

Formen der Wechselwirkung analysieren

von Christopher Schlembach

Zu Georg Simmels Grundlegung der Soziologie aus der Tatsache des Du

Der Philosoph Georg Simmel betrieb, wie er in einem Brief an Georg Jellinek schreibt, Soziologie lediglich „im Nebenamt“.[1] Große Teile seines Werks sind der Philosophie, nicht der Soziologie verpflichtet, die es zu seiner Zeit als akademische Disziplin in Deutschland noch nicht gab. Dennoch kann man Simmel als Begründer der modernen Soziologie bezeichnen, deren Grundlegung er noch vor Durkheims Buch über die Arbeitsteilung und Webers Beiträgen zur Soziologie leistete. Diese Soziologie, so hielt die Heidelberger Soziologin Uta Gerhardt fest, versteht sich als Geisteswissenschaft: „Um seine epochale Leistung zu würdigen, muss man sich bewusst machen, dass Simmel der eigentliche Begründer der modernen Sozialwissenschaft gewesen ist: Er hat als Erster mit geisteswissenschaftlich begründetem, systematischem Verstehen gearbeitet.“[2]

Simmel konzipierte seine Soziologie in der Spätphase des wilhelminischen Deutschland, einer (in Weberscher Terminologie) traditionellen Gesellschaft, die sich rasch zu einer modernen Gesellschaft entwickelte: die kapitalistische Geldwirtschaft, plurale und differenzierte soziale Strukturen und das anonyme, vielfältige urbane Leben haben Simmel vor dem Hintergrund einer sich modernisierenden Gesellschaftsordnung die prominenten Themen seines soziologischen Denkens geliefert. Den politischen Übergang zur Weimarer Republik nach dem Ende des Ersten Weltkriegs hat er nicht mehr als Zeitzeuge mitverfolgen können. Sein Denken steht deshalb hinsichtlich der gesellschaftsgeschichtlichen Verortung an der Schwelle zur modernen (demokratischen) Gesellschaft und zur modernen Soziologie. Er war sich des Umstandes bewusst, mit seiner Soziologie an einem Anfang zu stehen und sich nicht auf Vorgänger berufen zu können, weshalb vieles unvollkommen und unfertig bleiben würde.

In meinem Beitrag möchte ich an die Entwicklung moderner Gesellschaft und ihrer analytischen Durchdringung durch Simmel erinnern, wobei zunächst nicht die positive Leistung Simmels, sondern dasjenige erwähnt werden muss, wovon er sich abgrenzte. „Soziologie“ gab es im 19. Jahrhundert bereits. Auguste Comte, ihr Namensgeber, verstand darunter eine Gesetzeswissenschaft der geschichtlichen

Entwicklung nach dem Vorbild der Naturwissenschaften, die den krönenden Abschluss einer positiven Philosophie bildete, und Herbert Spencer entwickelte sie zu einer allgemeinen, im Gedanken des *survival of the fittest* begründeten (sozialdarwinistischen) Fortschrittsphilosophie weiter.

Überwindung des Positivismus und Begründung der Soziologie als Geisteswissenschaft

Simmel formulierte die Soziologie gegen Comte und Spencer als *Geisteswissenschaft*, die nicht allgemeine Gesetzmäßigkeiten der Natur, sondern die sinnhafte und über systematisches, begriffsgeleitetes Verstehen zugängliche gesellschaftlich-geschichtliche Welt zum Thema macht. Darin folgte er Wilhelm Dilthey, der eine richtungsweisende Konzeption der von ihm sogenannten Geisteswissenschaften veröffentlicht hatte.[3] Ein System differenzierter Einzelwissenschaften sollte das Ganze der geschichtlichen und gesellschaftlichen Welt erschließen. Die einzelnen Geisteswissenschaften beziehen sich entweder auf „innere“ kulturelle Formen (Sprache, Kunst) oder auf „äußere“ Formen, wie sie im Handeln zum Ausdruck kommen, wobei sie sich an praktischen Fragestellungen orientieren, die beispielsweise durch die Wirtschaft, Bildung, Politik und Verwaltung vorgegeben sind. Beide Reihen von Wissenschaften werden durch eine anthropologische Lehre von den menschlichen Vermögen begründet und unterfüttert.

Wie auch Simmel stand Dilthey in der Tradition der Geschichtsphilosophie Hegels, der in dialektischen Figuren die Selbstausslegung des Geistes in den historischen Kulturobjektivationen analysierte, die im absoluten Geist am Ende der Geschichte (und mit Hegel selbst) einen Abschluss finden sollten. Hegels Gedanke einer historischen und dialektischen Entfaltung des Geistes und die damit einhergehende Entdeckung der Vernunft in der Geschichte wurden von Dilthey reformuliert. Er stellte die Dialektik des subjektiven und objektiven Geistes ohne die Aufgipfelung im absoluten Geist in einen offenen Horizont, der nur kritisch, nämlich durch eine Kritik der historischen Vernunft, eingeholt werden konnte – eine Kritik, die erst auf Basis der sich im 19. Jahrhundert explosionsartig entwickelnden Wissenschaften von Gesellschaft und Geschichte möglich wurde.

