

Freundschaft in Einsamkeit.

Eine soziologische Grenzbetrachtung

JOHANNES WEISS

»And I must be, as he had been, alone,
›As all must be‹, I said within my heart,
›Whether they work together or apart‹.
[...]
›Man work together‹, I told him from the heart,
›Whether they work together or apart‹ [...]«.

(Robert Frost, The Tuft of Flowers)

Nicht nur in den Naturwissenschaften und in der Mathematik, sondern auch in der Soziologie empfiehlt es sich, gelegentlich statt des massenhaft auftretenden Normal- oder Durchschnittsfalls einen empirisch unwahrscheinlichen, vielleicht auch nur unauffälligen Grenzfall in den Blick zu nehmen. Im Zuge einer solchen Grenzbetrachtung treten die unterscheidenden und grundlegenden Merkmale eines Sachzusammenhangs besonders deutlich hervor. Der Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen und die Art seiner Behandlung sind so zu verstehen.¹

1 Das Thema soll dem Anlass und Ort der Veröffentlichung gemäß sein, die Behandlungsart Bernd Giesen, der Grenzen soziologischer Analyse immer aufs neue ausgemessen und ausgedehnt, gelegentlich auch um der Sache willen bewusst überschritten hat.

I.

Der Gegenstand der Soziologie ist die Gesellschaft oder das Gesellschaftliche. Allerdings streitet man seit jeher und immer aufs neue darüber, was mit diesen Worten genau gemeint sei, wie man es finden und dingfest machen könne. Größere Einigkeit besteht dagegen hinsichtlich dessen, was, jedenfalls im engeren Sinne und per definitionem, nicht zum Zuständigkeitsbereich der Soziologie gehört – nicht das ›Singuläre‹, sondern das ›Allgemeine‹, nicht die ›Ausnahme‹, sondern die ›Regel‹ oder das ›Durchschnittliche‹, nicht das ›Einsamsein‹, sondern das ›Zusammensein‹ und so fort. Allerdings sollten auch diese ausgegrenzten Phänomene von der Soziologie ernst- und in den Blick genommen werden, weil sie die Ordnung und den Gang der gesellschaftlichen Dinge infrage zu stellen oder zu gefährden vermögen – und eben deshalb zu deren immer neuer Legitimierung und Stabilisierung gebraucht werden.

II.

Ungeachtet dieses breiten soziologischen Konsenses ist natürlich nicht immer klar, was diesseits und was jenseits der Grenzen der Gesellschaft und damit auch der Soziologie liegt. Das lässt sich gut am Phänomen der ›Freundschaft‹ erkennen. Es gilt in der Soziologie gemeinhin durchaus als ein soziales Phänomen, und als solches wird es in seinen vielfältigen gesellschaftlichen Bezügen und Funktionen auch in mancherlei Analysen thematisiert. Zugleich aber gibt es noch immer einen auffälligen Mangel an soziologischen Untersuchungen, die sich der ›Freundschaft‹ im engeren Sinne und als einem sozialen Tatbestand ganz eigener Art, also nicht in ihren gesamtgesellschaftlichen Bedingungs- und Nutzungszusammenhängen (vgl. Krug 2006), widmen. Gemeint ist die Art von Freundschaft, bei der nicht gilt, was aus soziologischer Sicht bei Gruppen und Institutionen generell unterstellt zu werden pflegt: dass es auf soziale Positionen, Rollen und Beziehungen als solche ankomme, nicht auf diese oder jene einzigartigen Menschen, die sie ausfüllen und realisieren.

Demnach wäre es der für Freundschaften dieses Typs konstitutive Anspruch auf Nichtaustauschbarkeit und Unvertretbarkeit der befreundeten Menschen und der damit einhergehenden Singularität ihres Verhältnisses, der die Schwierigkeiten seiner Soziologisierung und damit auch die Zurückhaltung der Soziologen erklärte. Natürlich könnte man auch diesem Anspruch so beizukommen versuchen, dass man ihn zu einer kommunikativ erzeugten Fiktion erklärte, die zwar für die Beteiligten ganz unverzichtbar, für die Soziologie jedoch eben dies – eine Fiktion – sei. Aber könnte man dann Freundschaften in ihrer konkreten Wirklichkeit und

Wirksamkeit gerecht werden – so gar, dass man den Befreundeten etwas Neues und Erhellendes darüber zu sagen hätte?

