

E. Troeltsch 1922: Der Historismus und seine Probleme. 1. Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. In: Gesammelte Schriften III, Tübingen: Mohr.

W. Windelband 1909: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Fünf Vorträge. Tübingen: Mohr.

ders. 1924: Präludien I. Tübingen: Mohr.

Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (Hg.)

Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. S. 231-281.

Klaus Lichtblau Das »Pathos der Distanz«

Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel¹

»Distantia, ae, f. g. Difference, distance, lointaineté, Disto, as, are, Estre loin. Plin. Estre different et dissemblable.«

Dictionarium Latino Gallicum (1585)

»Hauptgesichtspunkt: Distanzen aufreißen, aber keine Gegensätze schaffen. Die Mittelgebilde ablösen und im Einfluß verringern: Hauptmittel, um Distanzen zu erhalten.«

Friedrich Nietzsche

»Es wird immer einen Typus von Personen geben, deren soziale Wertgedanken mit der Gleichheit Aller schlechthin abschließen, so nebelhaft und gar nicht im einzelnen ausdenkbar dieses Ideal sei – gerade wie für einen andern Typus die Unterschiede und Distanzen einen letzten un-reduzierbaren, durch sich selbst gerechtfertigten Wert der gesellschaftlichen Existenzformen ausmachen.«

Georg Simmel

I

Die Beschreibung von Prozessen der »Distanzierung«, der »Distanznahme« und des »Distanzwahrens« stellt sowohl in thematischer als auch in methodischer Hinsicht ein zentrales Leitmotiv im Werk von Georg Simmel dar. Wie vielleicht keine andere »durchlaufende Kategorie« ist nämlich die der *Distanz* dazu geeignet, das zu leisten, als dessen bestimmte Negation sie doch gedacht zu sein scheint und das bis heute ein vordringliches Problem der Simmel-Forschung angesichts des breiten Spektrums seines Œuvres geblieben ist: nämlich die *Vermittlung* zwischen seinen einzelnen Bestandteilen in einem noch spezifisch zu qualifizierenden Sinn. Zurecht hat Donald Levine auf den zentralen Stellenwert dieser Kategorie in Simmels soziologischen Untersuchungen hingewiesen, als er schrieb:

»The assumption that distance is the main dimension in social life accounts for a great many of Simmel's choices of topics. For one thing, Simmel wrote a pioneering and penetrating account of the influence of physical distance on human relations. Furthermore, nearly all of the social processes and social types treated by Simmel may readily be understood in terms of social distance. Domination and subordination, the aristocrat and the bourgeois, have to do with relations defined in terms of »above« and »below«. Secrecy, arbitration, the poor man, and the stranger are some of the topics related to the inside-outside dimension.«²

Mit dieser Konzentration auf den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang einer »Soziologie der zwischenmenschlichen Distanz« ist aber die Bedeutung dieses Topos für das Gesamtwerk von Georg Simmel noch keinesfalls erschöpft.³ Bereits ein oberflächlicher Blick auf seine verschiedenen Arbeiten zeigt nämlich, daß Simmel nicht nur in seinen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen im engeren Sinne, sondern auch in seinen erkenntnistheoretischen, ästhetischen und kulturphilosophischen Schriften der Beschreibung von Prozessen der Distanzierung und der Distanzwahrung einen ausgezeichneten Stellenwert einräumt. Allein aufgrund dieser methodischen und thematischen Analogie in der Beschreibung von sozialen, kulturellen, ästhetischen und kognitiven Prozessen bereits auf den Verdacht eines »Ästhetizismus« von Simmels Gesamtwerk zu schließen, würde allerdings sicherlich zu weit führen – zumindest solange jedenfalls, als noch nicht überzeugend nachgewiesen worden ist, daß gerade die ästhetische Distanzierungsweise es ist, welche zugleich auch das heuristische Vorbild für das methodische Vorgehen Simmels innerhalb seiner einzelnen Arbeitsgebiete liefert.⁴ Zumindest muß eine solche Deutung auch jene Distanz zur Kenntnis nehmen und miteinbeziehen können, die Simmel hinsichtlich des Verhältnisses seiner verschiedenen Arbeitsgebiete zueinander selbst immer wieder betont hat. Gemeint ist damit nicht jene Attitüde selbstgenügsamer Abgeschlossenheit, welche Simmels Werk nach Meinung einiger seiner zeitgenössischen Interpreten als Resultat einer Distanzierung von allen unmittelbaren theoretischen und praktischen Auseinandersetzungen seiner Zeit kennzeichnen soll;⁵ sondern gemeint ist jener Akt der Distanzierung, vermittels dessen Simmel seine soziologischen Forschungen im engeren Sinne von einer umfassenden Philosophie der Kultur und der Individualität strikt abzugrenzen intendiert und der die Simmel-Rezeption bis heute

noch in ein entweder vornehmlich an seinen soziologischen oder aber seinen philosophischen und ästhetischen Arbeiten orientiertes Publikum gespalten hat. Sollte dieser Tatbestand aber nicht nur in unserem arbeitsteilig organisierten Wissenschaftsbetrieb, sondern im Werk von Georg Simmel selbst seinen tieferen Grund haben, so bleibt dennoch die Frage zu beantworten, als Symptom wofür die von Simmel betont vorgenommene Abgrenzung zwischen Soziologie, Philosophie und ästhetischer Theorie eigentlich aufzufassen ist.

Zwei konkurrierende Deutungen bieten sich an, die beide mit Recht auf Simmel sich berufen können und die nur überspitzt formuliert sich wechselseitig auszuschließen scheinen:

(a) Die eine Form der Interpretation dieses Abgrenzungsproblems geht davon aus, daß Simmels Versuch einer Grenzbestimmung des Gebiets der soziologischen Forschung in erster Linie die Absicht verfolgt, der Soziologie in Abgrenzung von der philosophischen Tradition der Erkenntnistheorie und der Metaphysik einen noch unstrittenen Platz als »exakter Wissenschaft« im Fächerkanon der deutschen Universität der Jahrhundertwende abzusichern; er berücksichtigt dabei die von Wilhelm Dilthey 1883 in seiner »Einleitung in die Geisteswissenschaften« autoritativ geäußerte Kritik an der spekulativen Geschichtsphilosophie und Soziologie des 19. Jahrhunderts und bestimmt deshalb das Gebiet der Soziologie als eine reine Lehre der *Formen der Vergesellschaftung*, die in materialer Hinsicht keinen besonderen Gegenstandsbereich gegenüber den historischen Wissenschaften und der Nationalökonomie mehr für sich beansprucht und die analog zur Geometrie das bloß formale »gesellschaftliche Moment« aus der »Totalität der Menschheitsgeschichte« herausabstrahiert und im übrigen die Frage nach den alternativen Zugängen zu eben dieser »Totalität der Menschheitsgeschichte« als »reine Soziologie« ganz unberührt läßt. In dieser Hinsicht kommt Simmels Versuch einer formalen Bestimmung des Gebiets der Soziologie eine ähnliche Gründungsfunktion hinsichtlich der Konstitution der Soziologie als einer exakten Wissenschaft zu wie der Durkheimischen Soziologie im französischen Sprachbereich, an welchem sich die gegenwärtige Soziologie in ihrer Suche nach fachgeschichtlicher Identität selbst eingedenk der Tatsache, daß Durkheim seinerseits diese Simmelsche Bestimmung der Soziologie als zu eng kritisierte und ablehnte, auch heute noch paradigmatisch

matisch orientieren kann.⁶ In zugespitzter Form ließe sich dann sagen, daß Simmel mit diesem Abgrenzungsversuch der modernen Soziologie den Status einer *autonomen* Wissenschaft abgesichert habe, welche den Problembereich der Kultur, der spezifisch *personalen* Identität des Individuums und das Gebiet der Kunst nur soweit nicht zu berühren braucht, als sich diese Bezugseinheiten auf der Grundlage des spezifisch soziologischen Perspektivismus in Form von Schnittpunkten sozialer Wechselwirkungen rekonstruieren lassen.⁷

(b) Entgegen dieser ausschließlich auf die Herausstellung des spezifisch soziologischen Erkenntnisinteresses bezogenen Deutung dieses Abgrenzungsproblems läßt sich dagegen genauso gut die umgekehrte Schlußfolgerung vertreten, daß Simmel demgegenüber vor allem auch in einem negativen Sinne bewußt die *Grenzen* einer jeden soziologischen Forschungsperspektive deutlich machen wollte, um zugleich aufzuzeigen, daß die Soziologie nicht in ihrer Selbstgenügsamkeit verharren darf, sondern in Richtung auf eine umfassende Philosophie der Kultur und der Individualität transzendiert werden muß, wenn sie sich der Selektivität und Kulturbedeutsamkeit ihrer eigenen Perspektiven und »Distanznahmen« vergewissern können will, um so den Blick auf eine unverstelltere und umfassendere Betrachtungsweise der »Totalität der Menschheitsgeschichte« frei zu machen. Auch wenn der soziologische Perspektivismus innerhalb dieses erweiterten Bezugsrahmens nach wie vor sein relatives Recht zugesprochen bekommt, so wird doch deutlich, daß diese *Notwendigkeit einer Transzendierung der Soziologie als exakter Wissenschaft* ihre Motive und Kriterien nicht aus dem Bereich einer szientifisch verfahrenen Soziologie selbst bezieht, sondern aus Ansprüchen und Bedürfnissen, die zunächst *von außen* an die Soziologie hergetragen werden. Nur eine radikalisierte Variante dieser Art der Deutung des Abgrenzungsproblems würde dann noch den Standpunkt vertreten, daß Simmels spätere philosophische und ästhetische Fragestellungen in keinem inhaltlichen Bezug zu seinen soziologischen Arbeiten mehr stünden und daß sich Simmel nicht zuletzt deshalb von der Soziologie abgewendet habe, weil dies ihn im übrigen nun auch persönlich nicht mehr interessierte;⁸ sondern es reicht uns zur Verdeutlichung dieser veränderten Akzentuierung des Abgrenzungsproblems die Formulierung, daß Simmels

soziologische Forschungen in einem spezifischen Korrelationsverhältnis zu seinen späteren philosophischen und ästhetischen Arbeiten stehen, dessen Thematisierung nicht seinerseits wieder ein erschöpfender Gegenstand einer rein soziologischen Reflexion sein kann, weil es Simmel zufolge das engere Gebiet einer ausschließlich szientifisch verfahrenen Soziologie transzendiert.⁹

II

Die Absicht der folgenden Ausführungen ist es zu zeigen, daß die Rezeption von Nietzsches Werk im Laufe der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts bei Simmel in einer ausgezeichneten Weise die Funktion übernimmt, genau diese Distanzierung von einer rein soziologischen und in methodischer Hinsicht »positivistischen« Erörterung der kulturellen Probleme des modernen gesellschaftlichen Differenzierungs- und Rationalisierungsprozesses einzuleiten und zunehmend zu verstärken. Es ist nicht an sich der formale Sachverhalt der Anerkennung jenes metaphysischen und ästhetischen Bedürfnisses, welche die größten philosophischen und künstlerischen Persönlichkeiten einer Epoche immer wieder dazu motiviert hat, die spezifischen Erfahrungen und die tiefsten seelischen Gegensätze ihrer Zeit zur »formalen Geschlossenheit« einer Weltanschauung abzurunden und zu einem »subjektiv befriedigenden, ästhetisch vollendeten Bau« zu verarbeiten, dessen Berechtigung Simmel aus Nietzsches Schriften entnimmt;¹⁰ sondern der konkrete Inhalt und die spezifische »Botschaft« jener Weltanschauung, welche seit 1890 in der gebildeten und literarischen Öffentlichkeit des kaiserlichen Deutschland mit dem Werk Nietzsches verbunden werden, sind es, welche Simmel spätestens zu diesem Zeitpunkt intensiv beschäftigen sollten.¹¹

Insbesondere zwei Motive lassen sich herausheben, die Simmel dazu veranlaßt haben, sich in steigendem Maße mit dem »Fall« Nietzsches zu beschäftigen:

(a) Zum einen gerät ihm Nietzsches Werk und dessen zeitgenössische Rezeption zur Jahrhundertwende zunehmend zum *Symptom* eines tiefgreifenden weltanschaulichen Antagonismus, welcher das moderne »Lebensgefühl« im Unterschied zu dem sich selbst gewissen und selbstgenügsamen Materialismus des

Deutschlands der Gründerjahre prägt.¹² Der Autor der »Unzeitgemäßen Betrachtungen« erscheint innerhalb dieses Blickwinkels nun spätestens seit 1890 nicht nur als Vertreter einer Weltanschauung von ungeheurer *Modernität*, sondern diese bildet selbst zugleich den zugespitztesten Ausdruck des einen Extrems jener Zerrissenheit der Seele und Stillosigkeit der Kultur, welche Simmel in der »Philosophie des Geldes« als Paradoxie des modernen Lebensstils beschrieb:

»Ich glaube, daß diese heimliche Unruhe, dies ratlose Drängen unter der Schwelle des Bewußtseins, das den jetzigen Menschen vom Sozialismus zu Nietzsche, von Böcklin zum Impressionismus, von Hegel zu Schopenhauer und wieder zurück jagt – nicht nur der äußeren Hast und Aufgeregtheit des modernen Lebens entstammt, sondern daß umgekehrt diese vielfach der Ausdruck, die Erscheinung, die Entladung jenes innersten Zustandes ist. 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 Ratlosigkeit, 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.«¹³

(b) Erscheint so die Rezeption von Nietzsches Werk zum einen als Ausdruck der weltanschaulichen Zerrissenheit des modernen Lebens und als Symptom einer übersteigerten Genußsucht, welche sich nur noch im permanenten Wechsel zwischen den radikalsten Extremen kurzfristig und oberflächlich zu befriedigen vermag, so beinhaltet aber dieses Werk andererseits in intellektueller Hinsicht zugleich den tiefgreifenden Versuch einer Analyse und Diagnose als auch einen spezifischen therapeutischen Vorschlag zur Überwindung dieser Paradoxien und Pathologien der Moderne, der die soziologische und sozialgeschichtliche Form der Selbstreflexion der modernen Gesellschaft nun seinerseits als »Symptom« der nihilistischen Selbstauflösung eines umfassenden Verfallsprozesses der abendländischen Kultur schlechthin befreit. Nietzsche zufolge verkörpert nämlich die englische und französische Soziologie des 19. Jahrhunderts jenen Geist der *décadence* und der allgemeinen Mittelmäßigkeit, welcher dem okzidentalen Rationalisierungsprozeß als einem Prozeß der zunehmenden *Nivellierung* aller aristokratischen Rang- und Standesunterschiede zugrundeliegt und der auch in der Entstehung der

»socialen Frage« als auch in den politischen Zielsetzungen des modernen Sozialismus seinen nachhaltigen und folgenreichen Niederschlag gefunden hat:

»Die Zeiten sind zu messen nach ihren *positiven Kräften* – und dabei ergibt sich jene so verschwenderische und verhängnisreiche Zeit der Renaissance als die letzte *große Zeit*, und wir, wir Modernen mit unsrer ängstlichen Selbst-Fürsorge und Nächstenliebe, mit unsern Tugenden der Arbeit, der Anspruchslosigkeit, der Rechtlichkeit, der Wissenschaftlichkeit – sammelnd, ökonomisch, machinal – als eine *schwache Zeit* . . . Die »Gleichheit«, eine gewisse tatsächliche Anähnlichkeit, die sich in der Theorie von »gleichen Rechten« nur zum Ausdruck bringt, gehört wesentlich zum Niedergang: die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben – das, was ich *Pathos der Distanz* nenne, ist jeder *starken Zeit* zu eigen. Die Spannkraft, die Spannweite zwischen den Extremen wird heute immer kleiner – die Extreme selbst verwischen sich endlich bis zur Ähnlichkeit . . . die unbewußte Wirkung der *décadence* ist bis in die Ideale einzelner Wissenschaften hinein Herr geworden. Mein Einwand gegen die ganze Soziologie in England und Frankreich bleibt, daß sie nur die *Verfalls-Gebilde* der Sozietät aus Erfahrung kennt und vollkommen unschuldig die eigenen Verfalls-Instinkte als *Norm* des soziologischen Werturteils nimmt.«¹⁴

Auch wenn Nietzsche deshalb die reflexiven Voraussetzungen der modernen Soziologie seiner Zeit nicht teilt, sondern sie vermittels einer genuinen *Anti-Soziologie* radikal in Frage stellt,¹⁵ so werden diese doch in zweierlei Art und Weise zum Gegenstand seiner eigenen Untersuchung erhoben: zum einen tritt bei ihm anstelle der soziologischen Forschung eine genealogisch verfahrenende »Psychologie«, welche nun ihrerseits »nach Ursprung und Geschichte der sogenannten moralischen Empfindungen fragt und welche im Fortschreiten die verwickelten soziologischen Probleme aufzustellen und zu lösen hat«¹⁶; und zweitens wird ihm nicht nur der Gegenstand der soziologischen Begriffs- und Theoriebildung zum Problem, sondern die soziologische Denk- und Wertungsweise selbst, deren geschichtliche Herkunft er im Rahmen einer große angelegten *Genealogie der Moral* vermittels seiner eigenen differentiellen, typologischen und genealogischen Untersuchungsmethode zu rekonstruieren beabsichtigt.¹⁷ Kulturverfall als die praktische Konklusion der nihilistischen Wertetafeln des okzidentalen Rationalisierungsprozesses und allgemeine Dekadenz der Lebensformen einerseits, Notwendigkeit umfas-

sender moralgeschichtlicher Untersuchungen und eines neuen Verständnisses von Gesellschaft als *Kultur* andererseits – dies ist die radikale Botschaft Nietzsches, welche auch für die Entwicklung der deutschen Soziologie um die Jahrhundertwende nicht ohne Konsequenzen bleiben sollte.¹⁸

