

Georg Simmel

Das individuelle Gesetz

Philosophische Exkurse
Herausgegeben und eingeleitet von
Michael Landmann
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 660

Man hat an Simmel, dessen Aufsätze man auch in den Feuilletonspalten großer Tageszeitungen las, zuweilen gerügt, man finde bei ihm mehr *die* Gedanken als *den* durchgehenden Grundgedanken einer originären Philosophie. Wie wir jedoch sahen, wachsen die verschiedenen Stücke seiner Lebensphilosophie aus einem einheitlichen Prinzip. Daneben läßt sich noch ein anderes, auf elementarerer Ebene seines Denkens liegendes Prinzip aufweisen, von dem her er die Dinge anging und das er freilich selbst nie in völliger Allgemeinheit gefaßt hat. Man könnte dieses Prinzip abkürzend als »Dialektik ohne Versöhnung« bezeichnen. Simmel denkt – und dieses Eigenste bleibt sich durch seine Wandlungen hindurch konstant – nicht von einer metaphysischen Einheit her, die sich erst sekundär in das Einzelne ausfaltet und es nach wie vor auf seinem Grunde trägt und zusammenhält, sondern er macht Ernst mit dem »pluralistischen Universum«. Am Anfang steht das Einzelne, und höhere Ganzheiten kommen – Leibnizisch – erst zustande durch die Beziehungen des Einzelnen aufeinander. Die Kategorien schon des frühen Simmel der »Relativität« im Erkenntnisbereich, der »Wechselwirkung« im sozialen haben hier ihren Ursprung. (Aus der Einleitung von Michael Landmann)

Von den Schriften Georg Simmels liegen im Suhrkamp Verlag bereits vor: *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt (stw 434); *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Klaus Christian Köhnke (es 1333). Über Simmel: *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Herausgegeben von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt (stw 469).

In Vorbereitung: eine etwa zwanzigbändige Ausgabe *Gesammelte Schriften*, deren erste Bände im Herbst 1988 erscheinen werden.

Georg Simmel
Das individuelle Gesetz

Philosophische Exkurse

Herausgegeben und eingeleitet
von Michael Landmann

Neuausgabe 1987
mit einem Nachwort von
Klaus Christian Köhnke

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 660

Erste Auflage 1987

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1968

Für das Nachwort zur Neuausgabe 1987:

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1987

Nachdruck der folgenden drei Texte

mit freundlicher Genehmigung des Verlages Duncker & Humblot, Berlin:

»Die Probleme der Geschichtsphilosophie«

(Vorwort zur 3. Auflage von *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*,

Leipzig 1907, 5. Auflage 1923);

»Der Fremde« (Exkurs aus der *Soziologie*, Leipzig 1908,

5. Auflage 1969); »Der Konflikt der modernen Kultur«

(Ein Vortrag. München und Leipzig 1918, 3. Auflage 1926)

Nachdruck der übrigen Texte

mit freundlicher Genehmigung der Simmel-Erben

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

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

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28260-1

Inhalt

Einleitung des Herausgebers	7
Die Probleme der Geschichtsphilosophie	30
Beiträge zur Philosophie der Geschichte	33
Das Problem der Soziologie	41
Religion und Gesellschaft	50
Der Fremde	63
Soziologische Ästhetik	71
Zur Philosophie des Schauspielers	75
Der Henkel	96
Bruchstücke aus einer Philosophie der Kunst	105
Der Begriff und die Tragödie der Kultur	116
Der Konflikt der modernen Kultur	148
Das individuelle Gesetz	174
Anhang	
Die ästhetische Quantität	231
Die Krisis der Kultur	232
Zum Fall Schmoller	236
Simmels Briefe an den Grafen Keyserling	237
Nachweise	254
Simmel ohne Landmann? Nachwort zur Neuauflage 1987 von Klaus Christian Köhnke	256

Einleitung des Herausgebers¹

Georg Simmels Denken durchläuft drei Phasen, mit denen er zugleich sich ablösende Tendenzen der Zeit spiegelt.²

(1) Der frühe Simmel ist Positivist mit Anlehnung an den Biologismus Spencers und Hinneigung zum Pragmatismus. Entwicklung, Wechselwirkung von allem mit allem, gegenseitige Abhängigkeit sind die Grundprinzipien, kausalgenetische Erklärung des scheinbar Kohärenten und Autonomen und Kritik spekulativer, für Realitäten genommener Begriffe in der ›Einleitung in die Moralwissenschaft‹ die Methoden. Seit damals haftet es Simmel an, »Relativist« zu sein. Schon in dieser Zeit findet sich aber etwas wie ein relativistischer Pantheismus, der zur dritten, lebensphilosophischen Phase überleitet. In der Verteidigung des Spezifischen gegen den es verkürzenden Begriff zugunsten einer »Unendlichkeit von Begriffen« kann man eine positivistische Vorform des »individuellen Gesetzes« erblicken.