Im System der Geisteswissenschaften konnten weder die Soziologie, worunter Dilthey das Geschichtsdenken Comtes und den Sozialdarwinismus Spencers verstand, noch die Geschichtsphilosophie wie sie Marx formuliert hatte, einen Platz finden. Nach Dilthey war der Anspruch auf eine Erkenntnis des Ganzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit – was Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst – und der Natur des Menschen auf der Basis allgemeiner Gesetze völlig überzogen und aussichtslos. Sowohl die Soziologie als auch die Geschichtsphilosophie lassen sich mit solchen Ambitionen vielmehr als Säkularisierungen theologischer Konzepte interpretieren, die eine „neue erlösende Wissenschaft der Gesellschaft“, [4] also eine Heilslehre, in Aussicht stellen.

Allgemeine, unbegrenzt geltende Gesetze der Geschichte und der Gesellschaft lassen sich Diltheys Überzeugung nach nicht finden, weil eine solche Aufgabe immer nur ausgehend von den begrenzten Ergebnissen der Einzelwissenschaften bewältigt werden könnte. Auch die Methoden der Soziologie sind dazu ungeeignet, weil sich die geschichtliche Welt, wenn man sie als Inbegriff sinnhafter Individualereignisse auffasst, nicht unter das System der Naturerkenntnis bringen lässt. Schließlich stellen Soziologie und Geschichtsphilosophie spekulative Konstruktionen dar, die nur aufrechterhalten werden können, weil sie die empirischen Befunde der Einzelwissenschaften mehr oder weniger ignorieren.

Das nunmehr empirisch und kritisch gewendete, dialektische Denken Diltheys und die darauf basierende Zurückweisung der Soziologie in der Nachfolge Comtes und Spencers liefern die Ausgangsbasis, um Simmels bahnbrechende Leistung für die Begründung der Soziologie als empirischer Einzelwissenschaft nachzuvollziehen. Denn Simmel hat die Soziologie nicht nur in der Anknüpfung, sondern auch im Widerspruch zu Dilthey als eigenständige Disziplin entfaltet. Indem er auch für die Soziologie die Relevanz der methodologischen Begründung geisteswissenschaftlicher Begriffsbildung herausstellte, konnte er auf dieser Grundlage einen Gegenstand der Soziologie bestimmen, der sie als eine empirische Geisteswissenschaft rechtfertigte.

Die methodologischen und erkenntnistheoretischen Fragen bearbeitete Simmel in *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*.^[5] In diesem Buch greift er Diltheys Einwände gegenüber Comte, Marx und Spencer auf und erarbeitet einen alternativen Ansatz historischer Erkenntnis. Als wichtigstes Ergebnis kann er zeigen, dass wissenschaftliche Begriffe eine Gegenstandsbestimmung gestatten, die von einem Erkenntnisinteresse und einer spezifischen Fragestellung geleitet ist. Die Differenzierung eines Erkenntnisinteresses gegenüber anderen (ökonomischen, politischen usw.) Interessen und die daran orientierte Begriffsbildung verbürgt die Objektivität der Erkenntnis. Unweigerlich erkennt man in diesem Gedanken die Position Max Webers, der mit den Schlagworten „Objektivität“ und „Wertfreiheit“ die Unabhängigkeit der Sozialwissenschaft von der Sozialpolitik auf den Begriff gebracht hat.^[6]

In seinem Aufsatz *Das Problem der Sociologie*^[7] definiert Simmel erstmals das Erkenntnisobjekt einer geisteswissenschaftlich begründeten Soziologie. Die Soziologie könne nicht als eine übergeordnete Wissenschaft, „als Geschichte der Gesellschaft und aller ihrer Inhalte, d.h. im Sinne einer Erklärung alles Geschehens vermittels der gesellschaftlichen Kräfte und Konfigurationen“^[8] aufgefasst werden. Sie wäre dann ein heuristisches Prinzip, ähnlich der Induktion, das sich auf jeden Gegenstand der geschichtlichen Welt anwenden ließe. Gegenüber einer derart weit gefassten Bestimmung von Gesellschaft identifiziert Simmel die „Wechselwirkung“ zwischen Individuen als den ausgezeichneten Gegenstandsbereich der Soziologie. Die Wechselwirkungen, die sich zwischen Individuen entfalten, sind allerdings kein unmittelbarer Gegenstand der Forschung, sondern nur insofern, als sie mittels

„wissenschaftlicher Abstraktion“ als *Formen der Vergesellschaftung* kategorisiert werden können, die in soziologischer Hinsicht die Gesellschaft ausmachen:

„All dies weist durch die Gleichheit seiner Form und Entwicklung, bei oft völliger Heterogenität der materialen Bestimmungen der Gruppe, auf eigenartige, jenseits dieser Bestimmungen vorhandene Kräfte in derselben hin, auf ein abstrahierungsberechtigtes Gebiet: das der Vergesellschaftung als solcher und ihrer Formen. Diese Formen entwickeln sich bei der Berührung der Individuen, relativ unabhängig von dem Grunde dieser Berührung, und ihre Summe macht dasjenige konkret aus, was man mit dem Abstraktum Gesellschaft benennt.“[9]

