

Wiederverflüssigung des Verdinglichten bei Tönnies, Simmel und Habermas

YUICHI OKUTANI

Ein Vergleich des soziologischen Denkens Georg Simmels mit dem von Ferdinand Tönnies wurde zuletzt in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts von Heinz-Jürgen Dahme angestellt. Er hält in seinem Beitrag zum Buch *Simmel und die frühen Soziologen* fest, dass beide Soziologen im Zeitalter der Begründung der Soziologie als eigenständiger Wissenschaft die Entwicklung der Neuzeit als sozialen Differenzierungs- und damit verbundenen Individualisierungsprozess betrachten. Die moderne Gesellschaft tendiert nach ihnen zur unaufhaltsamen Expansion, die notwendig zunehmende Berührungen mit anderen sozialen Ganzheiten mit sich bringt. Daraus geht die Loslösung des Einzelnen von traditionellen Sozialbeziehungen und die Auflösung bzw. mindestens Umwandlung der traditionellen Sozialbeziehungen hervor. Die Geldwirtschaft fördert ohne Zweifel diese Tendenz, indem sie als größter Maßstab die engeren Einungen von den zunftmäßigen bis zu den nationalen lockert oder löst und die Weltwirtschaft initiiert.¹ In der Geldwirtschaft werden die einzelnen geltenden Maßstäbe relativiert bzw. nivelliert, wie Arbeiter in einem von der Maschine dominierten Arbeitsprozess.²

-
- 1 Vgl. Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11), S. 845.
 - 2 Heinz-Jürgen Dahme: *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*. In: Otthein Rammstedt (Hg.): *Simmel und die frühen Soziologen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 222-275, hier: S. 235.

Die Erscheinung der Nivellierung stellt zwar ein bedeutsames Thema zur Auslegung der Simmelschen Sozialphilosophie dar, aber ich möchte hier vielmehr von der von David Frisby im selben Buch wie Dahme bezeichneten Eigentümlichkeit der Moderne ausgehen: der Flüchtigkeit. Jene ›Tragödie der Kultur‹ – später ausführlich behandelt – lässt sich wohl darauf zurückführen, dass uns verschiedenartige Sachen, die eigentlich als im Fluss befindliche und vorübergehende angesehen werden sollten, uns so gegenüberstehen, als seien sie von ewigem Bestand, und diese Problematik scheint, so meine These, die Denkweisen sowohl von Simmel und Tönnies als auch von Habermas zu durchziehen.

1. DIE MODERNE ALS ›GESELLSCHAFT‹

Der Tönniesschen Terminologie zufolge ist die Moderne durch ›Gesellschaft‹ gekennzeichnet, in der die Menschen – mit einem Wort – aus Berechnung zu handeln pflegen. Sie tun vieles scheinbar interesselos, aber sie erwarten dennoch, dass der Abschluss ihrer Handlungen nicht bloß sämtlichen Verlust wieder aufheben, sondern noch dazu einen Gewinn ergeben soll.³ Diesen Gewinn im weiteren Sinne des Wortes zu erwerben ist nichts anderes als der Zweck ihrer Handlungen. In der ›Gesellschaft‹, wo in der Regel der Verlust des einen den Gewinn des anderen begünstigt, stehen wir zahllosen Fremden gegenüber, die dasselbe Ziel, nämlich die Gewinnmaximierung, verfolgen. Auch wenn sich dabei eine Eintracht von Interessen herausbildet, stellt sie als solche doch nur eine zufällige und sekundäre Angelegenheit dar, die wir nicht als die Bedeutsamste betrachten.⁴ Dieses ›Gemeinsame‹ hat übrigens nichts mit dem Charakteristischen der Gemeinschaft im Tönnies'schen Sinne zu tun, das ich später näher erläutern will.

Sofern man keine bestimmte Größe, sondern einen Gewinn als eine Differenz gegenüber einem früheren Zustand seiner selbst oder gegenüber einem Zustand des anderen anstrebt, muss es zum »beständigen und rastlosen Begehren von Macht über Macht« kommen. »Und die Ursache davon ist nicht immer, dass einer hofft auf ein intensiveres Vergnügen, als er schon erreicht hat, oder dass er nicht zufrieden sein kann mit einer mäßigen Macht; sondern weil er nicht die Macht und Mittel zum Wohllieben, welche er zur Verfügung hat, sichern kann,

3 Ferdinand Tönnies: Gesellschaft und Gemeinschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Nachdr. d. 8. Aufl. von 1935. 3., unv. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991, S. 94.

4 Ebd., S. 112.

ohne die Erwerbung von mehr.«⁵ Tönnies scheint damit eine quasi Hobbessche Anschauung zu vertreten. Für die in der Gesellschaft lebenden Menschen ist es unentbehrlich, die präzise Kenntnis von den eigenen und fremden, entgegenstehenden (also zu überwindenden) oder günstigen (also zu gewinnenden) Kräften oder Mächten zu erlangen und sie allen Schätzungen und Beurteilungen zugrunde zu legen. Das ist eine Prämisse für die Herrschaft über Natur und Menschen. Im Vergleich zum Denken müssen zudem die Gefühle sowohl des Hasses oder Zornes wie auch der Liebe oder des Mitleides als nachteilig zur Ausführung der Herrschaftspläne verdrängt werden, denn diese Gefühle können gegebenenfalls das eigentliche Interesse außer Acht lassen und zu unbesonnenen Akten verführen. Die Menschen kennen daher eigentlich weder Freund noch Feind, sondern treten nur in Bezug auf ihre eigenen Ziele mit anderen in kooperative resp. gegnerische Beziehungen. Diese innere, in der Gesellschaft überwiegende Neigung bezeichnet Tönnies als ›Kürwille‹.

Verwandschaft, Nachbarschaft und Freundschaft hingegen gehören prinzipiell zur ›Gemeinschaft‹, in der keine so strikte Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck wie in der Gesellschaft vorhanden ist. Aufgrund des Gefühls und Gemüts können wir die Existenz des anderen direkt anerkennen, ohne Umweg der Abwägung, wie er uns denn dienen könne. Genauer genommen drängt sich zumeist kein solcher Prozess der Anerkennung in den Vordergrund des Bewusstseins, und das Verhältnis zwischen Menschen stützt sich hier nicht auf einen Kontrakt, sondern auf ein oft stillschweigendes Einverständnis.⁶ Im Verkehr mit seiner Familie, seinen Nachbarn und Freunden beabsichtigt man weder, möglichst große Einnahmen mit möglichst geringen Ausgaben zu erzielen, noch eine spontane Gewohnheit gesetzlich festzulegen.