Es ist Georg Simmel gewesen, der neben Ferdinand Tönnies zuerst dieser Herausforderung der modernen Soziologie durch Nietzsches Anti-Soziologie mit seinem eigenen Werk in entscheidener Weise explizit Rechnung getragen hatte. Während aber Tönnies, der seit seiner Jugend intensiv Kenntnis von Nietzsches Schriften nahm und zeitweilig auch Kontakte mit Paul Rée und Lou Salomé unterhielt, sich unter dem Einfluß seines Lehrers Friedrich Paulsen später entschieden von Nietzsche abwandte und schließlich in die Reihe der akademischen Nietzsche-Kritiker eintrat,¹⁹ hat Simmel eindeutig *positive* Impulse aus seiner Beschäftigung mit Nietzsche für seine eigenen Arbeiten erfahren. Simmel erwähnt Nietzsches Namen explizit zum ersten Mal 1890 im Rahmen seiner Besprechung von Julius Langbehn's Buch »Rembrandt als Erzieher« und beteiligt sich selbst ab Mitte der neunziger Jahre rege an der öffentlich geführten Diskussion über den Status von Nietzsches Philosophie innerhalb der philosophischen Tradition und den modernen geistigen und sozialen Strömungen der Jahrhundertwende; diese von Simmel sowohl mit tagesschriftstellerischem als auch fachphilosophischem Anspruch geführte Auseinandersetzung mit dem Werk Nietzsches findet schließlich ihren reifsten Ausdruck in seinem 1907 erschienenen Buch »Schopenhauer und Nietzsche«, das bis heute seinen Stellenwert als eines der frühen Standardwerke im Rahmen der Nietzsche-Forschung behaupten konnte.²⁰ Ferner liest Simmel seit der Jahrhundertwende an der Berliner Universität regelmäßig über die »Philosophie des 19. Jahrhunderts von Fichte bis Nietzsche«, die er in leicht veränderter Form bis in die Straßburger Zeit behandelt.²¹ Daneben existieren seit 1895 in Simmels Arbeiten eine Fülle von expliziten Nietzsche-Bezügen bis hin zu seiner Spätschrift »Lebensanschauung« (1918), die allesamt die Funktion übernehmen, anhand des Verhältnisses der Philosophie Nietzsches zur philosophischen und geistesgeschichtlichen Überlieferung Simmels eigenen Standort hinsichtlich einiger zentralen weltanschaulichen Strömungen zu bestimmen.²² Schließlich existieren in seinen eigentlichen soziologischen Untersuchungen als

auch in der »Philosophie des Geldes« eine Reihe von Themen, die sich mehr oder weniger eindeutig als eine implizite Aufnahme von und Auseinandersetzung mit Fragestellungen Nietzsches interpretieren lassen.

Diese Vielzahl von impliziten als auch expliziten Bezügen zwischen den Werken von Simmel und Nietzsche macht es unmöglich, der Komplexität dieses Beziehungsverhältnisses im Rahmen einer einführenden, auf den Umfang eines Aufsatzes beschränkten Untersuchung voll gerecht zu werden. Wir wollen uns denn auch in diesem Zusammenhang vordringlich der zentralen Frage zuwenden, welche Bedeutung dieser Rezeption von Nietzsches Moral- und Kulturkritik für Simmels Verständnis von Gesellschaft und Kultur und für das damit implizierte Problem des Wechselverhältnisses zwischen seinen soziologischen, philosophischen und ästhetischen Arbeiten in *allgemeiner* Hinsicht zugesprochen werden kann. Insbesondere fragen wir danach, wie das von Herbert Spencer übernommene und Simmels Untersuchung »Über sociale Differenzierung« (1890) als auch der »Philosophie des Geldes« zugrundeliegende Theorem der Entwicklung »von der undifferenzierten Einheit über die differenzierte Mannigfaltigkeit zu der differenzierten Einheit«²³ im Rahmen einer nietzscheanischen Re-Lektüre des Simmelschen Werkes so interpretiert werden kann, daß zum einen deutlich wird, in welchem Sinne dieses Nietzsches moralgenealogische Untersuchungen aufnimmt und selbst fortsetzt und daß zum anderen die Schnittpunkte deutlich werden, an denen sich Simmel von einer rein soziologischen als auch rein nietzscheanischen Betrachtungs- und Bewertungsweise des gesellschaftlichen Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesses gleichermaßen distanzierend abgrenzt. Des weiteren soll gefragt werden, in welchem Verhältnis Simmels Philosophie der Kultur und der Individualität zu seiner Rezeption des Werkes Nietzsches stehen und welche Anregungen und Motive sie von diesem übernommen haben mögen. Schließlich soll die eigenartige Nähe, die Simmels Kriegsschriften zu Nietzsches »Umwertungsprogramm« der achtziger Jahre unterhalten als auch die spätere Distanzierung, welche seine reife Lebensphilosophie gegenüber Nietzsches Lehre vom »Willen zur Macht« anklänge läßt, im Rahmen einer Betrachtung von Simmels Diagnose der Krisis der modernen Kultur abschlußhaft angedeutet werden.

Obgleich Simmels Lektüre des Werkes Nietzsches bereits in die achtziger Jahre zurückreicht – eine genauere zeitliche Datierung der Anfänge dieses Rezeptionsprozesses verbietet sich allerdings aufgrund der unzureichenden Quellenlage –^{23a}, scheint Simmels erste Bekanntschaft mit diesem Werke dennoch zunächst ohne unmittelbare Folgen für seine eigenen Arbeiten geblieben zu sein. Ja, es lassen sich sogar Gründe dafür angeben, daß diese anfängliche Rezeption zunächst im Rahmen der denkbar ungünstigsten Voraussetzungen stattgefunden haben muß. Denn bekanntlich ist der junge Simmel nicht nur Anhänger der Darwinschen und Spencerschen Entwicklungslehre, des modernen Pragmatismus und aufgeschlossen gegenüber den zeitgenössischen Versuchen hinsichtlich der Entwicklung einer eudämonistischen Sozialethik, sondern in methodischer Hinsicht auch strikter Verfechter eines naturwissenschaftlichen Erkenntnisideals, das sich bei ihm unter dem Einfluß der Atomlehre Gustav Theodor Fechners in dem regulativen Prinzip eines »spekulativen Atomismus« niederschlägt²⁴ – alles Voraussetzungen, die durch das Werk Nietzsches explizit und zum überwiegenden Teil polemisch in Frage gestellt worden sind.²⁵

Als symptomatisch für diese Rezeptionslage kann auch Simmels Besprechung von Julius Langbehns Buch »Rembrandt als Erzieher« von 1890 angesehen werden, in der Simmel zum ersten Mal Nietzsche namentlich erwähnt. Simmel wendet sich nämlich mit seiner Kritik an dem »Rembrandt-Deutschen«, die implizite auch als eine Kritik an der »Botschaft« Nietzsches aufgefaßt werden kann, nicht nur entschieden gegen jeden Versuch, die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Weltbildes durch eine »künstlerische Weltanschauung« abzulösen, sondern polemisiert auch vehement gegen den »Individualismus« und die »aristokratische Tendenz«, vermittels der Langbehn gegen den modernen »Geist des Nivellements« und das Übergewicht des »Sozialinteresses« gegenüber dem »Individualinteresse« sowohl auf künstlerischem als auch auf lebenspraktischem Gebiet anzukämpfen sich anschickt.²⁶ Der spätere Verfasser des »individuellen Gesetzes« sieht nämlich zu diesem Zeitpunkt in dem »Individuellen als solchem« nicht nur »eine an und für sich leere und in ihrem Werthe völlig problematische Form«,²⁷ sondern hält auch die Zersetzung und

die Auflösung für unwiderruflich, welche der Prozeß der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Differenzierung an dem Bild des Menschen als einem »in sich geschlossenen, aus sich selbst verständlichen, für sich völlig verantwortlichen Wesen« betrieben hat:

»Die neue historisch soziologische Anschauung revolutionirt diese Vorstellung vollkommen; sie versteht den Einzelnen als ein Produkt der historischen Entwicklung seiner Gattung, als einen bloßen Schnittpunkt sozialer Fäden; sie entkleidet ihn der falschen Einheitlichkeit und Selbständigkeit und löst ihn auf in eine Summe von Eigenschaften und Kräften, die uns aus dem Nacheinander der Gattungsschicksale und aus dem Nebeneinander der augenblicklichen Gesellschaft verständlich sind. Für die Erkenntniß wie für die Sittlichkeit erscheint der Einzelne als solcher immer gleichgiltiger, immer mehr als bloßes Glied am Gesellschaftskörper, als Durchgangspunkt sozialer Entwicklung.«²⁸

Und gegenüber jeglichem romantisch-mythologischen Versuch, das Ideal eines einheitlichen, in sich ruhenden und in sich geschlossenen Menschen erneut zum Zentrum der Weltbetrachtung zu erheben, verweist Simmel auf jene neue Art von »Wirklichkeitspoesie«, welche die Entzauberung der Welt und die »Verödung des Weltbildes« im Gefolge der Vorherrschaft des seelenlosen Mechanismus der modernen Naturwissenschaften in Gestalt der Heraufkunft einer neuen und spezifisch modernen Lebensanschauung kompensiert hat:

»Wie das einzelne Wort als solches bedeutungslos und prosaisch ist, im Gedichte aber das Kunstwerk zu Stande bringen hilft und durch dieses Ganze wieder von poetischem Glanze und tieferer Bedeutung durchleuchtet wird: so bedarf jedes Individuum, jede Spezialität unserer Kultur nur, daß man sie als Glieder des großen Ganzen betrachte, um die scheinbar verlorene Bedeutung und Möglichkeit einer poetischen Auffassung wieder zu erhalten . . . Und von hier aus wird die Klage hinfällig, daß die Arbeitsteilung und Spezialisierung unserer Zeit dem Leben seine Harmonie und Abrundung nähme; freilich, der Einzelne ist nicht mehr ein abgerundetes Ganze, aber die Gesamtheit ist es durch das Zusammenwirken aller ihrer Glieder.«²⁹

Beinhaltet Simmels Auseinandersetzung mit Langbehn noch eine definitive Absage an die Heraufkunft eines neuen aristokratischen Individualismus³⁰ und eine Kritik an dem Versuch einer anthropozentrischen Reästhetisierung des Weltbildes, welche sich in Gestalt der Berufung auf die neue »Wirklichkeitspoesie« der mo-

dernen, arbeitsteilig differenzierten Gesellschaft ihrerseits noch ästhetischer und weltanschaulicher Argumentationsmittel bedient, so findet diese Position ihre erkenntniskritische, evolutionstheoretische und sozialwissenschaftliche Begründung in jenen theoretischen Prinzipien, welche Simmel in seinem ebenfalls 1890 erschienenen Buch »Über sociale Differenzierung« der Analyse des gesellschaftlichen Prozesses der Arbeitsteilung und der sozialen Differenzierung zugrundegelegt hat.³¹ Die mittels der Erweiterung der »socialen Kreise« bewirkte zunehmende Individualisierung der Persönlichkeitsstrukturen wird innerhalb dieses modernen entwicklungsgeschichtlichen Bezugsrahmens als Korrelat eines Vergesellschaftungsprozesses aufgefaßt, welcher die substantielle Einheit der anfänglich strikt voneinander abgegrenzten archaischen Gemeinwesen im Verlaufe des Prozesses der gesellschaftlichen Differenzierung und Arbeitsteilung in eine Vielzahl übergreifender sozialer Interaktionen und »Wechselwirkungen« auseinanderlegt. Je weiter dieses »Reziprozitätsverhältnis von Individualisierung und Verallgemeinerung«³² fortschreitet, umso mehr erweist sich das einzelne Individuum nicht nur von dem engeren Sozialverband abgelöst, dem es entstammt, und in seiner spezifischen Eigenart unverwechselbar gekennzeichnet, sondern zugleich auch in einen größeren kosmopolitischen Zusammenhang gestellt, in dem dieser Individualismus sein Pendant in der Herausbildung und allgemeinen Anerkennung des Prinzips der *formalen Gleichheit* aller Menschen findet.³³ Je mehr sich die Individuen nämlich in konkreter Hinsicht abzugrenzen und zu unterscheiden beginnen, umso mehr bewirkt diese Differenzierung zugleich auch die Ausbildung jener *Form des Individuellen*, zu der sich die Reinheit ihres Begriffs »herausläutert« und in dem sie sich trotz ihrer konkreten Verschiedenheit in begrifflicher Hinsicht als miteinander *vergleichbar* erweisen. Denn gemäß dem erkenntniskritischen Programm des »spekulativen Atomismus« des jungen Simmel bildet dieser Prozeß der individualisierenden Differenzierung nicht nur ein notwendiges Korrelat zur fortschreitenden Ausbildung von begrifflichen Verallgemeinerungen, sondern stellt sogar seinerseits deren unabdingbare Voraussetzung dar: »Ich bin überzeugt: wenn alle Bewegungen der Welt auf die allbeherrschende Gesetzmäßigkeit der Atome zurückgeführt wären, so würden wir schärfer als je vorher erkennen, worin sich jedes Wesen von jedem anderen unterscheidet.«³⁴

Erweist sich vermittels dieser paradoxen Identität von sozialer *Differenzierung* und *Nivellierung* die sie thematisierende soziologische Reflexion ihrerseits als Verkörperung jenes spezifischen *Kulturprinzips*, welches eine »Förderung und Zuspitzung ganz entgegengesetzter Tendenzen« bewirkt und vermittels dieser »von der Einheit einer Idee aus differenteste Inhalte des Lebens zu weiterer Ausgeprägtheit und Vertiefung differenziert«³⁵, so wird deutlich, daß nach Maßgabe dieses Entwicklungsbegriffs sich auch die kulturelle Höhe der Ausbildung von Formen der Individualität notwendig an jener »Zahl der verschiedenen Kreise« bemißt, »in denen der Einzelne darin steht«.³⁶ Auch Simmels soziologische Identitätskonzeption beruht insofern auf jenem »Sieg des rational sachlichen Prinzips«, demzufolge die »Vereinigung des sachlich Homogenen aus heterogenen Kreisen« die höhere Entwicklungsstufe darstellt.³⁷

Definiert als jeweils individuelle Kreuzung und Kombination der »socialen Kreise« stellt dieser strikt *relational* gefaßte Persönlichkeitsbegriff aber selbst noch eine Spielart jenes »quantitativen Individualismus« dar, den Simmel später als weltanschaulichen Ausdruck des Rationalismus des 18. Jahrhunderts interpretierte und der ihm zufolge in der Philosophie Kants seine reifste Darstellung fand.³⁸ Weit sind wir hier noch von jener Gegenströmung des »qualitativen Individualismus« entfernt, den Simmel dann mit den Namen von Goethe, Schleiermacher, Nietzsche, George u. a. verband; weit aber auch noch von jener Deutung des sozialen Differenzierungs- und Nivellierungsprozesses als einem verhängnisvollen Symptom des kulturellen Niedergangs, wie sie sich aus der Perspektive von Nietzsches Diktum hinsichtlich des Verfalls des Pathos der Distanz im Verlaufe des europäischen Modernisierungsprozesses ergibt. Und dennoch sind in diesem frühen Werk Simmels bereits alle jene Elemente zusammengetragen, die auch der zehn Jahre später erschienenen »Philosophie des Geldes« zugrundeliegen, mit der Simmel bekanntlich dem historischen Materialismus ein »Stockwerk« unterzubauen gedachte, und zwar derart, »daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.«³⁹ Es fragt sich dann aber, aus welchem Holz dieses »Stockwerk« innerhalb eines

Buches eigentlich gebaut ist, von dem Simmel sagt, daß keine Zeile in ihm nationalökonomisch – und wir dürfen wohl auch hinzufügen: auch nicht im strikten Sinne »soziologisch« – gemeint sei und das dennoch viele Motive mit seinen eigentlichen soziologischen Analysen verbindet. Und es fragt sich, welche Bedeutung wir in diesem Zusammenhang Simmels Nietzsche-Rezeption zusprechen können, um nicht nur die »Philosophie des Geldes«, sondern auch nachträglich seine Untersuchung »Über sociale Differenzierung« im Hinblick auf die spätere Entwicklung seines Werkes besser verstehen zu können.