Soziologie ist bei Simmel daher als Theorie der Gesellschaft gedacht, das heißt als Theorie der Formen, in denen sich Individuen vergesellschaften. Freilich sind diese Formen nicht einfach gegeben, vielmehr handelt es sich um wissenschaftliche Abstraktionen, die aus der geschichtlichen Welt bestimmte Momente herauslösen und als eigenständigen Gegenstand zugänglich machen. Welche Momente herausgelöst werden, ist Angelegenheit des Forschers und seines Erkenntnisinteresses. „Nicht alles, was Friedrich II. oder Maria Theresia von morgens bis abends getan, nicht die zufälligen Worte, in die sie ihre politischen Entschlüsse gekleidet haben, [...] – nicht dieses alles wird in der ‚Geschichte‘ erzählt; sondern der Begriff des politisch Wichtigen wird an die wirklichen Ereignisse herangebracht und nun wird nur das aufgesucht und erzählt, was unter diesen gehört, was aber tatsächlich so, d.h. in dieser reinlichen inneren Konsequenz und Losgelöstheit, sich gar nicht zugetragen hat.“[10]

Mit dieser Konzeption eines Verstehens, das begriffsgeleitet verfährt und die Wirklichkeit daher nicht erfasst, wie sie wirklich ist, sondern sie sozusagen in reinen Formen nachkonstruiert, erinnert Simmel an das Erkenntnisprogramm Max Webers, dem er die entscheidenden Hinweise gegeben hat. In den unterschiedlichen Formen möglicher Wechselwirkungen sind die Idealtypen Max Webers bereits vorweggenommen. Simmel hat mit der Unterscheidung zwischen den gesellschaftlichen Wechselwirkungen und ihren soziologisch bestimmten Formen aber auch das Erkenntnisprogramm von Alfred Schütz vorbereitet. Schütz hatte Webers Methodologie der Idealtypen mit Hilfe der modernen Phänomenologie erweitert und darauf hingewiesen, dass den wissenschaftlichen Begriffen – den Idealtypen der zweiten Ordnung – Handlungs- und Interpretationsschemata des Alltags – die Idealtypen der ersten Ordnung – vorausgesetzt sind. Die Soziologie hat es demnach mit einer bereits konstituierten sozialen Wirklichkeit zu tun, die allerdings in einer vom Alltag unabhängigen, ihm jedoch adäquaten Begriffsbildung analysiert werden kann. Der Gedanke des Idealtypus, so hat es Gerhardt in genauen Textrekonstruktionen verdeutlicht, lässt sich vollständig erfassen, wenn man seine Entwicklung von Simmel über Weber bis zu Schütz nachvollzieht.^[11] Reine begriffliche Formen der Wechselwirkung und, wiewohl in anderer Weise konstruiert, Idealtypen fundieren die Soziologie als empirische Einzelwissenschaft. Indem ihr Zugriff herausstellt, was an der Gesellschaft „Gesellschaft“ ist, lassen sie

sich schließlich doch in Diltheys System der Geisteswissenschaften eingliedern:

„Auch die Soziologie als Einzelwissenschaft wird nicht anders verfahren: sie löst eben das bloß gesellschaftliche Moment aus der Totalität der Menschengeschichte, d.h. des Geschehens *in* der Gesellschaft, zu gesonderter Betrachtung aus; oder, mit etwas paradoxer Kürze ausgedrückt, sie erforscht dasjenige, was an der Gesellschaft „Gesellschaft“ ist.“[12]

Die Tatsache des Du und die drei Apriori

Trotz der Nähe zwischen Simmel, Weber und Schütz, die alle methodologische Revisionen zum Ausgangspunkt einer geisteswissenschaftlich ausgerichteten Soziologie machen, lässt sich bei Simmel sowohl ein eigenständiger und bis heute bedeutsamer Ansatz der modernen Soziologie erkennen, als auch eine genuine Konzeption moderner Gesellschaft. Simmels Erkenntnisinteresse, auf dessen Basis er zwischen unterschiedlichen Formen der Wechselwirkung differenzierte, richtete sich vor allem auf diesen Typus von Gesellschaft, wie er sich im sinnhaften Erleben des individuellen Bewusstseins manifestiert.

Die Summe seiner diesbezüglichen Forschungen präsentiert Simmel in der großen *Soziologie*. [13] In diesem Buch findet sich eine Reihe von Arbeiten zu einzelnen Formen der Wechselwirkung gebündelt und tentativ in einen systematischen Zusammenhang gebracht. Den Schlüssel zum Verständnis dieses Werks liefert dabei der *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?* Dieser nachträglich eingefügte Exkurs soll der Abfolge scheinbar lose aneinandergereihter Untersuchungen zu unterschiedlichen Formen gesellschaftlicher Wechselwirkungen ihre Einheit verleihen. Er stellt eine Art Kompass dar, der eine Navigation durch die komplexen Analysen der gesellschaftlichen Formen erlaubt.

