

Georg
Simmel
Gesamtausgabe

21

Kolleghefte,
Mit- und
Nachschriften
Suhrkamp

SV

Georg Simmel · Gesamtausgabe

Herausgegeben von Otthein Rammstedt

Band 21

Georg Simmel
Kolleghefte,
Mit- und Nachschriften

Bearbeitet und herausgegeben von
Angela Rammstedt und Cécile Rol

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.

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

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.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-57971-8

I 2 3 4 5 6 - 15 14 13 12 11 10

Inhaltsübersicht

Kolleghefte

| | |
|--|-----|
| Geschichte der Philosophie (1913/14) | 11 |
| Philosophie der Kunst (1913/14) | 141 |

Mit- und Nachschriften

| | |
|---|-----|
| Sociologie (1897/98) von Pavel Abramovič Berlin | 225 |
| Logik und Erkenntnislehre (mit Darstellung der Kantischen Theorien) (1898) von Edith Kalischer | 234 |
| Logik und Erkenntnistheorie (mit Darstellung der Hauptlehren Kants) (1899) von Arthur Ruppin | 279 |
| Sociologie (mit besonderer Berücksichtigung der Staatsformen) (1899/1900) von Robert Ezra Park | 281 |
| Formprobleme der Kunst (1902) von Margarete Susman | 345 |
| Philosophie des 19. Jahrhunderts (von Fichte bis Nietzsche) (1902/03) von Harry Graf Kessler | 352 |
| Philosophie des 19. Jahrhunderts (von Fichte bis Nietzsche) (1903/04) von Rudolf Pannwitz | 354 |
| Allgemeine Geschichte der Philosophie (1904) von Rudolf Pannwitz | 407 |
| Ethik und Prinzipien der philosophischen Weltanschauung (1905/06) von Hugo Nathansohn (übertragen von Herman Schmalenbach) | 493 |

| | |
|--|-----|
| Einleitung in die Philosophie, mit Berücksichtigung der Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte (1906) von Hugo Nathansohn (bearbeitet von Herman Schmalenbach) | 523 |
| Philosophie der Kultur (1906/07) von Herman Schmalenbach | 557 |
| Kunstphilosophische Übungen (1906/07) von Kurt Singer | 572 |
| Logik und Probleme der Philosophie der Gegenwart (1906/07) von Herman Schmalenbach | 580 |
| Logik und Probleme der Philosophie der Gegenwart (1906/07) von Kurt Singer | 631 |
| Logik und Probleme der Philosophie der Gegenwart (1906/07) von Georg von Lukács | 662 |
| Logik und Probleme der Philosophie der Gegenwart (1906/07) von Ernst Robert Curtius | 681 |
| Philosophie des 19. Jahrhunderts, von Fichte bis Nietzsche und Maeterlinck (1907/08) von Herman Schmalenbach | 692 |
| Kunstphilosophisches Privatissimum, für kunst- geschichtlich Vorgebildete (1908/09) von Karl Berger | 743 |
| Die Hupterscheinungen der Philosophie des letzten Jahrhunderts (von Fichte bis Nietzsche und Bergson) (1911/12) von Georg Heym | 747 |
| Allgemeine Soziologie (1911/12) von Georg Heym | 754 |

| | |
|---|------|
| Grundzüge der Logik (1912/13) | |
| von Adolf Löwe | 757 |
| Ethik und Probleme der modernen Kultur (1913) | |
| von Kurt Gassen | 805 |
| Ethik und Probleme der modernen Kultur (1913) | |
| von Adolf Löwe | 847 |
| Griechische Philosophie (mit Berücksichtigung der späteren Entwicklungen) (1913) | |
| von Adolf Löwe | 891 |
| Philosophie der Kunst (1913/14) | |
| von Adolf Löwe | 940 |
| Logik und Einleitung in die Philosophie (1914) | |
| von Gottfried Salomon | 988 |
| Editorischer Bericht | 1012 |
| Druckvorlagen | 1090 |
| Varianten | 1099 |
| Verzeichnis der Abkürzungen und Siglen | 1292 |
| Verfasserverzeichnis | 1306 |
| Namenregister | 1315 |
| Faksimiles | 1329 |

