

This is the penultimate draft of a chapter which has been published in: *Der Philosoph Georg Simmel*, edited by G. Hartung, T.-F. Steinbach, and H. Koenig, Series Kulturphilosophie, Freiburg (Karl Alber) 2020, 111–140.

Georg Simmels Bekenntnis zum Relativismus.
Historische und systematische Überlegungen

Dr. Johannes Steizinger
McMaster University

Abstract

Das Thema des vorliegenden Aufsatzes ist Georg Simmels »relativistische[s] Weltbild«¹, anhand dessen die Prinzipien seiner Kulturphilosophie dargelegt werden. Im ersten Teil wird die systematische Fragestellung der *Philosophie des Geldes* im historischen Kontext rekonstruiert. Dabei steht der philosophiegeschichtliche Zusammenhang zwischen dem Wertproblem und der Debatte um den Relativismus im Zentrum. Im zweiten Teil wird Simmels kulturphilosophische Lösung des Wertproblems, durch die das Geld zum Paradigma seines Relativismus wird, systematisch analysiert. Der dritte Teil setzt sich mit dem Prinzip der kulturellen Formung auseinander. Am Beispiel der Formwelt Erkenntnis wird die Grundlage von Simmels Kulturtheorie in toto dargelegt. Der vierte Teil wendet sich der Weiterentwicklung von Simmels Kulturtheorie in seiner späten Lebensphilosophie zu. Dabei wird einerseits seine Theorie der kulturellen Formwelten analysiert, und andererseits deren Integration in eine umfassende Dialektik des Lebens nachvollzogen. Im fünften Teil wird die Frage gestellt, ob Simmel aus heutiger Sicht als ein Relativist zu bezeichnen ist. Dabei wird argumentiert, dass Simmels kulturphilosophische Position große Ähnlichkeiten mit dem konzeptuellen Relativismus hat, der gegenwärtig von Carol Rovane vertreten wird. Deshalb plädiere ich dafür Simmel in der gegenwärtigen Debatte um den Relativismus ernster zu nehmen.

¹ G. Simmel: *Philosophie des Geldes*. In: Gesamtausgabe Bd. 6, 11. Auflage, Frankfurt a.M. 2011, S. 15.

1. Das Wertproblem. Die systematische Fragestellung der Philosophie des Geldes im historischen Kontext

Die *Philosophie des Geldes* (1900) stellt eines der philosophischen Hauptwerke Georg Simmels dar. Ein Brief an Heinrich Rickert vom 27. Februar 1904 verdeutlicht dessen persönliche Bedeutung für Simmel. Das Bekenntnis »erst dieses ist wirklich *mein* Buch«² verweist darauf, dass Simmel mit der *Philosophie des Geldes* zu seiner »philosophische[n] Grundüberzeugung[]«³ gefunden hat. Damit korrespondiert auch der umfassende Anspruch, der in der Vorrede der *Philosophie des Geldes* gestellt wird: »Der Sinn und Zweck des Ganzen ist nur der: von der Oberfläche des wirtschaftlichen Geschehens eine Richtlinie in die letzten Werte und Bedeutsamkeiten alles Menschlichen zu ziehen.«⁴

Es ist kein Zufall, dass Simmel diesen Anspruch anhand einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Geldes einlösen will. Dessen »philosophische Bedeutung« bemisst sich laut Simmel daran, inwiefern die »Formel des wirtschaftlichen Wertes« – dessen »Gipfel und reinste[r] Ausdruck« das Geld ist – einer »Weltformel parallel« gehe.⁵ Diese »Weltformel« heißt für den Simmel der *Philosophie des Geldes* Relativismus.⁶ Das Ende der Vorrede lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Simmel mit der *Philosophie des Geldes* sein »relativistisches Weltbild«⁷ darlegen will. Ein solches hält er »für den angemessensten Ausdruck der gegenwärtigen Wissensinhalte und Gefühlsrichtungen«⁸. Simmel glaubt im Geld das beste Beispiel für den nicht nur von ihm selbst konstatierten »Übergang[] von der Festigkeit und Absolutheit der Weltinhalte zu ihrer Auflösung in Bewegungen und Relationen«⁹ gefunden zu haben. Diesen »systematische[n] Sinn des Wert- und Tauschbegriffs, der in den historischen Erscheinungen nur rudimentär lebt«¹⁰, will Simmel in der *Philosophie des Geldes* erschließen. Der Tausch als Grundlage des wirtschaftlichen

