskreis (Hg.). Wien: Überreuter 2021.

Theunissen, Michael: „Andere“, in Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1: A-C. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.

Thoreau, Henry David: *Walden. Ein Leben mit der Natur*. [1854] Deutsch von Erika Ziha. Ergänzt und überarbeitet von Sophie Zeitz. 6. Auflage. München: dtv 2008.

Tillich, Paul: „Loneliness and Solitude“, in: Hartog, Joseph; Audy, Ralph J.; Cohen, Yehudi A.: *The Anatomy of Loneliness*. New York: International Universities Press 1980, 547-553.

Trübners Deutsches Wörterbuch im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Wortforschung herausgegeben von Alfred Götze und Walther Mitzka [1940], 8 Bände. Band 2: C-F: „Einsamkeit“. Nachdruck 1954. Reprint 2010. Berlin: de Gruyter 1971

Victor, Christina R., Scambler, Sasha; Bond, John. *The Social World of Older People: Understanding Loneliness and Isolation in Later Life*. New York: Open University Press 2008.

von Moos, Peter: „Petrarcas Einsamkeiten“, in: Assmann, Aleida & Jan (Hg.): *Einsamkeit*. Archäologie der literarischen Kommunikation VI. München: Wilhelm Fink 1999, 213-237.

Wagner-Engelhaaf, Martina: „Unheilbare Phantasie und heillose Vernunft. Johann Georg Zimmermann, Ueber die Einsamkeit (1784/1785)“, in: Assmann, Aleida & Jan (Hg.): *Einsamkeit*. Archäologie und literarische Kommunikation VI. München: Wilhelm Fink 2000, 265-280.

Wall, Ralph: *In der Höhle des Innerlichen – Über den Zusammenhang von selbstinduzierter Einsamkeit und körperlich-sexueller Problemlage bei Nietzsche und Rousseau*. Aachen: Fischer 1998.

Weinkauf, Wolfgang (Hg.): *Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte*. Ditzingen: Reclam 2001.

Weischedel, Wilhelm: *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*. 45. Auflage. München: dtv 2018.

Weise, Claudia: *Gelehrtes Freiburg und Umgebung*. 113 Philosophen, Schriftsteller und Naturwissenschaftler. Wohnorte, Wirken und Werke. Freiburg: Verlag Jena 2011.

Weiss, Robert S.: *Loneliness*. Cambridge, MA: MIT Press 1973.

Wetz, Franz Josef: „Vorwort“, in: Petrarca, Francesco: *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit*. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Franz Josef Wetz. Aus dem Lateinischen übersetzt von Friederike Hausmann. 2. Aufl. 2005. Stuttgart: Klett-Cotta, 7-50.

Wicki, Christine: „Zeitlichkeit als Herausforderung wahrhaften Existierens“, in: *Existenzanalyse* 3, 1999, 4-9.

Winnicott, Donald W.: „Über die Fähigkeit, allein zu sein“, in: *PSYCHE – Zeitschrift für Psychoanalyse* 12, 6, 1958, 344-352.

Wolf, Doris: *Einsamkeit überwinden: Von innerer Leere zu sich und anderen finden*. Mannheim: PAL 1987.

Young, Jeffrey E.: “Loneliness, Depression and Cognitive Therapy: Theory and Application“, in: Peplau, Letitia Anne; Perlman, Daniel: *Loneliness. A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York: Wiley 1982, 379-406.

Zimmermann, Daniela (Hg.): *Das philosophische Lesebuch. Die einflußreichsten Denker und ihre bedeutendsten Texte*. Neuausgabe 2013. Köln: Anaconda 2007.

Zimmermann, Johann Georg: *Betrachtungen über die Einsamkeit*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1756.

Zimmermann, Johann Georg: *Von der Einsamkeit*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1773.

Zimmermann, Johann Georg: *Ueber die Einsamkeit*. 4 Bände. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1784/85. [Zi]

Zimmermann, Johann Georg: *Über Friedrich den Großen und meine Unterredungen mit ihm kurz vor seinem Tode*, Leipzig: in der Weidmannischen Buchhandlung 1788.

Zimmermann, Johann Georg: *Fragmente über Friedrich den Großen zur Geschichte seines Lebens, seiner Regierung, und seines Charakters*, 3 Bände. Leipzig: Weidmannische Buchhandlung 1790.

Žižek, Slavoj: *Pandemie! COVID-19 erschüttert die Welt*. Aus dem Englischen von Aaron Zielinski. Wien: Passagen 2021 (a).

Žižek, Slavoj: *Pandemie! II. Chronik einer verlorenen Zeit*. Aus dem Englischen von Andreas Pöschl. Wien: Passagen 2021 (b).

Anhang

Zusammenfassung

Das Erleben von Einsamkeit ist eine wesentliche Erfahrung des Menschen. Manche streben sie an, um zurückgezogen und unabhängig von anderen zur Ruhe zu kommen, sich von Verpflichtungen zu lösen, sich den Musen oder der Kontemplation in der Natur hinzugeben. Zumeist ist sie aber Folge belastender Umstände, wie Verbannung und Exil, Verlust der Heimat, oder Leiden und Schmerz im Krankheitsfall. Diese unterschiedlichen Ursachen und Formen von Einsamkeit werden in der gegenständlichen Arbeit beschrieben und abgehandelt.