IV

Um diese »Umwertung« von Simmels Werk aus der Perspektive seiner Nietzsche-Rezeption nachzuvollziehen, müssen wir uns zunächst fragen, ob dem *Kulturwert der Differenzierung* nicht noch ein anderer Wertmaßstab zugrundegelegt werden kann als das Prinzip der Kraftersparnis, das Simmel in seiner Schrift »Über sociale Differenzierung« von 1890 als das entscheidende »evolutionistische Vorteil der Differenzierung« angibt.⁴⁰ Simmel spricht nämlich dort bereits an anderer Stelle im Rahmen seiner Untersuchung über das Verhältnis zwischen der Entwicklung des »sozialen« und des »individuellen Niveaus« von einem *Interesse an der Differenziertheit*, das nicht innerhalb der ökonomischen Rationalität von Prozessen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der sozialen Differenzierung aufgeht.⁴¹ Die *Wertschätzung*, die das »Seltene, Individuelle, von der Norm sich Abhebende« genießt und die mit seiner »Form als solches« verbunden ist,⁴² stellt aber nicht nur eine besondere und irreduzible »psychologische« Vorzugsregel dar, sondern verweist ihrerseits auf jene fundamentale Kategorie des Wertes sui generis, die Simmel später seiner »Philosophie des Geldes« konstitutiv zugrundelegt und die sich als Ausdruck eines praktischen Urteils und eines ihm entsprechenden willensmäßigen Begehrens weder auf einen rein psychologischen Vorgang reduzieren noch sich auf die dem naturwissenschaftlichen Weltbild zugrundeliegende Kategorie des Seins zurückführen läßt, sondern als solches ein *Urphänomen* darstellt:

»Die Wertung, als ein wirklicher psychologischer Vorgang, ist ein Stück der natürlichen Welt; das aber, was wir mit ihr meinen, ihr begrifflicher Sinn, ist etwas dieser Welt unabhängig Gegenüberstehendes, und so wenig ein Stück ihrer, daß es vielmehr die ganze Welt ist, von einem besonderen Gesichtspunkt angesehen.«⁴³

Gegenüber der »gleichgültigen Notwendigkeit«, welche das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal prägt, verweist die differentielle Bestimmtheit der praktischen Wertschätzung aber immer zugleich auf eine irreduzible *Rangordnung der Werte*, »in der die Allgleichheit völlig durchbrochen ist, in der die höchste Erhebung des einen Punktes neben dem entschiedensten Herabdrücken des anderen steht, und deren tiefstes Wesen nicht die Einheit, sondern der Unterschied ist.«⁴⁴ Diesen Wertbegriff, den Simmel in der »Philosophie des Geldes« der Analyse des ökonomischen Wertes als Fundament zugrundelegt, hat er aber bereits 1896 in seiner Studie über »Soziologische Aesthetik« im Rahmen einer Betrachtung des ästhetischen Wertempfindens in Grundzügen skizziert. Auch hier erscheint die Existenz einer Rangordnung der Werte als unabdingbare Voraussetzung einer ästhetischen Wertschätzung, auch wenn sich die beiden Extremformen des ästhetischen »Pantheismus« und des »Individualismus« danach unterscheiden, ob sie diese konstitutive *Distanz* zwischen den Dingen und ihren Wertschätzungen entweder in Form der »ästhetischen Ausgleichung oder Differenzierung aufblühen lassen.«⁴⁵ Denn auch jegliches ästhetisches Wertempfinden »knüpft den Werth der Dinge an ihren Abstand von einander: auf eben diesem Abstand an und für sich ruht ein Schönheitswerth.«⁴⁶

Simmel hat in diesem Zusammenhang auch eine direkte Verbindung zwischen dem ästhetischen Individualismus der Moderne und der eigentümlichen, auf das *Pathos der Distanz* bezogenen Wertungsweise des »aristokratischen Individualismus« Nietzsches hergestellt.⁴⁷ Sowohl die explizite Thematisierung dieses Zusammenhangs als auch der im gleichen Jahr erschienene erste größere Aufsatz über Nietzsches Moralphilosophie machen deutlich, daß Simmel in diesem »Pathos der Distanz« nicht nur eine tiefere Gemeinsamkeit zwischen der »ethischen« und der »ästhetischen« Wertschätzungsweise Nietzsches, sondern zugleich auch eine völlig neuartige Kategorie des Wertes als solcher erblickt.⁴⁸ Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion und Interpretation von Nietzsches »Werttheorie« ist die Annahme einer natürlichen Di-

stanz zwischen den Menschen. Die Natur hat die Gaben der Stärke, der Schönheit und der Gesundheit ungleich verteilt und so die Menschheit in eine Majorität der Schwachen, Mittelmäßigen und Unbedeutenden einerseits und in eine Minorität der Starken, Vornehmen und sich ihres Eigenwertes bewußten Herrscherge-
stalten andererseits differenziert. Diese natürliche *Rangordnung der Individuen nach Werten* beruht auf dem Prinzip der größtmöglichen Distanz unter den Menschen, die an sich kein Mittel zu einem außerhalb ihrer liegenden Zweck darstellt, sondern selbst einen nicht weiter zurückführbaren *Endzweck* kennzeichnet.⁴⁹ Die sich an diese extremen Distanzen knüpfenden irreduziblen Werteinheiten des »Vornehmen« und des »Gemeinen« hatte Simmel denn auch schon implizit in seinem Buch »Über sociale Differenzierung« vor Augen, als er im Anschluß an die diesbezüglichen etymologischen Reflexionen in Nietzsches »Genealogie der Moral« von 1887 schrieb:

»Schon die Sprache läßt die »Seltenheit« zugleich als Vorzüglichkeit und etwas »ganz Besonderes« ohne weiteren Zusatz, als etwas ganz besonders Gutes gelten, während das Gemeine, d. h. das dem weitesten Kreise Eigene, Unindividuelle, zugleich das Niedrige und Wertlose bezeichnet.«¹⁰

Bemißt sich der Eigenwert eines Menschen allein anhand der Größe der Distanz, die er zu dem Durchschnittstypus Mensch unterhält, so kann auch der Gradmesser der Entwicklung einer Kultur nicht mehr in dem Maße der Verallgemeinerung und der Vergleichgültigung der konkreten Unterschiede zwischen den einzelnen Individuen bestehen, sondern im Maße der Steigerung der »natürlichen« *Distanz*, welche die »Vornehmen« von den »Gemeinen« trennt. Das *Ideal der Vornehmheit*, wie Simmel Nietzsches »Pathos der Distanz« auch später gerne umschreibt, repräsentiert dabei eine ganz *einzigartige Kombination von Unterschiedsgefühlen, die auf Vergleichung beruhen, und stolzem Ablehnen jeder Vergleichung überhaupt*:

»Der Unterschied betont hier einerseits den positiven Ausschluß des Verwechsellwerdens, der Reduktion auf einen gleichen Nenner, des »Sichgemeinmachens«; andererseits darf er doch nicht so hervortreten, um das Vornehme aus seinem Sich-selbst-Genügen, seiner Reserve und inneren Geschlossenheit herauszulocken und sein Wesen in eine Relation zu Anderen, und sei es auch nur die Relation des Unterschiedes, zu verlegen. Der vornehme Mensch ist der ganz Persönliche, der seine Persönlichkeit doch ganz reserviert.«¹¹

Repräsentiert Nietzsche zufolge das »Pathos der Vornehmheit und der Distanz« jenen Typus des selbstgenügsamen, in sich geschlossenen *aktiven* Menschen, der im Unterschied zu dem ausnahmslos auf die *Vergleichung* angewiesenen »gemeinen« Typus des *reaktiven* Menschen sich das *Herren-Recht* vorbehält, die höchsten *rangordnenden* und *rang-abhebenden* Werte selbst zu bestimmen,¹² so kann diese soziale »Wirksamkeit« der vornehmen Haltung dennoch nicht in handlungstheoretischen Kategorien erfaßt werden. »Pathos« bezeichnete nämlich bereits in der Tragödienschrift des jungen Nietzsches einen zentralen Gegenbegriff zu dem der »Handlung« und sollte jenen eigentlichen Kern des dramatischen Geschehens verdeutlichen, der sich einer handlungstheoretischen Interpretation des antiken griechischen Dramas gerade entzieht, wie sie später durch die Rezeptionsgeschichte der Aristotelischen »Poetik« nahegelegt worden ist.^{12a} Nicht im »Tun«, im »Handeln« besteht Nietzsches späteren Schriften zufolge denn auch das Zeichen für Vornehmheit, sondern in der *Unmittelbarkeit*, im *Anderssein*, in der *Rangdistanz* der vornehmen Haltung.

Auch Simmel sieht in der Vornehmheit eine ganz eigenartige Kategorie *sui generis*, die insofern einen Grenzbegriff soziologischer Reflexion beinhaltet, als die Würde, Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit des vornehmen Menschen nicht in intentionaler Weise auf einen Kommunikationsadressaten, auf eine Reziprozität sozialer Beziehungen und Wechselwirkungen ausgerichtet sind, sondern in der Unmittelbarkeit vornehmer Selbstbezüglichkeit an sich beruhen, und gerade durch diese völlige Abstinenz von jeglicher sozialer Bezugnahme in Form reziproker Handlungsverkettungen ihre spezifische Wirksamkeit entfalten; ihm zufolge sind nämlich all jene edlen Eigenschaften wie

»Kraft und Schönheit, Denktiefe und Gesinnungsgröße, Milde und Vornehmheit, Mut und Herzensreinheit – von einer autonomen Bedeutung, die von ihren sozialen Verflechtungen völlig unabhängig ist. Es sind Werte des menschlichen Seins und als solche von den sozialen Werten die immer auf den *Wirkungen* von Personen beruhen, durchaus getrennt; sie sind freilich zugleich Elemente des sozialen Geschehens, als *Wirkungen* wie als Ursachen, aber dies ist nur *eine* Seite ihrer Bedeutung, während die andere in der bloßen, nicht über sich hinausweisenden Tatsache ihres Daseins an der Persönlichkeit besteht.«^{12b}

Erweist sich somit das »Pathos der Vornehmheit und der Di-

stanz« als eine völlig eigentümliche Form der Entfaltung sozialer Wirksamkeit, die sich dem soziologischen Modell einer prinzipiell reaktiven und handlungsförmigen Bezugnahme auf die Reziprozität von sozialen Wechselwirkungen kategorial entzieht, so markiert die darin implizierte Differenz zwischen dem Typus des »vornehmen« und des »gemeinen« Menschen zugleich auch jene unüberbrückbare Distanz, welche das Entwicklungsideal des »aristokratischen Individualismus« von dem sozial-eudämonistischen Ideal des Liberalismus, Konservativismus und Sozialismus des 19. Jahrhunderts trennt. Denn jenes Pathos der Distanz impliziert gleichsam eine *umgekehrte Theorie des Grenznutzens*,⁵³ welche die Höherentwicklung einer Kultur nicht mehr am größtmöglichen Wohl der größtmöglichen Zahl, sondern ausschließlich an der Ausscheidung und an der Entwicklungshöhe eines *Luxus-Überschusses der Menschheit* bemißt.⁵⁴ Nur an seinen *höchsten Exemplaren* bemißt sich nach dieser neuen Art der Wertschätzung noch der »Wert des Ganzen«, nicht aber mehr am Entwicklungsniveau des Durchschnitts, das für sich allein genommen überhaupt keine Wertsteigerung repräsentiert – dies ist die *kopernikanische Wende*, die Simmel zufolge Nietzsches auf dem Gebiet der Ethik vollzogen hat und die auch seine Wertlehre als einen radikalen Bruch mit jeglicher sozialeudämonistischen Vorstellung von »Sittlichkeit« ausweist:

»Während sonst die Bedeutung des einzelnen dadurch sittlich gerechtfertigt wurde, daß sie sich zurückwandte auf die anderen, auf das sociale Ganze, wird hier umgekehrt das zeitweilige Vorkommen der großen Menschen der Rechtfertigungsgrund für das Dasein der Niederungen der Menschheit. Die Qualitäten des einzelnen, die ihre sittliche Würde bisher auf dem Umwege über die Allgemeinheit erhielten, besitzen sie nun unmittelbar, und die Allgemeinheit bedarf des Umweges über sie, um ihrerseits sittliche Würde zu besitzen. Es ist eine kopernikanische That. Zentrum und Peripherie wechseln die Stellen.«⁵⁵

Jetzt verstehen wir auch endlich besser, warum Nietzsches Werttheorie und die auf ihr beruhende Moral- und Kulturkritik als eine genuine *Anti-Soziologie* aufzufassen ist: denn sie durchbricht nicht nur die »moderne Identifizierung von Gesellschaft und Menschheit«,⁵⁶ sondern sie durchschaut auch die Herkunft und den spezifischen Partikularismus jenes sozialen, sozialgeschichtlichen, sozialpsychologischen und sozialetischen »Gesichtspunkts«, den das 19. Jahrhundert zu seinem Wappenzeichen

gemacht und als eine »kulturelle« Errungenschaft gefeiert hatte.⁵⁷ Und jetzt verstehen wir vielleicht auch besser, warum diese aristokratische Distanzierungsweise so eng mit dem *ästhetischen Wertempfinden* verbunden ist, das Simmel später selbst seinen großen Künstlermonographien methodisch zugrundelegte:

»An diesem Hauptpunkte der Nietzscheschen Wertlehre zeigt sich vielleicht klarer als irgendwo sonst der Einfluß ästhetischen Empfindens. Denn in der Kunst entscheidet sich allerdings der Wert einer gegebenen Epoche nicht nach der Höhe der Durchschnittsleistungen, sondern allein nach der Höhe der höchsten Leistung; nicht die Summe des Achtbaren, sondern gerade der Abstand des Hervorragendsten von diesem bloß Achtbaren mißt die Bedeutung der Kunstepoche – während in allen sonstigen eudämonistischen, ethischen, kulturellen Beziehungen bisher gerade der Durchschnitt, das Verbreitungsmaß erwünschter Zustände den Wert der Epoche bestimmte.«⁵⁸

V

Dieser von Nietzsche in seinen kulturkritischen und moralgenealogischen Untersuchungen entwickelte Wertbegriff erlaubt es, zweierlei Arten der Entwicklung von Kultur- und Herrschaftsgestalten strikt voneinander zu unterscheiden: so bilden *Aufstieg* und *Niedergang* einer Kultur die beiden gegensätzlichen Formen einer möglichen Wertentwicklungsreihe, die sich entweder als *Steigerung* oder als *Verfall* des Pathos der Distanz charakterisieren lassen. Während im ersteren Falle die »Gesellschaft« selbst nur den *Unterbau* und das *Untergestell* für eine ihr gegenüber autonomen Höherentwicklung des *aktiven* und *aristokratischen* Typus Mensch darstellt, bildet sie im anderen Falle selbst den teleologischen Fluchtpunkt eines umfassenden *Nivellierungsprozesses*, der alle rang- und standesbezogenen Unterschiede in die *Indifferenz* eines *reaktiven* und den Gesetzen der *Masse* folgenden Menschentypus auflöst.⁵⁹

Wie fügt sich aber diese neue Wertschätzungsweise in die Darstellung des Prozesses der Arbeitsteilung und der sozialen Differenzierung ein, die in Simmels diesbezüglicher Untersuchung von 1890 und in seiner »Philosophie des Geldes« zum Ausdruck kommt? Greifen wir noch einmal zurück auf die Kategorie des *Wertes*, die Simmel seiner Analyse des Geldes zugrundegelegt hat,

um diese Frage einer endgültigen Beantwortung zuzuführen. Auch der spezifisch »wirtschaftliche« Wert beruht Simmel zufolge auf einem konstitutiven Prozeß der *Distanzierung*, vermittelt dessen die natürlichen Gegenstände des menschlichen Bedarfs allererst als Gegenstände einer psychologischen Wertschätzung eine ökonomische Bedeutsamkeit für den Menschen erlangen.⁶⁰ Nicht die unmittelbare Triebbefriedigung als solche ist es, die einen wirtschaftlichen Wert konstituiert, sondern erst die Widerstände und Hemmnisse, welche sich einer solchen unmittelbaren Befriedigung in den Weg stellen, markieren den Wert der Dinge als Gegenstand eines *Begehrens*, in welchem sich die Unmittelbarkeit des Genusses in eine Distanzierung zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Begehrens auseinanderdifferenziert hat.⁶¹ Diese Distanz als solche ist es aber, welche den Wert als differentielle und relationale Bezugsgröße charakterisiert; denn nur durch die Seltenheit eines Objekts, durch die Schwierigkeit seiner Erlangung und durch die Notwendigkeit des Verzichts auf den unmittelbaren Konsum erlangen die Dinge, jene Bedeutsamkeit für *uns*, die sie zugleich als Gegenstände des wirtschaftlichen Verkehrs qualifizieren.

