

GOETHE UM 1900

LiteraturForschung Bd. 32
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.)

Goethe um 1900

Mit Beiträgen von

Nicolas Berg, Ulisse Dogà, Dorothee Gelhard, Eva Geulen,
Claude Haas, Alexander Honold, Harun Maye,
Jürgen Oelkers, Alexander Schwier, Johannes Steizinger,
Daniel Weidner und Stefan Willer.

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben
wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagmotiv: Goethefiguren, Foto: © Peter Nausester

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-349-6

»Überwert«, »individuelles Gesetz« und »Mehr-Leben«. Georg Simmels *Goethe* zwischen kulturwissenschaftlicher und lebensphilosophischer Begriffsbildung

DANIEL WEIDNER

Georg Simmels *Goethe* von 1913 ist ein eigenartiges Werk und hat ein eigenartiges Schicksal gehabt.¹ Formal scheint der Text, dessen monumentaler Titel – anders als bei dem drei Jahre später erschienenen *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch* – keinen spezifizierenden Untertitel hat, eine Art Großessay zu sein, der wie auch sonst bei Simmel zu weiten Teilen aus bereits veröffentlichten Aufsätzen besteht, im Vorwort wie im Text aber immer wieder beansprucht, *einen* Zusammenhang zu bestimmen, der eben mit dem Namen ›Goethe‹ verbunden ist. Schon dadurch scheint der Text den Charakter einer Summe zu haben; es ist aber nicht leicht zu fassen, worin diese Summe besteht. Im Werk Simmels nimmt der Text eine Schwellenposition ein: Er steht zwischen der kulturphilosophischen Essayistik einerseits, die Simmels Arbeitsschwerpunkt seit der großen *Soziologie* von 1908 war, und der Lebensphilosophie andererseits, die er in den Jahren des Ersten Weltkriegs entwickelte und die in *Lebensanschauung* von 1918 gipfelt. Betonten jene Texte eher die Vielfalt kultureller Phänomene sowie ihre Vermitteltheit, die – noch früher – paradigmatisch in der *Philosophie des Geldes* von 1900 beschrieben worden war, so verlagert sich das Gewicht nun hin zur zugrunde liegenden Einheit – eben jener des Lebens. Freilich gibt es hier keine scharfe Zäsur: Die Rede vom Leben spielte bereits in jenen frühen Werkphasen eine zentrale Rolle, und die dort umfänglich entwickelte Werteproblematik schwingt auch noch in Simmels letzten Texten mit.

Eigentlich wirksam ist die Schwelle zwischen Kultur- und Lebensphilosophie tatsächlich erst in der Rezeption geworden: Simmels Schüler wie Ernst Bloch oder Georg Lukács wandten sich 1914 von ihrem Lehrer ab, teils aufgrund ihrer Enttäuschung, dass dieser Partei für die Ideen von 1914 nahm, aber auch aufgrund ihrer eigenen politischen Hinwendung zum Marxismus. Damit erschien ihnen nicht nur Simmels Denken insgesamt

¹ Georg Simmel: *Goethe*, in: ders.: *Gesamtausgabe (GSG)*, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1989–2015, Bd. 15, S. 7–269. Diese Ausgabe wird im laufenden Text mit einfachen Seitenzahlen zitiert.

als problematisch – oberflächlich, unentschieden oder ›undialektisch‹, wie Adorno es später bezeichnen würde –, insbesondere seine Spätphilosophie wurde als Rückfall in den Irrationalismus gedeutet. Dieses Verdikt, das sich unmittelbar als Resultat der Radikalisierung des Weimarer Diskurses, aber auch als ein Fall von Einflussangst deuten lässt, hat sich bis heute gehalten. – Während sich der frühe Simmel, der Analytiker der Moderne, einer konstanten Aufmerksamkeit erfreut, ist der späte Simmel weitgehend vergessen. Und es handelt sich nicht um einen Einzelfall: Dem Irrationalismus-Verdikt ist nicht nur Simmel verfallen, sondern letztlich die gesamte Lebensphilosophie, deren großer Einfluss in der Weimarer Epoche zwar immer wieder eingeräumt wird, die aber meist nur ideologiekritisch behandelt oder als Kontrastfolie für andere philosophische Positionen herangezogen wurde. Wo die Lebensphilosophie überhaupt thematisch geworden ist, ist sie darüber hinaus meist nicht mit Simmel in Verbindung gebracht worden: Auch Herbert Schnädelbach, der als einer der wenigen die Bedeutung der Lebensphilosophie betont und sie sogar als »Summe der Epoche«² des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts bezeichnet, wählt nicht Simmel, sondern Klages und Spengler als Beispiel, die in der Tat sehr viel besser in das Bild einer lebensphilosophischen »Metaphysik des Irrationalen«³ passen als Simmels höchst differenzierte Position. Auch die jüngere Forschung tendiert dazu, die Lebensphilosophie als Vorwegnahme rezenter biowissenschaftlicher oder biopolitischer Diskussionen zu betrachten, vernachlässigt dabei aber, dass sie auch als fortgesetzte und radikalisierte Diskussion von theoretischen und methodischen Grundproblemen der Kulturwissenschaften vor 1914 verstanden werden kann.⁴

Durch die Verdrängung der Lebensphilosophie und durch die einseitige Hervorhebung der Zäsur von 1914 bzw. 1918 ist gerade Simmels *Goethe*-Buch gewissermaßen ins diskursive Abseits gerückt, obwohl es, so die These der folgenden Ausführungen, auf ganz besondere Weise aufschlussreich für jene Schwelle zwischen einer Theorie der Kultur und einer Theorie des Lebens sein kann, die nicht nur Simmels Werk bestimmt, sondern den ganzen diskursiven Zusammenhang der ›Ersten Kulturwissenschaft‹ rund um den Ersten Weltkrieg und in der Zwischenkriegszeit. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, lässt sich daher gerade Simmels *Goethe* auch als Arbeit an jenen Zentralbegriffen lesen, die sowohl in Simmels Werk als auch in der kulturwissenschaftlichen Diskussion eine wichtige

2 Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/Main 1983, S. 176.

3 Ebd., S. 174.

4 Vgl. u.a. Nitzan Lebovic: *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, Basingstoke 2013.

Rolle spielen: Individuum, Wert, Leben. Wie immer ist Simmel dabei ein höchst origineller Denker und Seismograph zugleich; sein *Goethe* ist gleichsam die Probe aufs Exempel, die es ihm erlaubt, die Kohärenz dieser Begrifflichkeit durchzuspielen. Für uns als theoriegeschichtlich interessierte Leser erlaubt gerade diese Fokussierung einen selten so klaren Einblick in Fundierungsprobleme der Kulturwissenschaft um 1900.

I.

Simmels *Goethe* von 1913 steht im Kontext einer ganzen Reihe von emphatischen Berufungen auf den großen deutschen Autor, die um 1900 kulminieren und zu denen etwa Houston Stewart Chamberlains *Goethe* von 1912 und Friedrich Gundolfs *Goethe* von 1916 gehören. Georg Bollenbeck und Karl Robert Mandelkow haben die kulturkritischen Fermente in diesen Goethe-Büchern herausgearbeitet: Für deren Autoren sei Goethe die Verkörperung einer Existenzweise, die es in der Moderne eigentlich nicht mehr gebe, er habe die Funktion eines kritischen Gegenbildes.⁵ Tatsächlich trifft das auch für Simmel zu, allerdings ist jenes Gegenbild nicht nur symptomatisch für die Gefahren einer Kulturkritik, welche die Kulturwissenschaft wohl auch kaum abwerfen kann, im Falle Simmels ist es mit der Moderne auch vielfältig verbunden. Denn wie zu zeigen sein wird, interessiert sich Simmel auffälligerweise weniger für den klassischen Goethe und dessen vermeintlich ›harmonische‹ Gestalt als für diejenigen Aspekte in Goethes Leben und Werk, die mit dieser Harmonie brechen und in denen er gewissermaßen die Moderne präfiguriert.