(2) In der ›Philosophie des Geldes‹ (1900) treten hierzu werttheoretische Überlegungen, in der 2. Auflage der ›Probleme der Geschichtsphilosophie‹ (1905) transzendentallogische. Simmel beteiligt sich hier am Zeitprogramm einer »Kritik der historischen Vernunft«. Wie den naturhaften spiegelt die Wissenschaft auch den geschichtlichen Stoff nicht bloß ab, sie übt ihm gegenüber eine »formende Produktivität«. Nicht in subjektiver Willkür, sondern nach apriorischen Kategorien trifft sie Auswahl, faßt sie unter Einheiten wie Individualität oder Epoche, unter Bewegungsganzheiten, Sinnbeziehungen und Gesetzen zusammen. Durch den Wertbegriff, durch die Geschichtslogik

1 Für wertvolle Vorarbeit zu dieser Einleitung und für Hilfe bei der Auswahl der Texte danke ich an dieser Stelle Fr. Lintrun Freudenberger. Zu danken habe ich ferner Herrn Günter Both und Herrn Olav Münzberg.

2 Diese Periodisierung zuerst wohl bei Max Frischeisen-Köhler, Georg Simmel, Kantstudien 1920, S. 572–596. Kritisch dazu Hellmuth Böhner, Untersuchungen zur Entwicklung der Philosophie Georg Simmels, Diss. Freiburg i. Br. 1930.

sowie durch Kulturphilosophie tritt Simmel in eine äußere Nähe zu den südwestdeutschen Neukantianern. Gemeinsam mit ihnen gibt er den ›Logos‹ heraus, an dem er sich regelmäßig mit größeren Aufsätzen beteiligt.

(3) Im letzten Jahrzehnt seines Lebens vollzieht Simmel eine Wendung, durch die man ihn später der »Lebensphilosophie«, auch der »Auferstehung der Metaphysik« zugeordnet hat. Bestimmend war hierbei der Einfluß Bergsons (seit 1908), für den Simmel aber lange vorbereitet war (vgl. ›Kant und Goethe‹ 1906, zurückgehend auf Aufsätze schon von 1899, und den Vortragszyklus ›Schopenhauer und Nietzsche‹ 1907). Hauptdokumente der neugewonnenen Einsichten, mit denen Simmel uns auch heute noch am nächsten steht, sind der Essayband ›Philosophische Kultur‹ (1911), ›Goethe‹ (1913), ›Rembrandt‹ (1916) und das systematische Testament ›Lebensanschauung‹ (1918). Die beiden letzten Werke sind die reifsten. Die vorliegende Auswahl legt keinen Längsschnitt durch die Gesamtentwicklung Simmels, sondern beschränkt sich im wesentlichen auf diese letzte Stufe.

Simmels Denken entzündet sich an der Mannigfaltigkeit der Phänomene. Von Anfang bis zuletzt behandelte er auch Themen der Soziologie (die damals von der Philosophie noch nicht so getrennt war wie heute) und gehört auch methodisch zu den Mitbegründern der Soziologie in Deutschland. Mehrfach schrieb er über Probleme der Religion (aus der Überkreuzung ergab sich ihm das neue Gebiet der Religionssoziologie³). Dazu tritt, und nicht am Rande, der ästhetische Bereich: so enthält vor allem sein ›Rembrandt‹ zugleich Grundaussagen seiner eigenen Philosophie. Die Phänomenzugewandtheit bedingt auch Simmels schriftstellerische Form des immer neu einsetzenden, in sich geschlossenen Essays. Auch ein großes Werk wie die ›Soziologie‹ besteht aus einer Vielzahl kleinerer, ursprünglich getrennt erschienener Stücke. Alle spätere philosophische Essayistik in Deutschland hat von ihm gelernt.⁴

