

Georg Simmel als postmoderner Theoretiker?

Kron, Thomas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kron, T. (2000). Georg Simmel als postmoderner Theoretiker? *Simmel Studies*, 10(2), 179-219. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-197463>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

- SIMMEL, G., 1923a, Aus dem nachgelassenen Tagebuche. *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, hrsg. von Gertrud Kantorowicz, München: Drei Masken Verlag, 1-46.
- SIMMEL, G., 1923b, Allgemeine Einleitung. Werte des Goetheschen Lebens. *Goethes sämtliche Werke*, hrsg. von G. Witkowski/C. Noch/P. Weigler, Berlin: Ullstein, 11-97.
- SIMMEL, G., 1925, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, München: K. Wolff Verlag.
- SIMMEL, G., 1989a, *Philosophie des Geldes*, GSG 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1989b, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 1*, GSG 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1990, *Schopenhauer und Nietzsche*, Hamburg: Junius Verlag.
- SIMMEL, G., 1991, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 2*, GSG 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1992, *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*, GSG 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 115-129.
- SIMMEL, G., 1993, *Das Individuum und die Freiheit*, Frankfurt/M.: Fischer.
- SIMMEL, G., 1995, *Zum Verständnis Nietzsches*, GSG 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 57-63.
- TAYLOR, C., 1975, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C., 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- VANDEBERGHE, F., 2001, *La sociologie de Georg Simmel*, Paris: La Découverte.
- WEBER, M., 1924, Wissenschaft als Beruf. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, 524-555.

Georg Simmel als postmoderner Theoretiker?

Das Erbe der soziologischen Klassiker ist kein leichtes: Einerseits kann man behaupten, die Soziologie habe seit ihren Anfängen keine nennenswerten Fortschritte mehr gemacht und erschöpfe sich heute überwiegend in Klassiker-Exegese, andererseits offenbaren sich immer noch „brauchbare“ soziologische Erkenntnisse über gegenwärtige Phänomene, die auf den Schultern etwa von Weber, Durkheim oder Parsons stehen. Besonders interessant ist dann die Behauptung, ein Klassiker habe zeitgenössische Erkenntnisse, Theorien oder Diskussionen vorweggenommen, die wichtigsten Argumente bereits vorgetragen und noch immer gültige Lösungen präsentiert, da nun der Vorwurf der mangelnden Innovationsfähigkeit der Soziologie quasi neutralisiert wird. Denn wenn diese Behauptung berechtigt ist, ist den Klassikern selbst immer noch ein hinreichendes Erklärungspotential inhärent und eine Abweichung davon in Form einer soziologischen Total-Sanierung erscheint nicht zwingend notwendig.

Ein solcher Fall soll anhand des Verhältnisses der Werke von Georg Simmel zu jenem als „postmodern“ etikettierten Gedankengebäude untersucht werden. Die Schwierigkeiten einer solchen Analyse entstehen mithin gleich zu Anfang mit der Frage, was unter postmodern verstanden werden soll. Die Antwort wird unter Rekurs auf die Schriften von Zygmunt Bauman gegeben, der als repräsentativer Vertreter, ja als „Prophet der Postmoderne“ (Smith, 1999) gilt, und den Kern dessen, was „postmodern“ ist, m.E. besonders intensiv ausgearbeitet und herausgestellt hat. Diese Vorarbeiten führen zum zentralen Punkt dieses Beitrags, der Konvergenz von Simmels moralphilosophischen Untersuchungen mit postmoderner Theorie. Es wird gezeigt, daß Simmel nicht nur ein postmodernes Konzept, sondern ebenfalls eine postmoderne Sozialtheorie vorgelegt hat. Damit geht er in der Verknüpfung von Philosophie und Soziologie über den gegenwärtigen Stand der Postmoderne-Diskussion

hinaus. Der Beitrag endet mit einer grundsätzlichen Kritik an der postmodernen Anschauung und einem Vorschlag, wie die Diskussion weitergeführt werden könnte.

Was ist „postmodern“?

Die Problematik der unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten des Begriffs „Postmoderne“ ist hinlänglich bekannt. Weder über die Legitimität des Begriffs und über den Anwendungsbereich, noch über die zeitliche Ansetzung oder die Inhalte besteht Konsens. Wird die Forderung nach *Pluralität* als ein generelles Kriterium postmoderner Theorie akzeptiert, kann man nahezu sagen, diese beziehe das eigene Konzept mit ein (Bauman, 1995c: 64; Welsch, 1988; 1987: 9ff.). Gerade die Abgrenzung zur Moderne, die Frage: „Nach welcher Moderne?“ (Welsch, 1987: 46ff.) bereitet häufig Schwierigkeiten. So erscheint die Postmoderne etwa als fortgesetzte Moderne, wenn die Herausbildung neuer Lebensformen lediglich als Folge eines sozialstrukturellen Wandels mit Konsequenzen für die Individualitätsbildung erklärt wird. Hier sind die gleichen Mechanismen am Werk, die etwa schon Emile Durkheim (1977) für moderne Individualisierungstendenzen aufgezeigt hat. Das Etikett „Postmoderne“ steht somit für die *Hoffnung*, sich selbst durch Vollendung dessen, was als modern gilt, zu ermöglichen. Moderne Individualisierungsprozesse (vgl. Beck/Beck-Gernsheim, 1994; Kipple, 1998; Kron, 2000) ändern in dieser Sichtweise, wenn sie sich bis zur letzten Konsequenz fortsetzen, die Maßstäbe des guten Lebens, die nicht mehr kognitiv auf ein rational ausgerichtetes Telos hinweisen, sondern durch eine ästhetische Orientierung substituiert werden. Überspitzt könnte man sagen, die einzige Pflicht des im ästhetischen Raum lebenden, postmodernen Individuums bestehe – nach vollendeter Entbettung – lediglich in der Führung eines erfreulichen Lebens (Bauman, 1997: 167; 1992a: 342).

Diese Prämissen vorausgesetzt, kann man dann von Postmoderne sprechen, wenn empirische Beobachtungen der Moderne Anlaß zur Hoffnung geben, daß ein solcher postmoderner Zustand in naher

Zukunft erreichbar ist bzw. unmittelbar bevorsteht. Das Problem besteht aber nun darin, daß die wichtige Einsicht in die moderne Entwicklungslogik und -dynamik mit ihren paradoxen Effekten (Münch, 1995: 80ff.; 1991: 27ff.) sowie deren bewußte Billigung noch keinen Wechsel in der Selbstbeschreibung der Gesellschaft als postmodern legitimiert, denn dabei wird verkannt, daß eine sich besser „erkennende“ oder verstehende Moderne modern bleibt. Einsicht ändert nicht den Tatbestand!¹ Ein solcher grundlegender Wandel von Gesellschaftsformen kann auch nur behauptet werden, wenn die Moderne als ein historisch vergangener, festgelegter Zeitraum definiert wird, auf den sich die Postmodernisierung reflexiv beziehen kann. Es wird eine historische *Form* als modern bezeichnet und in einem Zug mit der Moderne gleichgesetzt. Versteht man Moderne jedoch als einen *Prozeß* permanenter Abarbeitung der Differenz von Ideal und Wirklichkeit (Gross, 1994; Münch, 1995: 15ff.), dann kann sie niemals eine bestimmte, dauerhaft festgelegte Form annehmen, da die Wirklichkeit im Vergleich zu den Idealen immer als perfektionierbar erscheinen muß. Die Moderne verfügt über solche Ideale, zusammengefaßt in der Losung von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Dabei involviert die Verwirklichung dieser aufklärerischen Ideale immer auch das Erreichen des Gegenteils der beabsichtigten Wirkungen. Diesen Vorgang nennt Beck *reflexive*

1 Daß Einsicht eine Prädikatsänderung rechtfertigt, ist auch *eine* Variante des Begriffs der Postmoderne bei Bauman (1992a: 333, Herv.i.O.): „Das ist es letztlich, wofür die Idee der *Postmoderne* steht: eine Existenz, die völlig durch die Tatsache bestimmt und definiert ist, daß sie *post* ist (*hinterher* kommt) und überwältigt ist von dem Bewußtsein, sich in einer solchen Lage zu befinden. Postmoderne ist nicht mehr (aber auch nicht weniger) als der *moderne Geist*, der einen langen, aufmerksamen und nüchternen Blick auf sich selbst wirft [...]. Postmoderne ist die *Moderne*, die volljährig wird: die *Moderne*, die sich selbst aus der Distanz betrachtet statt von innen [...].“ Auch für Welsch (1990: 196) ist letztlich die eigene Erkenntnis das *entscheidende Differenzierungsmerkmal*: „Wenn die Postmoderne sich gravierend von der Moderne unterscheidet, dann eben dadurch, daß sie die Pluralität nicht bloß zähneknirschend als ungeliebte, aber unumgängliche Realität hinnimmt, sondern ihre befreienden Aspekte erkennt und dieser Pluralität aus Überzeugung zustimmt.“

Modernisierung, verstanden als radikale Steigerung der Moderne durch Nebenfolgen. In der Tat hat er in diesem Sinne Recht, von mehreren Modernen zu sprechen. *Zusammengefaßt ist die moderne Dynamik ein ewig dialektischer Vorgang.*

„Dialektik‘ nennen wir die Entwicklung von Kultur und Gesellschaft aus der Dynamik von Widersprüchen, die stets Aktivitäten zum Abarbeiten von Widersprüchen hervorrufen. Diese Aktivitäten erzeugen indessen wieder neue Widersprüche. So entwickeln sich Kultur und Gesellschaft in einem endlosen Prozeß des Erzeugens, Abarbeitens und Wiedererzeugens von Widersprüchen. [...] Diese Dialektik von Kultur und Gesellschaft ist der Motor der unablässigen Gesellschaftsveränderung, welche die westliche Moderne gegenüber allen anderen Kulturen auszeichnet“ (Münch, 1991: 20f.).

Widerstreit und Dissens eignen sich also gerade nicht, wie Welsch (1990: 166f.) anführt, zur Unterscheidung zwischen Moderne und Postmoderne, denn die Moderne ist Widerstreit, prozessierter Dissens par excellence. Die Moderne ist in ihren Grundzügen schon eine Risikogesellschaft, die als „Zeitalter der Nebenfolgen“ (Beck, 1996c: 6) immer schon ein diskontinuierendes Moment des Abstandnehmens involviert (Habermas, 1985: 11f.). Die Moderne ist demnach nicht der ständige Kampf um Ordnung gegen jede Mehrdeutigkeit, sondern läßt Amphibolien und Ambivalenzen ausdrücklich als vergesellschaftendes Prinzip zu. Es ist deshalb unsinnig, pluralistische Tendenzen innerhalb der Gesellschaft als postmodernes Phänomen zu markieren, und genau in dieser falschen Annahme postmoderner Theoretiker zeigt sich eine eklatante Unterschätzung moderner Entwicklungsdynamiken, die zu statisch beschrieben worden sind (Luhmann, 1997: 1143). Gerade wenn man Postmoderne als plurale Verfassung begreift, steht sie nicht im Widerspruch zur Moderne, sondern

„ist eigentlich radikal-modern, nicht post-modern. Und auch: Sie gehört – als eine Transformationsform derselben – *der Moderne zu*“ (Welsch, 1988: 31f., Herv.i.O.; vgl. Bauman, 1995c: S. 221f.; 1992a: 19).

Den Begriff der Postmoderne möchte ich hier somit nur unter der Prämisse der Aufhebung der modernen Entwicklungslogik (Münch,

1996: 608ff.) verwenden. Diese Auflösung *wäre* dann erreicht, wenn keine überindividuellen Leitideen mehr vorhanden sind und Pluralität sowie Toleranz *absolut* gesetzt werden, weil in diesem Augenblick auch der für die Moderne typische Prozeß der Fortbildung von Ideensystemen abbricht. Während die Moderne unter Bewahrung ihrer Grundprinzipien agiert, bedeutet Postmoderne eine *totale* Pluralität, für die „Inkommensurabilität“ konstitutiv ist. In diesem Sinne beinhaltet die Postmoderne dann – und nur dann – eine neue Geisteshaltung (Bauman, 1995c: 5; Welsch, 1990: 201). Die postmoderne Verfassung widerspricht der modernen Entwicklungslogik, weil sie explizit keine überindividuelle Leiterorientierung – *außer sich selbst* (Luhmann, 1997: 1144) – zuläßt:

„Der bestimmende Grundzug der postmodernen Idee vom guten Leben ist das Fehlen einer Bestimmung des guten Lebens“ (Bauman, 1997: 130; vgl. ders., 1994: 4f.; 1992a: 127).

Nur mit der Aussetzung des modernen Interventionismus ist die Auflösung der Spannung von Ideal und Wirklichkeit möglich; das Ende der modernen Metaerzählungen (Lyotard, 1994) *wäre* in der Tat erreicht. Ob ein solcher Zustand gegenwärtig erreicht ist oder nicht, soll hier nicht beantwortet werden. Vielmehr muß dargestellt werden, wie sich die Postmoderne idealtypisch herانبildet.