III.

Eine andere, mit jener ersten eng verbundene Eigenart ist geeignet, diese Reserve der Soziologie zu verstärken. Solche Freundschaften bedeuten, dass Menschen sich (je für sich und in einer besonderen Beziehung) aus allen weiteren sozialen Bezügen und Bindungen ausschließen, sich mit Willen und Bewusstsein in Gemeinsamkeit vereinsamen.

›Freundschaft‹, so verstanden und praktiziert, ist also eine sehr besondere Form von sozialer Selbst-Exklusion². Dies ist nicht mit dem – natürlich zutreffenden – Hinweis angemessen zu erfassen und abzutun, dass der meist absichtsvolle Rückzug und die Selbst-Abschließung ein ganz generelles und konstitutives Merkmal von ›Freundschaft‹ sei. Das Bedürfnis nach Ausschließung und Ausschließlichkeit erfährt hier jedenfalls eine wesentliche, qualitative Steigerung, indem es sich mit dem Streben nach Einsamkeit verbindet, dessen dezidiert asozialer, wenn nicht offensiv antisozialer Charakter ganz unbezweifelbar zu sein scheint. Wenn die Soziologie aus den genannten Gründen schon mit der ›Freundschaft‹ überhaupt ihre Probleme hat, wird sie sich bei einer mit Vereinsamung einhergehenden ›Freundschaft‹ erst recht zurückhalten. Ihre Neigung, Einsamkeit nur als einen sozialen (und deshalb auch psychischen) Mangelzustand zu betrachten, ist überstark und in den einschlägigen Untersuchungen ganz dominant. Sie muss deshalb auf eine in diesem Sinne radikalisierte Ausprägung von ›Freundschaft‹ durchschlagen – wenn sie nicht als eine schlichte Unmöglichkeit gesehen wird, ein in sich widersprüchliches, kaum vorstellbares und jedenfalls nicht existenzfähiges Gebilde.

Wenn man nicht so weit gehen will, mag man die hier ins Auge gefassten Gegebenheit doch als den extremsten Gegensatz zum Ideal einer alle Menschen als Menschen einschließenden ›Freundschaft‹, einer universellen Philanthropie, betrachten und bewerten. Auch das wäre aber vorschnell geurteilt. Die nachfolgenden Überlegungen sind von der Vorstellung geleitet, dass wir es hier viel eher nämlich mit einem der Fälle zu tun haben, bei dem die Extreme sich berühren.

2 Dies ist ein gesellschaftliches Phänomen von großer Bedeutung und Aktualität, das sich aber – wegen der angedeuteten professionellen Voreingenommenheit – der Wahrnehmung der meisten Soziologen völlig entzieht. Siehe dazu meine Ausführungen in Weiß (2006).

IV.

Wenn das gemeinte Phänomen, ›Freundschaft in Einsamkeit‹, also der Aufmerksamkeit und dem Interesse der Soziologie – und wohl auch der Psychologie oder Philosophie – entgangen ist, dann kann das doch unmöglich für die Dichtung gelten. Die Einsamkeit ist der Dichtkunst nicht nur als »poetogene Situation«, und zwar »par excellence« (Assmann/Assmann 2000: 13), notwendig, sondern auch als Thema vertraut und lieb. Und groß wäre der Ertrag, wenn man es unternähme zusammenzusuchen, wo und wie sie bedichtet und besungen worden ist.³ Nur drei Beispiele aus sehr unterschiedlichen Kontexten seien genannt: Henry Purcells Loblied ›O solitude‹ (»O solitude, my sweetest choice / O how I solitude adore«), ›Ma solitude‹ von Georges Moustaki (»Elle sera à mon dernier jour / Ma dernière compagne / Non, je ne suis jamais seul / Avec ma solitude«) und schließlich Rilkes ›Der Einsame‹ (2. Strophe):

»In mein Gesicht reicht eine Welt herein,
die vielleicht unbewohnt ist wie ein Mond,
sie aber lassen kein Gefühl allein,
und alle ihre Worte sind bewohnt«.

Wie die ›Einsamkeit‹ ist auch die ›Freundschaft‹ eine Hauptbedingung und, gewiss auch deshalb, ein wesentlicher Gegenstand des Dichtens, und so kann man erwarten, dass das auch für ihr Zusammenspiel, obzwar nicht im selben Maße, gilt.