Der Begriff der Gesellschaft umfasst dagegen die konkreteren Gebilde wie Vereine und Körperschaften, die von mehreren Menschen zu einem ihnen gemeinsamen Zweck gegründet werden. Diese Zweckgründungen haben oder zeigen gewissermaßen einen eigenen Willen, der sich immerhin nach einem förmlichen Verfahren, wenn auch nicht einmütig herausbildet und noch nach dem Wechsel aller Mitglieder unverändert, also relativ unabhängig von den Intentionen ihrer Gründer bleibt. Jeder andere könnte sich dieser Zweckgründungen bedienen, wenn sie nur zur Verwirklichung *seiner* Zwecke dienlich sind. Kurz: nicht nur der Einzelne, sondern auch das Ganze, dem er angehört, stellt sich hier als bloßes Mittel dar.

5 Ebd., S. 97.

6 Ebd., S. 29.

Die ursprünglich *gemeinschaftliche* Form wiederum machen menschliche Verbände wie Sippen und Clans aus, deren Mitglieder die Menschen zugleich mit ihrer Geburt werden, so dass sie problemlos die Existenz ihrer selbst und ihrer Vorfahren bejahen können.⁷ Tönnies führt den Herd als das der Hausgemeinschaft (oder dem Familienwesen) Charakteristische an: »Der Herd und sein lebendiges Feuer ist gleichsam der Kern und Wesenheit des Hauses selbst, die Stätte, um welche sich Mann und Weib, jung und alt, Herr und Knecht zur Teilnahme am Mahle versammeln. So wird Herdfeuer und Tafel symbolisch bedeutend; jenes als die im Wechsel der Generationen dauernde Lebenskraft des Hauses; diese als die gegenwärtigen Mitglieder zur Erhaltung und Erneuerung von Leib und Seele vereinend. Die Tafel ist das Haus selber, insofern, als *jeder daran seinen Platz hat und sein gebührend Teil zugewiesen erhält*. Wie vorher um der einheitlichen Arbeit willen die Genossen sich teilen und trennen, so findet hier die Wiedervereinigung statt *um der notwendigen Verteilung des Genusses willen*.«⁸ Diese Beziehungen zwischen Menschen nennt Tönnies ›organisch‹, die innere, darin überwiegende Neigung ›Wesenwille‹.

Gemeinschaftliches Zusammengehörigkeitsgefühl allerdings geht, wie schon angedeutet, nicht immer nur aus dem Familienwesen hervor, es muss sich auch aus der Tatsache ergeben, dass die Menschen andauernd neben- und v. a. miteinander existieren oder dass sie sich fortwährend durch gemeinsame Tätigkeit miteinander beschäftigen. Georg Simmel weist darauf hin, dass vor allem in der modernen Gesellschaft durch die Zunahme ihrer Mitglieder und der daraus hervorgehenden Vermannigfaltigung der Interessen und Tätigkeiten ein neuer, umfassenderer sozialer Kreis entstehe. Durch die immer lebendiger werdenden Berührungen zwischen Gruppen gehören wir zu mehreren Kreisen, seien es engere oder umfangreichere. Ein derartiger gesellschaftlicher Kreis fordert von seinen Mitgliedern keine Hingabe ihrer *ganzen* Persönlichkeit mehr, wie es z.B. mittelalterliche Zünfte zur Bedingung für den Eintritt machten. Mit einem Zitat des Handwerkskenners und Sozialdemokraten Rudolf Wissel hebt wiederum Tönnies hervor: »die Zunft war nicht nur die zu Gewerbebezwecken aus dem Zusammenschluss der das Gewerbe Treibenden gebildete Genossenschaft, sondern auch die erweiterte Familie aller zur Zunft Gehörigen [...] wie die Familie auf Zucht und Sitte hält, niemand in ihre Reihen aufnimmt, der nicht rein und makellos dasteht, so duldet auch die Zunft niemand in ihren Reihen, der den sittlichen

7 Tönnies: Einführung in die Soziologie. Nachdruck der ersten Auflage mit einer Einführung von R. Heberle. Stuttgart: Enke 1965, S. 97-100.

8 Tönnies: Gesellschaft und Gemeinschaft, S. 24.

Anforderungen der Zeit nicht entsprach.«⁹ Demgegenüber setzt der neue, auf individuellen Interessen beruhende Kreis, wie sein Entstehungsprozess zeigt, mehr oder weniger die Selbständigkeit des Einzelnen voraus, und aus der ›Kreuzung‹ mehrerer Kreise dieser Art entspringt nach Simmel die menschliche Individualität. Ein Mensch wird in dem Maße charakteristischer und individueller, in dem die Zahl der Kreise, an denen er äußerlich oder innerlich teilhat, immer größer wird und die Kreise voneinander unabhängig sind, denn es ist unwahrscheinlich, jemand anderen zu finden, der sich mit den gleichen Kräften an den gleichen Kreisen wie er selbst beteiligt. »Die Vielheit der Sozialisierungen gibt ihm so die Unvergleichbarkeit und Individualisierung wieder, die die einzelne Sozialisierung an und für sich ihm zu rauben schien.«¹⁰ Wenn man angesichts des Verschwindens der Hausgemeinschaft und der Zunft dennoch die Aufrechterhaltung der gemeinschaftlichen Beziehungen behaupten kann, dann müsste man deren Möglichkeit den neuen, obengenannten Verbindungen zwischen Menschen zuschreiben. Bei der Entstehung dieser Verbindungen entstehen aber auch gleichzeitig neue Normen, die unter Umständen im Gegensatz zu früheren stehen können.