Postmoderne Ethik und soziale Ordnung

Das konstituierende Basis-Element der Postmoderne ist die Annahme eines „Höchst-Grades“ des Individualismus, dem der Einzelne als Bezugspunkt jeder Wertschätzung gilt:

„Der Einzelne ist also niemals zu opfern – auch nicht für die Idee der Menschheit oder für das Wohlergehen zukünftiger Generationen. Bei der Verteidigung des Wertes des Einzelnen handelt es sich um die Verteidigung des Wertes *jedes* Einzelnen“ (Hastedt, 1998: 26, Herv.i.O.).

Dieser superlative Individualismus drückt sich in der postmodernen Ethik Baumans (1995a; vgl. Kron, 2000b) darin aus, daß das Indivi-

duum als grundlegend moralisch verstanden wird und in diesem Moralisch-Sein nicht sozial behindert werden sollte. Das Individuum *ist* moralisch in seiner ursprünglich individuellen Existenz. *Freies moralisches Handeln* ist hier ein Pleonasmus, denn bei einem frei handelnden Menschen würde sich seine „natürliche“ Moralität, sein wie die biologischen Triebe verankerter *moralischer Impuls*, unmittelbar zeigen. Der freie Mensch *ist* moralisch. Die in der Natur des Menschen angelegte individuelle Moral steht demnach auf einer anderen Bedeutungsebene als jede Ethik, die Handlungen vorab als gut oder böse klassifiziert, denn der Mensch ist moralisch und kann moralische Verantwortung tragen, *bevor* er sich nach vorgegebenen Regeln moralisch ausrichtet. Dies bedeutet auch, daß die Achtungszuschreibung dem Individuum selbst obliegt. Trotzdem ist Moral an einen Anderen geknüpft, der durch sein Antlitz erst den moralischen Impuls auslöst. Damit entsteht eine ambivalente Situation, die einerseits zum moralischen Handeln auffordert und andererseits keinen Maßstab richtigen Handelns vorgibt. Die Grundlage für diese Ambivalenz sieht Bauman darin, daß die in dem Individuum angelegte Moral erst dann überhaupt erkennbar wird, wenn es auf ein anderes Individuum trifft, d. h. erst die Differenz zu einem Anderen macht den moralischen Impuls sichtbar bzw. fühlbar, die individuelle Andersheit des Anderen – von Antlitz zu Antlitz – ermöglicht eine moralische (Selbst-)Erfahrung und Bewußtwerdung:

„Ambivalenz liegt im Kern der Moral: ich bin frei, soweit ich eine Geisel bin. Ich bin ich, soweit ich für den Anderen bin“ (Bauman, 1995a: 121; vgl. ders., 1997: 9f.).

Moralisches Verhalten wird durch die bloße Anwesenheit des Individuums, einer Autorität ohne Zwang, ausgelöst.

„Das Antlitz des Anderen ist eine Grenze [...]. Sie gewährt daher die äußerste Freiheit, Freiheit gegenüber der Quelle aller Heteronomie, gegenüber aller Abhängigkeit: das natürliche Bestehen auf dem Sein. Mit solcher Freiheit wird die ‚Gesellschaft‘ entwaffnet“ (Bauman, 1995a: 186; vgl. ders., 1997: 105; 1992b: 196ff.).

Der Versuch der Auflösung dieser Ambivalenz – die Wirkung des höchst-individuellen moralischen Impulses ausschließlich in der

Begegnung eines Anderen – ist ohne Aussicht auf Erfolg. Moralität bedeutet in dieser Perspektive die Unmöglichkeit, allgemein gültige, universell *eindeutig* „richtige“ oder „passende“ Entscheidungen finden zu können. Die im Individuum verwurzelte moralische Ambivalenz macht Moral für Regeln oder Universalisierungsversuche unzugänglich. Auch andere Entlastungsversuche durch marktwirtschaftliche oder staatliche Mechanismen müssen scheitern, denn eine moralische Person *kann* die Ambivalenz nicht ausschalten. Moralisch zu handeln bedeutet, sich dieser unheilbaren Ambivalenz zu stellen (Bauman, 1997: 111, 1995a: 272); sie bleibt unlösbar an den moralischen Impuls des Individuums gebunden. Folglich führen alle gesellschaftlichen Einmischungen nur zu einer Demoralisierung und Vernichtung individueller Autonomie.

Bauman vertritt damit einen extremen Individualismus: Die Freiheit des Individuums liegt in der von der Gesellschaft vollkommen unabhängigen, individuellen Option, eine moralische Verbindung zu einem Anderen aufzunehmen. Damit wird eine moralische Beziehung – *die moralische Partei* – geschaffen. Soziale Distanz wird aufgelöst und in eine moralische Nähe transformiert. Die moralische Partei steht dabei im Bezug des *Fürseins*, wobei die Einheit nicht durch Verschmelzung zustande kommt, sondern durch *Legierung*, in der jedes beteiligte Element seine Anders- und Eigenheit behält. In diese Legierung bringt das Individuum sich um der Einzigartigkeit des Anderen willen ein, und diese selbstlos übernommene Verantwortung macht es ebenfalls einzigartig und unersetzlich:

„Moralische Verantwortung zu übernehmen bedeutet, den Anderen nicht mehr als Exemplar einer Spezies oder Kategorie zu begreifen, sondern als einzigartig, und sich selbst zur Würde der Einzigartigkeit zu erheben (sich selbst ‚erwählt‘ zu machen)“ (Bauman, 1997: 102).

Die Frage ist nun, wie und mit welchen Konsequenzen dieser Individualismus in postmoderner Anschauung umgesetzt werden kann, ohne den Zusammenhalt der Gesellschaft zu gefährden.

Nun, die Lösung ist denkbar einfach, denn der Individualismus der Postmoderne ist zugleich Träger sozialer Ordnung, die in dieser Perspektive (sogar: ausschließlich) durch die moralische Kompetenz

der Individuen ermöglicht wird. Soziabilität und Engagement gegenüber Anderen werden als Ordnungselemente aus den individuellen moralischen Impulsen geformt. Auf diese Weise wird Moral zum grundlegenden, nicht-determinierten Schöpfungsakt; moralisches Verantwortungsgefühl und gesellschaftliche Bindung entstehen in einem Vorgang. Es gibt keine überindividuellen Leitprinzipien, sondern nur das Wissen um das ewig währende ambiguer Durcheinander menschlicher Realität. Gesellschaftliche Eingriffe unterminieren in dieser Perspektive die Chance auf Moralität, sie verwandeln den ursprünglich moralisch angelegten Menschen in einen Barbaren, machen den Menschen zum Wolf, indem sie ungünstige, die naturgegebene Moralität des Individuums übergreifende, gesellschaftliche Umstände erzeugen, in deren Folge das Verhalten der Individuen entsprechende Reaktionen aufweisen und seinerseits wiederum einen negativen Einfluß auf die gesellschaftliche Umwelt ausüben wird. Das Ergebnis ist eine sich selbst verstärkende Eigendynamik in Richtung Gewalt, Barbarei, Betrug usw. Umgekehrt fördert eine vertrauensvolle gesellschaftliche Umwelt die freie Entfaltung des moralischen Impulses und führt zu einander vertrauenden Menschen:

„We generalize from what we see. Whenever we say ‚people are what they are‘ what we mean is the people we meet; people shaped and moved and guided by the world they and we together happen to inhabit. And if we say once that people can be trusted, and another time that they are wolves to be feared [...] then it seems what people are [...] depends on, wholly or in part, on the kind of world they and we live in. Moreover, if what we think about each other reflects what we are, it is also true that what we are is itself a reflection of what we believe ourselves to be; the image we hold of each other and of all of us together has the uncanny ability to self-corroborate. People treated like wolves tend by and large to behave in a wolf-like fashion; people treated with trust tend on the whole to become trustworthy“ (Bauman, 1995b: 257).

Damit wird zugleich ausgedrückt, daß der postmoderne Individualismus quasi-automatisch seine eigene Verwirklichung und Umsetzbarkeit impliziert. Eine ihre Angelegenheiten in allen Belangen selbst organisierende Gesellschaft ist in diesem Sinne eine sich nahezu anarchistisch selbstordnende Gesellschaft, die sich nicht

mehr durch ein zentral gesteuertes Feld von Regeln leiten läßt, sondern die Regeln selbst in Frage stellt. Letztere entfallen somit nicht, können jedoch prinzipiell beliebig gekreuzt, durchkreuzt und kombiniert angewandt werden. Frühere Formen sozialer Integration transformieren sich in eine *Selbstintegration der Individuen* (Beck, 1997: 382; 1996b: 141f.). Es entstehen soziale Gebilde – posttraditionale Gemeinschaften (Hitzler 1998) –, die sich durch eine freiwillige und stets kontingente Einbindung auszeichnen. Allein auf der Basis von nicht zu erzwingender Freiwilligkeit und Spontaneität entsteht ein solidarischer Zusammenhang der Gesellschaft:

„Freiheit, die Gemeinschaft stiftet, schafft Gemeinschaft, die Freiheit und Gemeinschaft stiftet, und so fort. Diese Kunst der freien Assoziation könnte eine Springquelle für Zusammenhänge und Verantwortlichkeiten gerade in der posttraditionalen, feindlosen Demokratie werden“ (Beck, 1997: 398).

In der postmodernen Gesellschaft ist somit der Anschluß an gemeinsames Handeln das einzig gemeinsam Geteilte. Die Strukturierung der Gesellschaft wird ausschließlich durch gemeinsames Handeln der Individuen bewältigt und nicht etwa durch rechtlich gestützte Sozialisierung oder kulturell überlieferte Identität. Einzig durch ein nicht sanktionierbares Bekenntnis zur Gemeinschaft wird diese konstituiert. Bauman formuliert in einer treffenden Analogie:

„Was üblicherweise zu Zeiten des Karnevals als kurzer Bruch der Kontinuität, als fröhliche Aufhebung des Zweifels zum Vorschein kam, wird nun zum Lebensmodus“ (Bauman, 1995a: 354).

Soziale Ordnung als Ergebnis moralischer Beziehungen entsteht somit in den Begegnungen der Individuen, die eine „Moralfähigkeit“ immer schon in sich tragen: „Moral ist der absolute Anfang“ (Bauman, 1995a: 115), denn eine moralische Haltung hat man immer vor jeglicher sozialen Beziehung zu Anderen eingenommen. So charakterisiert, ist die moralische Partei als ein eng und kontinuierlich aufeinander bezogenes Ganzes nur durch Anordnungen verbunden, die aufgrund der Unersetzlichkeit und Asymmetrie der Individuen und nicht aufgrund ethischer Normen befolgt werden.

„Unsere moralische Partei ist keine der Verschmelzung, der Identität, der gemeinsamen Unterwerfung unter ein ‚Drittes‘, [...] oder der Auflösung meiner Heiligkeit und deiner Alterität in einem gemeinsamen Maßstab, der unser beiden Individualität zerstört [...]. Moralische Kollektivität ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittelndes“ (Bauman, 1995a: 85).

So geht am Ende aus der Einzigkeit moralischer Individuen soziale Ordnung hervor; der postmoderne Individualismus erzeugt gesellschaftliche Ordnung gleich mit. Für Moral gibt es keine Letztbegründungen, sie kann nicht abgeleitet werden. Gesellschaft erzeugt keine Moral, sondern geht aus ihr hervor. Die ethisch unbegründete (und unbegründbare²) Moral entsteht ohne externen Einfluß im Verlauf der individuellen Wechselwirkungen aus sich heraus.

„Im Kern der Sozialität steckt die Einsamkeit der moralischen Person. Noch bevor die Gesellschaft, ihre Gesetzgeber und Philosophen dazu kommen, ihre ethischen Prinzipien auszusprechen, gibt es Wesen, die ohne Zwang [...] codifizierter Güte moralisch gewesen sind“ (Bauman, 1995a: 97).

Der in einer extremen Hervorhebung der Geltung des Individuums bei gleichzeitiger Ablehnung sozialer Interventionsversuche liegende Kern postmoderner (Welt-)Vorstellung ist damit deutlich geworden. Es ist damit ein Hintergrund gezeichnet, vor dem ich nun zur Beantwortung der Frage gelange, ob auch Simmel „postmodern“ genannt werden kann. Ich wähle als Ausgangspunkt sein philosophisches Hauptwerk, seine „Lebensanschauung“.³

- 2 „There is no neither cause nor reason for morality; the necessity to be moral, and the meaning of being moral, can neither be demonstrated nor logically reduced. And so morality is as contingent as the rest of being: it has no ethical foundation“ (Bauman, 1994: 7; vgl. ders., 1997: 36).
- 3 Dieses Werk wird hier als Fundament seines gesamten Lebenswerkes betrachtet. Es gewinnt damit den Status einer mit allumfassendem Anspruch antretenden Philosophie, und nur wenn man dieses Werk völlig außer Acht läßt, kann man Simmel unterstellen, er hätte als „sociological Bricoleur“ keine meta-narrative Perspektive entwickelt (Weinstein/Weinstein 1991).