Kolleghefte

Geschichte der Philosophie (1913/14)

Inhalt:

Die Stoa S. 13 – Das epikureische Weltsystem S. 14 – Augustin S. 17 – Die mittelalterliche Philosophie S. 19 – Der ontologische Gottesbeweis S. 23 – Die deutsche Mystik S. 26 – Meister Eckhard S. 27 – Angelus Silesius S. 28 – Nikolaus Cusanus S. 31 – Die neuere Philosophie S. 34 – Descartes S. 34 – Diskussion des Substanzbegriffes S. 40 – Spinoza S. 45 – Leibniz S. 55 – Locke S. 63 – Hume S. 67 – Kant S. 70 – Fichte S. 86 – Schleiermacher S. 92 – Schelling S. 93 – Hegel S. 99 – Herbart S. 118 – Schopenhauer S. 123 – Nietzsche S. 132 – Bergson S. 136.

Die Stoa

Alle Sünden sind gleich. Es gibt keine Grade der Tugend, der Vollkommenheit. Man ist vollendet oder man ist es nicht – wie, wenn die Pole des elektrischen Drahtes sich berühren, erst dann der Funken überspringt. Wenn er nicht überspringt, so können sie ebensogut zehn Meilen wie einen Zentimeter von einander entfernt sein. Es ist eine Konsequenz der metaphysischen Deutung der Moral, die Lehre, die Tugend habe keine Grade, keine Zwischenstufen.

Natürlich hatte dies für diejenigen, welche sich im Besitz der Tugend glaubten, welche dadurch jene Vollendung besaßen, mit der sie gewissermaßen dem ganzen Weltsein ein Paroli bieten konnten, weil sie *in* sich genau so vollkommen waren wie das Sein überhaupt, einen solipsistischen Tugendhochmut zur Folge. Aber dies ist noch nicht die einzige Konsequenz dieses Moralismus, sondern aus seiner metaphysischen Begründung folgt eine außerordentliche Erweiterung des sittlichen Horizonts. Alle Menschen sind vor Gott gleich, sind Brüder, weil sie alle Gott zum Vater haben. (Ein fast wörtliches Vorwegnehmen der christlichen Lehren, die ihrerseits zum Teil aus dem stoischen Gedankenkreise sich genährt haben.) Auch der Sklave erscheint jetzt als Mensch, ja, wir sind seine Mitsklaven, da wir alle unter derselben höchsten Macht stehen. Wir sehen, wie der Kosmopolitismus der Weltreiche, die Nivellierung, hier seine metaphysische Begründung gefunden hat. Für alle Menschen gilt die gleiche Moral. Das hatte Sokrates auch schon gelehrt, aber es war bei ihm doch kommunal beschränkt geblieben, wesentlich *athenisch* gedacht; bei den Stoikern ist es kosmopolitisch gedacht. Diese Gleichheit ist die eigentliche Grundfrage alles Gemeinschaftslebens, die Zugehörigkeit zur Weltvernunft spiegelt sich darin, daß dem Menschen immer dieselben und jedem die gleichen Normen obliegen. So ergreift hier der Weltgrund zum ersten Male jedes Individuum gleichmäßig – ohne Zwischeninstanz sozusagen. Die Vertiefung in das Individuum hat sich als das Band gezeigt, das die Individuen nun gerade wieder zusammenbindet, weil die Vertiefung auf den Punkt geführt hatte, in dem alle Unterschiede der Individuen verlöschen.