3 Vgl. Gerhard Loose, Die Religionssoziologie Georg Simmels, Diss. 1933.

4 Vgl. Ludwig Rohner, Der deutsche Essay, 1966, passim.

Lebensphilosophie muß die Philosophie sein, »weil der Geist in der Form des Lebens subsistiert«. Sie hat die apriori wirkenden Formen zu suchen, durch die aus dem Material des Lebens erst volles Leben wird. Prinzip von Simmels Lebensphilosophie ist es, daß alles Leben begrenzt wird durch das Nichtleben der Form und insofern zu ihr im Gegensatz steht, daß es aber gleichzeitig der Form auch bedarf und sie daher in einer höheren Einheit mit umspannt, ja mehr: daß es sie – ähnlich wie nach Schopenhauer der Wille die Vorstellung – von innen her in sich trägt und sie sich selbst zu seiner Entfaltung auferlegt. Daher ist Lebensphilosophie bei Simmel zugleich Kulturphilosophie. Simmel stellt die gute Form, die die eigene und von ihm gewollte Form des Lebens ist, gegen die künstlich-fremde, ihm äußerlich bleibende. Dieser Gegenüberstellung dienen die Vergleiche von Goethe mit Kant, der Kunst Rembrandts, in dessen Porträts die Form »nur der jeweilige Moment des Lebens (ist), die Art, in der sein Wesen, das heißt sein Werden, sich nach außen kehrt«, mit der zeitlos-unlebendigen, nicht gewachsenen Form der Renaissancekunst. Nur Rembrandt wird dem Leben gerecht, weil bei ihm – hier ist für Simmel Bergsons Zeitphilosophie fruchtbar geworden – der dargestellte Moment den ganzen bisherigen Ablauf enthält und zugleich im Sich-Durchdringen der Zeitstufen über sich hinaus auf das Kommende verweist.

Auf drei verschiedenen Ebenen führt Simmel diesen Grundgedanken der Leben-Form-Korrelation durch.

(a) Ein Anderes des Lebens, Grenze seines eigenen Verlaufs, ist zunächst der Tod. Aber der Tod wartet nicht draußen, er trifft uns nicht als ein von einer fremden Macht über uns verhängter Parzenschnitt. Wie das Leben generell nie nur in punktueller Gegenwart eingeschlossen ist, sondern sie über sich hinausgreifend überschreitet und ins Noch-nicht der Zukunft »hineinexistiert«, so erstreckt es sich auch schon voraus auf seinen Tod, er wohnt – ähnlich wie bei Rilke, mit dem Simmel befreundet war – als antizipierter in ihm. Nur dadurch ist der Tod mehr als ein bloßes äußeres Aufhören. Als »immanente Grenze...

begrenzt, d. h. formt er unser Leben nicht erst in der Todesstunde«, sondern wirkt schon jetzt als »Gestalter des Lebens« und als sein Verwesentlicher. Nur weil wir keine Ewigkeit vor uns wissen, suchen wir Gehalte des Lebens, die mehr als zufällig sind und in ihrer Bedeutung seinen Prozeß überdauern. Was Hegel wußte: daß der ideelle Kern des Lebens nur erfahren wird am Nicht-mehr-Lebendigen, das gilt nicht nur retrospektiv für das erinnerte, sondern auch produktiv für das aktuelle Leben, das sich erst am vorauserblickten Gegenbild des Nichtseins seiner höchsten Möglichkeit bewußt wird und sie ergreift. Freilich wird Tod im wahren Sinne nur individuiertem Leben, dem Individuierten an ihm, zuteil, das dadurch geradezu definiert wird – das Typische lebt in andern Gestaltungen auf und fort. Nur das Einmalige, als das Unersetzliche, stirbt, und gerade je einziger es dasteht, um so mehr. Vergänglichkeit ist Zeichen nicht irdischer Schwäche, sondern der Seinshöhe (die 20er Jahre hätten gesagt: der Gestalthöhe).

(b) Eine Form, in der alles Leben steht und durch die es sich bestimmen läßt, ist sodann, in ganz anderer Dimension, die ethische Forderung, ist das über seinem Sein schwebende Sollen. In der Regel übernehmen wir das Sollen von außen, als ein uns schon vorbestehendes. Als Überlieferung oder Vernunftgebot richtet es sich an alle. Eigenwillig-starke Personen und Zeiten dagegen geben sich – und sie offenbaren damit eine letzte Gnade des Lebens – ihr Ideal selbst als ein nur ihrer jeweiligen Besonderheit zugepaßtes. Sie leben »gesetzlich ohne Gesetz« oder besser: unter einem »individuellen Gesetz«, das, das Leben als ganzes beherrschend, sich in jedem Teilmoment auswirkt. Ihr Tun untersteht nicht nur der Normierung innerhalb der jeweiligen Einzelsituation, die ein anderer ähnlich teilen mag, sondern auch der seitens des unvertauschbaren persönlichen Zentrums und Rhythmus des Tuenden. Schleiermacher klingt hier an und F. Schlegels »Alles Moralische ist original«. Auch im individuellen Gesetz bleibt die Spannung zwischen der Faktizität des Lebens und der Normativität bestehen. Ungeeignet, Prinzip einer Gesetzgebung zu werden, trägt die

endogene Pflicht trotzdem den echten Charakter der Pflicht. Weil die sittliche Forderung nicht von einer überindividuellen Instanz sanktioniert wird, sinkt sie nicht zur bloß subjektiven Entscheidung herab. Die individuelle Norm ist nicht unverbindlicher, ja sie kann steiler und strenger sein als die allgemeine. Der Unterschied liegt jedoch darin, daß wir uns, ihr gehorchend, nicht einer fremden Instanz unterordnen, sondern den geheimen Auftrag unseres eigenen tiefsten Wesens erfüllen. Das Leben ist gar nicht nur crude Wirklichkeit, die dann von einem Außerhalb seiner geformt werden muß, sondern es verläuft als solches immer auch auf der Ebene des Sollens, birgt seine eigene ideelle Vorzeichnung in sich. »Die falsche Verwachsung zwischen Individualität und Subjektivität muß ebenso gelöst werden wie die zwischen Allgemeinheit und Gesetzlichkeit. Dadurch werden die Begriffe frei, die neue Synthese zwischen Individualität und Gesetzlichkeit zu bilden« (S. 220).