² Simmel: An Heinrich Rickert, 27.2. 1904. In: Gesamtausgabe Bd. 22, Frankfurt a.M. 2008, S. 472.

³ Simmel: *Geldes*, S. 13.

⁴ Ebd., S. 12. Da es mir um eine Interpretation von Simmels Philosophie geht, werde ich mich im Folgenden in erster Linie auf die philosophische Rezeption Simmels beziehen und seine soziologische Rezeption ebenso beiseite lassen wie die ökonomische Interpretation der *Philosophie des Geldes*.

⁵ Ebd., S. 93.

⁶ s. Ebd., S. 121.

⁷ Ebd., S. 15.

⁸ Ebd., S. 13

⁹ Ebd., S. 95.

¹⁰ Ebd., S. 74.

Wertes interessiert ihn als »die wirtschaftsgeschichtliche Verwirklichung der Relativität der Dinge«¹¹.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert bot sich das Geld als Gegenstand einer Philosophie an, weil damit eine »philosophische Fundamentalfrage«¹² dieser Zeit direkt angesprochen war. Das Wertproblem steht im Zentrum der *Philosophie des Geldes*, vermutlich gerade weil es sich aufgrund von Simmels »relativistische[r] Interpretation des Seins«¹³ umso schärfer stellte. Noch im Sommer 1898, d.h. eineinhalb Jahre vor dem Erscheinen der *Philosophie des Geldes*, klagte Simmel in Briefen über die Schwierigkeiten, die ihm seine Werttheorien bereiten. Am 10. Mai 1898 schrieb Simmel an Rickert sogar, dass er in seiner »Arbeit auf einem toten Punkt – in der Werththeorie! – angelangt« sei und »weder vorwärts noch rückwärts« komme.¹⁴ Simmel sah sich mit dem Problem konfrontiert, dass »absolute u. objektive Werthe Anspruch auf Anerkennung machten«¹⁵ und diese Tatsache mit seinem relativistischen Ansatz nicht zu vereinbaren war. Denn, so Simmel weiter, »die Lösung dieser Schwierigkeit, die ich für manche Fälle gefunden habe, versagt bei andern u. ich sehe noch kein Ende der Schwierigkeiten ab.«¹⁶

Die Frage nach der objektiven Geltung von Werten stellte sich nicht zuletzt aufgrund der – wie Simmel in einer unvollendeten Selbstdarstellung schreibt – »zeitgeschichtlichen Auflösung alles Substantiellen, Absoluten, Ewigen in den Fluß der Dinge, in die historische Wandelbarkeit, in die nur psychologische Wirklichkeit«¹⁷, zu der er mit seinem Frühwerk selbst maßgeblich beigetragen hatte.¹⁸ Auch sein Zeitgenosse Wilhelm Dilthey war davon überzeugt, dass »die *Anarchie des Denkens* [...] sich in unserer Zeit auf immer mehr

¹¹ Ebd., S. 91. Auf diesen Zusammenhang weist auch Annika Schlitte hin (s. A. Schlitte: »Simmels Philosophie des Geldes und die Folgen«. Zeitschrift für Kulturphilosophie 9 (2015), S. 156 f.

¹² H. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a. M. 1983, S. 197. Schnädelbach verweist auch darauf, dass der Wertbegriff in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts aus der Nationalökonomie übernommen wurde. Zum philosophiegeschichtlichen Kontext der *Philosophie des Geldes* s. auch: Schlitte: Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels Philosophie des Geldes. München 2012, S. 149–155.