Das epikureische Weltsystem

wird meistens als Pendant des stoischen angesehen. Das ist falsch. Das stoische System gehört seinen Hauptmotiven nach zu den größten und tiefsten Denksystemen. Der Epikureismus hat von vornherein einen viel kleineren Stil. Die Stoa lehrt, daß der Mensch sich durch die Welt erweitert, der Epikureismus verengt umgekehrt die Welt auf die Menschlichkeiten des Subjekts. Gewiß ist beiden vieles gemeinsam, vor allem dies, daß das Interesse nicht mehr liegt auf den Inhalten des Lebens, des Wissens, sondern in der Spannung des Lebens selbst. Nicht, daß dies und das da ist, gewußt wird, ja auch nicht einmal die Tatsache des Wissens selbst, sondern, daß wir all dies *erleben*, ist das Wichtige, und wie wir uns zu verhalten haben. Es ist die Wendung (wie oft in der Geschichte der Philosophie zu bemerken), daß das Erkennen plötzlich sich auftut mit einem Bewußtsein seiner selbst. Nachdem lange metaphysisch spekuliert worden ist, tritt Erkenntnistheorie auf. Nicht die Inhalte des Erkennens, sondern das Erkennen selbst wird plötzlich gefragt nach seiner Bedeutung, seinem letzten Wert. Wenn das Erkennen selbst zur Problematik wird, auswächst in der Erkenntnistheorie zum Primären, so ist das Entscheidende, daß die Dinge *erlebt* werden, nicht daß sie sind. Daß die Welt erlebt wird, ist Problem für den Stoiker wie für den Epikureer. Beide stellen die Forderung, daß die Persönlichkeit, das persönliche Dasein vollendet sei. Die Frage nach dem Heil der Seele ist für beide die entscheidende, und der Weg dazu ist für beide die Unabhängigkeit von der Welt. Die Seele findet ihr Heil nur, wenn sie bei sich ist. Die Stoiker erreichen diese Vollendung durch das eigentümliche Doppelverhältnis zur Welt, daß sie alle Außenwerke des Daseins vollkommen ablehnen, daß sie den Kern des Menschen und den Kern der Dinge als eins und dasselbe setzen. Sie suchen den Punkt, wo zwischen der Seele und der Welt kein Gegensatz mehr ist. Die Epikureer umgekehrt suchen die Glücksempfindung um jeden Preis, auch von der Oberfläche der Welt her. Prinzipiell ist ihnen die recht, wenn nur das Individuum Glück aus ihr schlürfen kann. Und wenn sie die Unabhängigkeit von der Welt lehren, so ist sie eine ganz negative (bei den Stoikern war es die positive; sie fühlten: wenn

wir unabhängig werden, werden wir identisch mit dem Kern der Welt). Bei den Epikureern ist es das bloße Fernhalten von allem, was die Seele an der ruhigen Hingabe an den Genuß stören kann. Dies ist das Zentralmotiv des Epikureismus'. Das absolute Freischweben des Individuums ist das Motiv, aus dem auch die theoretische, nicht nur die ethische Philosophie der Epikureer zu verstehen ist. Es ist nämlich das physikalische Weltbild Epikurs der Demokritische Atomismus. Allein, was daran das Wesentliche gewesen war, das historisch Nachwirkende und Mächtige, der Gedanke der einheitlichen Naturgesetzlichkeit alles Geschehens, dieses war für Epikur von geringerem Wert, ja, es ist ihm eigentlich etwas Unheimliches, die Bindung durch das Naturgesetz. Was ihn bewegte, auf Demokrit zurückzugreifen, war die Vereinzelnung der Atome, die Hypothese dieses absoluten Fürsichseins des einzelnen Atoms, jene absolute Individualität der kleinsten physikalischen Teile, von denen sozusagen keins um das andere weiß. Damit wurde das Demokritische Atom zum Vorbild der menschlichen Persönlichkeit. Die Isolierung, die er suchte, wäre durch die Betonung der allgemeinen Menschlichkeit schon irgendwie irritiert worden. Bei Demokrit findet sich die Bestimmung: Die Atome fallen im leeren Raum immer weiter ins Unendliche, durch Anstoß entstehen Wirbelbewegungen und Verhakungen und dadurch das Weltbild. Epikur führt diese Bestimmung zu der Annahme, daß die Atome nicht gleichmäßig sind, sondern daß sie zufällig und grundlos von der graden Falllinie abweichen, und daß dadurch das differenzierte Weltbild entstünde. Kant sagte von dieser Lehre einmal, sie wäre unverschämt. Kant ist da nicht auf das eigentliche Motiv gedrungen. Er ist an dem Sachverhalt stehen geblieben. Der Unterschied des sachlich Wahren und des philosophisch Bedeutsamen aber tritt hier sehr wesentlich hervor. Epikurs Behauptung ist für ihn das Symbol und der innerlich notwendige Ausdruck für die Unerträglichkeit der Determination. Auch die Atome mußten zu Symbolen der absoluten Freiheit, der Unmöglichkeit eines Bestimmtwerdens werden, das für Epikur die Lebensluft war. In der Sache gewiß unverschämt, als Symbol einer philosophischen Grundattitüde, die die Lösung alles dessen, was Bindung ist, zum Ideal