Der darin formulierte Gedanke ist völlig neu. Insofern hätte Simmel das ganze Buch eigentlich ein zweites Mal verfassen müssen. Doch verzichtet er auf die Abfassung einer neuen Version, fügt vielmehr weitere Exkurse ein, die seinen originären Gedanken vertiefen und mit den einzelnen Kapiteln in Beziehung setzen. Das Argument wird wie schon in den *Problemen der Geschichtsphilosophie* auf dem Boden der kantischen Erkenntnistheorie formuliert und entfaltet die zentrale These, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft zugleich auch die Bedingungen der Möglichkeit von Soziologie seien. Wie Gesellschaft in einer Weise möglich ist, die ihren Aufbau zugleich soziologisch erkennbar macht, ist der Zusammenhang, der den Problemhaushalt der *Soziologie* in toto bestimmt: „In gewissem Sinne ist der gesamte Inhalt dieses Buches, wie er sich auf Grund des vorangestellten Prinzips entwickelt, der Ansatz zur Beantwortung dieser Frage.“[14]

Der Ausgangspunkt aller Erkenntnis des Gesellschaftlichen und der ihm eigenen

Ordnung ist das menschliche Bewusstsein. Doch ist dieses Bewusstsein nicht selbst der Schöpfer dieser Formen wie es Kant zufolge für die Gegenstände des Naturzusammenhangs der Fall ist. Vielmehr konstituiert sich die Gesellschaft unabhängig von einem sie betrachtenden Subjekt. Dennoch ist dem subjektiven Bewusstsein die Wirklichkeit des Gesellschaftlichen in der „Tatsache des Du“ immer schon gegeben:

„Wenn Kant noch so sehr versichert, daß die räumlichen Objekte genau die gleiche Sicherheit hätten, wie meine eigene Existenz, so können mit der letzteren nur die einzelnen Inhalte meines subjektiven Lebens gemeint sein; denn die Grundlage des Vorstellens überhaupt, das Gefühl des seienden Ich hat eine Unbedingtheit und Unerschütterlichkeit, die von keiner einzelnen Vorstellung eines materiellen Äußerlichen erreicht wird. Aber eben diese Sicherheit hat für uns, begründbar oder nicht, auch die Tatsache des Du; und als Ursache oder als Wirkung dieser Sicherheit fühlen wir das Du als etwas von unserer Vorstellung seiner Unabhängiges, etwas, das genau so für sich ist, wie unsre eigene Existenz. Daß dieses Für-Sich des Andern uns nun dennoch nicht verhindert, ihn zu unserer Vorstellung zu machen, daß etwas, das durchaus nicht in unser Vorstellen aufzulösen ist, dennoch zum Inhalt, also zum Produkt des Vorstellens wird – das ist das tiefste, psychologisch-erkenntnistheoretische Schema und Problem der Vergesellschaftung.“

Der Andere, das Du, ist mithin die unhintergehbare Grundtatsache aller Gesellschaftlichkeit. Anders als Husserl, der in den *Cartesischen Meditationen* der transzendentallogischen Frage nachgeht,[15] wie sich das Du als *alter ego* im Ich überhaupt konstituieren kann – ein für Husserl auf dem Boden der transzendentalen Phänomenologie selbst nach seiner Wende zur Phänomenologie der Lebenswelt letztlich unlösbares Problem –, nimmt Simmel das Du als Faktum zunächst hin und sondiert aus dieser Anerkennung sonach in kritischer Einstellung die Grenzen der Erfahrbarkeit des Du. In Abwandlung eines Buchtitels des Philosophen Dieter Henrich, der die Genese des deutschen Idealismus als den Versuch interpretiert, eine *Grundlegung aus dem Ich* vorzunehmen,[16] steuert Simmel eine *Grundlegung aus dem Du* an. Als unhintergehbare Faktum liefert das Du den Quellpunkt für *drei gesellschaftlich-geschichtliche*, das heißt *relative Aprioris*. Sie ergeben sich in Simmels Lesart aus einer dialektischen Beziehung zwischen dem Ich als Subjekt und dem Du als Objekt.

Das erste Apriori kann man *Rollenapriori* nennen.[17] Das Bild, das wir uns von einem anderen Menschen machen, ist immer schon von Verallgemeinerungen mitbestimmt. Diese Generalisierungen ergänzen und fundieren die Erkenntnis des anderen dort, wo das erkennende Ich das Du in seiner opaken Individualität nicht vollständig zu erfassen vermag. Freilich bleibt das Du nicht nur für das Ich unvollständig, sondern auch für sich selbst. Insofern bedürfen *ego* wie *alter ego* stets der Verallgemeinerungen, soll Erkenntnis und Selbsterkenntnis nicht fragmentarisch bleiben. In Gestalt des Rollenapriori komplettieren sich beide, Ich und Du, wechselseitig, ohne eigens zu bemerken, dass allgemeinere Kategorien ins

Spiel gekommen und weiter gefasste Kontexte hinzugezogen werden. Simmel beschreibt diesen Sachverhalt mit Hilfe der Metapher des blinden Flecks: „wie wir den blinden Fleck in unserem Sehfeld ergänzen, daß man sich seiner gar nicht bewußt wird, so machen wir aus diesem Fragmentarischen die Vollständigkeit seiner Individualität.“[18] In welcher Weise die Umformung der individuellen Fragmente zu einem Bild konkret erfolgt, wird durch die „Praxis des Lebens“ bestimmt. Die praktische Orientierung, die Simmel zufolge kennzeichnend für alle menschliche Erkenntnis ist, drängt auf eine realistische Interpretation des Anderen, indem sie aus den empirisch zugänglichen Fragmenten mit Hilfe von Verallgemeinerung einen Typus bildet.

