

möglichst, sowohl die entbehrlichsten, wie Schmuck, als auch die unentbehrlichsten. Das Luxusbedürfnis bewegt sich zwischen zwei Extremen: »sie sind entweder von unmittelbarer Intensität, aber dann doch naturgemäß begrenzt oder sie sind Luxusbedürfnisse, die für die mangelnde Notwendigkeit eine grenzenlose Möglichkeit ihrer Expansion eintauschen.« (Ebd.) Luxus wird bei Simmel mit einem konstanten Bedürfnis assoziiert, in Relation zu dem die Dinge ihre Wertigkeit erhalten. Auch hier geht es nicht um ästhetische, sondern um relationale Eigenschaften. Während es in der Mode um Assimilation und Individualisierung geht, stellt der Luxus in erster Linie ein Medium sozialer Distinktion dar.

III

Simmel gehört zu einem der meist zitierten Autoren in der Modetheorie, dennoch bleiben produktive Auseinandersetzungen mit seiner Theorie recht selten, da der Klassenbegriff in dieser Form sich nicht direkt auf heutige Verhältnisse abbilden lässt. Vinken (2004) denkt Simmels Ansatz weiter, indem sie den historischen Verschiebungen im Modeverhalten in der → Moderne nachgeht. In Förster-Beuthan (2012) wird Simmels Zeittheorie des modernen Modegeschehens mit Bezug auf ihre Ursprünge in der Epoche der Romantik weitergedacht, in der Industrialisierung und Urbanisierung als Bedingungen des Modegeschehens auf den Plan traten sowie die ersten einflussreichen Modezeitschriften, wie das *Journal des Luxus und der Moden* (Friedrich Justin Bertuch, 1786-1827, Weimar), entstanden.

Yvonne Förster

Moderne und Modernität

I

Es gibt keine systematische Theorie der Moderne von Simmel – obwohl fast alle seine kultur- und gesellschaftstheoretischen Schriften kaum etwas anderes zum Thema haben als den »modernen Menschen«, das »moderne Leben«, die »moderne Zeit« und die »mo-

derne Cultur« (GSG 5, 189 f. u. 184). Man kann darin natürlich ein Defizit sehen, das aus dem impressionistischen, oder genauer: dem pointillistischen Verfahren seines Diskurses resultiert. Weil aber gerade der Pointillismus für ein besonders exaktes sensorisches Verhältnis zur sichtbaren Wirklichkeit steht, könnte es sich bei Simmel auch ganz anders verhalten, der scheinbare Mangel könnte sich im Lichte dieser ästhetischen Präzision genau umgekehrt als Stärke seines Diskurses erweisen und seine scheinbar defizitäre Form könnte am Ende die Form sein, die seinem Gegenstand vollkommen angemessen ist. Simmels Diskurs wäre dann ein Musterbeispiel für Goethes »zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird« (Goethe 1981, 435). Das entspräche auch der prinzipiellen Unschärfe seines Gegenstandes, eben der Moderne, deren Charakteristikum Baudelaire zufolge »das Vorübergehende, das Flüchtige« und »das Zufällige«, oder näher am Originaltext: das Kontingente war (Baudelaire 1989, 226). Und deshalb ist die Form, die Simmels Diskurs hat, die »Uniform« einer fließenden Bewegung. Denn die Bewegung ist die spezifische Form, die jenem »Uebergang der Stabilität zur Labilität« entspricht, der »das gesamte moderne Weltbild charakterisiert« (GSG 5, 195). Aber vielleicht enthalten Simmels Texte auch nur deshalb keine begriffliche Verdichtung und konzeptuelle Erschließung von »Moderne« und »Modernität«, weil die Sachverhalte zumindest den zeitgenössischen Gegenständen dieser Texte implizit sind: Moderne und Modernität, so ließe sich in Anlehnung an eine Bemerkung Benjamins zur städtischen Masse in Baudelaires Lyrik sagen, sind Simmels Diskurs einfach derart innerlich, dass man ihre explizite Bestimmung vergeblich darin sucht (vgl. Benjamin 1974b, 621). Nichts wäre dem Geist seiner Texte deshalb heterogener als der Versuch, ein Konzept der Moderne in ihnen zu suchen, das randscharf systematisch und unbezweifelbar objektiv wäre. Denn »das Wesen der Moderne überhaupt«, hat Simmel bei Gelegenheit erklärt,

ist Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unsres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind (GSG 12, 34 f.).

Methodisch entsprach dieser Verschiebung der Perspektive vom Substantziellen zum Akzidenziellen und vom Definitiven zum Transitorischen tatsächlich die empirische Relativität des Impressionismus:

Wir verzichten auf die unbedingten Wahrheiten, die aller Entwicklung entgegen wären, und geben unser Erkennen gerne fortwährender Umgestaltung, Vermehrung, Korrektur preis – denn nichts Anderes heißt die fortwährende Betonung der Empirie auf allen Gebieten. Die Arten der Organismen gelten uns nicht mehr als ewige Schöpfungsgedanken, sondern als Durchgangspunkte einer in's Unendliche strebenden Evolution. (GSG 5, 194f.)

Theoretisch signalisierte die Einsicht in den transitorischen Charakter der Wahrheit allerdings die unwiderrufliche Deontologisierung des Weltverhältnisses in der Moderne.

II

Das zentrale Moment dieser fundamentalen Transformation des Weltverhältnisses war dessen prinzipielle Mediatisierung durch die weitgehende, wenn nicht durchgreifende Monetarisierung. »Die Ströme der modernen Cultur«, hat Simmel im Konspekt seiner *Philosophie des Geldes* erklärt,

ergießen sich in zwei scheinbar entgegengesetzte Richtungen: einerseits nach der Nivellirung, der Ausgleichung, der Herstellung immer umfassenderer socialer Kreise durch die Verbindung des Entlegensten unter gleichen Bedingungen, und andererseits auf die Herausarbeitung des Individuellsten hin, auf die Unabhängigkeit der Person, auf die Selbständigkeit ihrer Ausbildung. Und beide Richtungen werden durch die Geldwirtschaft getragen, die einerseits ein ganz allgemeines, überall gleichmäßig wirksames Interesse der Verknüpfungs- und Verständigungsmittel, andererseits der Persönlichkeit die gesteigertste Reservirtheit, Individualisirung und Freiheit ermöglicht. (Ebd., 184)

Die generelle Vermitteltheit des Verhältnisses zu Menschen und zu Objekten im Medium des → Geldes ermöglicht durch Freisetzung der → Persönlichkeit aus umfassenden Gruppenbindungen und aus traditionellen Objektbezügen also allererst die Herausbildung des modernen Individuums. Allerdings generiert sie auch ein spezifisch modernes Problem:

376

Indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch Unterschiede des Wieviel ausdrückt, indem das Geld, mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz, sich zum Generalnenner aller Werte aufwirft, wird es der fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus. (GSG 7, 121f.)

Die Medialität des Geldes steigerte eben nicht nur die Verfügbarkeit der Objekte und der Menschen – sie ließ auch die »definitiven Befriedigungen immer seltener werden«, die zuvor mit den unvermittelten Bindungen an bestimmte Objekte und bestimmte Menschen verbunden waren (GSG 5, 186). Formelhaft gesagt, bedeutete Modernität deshalb die zunehmende Ersetzung unverfügbarer Bindungen an bestimmte Menschen und bestimmte Objekte durch verfügbare Beziehungen zu austauschbaren Menschen und austauschbaren Objekten. Diese Situation eröffnete zwar neue und geradezu strukturell garantierte Chancen der → Freiheit im Sozialen, weil das Individuum nicht mehr an bestimmte Menschen und an bestimmte Objekte gebunden war. Aber sie provozierte auch »das ungeheure Glücksverlangen des modernen Menschen«, in dem eine vehemente kontrafaktische Sinnerwartung zum Ausdruck kam, weil es nicht auf irgendwelche temporäre, sondern auf ganz und gar definitive Befriedigungen zielte (ebd., 190). »Ein tiefer Grund für den problematischen Charakter, für die Unruhe und Unbefriedigtheit unserer Zeit« lag für Simmel deshalb darin, dass »die qualitative Seite der Objecte« ihre »psychologische Betonung« zwar verlor, aber eben diese »Betonung« der Qualitäten weiterhin erwartet wurde. »Durch die moderne Zeit« zog sich deshalb »ein Gefühl von Spannung, Erwartung, ungelöstem Drängen – als solle die Hauptsache erst kommen, das Definitive, der eigentliche Sinn und Centralpunkt des Lebens und der Dinge« (ebd., 189f.).

Je länger sich dieser »Centralpunkt« aber in der Abstraktheit des Möglichen verlor, die seine prinzipielle Erreichbarkeit bedeutete, desto mehr setzte dieses »Drängen« einen habitualisierten Mechanismus der Steigerung und der Überbietung frei, der sich nicht nur in einem konkreten Erwerbs- und Besitzstreben, sondern auch in einer ebenso vehementen wie abstrakten Intensitätserwartung manifestierte. »Jeder erreichte Moment« weckt »den Durst nach seiner Steigerung«, der aber

377

nie gelöscht werden kann; denn die ganze Bewegung sucht die Befriedigung, wie sie aus einem Endzweck fließt, innerhalb einer Kategorie, die sich ja von vornherein den Zweck versagt und sich auf das Mittel und den vordefinierten Moment beschränkt hat (GSG 6, 326).

Deshalb hatte die Einbuße der »qualitativen Seite der Objekte« durch ihre geldvermittelte Verfügbarkeit nicht nur den generellen Verlust der Möglichkeit »definitiver Befriedigung« zur Folge, sondern führte auch zur Unmöglichkeit, den »Kern und Sinn des Lebens« zu erfahren und endete deshalb »unzähligmale« in »jener tödtlichen Langeweile und Enttäuschung«, die keineswegs nur bildlich, sondern buchstäblich zu nehmen war, wenn sie die Intensitätserwartung ins Extrem trieb (GSG 5, 186 u. 188).