V.

Allen, die es auch nur in die Nähe der klassischen deutschen Poesie geführt hat, ist zumindest ein Dichtwerk bekannt, das von der Sache spricht – und dies in einer Weise, die es zum einschlägigen locus classicus macht. Tatsächlich kam es mir sogleich in den Sinn, nachdem ich auf das Thema gestoßen war. Es ist Goethes ›An den Mond‹ (2. Fassung), das so anhebt:

»Füllest wieder Busch und Tal

3 Die von Aleida und Jan Assmann (2000) herausgegebene, einer »vergleichend-anthropologischen« Perspektive verpflichtete und nicht auf die poetische Literatur beschränkte Sammlung von Abhandlungen bietet sehr viel Stoff und intellektuelle Anregung für ein solches Unterfangen – und zwar auch hinsichtlich seiner soziologischen Relevanz und Ergiebigkeit. Auch die ›Einsamkeit in Gemeinschaft‹ kommt hier, insbesondere in Gestalt der frühchristlichen Eremiten, in den Blick.

Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal
Meine Seele ganz«.

Es endet mit diesen beiden Strophen:

»Selig, wer sich von der Welt
Ohne Hass verschließt,
Einen Freund am Busen hält
Und mit dem genießt,

Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht«.

Nachdem diese Zeilen sich einmal im Kopf festgesetzt hatten und nicht wieder herauswollten, schien es das Beste, sie zum Leitfaden der soziologischen resp. sozio-philosophischen Erwägungen zu nehmen. Warum sollte nicht auch hier, oder gerade hier, ein Poet den Sinn der Sache tiefer verstanden und genauer erfasst haben als ein »Menschenwissenschaftler« (Elias), jedenfalls fürs Erste? Und warum sollte das nicht *a fortiori* bei Goethe anzunehmen sein, der lange vor jeder Soziologie tiefe Einsichten in die ›condition moderne‹ gewonnen hatte (und deshalb auf Marx ebenso wie auf Weber und Simmel so stark hatte wirken können)?

Schon Tenbruck (1964: 433) hatte seinen Rekurs auf die Geistes-, d.h. Literaturgeschichte, damit gerechtfertigt, dass eine »ernsthafte Theorie der persönlichen Beziehungen« noch nicht einmal »tentativ« zu entwerfen sei, »wenn man sich allein an das mit den Methoden der modernen Soziologie erhobene Material halten wollte«. Ich habe den Eindruck, dass sich die soziologische Datenlage mittlerweile nicht wesentlich verbessert hat, am allerwenigsten hinsichtlich meiner speziellen Fragestellung.

VI.

Es erschien geboten, vorweg wenigstens einen Eindruck von dem zu gewinnen, was die Literaturwissenschaft, also die Germanistik, zu diesem Gedicht zu sagen hätte. Ihre Aufgabe liegt ja gewiss (auch) darin, eine Brücke zwischen der Dichtung und den anderen, poesiefernern, Human- oder Geisteswissenschaften zu schlagen.

Der – vorläufige – Ertrag dieser Bemühungen war allerdings bescheiden: Dies sei die zweite, in der Mitte um drei Strophen erweiterte, ansonsten nur leicht veränderte Fassung des Gedichts. Die beiden letzten Stro-

phen seien unverändert geblieben bis auf den Umstand, dass an der betreffenden Stelle statt von einem »Freund« von einem »Mann« gesprochen werde (was darauf schließen lasse, dass die Worte ursprünglich einer Frau – Frau von Stein? – in den Mund gelegt waren). Sodann wird auf die auffällig starke und tatsächlich sehr bedenkenswerte Selbstrezeption dieses Gedichts durch Goethe verwiesen⁴, außerdem auf die beachtlich frühe und deutliche innerpoetische resp. innerkünstlerische (musikalische) Rezeption und Anverwandlung: mehrere Vertonungen, darunter zwei von Franz Schubert; Marianne von Willmers Brief vom 2.1.1828; Joseph von Eichendorffs »Schweigt der Menschen laute Lust im Taugenichts« (1826); Ludwig Tiecks Novelle »Der Mondsüchtige« (1831).