Das zweite Apriori verhält sich komplementär zum Rollenapriori und wäre als *Individualitätsapriori* zu begreifen. Es betont nicht das Typische mit Blick auf die Ergänzungs- und Verallgemeinerungsbedürftigkeit allen Erkennens, sondern die Tatsache, „daß jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern außerdem noch etwas ist.“[19] Für Simmels Begriffe ist also nicht alles an den Mitgliedern einer Gesellschaft vergesellschaftet, vielmehr bleibt im sozialen Dasein eines Individuums stets etwas außerhalb von Sozialität. Die „Art seines Vergesellschaftet-Seins ist“, wie Simmel folgerichtig unterstreicht, „bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins.“[20] Im Lichte dieses Befundes kann Simmel dann betonen, dass bestimmte soziale Typen existieren, die sich gerade durch diese nicht-vergesellschaftete Seiten konstituieren, wobei er etwa Fremde, Feinde oder Verbrecher im Auge hat. An die Beobachtung, dass bestimmte, nicht-vergesellschaftete Facetten eines Individuums zu abweichendem Verhalten führen können, wird Talcott Parsons später anknüpfen, dessen methodologische Begründung der Soziologie mit ihrer Vorstellung wechselseitiger (rollenbasierter) Bezugnahmen von Interaktionspartnern und deren Analyse anhand der abstrakten Vorstellung eines sozialen Systems Simmels Ansatz nicht unverwandt ist.[21]

Aus dem Individualitätsapriori leitet Simmel ab, dass sich der einzelne nicht nur als Teil der Gesellschaft begreift, sondern dass er auch ein Sein für sich reklamiert. Dieses Sein für sich ist jedoch nicht unabhängig von der vergesellschafteten Form, vielmehr geht es immer eine komplementäre Einheit mit ihr ein. Das Spektrum solcher Komplementaritäten erläutert Simmel etwa am Beispiel eines katholischen Priesters oder mit Blick auf die Alltagsrollen in einer geldwirtschaftlich geprägten Kultur. Im Fall des katholischen Priesters geht die ganze Person in die priesterliche Rolle ein, „in dem seine kirchliche Funktion sein individuelles Fürsichsein völlig überdeckt und verschlingt.“[22] In der geldwirtschaftlichen Kultur nimmt der Mensch hingegen Rollen ein, die seine individuellen Eigenschaften kaum berühren, sondern „in der der Mensch als produzierender, als kaufender oder verkaufender, überhaupt als irgend ein leistender, sich dem Ideal der absoluten Objektivität nähert; abgesehen von ganz hohen, führenden Positionen, ist das individuelle Leben, der Ton der Gesamtpersönlichkeit, aus der Leistung verschwunden, die Menschen sind nur die Träger einer nach objektiven Normen erfolgenden Ausgleichung von Leistungen und Gegenleistungen, und alles, was nicht in diese

reine Sachlichkeit hineingehört, ist auch tatsächlich aus ihr verschwunden.“[23]

Das dritte Apriori lässt sich als *Strukturapriori* bezeichnen. Die Formen, in denen Ich und Du aufeinander bezogen sind, bilden „eine Ordnung von Inhalten und Leistungen, die nach Raum, Zeit, Begriffen, Werten aufeinander bezogen sind und bei denen man insofern von der Personalität, von der Ichform, die ihre Dynamik trägt, absehen kann.“[24] Simmel bezeichnet mit diesem Apriori die objektive Ordnung, in der Individuen einen Platz einnehmen können, der zugleich mit den Verallgemeinerungen zusammenstimmt, unter denen ein Individuum und die anderen Individuen, die mit ihm interagieren, vergesellschaftet sind. Zwischen der objektiven Ordnung und den subjektiven Typenbildungen muss ein gewisses Maß an „einer grundsätzlichen Harmonie“ bestehen, was Simmel am Konzept des Berufs veranschaulicht, über den Menschen einen scheinbar gerade für sie geschaffenen Platz in der Gesellschaft einnehmen. Eine völlige Übereinstimmung zwischen der objektiven Struktur und der subjektiven Typisierung im Sinne einer „vollkommenen *Gesellschaft*“[25] gibt es allerdings nicht. Auch diese Einsicht in die irreduzible Kluft zwischen objektiver Struktur und subjektiven Typus hat Parsons in seiner Konzeption sozialer Systeme aufgegriffen, die nie vollständig integriert sein können, weil daraus andernfalls folgen würde, dass die institutionalisierten Rollenanforderungen passgenau den Wünschen und Bedürfnissen der Individuen entsprächen.