¹³ Simmel: Philosophie des Geldes, S. 13.

¹⁴ Simmel: An Heinrich Rickert, 10. Mai 1898. In: Gesamtausgabe Bd. 22, S. 292.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Simmel: Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung. In: Buch des Dankes, hg. v. K. Gassen und M. Landmann. Berlin 1993, S. 9.

¹⁸ Eine ausführliche Darstellung von Simmels Frühwerk im geistesgeschichtlichen Kontext findet sich in K. Köhnke: Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt a. M. 1996.

Voraussetzungen unseres Denkens und Handelns«¹⁹ erstrecke. In seinem Vortrag *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie* (1898) liefert Dilthey eine aufschlussreiche zeittypische Diagnose, die den philosophiegeschichtlichen Kontext des Wertproblems erhellt. Dilthey stellt dem »rapiden Fortschritt der Wissenschaften«²⁰ die »Unsicherheit über die Werte und Ziele des Lebens«²¹ gegenüber. Mit der Hervorhebung der Diskrepanz zwischen dem »Kreis allgemeingültigen Wissens«, den die Naturwissenschaften mit ihrer theoretischen Erschließung der Wirklichkeit »hergestellt«²² haben, und der »Ratlosigkeit des Geistes über sich selbst«²³ wird deutlich, dass die Objektivität der Werte nicht zuletzt deshalb zum Problem wurde, weil – wie Herbert Schnädelbach überzeugend darlegt – »in einem nachmetaphysischen, nachidealistischen Zeitalter kein Sein oder Seiendes mehr dem Sollen ein objektives Fundament zu geben imstande ist«²⁴. Diltheys Darstellung der praktischen Orientierungslosigkeit seiner Zeit lässt jedoch auch keinen Zweifel daran aufkommen, dass es sich hierbei vor allem um eine philosophische Sinnkrise handelte. »Gerade heute«, so Dilthey, stehe man Fragen wie dem »großen Rätsel des Ursprungs der Dinge, des Wertes unseres Daseins, des *letzten Wertes* unseres Handelns« ratloser gegenüber »als in irgendeiner früheren Zeit«.²⁵

Diltheys »Verständnis der Gegenwart«²⁶ ist auch deshalb zeittypisch, weil er seine kritische Diagnose mit dem »geschichtliche[n] Bewußtsein des 19. Jahrhunderts«²⁷ verbindet und dessen Wirkung für die »Ratlosigkeit des Geistes über sich selbst«²⁸ mitverantwortlich macht. Denn der richtigen Einsicht in die »Relativität alles geschichtlich Wirklichen«²⁹ attestiert Dilthey – wie viele seiner Zeitgenossen – »eine geheime Wirkung von Auflösung, Skeptizismus, kraftloser Subjektivität«³⁰. Vor diesem Hintergrund betrachtet er es als

¹⁹ W. Dilthey: *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Dritte unveränderte Auflage, Göttingen 1962, S. 194.

²⁰ Ebd., S. 193.

²¹ Ebd., S. 194.

²² Ebd., S. 193.

²³ Ebd., S. 194.

²⁴ Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland*, 200.

²⁵ Dilthey: *Kultur der Gegenwart*, 193.

²⁶ Ebd., S. 190.

²⁷ Ebd., S. 202.

²⁸ Ebd., S. 194.

²⁹ Ebd., S. 204.

³⁰ Ebd.