Was schließlich die uns vornehmlich interessierenden beiden letzten Strophen angeht (»Und die beiden letzten Strophen?«, fragt sich der Autor), heißt es: Es gehe nicht um ein »Aufgehen im Ganzen« (wie in der 1. Strophe), sondern um eine Abkehr, nicht zwar von der »Natur«, sondern von der »Welt«. Und »Welt« bedeute dabei nicht bloß »Gesellschaft«, sondern »die Totalität der Empirie« (Arntzen 1996).

Das sind spärliche Auskünfte und viel weniger, als man erwarten sollte. Und dieses Wenige lässt sich nicht ohne weiteres mit dem verbinden, was Sigmund Freud in seiner Ansprache zur Verleihung des Goethe-Preises 1930 (verlesen von Anna Freud) zur – alles entscheidenden – letzten Strophe sagt, wenn er bemerkt, dass darin, »in stimmungsvollen Worten«, »der Inhalt des Traumlebens« ausgesprochen werde (Freud 1963: 438).

Die beiden Deutungen treffen sich – immerhin – in ihrer Unbestimmtheit, ihrem nur andeutenden Charakter. Es mag sein, dass sie genau deshalb der Sache angemessen sind. Denn offensichtlich weigert sich auch der Dichter, klar und genau zu sagen, was die Freunde in ihrer gewollten Weltabgeschiedenheit »genießen« und was daran so genussvoll ist. Es ist, so heißt es, von der Art, dass »Menschen« (also Menschen ganz allgemein, nicht nur die Menschen »da draußen«) es entweder nicht wissen oder, wenn sie es wissen (können), jedenfalls nicht bedenken. Und in dreifacher, sich steigernder Wendung wird gesagt, dass diese »es« schwer zu fassen, also gedanklich zu identifizieren, dingfest zu machen sei: Es »wandelt« (irrt umher) ohne Weg und Ziel (»im Labyrinth«), und dies im Dunkel der Nacht.

4 1. Fassung; »Herbstgefühl«; »Jägers Abendlied«; später: »Vollmondnacht« in »West-östlicher Diwan«; »Um Mitternacht«; »Dämmerung senkte sich von oben« in den »Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten«; schließlich: »Dem aufgehenden Vollmonde«.

VII.

Was ist hier gemeint? Was ist der ›Inhalt‹ einer solchen Bewusstseinslage oder Gestimmtheit, wenn die Freudsche Auskunft, es sei »der Inhalt des Traumlebens«, nicht befriedigen will? Klar ist, wovon sich dieser Seelenzustand absetzt: nicht von diesen oder jenen besonderen sozialen Bezügen und Institutionen, sondern von jedem gesellschaftlich vorgegebenen uns symbolisch geordneten »universe of discourse« überhaupt, also auch von dem Welthorizont, den eine/die »Gesellschaft« mit ihren letzten, grundlegenden Reduktionen von Komplexität stiftet und absichert.

Es handelt sich hier nicht um den Rückzug aus einer unerträglich gewordenen Wirklichkeit, schon gar nicht um die Flucht in die Verrücktheit, die geistige Verwirrung – etwa in dem Sinne, in dem Nietzsche sich eine Zukunft vorstellte, in der denkende Menschen freiwillig ins Irrenhaus gehen würden, oder in dem man dem »armen Hölderlin« eine mindestens halbbewusste Flucht in den – womöglich »der Welt« sogar vorgespielten – Wahnsinn zugetraut und angedichtet hat. Gemeint ist vielmehr der Übergang in eine Art von Welterfahrung, die sich mit großer Gelassenheit, ganz ohne Verzweiflung und »Hass« gegenüber den Realitäten der sozialen Lebenswelt, vollzieht – dies allerdings in der Gewissheit, einer tieferen Wahrheit zu begegnen.

Der zitierte Kommentator trifft also insofern etwas Richtiges und Bedenkenswertes, als er bemerkt, es gehe um ein aggressionsloses Hinterlasslassen von ›Gesellschaft‹ überhaupt, und zwar ohne dass an deren Stelle die eine, umfassende und wahre ›Natur‹ trete – etwa in dem Sinne, in dem Nietzsches Zarathustra die »Erde«, das kosmische Geschehen, als eine »ewige Wiederkehr des Gleichen«, gegen die Menschen-Geschichte (und die »Gesellschaft« sowieso) setzt.

VIII.