(c) Die Formung, die das Leben durch ethische Gebote erfährt, ist nur ein Sonderfall der Formung durch sozial-kulturelle Strukturen und Gepflogenheiten überhaupt, weiterhin durch verfestigte Gebilde wie Geräte, Bücher, Kunstwerke. Alle diese objektiven Gehalte haben ihren Ursprung im Leben selbst, das sie, in einer »Achsendrehung« sich selbst transzendierend, schaffend aus sich heraussetzt. Nur auf dem Umweg über die »objektive Kultur«, sie erzeugend und wieder in sich zurückempfangend, findet es seine eigene »subjektive Kultur«. Die Kultur ist der Weg der Seele zu sich selbst, das Werkzeug ihrer Selbstverwirklichung. Einmal entstanden, lösen sich die Gehalte dann zwar von ihrem Existenzgrund ab und verselbständigen sich zu einem autonomen »Mehr-als-Leben«. Als ein Reich eigenen Sinnes treten sie ihm mit ihrem Anspruch gegenüber. Und doch haben sie ihren Bezugspunkt nur in ihm, ihr volles Dasein nur als von ihm ergriffene und durchlebte. Daher bilden in einem weiteren Sinne auch sie noch, trotz ihrer Emanzipation von ihm, nur eine Dimension des Lebens. Leben baut sich auf in einer Indifferenz von Prozeß und Inhalt, die beide nur aus seiner Einheit abstrahiert sind.

Im Augenblick, in dem das Leben die Formen aus sich gebiert, sind sie ihm angemessen. Nun aber strömt das Leben weiter, es keimen in ihm neue Bedürfnisse und Neigungen. Die Formen dagegen bleiben von früher her als verfestigte stehen. Mehr: selbstgesetzlich, nur noch ihrer eigenen, immanenten Logik folgend, entwickeln sie sich weiter ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Leben nun noch entsprechen und genügen. Beide Partner entfernen sich also voneinander. Daher steigert sich das bloße Sich-Gegenüberstehen des Lebensprozesses und seiner Formen jetzt zur Antinomie. Sie dienen nun dem Leben nicht mehr, sondern engen es ein und vergewaltigen es. Es bricht sich an ihrem Widerstand. So entsteht im geschichtlichen Fortgang notwendig die »Tragödie der Kultur« – Tragödie (und nicht nur traurig) deshalb, weil das, was hier dem Leben zerstörend entgegentritt, nicht von außen stammt, sondern aus seinen eigenen tiefsten Schichten und Notwendigkeiten. Andererseits ist diese tragische Situation nicht unabänderlich, ja sie selbst wird zum Stimulans, daß nun das Leben die erstarrte Form zerbricht um einer neuen, ihm gemäßerer willen. Sobald der Selbstwert der Formen seine eigentliche Lebendigkeit zu überdecken droht, sucht es wieder seine organische Einheit mit ihnen herzustellen. Geschichte pendelt zwischen Phasen der Harmonie und der Disharmonie der beiden Lebenspole.

In seinem Vortrag »Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen« wirft Hans-Joachim Lieber der Lebensphilosophie vor, durch ihre Polemik gegen die »Idee einer gesellschaftlichen Verwirklichung der Vernunft« (95), durch ihre »Absage an kritische Utopie« (98) habe sie den Geist dazu verurteilt, »reale Geschichte und die in ihr wirkenden sozialen Mächte als »irrationale Faktizität« (Dilthey) hinzunehmen oder aber die Spannung zwischen individueller Freiheit und geschichtlich-gesell-

5 In: Nationalsozialismus und die deutsche Universität. Universitätstage 1966 der Freien Universität Berlin, 1966, vgl. ders.: Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys, in: Kölner Zeitschrift 1965. Hinsichtlich Diltheys replizierte Frithjof Rodi, Die Lebensphilosophie und ihre Folgen. Zu zwei Aufsätzen Hans-Joachim Liebers, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 21, Heft 4, 1967.