Ähnlich wie die anderen Bücher und vollkommen explizit ist Simmels *Goethe* auch ein Selbstporträt: »Die Gesamtdeutung Goethes, der alles, was er geschaffen hat, als eine große Konfession bezeichnet, wird, zugegeben oder nicht, immer auch eine Konfession des Deutenden sein.« (10) Es liegt daher nahe, Simmels Überlegungen zur Einheit von Goethes Leben und Lebenswerk und sein besonderes Interesse für dessen Alterswerk mit

⁵ Vgl. Karl Robert Mandelkow: »Das Goethebild Georg Simmels«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur Klassik- und Romantikrezeption in Deutschland*, Frankfurt/Main u.a. 2001, S. 287–301; vgl. insgesamt ders.: *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers*, München 1980, Bd. 1, S. 267–279; Georg Bollenbeck: »Goethe als kulturkritische Projektion bei Chamberlain, Simmel und Gundolf«, in: Jochen Golz/Justus H. Ulbricht (Hg.): *Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland*, Köln u.a. 2005, S. 13–32; vgl. ähnlich auch Galin Tihanov: »Dilthey, Gundolf, Simmel. On the Genesis of a New Paradigm in the German Goethe Cult at the Beginning of the Twentieth Century«, in: *Acta Germanica. German Studies in Africa. Jahrbuch des Germanistenverbandes im südlichen Afrika* 26/27 (1998/99), S. 27–34.

Christian Köhnke als »Paradebeispiel für die Selbstreferenz einer Theorie«, also als Reflex auf den eigenen Denkweg zu betrachten.⁶ Allerdings ist nicht nur das allgemeine Problem, wie ein Zusammenhang von Theorie und (Auto-)Biographie zu modellieren ist und wie insbesondere die Geschichte eines theoretischen Werks darzustellen wäre, das nicht mehr in den sicheren Bahnen einer Disziplin läuft, virulent – Fragen übrigens, die sich für alle kulturwissenschaftlichen Autoren nach dem Krieg verstärkt stellen.⁷ Auffällig ist darüber hinaus auch in dieser Hinsicht, dass Simmel zwar wieder und wieder die Rundung von Goethes Leben betont – auch das ein fester Topos in den Goethe-Büchern –, dass er aber auch ein so bemerkenswertes wie insistentes Interesse an Momenten des Bruchs, des Scheiterns und des Zerfalls hat. Tatsächlich liegt die Selbstreferenz vielleicht eher hier: Das Interesse für die Alterskunst und deren Effekte der Formüberwindung würde einen Prozess präfigurieren, der für den späten Simmel charakteristisch ist, der sein Alter als Auflösung und dann noch einmal verstärkt den Ersten Weltkrieg als Zerstörung seines Lebenswerks erlebte, von dem eben allenfalls Fragmente bleiben würden.⁸ Auch kann die Beschäftigung mit Goethe im Rahmen von Simmels jüdischer Zugehörigkeit betrachtet werden: Wie für viele deutsche Juden steht diese Beschäftigung auch für den Willen der Aneignung der deutschen Kultur; indem er freilich eine eigentümlich gebrochene Deutung Goethes entwickelt, versucht Simmel hier wie auch sonst weniger eine einseitige Anpassung an das Deutsche als eine Verschmelzung von verschiedenen Formen zu einer neuen Geistigkeit.⁹

Simmels *Goethe* hat aber nicht nur kulturkritische und werkbiographische Implikationen, sondern auch weitreichende epistemologische und konzeptuelle. Wie Eva Geulen gezeigt hat, betrachtet Simmels *Goethe* die Opposition von »Kant und Goethe« aus dem gleichnamigen Essay von 1906 – sie wurde hier als allgemeines Schema von differenten Tendenzen des Denkens wie der Kultur entwickelt – nun ganz als *innere* Spannung

6 Klaus Christian Köhnke: *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt/Main 1996, S. 505.

7 Vgl. Dieter Thomä/Ulrich Schmid/Vincent Kaufmann: *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*, München 2015.

8 Vgl. Daniel Weidner: »Innere Wandlung und Selbstmord Europas. Georg Simmel im ersten Weltkrieg«, in: Hans Richard Brittnacher/Irmela von der Lühe (Hg.): *Kriegstaumel und Pazifismus. Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 2016, S. 161–178.

9 Vgl. dazu John McCole: »Geheimnis und schriftlicher Verkehr. Georg Simmel, Sprache und Deutsch-Jüdische Selbstinszenierung«, in: Stephan Braese/Daniel Weidner (Hg.): *Meine Sprache ist Deutsch – Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970*, Berlin 2015, S. 23–35; vgl. Dirk Käsler: »Das »Judentum« als zentrales Entstehungs-Milieu der frühen deutschen Soziologie«, in: Erhard Roy Wiehn (Hg.): *Juden in der Soziologie*, Konstanz 1989, S. 97–123.

in der Gestalt Goethes; damit sei es Simmel »gelungen, sich in einer fundamentalen Ambivalenz einzurichten«¹⁰, welche die Gegensätze von Wissenschaft und Kunst, von Objektivität und Subjektivität etc. betreffe. In einem Verfahren, das Simmel in seinen kulturphilosophischen Essays entwickelt hatte, wird die Dialektik von Gegenbegriffen an einem Gegenstand – hier eben ›Goethe‹ – entwickelt. Allerdings ist das nicht mehr *irgendein* Gegenstand, und der Text ist nicht mehr einfach ein Essay unter anderen: Simmel wird vielmehr nicht müde zu betonen, dass es sich bei ›Goethe‹ um einen *außerordentlichen* Gegenstand handele. Denn ›Goethe‹ vereine Gegensätze, die uns absolut erscheinen, er sei, wie es in einem nachgelassenen Text heißt, »der monumentale Beweis für das logisch so schwer Ausdrückbare«¹¹ – ›Goethe‹ fungiert, darin ist erneut Bollenbeck recht zu geben, als eine Art sinnstiftende Ausnahme, als ›Gegentypus‹ zu allgemeinen Gesetzen.¹² Zugleich versucht Simmels Buch diese Ausnahme in einer neuen Form darzustellen, nämlich nicht nur durch die Entfaltung von jeweils einzelnen Bestimmungen – wie in den Essays aus *Philosophische Kultur* –, sondern in der Einheit verschiedener Zugriffe: Ging es dort etwa um das Abenteuer und die Mode als unterschiedliche Ausfaltungen philosophischer Problematiken, so werden im *Goethe*-Buch mehrere Dialektiken wie die von Individuum und Allgemeinem oder von Entwicklung und Moment enger aufeinander bezogen, so dass in »prismatischer Brechung« ein vielfältiges Bild entsteht, das aber doch Bild eines Gegenstandes ist.¹³ Diese postulierte doppelte Einheit von ›Goethe‹ als Phänomen sowie vom *Goethe*-Buch hat nicht nur den Effekt, dass das Monument viel spannungsreicher und brüchiger ist, als es auf den ersten Blick erscheint, wie wiederum Geulen an einer ganzen Reihe von »Störmomenten« und Unschärfen in Simmels Konstruktion gezeigt hat.¹⁴ Simmels *Goethe* wird auch insgesamt zu einer Art heißen Zone, einem Flaschenhals, in dem verschiedene Oppositionen und Begrifflichkeiten wie ›Gesetz‹ und ›Individuum‹, ›Tatsache‹ und ›Wert‹ etc. verdichtet werden.

10 Eva Geulen: »Nachlese. Simmels Goethe-Buch und Benjamins Wahlverwandtschaften-Aufsatz«, in: Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne. Goethes ›anschauliches Denken‹ in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin 2014, S. 195–218, hier S. 197.

11 Georg Simmel: »Werte des Goetheschen Lebens«, in: *GSG*, Bd. 20, S. 11–79, hier S. 26.

12 Bollenbeck: »Goethe als kulturkritische Projektion« (Anm. 5), S. 27.

13 Mandelkow: »Das Goethebild Georg Simmels« (Anm. 5), S. 291. Mandelkow spricht treffend von einer mehrperspektivischen Optik, die den gleichen Gegenstand unter jeweils anderem Blickwinkel betrachtet (vgl. ebd., S. 290) und sich eben dadurch auch von einer linearen Biographie unterscheidet.

14 Geulen: »Nachlese« (Anm. 10), S. 202.

Der Text macht diese Begriffsarbeit auch durchaus explizit. Wie Simmel einleitend betont, beabsichtigt er, den »geistigen Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt« darzustellen, das »Urphänomen Goethe« anschaulich zu machen und die »Idee Goethe« zur Darstellung zu bringen (9) – auch diese Betonung der exemplarischen ›Anschaulichkeit‹ der Darstellung ist topisch für die Goethe-Bücher der Zeit. Weil aber diese »Anschauung der Individualität« unmittelbar gar nicht ausgesprochen werden könne, wählt Simmel eine indirekte Methode: »Man kann nur zu ihrer Nachbildung durch eine Summe partieller Bilder auffordern, deren jeweilige Motive durch die großen geistesgeschichtlichen Begriffe unserer Welt- und Lebensdeutung bestimmt sind« (10). Das hier entworfene Bild ist also vom Betrachter her gedacht, von ›unserer Welt- und Lebensdeutung‹ her. Goethe wird demnach der Gegenwart des Textes nicht einfach entgegengehalten, sondern in dieser zur Darstellung gebracht, indem Simmel deren wichtigste Begriffe aufnimmt und an Goethe verhandelt, verschiebt und transformiert. Simmels *Goethe* ist daher wirklich ein Porträt von ›Goethe um 1900‹ – eine Momentaufnahme, ein Selbstporträt eines zwischen Kunstkritik, Kulturtheorie und Lebensphilosophie schillernden Diskurses im Spiegel Goethes.