Objektive Verfügbarkeit, so könnte man Simmels Konzept der modernen Erfahrung zusammenfassen, macht »die Dinge« austauschbar; subjektive Erreichbarkeit aber macht sie bedeutungslos und schürt gerade dadurch die Erwartung einer absoluten, definitiven und unüberbietbaren Befriedigung. Der »moderne Mensch« war durch diesen Widerspruch, den Simmel für unaufhebbar hielt, nicht nur von unerfüllten Erwartungen geleitet, sondern vor allem von schlechterdings unerfüllbaren Erwartungen getrieben. Denn jede Befriedigung stand von vorneherein in einem Wettbewerb mit anderen Befriedigungen. Aber das war noch nicht das ganze Problem: Jede Befriedigung stand nicht nur im Wettbewerb mit wirklichen anderen Befriedigungen – die nicht selten einfach nur die Befriedigungen der Anderen waren –, jede Befriedigung stand auch im Wettbewerb mit den möglichen anderen Befriedigungen, die vielleicht noch niemand gehabt hatte und die am Ende unter Umständen nicht einmal konkret vorstellbar waren, aber dennoch im Horizont prinzipieller Erreichbarkeit auch nicht einfach als realitätsferne Träume oder bloße Fiktionen ausgeschlossen werden konnten. Wo der Möglichkeitshorizont prinzipiell offen ist und alles im universellen Medium des Geldes prinzipiell erreichbar wird – auch wenn dies weder aktuell noch für jedermann so sein mag –, kann einfach nichts mehr ausgeschlossen werden, selbst das nicht, was vollkommen fiktiv zu sein scheint. Das »Glücksverlangen des modernen Menschen« (ebd., 190) erweist sich damit als Verlangen nach etwas, das zwar abstrakt ist und nur als unspezifische Intensität gewünscht, aber aus eben diesem Grund auch nicht einfach als inexistent ausgeschlossen werden kann.

Simmels »moderne Cultur« ist spätestens durch diese zugespitzte Subjektivierung der Möglichkeitsoffenheit eine → Kultur der Kontingenz, also eine Kultur, in der das, was ist, auch anders möglich wäre und in der jede Wirklichkeit dem permanenten Druck anderer Möglichkeiten ausgesetzt bleibt. Die »heimliche Unruhe, dies ratlose Drängen unter der Schwelle des Bewußtseins«, das sich in der »Steigerung des Lebenstempos« manifestierte (GSG 6, 675 u. 706), wird damit zum unabweisbaren atmosphärischen wie empirischen Indikator einer Möglichkeitsoffenheit, die eine soziale Tatsache geworden ist. Das ist allerdings nur durch die Affirmation der Abstraktion möglich, die auf diesem Hintergrund die entscheidende Disposition moderner Subjektivität und das zentrale Charakteristikum aller modernen Erfahrung bildet. Modernität wird für Simmel nämlich eine Lebensform, die den Individuen die »reine Sachlichkeit« eines »intellektualistischen« und »verstandesmäßigen« Weltverhältnisses auferlegt (GSG 7, 117f.). Gleichzeitig wird die Versachlichung aber auch die Bedingung für die Möglichkeit ihrer strukturell garantierten Freiheit. Dem »Übergewicht der Mittel über die Zwecke« (GSG 6, 672) in der »Geldwirtschaft« entspricht schließlich die »Distanziertheit«, »Allgemeinheit« und »Charakterlosigkeit« (GSG 7, 123 bzw. GSG 6, 594 oder GSG 5, 180), kurz: die Abstraktheit und Vermitteltheit des »modernen Lebens«. Dieses Leben hatte zwar seinen spezifischen Ort, nämlich die Großstadt von metropolitaner Dimension. Aber die Großstadt ist mindestens so sehr ein abstrakter wie ein konkreter Ort. Denn die Großstadt wird vor allem eine Lebensform – auch wenn ihr ein räumliches, architektonisches und geographisches Gebilde entspricht. Ihr charakteristisches Merkmal besteht in einer durchgreifend mediatisierten Sozialwelt, deren funktionelle Basis die prinzipielle Fremdheit versachlichter, vermittelter und indirekter Beziehungen bildet. Die Großstadt wird deshalb nicht nur der ebenso reale wie imaginäre Sitz der generalisierten »Geldwirtschaft« mit ihrem »rechnenden« und »viel allgemeineren Geisteswesen« (GSG 7, 121, 119 u. 123), in dem sich »die Freiheit des Menschen« als eine Art prinzipieller »Kosmopolitismus« manifestieren kann (ebd., 126) – die Großstadt wird auch der Inbegriff für die unaufhebbare Ambivalenz von Verfügbarkeit und Unpersönlichkeit, die alle »Produkte des spezifisch modernen Lebens« bestimmt (ebd., 116). Vor allem aber bezeichnet die Großstadt den

Ort, an dem die Versachlichung als »objektiver Geist« zur grundlegenden Tendenz der Moderne wird.

»Die Entwicklung der modernen Kultur«, hat Simmel erklärt, »charakterisiert sich durch das Übergewicht dessen, was man den objektiven Geist nennen kann, über den subjektiven«. In ihm »ist eine Summe von Geist verkörpert, deren täglichem Wachsen die geistige Entwicklung der Subjekte nur sehr unvollständig und in immer weiterem Abstand folgt.« Dem »Überwuchern der objektiven Kultur ist das Individuum weniger und weniger gewachsen«, es ist eigentlich schon

zu einer quantité négligeable herabgedrückt, zu einem Staubkorn gegenüber einer ungeheuren Organisation von Dingen und Mächten, die ihm alle Fortschritte, Geistigkeiten, Werte allmählich aus der Hand spielen und sie aus der Form des subjektiven in die eines rein objektiven Lebens überführen (ebd., 129 f.).

Diese überindividuelle Objektivität ist die komplementäre und schlechterdings unverfügbare Außenseite des modernen Feldes möglicher Erfahrung. Aber auf der anderen Seite steigert die Eigenentwicklung der »objektiven Kultur« und ihre fortschreitende Asymmetrie zur »subjektiven Kultur« die individuelle Freiheit, indem sie »das Subjekt« durch die »Form- und Grenzenlosigkeit«, die dem »objektiven Geist durch die numerische Unbeschränktheit seiner Produzenten« zukommt, »außerhalb ihrer selbst« setzt. Die potentielle Unendlichkeit und reale Anonymität der »Produzenten« des »objektiven Geistes« legt den konkreten aktiven wie passiven Anteil der Individuen an ihm nämlich nicht fest. »Zu dem Vorrat der objektivierten Kulturinhalte kann ein jeder ohne irgendwelche Rücksicht auf die anderen Kontribuenten beisteuern« und »die Form der Objektivität als solche besitzt eine schrankenlose Erfüllungskapazität«. Deshalb könne das Individuum unter den Möglichkeiten, die sich in der »objektiven Kultur« als »Inhalte« manifestieren, auch diejenigen auswählen, die sich ihm »als Mittel seiner individuellen Entwicklung anbieten« und alles beiseitelassen, »was seine Entwicklung sich nicht assimilieren kann. Allein so einfach gelingt das nicht.« Denn »der ins Unabsehbare wachsende Vorrat des objektivierten Geistes stellt Ansprüche an das Subjekt«, die es nicht einfach abweisen kann.

So entsteht die typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll. (GSG 12, 219 f.)

Wenn aber die »Kulturelemente« für »den modernen Menschen« weder »bedeutungslos« noch »bedeutungsvoll« sind, befinden sie sich sowohl in einer ontologischen als auch in einer soziologischen Mittellage, die jedoch nicht die Mittellage der absoluten, sondern der relativen Unbestimmtheit, also der Kontingenz ist. Denn die »Kulturelemente« sind Objekte, die auch anders sein könnten und deshalb Objekte, die so, wie sie jeweils aktuell sind, diesseits aller definitiven Bestimmungen und Bedeutungen bleiben.

Simmels Plädoyer für das Transitorische, Fluide und Mobile erweist sich damit als Versuch, Modernität als ein spezifisches Weltverhältnis zu verstehen, in dem das, was ist, einerseits verändert, modifiziert, mit anderer Bedeutung versehen und so der »individuellen Entwicklung« angepasst werden kann. Auf welche Weise dies dann tatsächlich geschieht, hängt aber andererseits vom »objektiven Geist« ab, der gerade herrscht und der nicht zuletzt die erstrebenswerten »Objekte« vorgibt, an denen sich die Individuen orientieren, weil »der Einzelne sein Innenleben in Nähe oder Fremdheit zu der objektiven Kulturbewegung seiner Zeit weiß« – und weil er es nur im Verhältnis zu ihr gestalten kann (GSG 6, 649). Dass dies mit Freiheit im emphatischen Sinne nichts zu tun hat, war Simmel bewusst.