Dennoch sind es gleichzeitig dieselben Gegenstände, die sich vermittels des *aufopfernden Tausches*⁶² nicht nur immer weiter von uns zu entfernen scheinen, sondern deren Nähe wir andererseits immer wieder begehren. Indem der Tausch diese beiden differentiellen Bestimmtheiten des Wertes immer weiter auseinanderdifferenziert, erweist er sich somit nach Maßgabe des evolutionistischen Wertmaßstabs der »bestimmten Ungleichartigkeit« als ein genuines *Kulturprinzip*:

»Der Sinn jener Distanzierung ist, daß sie überwunden werde. Die Sehnsucht, Bemühung, Aufopferung, die sich zwischen uns und die Dinge schieben, sind es doch, die sie uns zuführen sollen. Distanzierung und Annäherung sind auch im Praktischen Wechselbegriffe, jedes das andere voraussetzend und beide die Seiten der Beziehung zu den Dingen bildend, die wir, subjektiv, unser Begehren, objektiv, ihren Wert nennen. Den genossenen Gegenstand freilich müssen wir von uns entfernen, um ihn zu begehren; dem fernen gegenüber aber ist dies Begehren die erste Stufe der Annäherung, die erste ideelle Beziehung zu ihm . . . Der Kulturprozeß – eben der, der die subjektiven Zustände des Triebes und Genießens in die Wertung der Objekte überführt – treibt die Elemente unseres Doppelverhältnisses von Nähe und Entfernung den Dingen gegenüber immer schärfer auseinander.«⁶³

Im Tausch wird der Wert des einen Gegenstandes eingesetzt, um den eines anderen zu erlangen. Indem so die einzelnen Begehrensintensitäten wechselseitig miteinander verglichen werden, verläuft nun die »Erscheinung« so, als ob die Dinge selbst ihren Wert *gegenseitig* bestimmten.⁶⁴ Diese *Dezentrierung* der tauschenden Subjekte im Akt des Tauschens, vermittelt der sich die »reinste wirtschaftliche Objektivität« herausbildet, ist aber zugleich auch die »entschiedenste Folge und Ausdruck der Distanzierung der Gegenstände vom Subjekt.«⁶⁵ Die relationale und differentielle Bestimmtheit eines Wertes, die ihm ursprünglich als Ausdruck einer subjektiven Wertschätzung zukam, verlagert sich somit in die Reihe der Austauschrelationen, innerhalb derer sich der Wert immer weiter von diesem subjektiven Endzweck entfernt und in einer reinen »Gegenseitigkeit unpersönlicher Wertwirkungen« aufzugehen scheint.⁶⁶

Im *Geld* hat dieser selbstgenügsame Prozeß der wirtschaftlichen Wechselwirkungen seine »reinste Darstellung« gefunden. Denn es verkörpert aufgrund seiner »völligen Inhaltslosigkeit« nicht nur das Werkzeug und die Mittelhaftigkeit schlechthin innerhalb der teleologischen Reihe des menschlichen Handelns,⁶⁷ sondern es ist auch die *reine Indifferenz* als solche, insofern »seine ganze Zweckbedeutung nicht in ihm selbst, sondern nur in seiner Umsetzung in andere Werte liegt.«⁶⁸ Damit wird es zugleich zum adäquatesten *Symbol* eines strikt *relativistischen Weltbildes*, das auf einer Auflösung aller substanziellen Bindungen und Bezüge zwischen den Dingen und den Menschen beruht und das seinerseits den ideellen Ausdruck einer spezifischen Modernität verkörpert, welche die moderne wirtschaftliche Arbeitsteilung zur Voraussetzung hat. So spiegelt dieses Weltbild den allgemeinen »Relativitätscharakter des Seins«, der seinerseits im Geld »ebenso den real wirksamen Träger wie das abspiegelnde Symbol seiner Formen und Bewegungen gefunden hat.«⁶⁹ Und eine diesen allgemeinen Relativitätscharakter reflektierende »Philosophie des Geldes« wird im Unterschied zur traditionellen Metaphysik, die noch *unmittelbar* auf die »Gesamtheit des Daseins« abzielte, in Analogie zur Kunst an einem einzelnen Beispiel exemplarisch durch seine »Erweiterung und Hinausführung zur Totalität« zum Allgemeinsten aufsteigen können, eben *weil* dieses Einzelne nicht nur ein besonderer Teil dieser Welt, sondern »vielmehr die ganze Welt ist, von einem besonderen Gesichtspunkt angesehen.«⁷⁰

Erscheint das Geld unter dem Gesichtspunkt der Steigerung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als Ausdruck höchster ökonomischer Rationalität, so bewirkt es dagegen im Hinblick auf die Rangordnung der *personalen Werte* und hinsichtlich des modernen *Lebensstils* aufgrund der ihm konstitutiv zugrundeliegenden Reduktion des Qualitativen auf reine *Quantitätsdifferenzen* eine ungeheure *Nivellierung* und *Umwertung* der bisherigen Lebenswerte, die durch die »Charakterlosigkeit« des reinen Geldwertes und des ihm entsprechenden modernen Intellektualismus der »Rechenhaftigkeit« in den auflösenden Prozeß der allgemeinen Substituierbarkeit hereingezogen werden:

»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. Sie schwimmen alle mit gleichem spezifischen Gewicht in dem fortwährenden bewegten Geldstrom, liegen alle in derselben Ebene und unterscheiden sich nur durch die Größe der Stücke, die sie von dieser decken.«⁷¹

War es bei Nietzsche noch die religiöse und metaphysische Annahme einer der Wirklichkeit gegenüber *transzendenten Welt*, welche im Rahmen eines großen *Sklavenaufstandes in der Moral* die Entwertung aller bisherigen aristokratischen Wertrangordnungen bewirkte,⁷² so ist es für Simmel dagegen das monetäre Symbol der allgemeinen Substituierbarkeit, das als der *Generalnenner aller Werte* diese nivellierende und *nihilistische* Umwertung bewirkt.⁷³ Und doch gibt es auch verschwiegene Gemeinsamkeiten zwischen der transzendenten Gottesvorstellung des Judentums und Christentums einerseits und jenem Götzen der Moderne andererseits, die Simmel bereits 1889 in seinem Aufsatz »Zur Psychologie des Geldes« vor Augen hatte und die im übrigen auch auf das zentrale Thema der Marxschen Religionskritik und ihre nachträgliche Transformation in eine »Kritik der politischen Ökonomie« verweist:

»Wenn man, in elegischem wie in sarkastischem Tone, ausgesprochen hat, daß das Geld der Gott unserer Zeit wäre, so sind in der That bedeutsame psychologische Beziehungen zwischen scheinbar so entgegengesetzten Vorstellungen aufzufinden . . . In beiden Fällen ist es die Erhebung über das Einzelne, die wir in dem ersehnten Objekt finden, das Zutrauen in die

Allmacht des höchsten Prinzips, uns dieses Einzelne und Niedrigere in jedem Augenblick gewähren, sich sozusagen wieder in dieses umsetzen zu können. Gerade wie Gott in der Form des Glaubens, so ist das Geld in der Form des Konkreten die höchste Abstraktion, zu der die praktische Vernunft aufgestiegen ist.«⁷⁴

Und in eben diesem Aufsatz von 1889 erfahren wir auch bereits, warum das Geld notwendig den irreduziblen Eigenwert des »Ideals der Vornehmheit« auflösen mußte, indem es seine eigene »Indifferenz« und »Charakterlosigkeit« zur »Reinheit des Begriffs« herausläuterte:

»Das Geld ist »gemein«, weil es das Äquivalent für all und jedes ist; nur das Individuelle ist vornehm; was vielen gleich ist, ist dem Niedrigsten von diesem gleich und zieht deshalb auch das Höchste darunter auf das Niveau des Niedrigsten hinab.«⁷⁵

Steht so das Prinzip der Geldwirtschaft in einem radikalen innerlichen Gegensatz zu jeglichem aristokratischen Ethos der Vornehmheit, indem es die »absolute Differenz« und »Distanz« zwischen den einzelnen Persönlichkeiten auf einen bloßen Quantitätsunterschied zurückführen will und diesen damit das Recht abspricht, »jedes Verhältnis überhaupt, jede Qualifikation durch die wie auch ausfallende Vergleichung mit anderen abzulehnen«⁷⁶, so erweist sich diese Reduktion des Qualitativen auf das Quantitative zugleich als Ursache jener »tragischen Folge jeder Nivellierung«, die Simmel später als die *soziologische Tragik* schlechthin bezeichnen sollte und deren Thematisierung seine Untersuchung über das Verhältnis zwischen dem »individuellen« und dem »sozialen Niveau« von 1890 nicht nur mit der »Philosophie des Geldes«, sondern auch mit der Kulturkritik Nietzsches verbindet: »Was Allen gemeinsam ist, kann nur der Besitz des am wenigsten Besitzenden sein . . . Nivellierung aber ist nur so möglich, daß die Höheren weiter herabgedrückt, als die Tieferen emporgezogen werden.«⁷⁷

VI

Lassen sich Simmels Analysen des Vergesellschaftungsprozesses in dieser Hinsicht aus der Perspektive Nietzsches in den interpretativen Kontext eines tiefgreifenden *Verfalls* und *Niedergangs* der

aristokratischen, auf das *Pathos der Distanz* bezogenen Wertungsweise der Kulturentwicklung miteinbeziehen, und verfolgt Simmel nach Maßgabe dieser Akzentuierung selbst das kritische Programm, das Nietzsche mit seinen eigenen Arbeiten nach der Niederschrift des »Zarathustra« in den achtziger Jahren verband, so weicht er dennoch in einer entscheidenden Hinsicht von den Vorgaben Nietzsches ab. Denn während Nietzsche den *Verfall* und den *Wiederaufstieg* des *Pathos der Distanz* in Gestalt der Prophezeiung der Heraufkunft einer *neuen Kultur* und eines *neuen Menschen*, dem er schließlich den Namen des *Über-Menschen* geben wird, um diesen allererst noch zu leistenden Entwicklungsgang einer neuen Werterhöhung anzuzeigen, als zwei strikt zu unterscheidende Prozesse begreift, stellen Simmel zufolge *Verfall* und *Erneuerung* der Kultur nurmehr zwei unterschiedliche perspektivische Wahrnehmungen *eines* einheitlichen *Gesamtprozesses* dar. Denn das, was Nietzsche mit seiner Forderung nach einer *erneuten* Umwertung der Werte zeitlich *auseinanderlegt*, findet nämlich nach Simmels Interpretation dieses Gesamtprozesses immer schon in Gestalt eines zeitlichen *Nebeneinander* statt. Dies ist auch der Grund, warum Simmel diese *neue* Wertschätzungsweise des aristokratischen Individualismus in seiner »Philosophie des Geldes« nicht von *außen* an die Betrachtung des gesellschaftlichen Differenzierungs- und Rationalisierungsprozesses heranträgt, sondern *unmittelbar* in dessen Rekonstruktion miteinfließen läßt. Und dies ist schließlich auch der Grund, warum Simmels Philosophie und Ästhetik sich gegenüber seiner Soziologie nicht mehr wie noch bei Nietzsche polemisch als eine *Anti-Soziologie* geltend machen, sondern in Form eines Prozesses der Überlagerung von unterschiedlichen perspektivischen Thematisierungen und Wertschätzungen derselben Lebensinhalte als eine *Mehr-als-Soziologie* begreifen.⁷⁸ Denn Simmel wird später sowohl in seiner »großen« als auch in seiner »kleinen« Soziologie nicht nur die prinzipielle Gleichberechtigung zwischen der soziologischen, ästhetischen und metaphysischen Betrachtung der Welt anerkennen, sondern er wird zugleich auch unterstreichen, daß die Kategorie der *Gesellschaft* selbst nur einen partikularen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet und insofern durch jene Betrachtungs- und Wertungsformen ergänzt werden muß, welche die Entwicklung der *Menschheit* als solcher und der personalen Einheit des *Individuums* zum Gegenstand haben:

»Den Unterschied zwischen dem Menschheitsinteresse und dem sozialen Interesse hat, wie es scheint, zuerst Nietzsche mit prinzipieller Deutlichkeit gefühlt. Die Gesellschaft ist *eine* der Formungen, in die die Menschheit die Inhalte ihres Lebens bringt; aber weder ist sie für diese *alle* wesentlich, noch ist sie die einzige, innerhalb deren die Entwicklung des Menschlichen sich vollzieht. Alle rein sachlichen Bedeutsamkeiten, an denen unsere Seele irgendwie teilhat, die logische Erkenntnis und die metaphysische Phantasie über die Dinge, die Schönheit des Daseins und sein Bild in der Selbstherrlichkeit der Kunst, das Reich der Religion und der Natur – alles dies, soweit es zu unserem Besitz wird, hat innerlich und seinem Wesen nach mit »Gesellschaft« nicht das mindeste zu schaffen.«⁷⁸

Unter Berücksichtigung dieser entscheidenden Modifikation kann dann aber schließlich gesagt werden, daß es wiederum Nietzsche ist, dem sich Simmel im Vollzug dieser Transzendierung der Soziologie erneut anschließt. Denn auch Simmel läßt das »*Pathos der Distanz*« und das »*Interesse an der Differenziertheit*« nicht los; und auch Simmel wird neben seinem soziologischen Identitäts- und Kulturbegriff einen zweiten, auf diesen nicht reduzierbaren emphatischen Begriff von *Kultur* und *Individualität* entfalten, welcher den Rahmen einer rein soziologischen Betrachtungsweise sprengt. Gleichwohl bleibt dieser emphatische Begriff von Kultur und Individualität, den Simmel später in einer Einheitsformel als *Weg der Seele zu sich selbst* umschreiben wird,⁷⁹ an jenes soziologische »*Kulturprinzip*« zurückgebunden, welches »von der Einheit einer Idee aus verschiedenste Inhalte des Lebens zu weiterer Ausprägtheit und Vertiefung differenziert.«⁸⁰ Denn nicht nur für Nietzsche, sondern auch für Simmel ist die »*Gesellschaft*« als solche kein Selbstzweck der kulturellen Entwicklung, sondern nur »*Unterbau*« und »*Gestell*« für eine Höherentwicklung des Typus Mensch, welche den fortschreitenden Vergesellschaftungsprozess als Struktur eines grandiosen *Umweges* kenntlich macht, in welchem sich nicht nur die sachliche Indifferenz des Geldes, sondern auch die rätselhafte Einheit der *Seele* zur »*Reinheit ihres Begriffs*« herausläutert:

»Die rätselhafte Einheit der Seele ist unserem Vorstellen nicht unmittelbar zugänglich, sondern nur, wenn sie sich in eine Vielzahl von Strahlen gebrochen hat, durch deren Synthese sie dann erst wieder als diese eine und bestimmte bezeichnenbar wird. . . . Indem wir die Dinge kultivieren, d. h. ihr Wertmaß über das durch ihren natürlichen Mechanismus uns geleistete

hinaus steigern, kultivieren wir uns selbst: es ist der gleiche, von uns ausgehende und in uns zurückkehrende Werterhöhungsprozeß, der die Natur außer uns oder die Natur in uns ergreift.«⁸¹

Auch in strikt soziologischer Perspektive ist das einmal erreichte Entwicklungsniveau der Vergesellschaftung – sei es die qualitätslose Indifferenz der modernen Geldwirtschaft oder das Nivellement der Masse als solches – immer wieder Ausgangspunkt für einen erneuten Prozeß der sozialen Differenzierung. Denn auch der Kampf um soziale Gleichheit ist für Simmel genau wie für Nietzsche nur eine Gestaltung des Willens zur Macht, die, selbst wenn sie jemals verwirklicht werden würde, immer nur der Ausgangspunkt für die Ausbildung einer erneut gesteigerten *Unterschiedsempfindlichkeit* und der Herstellung von neuen Formen der Herrschaft und der sozialen Über- und Unterordnung sein könnte.⁸² Aber auch die reine Geldwirtschaft als solche erzeugt eine ihr gemäße neue Form der sozialen Differenzierung vor dem Hintergrund des von ihr bewirkten Nivellements der qualitativen Unterschiede zwischen den Individuen, insofern sich letztere nun nicht nur nach Maßgabe der Größe ihres Vermögens voneinander abheben, sondern auch die einzelnen sozialen Statuspositionen eindeutiger quantifizieren lassen; und selbst die öffentliche Zugänglichkeit zu allgemeinen Bildungsinhalten bildet Simmel zufolge sogar einen idealen Ausgangspunkt für die Rekrutierung einer neuen und als solchen »unangreifbarsten« und »ungreifbarsten Aristokratie«, insofern dem kommunistischen Charakter des menschlichen Wissens nun umgekehrt die Differenz der individuellen Begabung und der Fähigkeit zur Aneignung dieses Wissens entspricht.⁸³

Es ist jedoch nicht dieser soziologisch rekonstruierbare Prozeß der sozialen Differenzierung, welcher die eigentliche kulturelle Höherentwicklung der Individuen bewirkt, denn der eigentliche »Sklavenaufstand in der Moral«, den es Simmel zufolge wieder rückgängig zu machen – oder besser: zu *kompensieren* gilt, bewegt sich gar nicht auf der Ebene der *sozialen* Über- und Unterordnungen, sondern hat seinen Ort innerhalb jenes *sachlichen* Herrschaftsverhältnisses, das sich im Prozeß der gesellschaftlichen Naturaneignung innerhalb der Umkehrung jener teleologischen Reihe angebahnt hat, vermittelt derer die Menschen ihre eigenen Zwecksetzungen gegenüber einer widerständigen äußeren Natur zu realisieren gedachten:

»Der Satz, daß wir die Natur beherrschen, indem wir ihr dienen, hat den fürchterlichen Revers, daß wir ihr dienen, indem wir sie beherrschen. Es ist sehr mißverständlich, daß die Bedeutsamkeit und geistige Potenz des modernen Lebens aus der Form des Individuums in die der Massen übergegangen wäre; viel eher ist sie in die Form der Sachen übergegangen, lebt sich aus in der unübersehbaren Fülle, wunderbaren Zweckmäßigkeit, komplizierten Feinheit der Maschinen, der Produkte, der überindividuellen Organisationen der jetzigen Kultur. Und entsprechend ist der »Sklavenaufstand«, der die Selbstherrlichkeit und den normgebenden Charakter des starken Einzelnen zu entronnen droht, nicht der Aufstand der Massen, sondern der der Sachen . . . Damit hat das Dominieren der Mittel nicht nur einzelne Zwecke, sondern den Sitz der Zwecke überhaupt ergriffen, den Punkt, in dem alle Zwecke zusammenlaufen, weil sie, soweit sie wirklich Endzwecke sind, nur aus ihm entspringen können. So ist der Mensch gleichsam aus sich selbst entfernt, zwischen ihn und sein Eigentlichstes, Wesentlichstes, hat sich eine Unübersteigbarkeit von Mittelbarkeiten, Fähigkeiten, Genießbarkeiten geschoben.«⁸⁴

In dieser Struktur der Umkehrung der teleologischen Reihe gesellschaftlicher Naturaneignung sieht Simmel nicht nur eine irreduzible und als solche *tragische* Dezentrierung des Menschen im gesamten Bereich seines praktischen Handelns, sondern andererseits zugleich auch die einzige Gewähr dafür, daß seine »subjektive Seelenhaftigkeit« umso mehr an *innerer* Freiheit und Entwicklungschancen gewinnt, je mehr sie sich von der Äußerlichkeit des sachlichen Tuns und von der unmittelbaren Nähe zu den Dingen vermittelt der distanzierenden Funktion des Geldes zurückgezogen hat.⁸⁵ Die *Tragödie der Kultur*, von der Simmel später als einem unentrinnbaren Schicksal des okzidentalen Rationalisierungsprozesses im Gefolge der für den einzelnen Menschen zunehmend unüberwindbar werdenden Differenzierung zwischen der *subjektiven* und der *objektiven Kultur* sprechen wird,⁸⁶ betrifft nämlich genau gesehen nur die Vergegenständlichungsformen des menschlichen *Geistes*, der sich innerhalb einer nun autonom gewordenen »kulturellen Logik der Objekte« objektiviert hat, nicht dagegen aber jenes Innerste des Menschen, das Simmel als die rätselhafte Einheit der *Seele* umschreibt.⁸⁷ Als »Quelle alles Wertes«⁸⁸ stellt die Seele insofern selbst eine irreduzible Werteinheit dar, welche durch dieses Übergewicht des »objektiven Geistes« im Grunde gar nicht ernsthaft berührt wird, sondern nach Maßgabe eines »Ideals absolut reinlicher Scheidung« im Fortschreiten des gesellschaftlichen Differenzierungs-

prozesses nun ihrerseits die Chance für eine absolut autonome Entfaltung eines »nicht zu verdinglichenden Rests« an *Innerlichkeit* im Menschen gewährleistet, »das sich nun in eigenen Grenzen ausbauen kann.«⁸⁹

Die Entzauberung der Welt und die damit verbundene Vertreibung der alten Götter ist deshalb für Simmel nicht nur ein unwiderruflicher Akt jenes Pathos der Distanz, welches die geläuterte Seele des Menschen von der ihn umgebenden Welt der Dinge und der objektiven Kulturgebilde trennt, sondern sie ist zugleich die entwicklungsgeschichtliche als auch die apriorische Voraussetzung dafür, daß sich der Werterhöhungsprozeß der Kultur und der Individuen in Form der Philosophie, der Kunst, der Religion und anderer autonomer, als solche nicht weiter aufeinander zurückführbarer Wertsphären fortentwickeln kann. Denn die »Einheit der Welt« ist nun vermittels dieser »großen Achsendrehung des Lebens«⁹⁰ und dessen Hinwendung zum Bereich des Ideellen nicht mehr der vorgegebene Rahmen, an dem sich unsere philosophische, künstlerische und religiöse Weltauslegung etwa orientieren könnte; sondern umgekehrt: diese verschiedenen Perspektiven und Distanznahmen gegenüber den »Inhalten des Lebens« und der »Totalität des Seins« spiegeln nun jede für sich die *ganze Welt* von einem *besonderen* als solchem aber nicht mehr weiter zurückführbaren Gesichtspunkt aus gesehen wider:

»Daß hiermit die Welt von einem Zentrum aus gesehen wird, das schafft Distanzen, Akzentuierungen, perspektivische Verschiebungen und Überschneidungen sinnlicher wie geistiger Art, zu denen es in der objektiven Ausbreitetheit des Daseins gar keine Analogie gibt. Das Leben ist jetzt nicht mehr einfach in den Ablauf der Welt versponnen, sondern seinen inneren Antrieben und Gesetzen folgend, schneidet es aus der Vorstellung-gewordenen Welt Stücke heraus, die es Gegenstände nennt, verbindet Fernes, trennt Nahes, setzt wechselnde Wertakzente ein, deutet das bloße Geschehen nach Ideen. Kurz, indem das Leben die Stufe des Geistes ersteigt, bildet es Formen aus, die einen irgendwie gegebenen Stoff gestalten, und baut sich, indem sein *Prozeß* weiter und weiter verläuft, eine Welt geistiger *Inhalte* auf.«⁹¹

Das »Pathos der Distanz«, welches Simmel anfänglich zuerst im Rahmen seiner Betrachtung des Prozesses der sozialen Differenzierung thematisiert hatte, wird so beim späteren Simmel zur grundlegenden Formel einer »*Artistenmetaphysik*«,⁹² in welcher der Absolutheitsanspruch der »wirklichen Welt« zugunsten eines

perspektivischen Pluralismus des wissenschaftlichen, philosophischen, künstlerischen und religiösen Weltentwurfs abgelöst wird. Mit dieser Auflösung der Identität von »wirklicher Welt« und »Welt« wird letztere aber zu einem rein *formalen* Begriff herabgesetzt, der nur noch ein Abstraktum der jeweiligen Inhalte dieser verschiedenen Weltentwürfe bezeichnet. Es ist nicht mehr das letztendlich unerkennbare »Ding an sich«, sondern die konkreten Inhalte der einzelnen Welten sind es, die jeweils für sich eine »Welt-Ganzheit« bilden und in denen sich die unterschiedlichen *Distanzen* reflektieren, in Gestalt derer sich der elementare Lebensprozeß in den jeweiligen Weltentwürfen perspektivisch bricht.⁹³

VII

Simmel wird später diese im Medium seiner recht undogmatischen Nietzsche-Rezeption gewonnene neue Wertschätzungsweise der geistigen Inhalte des Lebensprozesses zu seiner sogenannten *Attitudenlehre* weiterentwickeln.⁹⁴ In ihr wird er die irreduzible Bedeutsamkeit herausstellen, welche der tieferen Einheit der Persönlichkeit innerhalb der Konstitution einer philosophischen Weltanschauung und der Entstehung eines großen künstlerischen Werkes von epochaler Bedeutung zukommt. Denn auch die Philosophie reflektiert in ihren jeweiligen Allgemeinbegriffen nicht die singuläre Besonderheit der Dinge als solche, sondern nur die »Allgemeinheit einer individuell-geistigen, aber dabei typischen Reaktion auf sie« und drückt dergestalt »das Tiefste und Letzte einer persönlichen Attitüde zur Welt in der Sprache eines Weltbildes aus.«⁹⁵ Und auch die Geschlossenheit des Kunstwerks stellt ein solches individuelles Allgemeines dar, in dem nicht nur in besonderer Weise die subjektive Seeleneinheit des schaffenden Künstlers zum Ausdruck kommt, sondern zugleich der Anspruch auf ein Allgemeines, in dem sich das »Gesetz der Kunst« erfüllt. Denn gemäß der »allgemeinen Formel des Genies« erweist sich gerade derjenige als großer Künstler, »dessen naturhaft, impulsiv, dynamisch herausdrängenden Kräfte von sich aus in einem Gebilde äußern, das jenen objektiv-idealen, gegen alles Genetische gleichgültigen, rein artistisch-zeitlosen Forderungen entspricht – als hätten diese sich mit Werdekraft geladen

und von sich aus das Gebilde geschaffen, das doch tatsächlich aus einer ganz anderen, der historisch-seelisch-dynamischen Reihe entstammt.«⁹⁶

Wie sehr Simmel diesen *objektiven Wert der Form des Individuellen* im Bereich der philosophischen Weltanschauung und der Kunst mit dem neuen Wertbegriff Nietzsches verbindet, zeigt auch seine Interpretation des Theorems der »ewigen Wiederkunft des Gleichen«, dem er als erster innerhalb der Nietzsche-Rezeption neben seiner kosmologischen Dimension zugleich eine von dessen metaphysischen Beweislast strikt abtrennbare *ethische Bedeutung* abzugewinnen versucht.⁹⁷ Gegenüber dem bohemienhaften »Nietzschanismus« der Jahrhundertwende, der in Zarathustras Verkündungen allein noch den Aufruf zu einem übersteigerten subjektivistischen Eudämonismus und einer allgemeinen Libertinage zu entnehmen vermochte, begreift Simmel diesen »züchtenden« und »züchtigenden« Gedanken der ewigen Wiederkunft nämlich als konsequenten Ausdruck eines radikalen *Verantwortungsprinzips*, das die individuelle Verantwortlichkeit des menschlichen Handelns bis ins Unermeßliche steigert. Nicht die als solche zweifelhafte *Realität* der ewigen Wiederkehr, sondern allein ihre *Idee* besitze eine ethisch-psychologische Bedeutung, die Simmel zufolge deutlich macht, daß Nietzsche im Unterschied zu Kant die sittliche Verallgemeinerung eines individuellen Handlungsprinzips nicht mehr im Hinblick auf eine unendliche Wiederholung derselben Handlung im »Nebeneinander der Gesellschaft«, sondern nun im »endlosen Nacheinander an dem gleichen Individuum« bemißt.⁹⁸ Haben beide Ethiken die gleiche regulative Funktion, den Sinn der einzelnen Handlung der Zufälligkeit des Hier und Jetzt zu entheben und somit die individuelle Verantwortlichkeit des Handelns im Blick auf eine verallgemeinerbare Norm zu steigern, so bleibt bei Nietzsche im Unterschied zu Kant dennoch das einzelne Individuum der letzte Bezugspunkt und das alleinige Substrat, in dem sich das jeweilige »Sollen« an einem ungeheueren *Wollen* bemißt. Simmel hat für diese Neuformulierung des Verantwortungsprinzips durch die Lehre der »ewigen Wiederkunft« eine Umschreibung gewählt, die denn auch die ungeteilte Zustimmung Max Webers erfahren hat:

»Darf man dies mit einer von Kant geschaffenen Kategorie formulieren: so sollen wir in jedem Augenblick, gleichviel wie er in Wirklichkeit beschaf-

fen ist, leben, *als ob* wir uns zu dem, was auf der ideellen Entwicklungslinie über diese momentane Wirklichkeit unser selbst hinausliegt, entwickeln wollten – wie wir so leben sollen, *als ob* wir ewig lebten, d. h. als ob es eine ewige Wiederkunft gäbe.«⁹⁹

Erscheint so Nietzsches Lehre von der »ewigen Wiederkunft« als die höchste verantwortungsethische Zuspitzung eines Vornehmheitsideals, welches den Wert einer verallgemeinerungsfähigen Handlungsmaxime ausschließlich an der Bedeutsamkeit bemißt, die einer konkreten Handlung im Hinblick auf die Wertschätzung eines rein *individuellen* Wollens und einer immer *individuell* bleibenden Entscheidung des einzelnen zukommt, so steht diese »wunderlichste Lehre Nietzsches«¹⁰⁰ aber gleichsam bereits an der Schwelle jenes »individuellen Gesetzes«, das Simmel selbst als Grundprinzip seiner philosophischen Ethik entwickelt hat. Nur wird Simmel die ethische Verallgemeinerung der einzelnen Handlung nicht mehr an die als kosmologisches Prinzip problematische Annahme einer »ewigen Wiederkehr des Gleichen« binden, sondern an die Verantwortlichkeit, welche jedem einzelnen Handeln im Hinblick auf die Ganzheit unseres je individuellen Lebensentwurfs und unserer je individuellen *Lebensgeschichte* zukommt: »Statt des eigentlich öden Nietzscheschen Gedankens: Kannst du wollen, daß dieses dein Tun unzählige Male wiederkehre – setze ich: Kannst du wollen, daß dieses dein Tun dein ganzes Leben bestimme?«¹⁰¹ Und er wird Nietzsche in diesem Zusammenhang den erstaunlichen Vorwurf machen, den obersten Grundsatz seiner Verantwortungsethik noch zu sehr aus einer rein immanenten Betrachtungsweise der Wertsteigerungen des Lebensprozesses *herausgelöst* zu haben:

»Der Imperativ, der dem Leben gegenübersteht, scheint als solcher nicht lebendig sein zu können. Auch Nietzsche gab ihm ja nur das Leben zum *Inhalt*, aber die ideelle Form des Sollens blieb eben doch die »Tafel«, die über das Leben gestellt ist. Es ist noch eine von Nietzsche selbst nicht gestellte Frage, ob das Sollen seiner Form nach lebendig, ein Analogon des Lebens oder eine Kategorie sein könne, unter der es sich seiner selbst bewußt wird.«¹⁰²

Erstaunlich ist dieser Vorwurf deshalb, weil Nietzsche seinerseits die radikalste Kritik an jenen »asketischen Idealen« in der Moral, Religion, Philosophie und Wissenschaft geleistet hatte, die von *außen* an die Betrachtung des Lebensprozesses als Wertmaßstab

herangetragen werden und diesen damit seiner *eigenen* positiven Werte berauben; erstaunlich auch deshalb, weil auch Simmel zufolge Nietzsche der Lebensphilosoph par excellence ist, der den Kulturpessimismus des 19. Jahrhunderts durch eine der reinen Immanenz des Lebensprozesses verhaftet bleibenden Wert- und Entwicklungslehre überwunden hat und damit mit Dilthey und Bergson zusammen die Grundlagen für die moderne Lebensphilosophie geschaffen hat.¹⁰³ Und schließlich erstaunlich deshalb, weil Simmel selbst es ist, der die in Nietzsches Lehre vom »Willen zur Macht« und vom »Übermenschen« zum Ausdruck kommende Vorstellung einer Selbsttranszendenz des Lebens als zu einseitig vitalistisch und willensmäßig gefaßt sieht und deshalb diesen nietzscheanischen Steigerungsgedanken des *Mehr-Leben* durch den des *Mehr-als-Leben* ergänzt, mit dem Simmel die notwendige »Selbstentfremdung des Lebens« im Rahmen einer Rekonstruktion der Entstehung autonomer ideeller Wertsphären auf der »Stufe des Geistes« zu beschreiben versucht.¹⁰⁴

VIII

Simmel hat diese Differenzen, welche seine eigene Lebensanschauung gegenüber Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht kennzeichnen, nie geleugnet, sondern sie allenfalls in ungenügende Formulierungen eingekleidet oder mit problematischen Akzentuierungen versehen. Er hat sie auf jeden Fall nie so groß veranschlagt, daß ihm dabei jemals die größeren Gemeinsamkeiten aus den Augen geraten wären, die seine eigenen intellektuellen Anstrengungen zur Überwindung des modernen Nihilismus mit dem Werk Nietzsches verbinden. Selbst seine Kriegsschriften geraten ihm noch zum Versuch, Nietzsches Kritik am Materialismus der Gründerjahre und dessen Hohn über die »Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des ›deutschen Reiches‹«¹⁰⁵ einerseits als zu zeitbedingt zu relativieren, andererseits aber zugleich auch zur Versuchung, wie viele seiner Zeitgenossen den Krieg von 1914 in engste Beziehung zu dem von Nietzsche verkündeten neuen *Umwertungsprogramm* und seiner Erwartung der Heraufkunft eines *neuen Menschen* zu stellen.¹⁰⁶ Simmel sieht nämlich im Ausbruch dieses Krieges ein Ausdruck jener *Krisis der Kultur*, welche die Epoche zwischen 1870 und 1914 als ganzes kennzeich-

nete und die in dem Gegensatz zwischen einer *materialistischen* und einer *ästhetisierenden* Lebensführung nur die beiden Extrempunkte einer allgemeinen kulturellen *décadence* symptomatisch reflektierte.