Simmel postmodern: Das individuelle Gesetz des Lebens

Grundlage der Ethik Simmels ist seine Lebensphilosophie. Der Begriff des Lebens als Zentralpunkt des modernen Weltbildes kann verstanden werden

„als ein kontinuierliches Strömen durch die Geschlechterfolgen hindurch. Allein Träger davon [...] sind Individuen, das heißt geschlossene, in sich zentrierte, gegeneinander unzweideutig abgesetzte Wesen. Indem der Lebensstrom durch oder richtiger: als diese Individuen fließt, staut er sich doch in jedem von ihnen, wird zu einer fest umrissenen Form und hebt sich sowohl gegen seinesgleichen wie gegen die Umwelt mit all ihren Inhalten als ein fertiges ab und duldet keine Verwischung seines Umfangs. Hier liegt eine letzte metaphysische Problematik des Lebens: daß es grenzenlose Kontinuität und sogleich grenzbestimmendes Ich ist“ (Simmel, 1994: 12).

Leben ist also Fließen *und* Formbegrenzung oder Gestaltung *und* Überwindung. Es vollzieht und begrenzt sich zugleich in Formen, über die es hinauszuströmen verlangt. Der Widerspruch zwischen kontinuierendem Leben und individuierender Form ist prinzipiell nicht zu Gunsten einer Seite auflösbar, sondern muß als unveröhnlicher Gegensatz angenommen werden. Zwar ist eine analytische Überwindung des Dualismus möglich, etwa durch begriffliche Vereinheitlichung in dem Wort „Leben“, tatsächlich geht das Leben aber im Sinne eines „Mehr-Leben“ (Kontinuierung) und „Mehr-als-Leben“ (Formgebung) in seiner Selbsttranszendenz über diese semantische Harmonisierung hinaus:

„Der Dualismus, in voller Schärfe beibehalten, widerspricht nicht nur nicht der Einheit des Lebens, sondern ist gerade die Art, wie seine Existenz existiert“ (Simmel, 1994: 25).

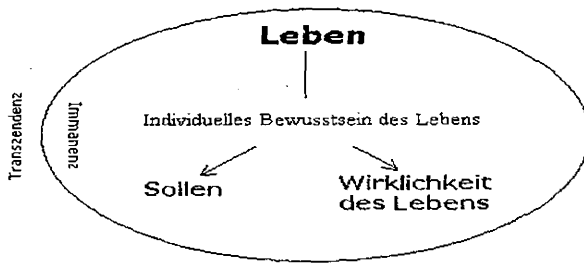
Simmel versucht, durch einen absoluten Lebens-Begriff diese Differenz einzuschließen, der *Leben als immanente Transzendenz* versteht: Es gießt sein Fließen in Formen, die auf Grund des Versuchs des Über-die-Formen-Hinausgreifens nur begrenzte Gestaltungen des Lebens darstellen. Individualität ist damit eine sich scheinbar dem Leben entziehende Form. Da aber trotzdem in jeder Form noch ein

Stück des Lebens spürbar ist, gilt: „die Individualität ist überall lebendig, und das Leben ist überall individuell“ (Simmel, 1994: 18). Diese Verselbständigung der Formen kann indes so weit gehen, daß die Formen das Leben bestimmen,

„daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet und daß das Gelingen dieser Einordnung als eine ebenso letzte Wert- und Sinnerfüllung gilt, wie zuvor die Einfügung dieser Formen in die Ökonomie des Lebens“ (Simmel, 1994: 37).

Mit dieser „Achsendrehung“, die einen Wechsel der vorherrschenden Logiken – eine „Wendung zur Idee“ – meint, erhalten die Formen produktiven Charakter, wie Simmel etwa am Beispiel der Erotik aufzeigt (1994: 47ff.). Simmel versteht die „Wendung“ als einen historischen Prozeß, der sich in verschiedenen Bereichen wie Religiosität, Recht oder Ökonomie aufzeigen läßt. Sein philosophischer Ansatz ist damit eingespannt in die analytische Unterscheidung von Leben und Form, die empirisch stets als Einheit, aber in unterschiedliche Richtungen wirkt. Leben ist der Leitbegriff, aus dem nun die Vorstellung einer dem Leben innewohnenden Moral entspringt.

Grundlage der aus der Quelle des Lebens erwachsenden Moralität – das „*Individuelle Gesetz*“ – ist die Vermutung zweier gleichberechtigter Kategorien im Bewußtsein des eigenen Lebens: Die „Wirklichkeit des Lebens“, und das „Sollen“, zunächst relativ unspezifisch charakterisiert „als ein ganz allgemeiner Aggregatzustand des Lebensbewußtseins“ (Simmel, 1994: 151), der ganz verschiedene Inhalte auch nicht-ethischer Art einschließen kann. Diese Kategorien sind nicht entgegengesetzt: Man ist sich bewußt, wie es *ist* und wie es sein *sollte*.



Natürlich kann es zwischen der Wirklichkeit und der Vorstellung des Gesollten Differenzen geben. Daraus darf aber kein Widerspruch des Lebens an sich mit dem Sollen abgeleitet werden.

„Statt dessen muß die Grundeinsicht diese sein: was einander gegenübersteht, ist nicht das Leben und das Sollen, sondern die Wirklichkeit des Lebens und sein Sollen. [...] Das Sollen steht nicht über dem Leben überhaupt oder ihm gegenüber, sondern ist ganz genau so eine Art, auf die es sich selbst bewußt wird, wie das Wirklichsein eine solche ist. Daß wir damit zwei Leben zu führen scheinen, zerstört keineswegs dasjenige, was wir als Einheit des Lebens empfinden“ (Simmel, 1994: 152).

Das jeweilige Sollen ist eine Funktion des absoluten Lebens eines Individuums, die in jedem Lebensaugenblick wirksam wird, denn so wie das Leben in jedem Augenblick zur Realisierung *seiner selbst* drängt, so das Sollen zu *seiner* jeweiligen Pflicht. Das Sollen ist eine aus dem individuellen Leben heraus gestellte Forderung. Da das Leben in seiner individuellen Ausprägung als oder durch das Individuum *als Form* als objektive Tatsache gelten kann, so kann folglich auch das dem Leben immanente Sollen objektive Gültigkeit beanspruchen:

„das Individuelle braucht nicht subjektiv zu sein, das Objektive nicht überindividuell. Der entscheidende Begriff ist vielmehr: die Objektivität des Individuellen“ (Simmel, 1994: 220).

Das Wirkliche und das Gesollte erzeugt das Leben eben im stetigen Fluß seiner Inhalte, die sich in Formen figurieren. Das Sollen ist

demnach eine Form des Lebens, und dies erklärt, weshalb sich aus dem Sollen keine konkreten Inhalte ableiten lassen, denn so wie in der Musik eine Tonart (= Form) nicht auf eine bestimmte Melodie (= Inhalt) hinweist, so auch nicht das Sollen auf bestimmte Gesetze.

„Vielmehr, welches Verhalten auch irgend jemandem als Pflicht und sittlich gut gelte, es soll hier nur der metaphysische Ort bestimmt werden, an dem man die Quellschicht für diese Entscheidung letzter Instanz zu suchen hat“ (Simmel, 1994: 155).

Wie die Postmoderne findet auch Simmel diesen Ort im Einzelnen. Auch hier herrscht wieder die „Tragödie des Lebens“ vor, Formen zu schaffen, die sich dem Leben in ihrer Eigenständigkeit entgegenstellen können: Normen, Prinzipien und Imperative, die dem *lebendigen* Sollen widersprechen, nicht weil sie dem wirklichen Leben nicht genügen, sondern weil eben das unendlich gesollte Leben über die Gehäuse der Gesetze hinwegflutet.⁴ Das Handeln der Menschen bedarf Simmel folgend also immer der *Gesetzlichkeit* als Sollensforderung, nicht aber *bestimmter* Gesetze; so wie viele Menschen zwar eine religiöse Verankerung benötigen, ohne sich aber einer bestimmten Religion zu verschreiben (Weinstein/Weinstein, 1995). Die ethische Forderung des individuellen Gesetzes lautet nun: „Kannst Du wollen, daß dieses dein Tun dein ganzes Leben bestimme?“ (Simmel, 1994: 235)

Mit dieser ethischen Forderung argumentiert Simmel gegen Kant mit der Annahme eines radikal individuellen Verantwortungsprinzips. Statt wie Kant die sittliche Generalisierung im *Nebeneinander der Gesellschaft* zu suchen – figuriert im Universalisierungstest durch den kategorischen Imperativ –, verankert Simmel diese im *Nacheinander eines Individuums*, das allein als Idee ethische Bedeutung erreicht. Letztere Vorstellung enthebt die einzelne Handlung vom zufällig gegebenen situativen Kontext und

⁴ Eine Schwierigkeit für das Verständnis Simmels besteht in seinem scheinbar willkürlichen Wechsel zwischen Form und Inhalt als Beobachtungsperspektive auf ein Objekt: Das Sollen ist Form aus der Sicht des Lebens und Leben aus der Sicht der aus dem Sollen entstehenden Gesetze.

macht sie damit einer Norm zugänglich, deren Letztbezugspunkt bei Simmel im Gegensatz zu Kant die individuelle Biografie ist und bleibt (Lichtblau, 1984: 260ff.). Bei Simmel drückt sich diese individuelle *Normierung* durch die Rückwirkung des Sollens auf das Leben aus:

„Indem irgend etwas als sittliche Forderung in der Strömung unseres Lebens, gestaltet nach deren bisherigen Lauf, Maßstäben, Inhalten, sich erhebt, ist dieser Lauf weiterhin nicht mehr derselbe, sondern bietet nun dem nächsten Moment dieses ethischen Lebens andere Entstehungs- und Geltungsbedingungen, als diejenigen waren, unter denen das soeben modifizierte Moment zur Entstehung und Geltung gelangte“ (Simmel, 1994: 235).

Der einfachste Nenner, auf den man das „Individuelle Gesetz“ zusammenfassend bringen kann, ist die „lebensphilosophische Abweisung einer *allgemeinen* Moralforderung zugunsten einer *individualisierten* Moralität“ und die „Abwehr der Forderung der *Allgemeingültigkeit* ‚als Bedingung des sittlichen Wertes‘“ (Köhnke, 1996: 490f., Herv.i.O.). Der Lebensphilosophie des „Individuellen Gesetzes“ korrespondiert somit der qualitative Individualismus (Simmel, 1983): Jene Vorstellung einer *Individualität ohne Gleichheit*, die nicht etwa die allgemeine Geltung „freier Einzelner“ betont, sondern die unverwechselbare Bestimmtheit der Individuen sittlich fordert: Je mehr die Individuen von engen gesellschaftlichen Zwängen befreit sind, desto mehr wird auf individuelle Unverwechselbarkeit Wert gelegt, und es entwickelt sich jener Besonderheits-Individualismus, der auf die *Einzigkeit*, die Unterscheidung von Sein und Handeln im Sinne von *Authentizität* der Individuen zielt: „individualism of uniqueness“ (Lipman, 1959: 129). Zwar legt Simmel Wert auf die Feststellung der eigentlichen Belanglosigkeit der Individualitätsform für das Wirken des individuellen Gesetzes, weil Letzteres eben immer wirkt, unabhängig von der Frage der Eigenheit oder Einzigkeit des Individuums. Trotzdem handelt es sich bei dem individuellen Gesetz um ein „Wachsen aus eigener Wurzel“ (Simmel, 1994: 228), das ersichtlich – dies schließt unmittelbar an Baumans Kritik der gesellschaftlichen Steuerungsversuche individueller Moral an – in absoluter Freiheit bei Geltung von Authentizität

besser gelingt, als unter dem Bemühen, Ordnung und Gleichheit herzustellen. Die Konzentration auf die ausschließliche Herstellung von Freiheit im Sinne des qualitativen Individualismus verursacht die freie Wirkungsentfaltung des individuellen Gesetzes.

An dieser Stelle liegt der zusammenfassende Vergleich des Sollens bei Simmel mit dem postmodernen moralischen Impuls bei Bauman nahe. Beide sind dem individuellen Leben eingeschrieben und ergreifen prinzipiell die gesamte Lebenskontinuität als – wie Simmel (1994: 167) es ausdrückt – „bewegliche Absolutheit“, deren sittliche Wirkung das Individuum ständig begleitet. Das Sollen und der moralische Impuls entwickeln sich als immanente Qualität des Individuums, und jede Bindung dieser quasi-natürlichen Sittlichkeit an zielorientierte Gesetze, mit deren Erreichen erst dem Sollen Genüge getan werden soll, verhindert gerade die Flexibilität des individuellen Sollens, das sich wie das Leben eben nicht teleologisch entwickelt und damit anpassungsfähiger bleibt. Natürlich ist damit die Möglichkeit impliziert, mal gut, mal schlecht zu sein, denn die innere Haltung des Individuums kann genauso variieren wie seine physischen Gegebenheiten (vgl. zum Bartwuchs Simmel, 1994: 205).