Die drei Aprioris stellen Grundformen des Gesellschaftlichen dar. Es sind sozusagen die *Formen der Formen der Wechselwirkung*. In der Auseinandersetzung mit empirischen Gesellschaften müssen diese Grundformen in ihrer jeweiligen Relationalität begriffen werden. Damit sind die Anteile von Typisch-Vergesellschaftetem, Nicht-Vergesellschaftetem und struktureller Entfaltungsmöglichkeit gemeint, in denen die gesellschaftlichen Formen der Wechselwirkung Gestalt annehmen. Dementsprechend stellt sich Simmel die Entwicklung der modernen Gesellschaft als die historisch gewachsene Differenzierung und Pluralisierung der objektiven Vergesellschaftungsmöglichkeiten dar, die freilich immer nur spezifische und jeweils andere Momente des individuellen Bewusstseins vergesellschaften.

Das „Moderne“ an der modernen Gesellschaft und der Prozess der Modernisierung

Mit den drei relativen Aprioris setzt Simmel den Grundstein für die Analyse der Artikulation einer Ordnung, die vor aller Empirie gegeben ist und damit erst die Erfahrung von Gesellschaft in faktischer Interaktion ermöglicht. In der *Soziologie* arbeitet er nun heraus, wie sich die Formen der Wechselwirkung durch Verschiebungen in der Konstellation der Grundformen, also der drei Aprioris, entwickeln und verändern. Er kann somit aufweisen, was das „Moderne“ an der Gesellschaft ist, in der er als Zeitgenosse lebt, was den „Geist“ dieser Gesellschaft ausmacht, der sowohl an den kulturellen Objektivationen wie an den individuellen gesellschaftlichen Bewusstseinsformen abzulesen ist. Simmel gelingt mit diesem

Vorgehen nicht nur eine Strukturbeschreibung der (modernen) Gesellschaft, sondern auch eine Analyse ihrer Entwicklungsdynamik.

Wie er die Strukturen moderner Gesellschaft und den Prozess der Modernisierung versteht, lässt sich in der Untersuchung zur Herrschaft (Über- und Unterordnung) paradigmatisch veranschaulichen. Simmel bemerkt zunächst, dass Herrschaft in Form der Ausübung von Autorität kein einseitiges Verhältnis darstellt, dem die Beherrschten passiv unterworfen wären. Vielmehr muss ein spontanes und aktives Moment mitbedacht werden, ein sei er auch noch so geringer Anteil von Freiwilligkeit in der Anerkennung der Autorität durch den Beherrschten: „sie ist selbst, wo sie diesen zu ‚erdrücken‘ scheint, nicht auf einen Zwang und ein bloßes Sich-Fügen-Müssen gestellt.“[26] Nachdem er die Wechselseitigkeit der Herrschaftsbeziehung dargelegt hat, wird zwischen drei Formen der Überordnung unterschieden: „sie kann ausgeübt werden: von einem Einzelnen, von einer Gruppe, von einer objektiven, sei es sozialen, sei es idealen Macht.“[27] Mit den drei Herrschaftskonstellationen sind unterschiedliche Grade gesellschaftlicher Differenzierung verbunden. Der Herrschaft eines Einzelnen (Einherrschaft) entspricht eine einfache, in sich homogene soziale Gruppe, der Herrschaft durch Gruppen komplexere Gesellschaften und der Herrschaft durch abstrakte Normen schließlich die plurale und in sich differenzierte Gesellschaft.

Simmel versteht die verschiedenen Formen der Herrschaft aber auch, wie bereits angedeutet, aus unterschiedlichen Grundkonstellationen der soziologischen Aprioris heraus: Im Typus der Herrschaft eines Einzelnen wird ein großer Teil der Person des Herrschers in die Rolle hineingenommen, wie Simmel es am Fall des katholischen Priesters exemplifiziert hat. Hingegen bleiben die Beherrschten, auf der anderen Seite dieser Sozialbeziehung, weitgehend unbestimmt: „Die Struktur einer Gesellschaft nämlich, in der nur einer herrscht und die große Masse sich beherrschen lässt, hat nur darin ihren normativen Sinn, daß die Masse, d.h. das beherrschte Element, *nur einen Teil jeder dazu gehörigen Persönlichkeit einschließt*, während der Herrscher seine ganze Persönlichkeit in das Verhältnis hineingibt.“[28] Im zweiten Typus entwickeln sich geschichtete Abstufungen von Gruppen, die an der Herrschaft teilnehmen. Es geht nicht nur die Persönlichkeit des Herrschers in die Rolle ein, sondern je nach Anteil an der Herrschaft auch die Persönlichkeit der Mitglieder anderer Gruppen. Im dritten Formtypus wird die persönliche Herrschaft des Einzelnen oder der Gruppe schließlich durch ein unpersönliches, objektives Prinzip ersetzt. Simmel weist darauf hin, dass mit der Herrschaft objektiver und anonymer Gesetze der Spielraum der Freiheit, wie er in den persönlichen Herrschaftsverhältnissen bestand, verloren zu gehen scheint. Allerdings treten in der modernen Welt, wo sich diese Herrschaftsform durchsetzt, das Feld „spontaner Wirksamkeit“ auf der einen und des „Gehorsams“ auf der anderen Seite deutlich auseinander. Zwar wird Herrschaft intensiver, doch erfasst sie nicht mehr die gesamte Person. Das Angestelltenverhältnis in einer Organisation erwartet Gehorsam keineswegs von den Personen als solchen, sondern lediglich von den Organisationsmitgliedern in einem nach Zeit, Raum und Aufgabenstellung festgelegten Rahmen. Es ist daher „für den modernen, objektiven