schaftlichen Objektivitäten als unaufhebbare ›Tragik der Kultur‹ zu verklären, so daß schließlich das Bewußtsein in eine Position der Ohnmacht gegenüber der tatsächlichen Geschichte sich gedrängt sah, die es nur auf dem Wege über die Beschwörung der Innerlichkeit oder aber über die pure Dezision zu kompensieren vermochte« (95). Als Beleg hierfür führt Lieber Simmels ›Philosophie des Geldes‹ an: »Weil auch in der kapitalistischen Geld- und Warenwirtschaft mit ihren Verdinglichungsprozessen Kulturobjektivationen gegen die Spontaneität des Individuums ausschlagen (aus deren seelischer Energie sie einmal hervorgegangen waren), muß sie als historisch-singulärer Fall der das Leben überhaupt kennzeichnenden Tragödie der Kultur begriffen werden. Ihre bedrängende Problematik wird jedoch damit lebensphilosophisch neutralisiert, was die Funktion einer Philosophie, die solchen Nachweis zu führen unternimmt, zugleich offenbart. Als Element einer verändernden Aufklärung faktischer, konkreter Gesellschaft und ihrer historischen Dimension kann sie sich weder verstehen noch bewähren, hat sie doch diese Gesellschaft selber als Fall oder Beispiel einer historischen Leben grundsätzlich kennzeichnenden Tragödie der Kultur nachgewiesen, aus der es kein Entrinnen gibt« (99).

Damit legt aber Lieber in den Begriff der Tragödie etwas hinein, was ihm bei Simmel nicht unbedingt anhaftet. Wie wir sahen, beharrt nach Simmel das Leben nicht untätig in der Spannung zu den ihm fremd gewordenen Objektivgehalten, sondern sucht sie zu sprengen und neue Adäquatheit herzustellen. Nur in dem Sinne gibt es aus der Tragödie der Kultur »kein Entrinnen«, daß Tragödie mit Notwendigkeit im Lauf der Geschichte immer wieder eintreten wird; wohl dagegen gibt es ein solches und noch heute zumindest den Impuls dazu aus der jeweils gegenwärtigen. (So auch Lieber selbst S. 94: Simmel will »die Freiheit des Individuums gegen jede Determination durch historische Objektivitäten begründen«.) Nicht ihrem Wesen nach ist die Kultur Tragödie, sie tritt nur geschichtlich immer wieder in eine tragische Phase. Auch bei Simmel kämpf-

fen also Faktizität und Normativität. Das hinderte ihn nicht, die Gegebenheit in ihrer Härte zu erkennen und eine Struktur aufzuweisen, die mißachtend die Utopie zum leeren (und dann seinerseits irrationalen) Utopismus würde.⁶ Statt im globalen

6 Nach Lieber hat weiterhin »die Systematisierung des historischen Bewußtseins« – einer »gegenrevolutionären Instanz« – »in der und durch die Lebensphilosophie nicht unerheblich dazu beigetragen, Philosophie der Geschichte und Gesellschaft in Deutschland auf die bestätigende Sanktionierung und Verklärung dessen, was ist, festzulegen« (97). Allein: der nicht wieder preisgebende Gewinn der historischen Revolution liegt in der Entschränkung des Verstehens. Die Frage nach ihrem Ertrag für soziale oder politische Tat bewertet sie von außen. Zudem hält sie aber auch dieser Frage stand. Wenn das historische Bewußtsein Geschichtliches nicht von einer anzustrebenden zeitlosen rationalen Idee her zensieren, sondern es von den jeweiligen Zeitgegebenheiten her als sinnvoll verstehen will, so liegt darin nicht notwendig (nur bei manchen Romantikern) eine Verklärung: die Sklaverei der alten Völker wird durch die Erkenntnis, daß ihnen noch die Voraussetzungen zu ihrer Abschaffung fehlten, nicht bejaht. Es bleibt ferner der »immanente Maßstab«: man kann zwar ein Renaissancegemälde nur von der Idee der Renaissancekunst aus bewerten und nicht von irgendeiner andern, aber auch so ergibt sich eine Skala des Besseren und des Schlechteren. Endlich: wenn es dem historischen Sinn gelingt, Geschichtliches von seinem inneren Zentrum her zu erhellen, so deshalb, weil er es als Ausdruck der wechselnden Lebenssituationen begreift. Der historische Sinn ist nur das Komplement der Erkenntnis von der schöpferischen Kraft des Lebens. Gerade deshalb wird die Haltung, aus der er kommt, nie an dem haften, »was ist«, sondern wird von jeder neuen Zeitkonstellation – und somit auch von der gegenwärtigen – den ihr gemäßen neuen Ausdruck erwarten. In diesem – und keineswegs nur im dezisionistischen Sinne (103/04) – heilt in der Tat der historische Sinn die Wunden, die er schlägt. Ausdrücklich bejaht Simmel (vgl. S. 150) sogar die Revolutionen! Nicht nur die Zuordnung der Geschichte zu einem zu erreichenden Ziel gelangt also dazu, ihren Fortgang zu postulieren.