II.

Zu den wichtigsten methodischen Begründungen der Kulturwissenschaften gehört Wilhelm Windelbands Unterscheidung zwischen den ›nomothetischen‹ Natur- und den ›ideographischen‹ Geisteswissenschaften: Während jene allgemeine Gesetze postulieren, beschreiben diese das Einzelne.¹⁵ Solche auf das Erbe des Historismus zurückgehenden Bestimmungen sollen nicht nur dazu dienen, den Gegenstand der teils als ›Geistes-‹, teils als ›Kulturwissenschaften‹ bezeichneten Gruppe von Wissenschaften abzugrenzen, ohne auf den philosophisch problematischen Begriff des Geistes zu rekurrieren. Sie haben auch wichtige methodologische Implikationen, weil sie eben den Unterschied zwischen dem (naturwissenschaftlichen) Erklären durch Gesetze und dem (geisteswissenschaftlichen) Beschreiben und Verstehen implizieren.

Allerdings ist die philosophische Grenzziehung mit diesen Begriffen keineswegs unumstritten, unproblematisch oder allgemein akzeptiert, wie gerade Simmels Werk zeigt. Dessen frühe Texte rufen diese Unterscheidung

¹⁵ Wilhelm Windelband: *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, Straßburg ³1904.

zwar oft auf, relativieren aber ihre kategoriale Funktion vielfältig: Für ihn wie überhaupt für die frühe Soziologie ist es vielmehr charakteristisch, dass sie *zwischen* Individualisierung und Generalisierung situiert ist, wie es etwa wenig später von Max Weber in der Theorie der Idealtypen formuliert wird, die allgemeine Gesetzmäßigkeiten herausarbeitet, um individuelles Verhalten zu verstehen. Darüber hinaus spricht Simmel vom ›Individuellen‹ oft weniger im methodologischen als im materiellen Sinn der Individualisierung als einer Tendenz moderner Gesellschaften, in denen auf scheinbar paradoxe Weise gerade die Ausbreitung generalisierender Mechanismen wie des Geldes zur Steigerung individueller Differenz führt.¹⁶

In Simmels *Goethe* steht nicht nur das wichtige fünfte Kapitel unter dem Titel des Individualismus, die Rede vom Individuellen und die zahlreichen, darin mehr oder weniger deutlich gebundenen Semantiken durchziehen den ganzen Text. Simmels Argumentation geht dabei typischerweise von allgemeinen Äußerungen Goethes aus – insbesondere aus den naturphilosophischen und ästhetischen Schriften sowie den *Maximen und Reflexionen* –, anhand derer er Grundanschauungen Goethes entwickelt, die dann wiederum auf sein Werk und auf sein Leben zurückprojiziert werden. Im Verlauf dieser Interpretation entfaltet Simmel die für ihn charakteristische Begriffsarbeit. Im fünften Kapitel wird etwa die Entwicklung vom quantitativen zum qualitativen Individualismus bzw. von der Andersheit zum Anderssein an Goethe nachgezeichnet.¹⁷ Simmel unterscheidet dabei Goethes individualistische Weltanschauung vom Naturalismus, vom Sozialismus und von der theologischen Denkart, die das Individuum in Gott verwurzele. Während sich erstere Distanzierung im Rahmen einer geisteswissenschaftlichen Debatte von selbst versteht, kann die zweite durchaus als Selbstkritik des älteren soziologischen Vorgehens verstanden werden; die dritte verweist auf Simmels religionsphilosophische Interessen.¹⁸

Da sich Goethes Individualismus im ganzen Werk ausdrücke, ist Simmel in der Wahl der Zitate auf den ersten Blick eklektisch. Aber in der oft schweifenden Erörterung lassen sich doch auch klare Zusammenhänge erkennen, in denen der Individualismus in Verbindung mit der Morphologie, mit der Lehre vom Urphänomen und schließlich mit dem Bildungsgedanken erörtert wird. Der heterogene Korpus der Morphologie ist vielleicht der wichtigste Fundus Goethe'scher Überlegungen, auf die

16 Vgl. das Kapitel »Die individuelle Freiheit« in Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, in: *GSG*, Bd. 6, S. 375ff.

17 Diese Unterscheidung hatte Simmel schon in dem Aufsatz »Soziologische Ästhetik« (*GSG*, Bd. 5, S. 197–214) entwickelt, vgl. hierzu auch Köhnke: *Der junge Simmel* (Anm. 6), S. 498ff.

18 Vgl. dazu Volkhard Krech: *Georg Simmels Religionstheorie*, Tübingen 1998.

Simmel immer wieder zurückgreift.¹⁹ Er betrachtet sie zuerst wie der Großteil der Zeitgenossen als Gestalttheorie: Es sei geradezu »das Grundmotiv Goethescher Weltanschauung [...], das sie von dem als eigentlich wissenschaftlich geltenden Prinzip im Tiefsten trennt: daß die hervorzu- bringende *Gestalt*, die typisch bestimmte morphologische Erscheinung der Dinge die wirksame Potenz in allem Geschehen ist.« (135) Wenn also – im Rahmen der oben erwähnten Opposition – Goethes Individualismus der verallgemeinernden Wissenschaft gegenübergestellt werden kann, so lässt sich das v.a. durch die Gestaltorientierung seines Denkens begründen. Allerdings betont Simmel dabei nicht nur die Momente der Ganzheit und Geschlossenheit der Gestalt, die für die meisten seiner Zeitgenossen im Vordergrund stehen, sondern insistiert, dass Goethes Lehre von der Gestalt v.a. eine des Gestaltwandels sei, wie Simmel in charakteristischer Weise formuliert: »Geprägte Form, die lebend sich entwickelt« – darin liegt das ganze Problem. Denn das ist ja eben die Frage, die diese Formulierung gar nicht als Frage anerkennt: wie die Form leben kann, wie das schon Geprägte sich noch entwickeln kann, oder ob überhaupt Geprägtheit und Entwicklung nicht eine Unvereinbarkeit sind.« (91f.)

Simmel formuliert die Verbindung von Form und Leben als Problem, das immer wieder mit der zitierten Sentenz über die ›Geprägte Form‹ aus *Urworte. Orphisch* verbunden wird, die gewissermaßen zum Emblem des Problems selbst wird.²⁰ Dabei verschiebt sich die Hintergrundmetaphorik von Individuellem und Allgemeinem deutlich: Wenn Simmel betont, dass Form bei Goethe immer auch an Formwandel gebunden ist, Individualität also auch an Kontinuität, so verbindet sich das Einzelne mit dem Allgemeinen, denn – so ließe sich mit Hermann Cohen oder Ernst Cassirer argumentieren – gerade Kontinuität ist ein dezidiert naturwissenschaftliches Konzept, das als Kontinuität der Funktion auch dem Gesetzesbegriff vorgelagert ist.²¹

Ähnliche Verkomplizierungen zeigen sich an Goethes Lehre vom Urphänomen. Die Sichtbarkeit der Gestalt und die Aufwertung der Anschauung sind für Simmel ebenfalls »Anfang und Ende der Goetheschen Weltanschauung« (65), die hier erneut explizit als Alternative sowohl zur reinen Analytik wie auch zur Spekulation entworfen wird. Hier sind

¹⁹ Vgl. dazu Geulen: »Nachlese« (Anm. 10), S. 200ff.; hier auch bereits der Hinweis, dass sich Simmel besonders für den Gestaltwandel interessiert.

²⁰ Von der Geprägtheit der Form ist dann insbesondere im letzten Teil zur Entwicklung und Auflösung die Rede, vgl. Simmel: *Goethe* (Anm. 1), S. 257, S. 259f., *passim*.