eines Weltverhaltens macht, war es äußerst zweckmäßig, ein äußerst geeigneter Ausdruck; es war von dem System aus absolut richtig, so falsch es von der absoluten Wirklichkeit her war. Der Materialismus der Stoiker war ein Idealismus, der die Materie ihrerseits wieder vergeistigte. Epikur ist absolut mechanistisch, so stark aber ist seine Leidenschaft für die Unabhängigkeit des Einzelwesens, daß er mit derselben Inkonsequenz wie vorhin mitten in das mechanistische Weltbild hinein die Willensfreiheit des Individuums behauptet. Und nun steigt diese Unabhängigkeit gewissermaßen über den Menschen als Ganzes hinaus in die Einzelemente seiner Natur. Jede Einzelsinnesvorstellung ist unbedingt *wahr*; sie hat in ihrer Vereinzelung, gleichsam als atomistische Vorstellung gefaßt, den in sich ruhenden Sinn und Wert und die Wahrheit des Atoms überhaupt. Aller Irrtum entstünde nur in den nachträglich gestifteten Beziehungen und Zusammenfassungen eben dieser Sinneseinheit, das heißt also da, wo ihrer Freiheit entgegengetreten wird. In dem Augenblick, wo ein Sinneseindruck eingestellt wird in einen Satz, als Teil, Element, Subjekt, Objekt eines größeren Zusammenhanges, da kann Irrtum möglich sein. Das absolut Wertvolle ist das schlechthin Ungebundene, sei es der Erkenntniswert, sei es der ethische, der eudämonistische Wert. Daher ist der einzelne Sinneseindruck schlechthin legitimiert. Und wie alle Bindung überhaupt böse ist, so ist alle Bindung der Sinneseindrücke zu Synthesen der Sitz aller Irrtümer. Die völlige Unabhängigkeit des Menschen ist die Bedingung jener Glücksempfindung, von der ich als dem sensuellen Motiv der Stoiker sprach; deshalb muß die Natur auch darauf eingerichtet sein, dem Menschen dieses unbedingte Glück zu gewähren. Es ist deshalb durchaus konsequent, daß Epikur sich über jene Teleologie der Stoiker lustig macht. Es scheint, als ob er solche Angelegtsamkeit der Natur auf das Wohl des Menschen als einen Zwang empfände. Die Natur ist nicht auf unser Glück angelegt. Vielmehr diese Angelegtheit des Daseins auf das menschliche Glück kann nur bedeuten, daß sie dem Menschen die vollkommene Unabhängigkeit irgendwie zu gewähren imstande sei. Epikur leugnet die Götter nicht, allein sie dürfen sich nicht um die Welt kümmern. Er verbannt sie aus den Dimensionen,

in denen die Menschen wohnen und setzt sie in einen Zwischenraum zwischen den realen Welten. Sie kümmern sich nicht um die Welt, und führen dort ein seliges Leben.