Zu Unrecht versteht daher Lieber auch die geisteswissenschaftlichen Typologien, wie sie von Simmel und andern aufgestellt worden sind, dahin, als wollten diese die Geschichte auf die bloße Wiederholung schon vorhandener Formen festlegen und damit »einer Philosophie von Geschichte und Gesellschaft jede utopische Dimension abschneiden« (98). Typologien sind seit Schiller Ordnungen im historisch bereits vorliegenden Stoff. Auch sie stemmen sich, wie das historische Bewußtsein im ganzen, gegen die Tyrannei des Einen Ideals des Rationalismus, an dem von ihm das Geschichtliche hierarchisierend gemessen wird, indem sie zeigen, daß alle Kulturgebiete eine Pluralität gleichberechtigter Ausprägungen kennen, die untereinander nicht kommensurabel sind, geschweige denn eine Fortschrittslinie bilden. Wo er beurteilt, wollen sie verstehen. Mit den künftigen Gestaltungen der Geschichte – für die auch innerhalb der Typen noch Raum bleibt – haben sie es nicht zu tun, wehren sie aber eben deshalb auch nicht ab. Verglichen mit einer Geschichtsbetrachtung, die jedes geschichtlich Konkrete ganz nur aus

Verdikt über die Lebensphilosophie auch Simmel mitzuverdammen, gälte es vielleicht eher, da auch er eine ihrer Ausprägungen darstellt, von ihm her das Urteil über sie zu revidieren. –

Noch eine letzte Wendung Simmels sei hier erwähnt, die sich freilich in ihrem Stellenwert erst ex post aus der Entwicklung bestimmen läßt, die die Philosophie nach seinem Tode nahm: schon bei ihm finden sich nämlich Ansätze, die von der Lebensphilosophie zur Existenzphilosophie führen. Wenn man will, kann man einen solchen Ansatz schon im »individuellen Gesetz« finden: entgegen vordergründiger Fremdbestimmtheit, in der wir uns verlieren und vor uns selbst ausweichen, vertritt es den Anspruch unseres tieferen Selbst. Noch deutlicher aber

sich deutet, sind Typologien zwar »ahistorisch« (98) – sie dienen ja der Systematisierung der Geschichte –, trotzdem aber immer noch sehr viel geschichtsgerechter als der Rationalismus, der alles Gewesene nur daraufhin abhorcht, ob und wie weit es die Idee schon verwirklicht. Hier viel mehr als dort ist konkrete Geschichte an die »Variation« verraten, in der nur die identisch-konstante Substanz eines Wesens, ein »ewig Gleiches wiederkehrt«, für das sie »Beispiel« ist (98).

Für Lieber bildet die Lebensphilosophie den Ursprung des historischen Relativismus (101). Daher erblickt er auch in Heidegger und im Dezisionismus, die die Konsequenz aus dem Relativismus ziehen, ihre noch ihr zugehörigen Epigonen. In Wahrheit ist sie nicht Ursprung, sondern Bekämpferin des Relativismus und steht darum zu jenen gerade im äußersten Gegensatz. Indem sie die kulturellen Gehalte jeweils einem spezifischen Lebensgrund einankert, relativieren sie sich nicht gegenseitig, wie sie es vielmehr nur dann tun, wenn man sie künstlich von ihm loslöst und verbegrifflicht, sondern bilden eine »Pluralität der Absoluta«, zu der jederzeit auch dasjenige des neuen Augenblicks, der sich zwingend gerade nur aus ihm ergebende, rettende Gehalt, hinzutreten kann. Um Heideggers und des Dezisionismus willen die Lebensphilosophie verwerfen, heißt handeln wie ein Kind, das, weil er einen giftigen Konkurrenten hat, auch den eßbaren Pilz zertritt.

Liebers Bild der Lebensphilosophie scheint einseitig von dem Historiker Dilthey, von romantisierenden Vertretern und von dem fälschlich zu ihr gerechneten Dezisionismus bestimmt. Man muß sie weiter fassen, um ihre geschichtliche Berechtigung und Bedeutung abzuschätzen. Ihrem höchsten Anspruch nach, dem sie gewiß nicht immer nachkommt, war die Lebensphilosophie eine große dritte Möglichkeit neben positivistischem Materialismus und Idealismus (und hat nicht auch die Wissenssoziologie in ihr eine ihrer Wurzeln?). Wenn zwischen ihr (aber warum dann nicht schon mit Herder beginnen?) und dem Nationalsozialismus eine Beziehung besteht, dann nur im Sinne der Aristotelischen Erkenntnis: das Vollendetste ist in seiner Entartung das Abscheulichste.