²¹ Vgl. Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, in: ders.: *Ernst Cassirer Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. 6, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 2000; Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, in: ders.: *Werke*, Bd. 6, Hildesheim u.a. 2005.

es die Goethe'sche Formel, dass die Phänomene selbst die Lehre seien,²² und der Ausdruck des ›Urphänomens‹, die Simmel immer wieder zitiert: »Daß die erfahrene Gestalt, das sinnliche Phänomen, wenn nur in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit, zuhöchst als Urphänomen erfaßt, an und mit sich selbst schon das ideelle Gesetz, die Form des Begreifens und Erkennens darbietet – das ist selbst ein Urphänomen, über das innerhalb dieser Weltanschauung nicht hinausgefragt werden kann.« (69) Diese Anschauung über die Anschauung ist also nicht zu erfragen, sondern selbst nur anschaulich zu haben – und zwar erneut in Gestalt einer Goethe'schen Sentenz. Auch hier erlaubt es das Beispiel ›Goethe‹, jenseits der Gegensätze zu denken. Dabei beschreibt Simmel auch ein eigenes Verfahren, das er insbesondere in seiner Essayistik entwickelt hatte, die ebenfalls vom Konkreten ausging – vom Henkel, von Brücke und Tür –, um die in ihr wirksamen, allgemeinen kulturellen Bedeutungen zu entfalten.

Allerdings hatte sich Simmels Dialektik des Konkreten in den Essays aus *Philosophische Kultur* noch auf die kultur- und modernetheoretische Diagnose gestützt, es sei gerade das Überwiegen der objektiven Kultur in der Moderne, welche die Dinge und die kulturellen Formen zum Ort der Vermittlung von Subjekt und Objekt mache. Die Frage nach dem Zusammenhang vom Einzelnen und Allgemeinen werde in der Moderne durch die kulturellen Gegenstände gelöst: »Während die metaphysischen Antworten auf jene Frage sie eigentlich abzuschneiden pflegen, indem sie den Subjekt-Objekt-Gegensatz irgendwie als nichtig zeigen, hält die Kultur gerade an dem vollen Gegenüber der Parteien fest, an der übersubjektiven Logik der geistgeformten Dinge, an der entlang das Subjekt sich über sich selbst zu sich selbst erhebt.«²³ Während hier also Subjekt und Objekt, Einzelnes und Allgemeines durch die *kulturelle* Welt und zwar insbesondere durch die objektive Kultur verbunden sind – und die ›Tragödie‹ darin besteht, dass die subjektive Kultur diesem Prozess nicht folgen könne –, ist im Fall Goethe offenbar kein Umweg über die Entäußerung in die Dingwelt notwendig, sondern die Phänomene sind ganz unmittelbar die Lehre. Ob diese Position dabei freilich als vormoderne Einheit verstanden werden muss – und damit als Gegenbild zur Moderne – oder gerade als diejenige Form subjektiver Kultur, die der Moderne entsprechen würde, bleibt an dieser Stelle zunächst offen.

Schließlich rekurriert Simmel wie auch seine Zeitgenossen konstant auf die Semantik der ›Bildung‹, um Individuelles und Allgemeines zu vermitteln

²² Vgl. Simmel: *Goethe* (Anm. 1), S. 70, S. 130.

²³ Georg Simmel: »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: *GSG*, Bd. 14, S. 385–416, hier S. 413.

und seine Einheit zu denken. Goethes Leben war »von seiner Wurzel so einheitlich und entschieden zusammengefaßt, daß man seine Ungetrenntheit wie durch ein, freilich unbenennbares Sollen, ein Ideal seiner Ganzheit, normiert empfindet, das sich in jene einzelnen Forderungen nur ebenso auseinanderlegt, wie die Wirklichkeit seines Lebens in einzelne wirkliche Leistungen« (219). Allerdings wird dieser Wurzel des Sich-Selbst-Bildens hier eine dezidiert ethische Note gegeben: Bildung ist nicht nur ein Sein, sondern ein Sollen, wenn auch dieses nicht explizit gemacht werden kann. Gerade dieser Zusammenhang von Sein und Sollen nimmt bereits Simmels Überlegungen aus den späteren Texten zum *Individuellen Gesetz* vorweg, in denen er die Kantische Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Selbstgesetzgebung kritisiert, um nicht zu sagen: dekonstruiert.²⁴ Er wird etwa argumentieren, dass ein allgemeiner Gesetzesbegriff das kontinuierliche Handeln des Menschen in isolierte Handlungen zerlege oder abstrakte Ziele voraussetze, während der Mensch stets die ›Forderung des Tages‹ (ein weiteres prominentes Goethe-Zitat) zu erfüllen habe.²⁵ Das Sollen sei daher nicht als abstraktes Gesetz vorzustellen, sondern als die jeweilige Funktion des totalen Lebens – wie aber auch umgekehrt eine Ganzheit des Lebens nur vorstellbar sei als unter diesem wirklichen Sollen Stehendes. Hier ist schon im Titel eines individuellen Gesetzes der Gegensatz zwischen dem Nomothetischen und dem Idiographischen in Frage gestellt. Zugleich wird damit bereits auf das Verhältnis von theoretischem und praktischem Verhalten angespielt, das zu einer zweiten zentralen Semantik, derjenigen des Wertes, führt.

III.

Neben der Unterscheidung zwischen ›nomothetisch‹ und ›ideographisch‹ ist diejenige zwischen ›Wirklichkeit‹ und ›Wert‹ (oder später ›Tatsachen‹ und ›Werten‹) das andere große Begriffspaar, mit welcher sich die neuen ›geisteswissenschaftlichen‹ Disziplinen epistemologisch von den Naturwissenschaften absetzen. Heinrich Rickert, der diese Unterscheidung wesentlich entwickelt, spricht dabei nicht mehr von ›Geistes-‹, sondern von ›Kulturwissenschaften‹, die sich auf die Erforschung von solchen Sachverhalten richten, an denen kulturelle Werte haften: Sie untersuchen Dinge, die für uns – anders als Naturdinge – besondere Bedeutung haben.²⁶ Rickerts Modell bezieht sich auch auf die Verfahren der Wissenschaft – denn für Ri-

²⁴ Vgl. Georg Simmel: »Das individuelle Gesetz«, in: *GSG*, Bd. 16, S. 346–425, bes. S. 382ff.

²⁵ Ebd., S. 360.

²⁶ Vgl. Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1899.

ckert sind Kulturwissenschaften letztlich auch wertende Wissenschaften –, es entwirft aber auch klarer als bei Windelband eine quasi-ontologische Differenz, die auf Kants Unterscheidung zwischen einer phänomenalen und einer transzendentalen Welt zurückgeht und zwischen Sein und Geltung radikal trennt, so dass Rickert schließlich auch formulieren kann, Werte würden nicht existieren, sondern gelten.²⁷ Differenziert wird diese Idee dann durch das Postulat *verschiedener* Wertformen, aus denen eine Art regionaler Ontologie verschiedener Wertgebiete hervorgeht, zu denen häufig Moral, Kunst, Religion, manchmal Recht, selten Ökonomie gehören. Weil es so möglich wird, den allzu offenen Gegenstandsbereich der ›Kultur‹ zu differenzieren und zu berücksichtigen, lässt sich aus dem von Max Weber proklamierten »Polytheismus der Werte«²⁸ ein Forschungsprogramm entwickeln, das für die Theorie der Moderne als Differenzierung ebenso zentral ist wie für die Ausdifferenzierung verschiedener Wissenschaften.

Simmel hatte zu diesem Diskurs wesentlich beigetragen, indem er in der *Philosophie des Geldes* selbst eine Werttheorie entwickelt und dabei den – bei Rickert verleugneten – ökonomischen Subtext der Rede von Werten gewissermaßen offengelegt hatte.²⁹ Ganz auf der Höhe der damaligen ökonomischen Debatten zwischen der klassischen bzw. Marx'schen Produktionskostentheorie des Wertes und der entstehenden, mathematisch orientierten Grenznutzentheorie, entwarf Simmel dabei den Wertbegriff in der Spannung von objektivem und subjektivem Wert. Diese Spannung entfaltete er später auch in seiner philosophischen Essayistik, die eben vom ›tragischen‹ Konflikt zwischen dem subjektiven Leben und den objektiven kulturellen Gebilden ausgeht.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass die Monographien zu *Rembrandt* und *Goethe* auch Versuche darstellen, vom odiiösen Gegenstand des Geldes zu den hohen Kulturwerten überzugehen; im letzteren Fall motiviert Simmel vielleicht auch der Versuch, beim großen Untragiker Goethe nach möglichen Entschärfungen jenes Grundkonflikts zu suchen.