Jedes Ganze, jedes soziale Verhältnis stellt an seine Mitglieder den Anspruch, sich seiner Absicht, d.h. seinem Willen gemäß zu verhalten, ohne dies unbedingt in die Form des Befehls bringen zu müssen. Je mehr der Einzelne scheinbar freiwillig meint, dass er sich in den gesellschaftlichen Beziehungen aufgrund seiner eigenen Autonomie und seines eigenen Intellekts nach dem Willen des Ganzen richtet, während er in auf Verwandtschaft oder Nachbarschaft basierenden Beziehungen von den Auffassungen seiner Eltern oder Zeitgenossen und von seinen eigenen Gefühlen abhängig zu sein pflegt – dies abgesehen von der Richtig- oder Unrichtigkeit seiner Meinung – desto mehr Objektivität und Verstandesmäßigkeit wird dem ›gesellschaftlichen‹ Willen des Ganzen zuteil, so dass schließlich der Einzelne in Widerstreit mit den früheren, ›gemeinschaftlichen‹ Normen geraten kann. Zur Auflösung der Selbstverständlichkeit einer Norm bzw. einer Gewohnheit braucht man sich übrigens, so Simmel, noch keine neue anzueignen, sondern sich nur etwas von dem alltäglichen Milieu zu distanzieren. Da wir in einem sozialen Kreis ›durch Verstehen anderer und Verstandenwerden von anderen‹ gleichsam unsere eigenen Rechte und Pflichten allmäh-

9 Ebd., S. 102.

10 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 4), S. 381. Vgl. auch den Beitrag von Mathias Berek im vorliegenden Band.

lich feststellen, die aber nur in *diesem* Kreis, weder in fremden Umgebungen noch gegenüber einem fremden Menschen, gelten, so bedeutet jene Distanziertheit eben den Verlust des Maßstabs für unser Sich-Geben (Benehmen). Man könnte also sagen, dass dies eine Ursache für die zeitweilige Intimität zwischen Reisenden und den starken Zusammenhalt zwischen mittelalterlichen wandernden Kaufleuten darstellt, denn jene sind vorübergehend, diese fortwährend ›wurzellos‹, so dass sie sich nicht an eine vertraute Ordnung und Sittlichkeit anlehnen können.¹¹ Zu diesen Wurzellosen im Allgemeinen gehören, so Tönnies, Gebildete und Händler. Sie sind ›heimatlos‹, folgen fremden Sitten und kennen fremde Künste, sind aber ohne Liebe und Pietät für diejenigen eines bestimmten Landes. Sie behalten immer den Zweck im Auge und vermischen bzw. verwenden dazu Altes und Neues.¹² Die Menschen von dieser Art erfasst Simmel mit dem Begriff des ›Fremden‹, der seiner Natur nach kein Bodenbesitzer sei. Boden wird hier jedoch nicht bloß im physischen Sinne verstanden, sondern dem Fremden fehlt auch scheinbar derjenige innerliche ›soziale‹ Grund, der von vornherein in sein Denken und Handeln eingreifen könnte. Daher scheint es so, als könnte der Fremde unbefangener, allgemeinen und objektiven Idealen gemäß über Angelegenheiten anderer urteilen.¹³ Aber es ist m.E. nicht wahrscheinlich, dass aus dem bloßen Zusammentreffen der Fremden etwas Allgemeines, etwas Objektives hervorgeht, ohne dass irgendeine Norm dabei mitentsteht, die dann zur neuen Bedingung für das Zusammenleben der Zusammentreffenden werden muss.

2. DIE UNMÖGLICHKEIT EINES ABSOLUTEN WERTES

Bereits Kant betonte, Gegenstände zu erkennen bedeute Beziehungen zwischen ihnen aufzuklären, die nicht in der Natur aufgefunden werden könnten. Äußerliche Dinge stehen regellos, unabhängig von uns nebeneinander, und durch unsere lediglich rezeptive Anschauung, durch die ›Affizierung von einem unbekannten Etwas auf unsere Sinnlichkeit‹¹⁴ bildet sich noch keine Ordnung heraus. Die spontane Tätigkeit unseres Geistes, d.h. unseres Verstandes ist dazu unerlässlich. Was Worte wie etwa ›Krähe‹ und ›Friedhof‹ betrifft, bezeichnet das eine, objektiv betrachtet, ein Lebewesen, das schwarze Federn hat und fliegen kann, das an-

11 Simmel: Soziologie, S. 751-753.

12 Tönnies: Gesellschaft und Gemeinschaft, S. 141.

13 Simmel: Soziologie, S. 766-767. Vgl. auch den Beitrag von Sonja Engel im vorliegenden Band.

14 Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft A 358.

dere einen Ort, wo Leichname begraben werden. Auf der anderen Seite können wir aber beide Begriffe in der Kategorie des ›Unheimlichen‹ zusammenführen und damit zwischen ihnen eine gewisse Beziehung herstellen.

Das Gleiche gilt auch in Bezug auf die Erscheinungsweise des Wertes. Der Wert stellt eigentlich Beziehungen zwischen mehreren Gegenständen dar, und ein Gegenstand wird erst dann wertvoll, wenn es ein Äquivalent, allgemein gesagt, ein Opfer, das man zur Erwerbung desselben erbringen muss, gibt. Und das Ausmaß des Opfers legt ebenfalls nicht die Natur, sondern legen wir selbst fest. Ein Objekt oder eine Ware scheint uns vielleicht deshalb den gleichen Wert wie ein anderes oder eine andere zu haben, weil an beiden das gleiche Preisschild hängt; doch in der Tat gibt man nur dann seinen Besitz ab, wenn sich aus dem Tausch ein Mehr, oder mindestens ein Überschuss von Befriedigungsgefühlen gegenüber dem vorigen Zustand ergibt. »So sehr unser Leben durch den Mechanismus und die Sachlichkeit der Dinge bestimmt scheint, so können wir in Wirklichkeit keinen Schritt machen und keinen Gedanken denken, ohne dass unser Fühlen die Dinge mit Werten ausstattete und ihnen gemäß unser Tun dirigierte.«¹⁵ Kurz: der Wert ist weder *a priori*, noch absolut dem Gegenstand immanent, sondern er entsteht vielmehr erst dadurch, dass sich unser Geist über den Zustand des ›bloßen interessellosen Spiegels der Wirklichkeit‹ erhebt und die in der Wirklichkeitsreihe stehenden Gegenstände in die Wertreihe übersetzt.¹⁶

Wir können insofern weder *für uns allein* noch *ganz autonom* über Geschehnisse und Menschen urteilen, als wir stets einem oder mehreren Kreisen angehören und mehr oder weniger unter ihrem Einfluss stehen. Nur scheinbar existiert in uns ein einheitliches Ich, von dem alle unsere Handlungen und Äußerungen ausgehen. Wenn es uns an einem solchen Kern mangelte, mit dem sich erst die Folgerichtigkeit unserer Handlungen und Äußerungen geltend machen lässt, wenn die ›Anarchie der Laune‹ uns beherrschte und unser Wille in jedem Augenblick nach dem Wechsel äußerer Reize schwankte, so scheint es, würden sowohl die zweckmäßige Tätigkeit als auch die damit verbundene Entwicklung der Gesellschaft erheblich beeinträchtigt werden.¹⁷ Die Kantische Morallehre besagt, dass derartige Launen natürliche Neigungen genannt werden sollen, ja dass die menschliche Freiheit nichts anderes sei, als das Zurückhalten jener (natürlichen) Wollungen durch das vernunftmäßige Tun. Das Ich ist jedoch in keiner Weise