»Vielleicht war der Materialismus der zuerst unvermeidliche Schatten jenes wirtschaftlichen Aufschwungs – der dann als seinen nicht minder extremen Gegenschlag die blasse Überfeinerung des Ästheten hervorrief. Es besteht eine tiefe innere Verbindung zwischen der zu nahen Fesselung an die Dinge und dem zu weiten Abstand, der uns mit einer Art von ›Berührungsangst‹ ins Leere stellte. Wir wußten längst, daß wir an beiden zugleich krank und doch zur Gesundung reif waren, die wir von der Krisis des Krieges ersehen.«¹⁰⁷

Simmel wird zu diesem Zeitpunkt deshalb nicht nur die ästhetisch-kontemplative *Distanz* radikal in Frage stellen, welche der gesellschaftliche Prozeß der Arbeitsteilung zwischen die Welt der Dinge und die Welt der Menschen gestellt hat, sondern zugleich auch jene »mechanische Teilung« zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, welche das Resultat des bisherigen Prozesses der sozialen Differenzierung darstellt und die nun zugunsten der Herausbildung einer »überindividuellen Ganzheit« abgelöst werden soll, »in der das Individuellste und das Allgemeinste sich an jedem Punkt zur Lebenseinheit durchdringen.«¹⁰⁸ Der Krieg stellt aber Simmel zufolge auch die bisherige *Rangordnung der Werte* radikal in Frage, indem er eine Korrektur jener »teleologischen Reihe« bewirkt, vermittels der das Geld von einem reinen Mittel des Tausches hin zu einem Endwert und Selbstzweck avancierte, welcher in dem nihilistischen *Mammonismus* der Moderne und in der ihn begleitenden Entwertung aller übrigen Werte in pathologischer Form zum Ausdruck kam.¹⁰⁹ Hinterläßt so der Krieg aufgrund der durch ihn bewirkten Konzentration aller Lebensinhalte auf eine *absolute Situation* und eine *absolute Entscheidung*¹¹⁰ an »unbestimmt vielen Punkten« des Lebens eine *neue Wertrangierung*,¹¹¹ so bewirkt diese erneute Umwertung aller bisherigen Werte ebenso wie die durch den Krieg implizierte ungeheure *Steigerung der Verantwortlichkeit* jeder einzelnen Handlung für die Gestaltung der Zukunft aber auch in sozialer Hinsicht einen neuen großen

»Scheidungsprozeß zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Edlen und dem Gemeinen, denen die läßliche Friedenszeit unentschiedenere Grenzen gestatten konnte; so zwischen den Völkern wie innerhalb der

Völker, ja innerhalb der Individuen. Es scheint zum Lebensrhythmus der Menschheit zu gehören, daß sie von Zeit zu Zeit solche Epochen der Differenzierung erfährt, in denen Farbe bekannt wird und aus denen sie dann wieder in eine mehr kontinuierliche Verbindung ihrer Pole, in einen toleranteren Relativismus ihrer Werte übergeht. Der Krieg hat dem Leben eine ungeheure Intensitätssteigerung gebracht, in der die wundervollen Menschen noch wundervoller, die Lumpen noch lumpiger geworden sind.«¹¹²

Simmels Versuch, der nihilistischen Selbstzerstörung der europäischen Staatenwelt und ihres gemeinsamen kulturellen Erbes trotz der Zweifel, die er hegte, dennoch einen tieferen »metaphysischen« Sinn abzugewinnen, gerinnt ihm gleichwohl nur zur Beschreibung einer »Szene« bzw. eines »Aktes« innerhalb eines endlosen »Dramas«, innerhalb welchem sich der ewige Konflikt und die *Tragödie der Kultur* als solche vollzieht.¹¹³ Auch wenn die Krisis der modernen Kultur nach Simmels Auffassung darin ihre spezifische Bedeutsamkeit erhält, daß sich in ihr der Lebensprozeß nun nicht mehr gegen eine *bestimmte* Form der objektiven Kultur, sondern gegen das *Prinzip der Form* als solches wendet, hielt Simmel dennoch an der Unhintergebarkeit jenes »Pathos der Distanz« fest, das die Vorstellung einer »umweglosen« Selbstoffenbarung des Lebens als solches verbietet und diese auf die Irreduzibilität der »Form« schlechthin verweist.¹¹⁴ Insoweit er diesen Werterhöhungsprozeß des Lebens als einen ewigen Kampf um *Mehr-Leben* umschrieben hat, ist er Nietzsche bis zuletzt treu geblieben; insofern er den Kampf um einen neuen geistigen Lebensinhalt als einen Kampf um *Mehr-als-Leben* verstanden hat, hat er zugleich versucht, über ihn *hinauszudenken*. In dieser Differenz hat Simmel schließlich auch jene Tragödie reflektiert, die ihm zufolge nicht nur die *typische Tragödie des Geistes* kennzeichnet, sondern die auch seine *eigene* persönliche Tragödie widerspiegelt: nämlich den unlösbaren Konflikt, »das Seiende lieben zu müssen, weil es als solches doch die Wirklichkeit der Idee ist – und es hassen zu müssen, weil es eben Wirklichkeit und als solche nicht Idee ist.«¹¹⁵

Anmerkungen

- Die folgenden Ausführungen stehen im engen Zusammenhang mit einem größeren geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Forschungsprojekt, welches den Einfluß der Philosophie Nietzsches auf die deutsche Soziologie und Sozialphilosophie der Jahrhundertwende zum Gegenstand hat. Ich bin hierbei der Fritz Thyssen Stiftung in Köln für ihre großzügige finanzielle Unterstützung dieses Projekts sehr zu Dank verpflichtet.
- Donald N. Levine, *The structure of Simmel's social thought*, in: Georg Simmel, 1858-1918. A collection of essays, hrsg. v. Kurt H. Wolff, Ohio State University 1959, S. 23.
- Daß Simmels soziologischen Untersuchungen in dieser Hinsicht zu recht eine Pioniersfunktion zugesprochen werden kann, zeigt auch die Studie von L. H. Adolph Geck, *Zur Dogmengeschichte einer allgemein-soziologischen Theorie der zwischenmenschlichen Distanz*, in: *Studien zur Soziologie*. Festgabe für Leopold v. Wiese, Mainz 1948, S. 19-37. Insofern erscheint es nachträglich gesehen als etwas verwunderlich, daß Leopold v. Wiese noch 1924 in seiner »Allgemeinen Soziologie« die Untersuchung der unterschiedlichen Formen sozialer Distanzierung als soziologisches Neuland umschrieb, ohne in gebührender Weise auf die diesbezüglichen Untersuchungen von Simmel aufmerksam gemacht zu haben: »Nietzsches »Pathos der Distanz« ist eine soziale Kraft, deren Wirkungen zu untersuchen reizvoll wäre.« (Leopold v. Wiese, *Allgemeine Soziologie*, München/Leipzig 1924, S. 104). Im zweiten Band des »Historischen Wörterbuchs der Philosophie« (Basel/Stuttgart 1972, Sp. 269) wird dagegen Simmels Soziologie im Rahmen des von Dieter Claessens bearbeiteten Artikels »Distanz, soziale« berücksichtigt; der weitere wirkungsgeschichtliche Zusammenhang wird dabei allerdings ebenso ausgeblendet wie die Bedeutung der »Distanz« in Simmels erkenntnistheoretischen, ästhetischen, kultur- und lebensphilosophischen Arbeiten. Auch Nietzsches Diktum vom »Pathos der Distanz« hätte in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden müssen, bildet nun dafür aber gewissermaßen als »Entschädigung« Anlaß für einen eigenständigen Kurztitel, der von Volker Gerhardt (Münster) bearbeitet wird und unter dem Buchstaben »P« in der Nomenklatur des gleichnamigen Wörterbuchs erscheint. Zur Rekonstruktion der umfassenderen Begriffsgeschichte von »Distanz« siehe auch L. H. A. Geck, *Sprachliches zum Problem der zwischenmenschlichen Distanz*, in: *Gegenwartsprobleme der Soziologie*. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag, hrsg. v. Gottfried Eisermann, Potsdam 1949, S. 231-253. Zur Wirkungsgeschichte dieses Topos innerhalb der amerikanischen Soziologie vgl. die Einleitung von Donald N. Levine zu: Georg Sim-

- mel, *On Individuality and Social Forms*, Chicago 1971, S. Liv ff.
- 4 Um diesen Nachweis bemühen sich z. B. Murray S. Davis, Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality, in: *Social Forces* 51 (1973), S. 320-329; Sibylle Hübner-Funk, Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel, in: Hannes Böhlinger / Karlfried Gründer (Hrsg.), *Ästhetik und Soziologie der Jahrhundertwende*: Georg Simmel, Frankfurt 1976, S. 44-70; David Frisby, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, London 1981. S. Hübner-Funk, *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft*, Köln 1982.
- 5 »Den Werken selber kann man nicht entnehmen, wann sie entstanden sind, welche Anregungen etwa auf sie eingewirkt haben, wo sie in den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung eingreifen möchten, welche Standpunkte und Theorien sie etwa bekämpfen. Sie sind selbst genügsame, gleichsam zeitlose Gebilde, die, wie in einem unsichtbaren Rahmen eingeschlossen, in stolzer und vornehmer Zurückhaltung das »Pathos der Distanz« nach allen Richtungen hin wahren.« Max Frischeisen-Köhler, *Georg Simmel*, in: *Kant-Studien* 24 (1919/20), S. 4 f. Vgl. ferner Rudolf Goldscheid, Rezension zu: G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, in: *Archiv für systematische Philosophie* 10 (1904), S. 412; Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown, Conn. 1960, S. 13.
- 6 Vgl. Georg Simmel, *Das Problem der Sociologie*, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 18 (1894), S. 1301-1307; ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), 5. Aufl. Berlin 1968, S. 1-31; ferner Emile Durkheim, *La sociologia ed il suo dominio scientifico*, in: *Rivista italiana di sociologia* 4 (1900), S. 127-148. Bezüglich des spannungsreichen Verhältnisses von Durkheim zu Simmel und seiner möglichen Gründe vgl. Carlo Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, in: *Georg Simmel, Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Rom 1976, S. CL ff.; ferner Werner Gephart, *Soziologie im Aufbruch. Zur Wechselwirkung von Durkheim, Schäffle, Tönnies und Simmel*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), S. 1-25 (bes. S. 10 ff.). Zur minutiösen Rekonstruktion von Simmels verschiedenen Ansätzen hinsichtlich einer Grenzbestimmung des Forschungsgebiets der Soziologie siehe auch die Untersuchung von Heinz-Jürgen Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, Stuttgart 1981, S. 248 ff. Vgl. ferner Dahmes Beitrag in diesem Band.
- 7 Dies soll natürlich nicht heißen, daß Simmels »Philosophie des Geldes« uns seine späteren kulturphilosophischen Arbeiten für die

- weitere Entwicklung der Soziologie in Deutschland irrelevant geblieben wären. Im Gegenteil: gerade in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht stellen die philosophischen Arbeiten Simmels den Ausgangspunkt für viele zentrale Fragestellungen in den wirtschafts-, kultur- und religionssoziologischen Forschungen von Werner Sombart, Max und Alfred Weber, Ernst Troeltsch, Hans Freyer u. a. dar. Zu diesem Aspekt der Rezeptionsgeschichte von Simmels Werk, der erstaunlicherweise bis heute noch nicht gemäß seiner Bedeutung systematisch untersucht worden ist, vgl. die Hinweise bei Frischeisen-Köhler, a.a.O., S. 18 und Georg Lukács, *Erinnerungen an Simmel*, in: *Buch des Dankes an Georg Simmel*, hrsg. v. Kurt Gassen u. Michael Landmann, Berlin 1958, S. 175. Soziologiegeschichtlich bedeutsam ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Frage, warum Simmel seine kulturphilosophischen Arbeiten noch strikt von seinen genuin soziologischen Untersuchungen meinte trennen zu müssen, um einen eng begrenzten Begriff von Soziologie akademisch reputationsfähig zu machen, während andere soziologische Klassiker gerade aus seinen philosophischen Arbeiten wesentliche Anregungen für ihre eigenen soziologischen Forschungen entnehmen konnten und damit in gewisser Hinsicht Simmels Strategie zur Etablierung der modernen Soziologie als »exakter Wissenschaft« ihrerseits »kulturphilosophisch« konterkarierten und transzendierten. Auch in diesem Falle gilt also der Satz, daß Grenzen dazu da sind, um überschritten zu werden. Daß Simmel seinerseits eine völlig originäre Weise des Vollzugs dieser Transzendenz praktizierte, soll im Rahmen dieses Aufsatzes gerade anhand des diesbezüglich zentralen Stellenwerts der Kategorie der »Distanz« innerhalb seines Werkes aufgezeigt werden.
- 8 Diese Auffassung geht bekanntlich auf eine mündliche Mitteilung zurück, die Simmel in den letzten Jahren seines Lebens gegenüber Ernst Troeltsch selbst verschiedentlich geäußert haben soll und die durch Troeltschs eigene Simmel-Interpretation weitere Nahrung gefunden hatte. Vgl. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 3), S. 573 ff. Zur Diskussion und Kritik dieses Standpunktes siehe ferner Dahme, a.a.O., S. 264 ff.
- 9 »Korrelation« schließt natürlich keineswegs »Wechselwirkung« zwischen den einzelnen Teilen des Simmelschen Werkes aus, sondern hat diese für Simmel gerade zur Voraussetzung. Diesen Umstand betont auch zurecht Michael Landmann, wenn er schreibt: »Philosophie der Individualität und Soziologie bilden bei ihm gegenseitig die Folie füreinander und gehören sich verschränkend zusammen.« (M. Landmann, *Georg Simmel: Konturen seines Denkens*, in: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, a.a.O., S. 8). Entscheidend bleibt, daß diese wechselseitige Verschränktheit der einzelnen Per-

- spektiven von Simmels Arbeiten den Bezugsrahmen eines rein soziologischen Relationismus sprengt.
- 10 Simmel hat unter dem Eindruck der 1883 erschienenen »Einleitung in die Geisteswissenschaften« von Wilhelm Dilthey bereits anhand der Werke Dantes und Goethes die Bedeutung des weltanschaulichen Elements für das tiefere Verständnis einer Epoche exemplarisch hervorgehoben und analysiert. Vgl. Simmel, Dantes Psychologie, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 15 (1884), S. 18-69 u. 239-276, ferner ders., Einige Bemerkungen über Goethes Verhältnis zur Ethik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 9 (1888), S. 101-106. Zur diesbezüglichen »Wahlverwandtschaft« zwischen vielen Aspekten in den Werken von Simmel und Dilthey siehe Hans Liebeschütz, Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich, Tübingen 1970, S. 123 f., ferner Uta Gerhardt, Immanenz und Widerspruch. Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 25 (1971), S. 276-292.
- 11 Zum Beginn der Nietzsche-Rezeption in Deutschland und ihrem zunehmenden Einfluß auf den »Zeitgeist« der Jahrhundertwende siehe Gisela Deesz, Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland, Würzburg 1933; R. A. Nicholls, Beginnings of the Nietzsche vogue in Germany, in: Modern Philology 56 (1958), S. 24-37; Subhash C. Kashyap, The Unkown Nietzsche. His Socio-Political Thought and Legacy, Delhi 1970, S. 125 ff.; Joelle Philippi-Barron, Das Nietzsche-Bild in der deutschen Zeitschriftenpresse der Jahrhundertwende, Diss. Saarbrücken 1970; Richard Frank Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzsche'schen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen, Berlin/New York 1974; Bruno Hillebrand, Frühe Nietzsche-Rezeption in Deutschland, in: ders. (Hrsg.), Nietzsche und die deutsche Literatur, München 1978, Bd. 1, S. 1-55.
- 12 Vgl. Simmel, Tendencies in German Life and Thought since 1870, in: International Monthly 5 (1902), S. 93-111 u. 166-184; ferner ders., Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München/Leipzig 1917, S. 22 ff.
- 13 Simmel, Philosophie des Geldes (1900), 4. Aufl. München/Leipzig 1922, S. 551; ferner ders., Soziologische Aesthetik, in: Die Zukunft 17 (1896), S. 216; ders., Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus, Leipzig 1907, S. 220.
- 14 Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen, Aph. 37, in: Werke, hrsg. v. Karl Schlechta, 6. Aufl. München 1969 (im folgenden = SA), II, S. 1013 f.
- 15 Zur Applizierbarkeit dieses zeitgenössischen ideenpolitischen Topos auf Nietzsches Kultur- und Herrschaftslehre siehe Horst Baier, Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der décadence, in: Nietzsche-Studien 10-11 (1981/82), S. 6-33. Dieser spricht von einer »positiven Gegen-Soziologie«, um Nietzsches Position gegenüber der Soziologie des 19. Jahrhunderts zu charakterisieren; im rezeptionsgeschichtlichen Kontext der klassischen deutschen Soziologie kommt ihr damit aber genau die Funktion zu, die heute z. B. Helmut Schelsky wieder mit der Ausarbeitung seiner »Anti-Soziologie« verfolgt (vgl. auch ebd., S. 18 u. 27).
- 16 Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I; Aph. 37 (SA I, S. 477).
- 17 Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887, in: SA II, S. 761 ff. Zur Charakterisierung des methodischen Verfahrens Nietzsches siehe Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, München 1976, bes. S. 86 ff.; ferner Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Hommage à Jean Hyppolit, Paris 1971, S. 145-172.
- 18 Siehe hierzu die programmatischen Ausführungen von Horst Baier, a.a.O., S. 25 ff. u. 31 ff., ferner die Studie von Eugène Fleischmann, De Weber à Nietzsche, in: Archives Européennes de Sociologie 5 (1964), S. 190-238.
- 19 Vgl. Ferdinand Tönnies, Nietzsche-Narren, in: ders., »Ethische Kultur« und ihr Geleite, Berlin 1893, S. 5-29; ferner ders., Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897. Simmel hat diesem Buch von 1897 eine scharfsinnige Rezension gewidmet, in der er sowohl den soziologischen Maßstab als auch die Schlußfolgerungen von Tönnies' Nietzsche-Kritik weitgehend ablehnte. Vgl. Deutsche Literaturzeitung, Jg. 18, Nr. 42 (1897), Sp. 1645-1651. Zur Frage möglicher impliziter Reminiszenzen von Tönnies' Nietzsche-Lektüre in seinem soziologischen Jugendwerk »Gemeinschaft und Gesellschaft« siehe die kontroversen Ausführungen von Jürgen Zander und Jendris Alwast in der Festschrift: Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies, hrsg. v. Lars Clausen u. Franz Urban Pappi, Kiel 1981, S. 185 ff. u. 228 ff.
- 20 Vgl. Simmel, »Rembrandt als Erzieher«, in: Vossische Zeitung, 1. Juni 1890, Sonntagsbeilage Nr. 22, Sp. 7-10; ders., Elisabeth Försters Nietzsche-Biographie, in: Berliner Tagesblatt, 26. 8. 1895, Beilage »Der Zeitgeist«, Nr. 34, Sp. 1-4; ders., Friedrich Nietzsche, Eine moralphilosophische Silhouette, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N. F. 107 (1896), S. 202-215; ders., Rez. v. F. Tönnies, Der Nietzsche-Kultus, a.a.O.; ders., Zum Verständnis Nietzsches, in: Das Freie Wort 2 (1902), S. 6-11; ders., Nietzsche und