Simmels philosophische Anschauung, das individuelle Gesetz, hat sich somit zweifelsfrei das Etikett „postmodern“ verdient. Es ist sogar radikaler als der moralische Impuls postmoderner Ethik, weil es zur Wirkungsentfaltung keinen „Anderen“ benötigt. Das individuelle Gesetz ist grundsätzlich nicht-sozial, auch wenn Simmel mit dem Prinzip des individuellen Gesetzes bricht, wenn er dem von seinem Sollen sittlich geleiteten Individuum ein historisch-soziales Sein zuschreibt: Das von allen Inhalten *prinzipiell* befreite Sollen, das für das jeweilige Individuum objektiv festlegt, *daß* es soll, wird zugleich historisch ko-sozialisiert. Die Behauptung, Simmels ethische Forderung entspreche mit dieser sozial-historischen Einfärbung des individuellen Gesetzes nur noch einer Anpassung an das Gegebene und ende somit in einer „moralphilosophischen Katastrophe“ (Lohmann, 1992: 358), ist vielleicht zu hart formuliert, aber im Kern richtig, denn das Sollen wird auf diese Weise nicht gesteuert, aber beeinflusst:

„Denn die Individualität, die in der Form des Sollens lebt, ist doch keine unhistorische, materialfreie, nur etwa aus dem sogenannten ‚Charakter‘ bestehende. Sie ist vielmehr dadurch mitbestimmt oder schließt es als gar nicht zu eliminierendes Moment ein, daß dieser Mensch etwa Bürger eines bestimmten Staates ist. Alles, was ihn umgibt und was er von je erlebt hat, die stärksten Triebe seines Naturells wie die flüchtigsten Eindrücke – alles dies formt an jenem flutenden Leben der Persönlichkeit, und aus alledem wächst, wie eine Wirklichkeit, so ein Sollen. ‚Nicht nur das Angeborene, auch das Erworbene ist der Mensch‘ (Goethe)“ (Simmel, 1994: 221).

Während der moralische Impuls in der postmodernen Ethik Baumans ebenso wie das individuelle Gesetz bei Simmel eine *aktive* Dimension der Individualität ausdrückt, in der die *Individuen als Schöpfer* von Wechselwirkungsprozessen auftreten, so betont Simmel hier auch deren Beeinflussung durch Wechselwirkungen: *Individuen als Betroffene* von Wechselwirkungsprozessen (Nedelmann, 1988: 26f.), weil Formen prinzipiell vom Leben losgelöst auf die Individuen zurückwirken können. Quasi hinter dem Rücken der Objektivität des individuellen Sollens schleichen sich damit unbemerkt – theorieimmanent inkonsequent – gesellschaftliche Forderungen ein, die dann unter Umständen von dem Individuum selbst nicht mehr als zwangbehaftete Imperative, sondern eben als individuell sittlicher Wert erscheinen. Dieser Einfluß historischer und sozialisations-theoretischer Aspekte in seiner Moraltheorie wird von Simmel aber nicht weiter thematisiert. Trotzdem läßt Simmel – wie noch gezeigt wird – Sozialität nicht einfach unter den Tisch fallen. Vielmehr entwirft er eine Sozialtheorie, die gerade durch die Aussparung von sozialisierungstheoretischen Einschüben für die Postmoderne höchst relevant ist.

Mit dieser Sozialtheorie – so meine These – geht Simmel über die postmoderne Konzeptions Baumans hinaus. Bauman bekommt das Problem sozialer Stabilität nämlich nicht in den Blick, weil bei ihm jegliche Unterschiede zwischen den Individuen in dem moralischen Impuls eingeebnet werden. Doch weil sich Bauman dieses Problem nicht stellt, kann er auch die Frage nach der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Stabilität trotz individueller Wesensdifferenzen ungestellt lassen, womit er aber in die Sackgasse gerät, sich zwar aus

den modernen heteronomen Verhältnissen befreit zu haben, sich zugleich aber in einem „grausamen Idyll der Postmoderne“ (Bielefeld, 1993) wiederzufinden.⁵ Die Loslösung von der Moderne gelingt der Postmoderne nur unter der oben dargestellten doppelten Annahme, daß (1) der entbettete Mensch gut ist und (2) sich diese Gutartigkeit quasi virusartig verbreitet. An dieser Stelle kann leider nicht en detail die Nicht-Haltbarkeit dieser Thesen aufgeführt werden (vgl. Kron, 2001: 196ff.). Es mag aber genügen, darauf hinzuweisen, daß auch das genaue Gegenteil beider Annahmen – völlige Freiheit ohne soziale Einmischung bewirkt Grausamkeit und kann wiederum sehr verführerisch auf andere Menschen wirken – eine gewisse Plausibilität in Anspruch nehmen kann. Die Ausgrenzung sozialer Prozesse aus der postmodernen Theorie bereit offensichtlich Schwierigkeiten, die in der Frage nach der Möglichkeit sozialer Integration kumuliert: Was passiert, wenn *viele* Individuen – ihrem individuellen Gesetz folgend – aufeinandertreffen?

Simmels postmoderne Sozialtheorie

Mit dem Versuch der Beantwortung dieser Frage geht Simmel über Bauman hinaus, denn auch wenn Simmel Moral- und Sozialtheorie voneinander trennt, hat er doch Überlegungen auf beiden Gebieten entworfen, die aufeinander bezogen werden können.⁶ Zunächst ist

5 Genau dieser Einwand wird Bauman (1999: 84ff.) wohl dazu bewegt haben, in seinem jüngsten Werk den Wert der Gerechtigkeit wiederzubeleben. Vor dem Zusammenbruch seiner Theorie postmoderner Ethik versucht er sich zu retten, indem er erklärt, der moralische Impuls sei auch für die Kategorie der Gerechtigkeit verantwortlich, und nur in der Erfahrung der authentischen Einzigkeit könne Gerechtigkeit entstehen. Selbst wenn dies richtig sein sollte: Die Tatsache, daß Gerechtigkeit nun überhaupt notwendig wird, ist ein Bruch im Theoriegebäude, weil nun erläutert werden müßte (was Bauman unterläßt), wie das *soziale* Phänomen Gerechtigkeit in die postmoderne Ethik eingebaut werden kann, ohne daß zugleich jene von Bauman (1992a) hervorgehobene barbarische Dynamik der Moderne entfacht wird.

6 Der Trennung von Moral- und Sozialtheorie ist wohl die geringe Beachtung der „Lebensanschauung“ innerhalb der Soziologie bzw. der Untersuchungen zu den

Simmel in dem Sinne ein postmoderner Sozialtheoretiker, daß seine Gesellschaftsbeschreibung dem individuellen Gesetz entsprechend ohne überindividuelle Normierungen oder „Metaerzählungen“ auskommt. Deshalb ersetzt er den Begriff „Gesellschaft“ durch den der Vergesellschaftung. Er vermeidet aber eine Erklärung des Sozialen ausschließlich durch das Individuelle, weil er im Gegensatz zu Bauman die Begegnungen von Individuen, die ihrem individuellen Gesetz folgen, nicht nur moralphilosophisch betrachtet:

„Die Trennung des Menschen als Sozialwesen von ihm als Individuum ist zwar eine nötige und nützliche Fiktion, mit der aber die Wirklichkeit und ihre Forderungen keineswegs erschöpft sind“ (Simmel, 1992a: 227).

Die unhintergehbare Existenz des Menschen als Sozialwesen – das Problem der Bildung einer Vergesellschaftungseinheit aus individuellen Einheiten – zwingt ihn, einen Begriff einzuführen, dessen Hauptproblem gerade die *Begegnung von Antlitz zu Antlitz* im postmodernen Sinne ist, oder in Simmels Worten:

„Daß dieses Für-Sich des Anderen uns nun dennoch nicht verhindert, ihn zu unserer Vorstellung zu machen [...]“ (1992a: 45).

Simmels Analysen sind im Blick auf die Postmoderne deshalb interessant, weil er die Gesellschaft nicht als soziale Tatsache hin- nimmt, sondern sie als Synthese aus den zwischen den Individuen ablaufenden Vorgängen rekonstruiert. Da die Individuen als Träger individueller (auch moralischer) Impulse, Zwecke und Triebe miteinander in Kontakt treten, aus denen eine benennbare Einheit entstehen kann, die dann nicht mehr aus den einzelnen Individuen ableitbar ist, führt Simmel bekanntlich den Begriff der *Wechselwirkung* ein (Simmel, 1984: 5ff.; 1992a, 17ff.):

Formen der Vergesellschaftungen innerhalb der Philosophie geschuldet. So ist auch nur zu erklären, daß Simmel in der Postmoderne-Diskussion kaum, und wenn, dann vor allem mit seiner Kulturkritik, nicht aber mit der naheliegenderen Lebens- und Moralphilosophie Erwähnung findet (Weinstein/Weinstein, 1993).

„Genau angesehen indeß handelt es sich in solchen Fällen [der Wechselwirkung, T.K.] um die Handlungsweisen von *Individuen*, die dadurch *beeinflusst* sind, daß das einzelne von andern umgeben ist; dadurch finden nervöse, intellektuelle, suggestive, moralische Umstimmungen seiner seelischen Verfassung andern Situationen gegenüber statt, in denen solche Einflüsse nicht vorhanden sind“ (Simmel 1992a: 629, Herv.i.O).

An dieser Stelle geht Simmel über Bauman hinaus, der offen läßt, inwieweit Aggregate sich begegnender Anlitze die Wirkungsfähigkeit individueller Moralimpulse beeinflussen. Dies ist sozusagen die holistische Lücke in der deskriptiv-individualistischen Dimension postmoderner Ethik. „Die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“ (Dahrendorf) sitzt als Stachel in den individualistischen Moraltheorien. Und so betont auch der postmoderne Individualismus aus Sicht der Simmelschen Sozialtheorie nur die *Inhalte* der Vergesellschaftung bei Vernachlässigung der sich daraus ergebenden *Formen*; er beruht auf einem ästhetischen Modell menschlicher Freiheit, auf der Vorstellung einer experimentellen Selbstfindung des Menschen unabhängig von gesellschaftlichen Einflüssen. Bauman erkennt als einzige Vergesellschaftungsform die „moralische Partei“, läßt aber unbegründet, weshalb andere über die Zweiheit hinausgehende Formen ausgeschlossen sind, die sich ja ebenfalls, wie von Simmel beschrieben, auf die Individuen auswirken können. Unberücksichtigt bleiben also auch jene dem moralischen Impuls mindestens gleichwertigen Eigenschaften, die für sich nicht sozial ausgelegt sind, aber trotzdem vergesellschaftend wirken, wie etwa Liebe, Hunger usw.

Mit der Beantwortung der Frage, inwieweit und mit welchen Kräften das Individuum im sozialen Leben aufgeht, verknüpft Simmel seine Ausführungen über die verschiedenen Formen des Individualismus und das individuelle Gesetz mit den Untersuchungen über die Vergesellschaftung. *Daß* Vergesellschaftung möglich ist, liegt in den Bedingungen der Individuen selbst, die sich in drei soziologischen Apriori ausdrücken. Das erste Apriori legt die absolute Individualität der einzelnen Individuen zugrunde, einen tiefsten Individualitätspunkt, der von keinem Anderen nachgeformt werden (und auch als Quelle des individuellen Gesetzes gelten) kann. Weil aber dieser Kern bei einem Anderen unfaßbar ist, wird dieser

Andere im sozialen Verkehr generalisiert kategorisiert, d. h. seine Persönlichkeitsfragmente werden zu einem Ganzen ergänzt und sozial verallgemeinert:

„Um den Menschen zu erkennen, sehen wir ihn nicht nach seiner reinen Individualität, sondern getragen, erhoben oder auch erniedrigt durch den allgemeinen Typus, unter den wir ihn rechnen“ (Simmel, 1992a: 48; vgl. ders., 1994: 75f.).