15 Simmel: Philosophie des Geldes. Hg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 6), S. 63.

16 Vgl. ebd., S. 25.

17 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band, S. 154-157.

absolut. In der Simmelschen Soziologie ist es das Fundamentalste, dass sich jedes Fürsichsein, das scheinbar Feste, insgesamt in unaufhörliche Wechselwirkungen auflösen kann. »Bei dauernderen Beziehungen von Individuen untereinander gestaltet sich zwischen ihnen ein gemeinsames Niveau, das dann in relativer Unabhängigkeit von jedem einzelnen Mitgliede besteht. Wo eine Vereinigung stattgefunden hat, deren Formen beharren, wenngleich einzelne Mitglieder ausscheiden und neue eintreten; [...] wo eine Summe von Erkenntnissen und sittlichen Lebensinhalten vorhanden ist, die durch die Theilnahme der Einzelne weder vermehrt noch vermindert werden, die, gewissermaassen [!] substantiell geworden, für jeden bereit liegen, der daran theilhaben will; wo Recht, Sitte, Verkehr Formen ausgebildet haben, denen jeder sich fügt und fügen muß, der in ein gewisses räumliches Zusammensein mit Anderen eintritt – da überall ist Gesellschaft, da hat die Wechselwirkung sich zu einem Körper verdichtet.«¹⁸ Wenn auch unser wirkliches Tun, wie schon gesagt, die geistige oder subjektive Wertung der Angelegenheiten voraussetzt, umstellt zweifellos ein sozialer, objektiver Wertmaßstab unser Selbst, der zwar von der natürlichen Sachlichkeit aus gesehen, nur als etwas Subjektives, aber von dem Subjekt aus als etwas Objektives, gleichsam als eine dritte Kategorie zwischen uns und den Dingen erscheint. Daran hat Simmel sein erstrangiges Interesse. Zu dieser Kategorie gehört wohl das, was im Bereich der Kulturwissenschaften »soziale Welt« genannt wird, die sich zwischen der objektiven und subjektiven Welt befindet. Von dieser Unterscheidung scheint auch der soziologische Ansatz von Jürgen Habermas auszugehen, was ich später ausführlicher erklären werde.

Das fundamentale Problem der Soziologie, dass das Individuum nur den Ort darstellt, an dem sich soziale Fäden verknüpfen, dass alles menschliche Tun innerhalb der Gesellschaft verläuft und kein Einzelner sich ihrem Einfluss entziehen kann, und dass man daher die historischen Tatsachen, die Inhalte der Kultur und die Normen der Sittlichkeit nicht dem Einzelmenschen, seinem Verstand und seinen Interessen zuschreiben kann – das wird freilich nicht aufgeworfen, um die schöpferische Kraft unseres Geistes zu bestreiten. Es ist m.E. viel bedeutender, dass auch jenes als soziales Gebilde Verdichtete – es mag uns so vorkommen, als schritte es selbständig, ohne Einwirkung von Individuen fort – sofern es die Verknüpfung mit seiner Umgebung nicht verlieren soll, wieder in Wechselwirkungen aufgelöst werden muss. Die Schöpfung aus dem Nichts ist nach Kant ausgeschlossen, d.h. alle Erscheinungen haben eine Ursache in der vergangenen Zeit, und »so fern die Gegenstände als zugleich existierend ver-

18 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke (Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 3), S. 164-165.

knüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. [...] Ohne Gemeinschaft [Wechselwirkung] ist jede Wahrnehmung [der Erscheinung im Raume] von andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen, ohne dass die vorige damit im geringsten zusammenhängen [...] könnte.«¹⁹ Simmel wendet offenbar diesen Grundsatz auch auf die Soziologie an und erläutert dies wie folgt: »Einheit im empirischen Sinn ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen: ein organischer Körper ist eine Einheit, weil seine Organe in engerem Wechseltausch ihrer Energieen stehen, als mit irgend einem äußeren Sein, ein Staat ist *einer*, weil unter seinen Bürgern das entsprechende Verhältnis gegenseitiger Einwirkungen besteht, ja, die Welt könnten wir nicht *eine* nennen, wenn nicht jeder ihrer Teile irgendwie jeden beeinflusste, wenn irgendwo die, wie immer vermittelte, Gegenseitigkeit der Einwirkungen abgeschnitten wäre.«²⁰ Da alles Daseinde – seien es Menschen, andere Lebewesen oder Gebilde wie Gesetze, Institutionen – im aufeinander Angewiesen-Sein steht, kann man gar nicht sagen, dass im Kopf eines Einzelnen bzw. in einem Kreis eine Idee plötzlich (vielleicht sogar allmählich) hervortritt, deren Bestandteile nicht schon bestimmte, lokale Gewohnheiten ausmachten, und die dadurch allgemein für alle Menschen, für alle sozialen Gruppen gelten könnten.

3. DIE ›GATTUNGSERFAHRUNG‹ NACH SIMMEL

Die Gesellschaft, in der die Menschen nicht aus äußerem Zwang, sondern aus spontaner Achtung vor dem moralischen Gesetz als solchem miteinander in Beziehung stehen, bezeichnete Kant als sittlichen Idealzustand, als ›ethisches Gemeinwesen‹. Hier kommt es nicht darauf an, ob man irgend einen Vorteil aus einer Handlung ziehen kann, sondern darauf, ob die eigene Tat mit dem ›Gesetz‹ übereinstimmt, und darüber urteilt das eigene Gewissen. »Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen ist das Gewissen. Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten.«²¹ Kant warnte uns allerdings davor, ein bloßes Mittel, das unter Umständen der Förderung unserer Moralität dienen kann, mit dem absolut sittlichen Ziel zu verwechseln. Wir

19 Kant: Kritik der reinen Vernunft A 213-214.

20 Simmel: Soziologie, S. 18.

21 Kant: Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe Bd. 6, S. 437-438.

seien lediglich in der Lage, uns der vollständigen Übereinstimmung mit jenem Gesetz beständig anzunähern. Das lückenlose Wissen, wie man sich Gott wohlgefällig machen, d.h. wie man das sittliche Gut selbst erreichen könne, bleibe uns verborgen; der Wahn, dass es durch eine äußere Handlung, die an und für sich keinen moralischen Wert hat, zuwege gebracht werden könne, sei eine Art von Aberglaube.²² Wenn eine Person dennoch die Entdeckung jenes Wissens verkünde und denjenigen, der sich mit Recht dagegen bekenne, Ketzer oder Verräter nenne, so bedeute das wohl nichts anderes, als dass sie sich als Gott ausbe.