- Kant, in: Frankfurter Zeitung, 50. Jg., Nr. 5, 6. 1. 1906, Morgenblatt, wiederabgedruckt in: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. v. Michael Landmann, Stuttgart 1957, S. 178-186; ders., Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.
- 21 Siehe hierzu Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel, Berlin 1958, S. 345-349. Im Nachlaß 125 (Michael Landmann) der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in West-Berlin befindet sich eine Kollegnachschrift der Vorlesung »Die Philosophie des 19. Jahrhunderts: Von Fichte bis Nietzsche und Maeterlinck«, die Simmel im Wintersemester 1907/08 an der Berliner Universität gehalten hatte. Leider bricht diese im übrigen sehr instruktive Vorlesungsmitschrift zu Beginn der Behandlung der Philosophie Schopenhauers bereits ab. Zusammen mit dem 1907 erschienenen Buch über »Schopenhauer und Nietzsche« stellt diese Vorlesungsmitschrift dennoch ein wichtiges Dokument bezüglich Simmels Rezeption und Interpretation der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie dar, die in dieser Gestalt ja viele seiner später selbst bekannter gewordenen Schüler und Hörer intellektuell mitgeprägt hat.
- 22 Vgl. z. B. Soziologische Aesthetik, a.a.O.; Philosophie des Geldes, a.a.O., S. 251, 293, 431 ff., 501, 550 ff.; ders., Die beiden Formen des Individualismus, in: Das Freie Wort 1 (1901/02), S. 397-403; ders., Tendencies in German Life and Thought since 1870, a.a.O., S. 105 ff.; ders., Die Großstädte und das Geistesleben (1903), in: Brücke und Tür, a.a.O., S. 227-242; ders., Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910, S. 85 u. 171 ff.; ders., Das individuelle Gesetz (1913), in: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hrsg. v. Michael Landmann, Frankfurt 1968, S. 190; ders., Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, a.a.O., S. 16, 23 ff., 40, 56 ff., 60 u. 69; ders., Grundfragen der Soziologie (1917), 3. Aufl. Berlin 1970, S. 70 ff.; ders., Der Konflikt der modernen Kultur (1918), in: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S. 154; ders., Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig 1918, S. 20, 168 u. 241.
- 23 Grundfragen der Soziologie, S. 25. Spencer selbst spricht von der »Umwandlung einer unbestimmten Gleichartigkeit in eine bestimmte Ungleichartigkeit« (Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, S. 489).
- 23a Zur Identifizierung früher Nietzsche-Bezüge in Aufsätzen und Rezensionen Simmels aus den achtziger Jahren vgl. die kommentierende Bibliographie über bisher unbekannte Simmel-Texte von Klaus Christian Köhnke (in diesem Band S. 388 ff.).
- 24 Vgl. Michael Landmann, Einleitung zu Simmel, Das individuelle Gesetz, a.a.O., S. 7 ff.; ders., Georg Simmel. Konturen seines Denkens, a.a.O., S. 3 ff.; ferner Hannes Böhringer, Spuren von spekulativem Atomismus in Simmels formaler Soziologie, in: Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende, a.a.O., S. 105-117.
- 25 Nietzsche hat sich unter dem Eindruck der Lektüre von Friedrich Albert Langes »Geschichte des Materialismus« (Iserlohn 1866 u. ff. selbst dem Studium der modernen naturwissenschaftlichen Theorien von Boscovich, Fechner, Teichmüller und Zöllner zugewendet und sich bereits in »Jenseits von Gut und Böse« unter das »Erdenrest- und Klümpchen-Atom« lustig gemacht, an das die modernen Physiker glauben und in dem Nietzsche nurmehr ein Überbleibsel der alten metaphysischen Substanz- und Seelenvorstellung witterte (vgl. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aph. 12, SA II, S. 576 f.). Nietzsche hat diesem »Glauben« denn auch den Status von Wissenschaft abgesprochen und ein Diktum formuliert, das auch als Kritik an jenem »spekulativen Atomismus« interpretiert werden kann, den später auch noch der junge Simmel vertreten sollte: »Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, daß Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist; aber, insofern sie sich auf den Glauben an die Sinne stellt, gilt sie als mehr und muß auf lange hinaus noch als mehr, nämlich als Erklärung gelten . . . Es war eine andre Art *Genuß* in dieser Welt-Überwältigung, als der es ist, welchen uns die Physiker von heute anbieten, insgleichen die Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Prinzip der »kleinstmöglichen Kraft« und der »größtmöglichen Dummheit« (ebd., Aph. 14, SA II, S. 578). Daß es dennoch über diese Differenzpunkte hinaus Ähnlichkeiten zwischen dem Perspektivismus, Relativismus und Relationismus des Nietzsche der achtziger Jahre und des jungen Simmel gibt, deren Kritik am Begriffsrealismus und Platonismus gegenständliche Einheiten nur noch in Gestalt einer selektiven Wahrnehmung der Organisation und Wirkungskomplexe von beliebig weiter zerkleinerbaren Kraftagglomerationen gelten läßt, ist vermutlich der jeweils unabhängig voneinander verlaufenen Rezeption des radikalen Kritizismus von F. A. Langes »Geschichte des Materialismus« zu verdanken, dem beide entscheidende erkenntniskritische Anregungen zu verdanken haben. Simmel kannte zu diesem Zeitpunkt im übrigen die diesbezüglich wichtigen Teile aus Nietzsches Nachlaß der achtziger Jahre noch gar nicht, da diese erst 1901 bzw. 1906 im Rahmen der beiden Kompilationen des »Willens zur Macht« teilweise veröffentlicht wurden. Zur gemeinsamen Lange-Lektüre siehe Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236-260; ferner J. Dahme, Soziologie als exakte Wissenschaft, a.a.O., S. 501 f.
- 26 Simmel, »Rembrandt als Erzieher«, Sp. 7 u. 9.

- 27 Ebd., Sp. 9.
 28 Ebd., Sp. 8.
 29 Ebd.
 30 Dieser verbindet sich aber um 1890 gerade auch mit dem Namen Nietzsches. Siehe hierzu insbesondere Georg Brandes, Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 63 (1890), S. 52-89, ferner Georg Adler, Nietzsche. Der Sozialphilosoph der Aristokratie, in: Nord und Süd 56 (1891), S. 224-240. Zur diesbezüglichen Identität von »Aristokratismus« und »Individualismus« als der zentralen weltanschaulichen Gegenposition zum modernen Sozialismus vgl. auch Georg Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Berlin 1892-1893, Bd. I, S. 370-371.
 31 Simmel, Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig 1890.
 32 Ebd., S. 65.
 33 Ebd., S. 56.
 34 Ebd., S. 68. Dieses Diktum hat Simmel später auch in seiner »Soziologie« von 1908 wörtlich übernommen (vgl. dort S. 569).
 35 Über sociale Differenzierung, S. 44.
 36 Ebd., S. 102.
 37 Ebd., S. 113.
 38 Vgl. Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, a.a.O., ferner ders., Grundfragen der Soziologie, a.a.O., S. 85 ff. Zum historischen Wechselverhältnis zwischen dem »quantitativen« und dem »qualitativen« Individualismus vgl. auch die stark durch Simmel inspirierte Studie von Hermann Schmalenbach, Individualität und Individualismus, in: Kant-Studien 24 (1919/20), S. 365-388.
 39 Philosophie des Geldes, a.a.O., S. VIII.
 40 Über sociale Differenzierung, S. 118; zu der mit diesem Prinzip der Kraftersparnis verbundenen Vorstellung der sozialen Differenzierung als einer physikalischen Reibungsminderung zwischen den in Wechselwirkung zueinander stehenden Teilen und als einem »Läuterungsprozeß« der Materie siehe auch die subtile Untersuchung von Hannes Böhringer, Spuren von spekulativem Atomismus in Simmels formaler Soziologie, a.a.O., S. 107 ff.
 41 Über sociale Differenzierung, S. 72.
 42 Ebd., S. 70.
 43 Philosophie des Geldes, S. 4; vgl. ferner ebd., S. 6. Bereits in seiner »Einleitung in die Moralwissenschaft« hatte Simmel im Begriff des *Sollens* eine »Urthatsache« zugrundeliegen sehen, die sich ähnlich wie der Begriff der *Wirklichkeit* einer weiteren kategorialen Ableitung entzieht: »es gibt keine Definition des Sollens« (Bd. I, S. 12). In der Kant-Vorlesung von 1904 wird demgegenüber das »Sollen« als ein-

- zige mögliche inhaltliche Umschreibung des Wertbegriffes selbst angesehen: »Diese fundamentale Tatsache des Wertens, ohne die ersichtlich unser ganzes seelisches Leben in unausdenklicher Weise abgeändert werden, ja, stillstehen würde, ist vielleicht nur noch durch einen einzigen Begriff zu umschreiben: durch das Sollen. Das Wertvolle *soll* sein, sein Gegenteil *soll* nicht sein.« (Simmel, Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, Leipzig 1904, S. 80 f.). Der Wertbegriff impliziert somit immer zugleich die Existenz einer Vorzugsregel, die besagt, daß im Falle des Vorliegens zweier rangverschiedener Werte im Akte der Wertrealisierung notwendig der ranghöhere Wert zu ergreifen und sein immanenter Forderungscharakter zu erfüllen ist. Im Vollzug der Rangordnung vollzieht sich somit immer zugleich auch das eigentliche »Sein« der Werte als solches. Zu diesem notwendig *differentiellen* Charakter jeglicher materialen Wertethik vgl. auch Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl. Bern 1954, S. 32 ff. u. 101 ff.
 44 Philosophie des Geldes, S. 3.
 45 Soziologische Aesthetik, S. 207.
 46 Ebd., S. 206. Zu dieser zentralen Funktion der »Distanz« und der »Distanzierung« in Simmels Beschreibungen des ästhetischen Wertempfindens vgl. auch Hübner-Funk, Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft, S. 61 ff.
 47 Vgl. Soziologische Aesthetik, S. 212.
 48 Friedrich Nietzsche, S. 211; vgl. ferner Rez. v. Tönnies, Der Nietzsche-Kultus, Sp. 1648; Zum Verständnis Nietzsches, S. 10; Schopenhauer und Nietzsche, S. 260.
 49 Friedrich Nietzsche, S. 205 ff.; Schopenhauer und Nietzsche, S. 211 f.
 50 Über sociale Differenzierung, S. 70; vgl. ferner Simmel, Zur Psychologie des Pessimismus, in: Baltische Monatsschrift 35 (1888), S. 557-566 (Hier: 564); ders., Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd. I, S. 79 u. 396. Zu den diesbezüglichen Ausführungen Nietzsches vgl. Zur Genealogie der Moral, 1. Abhandlung, Aph. 2-5 (SA II, S. 772 ff.) u. Jenseits von Gut und Böse, § 43 (SA II, S. 605).
 51 Philosophie des Geldes, S. 431.
 52 Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1. Abhandlung, Aph. 2 (SA II, S. 773); ders., Jenseits von Gut und Böse, Neuntes Hauptstück: Was ist vornehm? (SA II, S. 727 ff.); Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Achter Vortrag: Die Moral der Vornehmheit (a.a.O., S. 233 ff.).
 52a Vgl. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (SA I, S. 7-134); zur Bedeutsamkeit des »Pathos« als antithetischem Begriff zu dem der »Handlung« siehe auch Klaus

Lichtblau, Die Politik der Diskurse. Studien zur Politik- und Sozialphilosophie, Diss. Bielefeld 1980, S. 64 ff.

- 52b Grundfragen der Soziologie, S. 73; vgl. ferner: Kant, S. 179. Hinsichtlich der heuristischen Funktion der Kategorie der »Vornehmheit« für ein eingehenderes Verständnis der »inneren soziologischen Struktur des Adels« vgl. Soziologie, S. 545-552. Simmel hat diesem Topos auch im Rahmen seiner Untersuchung über »Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft« Rechnung getragen. In ihr wird zugleich eine eigentümliche Differenz deutlich, welche den konstitutiven Zusammenhang zwischen dem »Vornehmen« und dem »Gemeinen« hinsichtlich der Existenzform der *sozialen Gruppe des Adels* und der eigentümlichen Seinsweise des *vornehmen Individuums* betrifft. Denn während politische Aristokratien sich der Geheimhaltung als Hilfsmittel zur Absicherung ihrer Herrschaft bedienen, zeichnet sich die Vornehmheit eines Individuums gerade durch eine grundsätzliche Offenheit aus, die von seinem sozialen Umfeld nicht als Offenheit durchschaut, sondern nun ihrerseits als *Maske* interpretiert wird: »Die vollkommene Vornehmheit in sittlicher wie in geistiger Hinsicht verschmätzt jedes Verbergen, weil ihre innere Sicherheit sie gleichgültig dagegen macht, was andre von uns wissen oder nicht wissen, ob sie uns richtig oder falsch, hoch oder niedrig schätzen die Heimlichkeit ist ihr eine Konzession an die Außenstehenden, eine Abhängigkeit des Benehmens von der Rücksicht auf sie. Darum ist die »Maske«, die so mancher für das Zeichen und den Beweis seiner aristokratischen, der Menge abgewandten Seele hält, gerade der Beweis der Bedeutung, die die Menge für ihn hat. Die Maske des wahrhaft Vornehmen ist, daß die Vielen ihn doch nicht verstehen, ihn sozusagen überhaupt nicht sehen, auch wenn er sich hüllenlos zeigt« (ebd., S. 296). Simmel bezieht sich hierbei auf ein zentrales Motiv der Philosophie Nietzsches, die in der »Maske« nicht nur eine adäquate Form der *Verbergung*, sondern immer zugleich auch eine spezifische *Offenbarung* eines wahrhaft großen und freien Geistes erblickt. Vgl. hierzu Walter Kaufmann, Nietzsches Philosophie der Masken, in: Nietzsche-Studien 10-11 (1981/82), S. 111-131. Zur Bedeutung von Nietzsches Begriff der Maske für die Entwicklung der soziologischen Rollentheorie siehe auch Charles D. Kaplan / Karl Weiglus, Beneath role theory: reformulating a theory with Nietzsche's philosophy, in: Philosophy & Social Criticism 6 (1979), S. 289-305.
- 53 Friedrich Nietzsche, S. 207; ausführlicher behandelt Simmel diesen interessanten Vergleich mit der modernen nationalökonomischen Grenznutzenlehre in seinem Buch »Schopenhauer und Nietzsche«, S. 224.
- 54 Vgl. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, SA III,

S. 628 f. Diese Formulierung und der auf ihn bezogene Aphorismus findet sich am Ende der 2. Aufl. des vom Weimarer Nietzsche-Archiv kompilierten Nachlaßbandes »Der Wille zur Macht«, der zuerst 1906 als Band IX u. X der von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast herausgegebenen »Taschenausgabe« der Werke Nietzsches bei Naumann und Kröner in Leipzig erschien und 1911 in den Bänden XV und XVI der Naumannschen »Großoktavausgabe« aufgenommen worden ist (vgl. WM, Aph. 866). Gleichwohl treffen Simmels Aufsätze aus den 90er Jahren bereits den Kern seiner Interpretation von Nietzsches Wertlehre und sind von ihm in seinem dann unter Kenntnisnahme dieser Ausgabe des »Willens zur Macht« geschriebenen Buch »Schopenhauer und Nietzsche« später in keinem entscheidenden Punkt mehr modifiziert worden. Simmel war übrigens selbst bereits 1896 überzeugt davon, in dieser Hinsicht später keine grundlegenden »Umwertungen« innerhalb seiner Nietzsche-Interpretation mehr vornehmen zu müssen. In seinem Nietzsche-Aufsatz von 1896 bemerkte er jedenfalls selbstsicher in einer Fußnote: »Die folgenden Angaben sind sämtlich den nach 1882 erschienenen Werken Nietzsches entnommen. Diese zeichnen eine derart in sich geschlossene Weltanschauung, daß es zu ihrer Darstellung im nicht biographischen, sondern rein moralphilosophischen Interesse weder eines Einbeziehens des früheren, noch nicht in gleichem Maße selbständigen Werke, noch des Wartens auf weitere Veröffentlichungen seiner Manuskripte bedarf. Denn diese letzteren gehören entweder zu demselben Gedankenkern, oder, wenn sie etwa noch ganz neue Theorien böten, würden sie jene Werke vom Zarathustra bis zur Götzendämmerung um so mehr als ein selbständig darstellbares Ganzes erscheinen lassen« (Friedrich Nietzsche, S. 204).