III

So implizit wie Simmels Konzept der Moderne ist auch dessen Rezeption, die zunächst vor allem die methodischen Aspekte aufgenommen und weitergeführt hat. Im Wesentlichen geschah dies im Umfeld der Kritischen Theorie und ihrer kunst-, medien- und kulturanalytischen Tendenzen. Es war vor allem Kracauer, der seine Arbeiten zur Kultur der Moderne mit vielfältigen Bezügen zu Simmels Analysen der modernen Erfahrung verfasst hat, weil er gerade im Relativismus dieser Analysen ein Mosaik der fragmenthaften Struktur massenkultureller Wirklichkeiten sah, das theoretischen Modellcharakter haben konnte (Kracauer 1971; 1990a; 1990b). Benjamin hat seinerseits vor allem die subjekt- und stadttheoretischen

Aspekte des Simmelschen Konzepts zur zentralen soziologischen Referenz seiner Theorie der Moderne gemacht und dabei die potentielle Positivität der Sinnlosigkeitserfahrung für die Konstitution moderner Lebenswelten hervorgehoben (Benjamin 1974b). Für Lukács war Simmels Moderne durch ihre Versachlichungszentrierung dagegen nur eine konzeptuelle Kontrastfolie, auf deren Hintergrund er seine Theorie der Verdinglichung im Nachgang zu Marx expliziert hat (Lukács 1968). Kritischer noch fiel dann die Rezeption durch Adorno aus, der zwar das heuristische Potential in Simmels Analysen würdigte, diesen aber gleichzeitig mangelnde Systematizität und ästhetizistische »Versenkung ins Inkommensurable des Objekts« vorhielt (Adorno 1965, 561). Eine inhaltliche Rezeption der modernitätsanalytischen Arbeiten Simmels fand hingegen erst im Kontext der »postmodernen« Re-Problematierung der Klassischen Moderne statt. Simmels Moderne stand nun bei Bauman für »das andere Ende der Moderne«, und das scheinbar Defizitäre des Simmelschen Diskurses, eben seine essayistische und impressionistische Dimension, wurde angesichts seiner thematischen Vielfalt antisystematisch als gegenstandsadäquater »soziologischer Empirismus« positiviert, »der in einer ästhetischen Haltung verwurzelt ist«, wie Frisby erklärt hat (Bauman 1992, 227; Frisby 1989, 59).

Michael Makropoulos

Moral und »Moralwissenschaft«

I

Simmel versteht unter »Moral« das empirische, sittliche und unsittliche Leben einer Gesellschaft, in der formale Sollensforderungen der je konkreten Gemeinschaft an das einzelne Individuum von außen gestellt werden und die innerlich als Konflikte unterschiedlicher Pflichten erlebt werden. Konkrete sittliche Forderungen sind Resultate von evolutionären Prozessen der Verdichtung und Stabilisierung der immer spannungsreichen Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gemeinschaft. Er ist der Meinung, dass diese (sittlichen) Sollensforderungen letztlich unbegründbar, widersprüchlich und nicht spezifisch moralisch sind und deshalb

auch nicht durch moralphilosophische Prinzipien erklärt oder begründet werden können. In einer destruirenden »Kritik der ethischen Grundbegriffe« will er daher die Moralphilosophie in eine »realistische Wissenschaft« (GSG 3, 11) überführen, die selbst wieder in einzelwissenschaftliche Forschungen der Psychologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft zerfällt. Simmel glaubt, dass eine solche, nur beobachtende Moralwissenschaft sich ethischer Wertungen enthalten kann und muss. Simmels differenzierende Analyse läuft freilich auf eine kritische Diagnose des modernen Lebens zu, nach der die Auflösung alles Substantiellen und Endzweckhaften die konflikthaften Spannungen zwischen Individuum und Gesellschaft zu immer neuen Ausgleichsversuchen treiben, ohne dass eine endgültige Lösung erreicht werden kann. Der späte, lebensphilosophisch argumentierende Simmel entwirft daher eine Konzeption eines ethisch guten Lebens, in dem er unter dem Stichwort »individuelles Gesetz« eine Verantwortung des Einzelnen für sein ganzes Leben als Antwort auf die Fragmentierungserfahrungen modernen Lebens entwirft. Sowohl Simmels Moralwissenschaft wie sein »individuelles Gesetz« sind ambivalent zu bewerten, ihr zeitdiagnostisches Potential ist beeindruckend, moralphilosophisch sind sie aber nicht überzeugend.

II

In der 1896 erschienen Rezension von Heymann Steinthals *Allgemeine Ethik* wird schon Simmels Opposition gegen zeitgenössische, erbauliche und belehrende Ethiken deutlich. Deren humanistischen Predigerstil destruiert er, indem er die Widersprüchlichkeit ihrer Grundbegriffe nachweist. In der *Einleitung in die Moralwissenschaft* (EM 1892/1893; GSG 3 u. 4) setzt Simmel seine destruirende, nicht aufbauende *Kritik der ethischen Grundbegriffe*, so der zutreffende Untertitel, fort. Gegenstand sind mit je einem Kapitel, und ohne dass damit eine systematische Abfolge impliziert sei, ethische Großbegriffe: Das Sollen, Egoismus und Altruismus, Sittliches Verdienst und sittliche Schuld, Glückseligkeit (GSG 3); der kategorische Imperativ, Freiheit sowie Einheit und Widerstreit der Zwecke (GSG 4).

Simmels *Moralwissenschaft* ist ein Werk der »Überleitung« (GSG 3, 11). Mittel dieser Transformation ist eine »zerpflückende Be-

Vergesellschaftung im Unendlichen. Simmels Modernität

I

Es gibt eine gesellschaftstheoretische Tradition, in der die Möglichkeitsoffenheit der → Moderne von Anfang an eine Situation der »Anomie« ist. »Anomie«, hat Émile Durkheim erklärt, ist »der Zustand der gestörten Ordnung«, der »zum Dauerzustand und sozusagen normal« geworden ist, weil die traditionelle moralische Ordnung durch die gesellschaftliche Entwicklung nicht nur vorübergehend gestört, sondern dauerhaft suspendiert worden ist (Durkheim 1983, 278). Diese Ordnung ist im Wesentlichen eine regulative Ordnung der Erwartungen, die sich der klaren Grenzziehung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, also der prinzipiellen Geschlossenheit des gesellschaftlichen Möglichkeitshorizonts verdankt. Es ist eine Ordnung, so könnte man mit einer Unterscheidung von Reinhart Koselleck sagen, in der die Lebensführung an einem geschlossenen »Erfahrungsraum« und nicht an einem offenen »Erwartungshorizont« ausgerichtet ist (Koselleck 1979, 354-359). Bemerkenswert ist allerdings Durkheims nähere Bestimmung der »Anomie«: »Anomie« bedeutete nicht nur die Entgrenzung der Erwartungen, die den Horizont des Möglichen verschiebt, erweitert und unwiderruflich ins Unendliche öffnet – »Anomie« bedeutete vor allem eine Entgrenzung der Erwartungen, die auch das Mögliche überschreitet und am Ende sogar das Unmögliche zu ihrem Kriterium macht. Und zwar durch ihre abstrakte, auf kein konkretes Ziel gerichtete Fiktionalisierung. Moralisch ist es »das Übel der fehlenden Grenzen, das die Anomie mit sich bringt«, strukturell aber ist es die Abstraktheit und die Zieloffenheit der Erwartungen, die zum Problem wird, weil sie eine inhaltsleere Dynamik der selbstläuferischen Überbietung in Gang setzt, die jedes konkrete Ziel, das erreicht werden könnte, dem unvermeidlichen Druck anderer, abstrakter und deshalb unerreichbarer Ziele aussetzt. »Gar kein anderes Ziel« zu haben, »als nur immer über den Punkt hinauszukommen, den man erreicht hat«, sei deshalb die unvermeidliche Folge dieser Freisetzung der Erwar-

tungen aus ihren traditionellen Beschränkungen (Durkheim 1983, 289 bzw. 311 f.). Wenn man nämlich »fast den ganzen Bereich der Möglichkeiten ausgekostet hat«, erklärte Durkheim, »träumt man vom Unmöglichen; man hat Verlangen nach etwas, das es nicht gibt« (ebd., 292 f. bzw. 312). »Anomie« war deshalb ein Zustand, in dem nicht irgendeine Ordnung gestört war, sondern die Ordnung des Begehrens, so dass die »Leidenschaften und die Begierden« dauerhaft »entregelt« und »entfesselt« wurden, wodurch sie über kurz oder lang unweigerlich »außer sich« gerieten und am Ende in die verheerende »Sehnsucht nach dem Unendlichen« mündeten. Man lebte überhaupt in einer Zeit, »die nur die Sehnsucht nach dem Unendlichen« kennt. Aber man »nähert sich keinem Ziel, das im wahrsten Sinn im Unendlichen liegt« und das aus diesem Grund schlechterdings unerreichbar war (Durkheim 1984b, 95 bzw. 93). »Anomie« war damit charakteristisch für eine Gesellschaft, die von einer institutionalisierten Deregulierung bestimmt war, die sich paradigmatisch »in der Welt des Handels und der Industrie« manifestierte. Denn »seit einem Jahrhundert« bestand »der wirtschaftliche Fortschritt hauptsächlich darin, das Gewerbe von jeder Reglementierung zu befreien«. Aber der spezifisch »anomische« Faktor war die »industrielle Prosperität« und die damit verbundene Unmöglichkeit, der generellen »Vergötzung des Wohlstandes« unter der Herrschaft »des Dogmas vom wirtschaftlichen Materialismus« von innen her, also selbstbestimmt und aus Freiheit eine Grenze zu setzen. Denn die intensivierte Produktion und die schrankenlose Ausweitung des Marktes generierten eine eigene Moral. Und diese Moral war eine Moral der Steigerung und der Überbietung (Durkheim 1992, 439). Die Überbietung jedes erreichten Zustands wurde damit zu einer »sozialen Tatsache«, zu einem unabweisbaren »sozialen Phänomen«, das »an der äußerlich verbindlichen Macht« erkennbar war, »die es über die Einzelnen ausübt oder auszuüben imstande ist« (Durkheim 1984a, 114 bzw. 111 f.). Und die Entfesselung des Begehrens wurde trotz der »Sinnlosigkeit«, in die sie führte, und trotz des »Leidens am Unendlichen«, das sie verursachte – und das tatsächlich im »anomischen Selbstmord« enden konnte –, einfach ein sozialer Zwang (Durkheim 1983, 282 bzw. 331).