27 Vgl.: »Kommt der Wert als Wert in Betracht, so ist die Frage nach seiner Existenz sinnlos. Man kann nur fragen, ob er ›gilt‹.« Heinrich Rickert: »Vom Begriff der Philosophie«, in: *Logos* 1 (1910), S. 1–36, hier S. 12.

28 Vgl. Max Weber: »Wissenschaft als Beruf«, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 17, hg. v. Wolfgang J. Mommsen, Tübingen 1992, S. 71–111.

29 Vgl. dazu Hans-Joachim Stadermann: »Die Geldtheorie an der Schwelle zum 20. Jahrhundert«, in: Jürgen Georg Backhaus/Hans Joachim Stadermann (Hg.): *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Einhundert Jahre danach*, Marburg 2000, S. 1–60; Paschen von Flotow: *Geld, Wirtschaft und Gesellschaft. Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Frankfurt/Main 1995; Daniel Weidner: »Güter und Götter um 1900. Kulturwissenschaft und ›Werte‹ zwischen Ökonomie und Religion«, in: Martin Tremml/Daniel Weidner (Hg.): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München 2007, S. 55–74.

Das hindert ihn aber keineswegs daran, auch am Beispiel Goethes das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit noch einmal durchzuarbeiten. So entwirft er etwa, ganz typisch für das Goethe-Schrifttum der Zeit, verschiedene Phasen in Goethes Leben, in denen das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit variiere und Goethes Leben gewissermaßen einen sich wandelnden ethischen Charakter habe: Der junge Goethe lebe im bloßen Gefühl der Einheit von Wert und Wirklichkeit, der Goethe der Weimarer und der italienischen Jahre erlebe ihre Dissoziation, versuche aber, dieser mit seinen weitgespannten Interessen und seinem Bildungsgedanken zu begegnen, der alte Goethe schließlich wende sich zunehmend vom Subjektiven zum Objektiven und vom Menschen zur Menschheit.

Entscheidend für diese Entwicklung ist für Simmel dabei nicht nur das Erreichte, sondern das Erreichen selbst, das bloße Faktum des Goethe'schen Lebens, das sich in den verschiedenen Stadien der Entwicklung gleich bleibe:

Ich glaube, daß eine viel mißbrauchte Wortbildung diese entscheidende Anschauung seines eigenen Lebens allerdings begrifflich formuliert: als Über-Wert empfand er die Idee und Wirklichkeit seines Daseins – d.h. als ein Wertvolles, Bedeutsames, Richtiges, in einem absoluten Sinne, mit dem es sich über den Gegensatz in den Relationen von Gut und Schlecht, Hoch und Niedrig, Gelingen und Verfehlen erhebt. (72)

Die Rede vom ›Überwert‹ ist eine typische Begriffsbildung Simmels und nimmt tatsächlich Überlegungen aus der *Philosophie des Geldes* auf: Einerseits sind Werte immer relativ, denn jeder Wert beruht auf dem ›Mehr‹ oder ›Weniger‹ gegenüber anderen Werten, andererseits haben auch diese relativen Werte immer die Tendenz, zu absoluten Werten zu werden und sich von Mitteln in Zwecke zu verwandeln. Dieser Gedanke wird hier nun auch auf Goethe selbst zurückgeführt, etwa wenn Simmel erwägt, es sei vielleicht »das zutiefst Religiöse in Goethe«, »daß ihm das Absolute ein Wert ist, daß ihm Wert nicht an Unterschiede geknüpft ist« (176). Die Rede vom ›Religiösen‹ verweist dabei auf ein theologisches Ferment der Werttheorie, das bei Simmel wie bei anderen Denkern um 1900 zentral ist. Die Absolutheit der Werte bezieht sich immer auf einen höchsten Wert, der oft theologisch figuriert wird.³⁰ Der Über-Wert ist aber auch der Überwert des Daseins selbst, und zwar des ganzen Daseins im Zusammenhang:

Wie der Prozeß des wirklichen Lebens durch alle diese Gegensätze flutet und seine Einheit sie alle trägt – so hat ihm das Leben offenbar einen Wert, der jenseits ihrer, d.h. jenseits aller Inhalte steht, die nur durch Abstand, Unterschiedenheit, Relativität als Werte oder als deren Gegenteile empfunden und feststellbar sind.

³⁰ Vgl. Weidner: »Güter und Götter« (Anm. 29).

Wir verstehen gewöhnlich Wert nur in diesem relativistischen Sinne (worüber ich, auch in Hinsicht der als ›absolut‹ geltenden Werte, an anderer Stelle spreche), und zwar vielleicht, weil wir ihn nur an die Inhalte des Lebens, die verselbständigten, gegeneinanderstehenden, je als geschlossene Einheiten behandelten knüpfen; einen ganz anderen Sinn können wir seinem Begriffe verbinden, wenn wir ihn an den Prozeß des Lebens in seiner kontinuierlichen Einheit wenden, der nichts Relatives ist, weil er die funktionelle Gesamtheit des Ich ist, die sozusagen nichts sich gegenüber hat, sondern unser Totales und Absolutes ist. (72f.)

An dieser Stelle sieht man, wie das Konzept des Wertes zu dem des Lebens in Verbindung gesetzt wird, indem der schon in der *Philosophie des Geldes* entwickelte Zusammenhang von Absolutismus und Relativismus des Wertes entfaltet wird. Die Grundlage von deren Spannung ist allerdings nicht mehr der Gesamtwert und auch nicht mehr (lediglich) ein abstraktes Leben, sondern jener »Prozeß des Lebens«, der die »funktionelle Gesamtheit des Ich« ausmacht und damit zugleich »unser Totales und Absolutes« ist – also das *eigene* Leben, das freilich eben erneut über den Umweg von Goethes Leben zugänglich wird.

Entfaltet und zugleich radikalisiert werden diese Überlegungen in Simmels posthumem Aufsatz *Werte des Goetheschen Lebens*, der als Einleitung für eine letztlich nicht realisierte Goethe-Ausgabe gedacht war. Auch hier wird die Semantik des Wertes mit derjenigen des Lebens enggeführt, auch hier steht gerade nicht mehr der tragische Konflikt im Vordergrund, in welchem sich normalerweise das flüchtige Leben und seine dauerhaften, aber ihm fremd werdenden Erzeugnisse befinden. Weil bei Goethe der Prozess und dessen Ergebnisse einander »harmonischer zugeordnet« gewesen seien als üblich,³¹ seien auch seine Werke Teil seines Lebens – ohne dass damit die Spannung von objektivem Wert und subjektivem Leben vollkommen aufgehoben oder überwunden wäre. Denn rein objektiv betrachtet, vom Standpunkt der Ästhetik aus, sind Goethes Werke oft mangelhaft; jedoch erhalten sie einen *anderen* Wert, gewissermaßen ein Surplus: Simmel stellt fest, »daß das einzelne Werk Goethes allerdings durch unser Bewußtsein, es sei ein Werk *Goethes* eine höhere Bedeutsamkeit erfährt, als es sie in anonymer Vereinzelung besessen hätte.«³² Das beschreibt nicht nur auf treffende Weise den zugleich exemplarischen und exzeptionellen Charakter Goethes, es bedeutet auch, dass sich für uns, als Nachgeborene, das Verhältnis von Leben und Werk ebenso umkehrt wie kategorial Wert und Leben die Plätze tauschen, was Simmel am Schluss des Textes noch einmal betont:

³¹ Vgl. Simmel: »Werte des Goetheschen Lebens« (Anm. 11), S. 11.

³² Ebd., S. 20.

Die Werke, objektiv dastehende, sozusagen zeitlich unzerstörbare Tatsächlichkeiten, werden vielleicht der Sterblichkeit, mindestens den geschichtlichen Schwankungen des Wertes unterliegen; das Leben aber, das sie zeugte und trug, mit seinem letzten Atemzuge dahingegangen, mit keinem Mittel und an keinem einzelnen Dokument sicher und einheitlich zu ergreifen – das erscheint als ein ewiger Besitz, als etwas, dessen Entwertung, oder daß es nicht mehr im Bewußtsein der Menschheit sei, man nicht vorstellen kann. Und gerade dieses unsterbliche Leben haben wir an jenen vielleicht sterblichen Werken!³³

In diesen Formulierungen lebt also gerade nicht das flüchtige Leben in den ewigen Werten oder wenigstens den dauerhaften, von ihm geschaffenen dauerhaften Kulturgebilden fort, wie es der Dialektik des Wertes und der Tragik der Kultur entsprechen würde. Der Wert des Lebens liegt gerade im ›unsterblichen Leben‹ selbst, das eben nicht objektiviert ist, sondern einen Zusammenhang bildet. Damit verändert sich aber nicht nur die Logik der Wertgebiete, indem jetzt nicht mehr die Werte selbst im Vordergrund stehen, sondern ihre Möglichkeiten, das unsterbliche Leben wenigstens auszudrücken. Mit dieser Verschiebung rückt zugleich die bei Simmel immer mitlaufende Frage nach der subjektiven Kultur – also der Möglichkeit der Aneignung der Kulturgüter – aus dem tragischen Dilemma heraus: Orientiert am ›Wert des Lebens‹ könnte eine gelungene Vermittlung von Subjektivem und Objektivem gelingen. Auch der Begriff des Lebens selbst gewinnt ein eigenartiges Profil, das ihn nun einerseits instand setzt, mehr als ein bloßer Gegenbegriff zu Wert (oder Form) zu sein, ihn andererseits aber in Wendungen wie der des ›unsterblichen Lebens‹ auch in die Nähe der Paradoxie rückt.