Gerade durch diese im ersten Apriori formulierte *Generalisierung* sind gesellschaftliche Beziehungen überhaupt möglich (während die postmoderne Ethik den – so paradox dies auch klingt – gesellschaftlichen Teil des Individuums vernachlässigt). Das außersoziale Sein des Individuums ist mithin überhaupt nur feststellbar, wenn es eine gesellschaftliche Eingebundenheit gibt, ansonsten wäre die Differenz gar nicht erkennbar. Simmel macht auch hier deutlich, daß Individualität nicht ohne eine das Individuum umgebende oder einfassende Welt, Individualität nur als Dualismus gedacht werden kann:

„In diese Doppelheit versetzt die irdische Existenz jedes geistige Wesen, das man überhaupt als ‚eines‘ bezeichnen kann: es ist nach seinem Inhalt oder seiner Form nach etwas für sich, eine Einheit, es hat ein irgendwie in sich ruhendes Sein oder Sinn oder Zweck, und es ist zugleich ein Teil von einem oder von mehreren Ganzen, es steht in einem Verhältnis zu etwas außerhalb seiner, einem Umfassenden, einer über es hinausragenden Totalität. Es ist immer Glied und Körper, Partei und Ganzes, Vollkommenes und Ergänzungsbedürfnis. Individualität nennen wir die Form, in der diese Doppelbedeutung der menschlichen Existenz sich zur Einheit zu bringen vermag oder versucht“ (Simmel, 1983: 268)⁷.

7 Die Individualität des Menschen steht eben „unter der fundamentalen, gestalteten, nicht weiter reduzierbaren Kategorie einer Einheit, die wir nicht anders ausdrücken können als durch die *Synthese* oder die Gleichzeitigkeit der beiden logisch einander entgegengestellten Bestimmungen der Gliedstellung und des Fürsichseins, des Produziert- und Befaßtseins durch die Gesellschaft und des Lebens aus dem eigenen Zentrum heraus und um des eigenen Zentrums willen“ (Simmel, 1992a: 56, Herv. T.K.).

Umgekehrt gilt – und dies ist das zweite Apriori – das gleiche: Auch das sozial eingebundene Individuum definiert sich in der Differenz zum Außersozialen. Das Individuum ist sozial und a-sozial zugleich.

„...daß der Einzelne mit gewissen Seiten nicht Element der Gesellschaft ist, bildet die positive Bedingung dafür, daß er es mit anderen Seiten seines Wesens ist: die Art des Vergesellschaftet-Seins bestimmt sich durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins“ (Simmel, 1992a: 51).

Beide Apriori zusammen ergeben, daß menschliches Leben weder ohne Vergesellschaftung noch ohne die Geltung der Individuen gedacht werden kann: Postmoderner Individualismus ohne Vergesellschaftung ist blind; Sozialtheorie ohne Berücksichtigung der Geltung von Individualität ist leer. Das Wesentliche ist für Simmel die Einheit des Menschen in der Doppelstellung von Individuum und Vergesellschaftet-Sein. Die Annahme dieser Verbindung von Individualität *und* Vergesellschaftung in der synthetischen Kategorie des „sozialen Wesens“ deckt sich mit Simmels Lebensphilosophie insofern, als sich an dieser Stelle die Unmöglichkeit des Verharrens des Lebens innerhalb einer individuellen Form zeigt. Das einzelne Individuum ist eben keine Monade, sondern notwendig an das es umgebende Soziale gebunden, was im Wesentlichen den Kern des dritten Apriori ausmacht. Doch dazu später. – Leider unterläßt es Simmel, die konkrete Bedeutung von Vergesellschaftungsformen für das „Individuelle Gesetz“ aufzuzeigen. Dabei verhindert gerade die Vergesellschaftung eine auf der Grundlage des individuellen Gesetzes beruhende Beliebigkeit des Handelns; verhindert, mit anderen Worten, ein Abgleiten in einen reinen Subjektivismus.

Elemente der Simmelschen Sozialtheorie sind also zunächst handelnde Individuen. Die Einschränkung des Handlungsradius eines jeden Individuums etwa durch Informationsdefizite über handlungsbestimmende Merkmale des Umfeldes, durch die Unvorhersehbarkeit eigener Handlungsfolgen oder durch die Undurchsichtigkeit der Genese eigener Gefühle, Willensakte und Bewertungen führt zu einer „multiplen Kontingenz“ kollektiver Handlungssituationen, die letztlich alle Individuen einem wechselseitigen Anpassungsdruck unterwirft (Schmid, 1986: 234ff.). Simmel geht zudem von der

Möglichkeit reziproker Beeinflussungen des Handelns der Individuen aus, mit der Wahrscheinlichkeit, in Rückkopplungsprozessen diese Wechselwirkungen zu verfestigen und somit eine gewisse Erwartungssicherheit zu erreichen (Simmel, 1984: 13). Die aus den Wechselwirkungen hervorgehende Einheit nennt Simmel Vergesellschaftung. Eine Vergesellschaftungsform ist in modernen Gesellschaften etwa die Entstehung und Kreuzung sozialer Kreise. Deren Untersuchung Simmels wird gemeinhin als Paradebeispiel für eine klassisch-soziologische Analyse moderner Individualisierungsprozesse angesehen. Die Hauptthese ist, daß die Individuen im Lauf gesellschaftlicher Entwicklungen zunehmend in einem Schnittpunkt verschiedener sozialer Kreise stehen, die quantitativ durch gesellschaftliche Differenzierungsprozesse zunehmen. Die Gruppen, zu denen ein Individuum gehört, bilden ein Koordinatensystem, das mit jeder weiteren Gruppe das Individuum genauer charakterisiert. Da die Chance der Gleichheit individueller Kreiskombinationen mit steigender Zahl sozialer Kreise abnimmt, spricht man von einer individualisierenden Entwicklung. Gleiches gilt für die Erweiterung sozialer Kreise:

„Jene Individualität des Seins und Tuns erwächst, im allgemeinen, in dem Maße, wie der das Individuum sozial umgebende Kreis sich ausdehnt“ (Simmel, 1992a: 791f.).

Ausgangspunkt ist für Simmel eine durch soziale Differenzierungsprozesse ausgelöste Individualisierung, die mit Kollektivierungen einhergeht: Traditionelle Gemeinschaften lösen sich zugunsten neuer, entfernterer Beziehungen. Die in verschiedenen Kreisen sich vollziehenden internen Differenzierungen schaffen interne Ungleichheiten, die durch Gemeinsamkeiten zwischen den zuvor getrennten Kreisen aufgefangen werden. Der Preis für die Individualisierung der Individuen ist eine De-Individualisierung der Gruppe, denn

„je enger der Kreis ist, an den wir uns hingeben, desto weniger Freiheit der Individualität besitzen wir; dafür aber ist der Kreis selbst etwas Individuelles, scheidet sich, eben weil er ein kleiner ist, mit scharfer Begrenzung gegen die übrigen ab. Und entsprechend: erweitert sich der Kreis, in dem wir uns betätigen und dem unsere

Interessen gelten, so ist darin mehr Spielraum für die Entwicklung unserer Individualität; aber als *Teile dieses Ganzen* haben wir weniger Eigenart, dieses letztere ist als soziale Gruppe weniger individuell“ (Simmel, 1992a: 797, Herv.i.O.).

Aufgrund dieser Feststellung geht Simmel von einem immer gleich bleibenden Quantum der Tendenz zur Individualisierung und Homogenisierung aus. Damit verknüpft er die auch von Bauman gehegten Hoffnungen auf die Individualisierung mit Sozialität. Vergesellschaftungsprozesse bringen Individualität hervor. Diese Vorstellung ist nicht prinzipiell neu, der postmoderne Einschlag aber liegt bei Simmel auf der Betonung der *Prozessualität* als Ursache der Individualitätsschöpfung, im Gegensatz etwa zu Emile Durkheim, für den durch einen „Kult des Individuums“, die moralische Achtung des Individuums durch die Gesellschaft, der Individualität Priorität eingeräumt wird.

Simmels Analyse der Kreuzung sozialer Kreise stellt zudem die behaupteten „Individualisierungsschübe“ in den Kontext des quantitativen *und* qualitativen Individualismus und nährt die postmoderne Hoffnung auf den Schritt in die „richtige“ Richtung der Entfaltung des individuellen Gesetzes durch Entbettung des Individuums. Zwar stellt die individuelle Kombination verschiedenster Kreise in einem Individuum, verstanden als rein *relationales* Verhältnis, eine Spielart des quantitativen und nicht des qualitativen Individualismus dar (Lichtblau, 1984: 243), zumal das Individuum nicht als Einzelner, sondern als sozialen Kreisen inkludiertes *Mitglied* gesehen wird. Eine Verbindung zum qualitativen Individualismus wird damit aber nicht ausgeschlossen. Zum einen gilt der quantitative Individualismus prinzipiell immer trotz des qualitativen weiter, auch das authentische Individuum steht nach wie vor im Schnittpunkt verschiedener Kreise (Köhnke, 1996: 512). Wichtiger noch ist aber die Option freier Mitgliedschaftswahl, sie „bedeutet immer Erhöhung der Kontingenzen, aber eben damit auch die Chance ‚originaler Produktivität‘“ (Schmid, 1986: 254) zur Befriedigung des Unterscheidungsbedürfnisses. Für das einzelne Individuum beinhaltet die zunehmende Kreuzung sozialer Kreise zusätzlich etwa eine Vermehrung der Wahlchancen gemäß persönlicher Präferenzen, d.h. die

Freiheit des Einzelnen wächst mit der Zunahme der Mitgliedschaften in heterogenen sozialen Kreisen. Die gesellschaftliche Entwicklung hin zu immer mehr individueller Autonomie weist in die Richtung des qualitativen Individualismus, der die Authentizität der Individuen betont:

„Diese Individualisierungstendenz führt also historisch [...] über das Ideal der zwar völlig freien und selbstverantwortlichen, aber der Hauptsache nach gleichen Persönlichkeiten zu dem anderen: der gerade ihrem Wesen nach unvergleichlichen Individualität, die zu einer nur durch *sie* ausfüllbaren Rolle berufen ist“ (Simmel, 1984: 92f, Herv.i.O.).

Simmel selbst sah ja die Unterscheidung von quantitativem und qualitativem Individualismus auch als rein analytisches Schema, das sich empirisch durch abgestufte und überschneidende Ausprägungen im historischen Verlauf zeigt (Junge, 1997: 19; Simmel, 1983: 270). Die qualitativ-individuelle Freiheitsbildung bindet sich somit durchaus an das Objekt des Kreises:

„Nachdem die Synthese des Subjektiven das Objektive hervorgebracht, erzeugt nun die Synthese des Objektiven ein neues und höheres Subjektives – wie die Persönlichkeit sich an den sozialen Kreis hingibt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen“ (Simmel, 1992a: 467).

Dieser Wechsel von einem quantitativen zu einem qualitativen Individualismus korrespondiert dem Wechsel von sozialer Differenzierung und Vergesellschaftung. Simmel beschreibt detailliert, wie die Beziehung der Steigerung von Individualität und Sozialstruktur variieren kann. Zudem erhöht sich mit fortschreitender Differenzierung der Sozialstruktur die kulturelle Vielfalt und damit die Chance zur Ausbildung der subjektiven Kultur. Damit ist eine unmittelbare Chance der Individuen formuliert, die aus ihrem individuellen Leben emporsteigenden Formen für sich nutzen, d.h. die in ihnen bereits natürlich angelegte Wesensart zur vollkommenen Entfaltung bringen zu können: Durch das Teilhaben des Individuums an jenen Kulturobjekten ist die Ausbildung subjektiver Kultur, verstanden als Entwicklungsmaß der Individuen und somit als

Aspekt des qualitativen Individualismus (Simmel, 1993: 371), möglich. Kultur dient in dieser Sichtweise als Vermittlerin zwischen dem Leben und den sich daraus bildenden Formen, bekanntlich formelhaft und verschwommen ausgedrückt als „Weg der Seele zu sich selbst“ (Simmel, 1996: 385), wobei die subjektive Kultur als dominierender Endzweck zu gelten hat (Simmel, 1993: 372). Simmel transponiert das zeitliche Nacheinander des Kulturwandels bei Nietzsche, dem auch die Postmoderne – wie der Begriff schon anzeigt – folgt, in ein Nebeneinander. Mit seiner Idee der Kultur als Weg der Seele zu sich selbst läßt Simmel die Vorstellung der individuellen Differenziertheit nicht fallen, sondern fügt diese in die moderne Kultur ein. Deshalb eignet sich gerade Simmels Kulturkritik nicht, um seine postmoderne Stellung hervorzuheben (Weinstein/Weinstein, 1990a).

Ein Individuum kann sich also dann kultiviert nennen, wenn es Kulturobjekte zur Weiterentwicklung und Ausbildung seiner Persönlichkeit, seiner „seelischen Zentralität“ nutzen konnte. Wichtig ist, daß der reine Erwerb von Kulturobjekten für diesen Prozeß zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist, denn

„erst mit ihrer Bedeutung für oder als die Entwicklung der undefinierbaren personalen Einheit kultiviert sich der Mensch. Oder anders ausgedrückt: Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit“ (Simmel, 1996: 387).