Durkheims Theorie der »Anomie« liest sich wie eine sozialpsychologische Explikation der »schlechten Unendlichkeit«, die Hegel als bloße, aber permanente »Negation des Endlichen« bestimmt hat

– als bloße, offene Progression, als »ein abstraktes Hinausgehen«, welches »unvollständig bleibt, indem *über dies Hinausgehen* nicht selbst *hinausgegangen* wird«. Aber Hegels »Unendlichkeit« ist eine Unendlichkeit der Überschreitung und keine Unendlichkeit der Überbietung. Denn die »schlechte Unendlichkeit« ist im negatorischen Schematismus von Endlichem und Unendlichem gefangen, weil sie nicht auf einen Mehrwert zielt (Hegel 1979, 154). Durkheims »Unendliches« hingegen steht in einem fiktionalen Möglichkeitshorizont, der selbst das Unmögliche noch zum Kriterium einer positiven Erwartung macht. Seine Theorie der »Anomie« ist deshalb keine Kritik der »schlechten Unendlichkeit«, sie steht vielmehr in einer kritischen Tradition, die das zentrale metaphysische Problem der Moderne nicht in der »Negation des Endlichen«, sondern in der Positivierung des Unendlichen sieht, die nicht nur einen psychologischen und einen soziologischen, sondern auch einen historischen Index hat und deshalb tatsächlich ein – zutiefst problematisches – Spezifikum der Moderne ist.

II

Wie Durkheim hat auch Simmel die Möglichkeitsoffenheit der Moderne thematisiert. Aber er hat sie – anders als Durkheim – nicht moraltheoretisch, sondern medientheoretisch mit der Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit einer abstrakten → Vergesellschaftung in Verbindung gebracht, indem er diese nicht mit den historischen Effekten ubiquitärer Märkte, sondern mit den systematischen Effekten intensivierter Monetarisierung identifizierte. Der → Freiheit von bestimmten Menschen und der Freiheit von bestimmten Objekten, die die »Geldwirtschaft« einerseits ermöglicht und die im Kern die Entstehung des modernen Individuums durch die Freisetzung des Menschen aus umfassenden Gruppenbindungen und tradierten Objektbezügen bedeutet, stand aus Simmels Perspektive andererseits die dramatische Entwertung aller Verhältnisse zu konkreten Menschen und zu konkreten Objekten gegenüber. Denn die Medialität des → Geldes steigerte zwar die Verfügbarkeit der Objekte und die Unabhängigkeit von anderen Menschen, aber sie ließ gerade dadurch die »definitiven Befriedigungen immer seltener werden«, die mit den Bindungen an andere Menschen und den tradierten Bezügen auf Objekte einhergingen.

»Das Geld hat es bewirkt, daß man sich mit Anderen vereinigen kann, ohne etwas von der persönlichen Freiheit und Reserve aufgeben zu brauchen«. Darin bestand »der fundamentale, unsäglich bedeutungsvolle Unterschied gegen die mittelalterliche Einigungsform, die zwischen dem Menschen als Menschen und dem Menschen als Mitglied einer Vereinigung nicht unterschied« und dazu führte, dass »die Beziehung des Einzelnen zur Assoziation viel mehr unter dem Zeichen des Ganz oder Garnicht« stand und keine »Zerlegbarkeit« duldet – was im Übrigen »nicht nur für Einzelne, sondern auch für Kollektivindividuen galt« (GSG 6, 465f.). Unverfügbare Bindungen an bestimmte Menschen und tradierte Bezüge zu bestimmten Objekten traten unter modernen Bedingungen hinter verfügbare und unvollständige Beziehungen zu beliebigen Menschen und beliebigen Objekten. Diese Situation eröffnete einerseits neue, geradezu strukturell garantierte Chancen der Freiheit im Sozialen und im Materiellen. Man konnte seine sozialen Beziehungen ebenso wählen, wie seine Objektbeziehungen; man konnte sie auch segmentieren und gleichsam dosieren – oder sich ihrer weitgehend enthalten und in der Anonymität leben, die nirgends vollkommener war als im »dichtesten Gewühl der Großstadt« (GSG 7, 126). Andererseits provozierte die Situation »das ungeheure Glücksverlangen des modernen Menschen« – wenn sie es nicht überhaupt erst generierte (GSG 5, 190). Denn auch das »Glücksverlangen« hatte einen historischen Index, weil die moderne Glücksvorstellung im Nachgang zur europäischen Melancholie mit der Erwartung einer sinnerfüllten Totalität der Erfahrung korrespondierte und mit der Erwartung definitiver Erfahrung und definitiver Befriedigung aufgeladen wurde (Lepénies 1969, bes. 9-42. bzw. Heidbrink 1994, bes. 25-62). Das »Bild von Glück«, das die Moderne hegte, war dadurch an nichts Geringeres als an die »Vorstellung« von »Erlösung« und die Sehnsucht nach Wiederherstellung aller Dinge an ihrem rechten Ort in einer sinnhaften Wirklichkeit gebunden, wie Walter Benjamin bemerkt hat (Benjamin 1974a, 693). Und sie hatte dadurch entschieden etwas von einer vehementen, zutiefst kontrafaktischen Intention auf diese sinnhafte Wirklichkeit. Dadurch hatte das moderne Glücksverlangen allerdings nicht nur etwas Totales, es hatte vor allem etwas geradezu Zwanghaftes, das unweigerlich die Suggestion seiner intentional herbeiführbaren Erfüllung schürte.

Benjamins Bestimmung der modernen Glücksvorstellung kann

man als Explikation einer zentralen Denkfigur in Simmels Konzept der Moderne verstehen. »Ein tiefer Grund für den problematischen Charakter, für die Unruhe und Unbefriedigtheit unserer Zeit« und für die »Fieberhaftigkeit, Pausenlosigkeit des modernen Lebens«, hat Simmel erklärt, liege darin, daß »die qualitative Seite der Objecte« an »psychologischer Betonung« einbüßte. Das kam ihrer Entwertung gleich. Und es vereitelte jene innere Erfahrung im Verhältnis zu den Objekten, die eine Bindung an sie ermöglicht hätte. »Durch die moderne Zeit« ging deshalb »ein Gefühl von Spannung, Erwartung, ungelöstem Drängen – als solle die Hauptsache erst kommen, das Definitive, der eigentliche Sinn und Centralpunkt des Lebens und der Dinge« (GSG 5, 189f. bzw. GSG 6, 669f.). Es war eine »heimlich Unruhe« und ein »ratloses Drängen unter der Schwelle des Bewußtseins«, in der sich die Erwartung Ausdruck verlieh.

Der Mangel an Definitivem im Zentrum der Seele treibt dazu, in immer neuen Anregungen, Sensationen, äußeren Aktivitäten eine momentane Befriedigung zu suchen; so verstrickt uns dieser erst seinerseits in die wirre Halt- und Rastlosigkeit, die sich bald als Tumult der Großstadt, bald als Reisemanie, bald als die wilde Jagd der Konkurrenz, bald als die spezifisch moderne Treulosigkeit auf den Gebieten des Geschmacks, der Stile, der Gesinnungen, der Beziehungen offenbart. (Ebd., 675)

Die Unmöglichkeit definitiver Befriedigung unter der Voraussetzung ihrer gleichzeitigen Erwartung setzte damit auch bei Simmel, wie bei Durkheim, einen irreversiblen Mechanismus der Steigerung und Überbietung in Gang, weil keine Befriedigung, die nur in vermittelten Objektverhältnissen zu haben war, definitiven Charakter haben konnte. Aber das war noch nicht das ganze Problem. »Jeder erreichte Moment« weckte nämlich auch für Simmel »den Durst nach seiner Steigerung«, der aber »nie gelöscht werden kann; denn die ganze Bewegung sucht die Befriedigung, wie sie aus einem Endzweck fließt«, fälschlicher- wie unvermeidlicherweise »innerhalb einer Kategorie, die sich ja von vornherein den Zweck versagt und sich auf das Mittel und den vordefinierten Moment beschränkt hat« (ebd., 326). Das Problem war allerdings kein kategoriales Problem, das die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Mittel und Zweck oder von Abstraktion und Konkretion lösen könnte. Denn die allgemeine Verrechenbarkeit der »Dinge«, die

das abstrakte Medium Geld bewirkte, machte die einzelnen »Dinge« schließlich nicht nur austauschbar, sie machte sie auch prinzipiell erreichbar. Und was als Ambivalenz von Austauschbarkeit und Erreichbarkeit erscheinen mag, war in Wirklichkeit eine Kumulation, die »die Dinge« gleich zweifach entwertete, weil ihnen sowohl durch ihre Austauschbarkeit als auch durch ihre Erreichbarkeit jede Chance genommen wurde, etwas Besonderes, Unvergleichliches oder Einzigartiges zu sein. Gleichzeitig schürte diese doppelte Allgemeinheit die unstillbare Sehnsucht nach Besonderheit, Einzigkeit und Einzigartigkeit, solange eine Glückserwartung mit dem Besitz dieser »Dinge« verbunden wurde, die eigentlich eine Sinnerwartung war.

»Indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch Unterschiede des Wieviel ausdrückt, indem das Geld, mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz, sich zum Generalnenner aller Werte aufwirft«, erklärte Simmel, »wird es der fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus« (GSG 7, 121 f.). Diese Einbuße der »qualitativen Seite der Objekte« führte in der Folge nicht nur zum Verlust der Möglichkeit »definitiver Befriedigung«; sie führte am Ende auch zum Verlust der Erfahrung oder auch nur der bloßen Vorstellung von einem »Kern und Sinn des Lebens«. Die Folge davon war, daß »unzählige Male jene tödtliche Langeweile und Enttäuschung« eintrat, die Durkheim zufolge nicht nur sinnbildlich, sondern buchstäblich zu nehmen war (GSG 5, 186 bzw. 188 u. Durkheim 1983, 310 f. u. 329-331). Objektive Verfügbarkeit, so ließe sich der Gedanke pointieren, machte »die Dinge« austauschbar – womit Simmel eher beiläufig das spezifische Moment der Warenförmigkeit und des modernen Konsums thematisiert hat, deren Kriterium nicht nur kommerzielle Verwertbarkeit, sondern vor allem ontologische und soziologische Verfügbarkeit ist; subjektive Erreichbarkeit aber machte sie wertlos für eine Erfahrung, die über jeden Besitz hinausweist. Beides zusammen schürte jedenfalls die absolute, auf Totalitätserfahrung ausgerichtete Sehnsucht nach einer definitiven und deshalb unüberbietbaren Befriedigung, solange die Erwartung durch die Absolutheitsfiktion der modernen Glücksvorstellung codiert war. Hinzu kam, dass die Abstraktheit dieser Befriedigung die unentwegte Suche nach einer Intensitätserfahrung provozierte,

deren gleichzeitige Vergeblichkeit wiederum eine unausweichliche Enttäuschung bereithielt. Simmels »moderner Mensch« war deshalb nicht nur von unerfüllten Erwartungen geleitet, sondern vor allem von schlechterdings unerfüllbaren Erwartungen getrieben, die im Gegenzug eine Logik der unendlichen Überbietung provozierten und diese Logik wie im Zustand der »Anomie« vollends zu einem sozialen Zwang werden ließen – zu einer »sozialen Tatsache« von geradezu diktatorischer Qualität, zu einem gesellschaftlichen Dispositiv von genauso unbezweifelbarer wie unhintergehbare Macht und zum unwiderleglichen Beweis, dass man, unbeschadet aller kontrafaktischen Gemeinschaftsideologien der Zeit, unwiderruflich in einer Gesellschaft lebte, in der einem die konkreten Menschen ebenso fremd waren wie die konkreten Dinge (GSG 11, 769 f.).

Die Situation hatte in Simmels Perspektive tatsächlich etwas Auswegloses. Denn jede erreichte Befriedigung, so intensiv sie auch sein mochte, stand gerade als erreichte von vorneherein in einem Wettbewerb mit anderen Befriedigungen, die ebenfalls erreicht werden konnten. Schließlich war jede erreichte Befriedigung nicht Effekt einer heteronomen Gabe, sondern Resultat eines autonomen Erwerbs. Ihr Besitz war Resultat der Verfügbarkeit, nicht Gegebenheit. Aber auch diese Wettbewerbssituation verweist noch nicht auf das ganze Problem. Die erreichten Befriedigungen standen nämlich nicht nur im Wettbewerb mit wirklichen anderen Befriedigungen – die nicht selten einfach nur die Befriedigungen der Anderen waren –, sondern auch im Wettbewerb mit möglichen anderen Befriedigungen, die vielleicht noch niemand gehabt hatte und die am Ende unter Umständen nicht einmal konkret vorstellbar waren, aber dennoch im Horizont unendlicher Erreichbarkeit zumindest prinzipiell nicht einfach ausgeschlossen werden konnten. Das gab der Abstraktion, die durch das Geld von vorneherein im Spiel war, ihre besondere Bedeutung, indem es sie fiktional radikalisierte. Wo der Möglichkeitshorizont offen war und wo alles im universellen Medium des Geldes prinzipiell erreichbar wurde – auch wenn dies aktuell keineswegs so sein musste –, konnte vernünftigerweise einfach nichts ausgeschlossen werden. Nichts schien hier wirklich unmöglich zu sein. Darum gab es in diesem Wettbewerb der Möglichkeiten auch weder einen Gewinn noch einen Gewinner. Und deshalb hatte Durkheim streng genommen nicht ganz recht, wenn er erklärte, dass man vom Unmöglichen

»träume«, »wenn man fast den ganzen Bereich der Möglichkeiten ausgekostet« habe – auch wenn man »sich in der Unendlichkeit der Traumwelt« verlieren mochte, oder in der »Unendlichkeit des Verlangens« (Durkheim 1983, 312 bzw. 330). In Simmels Perspektive war die Situation nämlich komplizierter: Nicht nur »kostete« man den Bereich der Möglichkeiten gar nicht »aus«, weil keine realisierte Möglichkeit eine definitive Befriedigung geben konnte, solange es auch andere Möglichkeiten gab; auch das unstillbare »Glücksverlangen des modernen Menschen« entsprach nicht Durkheims »Verlangen nach etwas, das es nicht gibt«, sondern war das Verlangen nach etwas, das vollkommen abstrakt war, etwas, das vielleicht nur als eine innere Erfahrung und als eine prinzipiell unspezifische, aber umso tiefere Intensität gewünscht und genau aus diesem Grund nicht einfach als inexistent ausgeschlossen werden konnte (GSG 5, 186). Gerade weil die Steigerung und Überbietung der Befriedigungen abstrakt war und deshalb schlechterdings keine weitere und tiefere ausgeschlossen werden konnte, gab es das »Unmögliche« in Simmels Perspektive nicht.

III

Die Besonderheit dieser kultursoziologischen Argumentation wird auf dem Hintergrund eines kulturkritischen Topos deutlich, den Simmel bei Gelegenheit zwar referiert, aber bewusst nicht in sein Konzept der Moderne integriert hat, nämlich den Topos von der Depotenzierung der → Religion als sinngebender Instanz: »Obwohl das Christentum seine Macht über zahllose Seelen eingebüßt hat, hat es dennoch die Sehnsucht nach einem absolut finalen Objekt allen Lebens und allen Handelns zurückgelassen.« Denn

die spezifisch modernen Gefühle, daß das Leben keinen Sinn hat, daß wir in einem Mechanismus, der nur aus Vorstufen und Mitteln besteht, hierhin und dorthin getrieben werden und daß das Endgültige und Absolute, worin der Lohn des Lebens besteht, immer wieder unseren Händen entgleitet – diese Gefühle sind ein Erbe des Christentums, das in unzähligen Menschen heute die Sehnsucht nach letzten Objekten entfacht hat und sie dennoch nicht länger erreichbar sein läßt. (GSG 18, 174 f.; Übers. v. Verf.)

Bemerkenswert ist, daß Simmel hier keineswegs eine anthropologische Disposition der Sinnerwartung ins Spiel bringt. Die »Sehn-

sucht nach letzten Objekten« ist in seinem Verständnis nämlich keine Voraussetzung, sondern ein Produkt der Religion, ein Effekt religiöser Konditionierung des menschlichen Weltverhältnisses und dadurch alles andere als eine primäre, gleichsam ontologische Gegebenheit. Simmel hat dem entsprechend auch nicht auf andere anthropologische Dispositionen verwiesen, sondern auf die »Leidenschaft für die Technik«, die »über uns gekommen« und nur »eine Phase oder ein Symbol der inneren Verfassung der ganzen Menschheit« sei, die ihrerseits durch »äußere Verfeinerung, Entwicklung und gesteigerte Kompliziertheit der Lebensbedingungen verleugnet, daß diese nur Mittel sind, die durch keinen Endzweck gerechtfertigt und geheiligt werden«. Der Historizität dieser »Leidenschaft« entsprach der geistesgeschichtliche Kontext im späten 19. Jahrhundert. Die Philosophie von → Arthur Schopenhauer, die den Willen zur Basis des menschlichen Lebens gemacht habe, sei ihre »klarste Formulierung«, weil »diese Macht zur ewigen Unzufriedenheit verurteilt sei, sofern sie an jedem Punkt, den sie erreicht, nichts anderes antrifft, als sich selbst« (ebd., Übers. v. Verf.). Simmel befand sich damit scheinbar an fast demselben Punkt, an den ihn seine eigene Argumentation geführt hatte. Aber die »Unzufriedenheit« resultierte bei ihm nicht daraus, dass sich der menschliche Wille gleichsam in sich selbst drehte, sondern daraus, dass sich das Verhältnis der Individuen zur dinglichen und zur sozialen Welt dramatisch verändert hatte, weil die Möglichkeitsoffenheit der monetarisierten Versachlichung gerade durch die strukturelle Vereitelung jeder dauerhaften Bestimmung und definitiven Befriedigung »noch die Zurücknahme der enttäuschenden Wirklichkeit in die Schweben der bloßen Möglichkeit« erlaubt, wie Hans Blumenberg erklärt hat, wodurch sie die Möglichkeitsoffenheit noch bekräftigt (Blumenberg 1976, 132).