Im Zentrum der Arbeit steht eine Übersicht verschiedener Interpretationen von Einsamkeit aus der Sicht ausgewählter Philosophen, ein breites Spektrum des Einsamkeitserlebens über zwei Jahrtausende, wie es sich in Texten und Briefen darstellt.

Heraklit wandert als Misanthrop und Einsiedler einsam durch die Wälder. *Epikur* zieht sich mit seinen Jüngern in einen Garten zurück, um sich dort in Ruhe, fern vom Trubel der Stadt, der *Ataraxie*, der Seelenruhe, und dem Philosophieren hinzugeben. Auch *Horaz* schafft sich ein Refugium am Land zur inneren Einkehr. Entsprechend der Grundeinstellung der *Stoa*, Einsamkeit als innere Freiheit zu gewinnen und als Unabhängigkeit von allem Irdischen zu bewahren, entwickelt *Epiktet* seine Lehren, selbst als Sklave geboren und von körperlichen Gebrechen gezeichnet. *Seneca* fällt als erfolgreicher Politiker in Ungnade und wird für neun Jahre in das unwirtliche Korsika verbannt, versucht aber trotzdem, in Briefen an seine Mutter, und auch in anderen Schriften, sogar dieser extremen Situation der Einsamkeit Positives abzugewinnen. Nach außen erfolgreicher Römischer Kaiser, nach innen einsam, nur in der Philosophie der *Stoa* Trost suchend und findend, sucht *Marc Aurel* die innere Ruhe, seine innere Burg.

Im Mittelalter wurden Einsamkeitserlebnisse häufig aus religiöser Motivation gesucht, wie dies am Beispiel von *Meister Eckhard*, dem großen Mystiker, dargestellt wurde.

In Abkehr davon steht in der Renaissance die Abwendung von den kirchlichen Traditionen und die Betonung des Einzelnen im Vordergrund, aber auch das einschneidende Erlebnis der ersten großen Pandemie, der Pest. Exemplarisch werden zwei wichtige Denker dieser Zeit vorgestellt, die sich aus unterschiedlicher Motivation für die Einsamkeit als Quelle der

Kontemplation und zum Zweck literarischer Betätigung entschieden haben, *Francesco Petrarca* und *Michel de Montaigne*.

Im Zeitalter der Aufklärung kommt es zu einer weiteren Säkularisierung der Gesellschaft, die Menschen sind weltaufgeschlossen und kulturfreudig. Zwei philosophierende Autoren dieser Zeit, die sich zunehmend in Einsamkeit geflüchtet und ihre Empfindungen schriftlich niedergelegt haben, werden vorgestellt: *Jean-Jacques Rousseau* und *Johann Georg Zimmermann*.

Als bedeutender Philosoph des 19. Jh. wird *Friedrich Nietzsche*, der sich selbst immer wieder als ewig Einsamen apostrophiert hat, und dieses Gefühl in seinem „Zarathustra“ intensiv beschrieben hat, dargestellt.

Im 20. Jh. ist es *Karl Jaspers*, der sich, aus eigenem Krankheitserleben und lebenslanger Isolation heraus, tiefgreifend mit der Problematik der Einsamkeit auch theoretisch, insbesondere in Zusammenhang mit Kommunikation, auseinandergesetzt hat. Ebenso aber auch mit dem Kranksein als solchem in seiner Eigenschaft als „Grenzsituation“ des Menschen, die zu ausgeprägten existenziellen Krisen und Einsamkeitssituationen führen kann.

Der Einsamkeit der Sterbenden am Ende des Lebens und der Empfindung der immer weniger werdenden Zeit bis zum Tod war ein eigener Abschnitt gewidmet.

Zuletzt folgt noch eine Reflexion über die Einsamkeitsproblematik anlässlich der seit dem Frühjahr 2020 grassierenden *Covid-19-Pandemie*. Die seitens der Regierungen und Behörden verhängten bewegungs- und freiheitseinschränkenden Maßnahmen haben auch zu sehr kontroversiellen Stellungnahmen namhafter Philosophen geführt.

Menschen müssen aber auch in der Lage sein, Einsamkeit anzunehmen. Im abschließenden Kapitel wird deshalb mit *Odo Marquard* die Frage der Einsamkeitsfähigkeit diskutiert.

Abstract

Loneliness is one of the essential human experiences of human beings, occasionally of free choice, to indulge in leisure or to escape the hustle of the city, but more often arising from stressful, even tormenting external circumstances, such as exile or illness.

Various forms and causes of loneliness are discussed in the present work, based on an overview of interpretations by selected philosophers from two millennia, from ancient philosophy to representatives of the 20th century.

An additional but important aspect of this work is to focus on the experience of loneliness in cases of illness and the end-of-life awareness of limited time. Lastly, there are also reflections on the recent occurrence of the Covid 19 pandemic and statements by renowned philosophers on this, as well as some remarks on people's capacity for loneliness.