Die Hinzufügung von Kulturobjekten ohne Internalisierung bedeutet, Kultiviertheit zu besitzen, aber nicht, kultiviert *zu sein*. Genauso wenig darf sich das Individuum als kultiviert bezeichnen, wenn in diesem Prozeß die Eigenentwicklung eben jenes seelischen Zentrums ohne objektiven Charakter vorangetrieben wird, also etwa in der rein sittlichen Hingabe. Der Sinn der Kultur ist erst da erfüllt, wo das Individuum in seine Entwicklung Außer-Subjektives einbezieht. Dies nennt Simmel das

„Paradoxon der Kultur, daß das subjektive Leben, das wir in seinem kontinuierlichen Ströme fühlen, und das von sich aus auf seine innere Vollendung drängt, diese Vollendung, von der Idee der Kultur aus gesehen, gar nicht aus sich heraus

erreichen kann, sondern nur über jene, ihm jetzt ganz fremd gewordenen, zu selbstgenugsamer Abgeschlossenheit kristallisierten Gebilde. Kultur entsteht – und das ist das schlechthin Wesentliche für ihr Verständnis –, indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis“ (Simmel, 1996: 389).

Simmel verbindet an dieser Stelle also deutlich Lebensphilosophie mit Kulturtheorie, denn:

„Daß jedes Leben ‚mehr wolle als nur Leben‘, daß das Leben dafür eine ‚Wendung zur Idee‘ nehme, heißt nicht mehr (aber auch nicht sehr viel weniger), als daß das schöpferische Handeln der Akteure Kulturobjekte hervorbringt, deren Eigenschaften sich nicht länger auf jene Merkmale zurückführen lassen, deren Vorliegen sie ihre Entstehung verdanken“ (Schmid, 1996: 255f.).

An dieser Stelle nun *kann* aus der Paradoxie eine Tragödie der Kultur werden, nämlich dann, wenn die dem Leben und die der Form jeweils inhärenten Logiken sich entgegengesetzt entfalten und das Individuum die vom Leben geschaffenen Formen nicht mehr zu integrieren vermag. *Wenn* die Synthese von subjektiver und objektiver Kultur nicht mehr gelingt, spricht Simmel von einer Tragik, weil die aus einem Wesen kommenden Kräfte sich gegen dieses selbst richten. Aber: *Dazu muß* es nicht kommen. Es besteht immer auch die Möglichkeit der Kultivierung eines Individuums, die Übergänge von dem Besitz von Kultur zum Kultiviert-Sein mögen zudem fließend, für Außenstehende kaum zu trennen sein. Simmel selbst sprach von der Möglichkeit, durch kulturpolitische Maßnahmen die Kluft zwischen subjektiver und objektiver Kultur zu schließen. Andererseits kann es gar zu einer „Gesamtnot der Kultur“ kommen (Simmel, 1926: 7), wenn sich das Leben gegen jede Form schlechthin stellt. Eine solche Zeit sieht Simmel zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufbrechen. Simmel bleibt auch innerhalb seiner Kulturkritik seinem dualistischen Strukturprinzip treu (Nedelmann, 1992; 1980). Somit kann sich eine Hoffnung auf Rettung der Kultur nur sehr vorsichtig entfalten.

Die Kulturtheorie Simmels zeigt die Möglichkeit auf, die Unterscheidung von quantitativem und qualitativem Individualismus zusammenzuführen, ohne die analytische Trennung aufzuheben. In

diese Richtung deutet auch Simmels Satz, daß sich das Individuum gerade auf Grund seiner Einzigkeit, seiner individuellen Qualität spalten – der Sozialität zuwenden –, und umgekehrt, die gesellschaftliche Entwicklung zu einer Steigerung der individuellen Qualität beitragen kann (Simmel, 1992a: 468). Und dies bedeutet letztendlich, daß das „Individuelle Gesetz“ mit sozialer Integration zusammengeht und sich für Simmel keine Probleme des gesellschaftlichen Zusammenhalts ergeben. Wenn das individuelle Gesetz eng dem ausschließlich Freiheit hervorhebenden qualitativen Individualismus korrespondiert, der wiederum mit dem Freiheit *und* Gleichheit betonenden quantitativen Individualismus eine Verknüpfung bilden kann, dann ist die theoretische Einheit von individuellem Gesetz und sozialer Integration gelungen. Gerade die gegenwärtige Gesellschaft scheint besonders geeignet für diese Synthese. Die „Multioptionengesellschaft“ (Gross, 1994) müßte sich aus der Sicht Simmels als eine Annäherung an das Ideal der Verbindung von Individuum und Gesellschaft darstellen, weil jedes Individuum für jede seiner Neigungen eine entsprechende Option vorfinden und aufgreifen kann. Je mehr das Individuum im Wechsel verschiedenartigster Extreme steht, desto eher kann es Gefühle individueller Persönlichkeit entwickeln. Die spezifische Individualität wird somit gesellschaftlich ermöglicht:

„So kann man sagen: aus Individuen entsteht die Gesellschaft, aus Gesellschaften entsteht das Individuum“ (Simmel, 1992a: 485; vgl. ebd.: 812).

Simmel selbst hat in seinem Aufsatz über „Die Großstädte und das Geistesleben“ (Simmel, 1995) gezeigt, wie gerade unter diesen Bedingungen die beiden Formen des Individualismus zusammengebracht werden können (Lohmann, 1993). Zunächst ist die Großstadt der Multioptionierungsort *par excellence*, der exemplarische Erfahrungsraum von Simmels Gegenwartsdiagnose, der besonders durch eine Steigerung des Nervenlebens, die aus dem raschen und ununterbrochenen Wechsel äußerer und innerer Eindrücke hervorgeht (Simmel, 1995: 116), geprägt ist. Diese Intensivierung speist sich aus der großstädtischen Dynamik der Geldwirtschaft, der

räumlichen Größe, dem Rhythmus und Tempo der Verkehrsformen, der Pluralisierung der Lebensstile, der mannigfaltigen Ausbildung von Kulturobjekten usw. Auf diese Einflüsse reagiert das Individuum verschiedenartig, Simmel betont etwa den intellektualistischen Charakter und die Verstandesmäßigkeit als „Präservativ des subjektiven Lebens gegen die Vergewaltigungen der Großstadt“ (Simmel, 1995: 118). Desweiteren nennt er eine unbarmherzige Sachlichkeit, Exaktheit und als Grundstimmung eine immer mindestens unterschwellig vorhandene Blasiertheit, äußerste Reserviertheit und Aversion gegenüber dem Nächsten. Diese das Großstadtleben überhaupt erst ermöglichenden und deshalb elementaren Sozialisationsformen sind das notwendige Korrelat zu dem erheblichen Maß an Freiheit, das dem Einzelnen auf Grund seiner untergeordneten Rolle im großstädtischen Ganzen zukommt. Die Möglichkeiten der freieren Bewegung innerhalb einer Großstadt im Gegensatz etwa zu der Enge einer Dorfgemeinschaft geht mit jenen Reaktionen einher. Diese Freiheit entspricht zugleich jenem quantitativen Individualismus, involviert aber auch seine Risiken, denn aus der gleichen Freiheit erwächst manchmal gerade im großstädtischen Gewühl ein besonders intensives Gefühl der Einsamkeit. Simmel schlägt entsprechend dieser Form des Individualismus eine quantitative Lösung vor, nämlich die Ausweitung und Vergrößerung des Gesichtskreises im Sinne eines Kosmopolitismus, weil so ab Überschreitung eines bestimmten Schwellenwertes sich aus alten Sozialbeziehungen eigendynamisch neue ergeben. Hier nun sieht Simmel die Bruchstelle zum qualitativen Individualismus:

„An diesem Punkt setzt sich die Quantität des Lebens sehr unmittelbar in Qualität und Charakter um“ (Simmel, 1995: 126).

Einerseits erfährt das Individuum im kosmopoliten Leben wieder Verantwortung und Erheblichkeit, weil es die von ihm ausgehenden Wirkungen um ein Vielfaches zu potenzieren vermag. Andererseits wird sich das Individuum unter den vielen anderen seiner Einzigkeit und damit der Befolgung seines individuellen Gesetzes bewußt:

„Daß wir den Gesetzen der eigenen Natur folgen – und dies ist doch Freiheit – wird uns und anderen erst dann ganz anschaulich und überzeugend, wenn die Äußerungen dieser Natur sich auch von denen anderer unterscheiden; erst unsere Unverwechselbarkeit mit anderen erweist, daß unsere Existenzart uns nicht von anderen aufgezwungen ist“ (Simmel, 1995: 127).

Diese Ausbildung persönlicher Sonderart als Möglichkeit des qualitativen Individualismus wird noch verstärkt durch den Widerstand gegen ein Überrolltwerden von der Hypertrophie großstädtischer Erzeugnisse, die zwar jederzeit ein Produkt für jedes Bedürfnis im Sinne der Multioptionierung bereitstellen, aber damit dem individuellen Leben jede persönliche Note nehmen. Die Hypertrophie ist als Gefahr im Sinne der Krisis der Kultur permanenter Begleiter der modernen Gesellschaft. Auf diese Weise verbinden sich quantitativer und qualitativer Individualismus also auf stets prekäre Weise: Vergesellschaftung und das dem qualitativen Individualismus nahe „Individuelle Gesetz“ gehen zusammen, ohne daß der Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdet wäre.

Schluß

In der Diskussion um die Postmoderne kann Simmel als wegweisender Klassiker gelten, der nicht nur Hauptprämissen vorweggenommen, sondern auch die notwendige Synthese philosophischer und soziologischer Argumentationsstränge versucht hat. In welcher Richtung eine Fortbildung der Theorie erreicht werden kann, ist derweil eine offene Frage. Einerseits ließe sich überlegen, wie Simmels Untersuchungen zu den Formen der Vergesellschaftung aktualisiert, d.h. unter gegenwärtigen Bedingungen – Globalisierung, ökologische Weltbelastung usw. – weiterentwickelt werden können. Andererseits kann auch von einer Kritik an Simmels Theorie ausgegangen werden: So kann auch Simmel m.E. nicht ohne ein überindividuelles moralisches Element auskommen, denn das Grundproblem jeder Wechselwirkung ist

„ein soziologischer Grenzkonflikt: dem sozialen Recht des Einen auf Eindringen in den Anderen stünde das Recht des Anderen auf Diskretion gegenüber“ (Nedelmann, 1980: 546).

Ohne ein stabiles Fundament wird dem grundlegenden Bedürfnis nach Erwartungssicherheit nicht Genüge getan. Es gibt kein allzeit gleiches Maß des übereinstimmenden Interesses an Ordnung bei wechselwirkenden Individuen. Simmel kann aber nicht erklären, wie Vergesellschaftungen Stabilität bzw. eine bestimmte Ausrichtung erreichen können, weil er von einer optimalen Genese der Vergesellschaftungen ausgeht, die somit prinzipiell kein inhärentes Veränderungs- oder Zerstörungspotential in sich tragen. Der grundlegende Fehler liegt m.E. in Simmels Annahme einer harmonischen Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens gerade bei Geltung des qualitativen Individualismus, in der *Fiktion einer Einpassung des Individuellen in das Soziale*. Dies ist das dritte Apriori, das Simmel den „Allgemeinheitswert der Individualität“ nennt (1992a: 59). Die wechselseitige Angewiesenheit der Individuen aufeinander sorgt prinzipiell für die angemessene gesellschaftliche Einordnung auf der Basis unterschiedlicher individueller Qualitäten, und gerade das freie Individuum sucht den sozialen Zusammenschluss und beschränkt freiwillig die, wie Simmel es nennt, „individualistische Willkür“ (1992a: 488). Für Simmel ist es die Organbildung, die soziale Differenzierung, die diese Übereinstimmung ermöglicht (ebd.: 848). Simmel versteht unter sozialer Differenzierung Prozesse der Arbeitsteilung, Rollendifferenzierung und Funktionsdifferenzierung (Müller, 1993: 132ff.; Schimank, 1996: 44ff.). Auf diese Weise kann der qualitative Individualismus mit dem Ideal einer *Einheit* (nicht: Gleichheit!) der Gattung im Sinne der Arbeitsteilung zusammengebracht werden, nach dem Jeder ein nicht substituierbarer Teil des metaphysischen Ganzen ist, der alle Anderen für das eigene Leben voraussetzt.