Und dies ist auch in meinen Augen die Einsicht, die über dieses besondere Gedicht, über die Goethesche ›Weltanschauung‹ und eine poetische resp. ästhetische Weltdeutung überhaupt hinaus und, nicht zwar geradewegs in die Soziologie, wohl aber in Überlegungen von einiger soziologischer Relevanz und Ergiebigkeit führt. Sie betrifft die Tatsache einer Wirklichkeit, welche durch die eingespielten Sprachspiele und gesellschaftlichen Konventionen oder Konstruktionen normalerweise – und auch notwendigerweise – ausgeblendet oder neutralisiert wird, diese aber doch immer – jedenfalls nicht erst unter den Bedingungen der modernen, ›entzauberten‹ Kultur – wie ein (oder: als ihr) Schatten begleitet und, dann und wann, durchbricht und prinzipiell, d.h. von Grund auf, in Frage stellt. Das geschieht insbesondere, obzwar keineswegs ausschließlich, in der lyrischen

Dichtung, die ja, nach meinem Verständnis, wesentlich aus dem Ungenügen über das in Worten Sagbare (bzw. über die Befangenheit in gegebenen Sprachwelten) hervorgeht und eben deshalb aus ihrer Einsamkeit nicht herauskommt.

Diese Einsamkeit ist nicht diese oder jene, sondern eben die, die für uns Menschen und unser Welt- und Selbstverhältnis konstitutiv ist und die sich deshalb denkenden Menschen zwar nicht unablässig, aber doch immer aufs Neue aufdrängt.

IX.

Was aber hat es in diesem Zusammenhang mit der ›Freundschaft‹ auf sich und worin liegt insofern die Bedeutung des Ganzen für eine soziologische Betrachtung? Endet das Vorgetragene nicht, philosophisch gesehen, bei einer Vorstellung von Einsamkeit, die denotwendig mit radikaler ›Vereinzelung‹ einhergeht?

An dieser Stelle ist Friedrich Tenbrucks (1964) Essay ins Spiel zu bringen. Seine zentrale, von dem Germanisten W. Rasch inspirierte These lautet, dass sich die Blüte des Freundschaftswesens in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus dem Zerfall traditionaler Gemeinschaftsformen und Bindungen erkläre. Es handelt sich also, sehr kurz gesagt, um eine Kompensations- oder Lückenbüßertheorie: Freundschaft springt da ein, wo sonst nur noch die völlige Gemeinschafts- und Bindungslosigkeit bliebe.

Man könnte denken, dass auch die von mir in den Blick genommene Form der Freundschaft, die mit einer gesteigerten Einsamkeitserfahrung einhergeht, sich gut in diesen Bahnen interpretieren ließe: als extreme Ausprägung, die extremen Bedingungen entspricht.

Dies aber erscheint nach den bisherigen Erwägungen ganz falsch: Die gemeinte Art der Freundschaft kompensiert keine Verlust- und Exklusionserfahrungen, sondern vertieft, unterstützt und erhält sie. Ihre besondere Exklusivität und ihre besondere (seelische und körperliche) Intimität sowie ihre weitgehende Sprachlosigkeit entsprechen genau der beschriebenen Erfahrung oder Stimmung. Sie ist die zugleich höchst intensive und (im Ausdruck) höchst reduzierte Form von Sozialität und Kommunikation, die einer solchen Erfahrung/Gestimmtheit allein gemäß ist. Sie hebt die Einsamkeit und auch die radikale Vereinzelung nicht auf, mildert sie nicht einmal, sondern bestätigt und bekräftigt sie als eine geteilte und verbindende Gegebenheit.⁵ In ihr verknüpft sich ein quantitatives Minimum mit

5 »Und solchermassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem« (Nietzsche 1980b: 198). Das ist zwar in einem etwas anderen Zusammenhang gesagt, stimmt aber auch in diesem.

einem qualitativen Maximum von Sozialität (als Kommunikabilität), und darin gründet die Stärke und die Unfassbarkeit der gemeinsamen Welterfahrung zugleich: »Gute Freunde geben einander hier und da ein dunkles Wort als Zeichen des Einverständnisses, welches für jeden Dritten ein Rätsel sein soll« (Nietzsche 1980a: 583). Auch das findet sich bei Friedrich Nietzsche und trifft (doch) die gemeinte Sache ebenso wie das, was er Zarathustra fragen lässt: »Bist du reine Luft und Einsamkeit und Brot und Arznei deinem Freunde?« (1980b: 72)

X.