IV.

Auch die Begrifflichkeit vom ›Leben‹ ist zentral in den zeitgenössischen Diskursen über Geistes- und Kulturwissenschaften, wenn sie auch im Nachhinein aus verschiedenen Gründen – wohl v.a. aufgrund des anfangs erwähnten Irrationalismus-Vorwurfs gegen die Lebensphilosophie – von der Rezeption meist umgangen wurde. Der Semantik vom ›Leben‹ ist dabei erheblich schwerer Profil zu geben als derjenigen vom ›Individuum‹ oder vom ›Wert‹, weil jene noch stärker als diese ideologisch aufgeladen ist, und zwar mit einer höchst diffusen Agenda. Auch im ›Leben‹ konvergieren verschiedene Traditionsstränge aus Historismus, Biologie und Kulturkritik, v.a. aber wird es spätestens nach Nietzsche zum Kampfbegriff: Vom ›Leben‹ spricht man in Ablehnung des Festen und Starren. Aber der

³³ Ebd., S. 78.

Begriff erschöpft sich keinesfalls darin, sondern er hat durchaus methodische Implikationen, welche die alten Fragen des Historismus und der Selbstbegründung der Geisteswissenschaften keineswegs immer verwerfen, sondern auch fortschreiben. Das lässt sich gerade an der Simmel'schen Werkentwicklung beobachten, in welcher der Lebensbegriff sukzessive stärker hervortritt, bis er in *Lebensanschauung* zum programmatischen Leitbegriff wird.

Hans Blumenberg hat diesen Prozess als metaphorologische »Entleerung« beschrieben: In der *Philosophie des Geldes* habe das Geld als »Protometapher für die des Lebens« fungiert, da man von letzterem ohne »Leitfaden« nicht sprechen könne.³⁴ Simmels Spätphilosophie zeichne sich durch eine »nochmalige Steigerung des Abstraktionsgrades« aus, indem sie auf den Lebensbegriff selbst zurückgreife – aber dabei auch ihre Prägnanz verliere: »Die Erklärungsleistung des höchsten Abstraktionsgrades ist trivialerweise universell, aber dafür ihrerseits nicht mehr einsichtig.«³⁵ So richtig diese Beobachtung auf begrifflicher Ebene auch sein mag, sie macht noch einmal deutlich, welche Funktion ›Goethe‹ in diesem Kontext hat: Goethe fungiert als dasjenige Phänomen, an dem eben abzulesen ist, was rein metaphorisch nicht veranschaulicht werden kann bzw. dessen Anschaulichkeit sich mit immer weiterer Abstraktion vom Konkreten eines Modells wie des Geldes auflöst. Das Leben ist für Simmel, überspitzt gesagt, gar nicht als Metapher konzipiert, sondern als Synekdoche: Es steht für ›Goethes Leben‹ oder kann jedenfalls an diesem Leben diejenige Veranschaulichung finden, die es allein erlaubt, den Lebensbegriff »einsichtig« zu machen. Und es ist *dieses* Leben, von dem wir immer schon so viel wissen und das wir – gerade in seiner Gesamtheit über alle konkreten Lebensäußerungen hinweg – immer schon als den »Über-Wert« des *einen* Lebens kennen, welches der Lebensphilosophie diejenige Anschaulichkeit und Prägnanz gibt, die dem ›Leben‹ als Konzept wie als Phänomen metaphorologisch fehlt. Insofern ist das *Goethe*-Buch nicht nur ein Fall der Anwendung von Simmels Lebensphilosophie, sondern ein wichtiges Supplement, das es überhaupt erst möglich macht, später vom Leben im Allgemeinen zu reden.

Wie aus dem bisher Zitierten bereits deutlich wird, ist das Leben in Simmels *Goethe* ubiquitär. Im Kapitel »Leben und Schaffen« beginnt das Buch mit einer Formel, die offensichtlich das rein additive »Leben und Werke« biographischer Darstellungen überbieten soll. Die Goethe'sche Sentenz,

³⁴ Hans Blumenberg: »Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels«, in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/Main 2001, S. 177–192, hier S. 187, S. 179.

³⁵ Ebd., S. 188.

es komme im Leben auf das Leben und nicht auf das Resultat an, zieht sich – wie diejenigen von der ›geprägten Form, die lebend sich entwickelt‹ oder von ›den Phänomenen, die selbst die Lehre sind‹ – leitmotivisch durch das gesamte Buch. Dabei ist Simmels Rede vom Leben keineswegs konturlos. So kritisiert er – ohne Namensnennung – Diltheys Rückführung des Kunstwerks auf das Erlebnis als psychologisierende Reduktion; statt das Kunstwerk auf das Leben zurückzuführen, müsse man Leben wie Schaffen aus der Einheit des Lebens verstehen (17f.). Ebenso unzureichend sei es, das Leben als Werk zu verstehen. Das wäre letztlich der »Größenwahn modernen Artistentums«: »Das Leben wächst aus eigener Wurzel und seine Normen sind autonom, nicht aus denen anderer Gebilde herleitbar, die vielleicht erst aus ihm entsprungen sind: das Leben kann und soll so wenig ein Kunstwerk sein, wie es ein logisches Schlußverfahren oder eine mathematische Rechnung sein kann und soll.« (183) Der Lebensbegriff sei weder als Bedingung noch als Bedingtes der Kunst zu fassen, sondern als metaphysische Kategorie, für deren Entwicklung Simmel dann auch wieder breit auf Goethes eigene Überlegungen zum Pantheismus, aber auch zur Entwicklungslehre zurückgreift; Formulierungen, die ›Leben‹ als Einheit von Vielfalt sowohl in zeitlicher wie in räumlicher Hinsicht beschreiben: als ewiges metamorphotisches Werden und als unendliche Differenzierung des Organischen – Gedanken, die Simmel schon ganz unabhängig von Goethe in *Hauptprobleme der Philosophie* von 1910 entwickelt hatte.³⁶

In der *Goethe*-Monographie wird dieses Leben immer wieder ins Verhältnis mit anderen Ausdrücken gesetzt; mit dem Individuum, der Gestalt, dem Wert, und, insbesondere am Schluss des Textes, mit dem der Form: »Denn alle Form bedeutete Verendlichung, Abschluß, Grenze gegen alles andere; darum geht Kraft und Leidenschaft des Lebens fortwährend über seine Formungen hinaus, verlöscht ihre Grenzstriche, wirft uns über sie, die relativen und vorläufigen, nach außen wie nach innen hin ins Unendliche, ins Grenzenfreie, d.h. ins Formlose.« (246) Hier wird der bereits aus Simmels Kulturphilosophie bekannte Konflikt zwischen fließendem Leben und objektivierenden Produkten als Spannung von Leben und Form entworfen, die nun entlang des erwähnten Entwicklungsschemas der Goethe'schen Biographie entfaltet werden kann: Steht der junge Goethe ganz auf der Seite des Lebens, kommt es in Italien zum inneren Konflikt;

³⁶ Vgl.: »Das Leben ist die einzige uns bekannte Existenzform, in der ein mit sich identisch bleibendes, unzerlegbares Wesen sich durch eine kontinuierliche Reihe von Formveränderungen hindurch erhält, und nur wenn wir die Bewegtheiten der Wirklichkeit unter dem Bilde der Stadien eines Lebensprozesses betrachten, sind sie mit der ungebrochenen Einheit der Welt, des Trägers dieses Prozesses, zu vereinigen.« Georg Simmel: »Hauptprobleme der Philosophie«, in: *GSG*, Bd. 14, S. 61.