Die Abstraktheit dieser unspezifischen Intensität, die das »ungeheure Glücksverlangen des modernen Menschen« zwar auf Definitives und Absolutes festlegte, aber trotzdem in der Schweben des Möglichen hielt, macht nicht zuletzt die verschiedenen, wenn nicht inkommensurablen Konzepte des Unendlichen deutlich, die Simmels und Durkheims Problemstellung leiteten. Durkheim hat die »Sehnsucht nach dem Unendlichen« relativ umstandslos als »Traum« vom »Unmöglichen« bestimmt – und daraus die Notwendigkeit einer umfassenden Moral abgeleitet, die als »riesiges

System von Verboten« die »Begrenzung« der »Leidenschaften« zum »Zweck« hatte (Durkheim 1983, 312 bzw. Durkheim 1984b, 93 bzw. 95). Der deregulierten Fiktionalität individueller Erwartungen setzte er eine regulierte soziale Realität entgegen – die im Übrigen nicht an den objektiven Möglichkeiten, sondern an den subjektiven Fähigkeiten der Individuen ausgerichtet sein sollte, weil es schließlich nichts Tragisches gab als Menschen, deren Erwartungen in keinem realistischen Verhältnis zu ihren Fähigkeiten standen. Eine klare Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen lieferte aber das nötige regulative Kriterium für die subjektiven Fähigkeiten wie für die objektiven Möglichkeiten, die dadurch in eine bestimmbare Beziehung zueinander gesetzt werden konnten, aus der sich nicht zuletzt der adäquate soziale Ort jedes Individuums ergab. Simmel hingegen hat die abstrakte Deregulierung der Fiktionalität und die damit zusammenhängende Entgrenzung der Erwartungen – vielleicht *contre cœur* – analytisch akzeptiert, das Unendliche dementsprechend entschieden als Transitorisches begriffen und die Auflösung aller Bestimmtheiten, den »Übergang der Stabilität zur Labilität, der das gesamte moderne Weltbild charakterisiert«, als Normalität der »modernen Kultur« akzeptiert:

Wir verzichten auf die unbedingten Wahrheiten, die aller Entwicklung entgegen wären, und geben unser Erkennen gerne fortwährender Umgestaltung, Vermehrung, Korrektur preis – denn nichts Anderes heißt die fortwährende Betonung der Empirie auf allen Gebieten. Die Arten der Organismen gelten uns nicht mehr als ewige Schöpfungsgedanken, sondern als Durchgangspunkte einer in's Unendliche strebenden Evolution. (GSG 5, 194f.)

Das war die objektive Seite einer Analyse der Moderne, deren subjektive Seite die Dimension des Transitorischen ins Fluide und Mobile steigerte, dem schlechterdings keine Grenze gesetzt werden konnte – keine innere und auch keine äußere –, weil dies von der prinzipiellen Unauslotbarkeit einer inneren Erfahrung vereilt wurde, die der eigentliche Ort einer Modernität war, die sich zu einer eigenen Lebensform verdichtet hatte. »Das Wesen der Moderne überhaupt« war deshalb

Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unsres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind. (GSG 12, 34f.)

Und dies führte direkt zu Simmels abschließender Feststellung des »absoluten Bewegungscharakters« und der »allgemeinen Relativität der Welt«, für die »es sicher kein deutlicheres Symbol« gab, »als das Geld« (GSG 6, 714f.).

Dennoch hat Simmel dem Transitorischen, Fluiden und Mobilien der modernen Erfahrung, die im »Verstand« ein »Schutzorgan gegen die Entwurzelung« durch das »rastlose Drängen unter der Schwelle des Bewußtseins« hatte und daher als gedeutetes Erleben ausgesprochen reflexiv war, die relative Festigkeit einer »objektiven Kultur« entgegengesetzt, in der die menschliche Freiheit tatsächlich eine Grenze finden könnte (GSG 7, 117). Allerdings war diese Grenze kein Resultat einer heteronomen Grenzsetzung, wie Durkheim sie gefordert hat, sondern der Effekt einer zunehmenden Asymmetrie zwischen der → »objektiven Kultur« und der »subjektiven Kultur«, die mit der Asymmetrie von Möglichkeitsoffenheit und Sinnerfülltheit korrespondiert. »Die Entwicklung der modernen Kultur«, erklärt Simmel in einer zentralen Denkfigur, »charakterisiert sich durch das Übergewicht dessen, was man den objektiven Geist nennen kann, über den subjektiven«. In ihm »ist eine Summe von Geist verkörpert, deren täglichem Wachsen die geistige Entwicklung der Subjekte nur sehr unvollständig und in immer weiterem Abstand folgt.« Dem »Überwuchern der objektiven Kultur ist das Individuum weniger und weniger gewachsen«, es ist eigentlich schon

zu einer *quantité négligeable* herabgedrückt, zu einem Staubkorn gegenüber einer ungeheuren Organisation von Dingen und Mächten, die ihm alle Fortschritte, Geistigkeiten, Werte allmählich aus der Hand spielen und sie aus der Form des subjektiven in die eines rein objektiven Lebens überführen (ebd., 117 u. 129f.).

Die unabweisbare Präsenz dieser überindividuellen Objektivität, die in Simmels Verständnis keine transzendent garantierte, sondern eine immanent generierte, auf durchgreifend versachlichte Weltverhältnisse gegründete, eben eine kulturelle und gerade keine

religiöse Objektivität war, markiert somit die komplementäre Außenseite des modernen Feldes möglicher Erfahrung. Aber auch die »objektive Kultur« hat gerade dort, wo sie eine wissenschaftlich-technische ist, keine geschlossene, sondern eine »offene Form«, nämlich »eine Form der unendlichen Möglichkeiten«, wie man mit einem Konzept von Helmuth Plessner sagen kann. Denn »das Eigentümliche aller technischen Produktion wie aller technischen Produkte«, erklärt Plessner, bestehe in ihrer »beliebigen Erweiterungsfähigkeit und Umbildungsfähigkeit«.

Die Technik und die neuen technischen Möglichkeiten sind ihrem eigentlichen Sinn und Geist nach nicht darauf eingestellt, geschlossene Produkte zu liefern, sondern sie sind ihrem ganzen Sinn und Geist nach darauf abgestellt, etwas Offenes, neue Möglichkeiten, die überbietbar sind, zu schaffen. (Plessner 2001, 77 u. 84)

Nun besteht die grundlegende Modalstruktur neuzeitlicher Technisierung tatsächlich in einer konstruktivistischen Disposition, der gegenüber prinzipiell nichts von Bestand ist, weil es seinerseits stets wandelbar bleibt. Simmel hat die Abkehr von der ontologischen Weltauffassung, die sich in der Technisierung manifestiert, klar gesehen, weil sie mit der Auflösung aller konkreten Wertbesetzungen durch ihre Bestimmung im Medium allgemeiner, abstrakter und überpersönlicher Wertsetzungen in der »Geldwirtschaft« korrespondierte. Aber im Lichte einer spezifisch »kulturellen Logik der Objekte«, die »nicht die naturwissenschaftliche« Logik sei, hat Simmel – anders als Plessner – auch den »verhängnisvollen inneren Zwangstrieb aller ›Technik‹« festgehalten, »sobald ihre Ausbildung sie aus der Reichweite des unmittelbaren Verbrauches herausgerückt hat«. So entstünden »Angebote von Waren, die erst ihrerseits künstliche und, von der Kultur der Subjekte her gesehen, sinnlose Bedürfnisse wachrufen«. Das signalisiert die klare Unterscheidung zwischen einer Produktion, die bedürfnisorientiert ist, und einer Produktion, die allererst das Begehren schürt, kurz: die Unterscheidung zwischen einer Produktion für den Verbrauch und einer Produktion für den Konsum. Und es beschränkt sich keineswegs allein auf die Güterproduktion: »In manchen Wissenschaftszweigen«, führte Simmel den Gedanken fort, »ist es nicht anders«, wenn »ein Leergang der Methode, ein Weitergehen der sachlichen Norm« eintritt, ebenso wenig wie in der → Kunst, wenn in ihrer Entwicklung

»das technische Können groß genug wird, um sich von dem Dienst an dem kulturellen Gesamtzweck der Kunst zu emanzipieren«, sei er kultisch-sakral oder repräsentativ-profan (GSG 12, 217f.). In dieser autonomen Realisierung des technisch, wissenschaftlich oder ästhetisch Machbaren hat Simmel »die eigentliche Tragödie der Kultur« gesehen, »jenes allgemeine Verhängnis der Kulturelemente: daß die Objekte eine eigene Logik ihrer Entwicklung haben«, deren »Konsequenz« darin besteht, dass sie »von der Richtung abbiegen, mit der sie sich der personalen Entwicklung menschlicher Seelen einfügen könnten« (ebd., 218).

Man könnte darin einen kulturkritisch-antimodernen Zug in seiner Argumentation sehen, der nicht nur die neuzeitliche Technisierung, sondern auch die bürgerliche Wissenschafts- und Kunstautonomie ablehnt. Simmel hat hier von »Entfremdung« gesprochen und diese der »Arbeitsteilung« und der »übermäßigen Spezialisierung« zugerechnet (ebd., 214 u. 218). Und doch war das nur die eine Seite. Denn auf der anderen Seite steigerte die Eigenentwicklung der »objektiven Kultur« und ihre zunehmende Disparität zur »subjektiven Kultur« die Freisetzung der Individuen aus determinierenden Bindungen, indem sie »das Subjekt außerhalb ihrer selbst durch die schon angedeutete Form- und Grenzenlosigkeit« setzte, die dem »objektiven Geist durch die numerische Unbeschränktheit seiner Produzenten« zukam. Die potentielle Unendlichkeit und die faktische Anonymität der »Produzenten« jener zunehmenden Bestände des »objektiven Geistes« legten die konkreten individuellen Einsätze in die »objektive Kultur« nämlich nicht fest. »Zu dem Vorrat der objektivierten Kulturinhalte kann ein jeder ohne irgendwelche Rücksicht auf die anderen Kontribuenten beisteuern« und »die Form der Objektivität als solche besitzt eine schrankenlose Erfüllungskapazität«. Deshalb könne das Individuum unter den Möglichkeiten, die sich in der »objektiven Kultur« als »Inhalte« manifestieren, im Gegenzug auch diejenigen auswählen, die sich ihm »als Mittel seiner individuellen Entwicklung anbieten«, und alles beiseite lassen, »was seine Entwicklung sich nicht assimilieren kann. Allein so einfach gelingt das nicht.« Denn »der ins Unabsehbare wachsende Vorrat des objektivierten Geistes stellt Ansprüche an das Subjekt«, die es nicht einfach abweisen kann.

So entsteht die typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll. (Ebd., 219 f.)