Nietzsche war nicht nur ein exzeptioneller Denker, er war auch, sehr bewusst, ein Denker der Exzeptionalität. Deshalb ist es kein Zufall, dass er einen Sinn und auch passende Worte für ›Freundschaft‹ in diesem exzeptionellen Sinne hatte. Das letzte Wort in der Sache gebührt aber einem Soziologen, einem sehr gemäßigt erscheinenden zumal: Georg Simmel. ›Freundschaft‹, wie sie hier verstanden wurde, ist eine außergewöhnliche Form von Sozialität. Sie ist aber diejenige ›Ausnahme‹, von der aus man auch die ›Regel‹ besser versteht, welche Simmel in seinem berühmten ›Exkurs‹ als zweites »soziales Apriori« formuliert hat: »Die Art (des) Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art (des) Nicht-Vergesellschaftet-Seins« (1983: 26).⁶ In einer solchen ›Freundschaft‹ nämlich kommt beides zusammen, indem es einander bedingt: das stärkste, ganz unerschütterliche Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gleichgestimmtheit mit dem klarsten Bewusstsein der Vereinzelung. In ihr, so kann man wohl sagen, lebt dieses Apriori in seiner reinsten Form.

XI.

Gerade wenn das Zusammenspiel von Einsamkeit und Gemeinsamkeit, soziologisch betrachtet, ein Grenz-Fall, seine Betrachtung also eine Grenz-Betrachtung ist, dann sollte sich daraus etwas von sehr allgemeiner und grundlegender Bedeutung ablesen lassen. Was das sein könnte, wurde schon angedeutet. Es wäre eine keineswegs ganz neue, aber doch zu wenig

6 Ganz ähnlich, aber ganz unabhängig von Simmel, hat Ludwig Landgrebe diesen Grund-Satz ausgedrückt: »Die Individuation im Sinne (der) absoluten Vereinzelung stammt nicht aus der Gesellschaft, sondern ist die Voraussetzung dafür, dass es Gesellschaft gibt, die in Interaktion steht« (1975: 40).

beachtete Einsicht. Sie hat zwei Seiten, die dialektisch miteinander verknüpft sind, aber nicht synthetisiert werden können.

Die Einsicht besagt zunächst, dass das Gesellschaftliche auch da, wo wir uns seinem Zugriff, seinen Festlegungen und Einschränkungen am meisten entzogen haben, doch sehr gegenwärtig bleibt, und dies nicht nur als das Negierte oder Geflohene und auch nicht nur deshalb, weil es die Bedingungen und Mittel eines solchen Entzugs vorgibt. Noch wichtiger und wirksamer ist vielmehr, dass, jedenfalls beim hier beschriebenen Phänomen, das Bewusstsein der radikalsten Vereinzelung sich mit einer besonders starken Erfahrung der Gemeinschaftlichkeit verbindet.

Die Kehrseite dieser Einsicht lautet, dass noch so umfassende und tief reichende Erscheinungs- und Wirkungsformen des Gesellschaftlichen vom Bewusstsein ihrer Grenzen – und das heißt: ihres ›Wesens‹ – nicht nur untergründig oder irgendwie begleitet werden, sondern dieses Bewusstsein von sich her herausfordern und aufdrängen, nicht permanent zwar, wohl aber immer aufs neue.

Das besonders Instruktive der ›Freundschaft in Einsamkeit‹ liegt, so betrachtet, eben darin, dass hier das gegenläufige Zusammenspiel von Vereinzelung und Vergemeinschaftung nach beiden Seiten hin zutage tritt.

XII.

Dies sind vorläufige, erprobende Überlegungen, die, in dieser doppelten Hinsicht, einer differenzierten Ausführung und Vertiefung sehr bedürften. Die Dimension der ›Freundschaft‹ in diesem engeren Verstande ist der Aufmerksamkeit der Soziologie weitgehend, aber doch nicht völlig entgangen. Anders steht es mit der Einsamkeit. Aber auch hier gibt es Ansatzpunkte für vertiefende Untersuchungen in der soziologischen Denktradition, vor allem bei Georg Simmel. Und Simmel hat, durchaus von der Mitte seines Denkens her, also nicht in einer beiläufigen, wenn nicht sogar auf groben Missdeutungen beruhenden Weise, einen Philosophen inspiriert, der wegen seiner vermeintlichen Fixierung auf die elementare Einsamkeit menschlichen Daseins seit jeher – und für viele bedeutende Fachvertreter (wie Pierre Bourdieu) bis heute – als der eigentliche Anti-Soziologe gilt: Martin Heidegger.