Menschen, der das Gebiet spontaner Wirksamkeit und das des Gehorsams auseinanderzuhalten weiß, die Unterordnung unter ein Gesetz, das von unpersönlichen, unbeeinflussbaren Mächten exekutiert wird, der würdigere Zustand.“[29] Die politische Herrschaft wird als ein Teilbereich des sozialen Lebens ausdifferenziert, dem aufgrund der objektiven Geltung – hier kommt das Strukturapriori ins Spiel – nicht nur die Beherrschten, sondern auch die Herrschenden untergeordnet sind. Die Individuen finden sich darüber hinaus in eine Vielzahl von Über- und Unterordnungsverhältnissen einbezogen, manchmal in der übergeordneten Rolle (als Familienoberhaupt, Vereinsvorstand usw.) manchmal in der untergeordneten Rolle (als Angestellter, Schüler usw.).

Das Du und die Demokratie - ein Ausblick

Als der Politikwissenschaftler und Ideenhistoriker Eric Voegelin im Jahr 1951 die *Walgreen Lectures* an der Universität Chicago hält,[30] blickt er auf die Ausbildung und den Zusammenbruch moderner, demokratischer Gesellschaften in Europa zurück. Der Geburt der Weimarer Republik nach der Niederlage des deutschen Reichs im Ersten Weltkrieg schloss sich die Verbrechensherrschaft des Nationalsozialismus und mit der Niederlage im Zweiten Weltkrieg die Wiederherstellung eines demokratischen Gemeinwesens unter der anfänglichen Ägide der westlichen Alliierten an. Voegelins Rückblick will sowohl den Anfängen demokratischer Ordnung als auch ihrem katastrophalen Zusammenbruch Rechnung tragen. Dabei folgt seine Rekonstruktion einem dreigliedrigen Schema, das mit seiner Typik von Ordnungserfahrungen an Simmel mahnt. Tatsächlich lassen sich die Erfahrungen von Ordnung, auf die sich Voegelins Analyse stützt, als Konstellationen der drei Aprioris von Simmels verstehen. In den kosmischen Reichen artikuliert sich eine Gesellschaft im König, der als repräsentative Verkörperung einer kosmologischen Ordnung agiert und sich legitimiert weiß. Mit der Entdeckung der Seele kann dann der individuelle Mensch als legitimer Repräsentant einer Gesellschaft in Erscheinung treten. Diese geschichtliche Situation in den griechischen Stadtstaaten der Antike reflektieren die Schriften von Platon und Aristoteles, nicht zuletzt mit ihrer Entdeckung der anthropologischen Wahrheit über den Menschen als vernünftiges und endliches Lebewesen. Durch den weltgeschichtlichen Aufstieg des Christentums wird schließlich die individuelle Repräsentation universalisiert, was derjenigen politischen Ordnung den Weg bahnt, die zur Signatur der modernen westlichen Zivilisation aufsteigen wird. Für sie ist kennzeichnend, dass die Individuen aufgrund der Variabilität aller soziologischen Aprioris nicht mehr in Herrschende und Beherrschte unterteilt werden können. Vielmehr ist unter den eingetretenen historischen Voraussetzungen potenziell jede Frau und jeder Mann sowohl in der Rolle der Herrschenden, als auch in der des Beherrschten vorstellbar. Voegelin bringt das Spezifikum dieser Situation mit der berühmten Formel Abraham Lincolns zum Ausdruck: „*Government of the people, by the people, for the people.*“[31] Die Gesellschaft demokratisch verfasster Republiken ist gemäß dieser Formel bis hinunter zum Individuum als repräsentierbare Einheit durchartikuliert. Mit *of the people* wird die politische Gesellschaft bezeichnet, *by the people* meint den Repräsentanten der Herrschaft

und *for the people* die durch ihre Herrschaft gebundenen Mitglieder der Gesellschaft.