IV

Vielleicht ist es diese Verschränkung einer quantifizierenden Argumentation mit der Semantik des Tragischen, die den grundlegenden Gedanken einer zweiseitigen »Nivellierung« nicht sofort in seiner ganzen Positivität erschließbar macht: Wenn die »Kulturelemente« für »den modernen Menschen« weder »bedeutungslos« noch »bedeutungsvoll« sind, so ließe sich Simmels Konzept explizieren, befinden sie sich sowohl in einer ontologischen als auch in einer soziologischen Mittellage. Diese Mittellage ist allerdings nicht die Mittellage mangelhafter Signifikanz oder gar kompletter Asignifikanz, sondern die Mittellage der zweiseitigen Indeterminiertheit, also der Kontingenz. Die »Kulturelemente« sind dann auf doppelte Weise weder notwendig noch unmöglich und deshalb stets auch anders möglich: Sie sind nämlich Objekte, die auch anders sein könnten, und zugleich Objekte, die so, wie sie jeweils aktuell sind, diesseits aller definitiven Bedeutungen bleiben, weil die Beziehungen zu ihnen nicht festgelegt sind. Simmels Plädoyer für das Transitorische, das Fluide und das Mobile erweist sich dann in diesem Licht der Ambivalenz des »modernen Lebens« und der Asymmetrie von »objektiver Kultur« und »subjektiver Kultur« als Versuch, die Moderne als Kultur der Kontingenz zu verstehen, als ein Weltverhältnis also, in dem das, was ist, auch anders möglich ist. Denn das, was nicht wertmäßig gebunden und nicht sinnhaft eingebettet ist, kann verändert, modifiziert und mit anderer Bedeutung versehen werden. Dadurch kann es auch überhaupt erst der individuellen »Entwicklung« angeglichen werden. Auf welche Weise diese »Assimilation« der objektiven Kulturinhalte dann aber tatsächlich geschieht, hängt insofern auch von der »objektiven Kultur« ab, als diese die erstrebenswerten »Objekte« in der Form abstrakter, aber allgemein anerkannter Ziele vorgibt, an denen sich die Individuen orientieren, weil »der Einzelne sein Innenleben in Nähe oder Fremdheit zu der objektiven Kulturbewegung seiner Zeit weiß« – und weil er es im Verhältnis zu den Anderen kalkulierend reflektiert (GSG 6, 649).

Damit kommt allerdings ein weiteres, genuin soziologisches Moment ins Spiel, nämlich die → Konkurrenz – und zwar nicht als Effekt der prinzipiellen »Ökonomisierung des Sozialen« durch die »Geldwirtschaft«, die das Medium der Vergesellschaftung geworden war, sondern als Effekt einer Überbietungslogik, die der Ontologie des Kontingenten eingeschrieben ist. Denn jede Konstruktion steht, weil sie prinzipiell auch anders möglich ist, im Wettbewerb mit anderen Konstruktionen – den aktuell-konkreten anderen Konstruktionen wie den potentiell-abstrakten anderen Konstruktionen. Konkurrenz, so könnte man deshalb gleichsam bildlich sagen, ist als prinzipieller Druck der Möglichkeiten auf die Wirklichkeiten die gesellschaftliche Form der Kontingenz. Und deshalb hat sie zunächst einmal eigentlich nichts mit Ökonomie zu tun, wie allenthalben unterstellt wird. Denn der Begriff bezeichnet keine spezifisch ökonomische, sondern eine spezifisch soziale Disposition. Der Wettbewerb ist schließlich kein primär ökonomisches, sondern ein primär soziologisches Phänomen, nämlich »eine allgemeine soziale Beziehung«, die allerdings erst »im besonderen Elemente des Ökonomischen« entdeckt worden sei, wie Karl Mannheim erklärt hat. Mannheim hat versucht, »das spezifische Ökonomische« in der soziologischen »Kategorialapparatur abzustreifen, um das sui generis Soziale erfassen zu können«. Sein analytischer Kontext war dem entsprechend kein wirtschafts-, sondern ein konfliktsoziologischer, nämlich das »Ringens um die Wahrheit« als kollektiv verbindlichem Wissen zwischen »bestimmten konkreten Gruppen, die ihre Weltauslegung zur öffentlichen Weltauslegung machen wollen« (Mannheim 1964, 571 bzw. 573). Damit wird die Konkurrenz allerdings sofort aufs Neue außersozial eingebettet, und zwar in einen politischen, genauer: einen wahrheitspolitischen Kontext. Mannheims Bestimmung der Konkurrenz enthält deshalb nur scheinbar die Bestimmung ihrer spezifisch sozialen Qualität. Denn der Kampf um die Wahrheit ist ein politischer Kampf im eminenten, nämlich existenziellen Sinne, und die Konkurrenz ist dann zwar kein genuin ökonomisches, aber durch die wahrheitspolitische Codierung dieser »allgemeinen sozialen Beziehung« ist sie auch kein genuin soziales, sondern ein genuin politisches Prinzip.

Auch Simmel hat das Phänomen der Konkurrenz nicht in einen wirtschafts-, sondern in einen konfliktsoziologischen Zusammenhang gestellt. Aber er hat es – anders als Mannheim angesichts

der unaufhebbaren »Pluralität einander widersprechender Weltanschauungen« und »unversöhnlicher Denkstile« am Siedepunkt der Klassischen Moderne (Mannheim 1995, 36) – nicht von vornherein politisiert. Konkurrenz war aus seiner Sicht nämlich eine besondere Form des Kampfes, an der das Entscheidende sei, »daß der Kampf ein indirekter ist«. Denn die Konkurrenz sei eigentlich ein »Kampf ohne Gegner«; sie sei »eine merkwürdige Art des Kampfes«, bei der »der Kampf überhaupt nur darin« bestehe, »daß jeder der Bewerber für sich auf das Ziel zustrebt, ohne eine Kraft auf den Gegner zu verwenden« (GSG II 323 f.). Damit ist bei Simmel prinzipiell etwas Abstraktes in den Begriff der Konkurrenz gelegt, das Mannheim wieder kassiert, indem er die Konkurrenz politisch konkretisiert: Bei Simmel geht es nicht um das Ringen einer »bestimmten konkreten Gruppe« um Einfluss auf eine bestimmte Öffentlichkeit infolge der Durchsetzung einer bestimmten Wahrheit, sondern um die »Bewerbung« um etwas Beliebiges, das aber auch andere, nur eben anonyme und geradezu abstrakte Andere, anstreben. Und vielleicht ist es am Ende diese Abstraktheit der Konkurrenz, die jene prinzipielle Friedlichkeit begründet, die Simmel umschreibt – und die Max → Weber ausdrücklich hervorhebt, wenn er die Konkurrenz als »friedlichen Kampf« bestimmt (Weber 1980, 20). Vielleicht ist deshalb auch nicht dieses → Dritte – oder dieser Dritte, wenn es sich um eine Person handelt – das Moment, das die Situation zu einer sozialen Situation macht, sondern die Unbestimmtheit der impliziten Abstraktion, die in der Anonymität der Situation steckt. Außerdem ist Konkurrenz ein Kampf, der »so verfährt, als ob kein Gegner, sondern nur das Ziel auf der Welt wäre« (GSG II, 329 f.). Konkurrenz ist daher auch kein intersubjektives oder interaktives Verhältnis, in dem zwei oder mehrere Akteure aufeinander bezogen sind wie in agonalen Situationen, sondern ein abstraktes Sozialverhältnis, das durch etwas begründet wird, das die Situation von Anfang an transzendiert.

Konkurrenz ist »ein Kampf, der sich nicht gegen den Gegner, sondern auf das gemeinsame Ziel richtet« – auch wenn dieses Ziel, wie Simmel dann eindringlich zeigt, gerade im Politischen die Anerkennung durch Dritte sein mag (ebd., 323 f.). Konkurrenz ist damit also gerade kein primär politisches Vergesellschaftungsprinzip – wie es seit der Antike jene präsentisch-akteurzentrierten Gesellschaftskonzepte bestimmt, in denen der Horizont rationaler

Handlungen vom aktuellen Feld ihrer politischen Positionen begrenzt wird. Das Entscheidende an der Konkurrenz ist eben nicht die Orientierung von Akteuren aneinander oder ihre Fixierung aufeinander, sondern ihre voneinander unabhängige Orientierung auf ein situationstranszendentes Ziel. Konkurrenz ist damit in erster Linie zielvermittelt – wobei dieses Ziel weit in der Zukunft liegen, abstrakt und am Ende sogar vollends imaginär sein kann. Als indirekter »Kampf ohne Gegner« und als »unabgelenkte Richtung auf die Sache« bezeichnet der Begriff der Konkurrenz deshalb insofern ein genuines Sozialverhältnis, als die »parallele« Orientierung an einem gemeinsamen Ziel, das ein situationstranszendentes Ziel ist, Vergesellschaftungseffekte produziert, die auch durch ihre »Passiva« nicht in Frage gestellt werden – der harten Tatsache nämlich, »daß auch die positive und wertvolle Leistung ungenutzt und unbelohnt ins Nichts fällt, sobald eine wertvollere oder wenigstens anziehendere mit ihr konkurriert«. Diese »Passiva der Konkurrenz in der sozialen Bilanz«, so Simmel, sind eben die Kehrseite ihrer »ungeheuren synthetischen Kraft«, also ihrer »ungeheuren vergesellschaftenden Wirkung«. Und die besteht in ihrer objektvermittelten »Gleichgültigkeit gegen das Subjektive«. Denn

durch die Wendung auf das Objekt bekommt die Konkurrenz jene Grausamkeit aller Objektivität, die nicht aus einer Lust am fremden Leide, sondern gerade darin besteht, daß die subjektiven Faktoren aus der Rechnung ausscheiden (ebd., 328, 327 u. 348).