Etwas genauer können wir Arbeitsteilung als einen von dem Prinzip der Kraftersparnis geleiteten *Mechanismus* bezeichnen, der in der Gewährleistung eines einheitlichen Funktionierens von Gegensätzen zu Rollen- und Funktionsdifferenzierungen und letztlich zu

einer gesamtgesellschaftlichen Wachstums- und Leistungssteigerung führt. Dieses ökonomische Argument wird soziologisch durch die Präsuntion der Rollendifferenzierung in sich erweiternden und sich kreuzenden Kreisen ergänzt, die, wie gezeigt, den Individuen neue Freiheitsräume eröffnet. Der Rollendifferenzierung korrespondiert gesamtgesellschaftlich die Ausdifferenzierung rein formaler Funktionsbereiche wie etwa der Geldwirtschaft. Insofern der Mechanismus der Arbeitsteilung eine *evolutionäre* Antwort auf moderne Integrationsprobleme darstellt, bleibt bei Simmel die Frage offen, wie dieser Mechanismus selbst langfristig Stabilität gewährleisten kann, ohne übergeordnete Koordination in Anspruch zu nehmen. Zwar ist Simmel nicht so naiv zu glauben, daß das dritte Apriori realiter auch immer umgesetzt werden kann. Ein mögliches Mißlingen ist aber für ihn zunächst kein moralisches, sondern ein gesellschaftliches Problem, und so genügt ihm der Hinweis, daß in solchen Fällen der Verfehlung eben noch keine Vergesellschaftung vorläge. Damit hat sich Simmel der Frage nach Möglichkeiten des Zusammenhalts der Gesellschaft theoretisch entledigt, ohne sie zu beantworten, denn es gibt keinen Grund anzunehmen, daß sich das dritte Apriori tatsächlich *überhaupt* voraussetzungslos erfüllt.

An dieser Stelle können wir uns auf die Analysen von Durkheim (1977) berufen, der deutlich macht, daß die der arbeitsteiligen Gesellschaft korrespondierende *organische Solidarität* gerade über-individueller, sogenannter „nicht-kontraktualer Grundlagen“ bedarf, um die soziale Integration zu gewährleisten. Ohne diese Grundlagen wäre kein konstantes soziales Beziehungsverhalten möglich, denn, ob Emotionen wie Neid oder divergierende Interessen um knappe Ressourcen: das Simmelsche dritte Apriori kann ohne weitere über-individuelle Stützung mindestens genauso miß- wie gelingen.

Außerdem ist selbst die Bildung organischer Solidarität nicht gewiß, wie Durkheim eingestehen mußte. Hatte er zuerst noch angenommen, daß Arbeitsteilung automatisch organische Solidarität hervorbringen würde – einerseits durch eine reziproke Abhängigkeit der Individuen, andererseits durch das Entstehen einer gemeinschaftlich geteilten Welt, stellte er später fest, daß es zusätzl iche Kräfte zur Genese organischer Solidarität geben muß.

Darüber hinaus drängt sich auch in den Vergesellschaftungsformen die Frage auf, ob diese als Integrationsformen denn von den Individuen *gewünscht* werden, oder vielleicht in eine ähnliche Sackgasse führen wie die Postmoderne. Ein Beispiel für das Gelingen des gesellschaftlichen Zusammenhalts durch eine Vergesellschaftungsform, die aber wohl nicht innerhalb einer von den meisten geteilten Vorstellung eines guten Lebens liegt, zeigt Simmels berühmte Untersuchung zum Streit (Simmel, 1992a: 284ff.).⁸ Er überrascht dort mit

8 Ein anderes Beispiel ist Simmels Beschreibung der Vergesellschaftung durch Über- und Unterordnung (1992a: 160ff.). Die hierarchische Einteilung der Gesellschaft etwa wird von Simmel nicht als ein Zustand der Zwangsherrschaft abgelehnt. Während Bauman (1992a) mit einer Interpretation des sogenannten Milgram-Experiments Kritik an der unreflektierten Ausführung von Befehlen eines Übergeordneten und damit prinzipiell an der Herrschaft über andere Menschen ausübt, entdeckt Simmel in der Herrschaft das Element der Wechselwirkung der Über- und Unterordnung als Vergesellschaftungsform. Herrschaft wird seiner Meinung nach nämlich über Andere ausgeübt, um eine positive Rückwirkung für sich selbst zu erreichen, sodaß der Herrschsüchtige in dem Untergebenen noch einen Wert sieht, im Gegensatz etwa zum Egoisten, der tatsächlich nur den äußeren Widerstand zur Erreichung eines individuellen Ziels brechen will. Die Bedeutsamkeit für den Untergebenen liegt in dem Bewußtsein um seine Wirkung auf den Herrschenden. Daraus folgt, daß soziologisch auch da noch von Vergesellschaftung gesprochen werden kann, wo ein extremes Zwangsverhältnis vorliegt, denn die Wechselwirkung wird solange aufrecht-erhalten, solange der Untergebene noch Freiheiten besitzt, d.h.: solange er noch physisch existent ist: „Selbst in den drückendsten und grausamsten Unterworfenheitsverhältnissen besteht immer noch ein erhebliches Maß an Freiheit“ (Simmel 1992a: 161). Insgesamt offenbart sich hier die *extrem formalistische Modalität* der Gesellschaftsbeschreibung bei Simmel. Er fragt nicht nach der Notwendigkeit eines allgemeinen Konsens für soziale Hierarchiebildungen, die ja auch zu starr, in ihren Positionen fehlbesetzt oder gänzlich überflüssig – oder unerwünscht – sein können. Was einzig zählt ist die Vergesellschaftungsfunktion der Über- und Unterordnung. In dem formalistischen Charakter seiner Soziologie liegt wohl auch die Ursache, weshalb Simmel die Annahme einer grundsätzlichen Harmonie zwischen dem Individuum und dem sozialen Ganzen als Voraussetzung im Sinne des Gedankens der Arbeitsteilung rein soziologisch sieht und moralisch-ethische Gesichtspunkte ausdrücklich ausschließt: „Würde die soziale Wirklichkeit durch diese prinzipielle Voraussetzung hemmungslos und ohne Verfehlungen gestaltet sein, so hätten wir die vollkommene Gesellschaft – wiederum nicht in dem Sinn ethischer oder eudämonistischer Vollkommenheit,

der These, daß der an und für sich zunächst dissoziierend erscheinende Streit oder Kampf tatsächlich eine elementare Integrationsform ist. So ist es etwa soziologisches Gemeingut, daß Konflikte zwischen Gruppen die Integrationskraft dieser Gruppen nach innen stärken. Simmel hat also feinsinnig den Antagonismus von Integration und Streit aufgespürt. So weit, so gut. Die Behauptung dieser vereinheitlichenden Kräfte des Streits ist Simmel aber nur möglich, weil er den Streit *per definitionem* einen bestimmten Schwellenwert nicht überschreiten läßt; wird er überschritten, ist es kein Streit mehr:

„Freilich gibt es Kämpfe, die jedes anderweitige (integrierende, T.K.) Moment auszuschließen scheinen: z.B. zwischen dem Räuber oder dem Rowdy und ihren Opfern. Wenn ein solcher Kampf schlechthin auf Vernichtung geht, so nähert er sich allerdings dem Grenzfall des Meuchelmordes, in dem der Beisatz des vereinheitlichenden Elements gleich Null geworden ist; sobald irgendeine Schonung, eine Grenze der Gewalttat vorhanden ist, liegt auch schon ein sozialisierendes Moment, wenn auch nur als zurückhaltendes, vor“ (Simmel, 1992a: 295f.).

Was aber schützt vor einer Überschreitung jenes Schwellenwertes? Diese Frage, die Simmel nicht beantwortet, wird obendrein verschärft durch das, was Simmel (1984: 42) „Kollektivnervosität“ nennt. Gemeint ist die Erleichterung der Überschreitung des Schwellenwertes zwischen Streit und Vernichtungsversuch durch den Faktor Kollektivität. Selbst wenn man dem einzelnen Individuum Intellektualität oder einen moralischen Impuls zuordnen kann: Seine individuellen Eigenschaften ordnen sich der durch besondere emotionale Erregbarkeit ausgezeichneten Masse unter. Wichtig an dieser Stelle ist die jederzeit mögliche Übertretung des Schwellenwertes hin zum Vernichtungsversuch, wie wir exemplarisch bei der Fußballweltmeisterschaft 1998 in Frankreich erfahren haben, als deutsche „Fußballfans“ den französischen Polizisten Daniel Nivel erschlagen wollten. Wir können jene Kollektivnervosität als Teil

sondern begrifflicher: sozusagen nicht die *vollkommene* Gesellschaft, sondern die *vollkommene Gesellschaft*“ (Simmel, 1992a: 59, Herv.i.O.).

einer von Simmel (1984: 38) so bezeichneten „soziologischen Tragik schlechthin“ betrachten, nach der die Eigenschaften und Verhaltensweisen der einzelnen Individuen, wenn diese Individuen eine Masse bilden, auf einem niedrigeren Niveau auftreten. Die postmoderne Ethik unterschätzt den Niveauverlust als Massenphänomen:

„sowie man den Einzelnen als solchen und als ganzen ansieht, so besitzt er sehr viel höhere Qualitäten jenseits derer, die er in die Kollektiveinheit hineingibt“ (Simmel, 1984: 39).

Dies gilt auch für das moralische Niveau, denn der Faktor Kollektivität kann weder in der Moderne noch in einer Postmoderne vernachlässigt werden. Nicht eine typisch moderne Dynamik, sondern die immer mögliche Begegnung vieler Menschen in einem Raum kann allein den je individuellen moralischen Impuls oder das individuelle Gesetz untergraben. Wir können im Anschluss an Simmel sagen: Je höher die individuellen Qualitäten entwickelt sind, je individualisierter die Gesellschaft sich darstellt, desto weniger wahrscheinlich ist ihnen ein gemeinsamer Punkt, desto eher wird die Einigkeit in Verhaltensweisen niederen Niveaus gesucht werden. Allgemeiner ausgedrückt: Komplexität und Kompliziertheit korrelieren positiv mit einem Bedürfnis nach Vereinfachung. Die Herausbildung des qualitativen Individualismus unterstützt solche Entwicklungen durch eine ihm immanente *Gleichgültigkeit* (Simmel, 1983: 269).

Obwohl diese Kritik nahelegt, daß Vergesellschaftungen aus sich heraus keine bzw. nur zufällig stabile soziale Zustände herbeiführen können, versucht Simmel immer wieder eine Verankerung der gruppenspezifischen Selbsterhaltungskräfte in den Individuen unter Verzicht auf überindividuelle objektive Prinzipien. Die Beispiele verweisen allerdings insgesamt auf die Brüchigkeit der Synthese von quantitativem und qualitativem Individualismus und zeigen, daß Simmel selbst das individuelle Gesetz auch bei voller Geltung ungenügend zur alleinigen Herstellung von sozialer Integration erschienen sein muß. Unbemerkt unterläuft er den Widerspruch der

Geltung eines individuellen Gesetzes und der notwendigen überindividuellen Absicherung zur Ermöglichung von Vergesellschaftungen. Die Formen der Vergesellschaftung tragen also nur eingeschränkt zur sozialen Integration unter der Bedingung der Geltung des „Individuellen Gesetzes“ bei. Simmels Sozialtheorie müsste demnach ergänzt werden durch:

(1) *Ein moralisches Element in Vergesellschaftungen als Grenze des Bösen:*

„Insofern zeigt sich die moralische Maxime: einen Menschen niemals als bloßes Mittel zu gebrauchen – allerdings als die Formel für jede Vergesellschaftung“ (Simmel, 1992a: 161).

Der so entstehende soziale Zwang wird – trotz des mit dem Bau-
manschen moralischen Impuls kompatiblen individuellen Gesetzes –
von Simmel sogar zumindest für die meisten Menschen als notwendig
erachtet, wenn sie nicht in einen anomischen Zustand fallen
wollen:

„Das Bewußtsein, überhaupt unter einem Zwange zu stehen, einer übergeordneten
Instanz unterworfen zu sein, – mag diese ein ideelles oder ein soziales Gesetz
sein, eine willkürlich schaltende Persönlichkeit oder ein Verwalter höherer
Normen – dieses Bewußtsein ist gelegentlich revoltierend oder erdrückend,
wahrscheinlich aber für die Mehrzahl der Menschen ein unersetzlicher Halt und
Zusammenhalt des inneren und äußeren Lebens“ (Simmel, 1992a: 279).

Jene überindividuellen Organe haben auch dafür Sorge zu tragen,
daß die in einer jeden Gruppe bestehenden lockernden und zerstö-
rerischen Kräfte im Zaume gehalten werden (Simmel, 1992a: 632ff.).
Das Recht bezeichnet er beispielsweise als „das Minimum, das als
Grundlage jeder Gruppenexistenz bewahrt werden muß“ (Simmel,
1992a: 637). Diese Grundbedingungen sind aber in dem „Individu-
ellen Gesetz“ nicht angelegt. Das dem Individuum gegebene objek-
tive Sollen legt ihm zwar eine radikale Selbstverantwortung auf, die
aber letztlich in kriterienloser Innerlichkeit vollzogen werden *muß*,
so daß das Individuum entweder auf seine Intuition als einzigen
Orientierungspunkt verwiesen wird (Bienfait, 1993: 32f.) oder aber
die ganze Theorie auf einen nicht benannten überindividuellen

Letztwert zurückgreifen müßte (Horneffer, 1919: 422ff.). Es wird zwar keine reine Verantwortungslosigkeit proklamiert, doch die Erfüllung *endogener* Pflichten erfolgt nur nach Maßgabe eines je individuell und von Fall zu Fall zu bestimmenden „*Verantwortungshorizontes*“ (Köhnke, 1996: 492, Herv.i.O.). Ich interpretiere deshalb den Hinweis Simmels auf eine notwendige moralische Basis als Widerspruch zu seinen eigenen moralphilosophischen Aussagen, der sich gerade in einer konsequent *soziologischen* Perspektive zeigt.