von nun an tritt die Form in den Vordergrund, was bis zur Verehrung der Form führt, die den alten Goethe kennzeichnet und der Grund ist für die – Simmel ist hier durchaus kritisch – »unsägliche Toleranz, die er im Alter für ganz minderwertige Literatur bewies« (255). Spezifisch für Simmel ist aber, dass er sich über diesen Konflikt und über den Weg vom Leben zur Form hinaus für eine weitere Phase, das späteste Werk interessiert, genauer: Für »Spuren eines weiteren geistigen Entwicklungsstadiums, das ganz fragmentarisch geblieben ist« (256), das also gerade nicht mehr als Ganzheit verstanden werden kann, weder in sich noch in Beziehung zum Leben überhaupt. Es ist diese späteste Kunst, in der die Opposition von Leben und Form untergraben und damit eben jenes Paradigma erarbeitet wird, das für die metaphorologische Ausweitung des Lebens entscheidend ist.³⁷

Diese letzte Phase der »Alterskunst«, für welche die *Wanderjahre* und der zweite Teil des *Faust* stehen, beschreibt Simmel als »Zerfall der Synthese« in ein freies Spiel mit Formen, für die jener Widerstreit gar nicht mehr gelte: »Was sie im letzten Grunde will, entzieht sich nicht nur dieser und jener Form, sondern vielleicht dem Ausdruck, sozusagen in der Form der Form.« (258) Auf den ersten Blick stelle der souveräne Zugriff auf ganz verschiedene Formen, wie er etwa den zweiten Teil des *Faust* aufzeichne, einen Akt subjektiver Willkür dar und damit gewissermaßen einen Rückfall in die Phase des Lebens gegen die Form. »Aber vielleicht steht hier eine Überwindung des ganzen Gegensatzes in Frage; vielleicht ist das Subjekt, das *hier* heraustritt, gar nicht mehr das zufällige, vereinzelt, erst durch Formung zu erlösende, wie es in der Jugend der Fall ist.« (259) Möglicherweise bedürfe der alte Goethe der Form gar nicht mehr, weil ihm »seine ganze Rede, ja sein ganzes Dasein symbolisch« werde (259) und – nach dem *Chorus Mysticus* – »alles Vergängliche [...] nur ein Gleichnis« für »die Möglichkeit einer Einheit« wird, »einer verborgenen, ungespaltenen Wurzel des Lebens, die all jene auseinanderstrebenden Einzelbewährungen aus sich entläßt« (260). Simmel betont dabei explizit den »mystische[n] Charakter dieser Alterssymbolik«, welche die Einheit ausdrücke, selbst aber nicht wieder Form bleibe, sondern als mystische unausdrückbar sei, wodurch es »fast schon zu viel« sei, »hier von der ›eigenen Form‹ zu sprechen« (260f.). Gerade als formauflösendes Moment verweist diese Form der Kunst bereits auf eine ästhetische Modernität voraus, die wesentlich durch Entzug der Form und in hochsymbolischen Bezeichnungsformen wie der Allegorie bestimmt sein wird.³⁸

³⁷ Vgl. dazu bes. Mandelkow: »Das Goethebild Georg Simmels« (Anm. 5), S. 297f.

³⁸ Vgl. dazu bereits Geulen: »Nachlese« (Anm. 10), S. 204ff.

Dass es sich hier um »Alterskunst« handelt, ist aus der Perspektive des Lebens von zentraler Bedeutung. Wie schon im Text zu den *Werten des Goetheschen Lebens* spielt auch hier die Vergänglichkeit eine wichtige Rolle. Dort führte Simmel diese Frage in typisch indirekter Weise ein über die Rede vom unvergänglichen Leben im Gedächtnis, das bei Goethe paradoxerweise gerade nicht den Werken, sondern dem Leben beschert sei. Simmel betonte aber auch, dass es charakteristisch für das Leben sei, »nicht umgekehrt werden zu können wie eine mathematische Gleichung, und keine Unveränderlichkeit bewahren zu können wie ein Energiequantum, sondern sich schlechthin nach vorwärts zu wandeln«. ³⁹ Gerade durch diese Gerichtetheit des Lebens sei nicht nur jedes Werk allein aus der Ganzheit des Lebens zu verstehen, es sei auch »wegen jener Zeitgebundenheit des Lebens eine bloße Durchgangsstation, zum Überwunden-Werden bestimmt, in dem Augenblick seiner Verwirklichung auch schon für dieses Leben ein Versinkendes, Vergehendes«. ⁴⁰ Die Metamorphose des Lebens hat hier immer auch ein gleichermaßen ephemeres wie entropisches Moment, weil die ›Gestalt‹ des Lebens zwar im Moment besteht und auch im Rückblick als Gegenstand eines unvergänglichen Gedächtnisses herzustellen ist, im zeitlichen Verlauf aber dem Werden und Vergehen unterliegt.

Die Richtung des Lebens bestimmt aber auch den Kunstcharakter derjenigen Werke, die aus dem Leben hervorgehen, oder anders formuliert: Betrachtet man die Werke aus der Perspektive des Lebens, muss man nicht nur ihr Wachstum und ihre immer komplexer werdende Entwicklung in den Blick nehmen, sondern auch ihre Auflösung und ihr Vergehen: ihr Altern. Gerade in diesem Altern scheint die Beziehung der Kunst zum Leben fundiert zu sein, die ja nur eine indirekte sein kann, weil das Leben weder ein Kunstwerk sei noch die Kunstwerke aus dem Leben abzuleiten seien, wie Simmel immer wieder betont: »Für die rein ästhetische Betrachtung scheint das Kunstwerk dastehen zu sollen, als sei es vom Himmel gefallen. Denn es ist doch allerdings sein Wesen, daß es die unendlichen Fäden, die jedes reale Ding mit allem sonstigen realen Dasein verbinden, abgeschnitten und in sich selbst zurückgeknüpft hat«. ⁴¹ Aber auch wenn diese »Reinheit des Kunstbegriffs« unbedingt festgehalten werden müsse, könne das Kunstwerk doch in anderer Perspektive auch als Teil des Lebens betrachtet werden – und zwar umso eher, je mehr es mit seinem Schöpfer

³⁹ Simmel: »Werte des Goetheschen Lebens« (Anm. 11), S. 19.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 25.

verbunden sei. Genau diese Verbindung unterscheide aber die Gestalten Goethes von denen Shakespeares:

Wie die typischen großen Menschen der Renaissance, haben sich die Shakespeareschen Individuen sozusagen von Gott losgerissen, das Metaphysische ihrer Existenz findet Platz zwischen ihrem Scheitel und ihrer Sohle, während die Goetheschen als Glieder eines metaphysischen Organismus wirken, als Früchte eines Baumes oder Stadien seiner Metamorphose.⁴²

Während die ›reine‹ Kunst, also diejenige, die der ästhetischen Betrachtung wie vom Himmel gefallen erscheint, schöpferisch ist und keine Beziehung zum Leben hat, dem sie entstammt, bleibt die Goethe'sche bedingt durch ihren Erzeuger, mit dem die Verbindung nie ganz abreißt. Das bedeutet aber auch, dass das einzelne Werk niemals die vollkommene Selbständigkeit erreicht, sondern durch seine Bindung an das Leben gewissermaßen offen bleibt – ein Prozess, der im Alterswerk deshalb zu gipfeln scheint, weil hier die Beziehung zwischen Leben und Werk besonders eng und unmittelbar ist und die in den Vordergrund tretende Vergänglichkeit des Lebens dessen Formen gleichsam auflöst. Die Beziehung von Leben und Werk ist daher bei Simmel keine integrierende, die beide zu einer Einheit verbindet, sondern lebt aus der fortgesetzten Spannung, in der das Leben verfließt und die Werke sich auflösen.

Diese Auflösung der geschlossenen Werke greift auf alte Überlegungen zurück, die Simmel bereits 1896 in dem Aufsatz *Soziologische Ästhetik* entworfen hat und die seine gesamte Kulturphilosophie grundieren: Ebenso wie andere Wertgebilde wie Wahrheit, Religion oder Recht, ist auch die Kunst ihrem Wesen nach absolut und beansprucht für sich selbst zu gelten; kulturelle Bedeutsamkeit gewinnt sie aber erst, insofern sie angeeignet, und das heißt immer auch: relativiert und in Verhältnisse gesetzt wird, in denen sie ihre Abgeschlossenheit und Ganzheit verliert.⁴³ In einem 1916 veröffentlichten Aufsatz bezeichnet Simmel das als den »Fragmentcharakter des Lebens«: »Das Leben ist Vollständigkeit und jede Welt ist Vollständigkeit; aber wo sie sich schneiden, umgrenzen die Schnittflächen ein Fragment – ein Fragment ebenso des Lebens wie eines der Welt.«⁴⁴ Indem die ›absoluten‹ Werte und Formen sich im Fluss des Lebens in Fragmente zerlegen, werden sie auch für das kulturelle Handeln anschlussfähig. Den dissoziativen Charakter des Lebens selbst wird Simmel dann später in *Lebensanschauung* (1918) betonen, wo das Leben

⁴² Ebd., S. 66.