Augustin

Das Leben kann gewissermaßen nicht auf einem Punkt stehen, sondern bewegt sich dauernd, teils real, teils ideal, zwischen zwei Extremen, Potenzen oder Möglichkeiten, Werten, von denen eins immer das Gegenteil vom andern ist. Zwischen »Ja« und »Nein« sind wir dauernd gestellt. Der Geist zieht aus dieser Einheit gewisse einzelne Elemente, Fäden, Richtungen heraus und führt sie weiter, bis sie sich in entgegengesetzter Richtung ins Absolute verlieren. Man kann sich einer der Richtungen ergeben, die andere Möglichkeit ist, daß man sich zwischen sie stellt. Entweder, daß das Weltbild als eine Versöhnung entgegengesetzter Extreme erscheint, oder, daß das Leben in der Zerrissenheit, dem Pendeln zwischen den beiden verläuft. Diese Denkweise wird von Augustin am entschiedensten repräsentiert. Für ihn haben die Persönlichkeitsmenschen – allerdings durch die christliche Akzentuierung der Seele – eine Selbständigkeit bekommen, aber dabei ein Für-sich-selbst-einstehen-Müssen. Er, der zuerst eigentlich in der Seele das alles gesehen, sah jetzt, daß nichts in ihr war; allein von dem Göttlichen her empfing sie alles das, was ihr dieses Auf-sich-selbst-Stehen möglich machen konnte. Er hat deshalb die Freiheit des Menschen verteidigt, weil er die Seele aus dem Gebanntsein in den kosmischen Kreis erlöst wußte. Allein, diese Freiheit wird in ihrem tatsächlichen Erfolg für ihn doch null und nichtig, denn sie reicht nicht zum Hervorbringen des Guten. Jene Unsicherheit des Auf-sich-selbst-Stehens, die Notwendigkeit, Halt, Erlösung, Basis, Inhalt von einem Absoluten her zu bekommen, drückt sich bei Augustin in dem leidenschaftlichen Festhalten an der Erbsünde aus. Damit war am entschiedensten gesagt, daß der Mensch ja als Individuum dasteht, aber mit all dem ist er von der Wurzel her verdorben, zum ewigen Verderben bestimmt. Dieser Erdensünde steht bei ihm die *Gnadenwahl* gegenüber. Gott erwählt, wen er selig macht. Hier ist von dem, was wir Gerechtigkeit nennen, gar keine Rede. Sondern Gottes Beschluß ist eine