Unabweisbar ist die Erfahrung der elementaren »Einsamkeit« und »Vereinsamung« des menschlichen Daseins im »Vorlaufen« zum je eigenen, unvermeidbaren Tod. Dies, und nicht eine vermeintliche Todesbesessenheit des Philosophen, erklärt die besondere Bedeutung des Themas in

der Heideggerschen Daseinsanalytik⁷ – und gerade hier ist der Einfluss Simmels offenkundig. Im Kapitel ›Tod und Unsterblichkeit‹ seines letzten, ihm selbst gewiss wichtigsten, Buches spricht er von der »Formung des Lebens in seinem ganzen Verlaufe durch den Tod« (1999: 307; Simmel Hervorhebung), und er bemerkt dazu, dass viele »Naturvölker« das Leben »noch nicht tief oder [...] nicht individuell genug gefasst (hätten), um den Tod in seine Einheit einzubeziehen«. Der Tod sei nämlich für ein Wesen »sozusagen umso gründlicher, je individueller es [sei]«. Dies gilt Simmel sogar als »die eigentliche Definition der Individualität: »Nur die Individualität kann wirklich sterben« (ebd., 330).

XIII.

Von diesen Einsichten führt eine direkte Linie zu Heideggers Analysen (vgl. Schmitz 1991). Und in ihrem Lichte versteht man gut, warum die Soziologie, die Simmel in seinen späten Jahren wegen der Vordringlichkeit der Sache zurückgestellt hatte, sich um ihrer – der Soziologie – Selbsterhaltung willen vorzugsweise mit der gesellschaftlichen Bewältigung oder Neutralisierung des Todes beschäftigt.

Und doch ist mit der Simmel'schen und Heidegger'schen Art seiner Thematisierung die Gemeinschaftlichkeit des Menschen nicht aus dem Blick gerückt. Die elementare Einsamkeit des ›Daseins‹ begründet zugleich eine Weise des ›Mitdaseins‹, der »des Anteilnehmens an dem Schicksal anderer Menschen« (Kant), die eben deshalb so stark ist, weil bei ihr die ›Jemeinigkeit‹ des Existierens nicht aufgehoben, sondern vorausgesetzt und bekräftigt wird.

Man könnte versucht sein, hier eine sehr wohlwollende und interessierte, wenn nicht apologetische (Um-)Deutung der Daseinsanalytik am Werke zu sehen, doch entspricht das Gesagte ganz eindeutig Heideggers eigener Sicht der Dinge. Entgegen einer verbreiteten und unablässig wiederholten Meinung thematisiert die Daseinsanalytik das ›Mitsein‹ nicht nur in seinen ›uneigentlichen‹, an das ›Man‹ verfallenen Erscheinungsformen. Und diese werden auch nicht, wie Bourdieu (1988) behauptet, der Soziologie zugewiesen, um diese Wissenschaft selbst als Funktion derselben Uneigentlichkeit auszuweisen und abzutun.

Im Fünften Kapitel von ›Sein und Zeit‹ (§34) handelt Heidegger davon, wie »die Stimme eines Freundes« in die existenziale Einsamkeit des ›Daseins‹ hineinklingt und gehört wird. Er spricht vom »Aufeinanderhören, in dem sich das Mitsein ausbildet«, und davon, dass wir dabei »im

7 Auch Bernd Giesen bezieht sich gelegentlich auf dieses Kernstück der Daseinsanalytik, obzwar nicht in der hier gemeinten Hinsicht (vgl. Giesen 2004: 14, 158).

Vorhinein schon mit den Anderen bei dem Seienden sind, worüber die Rede ist« (SuZ: 163f.). Schließlich bemerkt er, dass das Schweigen kein defizitärer Zustand ist, dass ihm vielmehr das »echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt« (ebd., 165).