Jenes ethische Gemeinwesen stellt jedoch nach der Simmelschen Auffassung gar keinen *idealen* Zustand dar, sondern es bedeutet nur, dass es dadurch erwächst, dass wir durch äußere Macht in der gleichen Weise gezwungen sind, uns der bestehenden Sittlichkeit anzupassen, »wie der Baumstamm, den ein Windstoß trifft, sich gleich nach dessen Aufhören wieder in seine ursprüngliche Stellung zurückrichtet, aber der gleichen Windrichtung auf die Dauer ausgesetzt, schließlich selbst in eben dieser sich biegt und weiter wächst.«²³ Und weiter: »Unzählige Beobachtungen lehren uns, dass sich der menschliche Wille garnicht anders verhält, als der eines zu zähmenden Thieres, das zuerst nur durch Zaum und Peitsche gehalten und getrieben werden konnte, schließlich aber beides nicht mehr bedarf, sondern ganz von selbst die Gangart oder die Arbeit leistet, der es sich vordem widersetzte.«²⁴ Das Gute tun wir folglich nicht aus unserem ›freien‹ Willen, noch von äußeren Interessen unabhängig, sondern auf Erfahrungen der Gesellschaft, der wir angehören, hin, oder in der Simmelschen Terminologie, auf Gattungserfahrungen hin, die in ihr durch mehrere Generationen hindurch aufgespeichert bzw. ›vererbt‹ worden sind. Der Grundzug dieser Erfahrungen der Gesellschaft liegt gegenüber dem jenes Kantischen Gewissens resp. der reinen praktischen Vernunft, die gleichmäßig allen vernünftigen Wesen immanent sein soll, darin, dass sie sich nach Kreis und Zeit voneinander unterscheiden können. Wenn die Zeit, in der man, um Handlungsnormen zu verinnerlichen, noch der bewussten Anstrengung und der Überwindung innerer Widerstände bedurfte, schon weit zurückliegt, wenn man daher, wie die obigen Analogien von Baumstämmen und gezähmten Tieren zeigen, statt über die Normen zu reflektieren, ohne Zögern ›das Gute‹ *tut*, dann stellt sich heraus, dass diese Normen von der

22 Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 4. Stück, 2. Teil § 2.

23 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band, S. 73.

24 Ebd., S. 67.

Kategorie des Verstandesmäßigen zur Kategorie des Gefühlsmäßigen übergegangen und gleichsam im Instinkt verwurzelt sind.²⁵

Der so bis ins Innerste von uns hinein sinkenden Überzeugung vom Guten und Bösen kann man wohl nicht leicht entsagen, und eine Ursache dafür scheint in der Erscheinung der ›Erweiterung des Ichs‹ zu bestehen. Das Ich ist nach Simmel eher durch einen Kreis als durch einen Punkt zu symbolisieren. Dass wir oft eine körperliche Verletzung nicht schmerzlicher empfinden als die eines uns teuren Gegenstandes, dass ein Eingreifen in mein Besitztum eine Vergewaltigung meines Ichs darstellt, dass uns die Gegenstände, die im Besitz eines geliebten Menschen waren, als ›ein Stück von ihm‹ gelten – aus diesen trivialen Erlebnissen kann man folgern, dass wir einen äußeren Besitz durch Umwandlung in etwas Inneres als einen Bestandteil des Ichs anerkennen. Da nun ›etwas besitzen‹ bedeutet: ›darüber verfügen können‹, könnte man zudem sagen: »je mehr Gegenstände da sind, die meinem Willen volle Expansion ihnen gegenüber gestatten, die ihm widerstandlos gehorchen, d.h. also je mehr ich besitze, desto freier bin ich.«²⁶ Und ein solcher Gegenstand lässt sich nicht auf ein äußeres beschränken; sondern als Ausdehnung des Ich bzw. der Freiheit desselben muss sich auch das Sich-Überzeugen oder das Erkennen, etwa auf welche Weise ich in der Gesellschaft möglichst kraftsparend, d.h. ohne unnütze Reibungen mit den anderen, den Daseinskampf überleben kann, darbieten. Wenn dies der Fall ist, so wird verständlich, weshalb man wiederum einen Verzicht auf die eigene Ansicht als eine Herabsetzung des Selbst empfindet. »Das Zugeständnis: ich habe mich geirrt, hat zunächst die Bedeutung, dass aus dem bisherigen Umfang der Persönlichkeit irgend etwas ausgeschieden wird. [...] Ferner bedeutet das Aufgeben der bisherigen Meinung oft die Modifikation des schlechthin Individuellen zugunsten der allgemeinen Meinung und bringt damit unmittelbar eine Verringerung desjenigen Selbstgefühles mit sich, das gerade in der Eigenheit der Persönlichkeit und in ihrem Unterschiede gegen das liegt, was die Anderen meinen oder glauben. Es liegt nahe, solcher Beeinträchtigung der Persönlichkeitssphäre wenigstens für das eigene Gefühl dadurch zu begegnen, dass man an dem einmal gewonnenen individuellen Ueberzeugungsinhalt um jeden Preis festhält.«²⁷

Es scheint mir soziologisch bedeutungsvoll, dass dieses Problem der Erweiterung des Ich wie der Festhaltung am einst gewonnenen Überzeugungsinhalt *im Einzelnen* auch auf das der Gestaltung der Identität *im Ganzen* zu übertragen ist. Das heißt: in dem Maße, wie eine Gruppe, ohne der Einmischung anderer zu un-

25 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band, S. 359-360.

26 Ebd., S. 235.

27 Ebd., S. 255-256.

terliegen, diejenigen Institutionen sowie Normen, die sie zur reibungslosen Aufrechterhaltung und Entwicklung braucht, bewahren kann, und wie diese eigenartig und einzigartig sind, in eben demselben Maße wird sie immer freier, die Identität der Gruppe immer stärker. Aber das Umgekehrte müsste auf jeden Fall verhindert werden.