- 55 Ebd., S. 211. Bereits 1892 hatte Simmel im Rahmen einer Erörterung des Prinzips der »Glückseligkeit« die sozialetische Alternative zwischen einer Politik des »sozialistischen Nivellements« und dem »Eigenwert der kulturellen Differenzierung« auf diesen entscheidenden Gegensatz hin zugespitzt, ohne jedoch zu diesem Zeitpunkt bereits eine definitive Entscheidung für eines der beiden Extreme vollzogen zu haben: »Auf den entschiedensten Ausdruck gebracht, ist die Angelegenheit die: soll die Kultur sammt der Ausbildung differenzierter Persönlichkeiten als Endzweck gelten, zu dem die Vertheilung des Glücks nur Mittel ist; oder ist eine gleichmäßige Vertheilung des Glücks der absolute sittliche Endzweck, zu dem Kultur und Persönlichkeitssteigerung ein Mittel ist?« (Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd. 1, S. 365). Diesem weltanschaulichen Antagonismus zwischen einem aristokratischen Individualismus nietzscheanischer Provenienz und der »Allgestaltlosigkeit« des Sozialismus und des Kommunismus als jenem »Urbrei, in dem alle spezifischen Unter-

schiede verschwinden sollen, die uns allein zu spezifischen Empfindungen in Lust und Leid anregen« (ebd., S. 342), stellte Simmel damals noch das »Ideal der sozialeudämonistischen Kontinuität« bzw. das »Ideal der Kontinuität der Lagen« gegenüber, das sich gewissermaßen als eine *Synthese* dieser beiden zentralen weltanschaulichen Strömungen erweist; denn ihm zufolge soll nun die Differenzierung zwischen dem »Höchsten« und dem »Niedrigsten« durch die Existenz zahlreicher »Zwischenstufen« dergestalt abgemildert werden, daß zwar zum einen die Gesamtspannung zwischen den Extremen erhalten bleibt, zum anderen aber auch das Ideal der Gleichheit wenigstens annäherungsweise erreicht wird insofern, als sich die unmittelbar in Nachbarschaft zueinander befindenden Glieder einer Hierarchie kaum mehr voneinander unterscheiden sollen (vgl. ebd., S. 366-371).

56 Schopenhauer und Nietzsche, S. 208.

57 Ebd., S. 207.

58 Friedrich Nietzsche, S. 206; vgl. auch Schopenhauer und Nietzsche, S. 226 u. Soziologische Aesthetik, S. 211 ff.

59 Vgl. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aph. 257-262 (SA II, S. 727 ff.).

60 Philosophie des Geldes, S. 24.

61 Ebd., S. 12.

62 Ebd., S. 35.

63 Ebd., S. 24-25.

64 Ebd., S. 28.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 29.

67 Ebd., S. 206 ff.

68 Ebd., S. VIII.

69 Ebd., S. 585.

70 Ebd., S. VIII u. S. 4. Insofern scheint es etwas irreführend zu sein, wenn Simmel diesen ausgezeichneten Stellenwert einer »Philosophie des Geldes« für eine Analyse der Kultur der Moderne durch jene »pantheistische« Selbsteinschätzung in der Wahl von möglichen Gegenständen solch einer Rekonstruktion zu relativieren versucht, die ja prinzipiell von der Möglichkeit ausgeht, »an jeder Einzelheit des Lebens die Ganzheit seines Sinnes zu finden« (ebd., S. VIII). Als genuine Inkarnation des wirtschaftlichen Wertes und als »Generalnenner« aller übrigen Werte der modernen Kultur markiert das Geld eben keinen beliebigen Ausgangspunkt für eine Theorie der Moderne und ist in dieser Hinsicht insofern auch kaum durch andere mögliche Gegenstände der Analyse ersetzbar, sondern allenfalls ergänzbar! In diesem Sinne verbindet sich der Pantheismus der durch die Vielzahl der Geldrelationen angezeigten allgemeinen Substituierbarkeit der

Werte zugleich mit jenem Monismus des Wertes als solchem, welcher insofern jeglichen wertphilosophischen Zugang zum Problem der »Moderne« immer schon vorgängig auf den zentralen Stellenwert des Geldes im Rahmen einer Analyse der modernen Kultur verweist. Zu dieser paradigmatischen Funktion von Simmels »Philosophie des Geldes« für die Entwicklung seiner Wert- und Lebensphilosophie vgl. auch Hans Blumenberg, Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, in: Böhlinger/Gründer (Hrsg.). Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende, S. 121-134.

71 Die Großstädte und das Geistesleben, S. 232 f.

72 Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 1. Abhandlung, Aph. 7 ff. (SA II, S. 778 ff.).

73 Karl Joël hat in seiner kongenialen Rezension der »Philosophie des Geldes« aufgrund dieses unterschiedlichen Blickwinkels sogar einen radikalen Gegensatz zwischen Nietzsches »Umwertungs-« und Simmels »Entwertungsprogramm« zu konstruieren versucht, der dabei allerdings verkennt, daß nach Nietzsche die jüdisch-christliche Umwertung der aristokratischen Werte gerade vermittels einer *Entwertung* der bisherigen Wertschätzungsweise als solcher verläuft. Vgl. K. Joël, Eine Zeitphilosophie, in: Neue Deutsche Rundschau 12 (1901), S. 812: »Das Geld kommt nicht als *der* große Umwerter, sondern als der Allesentwerter, weil es alles wertet, und alles nur an sich als einzigartigem Wert; es schwemmt Nietzsches hoch aufgespannt Distanzierungen hinweg, es verlöscht Böcklins absolute Farben, es entgeistert alles zu bloßen Nuancen seiner eigenen, unreinen Farbe, und wir leben nun einmal im Zeitalter der Nuancierungen, der Übergänge und Relativitäten, der Aufhebung aller Gegensätze unter der Herrschaft des Bestimmungslosen, alles bestimmenden Geldes.«

74 Simmel, Zur Psychologie des Geldes, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 13 (1889), S. 1264. Simmel hat die Implikationen dieser Analogie allerdings nicht weiter im Sinne einer Synthese von Nietzsches Moralgenealogie und Marx' Kapitalkritik weiterreflektiert, wie sie dann später in Max Webers universalgeschichtlichen Betrachtung des okzidentalen Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesses ausgearbeitet wurde, sondern ist auch in der »Philosophie des Geldes« bei der reinen Konstatierung der formalen Analogien zwischen der »Absolutheit« des Geldes und der der anderen zentralen »Lebensmächten« wie der Religion, des Staates und der Metaphysik stehengeblieben (vgl. dort S. 565 ff.). In seinen eigenen religionssoziologischen Studien hat Simmel dagegen ähnlich wie nach ihm Durkheim die Genese der transzendenten Gottesvorstellung als Reflexion und Verabsolutierung der intersubjektiven Einheit der sie tragenden sozialen Gruppe auf-

- gefaßt, ohne diese Annahme weiter mit seiner Geldanalyse zu verbinden. Vgl. Simmel, *Die Religion* (1906), 2. Aufl. Frankfurt 1912, S. 30 ff. u. 86 ff. Daß seine »Philosophie des Geldes« dennoch in genau diesem Sinne später auf Max Weber vermittelnd eingewirkt und somit dessen Marx-Nietzsche-Synthese vorgearbeitet hat, werde ich noch an anderer Stelle zu zeigen versuchen.
- 75 Ebd., S. 1259. Zur Analyse des Verfalls des Vornehmheitsideals im Rahmen einer entfalteten Geldwirtschaft vgl. ferner Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 430 ff.
- 76 Ebd., S. 436.
- 77 Über sociale Differenzierung, S. 79; vgl. ferner *Philosophie des Geldes*, S. 433 u. *Grundfragen der Soziologie*, S. 38 f. Insofern muß Axelrod zugestimmt werden, der gerade hinsichtlich dieses Punktes die Gemeinsamkeit zwischen Nietzsches und Simmels Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen dem »individuellen« und dem »sozialen« Entwicklungsniveau betont hat. Vgl. Charles D. Axelrod, *Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style*, in: *Sociological Quarterly* 18 (1977), S. 190.
- 78 *Grundfragen der Soziologie*, S. 72 u. ff.; ähnlich argumentiert Simmel bereits in: *Soziologie*, S. 571-573.
- 79 Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in: *Das individuelle Gesetz*, hrsg. v. M. Landmann, S. 116.
- 80 Über sociale Differenzierung, S. 44. Vgl. hierbei die auffallende Parallele zu Simmels Definition der Kultur von 1911: »Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit« (*Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 118).
- 81 *Philosophie des Geldes*, S. 312 u. 503. Zu dieser konstitutiven Umwegsstruktur des kulturellen Werterhöhungsprozesses, den Simmel später auch als »*Paradoxon der Kultur*« bezeichnete (*Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 120), vgl. auch bereits die diesbezüglichen Ausführungen in seiner Schrift »Über sociale Differenzierung«, S. 42 ff.
- 82 Ebd., S. 96 ff.; ders., *Soziologie der Über- und Unterordnung*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 24 (1907), S. 444 f. u. S. 463 f.; ferner *Soziologie*, S. 164 ff. Zu Simmels Analyse dieser historischen Entwicklung der »Unterschiedsempfindlichkeit« und seinen diesbezüglichen anthropologisch-psychologischen Grundannahmen siehe auch Hübner-Funk, *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft*, S. 51 ff.
- 83 *Philosophie des Geldes*, S. 493.
- 84 Ebd., S. 549 f.
- 85 Ebd., S. 531 ff.
- 86 *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 142 ff.
- 87 Ebd., S. 116 ff.; vgl. *Philosophie des Geldes*, S. 527-532.
- 88 *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 125.
- 89 *Philosophie des Geldes*, S. 532; vgl. ferner ebd., S. 529 ff. Simmel hat diesen Vorgang der »Herausläuterung« der Seele im Gefolge des Prozesses der menschlichen Naturaneignung im übrigen bereits 1891 im Rahmen des modernen evolutionistischen Differenzierungstheorems beschrieben und die Entfaltung des menschlichen Seelenlebens durchaus als Pendant der naturwissenschaftlichen »Entzauberung« der Welt begriffen. Nur verband Simmel damals den damit verbundenen seelischen Läuterungsprozeß noch nicht mit dem neuen Wertbegriff des aristokratischen Individualismus, sondern mit jenen sozialetischen Programmen der Lebensgestaltung, die in den sozialistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts exemplarisch zum Ausdruck kamen. Vgl. hierzu Simmels Rezension zu Rudolf Euckens Buch »*Die Lebensanschauungen der großen Denker*« (Leipzig 1890), in der er sich noch eindeutig gegen Euckens Kritik des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes und der damit verbundenen Herabsetzung der Kulturbedeutsamkeit des modernen Sozialismus aussprach: »Ja, ich möchte glauben, daß die Entgötterung und Mechanisierung der Natur die Innigkeit des Seelenlebens steigert und ihm erst seine wahre Heimath anweist . . . So erscheinen mir die Bewegungen nach der Mechanisierung der Naturprozesse einerseits, nach der sozialetischen Lebensgestaltung andererseits als die zusammengehörenden Seiten eines großen Differenzierungsprozesses; während die mythische, spekulierende und theologisierende Betrachtung der Natur aus ihr ein Mittelding zwischen Beseeltem und Unbeseeltem, zwischen Materiellem und Geistigem schuf, legt die Bewegung der neuen Kultur beides auseinander, weist jedem sein Gebiet an: die äußere Natur dem Mechanismus, die Menschenwelt dem Triebe der Seele, ein Beseeltes außer sich zu finden. Darwinismus und Sozialismus sind nur einzelne, aber bedeutungsvolle Etappen auf diesem Wege der Weltgeschichte, der das unklar Verschmolzene zu klarer Sonderung führt und jeder Kraft unserer Seele die sichere Stelle anweist, an der sie heimathsberechtigt ist.« (Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung Nr. 26, 28. 6. 1891, Sp. 7 u. 8). Hinsichtlich seiner Einschätzung der kulturellen Bedeutung einer Entsubjektivierung und Mechanisierung des Naturbildes ist sich Simmel insofern immer treu geblieben; hinsichtlich seiner Wertung der Kulturbedeutsamkeit des modernen Sozialismus dagegen sicherlich nicht!
- 90 *Lebensanschauung*, S. 38.
- 91 Simmel, *Der Fragmentcharakter des Lebens*. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik, in: *Logos* 6 (1916/17), S. 30.
- 92 Zur Prägung dieses Begriffs vgl. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Aph. 5 u. 7 (SA I, S. 14 ff.); ferner ders., *Aus dem Nachlaß der Acht-*

- zigerjahre, SA III, S. 481 (= Wille zur Macht, 2. Aufl. Aph. 1048).
- 93 Vgl. Hauptprobleme der Philosophie, S. 34 ff.; Der Fragmentcharakter des Lebens, S. 33 ff.; Lebensanschauung, S. 28 ff. Zu dieser Vorstellung eines »Parallelismus der Welten« vgl. auch Nietzsche, Der Wille zur Macht, 2. Aufl. Aph. 677.
- 94 Vgl. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 573 f.
- 95 Hauptprobleme der Philosophie, S. 28 u. 41 f.; vgl. ferner Philosophie des Geldes, S. 515 f.
- 96 Simmel, Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hrsg. v. Gertrud Kantorowicz, München 1923, S. 287 f.
- 97 Simmel hat dieses Theorem, das zwar im »Zarathustra« bereits anklingt, aber erst in Nietzsches Nachlaß aus den achtziger Jahren eine eingehendere Behandlung erfuh, bereits unmittelbar zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der zweiten Auflage des »Willens zur Macht« von 1906 in seine Nietzsche-Interpretation miteinbezogen. Vgl. Nietzsche und Kant, S. 181 ff.; ferner Schopenhauer und Nietzsche, S. 246 ff. Zu Simmels Interpretation und Kritik dieses Theorems, dessen kosmologische Implikationen er im Hinblick auf die von Nietzsche zugrundegelegten Annahmen für nicht beweisbar hält und deshalb ablehnt, siehe auch Bernd Magnus, Nietzsche's Existential Imperative, Bloomington/London 1978, S. 90 ff.
- 98 Nietzsche und Kant, S. 181 ff.; Schopenhauer und Nietzsche, S. 248.
- 99 Schopenhauer und Nietzsche, S. 254. Max Webers positive Bewertung dieser radikalisierten Reformulierung des Grundprinzips einer »dezisionistischen Verantwortungsethik« wird deutlich anhand seiner Unterstreichungen und Randbemerkungen, die er anlässlich der Lektüre von Simmels Buch in seinem eigenen Handexemplar eingetragen hatte. Vgl. hierzu Wolfgang Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken, in: ders., Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt 1974, S. 255 f. Das aus der Handbibliothek Max Webers stammende Exemplar dieses Buches befindet sich heute im Max-Weber-Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Zu Webers Vergleich der ethischen Bedeutsamkeit der Lehre von der ewigen Wiederkunft mit jener der calvinistischen Prädestinationslehre vgl. ferner ders., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 111.
- 100 Schopenhauer und Nietzsche, S. 246.
- 101 Lebensanschauung, S. 241; vgl. ferner: Das individuelle Gesetz, S. 190 ff. u. 228 ff.
- 102 Lebensanschauung, S. 168.
- 103 Hauptprobleme der Philosophie, S. 171 ff.; Der Konflikt der moder-

- nen Kultur, S. 151 ff. Siehe hierzu auch Max Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, in: Die Weissen Blätter 1 (1913/14), S. 203-233; ferner Heinrich Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, 2. Aufl. Tübingen 1922, S. 17 ff.
- 104 Lebensanschauung, S. 20 ff. u. 97.
- 105 Vgl. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller, Aph. 1 (SA I, S. 137).
- 106 Zur Darstellung und kritischen Analyse der philosophisch gehaltvollen Kriegsliteratur, in welcher der Krieg von 1914-18 öfters als der »Krieg Nietzsches« bezeichnet wurde und in deren Kontext auch Simmels Kriegsschriften anzusiedeln sind, siehe Hermann Lübke, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963, S. 171 ff.
- 107 Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, S. 25.
- 108 Ebd., S. 10 f.
- 109 Ebd., S. 14 ff. u. 56 ff.
- 110 Ebd., S. 20.
- 111 Ebd., S. 59.
- 112 Ebd., S. 16. Zu diesem prinzipiell möglichen Wandel der sozialen Differenzierungsformen als solchem vgl. ferner: Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd. I, S. 362-363.
- 113 Ebd., S. 63 ff.
- 114 Der Konflikt der modernen Kultur, S. 150 ff. u. 172.
- 115 Hauptprobleme der Philosophie, S. 111.