Es folgen Analysen zur Alltäglichkeit des Daseins, in dessen »Gerede« sich die »alltägliche Ausgelegtheit« einer Welt reproduziert, und zwar bis in die »Möglichkeiten des Gestimmt-seins« hinein. (ebd., 167ff.). Heidegger betont hier wie auch sonst, dass diese Form der Verfallenheit nicht in einer »herabziehenden« Absicht in den Blick genommen werde, sondern allein deshalb, weil sich in dieser »alltäglichsten und hartnäckigsten ›Realität‹«, und nur in ihr, die »existenziale Struktur des Daseins« aufdecken lasse (ebd., 170).

XIV.

Wozu sind Gedankengänge der hier vorgetragenen Art gut? Man mag in ihnen, jedenfalls in ihrem materialen Teil, eine interessante und auch wünschbare Erweiterung des Beobachtungsfeldes der Soziologie sehen, und zwar auch dann, wenn den behandelten Phänomenen weiterhin eine nur marginale, also grenzwertige Bedeutung zuerkannt wird. Das wäre immerhin etwas, aber doch weniger, als mit den Überlegungen ausdrücklich intendiert war: ein adäquateres, gründlicheres Verständnis dessen, was es mit der Gesellschaftlichkeit überhaupt auf sich hat – auch, aber keineswegs nur, unter den Bedingungen ihrer »Entdinglichung« in der (Post-) Moderne, der Bernhard Giesen (1991) eine große Studie gewidmet hat.

Den allem zugrunde liegenden Kern- und Leitgedanken hat, wie bemerkt, schon Georg Simmel verstanden, als »soziales Apriori« formuliert und der Soziologie als ein solches zu beachten aufgegeben. Er besagt, dass die Soziologie ihren Gegenstand nur dann angemessen begreift, wenn sie ihn, und zwar durchgehend, als dasjenige gegenläufiges Zusammenspiel von Vergesellschaftet- und Nicht-Vergesellschaftet-Sein in den Blick nimmt, das Kant »ungesellige Geselligkeit« genannt hatte. Das in den vorliegenden Erörterungen thematisierte soziale Phänomen ist lehrreich, weil es zu einer solchen Sicht der Dinge nötig.

Literatur

- Arntzen, Helmut (1996). »An den Mond«. In: Otto, Regine/Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Bd. 1: Gedichte. Stuttgart: Metzler. S. 180-187.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.) (2000). Einsamkeit. München: Fink.
- Bernsdorf, Wilhelm (1969). »Freundschaft«. In: Ders. (Hg.). Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke.

- Bourdieu, Pierre (1988). Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Commengé, Beatrice (2007). »Rainer Maria Rilke. Devenir solitude«. In: La solitude. Mal de vivre ou quête de soi. Magazin Littéraire. Hors-Série (12). S. 66-68.
- France-Lanord, Hadrien (2007). »Martin Heidegger. L'âge de solitude«. In: La solitude. Mal de vivre ou quête de soi. Magazin Littéraire. Hors-Série (12). S. 70-73.
- Freud, Sigmund (1963). Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse. Frankfurt/Main: Fischer.
- Giesen, Bernhard (1991). Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Giesen, Bernhard (2004). Triumph and Trauma. Boulder: Paradigm.
- Heidegger, Martin (2004). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1963). Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Hermand, Jost (2006). Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung. Köln: Böhlau.
- Krug, Joachim Siegbert/Kuhl, Ulrich (2006). Macht, Leistung, Freundschaft. Motive als Erfolgsfaktoren in Wirtschaft, Politik und Spitzensport. Stuttgart: Kohlhammer.
- Laurent, Alain (2007): »Friedrich Nietzsche. Le individualisme paradoxale d'un solitaire«. In: La solitude. Mal de vivre ou quête de soi. Magazin Littéraire. Hors-Série (12). S.63-66.
- Nietzsche, Friedrich (1980a). Menschliches-Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten. Kritische Studienausgabe. Bd. 2. München: DTV.
- Nietzsche, Friedrich (1980b). Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe. Bd. 4. München: DTV.
- Rasch, Wolfdietrich (1936). Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock. Halle: Niemeyer.
- Schmitz, Hermann (1991). »Vorrede«. In: Großheim, Michael: Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn: Bouvier. o.S.
- Simmel, Georg (1983). Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg (1999). Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 212-345.
- Tenbruck Friedrich H. (1964). »Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 16. Jg. S. 431- 456.
- Weiß, Johannes (2006). »Über Selbstexklusion und Verständigungsverweigerung«. In: *Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch*. 16. Jg. S. 239-252.