4. DIE BEDEUTUNG DES ›VERSTÄNDIGUNGSORIENTIERTEN HANDELNS‹

Der Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas liegt die Unterscheidung zwischen folgenden drei Welten zugrunde: die objektive Welt besteht aus Tatsachen, die jeder für wahr halten kann; die subjektive Welt aus Erlebnissen, zu denen nur ein bestimmtes Individuum einen privilegierten Zugang hat und die soziale Welt aus interpersonalen Beziehungen, die von den Angehörigen eines Kreises als legitim anerkannt werden. Es folgt jedoch aus den bisherigen Betrachtungen über die Wert- und Sittlichkeitstheorie Simmels, dass das Urteil, in welche der drei Welten eine vor uns auftauchende Erscheinung oder Begebenheit eingeordnet werden soll, keineswegs selbstverständlich ist. Der Satz: Frauen und Männer haben dieselben sozialen Funktionen z.B. könnte in der einen Gesellschaft als ein quasi-objektives Faktum, in einer anderen als ein bloß spezieller Wahn, oder als etwas je nach Situation zwischen Zustimmung und Ablehnung Wechselndes gelten. Im Hintergrund steht dabei die ›kulturelle Überlieferung‹ bzw. die ›Lebenswelt‹, die der »vorgetanen Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen« entstammt,²⁸ und die wir als unproblematisch und unbestritten ansehen und unserem Urteil über etwas in der Gesellschaft zugrunde legen. Dies beschreibt Habermas im Anschluss an G. H. Mead wie folgt: »Kant und die Utilitaristen bewegen sich in Begriffen der Bewußtseinsphilosophie. Sie führen deshalb Motive und Handlungsziele, wie auch die Interessen und Wertorientierungen, von denen diese abhängen, auf innere Zustände oder private Episoden zurück. Sie nehmen an, unsere Neigungen seien auf unsere eigenen subjektiven Zustände gerichtet – auf die Lust, die sich aus der Befriedigung ergibt. Wenn das das Ziel ist, dann sind natürlich alle unsere Motive subjektiv. Tatsäch-

28 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band. Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 107.

lich haben aber Motive und Handlungsziele etwas Intersubjektives; sie sind immer schon im Lichte einer kulturellen Überlieferung interpretiert.«²⁹

Da Normen generell ein in einer sozialen Gruppe bestehendes Einverständnis ausdrücken, ist zunächst derjenige, der sie als Bestimmungsgrund seines Handelns in sich aufnimmt, d.h. der normenreguliert handelnde Akteur nicht mehr in der monologischen Einstellung befangen und steht mit anderen in Interaktion. Also dürfen Menschen, die sich unter derselben Norm, in derselben Lebenswelt befinden, voneinander Übereinstimmung erwarten, wie sie in einer bestimmten Situation miteinander handeln, oder vielleicht auch, von welchem Motiv ihre Handlung ausgeht. Aber sofern sie sich an dieses Handlungsmodell halten, werden jene Hintergrundüberzeugungen als solche nicht zum Thema gemacht. Insofern kommt es noch nicht zur Überprüfung, »ob die bestehenden Normen selbst Werte verkörpern, die im Hinblick auf eine bestimmte Problemlage verallgemeinerungsfähige Interessen der Betroffenen zum Ausdruck bringen und somit eine Zustimmung der Normadressaten verdienen.«³⁰ Denn es kommt für solche Akteure ausschließlich auf die Übereinstimmung ihrer Handlung mit den gerade aktuell gültigen Normen an. Sie sind sich allenfalls diffus bewusst, dass eine neue Situation, die sie irgendwie bewältigen müssen, auftreten könnte. Doch sie sind stärker davon überzeugt, wie Habermas mit einem Zitat von Alfred Schütz betont, dass die Welt, so wie sie ihnen bisher bekannt ist, weiter so bleiben wird und dass folglich der aus ihren eigenen Erfahrungen gebildete und von Mitmenschen übernommene Wissensvorrat weiterhin seine grundsätzliche Gültigkeit beibehalten wird.³¹ Da es aber in der modernen Gesellschaft zahllose Lebenswelten gibt, kann man sich einem Konflikt zwischen verschiedenen Erkenntnis- oder Sittlichkeitsformen nicht entziehen, es sei denn man streift dieses Handlungsmodell ab. Die Koordinierung der Divergenz kann man ebenfalls nicht vom erfolgsorientiert bzw. strategisch handelnden Akteur erwarten, der sich auf das Prinzip der »Einflussnahme« stützt, indem er seinen Handlungsplan durch äußere und innere Einwirkung auf die anderen Interaktionsteilnehmer zu realisieren versucht, die sich ihm also lediglich als Mittel oder Beschränkungen darstellen. Es ist daher ebenso für diesen Akteur wie für den in der Tönniesschen Gesellschaft lebenden Einzelnen indifferent, ob hinter der Verwirklichung seines eigenen Handlungsplans das grundlegende Auseinandergehen der Interessen zwischen ihm und der anderen vorliegt oder nicht.

29 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 146.

30 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 134.

31 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band, S. 200.

Von einem solchen Akteur unterscheidet Habermas eindeutig den verständigungsorientiert handelnden Akteur, der sich auf das Prinzip des ›Einverständnisses‹ stützt, nämlich seinen Handlungsplan erst dann verfolgt, wenn er einen Konsens mit den anderen über etwas in der Gesellschaft bzw. in der Welt erzielen kann. »Einverständnis und Einflußnahme sind Mechanismen der Handlungskoordination, die einander, wenigstens aus der Perspektive der Beteiligten, ausschließen. Verständigungsprozesse können nicht *gleichzeitig* in der Ansicht unternommen werden, mit einem Interaktionsteilnehmer Einverständnis zu erzielen und Einfluß auf ihn auszuüben, d.h. bei ihm etwas kausal zu bewirken. Aus der Perspektive der Teilnehmer kann ein Einverständnis nicht imponiert, nicht der einen Seite von der anderen auferlegt werden. [...] Wohl kann ein Einverständnis objektiv erzwungen oder induziert sein; aber was *ersichtlich* durch äußere Einwirkung, durch Gratifikation, Abschreckung, Suggestion oder Irreführung zustandekommt, kann subjektiv nicht als Einverständnis zählen. Es büßt seine handlungskoordinierte Wirksamkeit ein. Ein Einverständnis verliert den Charakter gemeinsamer Überzeugungen, sobald der Betroffene erkennt, daß es aus der externen Einflussnahme eines anderen auf ihn resultiert.«³² Wenn sich noch keine gemeinsamen Überzeugungen herausbilden, ja selbst wenn ihnen das Risiko des Dissenses droht, brauchen die verständigungsorientiert Handelnden nicht auf ihre Handlungspläne oder auf ihre individuellen Bedürfnisse zu verzichten.³³ Jedoch müssen sie dabei die vorbehaltlose Verfolgung ihrer Ziele aussetzen, da für sie die Vorbedingung ist, dass sich *alle* Akteure zuvor über eine intersubjektiv verbindliche Handlungsnorm einig sind. Und dies gilt selbst dann, wenn es auch kaum je geschehen wird, dass sich die Voraussetzung für die Bildung eines allgemeinen Willens, »die Situationen und Perspektiven der anderen zu verstehen und *ihnen das gleiche Gewicht beizulegen wie den eigenen*«, oder die prinzipielle Möglichkeit offenzuhalten, »durch gute Gründe (die anderen) zu über-

32 Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 574-575.