schlägt ein neuer Ton aus seiner ersten Kriegsrede ›Deutschlands innere Wandlung‹ entgegen. Die »vesuvische Stunde« (Buber) des Ersten Weltkrieges, auch bei andern Katalysator der Existenzphilosophie, weil der Krieg Fassaden einreißt und wieder den Ernst weckt, bewirkte bei Simmel eine Aufrüttelung, die auf den ersten Blick nur patriotisch scheint, in Wahrheit aber auch bei ihm der Selbstfindung dient und ein existentielles Fundament unterhalb der Tagesindividualität freilegt.⁷ Paradoxerweise entdeckt der Denker der Individualität das Individuellste in uns in der Pseudomorphose des allen Gemeinsamen (wodurch es der Gefahr der einsamen Willkür, des Offenstehens für beliebige Gehalte enthoben ist) – Philosophie der kollektiven Existenz. »Es scheint zum Lebensrhythmus der Menschheit zu gehören, daß sie von Zeit zu Zeit solche Epochen der Differenzierung erfährt, in denen Farbe bekannt wird und aus denen sie dann wieder in eine mehr kontinuierliche Verbindung ihrer Pole, in einen toleranten Relativismus ihrer Werte übergeht.«

Man hat an Simmel, dessen Aufsätze man auch in den Feuilletonspalten großer Tageszeitungen las, zuweilen gerügt, man finde bei ihm mehr *die* Gedanken als *den* durchgehenden Grundgedanken einer originären Philosophie. Wie wir jedoch sahen, wachsen die verschiedenen Stücke seiner Lebensphilosophie aus einem einheitlichen Prinzip. Daneben läßt sich noch ein anderes, auf elementarerer Ebene seines Denkens liegendes Prinzip aufweisen, von dem her er die Dinge anging und das er freilich selbst nie in völliger Allgemeinheit gefaßt hat. Man könnte dieses Prinzip abkürzend als »Dialektik ohne Versöhnung« bezeichnen. Simmel denkt – und dieses Eigenste bleibt sich durch seine Wandlungen hindurch konstant – nicht von einer metaphysischen Einheit her, die sich erst sekundär in das Einzelne ausfaltet und es nach wie vor auf seinem Grunde trägt und zusammenhält, sondern er macht Ernst mit dem »pluralistischen

⁷ Vgl. hierzu Hermann Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland, 1963, 219 ff. Dort auch eine Abgrenzung gegen Scheler.

Universum«. Am Anfang steht das Einzelne, und höhere Ganzheiten kommen – Leibnizisch – erst zustande durch die Beziehungen des Einzelnen aufeinander. Die Kategorien schon des frühen Simmel der »Relativität« im Erkenntnisbereich, der »Wechselwirkung« im sozialen haben hier ihren Ursprung.

Weil aber diese Beziehungen nicht mehr in einer ihnen vorhergehenden, sie umfassenden Einheit gebunden sind, tragen sie in sich neben der Möglichkeit der Harmonie auch die der im letzten unüberbrückbaren Antinomie. Simmels Antinomien sind nicht nur wie bei Kant solche der Vernunft, sondern Realwiderstreite wie bei Hegel: »Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend.« Aber im Unterschied zu beiden und auch zu Marx, der die Antithetik zum Kampf politisiert, kann nach ihm Einigung nie in definitiver Lösung, sondern – wenn überhaupt, und wenn sie überhaupt die Aufgabe ist – nur in wechselnder geschichtlicher Gestalt gelingen. Es gibt Probleme und Konflikte, die sich ihrem Wesen nach der Schlichtung entziehen (vgl. S. 173). Das ist generell so, wird aber von uns mit besonderer Schärfe erfahren in unserm persönlichen Leben. Selbst die »idealen Forderungen« entspringen nicht dem Einen Guten der klassischen Ethik, sondern sind unter sich inkompatibel (Hauptprobleme der Philosophie). Divergente soziale Kreise sowie auch Interessen machen ihren Anspruch an uns geltend (vgl. S. 103 f.). Sie alle untereinander und mit den eigenen zentralen Tendenzen im Gleichgewicht zu halten, gelingt dem Menschen, wie Simmel sich einmal in sein Tagebuch notiert, nur durch »ein ganz gewisses Maß von Oberflächlichkeit. Denn wenn er die gegensätzlichen, unversöhnlichen Impulse, Pflichten, Strebungen, Sehnsüchte alle so tief hinunter denken würde, so absolut bis ans Ende empfinden, wie ihre und seine Natur es eigentlich fordern, so müßte er zerspringen, wahnsinnig werden, aus dem Leben laufen. Jenseits einer gewissen Tiefengrenze kollidieren die Seins-, Wollens- und Sollenslinien so radikal und gewaltsam, daß sie uns zerreißen müßten. Es ist genau umgekehrt, wie der monistische Optimismus es meint: daß man die Gegensätze nur tief genug hinunter zu verfolgen

hätte, um zu ihrer Versöhnung zu kommen.« Von hier aus findet Simmel die treffendste Definition des Tragischen (vgl. S. 142)⁸, ja man könnte ihn in einem weiteren Sinne den Philosophen des Tragischen nennen. Denn aller Monismus des Göttlichen, des Seins und der Werte ist antitragisch; erst wo das Apriori des Einen und mit ihm der Schleier der falschen Harmonisierungen, Synthesen und Identifikationen fällt, wird härtere und echtere Wahrheit sichtbar. Auf dem Boden dieser Grundsicht erwächst als gewagter Rettungsgedanke einer Spätzeit das »individuelle Gesetz«.