(2) *Die Berücksichtigung der Wunschvorstellung der Individuen nach einer von ihnen präferierten Gesellschaft.* Simmel hat *analytisch* Recht, wenn er die Integrationswirkung des Streits oder die Freiheit des Individuums in Unterordnungsverhältnissen betont, die ja auch solange währt, wie das Individuum existiert, wenn er also Freiheits- und Zwangsaspekte als unausweichlich zusammenfallende und sich gegenseitig stabilisierende Momente herausarbeitet (Nedelmann, 1980: 566). Daß eine so erreichte gesellschaftliche Einheit *empirisch* aber als unbefriedigend empfunden werden kann und wahrscheinlich auch wird, das ist nicht Simmels Thema, weil er eben ausschließlich *Formen* der Vergesellschaftung untersucht. So wichtig Simmels Einsicht in die bindende Wirkung des Streits ist, so daß selbst von einem Krieg positive Wirkungen ausgehen können (Simmel, 1917): Wir wünschen spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg (der aus heutiger Sicht ebenfalls integrative Konsequenzen hatte) keine freie Entwicklung kriegerischer Interventionen, sondern auch für den Kriegsfall die Einhaltung gewisser Prinzipien, etwa das Verbot der Folter von Kriegsgefangenen, den Nicht-Einsatz bestimmter Waffen (biochemische Waffen oder Landminen), das Gewähren von Krankentransporten usw. Die Vorstellungen des guten Lebens gelten selbst für solche Handlungssituationen, die für sich diesen Vorstellungen nicht entsprechen. Insofern begeht Simmel den gleichen Fehler, den er schon bei Kant festgestellt und kritisiert hatte: Er vernachlässigt den menschlichen Wunsch nach Glückseligkeit.

Dies sind die geringsten Hinweise einer Weiterentwicklung soziologischer Theorie im Anschluß an die Untersuchungen Simmels, die hier gegeben werden können. Das Erbe der Klassiker ist

also noch nicht verbraucht, sondern kann durchaus noch beachtliche Zinsen, wenn nicht sogar Gewinne, abwerfen.

Bibliographie

- BAUMAN, Z., 1992a, *Moderne und Ambivalenz*, Frankfurt/Main: Fischer.
- BAUMAN, Z., 1992b, *Dialektik der Ordnung*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- BAUMAN, Z., 1994, Moral without Ethics. *Theory, Culture & Society*, Bd. 11, 1-34.
- BAUMAN, Z., 1995a, *Postmoderne Ethik*, Hamburg: Hamburger Edition.
- BAUMAN, Z., 1995b, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers.
- BAUMAN, Z., 1995c, *Ansichten der Postmoderne*, Hamburg, Berlin: Argument-Verlag.
- BAUMAN, Z., 1997, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg: Hamburger Edition.
- BAUMAN, Z., 1999, *Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg: Hamburger Edition.
- BECK, U., 1996a, Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, hrsg. von U. Beck, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 19-112.
- BECK, U., 1996b, Weltbürgergesellschaft – Individuelle Akteure und die Zukunftsfähigkeit der modernen Gesellschaft. *Jahrbuch Arbeit und Technik 1996*, Bonn: Dietz, 141-148.
- BECK, U., 1996c, Der clevere Bürger. Bemerkungen zu Anthonys Giddens' Konzeption „reflexiver Modernisierung“. *Soziologische Revue*, Bd. 19, 3-9.
- BECK, U., 1997, Ursprung als Utopie: Politische Freiheit als Sinnquelle der Moderne. *Kinder der Freiheit*, hrsg. von U. Beck, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 382-401.
- BECK, U./BECK-GERNSHEIM, E. (Hrsg.), 1994, *Riskante Chancen. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BIELEFELD, U., 1993, Das grausame Idyll der Postmoderne. *Mittelweg 36*, Bd. 2, H. 4, 33-39.
- BIENFAIT, A., 1993, Zwischen Individualität und Formalität: Zur Rekonstruktion des moralisch-verantwortlichen Subjekts. *Simmel Newsletter*, Jg. 2, No. 1, 29-38.
- DURKHEIM, E., 1977: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- GROSS, P., 1994, *Die Multioptionengesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J., 1985, Moderne und postmoderne Architektur. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 11-29.

- HASTEDT, H., 1998, *Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HITZLER, R., 1998, Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung. *Berliner Debatte INITIAL*, Bd. 9, H. 1, 81-89.
- HONNETH, A., 1994, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt/Main: Fischer.
- HORNEFFER, E., 1919, Der moderne Individualismus. *Kant-Studien*, Bd. 23, H. 4, 406-425.
- JUNGE, M., 1997, Georg Simmels Individualisierungstheorie. Eine systematische Rekonstruktion ihrer Argumentationsfiguren. *Sociologia Internationalis*, Bd. 35, H. 1, 1-26.
- KIPPELE, F., 1998, *Was heißt Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker*, Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- KÖHNKE, K. CH., 1996, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- KRON, TH., 2000a (Hrsg.), *Individualisierung und soziologische Theorie*, Opladen: Leske & Budrich.
- KRON, TH., 2000b, Die Unordnung aushalten. Zygmunt Baumanns Plädoyer für eine postmoderne Moral. *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme*, hrsg. von U. Schimank/U. Volkmann, Opladen: Leske & Budrich, 215-226.
- KRON, TH., 2001, *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*, Opladen: Leske & Budrich (i.E.).
- LICHTBLAU, K., 1984, Das „Pathos der Distanz“. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel. *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, hrsg. von H.-J. Dahme/O. Rammstedt, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 231-281.
- LIPMAN, M., 1959, Some Aspects of Simmel's Conception of the Individual. *Georg Simmel, 1858-1918. A Collection of Essays*, hrsg. von K. Wolff, Ohio: University Press, 119-138.
- LOHMANN, G., 1992, Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Georg Simmel. *Dialektischer Negativismus*, hrsg. von H. Fink-Eitel/Ch. Iber/G. Lohmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 342-367.
- LOHMANN, G., 1993, Die Anpassung des individuellen Lebens an die innere Unendlichkeit der Großstädte. Formen der Individualisierung bei Simmel. *Berliner Journal für Soziologie*, Bd. 3, H. 2, 153-160.
- LUHMANN, N., 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MÜLLER, H.-P., 1993, Soziale Differenzierung und Individualität. Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose. *Berliner Journal für Soziologie*, Bd. 3, H. 2, 127-139.
- MÜNCH, R., 1991, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- MÜNCH, R., 1995, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MÜNCH, R., 1996, Modernisierung und soziale Integration. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 22, 603-629.
- NEDELMANN, B., 1980, Strukturprinzipien der soziologischen Denkweise Georg Simmels. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 32, 559-573.
- NEDELMANN, B., 1988, „Psychologismus“ oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels. *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, hrsg. von O. Rammstedt, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 11-35.
- NEDELMANN, B., 1992, Ambivalenz als vergesellschaftendes Prinzip. *Simmel Newsletter*, Jg. 2, No. 1, 36-47.
- SCHIMANK, U., 1996, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen: Leske & Budrich.
- SCHMID, M., 1986, Georg Simmel: die Dynamik des Lebens. *Grundprobleme der großen Philosophen. Bd. 4*, hrsg. von J. Speck, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 216-264.
- SIMMEL, G., 1917, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- SIMMEL, G., 1926, *Der Konflikt der modernen Kultur*, München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- SIMMEL, G., 1983, Individualismus. *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, hrsg. v. H.-J. Dahme/O. Rammstedt, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 267-274.
- SIMMEL, G., 1984, *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, Berlin, New York: de Gruyter.
- SIMMEL, G., 1992a, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, GSG 11, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- SIMMEL, G., 1992b, *Persönliche und sachliche Kultur*, GSG 5, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 560-582.
- SIMMEL, G., 1993, *Vom Wesen der Kultur*, GSG 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 363-373.
- SIMMEL, G., 1994, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin: Duncker & Humblot.
- SIMMEL, G., 1995, *Die Großstädte und das Geistesleben*, GSG 7, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 116-131.
- SIMMEL, G., 1996, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, GSG 14, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 385-416.
- SMITH, D., 1999: *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Cambridge, Uk.: Polity Press.
- WEINSTEIN, D./WEINSTEIN, M. A., 1990a, Simmel and the Theory of Postmodern Society. *Theories of Modernity and Postmodernity*, hrsg. von B. S. Turner, London, Newbury Park, New Delhi: Sage, S. 75-87.

- WEINSTEIN, D./WEINSTEIN, M. A., 1990b, Dimensions of Conflict: Georg Simmel on Modern Life. *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, hrsg. von M. Kearn/B. S. Phillips/R. S. Cohen, Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 341-355.
- WEINSTEIN, D./WEINSTEIN, M. A., 1991, Georg Simmel: Sociological ~~Flaneur~~ Bricoleur. *Theory, Culture & Society*, Bd. 8, 151-168.
- WEINSTEIN, D./WEINSTEIN, M. A., 1995, The Liberation of Religiosity from Religion. Simmel on the Religious Impulse in Postmodernity. *Georg Simmel between Modernity and Postmodernity*, hrsg. von F. Dörr-Backes/L. Nieder, Würzburg: Königshausen und Neumann, 129-141.
- WELSCH, W., 1987, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH.
- WELSCH, W., 1988, „Postmoderne“. Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs. *„Postmoderne“ oder Der Kampf um die Zukunft*, hrsg. von P. Kemper, Frankfurt/Main: Fischer, 9 - 36.
- WELSCH, W., 1990, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.

Articles published in *Simmel Studies* are original articles, not yet published or considered for publication elsewhere. Contributors may submit articles in English, German and French, and each article should be accompanied by:

- a brief abstract (150 words) in English.
- the complete address of the author including e-mail.

Authors should send their manuscript as either an e-mail attachment to natalia.mila@uni-bielefeld.de and/or on disk; these should be in format .rtf (readable with Word for Windows) and should be accompanied by a hard copy. Texts should be written with eleven sized Times New Roman and conform to the *Simmel Studies*' style. For all details, please do refer to our *Notes for contributors* on our web-site: www.simmel-de.da.ru.

Authors will receive confirmation of the appropriate reception of the article and, in case of publication, a copy of the article for corrections.

All correspondence should be sent to: Natàlia Cantó i Milà/Christian Papilloud, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld.

natalia.mila@uni-bielefeld.de

christian.papilloud@uni-bielefeld.de

SIMMEL STUDIES

Impressum: Klaus Latzel, Otthein Rammstedt (Editors in Chief); Natàlia Cantó i Milà, Christian Papilloud (Managing Editors); *Simmel Studies*, Treptower Straße 16, D-33619 Bielefeld; Tel: +49 (0) 521 100095; Sparkasse Bielefeld, BLZ 480 501 61, Kto.-Nr. 43003722; Deutsche Bank Bielefeld, BLZ 480 700 20, Kto.-Nr. 1963404; Subscriptions-2000 Prices: for one year (two numbers): Institutions DM 70.-; Individuals DM 50.-; GSG Members and Students (Student Identity Card requested) DM 30.-; *Simmel Studies* is abstracted and indexed by *Sociological Abstracts* (SA), *Social Planning/Policy & Development Abstracts* (SOPODA), and *Linguistics and Language Behaviour Abstracts* (LLBA).

Printed in Germany

Digital Print, Stockumer Straße 28, 58453 Witten

ISSN 1616-2552

Dr. Thomas Kron
Ochsenkamp 67
58285 Gevelsberg

Inhalt

Arnold Simmel
Der Großvater und ich.
Was in der Simmel-Familie den Enkeln Georg Simmels berichtet
wurde 157

Abhandlungen

Frédéric Vandenberghe
La loi individuelle: une éthique nietzschéo-bergsonienne 169

Thomas Kron
Georg Simmel als postmoderner Theoretiker? 179

Miszellen

Erwin Schullerus
Simmel und Schmoller. Briefliche Zeugnisse 221

Neue Veröffentlichungen von Simmels Schriften 253

Tagungsbericht: 100 Jahre „Philosophie des Geldes“ 257

Literatur

Rezensionen 261

Simmel Abstracts 269

Abstracts 291

Autoren 292

Dr. Thomas Kron
Ochsenkamp 67
58285 Gevelsberg