33 Thomas McCarthy weist darauf hin, dass, anders als in der Kantischen, in der Diskursethik individuelle Bedürfnisse und Interessen nicht deshalb ausgeschlossen werden, weil sie alle von Haus aus subjektiv und partikular seien und weil daraus keine universalisierbare Maxime abgeleitet werden könne; sondern im Diskurs werde vielmehr überprüft, welche Bedürfnisse oder Interessen verallgemeinerbar seien. Ein allgemeines Interesse wird, wenn man so sagen darf, in Verständigungsprozessen ›entdeckt‹ und ›gebildet‹. (Vgl. Thomas McCarthy: Ideale und Illusionen: Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie. Übers. v. J. Schulte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 371-373.)

zeugen und *sich selbst durch gute Gründe (der anderen) überzeugen zu lassen*« vollständig erfüllen sollte.³⁴ Denn erst in diesem Handlungsmodell kann man gegenüber den kulturellen Deutungsmustern eine reflexive Einstellung einnehmen, d.h. die Gültigkeit derselben suspendieren und das entsprechende Wissen selbst problematisieren.³⁵ Denn dieses würde sonst gleichsam zum Apriori, dessen Zuverlässigkeit man unter keinen Umständen erschüttern kann und würde so, ähnlich der von Simmel erörterten ›Gattungserfahrung‹, den Spielraum unseres Handelns sowie Denkens beträchtlich einschränken.

Mit dem Begriff ›reflexiv‹ möchte ich mich hier mit Berufung auf Meads Auffassung beschäftigen, die Habermas in seine Kommunikationstheorie aufzunehmen scheint. Auch Mead gehört zu denjenigen Denkern, die die Ausbildung des individuellen Geistes und des Selbst auf die Verinnerlichung von etwas Sozialen zurückführen. »Wenn wir eine Identität erlangen, erlangen wir auch ein bestimmtes Verhalten, einen bestimmten gesellschaftlichen Prozeß, der die wechselseitige Beeinflussung verschiedener Individuen voraussetzt und gleichzeitig impliziert, dass die einzelnen Individuen irgendeiner kooperativen Tätigkeit nachgehen. In diesem Prozeß kann sich eine Identität entwickeln.«³⁶ Wenn auch dem Einzelnen in der zivilisierten Gesellschaft viel größerer Raum für die Entfaltung der Individualität, des originellen, einzigartigen oder schöpferischen Denkens und Verhaltens zuteil wird, als in der traditionellen Gesellschaft, kann man dennoch nicht übersehen, dass er ebenfalls in jener »immer und notwendigerweise eine definitive Beziehung zum allgemein organisierten Verhalten- oder Tätigkeitsmuster« einnimmt.³⁷ Auf der anderen Seite muss man beachten, dass der Einzelne nicht nur ein solches Mitglied der Gesellschaft ist, das ständig von Konventionen und Gewohnheiten gelenkt wird, sondern er kann auch – indem er auf die gesellschaftlichen Haltungen reagiert, beispielsweise seine eigene Meinung dazu äußert – die Gesellschaft selbst ändern. Dies, sofern diese dabei schon die Phase der traditionellen Gesellschaft überschritten hat, die die Verbesserung ihrer selbst und die Entfaltung der Anschauungsweise der Mitglieder nur innerhalb der Grenzen der bestehenden Ordnung toleriert.³⁸ So könnte es nicht allein zur Reorganisation der Gegebenheiten, sondern auch zur Schaffung dessen, was

34 McCarthy: Ideale und Illusionen, S. 307.

35 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 124.

36 George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. M. e. Einl. hg. v. Ch. W. Morris. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 208.

37 Ebd., S. 266.

38 Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 66-67.

es vorher nicht gegeben hat, kommen. Dieser Prozess wird ›reflexiv‹ genannt, und die Teilnahme an demselben stellt vielleicht sogar eine Pflicht für uns – als Mitglieder einer Gesellschaft – dar.³⁹

5. FAZIT

Der französische Aufklärer Marquis de Condorcet entwarf nach Habermas eine Neudeutung des Begriffs der ›Perfektion‹. Perfektion bedeutet nicht länger die Verwirklichung eines in der Natur der Sache angelegten Telos, sondern einen nicht im Voraus teleologisch begrenzten Vorgang der Vervollkommenung. »Nicht der Annäherung an ein Telos verdankt der menschliche Geist seinen Fortschritt, sondern der ungehinderten Betätigung seiner Intelligenz, also einem Lernmechanismus. Lernen bedeutet die intelligente Überwindung von Hindernissen.«⁴⁰ Wissenschaftler oder aufgeklärte Menschen müssten sich der Aufgabe widmen, »alle die Vorurteile bis in die Schlupfwinkel hinein zu verfolgen, in denen Klerus und Schulen, Regierungen und althergebrachte Korporationen ihnen Zuflucht gewährt und sie hehgt« haben.⁴¹ Es gibt freilich in der Condorcetschen Betrachtungsweise, worauf Habermas hinweist, mehrere Schwierigkeiten. Condorcet zweifelte z.B. nicht daran, dass sich eines Tages *alle* Nationen dem Zustand der Zivilisation nähern würden, den die aufgeklärtesten, freiesten und vorurteilslosesten Völker, wie die Franzosen und die Anglo-Amerikaner erreicht hätten, kurz: dass die Rationalität, auf der die abendländische Zivilisation beruht, gewissermaßen als die einzige Grundlage für die Entwicklung der Menschheitsgeschichte, dem menschlichen Geist überhaupt inhärent sei. Darauf beharrt Condorcet, obgleich er jenen Lernmechanismus, anders ausgedrückt, jene Grenzenlosigkeit der menschlichen Fähigkeiten behauptete. Dennoch könnte man auf die Ähnlichkeit zwischen der Rolle der Aufklärung Condorcets und der Diskursethik Habermas' hindeuten: wie Wissenschaftler oder aufgeklärte Menschen, so Condorcet, ihren Ruhm mehr darin suchen, »die im Volk verbreiteten Irrtümer auszurotten, als darin, die Grenzen des menschlichen Wissens zu erweitern«, sollte der praktische Diskurs ebenfalls als ein Verfahren verstanden werden, »das nicht der Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung der Gül-

39 Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 211-212.