Diese Entwicklung der modernen Demokratie konfrontiert Voegelin mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, die er bekanntlich als Erscheinungen *gnostischer Herrschaft* kategorisiert hat. Voegelin zeigt sich überzeugt, dass gnostische Herrschaft den Positivismus und Sozialdarwinismus, die Dilthey und Simmel als wissenschaftlich unhaltbare säkulare Theologien verworfen hatten, in ihrer vollständigen Absage an die legitimierende Kraft von Transzendenz in die Tat umsetzten. Die Gnosis des Totalitarismus, so Voegelin, verleugne und vernichte das personale Du – mithin genau die Entität, die Simmel doch als *Realissimum* des Gesellschaftlichen erfasst hatte. Jetzt ginge es, wie Voegelin bereits in einer kleinen Studie kurz vor seiner Flucht aus Österreich im Jahr 1938 festgehalten hatte, nicht mehr um die Richtigkeit wissenschaftlicher Konzeptionen, sondern „um Leben und Tod; mehr noch: es geht um die Frage, ob der Mensch persönlich existieren dürfe oder sich in ein überpersönliches Realissimum aufzulösen habe. Der Kontakt von Mensch zu Mensch ist unterbrochen, un-menschliche Geistgebilde stehen einander gegenüber, und der Mensch ist gewandelt zu einem Maschinenglied, mechanisch im Getriebe mitspielend, abstrakt nach außen kämpfend und tötend.“[32]

Simmels Erkenntnisinteresse galt, wie hoffentlich deutlich geworden ist, der modernen Gesellschaft und den Formen der Wechselwirkung, wie sie sich in individuellen Bewusstseinsstrukturen niederschlagen. Diese Bewusstseinsstrukturen erörterte Simmel in seiner großen Soziologie anhand einer Reihe von Themen: Herrschaft, Konflikt, soziale Organisation, Armut, Rollen, soziale Strukturen, räumliche Ordnung, individuelle Identität, Gruppen. Doch bezeichnet die Tatsache des Du für Simmels spätes soziologisches Denken – nach erfolglosen Versuchen der Berufung auf eine soziologische Professur gibt Simmel die Weiterentwicklung dieser Soziologie auf und wendet sich anderen, philosophischen Themen zu – nicht nur den epistemischen Ort der Aprioris, die ihm gestatten, die historische Natur der modernen Gesellschaft zu verstehen und gegenüber anderen Gesellschaftsformen abzugrenzen. Das Du ist für Simmel auch ein Symbol des Humanismus, das für die Wahrnehmung und Anerkennung des anderen Menschen als eines Individuums steht. Seinen höchsten Ausdruck findet diese Respektierung des Du in der modernen Gestalt von Demokratie, wie sie Voegelin im Rückgriff auf die Formel Abraham Lincolns charakterisiert hat. Dass die totalitären Ideologien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich an der Würde dieses Du vergreifen sollten, lag jenseits der von Simmel erfahrenen und soziologisch erforschten Wirklichkeit. Gerade angesichts dieser historischen Untiefen sollte Simmels Einsicht in die Verbindung von Humanität und Demokratie als dem Proprium der modernen Gesellschaft freilich den Horizont aufrufen, unter dem sich das sozialwissenschaftliche Denken auch in unserer Gegenwart zu bewegen hat.

Fußnoten

- [1] Georg Simmel, Briefe 1880–1911 (GSG 22), Frankfurt am Main 2008, S. 617.
- [2] Uta Gerhardt, Wirklichkeit(en). Soziologie und Geschichte, Baden-Baden 2014, S. 98.
- [3] Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. I, Leipzig 1883.
- [4] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, a.a.O., S. 90.
- [5] Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Erkenntnistheoretische Studie, Leipzig 1892.
- [6] Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19 (1904), 1, S. 22–87.
- [7] Georg Simmel, Das Problem der Sociologie, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft XVIII (3–4). Ich beziehe mich im Folgenden auf den Wiederabdruck in: Georg Simmel, Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt am Main 1987, S. 41–49.
- [8] Ebd., S. 42.
- [9] Ebd., S. 44.
- [10] Ebd., S. 45.
- [11] Uta Gerhardt, Idealtypus. Zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie, Frankfurt am Main 2001.
- [12] Georg Simmel, Das Problem der Soziologie, S. 45.
- [13] Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1908. Ich beziehe mich auf die Ausgabe in der Georg Simmel Gesamtausgabe (GSG 11), Frankfurt/Main 1992.
- [14] Georg Simmel, Das Problem der Soziologie, S. 45.
- [15] Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen, Hamburg 1995.
- [16] Dieter Henrich, Grundlegung aus dem Ich – Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794, Frankfurt am Main 2004.
- [17] Zu den drei Aprioris, siehe: Uta Gerhardt, Wirklichkeiten, S. 119–121.
- [18] Georg Simmel, Soziologie, S. 49.
- [19] Ebd., S. 51.
- [20] Ebd.
- [21] Talcott Parsons, The Social System, Glencoe (Il) 1951.
- [22] Georg Simmel, Soziologie, S. 52.
- [23] Ebd.
- [24] Ebd., S. 57.
- [25] Ebd., S. 59.
- [26] Georg Simmel, Soziologie, S. 162.
- [27] Ebd., S. 168.
- [28] Ebd., S. 180.

[29] Ebd., S. 229.

[30] Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

[31] Ebd., S. 40.

[32] Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938, S. 12.