bloße Tatsache. Diese empörende Härte der Gnadenwahl (Erlösung und Verdammung, ohne daß es einen Grund im eigenen Verhalten gäbe) wird nun freilich von Augustin auf eine sehr kluge Weise doch gemildert. Die Zusammenhangslosigkeit des ewigen Schicksals der Seele mit ihrer Sittlichkeit war für die Moralphilosophie schwierig zu erklären. Dieses Band zwischen der sittlichen Beschaffenheit und dem ewigen Schicksal schnitt die Gnadenwahl durch. Um es wieder zu knüpfen, benutzt Augustin jene Lehre von der Erbsünde. Wir wären nämlich alle von Grund auf verdorben und sündig, und niemand verdiente etwas anderes, als unselig zu werden. Wären wir sittlich von uns aus gerechtfertigt, so würden wir auch selig werden. Die Willkür Gottes besteht hier also nicht. Nun gibt es aber niemand, der von sich aus gerechtfertigt ist, also ist die Gnadenwahl nichts anderes als, daß Gott solche, die von sich aus zum Verderben bestimmt wären (d. h. wir alle), frei spricht, sie begnadigt und die andern ihrem verdienten Schicksal überläßt. Das ist der springende Punkt. Wir alle haben den ewigen Untergang verdient. Augustin meint: Gott ist vollkommen, und die Ordnung der Dinge ist gerecht. Gott verdammt niemand, sondern er rettet einzelne. Die andern folgen nur der logischen Entwicklung, welche zwischen ihrer Beschaffenheit und ihrem Schicksal besteht. Es wird nun noch das eine Mittelglied dazwischengeschoben: Wenn Gott diesen einen retten will, *so macht er ihn gut*. Dadurch wird von neuem jenes zerrissene Band zusammen geknüpft. Das ist sozusagen die Praxis, der Weg Gottes. Gott wählt nicht einfach einen davon, sondern er sagt: Du sollst gut sein. Er gibt ihnen die Güte als den Schrittmacher sozusagen der ewigen Seligkeit, als Vorbedingung für den moralischen Aspekt des ewigen Schicksals. Wir sehen hier, merkwürdig zerrissen ist dieses Weltbild; mit Gewaltsamkeit sind die auseinanderliegenden Elemente zusammengebracht. Bohrendes Gefühl der Erbsünde. Das kann er doch mit der göttlichen Güte nicht ganz in Einklang bringen. Er stellt deshalb das ewige Verderben eigentlich jenseits des Göttlichen und stellt es so als eine natürliche Folge der Sünde dar. Ein wunderliches Durcheinander von gewaltsamen Zerreißen der Lebenselemente und ebenso gewaltsamen Zusammenknüpfungen

von ihnen. Christus und die Kirche schiebt er dann noch dazwischen. So also ist Augustin vielleicht das radikalste Beispiel eines Dualismus! Aus der Zerrissenheit, die er in sich fühlt, flüchtet er sich zu der Einheit und Unerschütterlichkeit der religiösen Instanz. Aber so radikal ist der Dualismus, daß er über dieser Beziehung selbst wieder erwächst, daß das, was aus dem Dualismus erlösen sollte, Gott, wieder in zerrissene, dualistische Relationen eingestellt wird.

Die mittelalterliche Philosophie

Der Geist, so selbstherrlich er bei den Griechen erscheint, mit so großartiger Gebärde er alle Instanzen von sich weg schob, die aus dem bloß Gegebenen, Sinnlichen, Äußerlichen den Normen des Geistes etwa widersprechen wollten, war dennoch der natürlichen und gegebenen Ordnung der Dinge verwandt und verhaftet, dennoch war Sinneswelt und Geist umgriffen von einem kosmischen Gefühl, einem Gefühl, daß dieser Geist dennoch, die Welt in sich aufzunehmen, bestrebt ist. Sie widersteht dem unter Umständen, aber die Forderung, die letzte metaphysische Sehnsucht, ist, dennoch eine einheitliche Welt zu schaffen aus Wirklichkeit und Begriff. Im letzten Grunde ist die Welt *eine* für den Griechen, in bezug auf das Körperliche und Geistige. Aller Dualismus der Griechen erscheint doch nur als das Auseinanderwachsen von zwei Zweigen, die aus einer Wurzel kommen. Alle diese Zweiheiten kommen nicht von zwei ursprünglich einander fremden Welten her, sondern es ist *eine* Welt, und wir sind in ihr gewachsen, wir gehören zu ihr. Nur diese eine Welt freilich wächst und treibt die Zweige auseinander, und man könnte sagen: Je kräftiger die einheitliche Wurzel eines Baumes ist, um so weiter werden die Endpunkte seiner Zweige auseinanderstreben.

Das christliche Daseinsgefühl hatte einen ganz andern Ausgangspunkt. Hier lag der Wertakzent von vornherein auf einer jenseitigen Welt, auf den Ratschlüssen und Mysterien einer Gottheit, der gegenüber Wirklichkeit und Geist plötzlich als *eine* Partei erscheinen. Der ganze griechische Dualismus war: das Begriffliche, die Idee auf der einen Seite und die bloße Wirklichkeit auf der anderen. Jetzt aber taucht ein unendlich tieferer