Damit ist die Konkurrenz allerdings nichts Geringeres als die soziale Dimension einer »objektiven Kultur«, die die Kontingenz zur ontologischen Form der Unendlichkeit und zur soziologischen Form der Wirklichkeit gemacht hat.

V

Es mag der theoretischen Selektivität aktueller Gesellschaftskritik geschuldet sein, dass die außerökonomische – und außerpolitische – Qualität des Wettbewerbs keine nennenswerte Rolle in ihr spielt und dass der Wettbewerb vielmehr als problematisches Epiphänomen einer »Ökonomisierung des Sozialen« konzipiert wird, die als »neoliberal« im Übrigen nur scheinbar in ihrer Besonderheit erfasst ist. Dass es dabei trotzdem keineswegs um etwas Harmlo-

ses geht, sondern um etwas, das nur schwer erträglich bleibt, weil der Wettbewerb in der Moderne tendenziell mit Vergesellschaftung koextensiv ist, hat Simmel aufs Deutlichste betont, indem er geradeheraus von der »Menschheitstragödie der Konkurrenz« sprach:

Vielleicht wäre die Wüstheit und Erbitterung der modernen Konkurrenz überhaupt nicht erträglich, wenn ihr nicht die wachsende Objektivierung von Daseinsinhalten, in ihrer Unberührsamkeit von allem *ôte-toi que je m'y mette*, zur Seite ginge. (GSG 6, 386)

Die Objektivität, die Anonymität und die Abstraktheit der Konkurrenz, so ließe sich der Sachverhalt pointieren, macht sie gerade deshalb zu einem gesellschaftlichen Integrationsprinzip, das hochgradig individualisierten und damit prinzipiell kontingenzförmigen Sozial- und Objektverhältnissen entspricht, weil es die intersubjektiven Dimensionen der Vergesellschaftung übersteigt. Darin besteht die soziologische Modernität der Konkurrenz. In ihrer generalisierten, marktförmig organisierten und tendenziell ubiquitären Form ist sie die spezifisch gesellschaftliche Form einer Kultur der Verfügbarkeit, die ihrerseits die positive Seite einer Kultur der Kontingenz bildet. Das ist für Simmel am Ende auch das eigentliche Spezifikum der Moderne, nämlich ein neues Verhältnis von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, das sich aus der zunehmenden Asymmetrie von »objektiver« und »subjektiver Kultur« ergibt, weil ihre abstrakte Diskontinuität nicht zuletzt die Freisetzung der »subjektiven Kultur« aus konkreten Bindungen an die »objektive Kultur« bedeutet. In dieser Diskontinuität, zwischen diesen beiden Sphären, eröffnet sich die Sozialdimension, in der die Versachlichung individuelle Handlungsmöglichkeiten generiert, deren Integration dann tatsächlich nur abstrakt, also konkurrenzförmig möglich ist, weil es dabei um die Integration »einer Vielfältigkeit« geht, die irreduzibel bleibt und bleiben soll, solange der »Anspruch des Individuums« besteht, »die Selbständigkeit und Eigenart seines Daseins gegen die Übermächte der Gesellschaft, des geschichtlich Ererbten, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren« (GSG 2, 339 bzw. GSG 7, 116).

Vielleicht ist es das, was das eigentliche Problem einer Kritik »neoliberaler« Vergesellschaftung ausmacht und worauf Simmels Analysen der Moderne mit all der Skepsis, die ihren Ton färbt, so eindringlich verweisen: Es gibt keine Individualisierung ohne Kon-

kurrenz – jedenfalls dann nicht, wenn Individualität im emphatischen Sinne mit der prinzipiellen Offenheit des Möglichkeitshorizonts korrespondieren und dennoch sozial integrierbar sein soll. Denn was bedeutet »die Individualisierung der inneren und äußeren Daseinsformen« anderes, als »die Auflösung der ursprünglichen Gebundenheiten und Verbundenheiten zu differenzierten Eigenbeständen«, wie Simmel gelegentlich bemerkt? »Daß der Teil eines Ganzen zu einem selbständigen Ganzen wird, jenem entwachsend und ein Eigenrecht ihm gegenüber beanspruchend«, hat er ergänzt, »ist vielleicht die fundamentale Tragödie des Geistes überhaupt, die in der Neuzeit zu vollem Auswirken gelangt ist und die Führung des Kulturprozesses an sich gerissen hat« (GSG 12, 473). Mit Blick auf Durkheims Konzept der »Anomie« könnte man aus Simmels Perspektive und seiner Problematisierung des »ungeheuren Glücksverlangens des modernen Menschen« deshalb fast sagen, die Konkurrenz sei die adäquate, geradezu positive soziale Organisationsform der »Anomie« und damit nicht bloß das kategoriale, sondern auch das funktionale Gegenteil zu Durkheims Option einer regulativen, restriktiven und repressiven Moralordnung. Das wäre die Konsequenz einer Perspektive auf Modernität, die die Positivierung des Unendlichen akzeptiert und nicht diskreditiert oder perhorresziert. Sie wäre von der Einsicht geleitet, dass die Konkurrenz gerade wegen ihrer Abstraktheit für die Integration einer modernen Gesellschaft vielleicht von größerer Bedeutung sein könnte als selbst die → Arbeitsteilung, weil diese an konkrete funktionale Orte und Akteure gebunden ist.

Simmel hat diese Konsequenz nicht leichtfertig angedeutet und sein Konzept der Konkurrenz als »ungeheurer synthetischer Kraft«, die »ungeheure vergesellschaftende Wirkung« habe, ist deshalb auch alles andere als ihre vorbehaltlose Affirmation. Und schon gar nicht ihre rückhaltlose Apologie. Dazu waren ihm ihre »Passiva« einfach zu bewusst. Aber auf dem Hintergrund einer klassifizierenden Diskussion der verschiedenen familialen, religiösen, juristischen und politischen Ausschluss- und Begrenzungsformen der Konkurrenz, auf dem Hintergrund auch der darin institutionalisierten Klientelismen, Protektionismen und Nationalismen, hat er die Einsicht festgehalten, dass »die typische europäische Moral« sich »gegen die Konkurrenz duldsamer« verhalte, »als gegen viele andere Arten des Antagonismus« (GSG 11, 347). Das ist zwar gesellschafts-

kritisch angesichts der rezenten Universalisierung dieser friedlichen Kampfzone nicht ermutigend, aber es ermöglicht immerhin die illusionslose Problematisierung einer modernitätskritischen Disposition, die gesellschaftstheoretisch von paradigmatischer Bedeutung war und politisch von drängender Aktualität ist. Wenn es nämlich tatsächlich einmal eine soziale Welt ohne Konkurrenz geben sollte, wie es noch die meisten modernitätskritischen Positionen expressis oder impressis verbis imaginiert und alle antimodernen Politiken, die religiösen wie die säkularen, propagiert und praktiziert haben, wäre diese Welt auch eine soziale Welt ohne Kontingenz. Es wäre eine Welt, in der das, was ist, nicht anders sein könnte. Es wäre eine sinnerfüllte Welt, die tatsächlich einen »gottgeordneten, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierten Kosmos« bildete, wie man mit Weber sagen kann (Weber 1986, 564). In dieser Welt wäre alles und jedes an seinem rechten Ort, man wüsste stets, was es mit den Dingen auf sich hat und es gäbe auch keinen Zweifel darüber, wo die Menschen jeweils hingehören – sozial, territorial und transzendental. Das muss man aber erst einmal ertragen wollen. Simmel wollte es – nach Lage der Texte – mit Sicherheit nicht.

Michael Makropoulos

Simmels Soziologie als relationales Projekt

Simmels Grundlegung und Profilierung der Soziologie

Wenn Simmel in seinen zahlreichen Schriften und in verschiedenen Werkphasen daran laboriert, wie er die Soziologie eindeutig bestimmen und zu einer autonomen Wissenschaft erheben kann, dann denkt er auf grundsätzliche Weise *relational*. Er hat nach eigenen Worten die individualistische Anschauungsart überwunden (GSG 5, 52), sieht sich explizit von der Denkrichtung des modernen → Relativismus beeinflusst und übernimmt von dorthier die Idee, »das Einzelne und Substanzielle in Wechselwirkungen aufzulösen« (GSG II, 14; vgl. auch GSG 2, 130 sowie Lichtblau 1994, 544 f.). Simmels relationale Ausrichtung der Soziologie lässt sich aber nicht nur am Grundbegriff der Wechselwirkung nachvollziehen, sondern gleichermaßen auch an der Form/Inhalt-Unterscheidung, an den Beziehungen der verschiedenen Vergesellschaftungsformen zueinander, an den (historischen wie aktuellen) Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuen und an der Beschreibung der relativen Wertsetzungen der modernen Welt. Einige wenige Zeitgenossen (z. B. Litt, Michaelis, Vierkandt und von Wiese) haben diese neue Perspektive des relationalen Denkens als ingeniose Leistung Simmels für die Soziologie herausgestellt. Besonders Vierkandt (1915/1916) sieht nun die Möglichkeit gegeben, innerhalb der Gesellschaftslehre die Ontologie zu verlassen und soziale Beziehungen zu untersuchen und zu verstehen. In jüngerer Zeit hat Bourdieu implizit daran angeschlossen, wenn er gegen substanzialistische und »realistische« Beschreibungen opponiert und der Soziologie ins Stammbuch schreibt: »Man muß *relational* denken.« (Bourdieu 1996, 262)

Simmels relationales Denken beginnt bereits deutlich vor der Fertigstellung seiner *Soziologie* (1908), wenn er beispielsweise in *Über soziale Differenzierung* (1890) reflektiert, dass die soziologischen Themen, Objektbereiche und Fragestellungen auch in anderen Wissenschaften (wie etwa der Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft, Staatslehre, Nationalökonomie oder Sozial-