Wo die Welt nicht mehr eine ist, da ist es auch die Wahrheit nicht. Jede Philosophie ist notwendig einseitig – wenn wir uns auch durch das Wissen um die Einseitigkeit schon über sie stellen (›Lebensanschauung‹ S. 7) –, und notwendig stehen sich deshalb viele Philosophien gegenüber. Daher Simmels gegensätzliche Weltanschauungen konfrontierende Bücher: über Kant und Goethe (= Mechanistik und Idealismus), über Schopenhauer und Nietzsche, und auch das Rembrandtbuch ist implicite ein solches über Rembrandt und die Klassik. Kein Gleichgewicht unter ihnen will Simmel in diesen Büchern herstellen, keine Entscheidung fällen, sondern nur die Bewegung zwischen ihnen vollziehen. »Indem wir die Schwingung des geistigen Daseins durch den ganzen Abstand dieser Gegnerschaften hin empfinden, dehnt sich die Seele – auch wenn und gerade wenn sie für keine der Parteien dogmatisch verpflichtet ist –, bis sie die Verzweiflung über das Leben und den Jubel über das Leben als die Pole ihrer eigenen Weite, ihrer eigenen Kraft, ihrer eigenen Formenfülle umfassen und genießen darf« (›Schopenhauer und Nietzsche‹ S. 192).

»Einheit der Welt«, so wandelt später die ›Lebensanschauung‹ (S. 28 ff.) diesen Gedanken noch ab, stiftet aus der Unermeßlichkeit der Weltinhalte überhaupt erst der Geist, aber er tut es nicht nur unter dem Gesamtprinzip der Philosophie, sondern auch unter dem der Praktizität – das Ergebnis nennen wir dann fälschlich die Wirklichkeit schlechthin – und unter den Formeln

⁸ Vgl. Peter Szondi, Versuch über das Tragische, 1961, 49 f.

der Wissenschaft, der Religion und der Kunst. Jede dieser »Welten« gehorcht einer in sich geschlossenen Logik, alle – also auch die »Wirklichkeit« – sind sie koordiniert und stehen ontologisch auf derselben Stufe. Man vergleiche dies mit Cassirer, bei dem noch wie bei Comte die wissenschaftliche Formung allen andern den Rang abläuft.

Schon anhand von Simmels Lebensphilosophie besprachen wir die von ihm herausgestellte Antitypie zwischen dem Vitalproze und seinen auskristallisierten Formen. Erst indem die Formen zur Autonomie umschlagen, gestalten sie sich konsequent zu ihrer Vollendung. Gleichzeitig aber entfernen sie sich damit von ihrer dienenden Funktion am Leben, das sich in seinen ehemaligen Emanationen nicht wiedererkennt, sich von ihnen beengt und abgelenkt fühlt. Simmel formalisiert damit, was auf dem engeren Gebiet des ökonomischen und hinsichtlich einer bestimmten historischen Situation – der kapitalistischen Warenwirtschaft und der durch sie bewirkten Entfremdung – schon Marx erkannt hatte. Und wie Marx, so glaubt auch er an die Kraft des Lebens, »den immer druckenderen Zwang der jeweiligen Form in langsameren und akuterer Revolutionen zu sprengen« und durch neue Formen zu ersetzen. Andererseits ist die krisenhafte Gegensatzspannung zwischen dem Leben und seinen Objektivitäten auch Ausdruck der Rationalität und Differenzierung einer Kultur und dient rückwirkend dazu, die Kultur noch höher zu steigern. Insofern ist der Konflikt nicht nur ein zu Behebendes und ist noch seine Unbehebbarkeit die Kehrseite eines Positiven.

Noch stärker als in der Kulturphilosophie aber kehrt Simmel – und dies hat besondere Berühmtheit erlangt – die Positivität des »Streites« hervor in der Soziologie⁹. Nach Simmel ist Leben generell Einheit aus Polaritäten und Dualismen, und zu Unrecht pflegen wir uns daher mit einer der Parteien zu identifizieren und die andre zu verneinen. Analog ist soziologisch der Kampf »eine Vergesellschaftungsform«. Er trennt nicht nur,

⁹ über Parallelen dazu in der Tiefenpsychologie vgl. H. R. Luckert, Konfliktpsychologie, 1957.