40 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 211.

41 Ebd., S. 212.

tigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen.«⁴²

Habermas hält an der Handlungskordinierung durch den intersubjektiv veranstalteten öffentlichen Diskurs fest. Die Diskursteilnehmer verfolgen ›unter dem eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments‹ eine gemeinsame Lebensform bzw. ein verallgemeinerungsfähiges Interesse, das weit mehr neu gestaltet, als nur aus verschiedenen Interessen ausgewählt oder herausgefunden werde. Aber da sich ein gerade in der Diskussion als gerechtfertigt anerkanntes, daher der Verständigung über eine strittige Sache zugute kommendes Argument ein anderes Mal durch ein anderes besseres ersetzen lässt, handelt es sich hier nicht um den *Endzustand* einer revisionsfesten Übereinstimmung, sondern um den *Prozess* der Rechtfertigung.⁴³ »Stabilität und Eindeutigkeit sind in der kommunikativen Alltagspraxis eher die Ausnahme.«⁴⁴

Der Simmelschen Sozialphilosophie ist schließlich noch der Blick auf die Erscheinung der sogenannten ›Tragödie der Kultur‹ eingeschrieben. Wir können z.B. die religiöse Frömmigkeit und die sittliche Reinheit nicht *allein* erlangen, sondern man bedarf dazu irgendeines objektiven, sozialen Gebildes, mit anderen Worten irgendeines inneren oder äußeren Hindernisses. »Wie wir ein kriegerisches Verdienst dann nicht zugestehen, wenn der Feind schwach und kraftlos war, so sittliches nicht, wenn es keinen Feind zu überwinden gab. [...] Denken wir uns den Zustand einer paradiesischen Idylle, in dem gar keine unsittlichen Triebe, keine wilden Leidenschaften, keine Versuchungen zu frevelndem Egoismus vorhanden sind – wer würde da von Verdienst sprechen?«⁴⁵ Wenn dieser Zustand tatsächlich nicht in der empirischen Welt ausfindig zu machen ist, so lässt sich daraus folgern, dass im soziologischen Ansatz Simmels von vornherein derjenige Widerstreit zwischen den einzelnen und den gesellschaftlichen Interessen vorausgesetzt wird, den das Leben seiner Natur nach prinzipiell nicht auflösen kann, denn »nur auf dem Umweg über die ›objektive Kultur‹, sie erzeugend und wieder in sich zurückempfangend, findet es seine eigene ›subjektive Kultur‹.«⁴⁶ Ein solches Dilemma zwischen der Form und dem Leben legt Michael Landmann prägnant dar: »Im Augenblick, in dem das Leben die Formen

42 Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 34.

43 Vgl. Habermas: Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001, S. 36.

44 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 150.

45 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band, S. 211–212.

46 Michael Landmann: Einleitung des Herausgebers. In: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Frankfurt a.M. 1987, S. 11.

aus sich gebiert, sind sie ihm angemessen. Nun aber strömt das Leben weiter, es keimen in ihm neue Bedürfnisse und Neigungen. Die Formen dagegen bleiben von früher her als verfestigte stehen. Mehr: selbstgesetzlich, nur noch ihrer eigenen, immanenten Logik folgend, entwickeln sie sich weiter ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Leben nun noch entsprechen und genügen. Beide Partner entfernen sich also voneinander. Daher steigert sich das bloße Sich-Gegenüberstehen des Lebensprozesses und seiner Formen jetzt zur Antinomie. Sie dienen nun dem Leben nicht mehr, sondern engen es ein und vergewaltigen es. Es bricht sich an ihrem Widerstand. So entsteht im geschichtlichen Fortgang notwendig die ›Tragödie der Kultur‹ – Tragödie (und nicht nur traurig) deshalb, weil das, was hier dem Leben zerstörend entgegentritt, nicht von außen stammt, sondern aus seinen eigenen tiefsten Schichten und Notwendigkeiten. Andererseits ist diese tragische Situation nicht unabänderlich, ja sie selbst wird zum Stimulans, dass nun das Leben die erstarrte Form zerbricht um einer neuen, ihm gemäßerer willen. Sobald der Selbstwert der Formen seine eigentliche Lebendigkeit zu überdecken droht, sucht es wieder seine organische Einheit mit ihnen herzustellen. Geschichte pendelt zwischen Phasen der Harmonie und der Disharmonie der beiden Lebenspole.«⁴⁷

Es ist naheliegend, dass eigentlich lebendigen Interaktionen bzw. Wechselwirkungen jene Lebenswelt, jene Gattungserfahrung gleichsam als Fürsichsein ›entgegentritt‹ und sie ›einengt‹. Darüber hinaus könnte man sagen, dass Habermas, um die verfestigten Formen wieder verflüssigen zu können, die Begriffe wie verständigungsorientiertes Handeln und Diskursethik konzipiert. Es scheint mir jedoch, dass der Gedanke, man solle sich aktiv um eine allgemeine Handlungs- und Sittlichkeitsnorm bemühen, Simmel fern liegt, denn für ihn ist es selbstverständlich, dass diese Norm gleich nach ihrer Aufstellung veraltet, auch wenn sich im Diskurs die Bedingungen der Einfühlung in die anderen und der Gleichsetzung eines eigenen mit einem Interesse der anderen erfüllen. Dies stellt ein erstranges Thema in Simmels Soziologie dar.

LITERATUR

Dahme, Hans-Jürgen: Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber. In: Otthein Rammstedt (Hg.): Simmel und die frühen Soziologen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 222-275.

47 Ebd., S. 12. Vgl. auch den Beitrag von Jörn Bohr im vorliegenden Band.

- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001.
 - Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.
 - Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band. Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
 - Dass. Zweiter Band. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
 - Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- Landmann, Michael: Einleitung des Herausgebers. In: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- McCarthy, Thomas: Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie. Übers. v. J. Schulte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. M. e. Einl. hg. v. Ch. W. Morris. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 3).
- Dass. Zweiter Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 4).
 - Philosophie des Geldes. Hg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 6).
 - Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11).
- Tönnies, Ferdinand: Einführung in die Soziologie. Nachdr. d. 1. Aufl. m. e. Einf. v. R. Heberle. Stuttgart: Enke 1965.
- Gesellschaft und Gemeinschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Nachdr. d. 8. Aufl. von 1935. 3., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.