⁴³ Vgl. Simmel: »Soziologische Ästhetik« (Anm. 17).

⁴⁴ Georg Simmel: »Der Fragmentcharakter des Lebens«, in: *GSG*, Bd. 13, S. 202–216, hier S. 216.

insgesamt durch das »Hinausgreifen des aktuellen Lebens in dasjenige, was nicht seine Aktualität ist«, charakterisiert wird.⁴⁵ Bezeichnenderweise führt auch das zu Ausdrucksproblemen, die Simmel zu einem doppelten Kompositum greifen lassen: »Das Leben findet sein Wesen, seinen Prozeß darin, Mehr-Leben und Mehr-als-Leben zu sein, sein Positiv ist als solcher schon sein Komparativ.«⁴⁶ Denn zum einen sei das Leben stets in Bewegung und erzeuge immer neues Leben, zum anderen bestehe es aber auch im beständigen »Hinausschreiten [...] über sich selbst«, insofern »der Tod dem Leben von vornherein einwohnt«.⁴⁷ Das immer grenzüberschreitende Leben wird hier selbst noch einmal auf eine Grenze bezogen, der Tod als der Gegensatz von Leben ist wiederum zugleich dessen Teil – und dieses Gefüge kann nur noch indirekt, durch die verschiedenen Komposita und das für Simmels Schriften so typische, dauernde Fortschreiten der Argumentation beschrieben werden. Im *Goethe* ist diese Bewegung grundsätzlich gerade in der Beschäftigung mit der Alterskunst bereits vorbereitet, aber hier auch immer durch den Bezug auf den Gegenstand mit einer Anschaulichkeit versehen, die den späteren Texten oft abgeht.

V.

Goethe, so das schon zitierte Programm Simmels, »ist der monumentale Beweis für das logisch so schwer Ausdrückbare: daß die Gelöstheit des Kunstwerks und seine Lebenswurzelung sich nicht widersprechen«.⁴⁸ Die Gestalt Goethes ist für Simmel gewissermaßen der Garant für das Theorieprogramm seiner letzten Jahre: Für seine radikalisierte Umformulierung der Grundbegriffe von Individuum, Wert und Leben. Wie gezeigt, greift er dabei breit auf die zeitgenössischen Diskurse zurück, die jeweils auf das Phänomen Goethe angewandt und an ihm gemessen werden – in der Regel mit dem Resultat, dass die verwendeten Kategorien und Unterscheidungen wie die von Allgemeinem und Besonderem kaum ausreichen und reformuliert werden müssen. Der immer wieder betonte Ausnahmecharakter Goethes entspricht dabei nur bedingt »Mythisierungsintentionen« und lässt Simmel keine »Wesensschau« betreiben;⁴⁹ vielmehr schärft er an Goethe seine Begriffe. ›Goethe‹ fungiert also gerade nicht als Schlagwort, mit dem eine – etwa ›organische‹ – Position gegen

⁴⁵ Georg Simmel: *Lebensanschauung*, in: *GSG*, Bd. 16, S. 209–425, hier S. 221.

⁴⁶ Ebd., S. 235.

⁴⁷ Ebd., S. 229.

⁴⁸ Simmel: »Werte des Goetheschen Lebens« (Anm. 11), S. 26.

⁴⁹ Bollenbeck: »Goethe als kulturkritische Projektion« (Anm. 5), S. 24.

eine andere vertreten werden soll; er wird vielmehr zum Schauplatz, auf dem die Begriffe erprobt und verschoben werden, zur Linse, mit der die zeitgenössischen Diskurse fokussiert und analysiert werden. Dabei gelingen Simmel interessante Verschiebungen dieser Diskurse, indem er etwa die Momente der ›Entstaltung‹ oder des Fragmentarischen betont, die seinem Lebensbegriff eine durchaus prägnante Kontur geben und zeigen, dass ›Leben‹ für Simmel weniger ein Vehikel der Letztbegründung ist als die Funktion hat, solche Begründungen aufzulösen: Als Lebendige entziehen sich die Gebilde einer klaren Ordnung, verlangen eine komplexe Beschreibung und sprengen die geläufigen Begriffe.

Eine solche Perspektive macht deutlich, dass Simmels Semantik des Lebens keineswegs einfach mit der älteren Semantik der Kultur- und Geisteswissenschaften bricht, sondern eher als deren Fortschreibung verstanden werden kann. Das erlaubt es nicht nur, Simmels Lebenswerk als Kontinuum zu verstehen; auch große Teile der sonstigen kulturwissenschaftlichen Theoriebildung aus der Weimarer Republik erscheinen aus dieser Perspektive weniger als Bruch denn als Fortsetzung der älteren Diskussion. Nicht nur die dezidiert lebensphilosophischen Texte etwa von Ludwig Klages oder Oswald Spengler können durchaus noch als Beiträge zu den Grundproblemen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung betrachtet werden. Noch auffälliger ist, wie der Lebensbegriff in anderen Diskursen wesentlich dazu beiträgt, neue Wissensfelder und Disziplinen zu begründen. Das gilt etwa für die philosophische Anthropologie Max Schelers und Helmuth Plessners;⁵⁰ es gilt auch für heute weitgehend vergessene, damals aber zentrale Entwürfe wie die Kulturpädagogik Eduard Sprangers⁵¹ oder die Gesellschaftslehre Othmar Spannns.⁵² Auch beschränkt sich die Rede vom Leben keineswegs auf konservative oder reaktionäre Denker; auch Walter Benjamin beansprucht in seinen Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Übersetzung, »in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit« vom »Leben und Fortleben der Kunstwerke« zu sprechen;⁵³ später wird er – am Beispiel von Goethes *Wahlverwandtschaften* – den Gedanken des Alterns der Kunstwerke auf den historischen Abstand des Interpreten zum Text beziehen

⁵⁰ Vgl. dazu Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, München 2016.

⁵¹ Vgl. Eduard Spranger: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle 1921.

⁵² Vgl. Othmar Spann: *Gesellschaftslehre*, Leipzig 1923, bes. das Kapitel »Der Lebensinhalt der Gesellschaft«, S. 276ff.

⁵³ Walter Benjamin: »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/Main 1972, S. 9–21, hier S. 11; vgl. dazu Daniel Weidner: »Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin«, in: ders./Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin Studien*, Bd. 2, München 2011, S. 161–178.

und seine eigene »Lebenswissenschaft« entfalten.⁵⁴ So verschieden man diese Projekte einschätzen wird, in Bezug auf den Versuch einer epistemologischen Begründung der Kulturwissenschaften erreichen sie ein oft überraschend hohes Reflexionsniveau. Versteht man die Lebenssemantik nicht einfach nur als Ideologem, sondern auch als Problemanzeige, könnten auch diese Diskurse neu in den Blick genommen werden.

Für eine derartige Relektüre hat Simmels *Goethe* eine zentrale Stellung. Denn der Text macht nicht nur die Kontinuität zwischen der kulturwissenschaftlichen und der lebensphilosophischen Semantik in besonderer Weise erkennbar, er unternimmt dies auch auf problemorientierte, ja geradezu problemzentrierte Weise: Simmel ist konstant um eine Transformation wie auch Radikalisierung seiner Grundbegriffe bemüht, wobei Begriffe wie Individualität, Wert oder auch Leben gerade metaphorisch-metonymisch weiterentwickelt werden. Die hohe Aufladung der Terminologie wird dabei nur durch den permanenten – expliziten oder impliziten – Rekurs auf das eine Exemplum stabilisiert: Goethe. So gelesen, wäre Simmels *Goethe* eher ein Experiment als ein Monument: Der Versuch, einen historisch bestimmten Stand der Diskussion an einem Phänomen auf seine Schlüssigkeit zu erproben.

⁵⁴ Sigrid Weigel: »Treue, Liebe, Eros. Walter Benjamins Lebenswissenschaft in Goethes *Wahlverwandtschaften*«, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 84.4 (2010), S. 580–596.