Aufgabe »dieser Epoche«, »die Relativitäten mit der Allgemeingültigkeit in einen tieferen Zusammenhang«³¹ zu bringen. Dilthey schlägt für dieses »Problem« eine dialektische Lösung vor: Zum einen plädiert er dafür, »das Bewusstsein der Relativität alles Geschichtlichen bis in seine letzten Konsequenzen«³² zu entwickeln. Zum anderen ist es eben diese Steigerung »der relativ geschichtlichen Tatsachen« bis in das »Chaos«³³, die einen Umschlag ermöglichen soll. Für Dilthey ist also das geschichtliche Bewusstsein selbst, das uns nicht »nur die Relativität der Antworten auf das Welträtsel«³⁴ deutlich macht, sondern auch ein neues allgemeingültiges Fundament bieten soll – eine Überzeugung, die ihm selbst den Vorwurf des Relativismus einbrachte, dessen vermeintliche Gefahren er doch eigentlich bannen wollte.³⁵ Dieses »Mißverständnis«³⁶ überrascht deshalb nicht, weil – wie Klaus Christian Köhnke zurecht betont – der Begriff Relativismus im langen 19. Jahrhundert vor allem ein »pejorativ gemeinter Sammelname für alle *empirischen oder historischen Ansätze der Philosophie*«³⁷ war. Mit seinem »primär *philosophiepolitischen* Sinn« diente der Begriff Relativismus dem »Zweck der Ausgrenzung« bestimmter Positionen aus dem Bereich der Philosophie.³⁸

Vor diesem Hintergrund ist Simmels Bekenntnis zum Relativismus umso bemerkenswerter und sollte deshalb nicht marginalisiert werden. Die philosophische Simmel-Forschung ist bei der Beurteilung von Simmels Relativismus gespalten. Lange Zeit dominierte die Meinung, dass Simmels Relativismus im Grunde ein Relationismus sei, und viele Interpreten deuteten

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., S. 194.

³⁵ Beispielsweise nennt Rudolf Eisler seit der ersten Auflage seines *Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke* von 1899 Dilthey unter dem Stichwort Relativismus (R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*. Berlin 1899, S. 646; s. dazu auch Köhnke: *Simmel*, 473 f.). Edmund Husserl wird Dilthey gar vorwerfen keine »entscheidenden Gründe gegen den Skeptizismus gewonnen zu haben« (E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg 2009, S. 53).

³⁶ Dilthey: An Edmund Husserl, 29. Juni 1911. In: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, hg. v. F. Rodi und H.-U. Lessing, Frankfurt a. M. 1984, S. 111. Dilthey selbst bezeichnet in seinem Brief an Husserl vom Juni 1911 dessen Vorwurf des Skeptizismus als »Mißverständnis« (ebd.). Der kurze Briefwechsel zwischen Dilthey und Husserl über Nähe und Differenz ihrer philosophischen Positionen aus dem Jahr 1911 findet sich in: Rodi, Lessing: *Materialien*, 110–120.

³⁷ Köhnke: *Simmel*, S. 476.

³⁸ Ebd., S. 474.

sein Selbstbekenntnis als ein Selbst-Missverständnis.³⁹ Diese Entradikalisierung ist aus drei Gründen problematisch: Erstens werden die unterschiedlichen Formen von Relativität, die für Simmels Weltbild prägend sind, vernachlässigt und nur eine einzige – die relationistische – für dessen Charakterisierung herangezogen. Zweitens bedeutet die Charakterisierung von Simmels Weltbild als ein relationistisches zumeist nur, dass er nicht unter das Pejorativ Relativismus fällt. Der Relativismus wird mit der Gefahr, die von ihm ausgehen soll, d.h. mit Subjektivismus und/oder Skeptizismus, gleichgesetzt. Eine andere, sachliche Bedeutung wird oft nicht einmal in Betracht gezogen. Deshalb werden drittens keine Kriterien erarbeitet, die überhaupt erst ermöglichen, zu klären, ob Simmel aus heutiger Sicht als Relativist zu bezeichnen ist.⁴⁰

In letzter Zeit hat sich jedoch eine affirmativere Behandlung von Simmels Bekenntnis zum Relativismus ausgebildet. Manche Interpreten haben die Bedeutung von relativistischen Motiven für Simmels Epistemologie⁴¹, seine Soziologie des Wissens, seine Geschichtsphilosophie⁴² und seine Metaphilosophie⁴³ darlegt. Meine Auseinandersetzung mit Simmel schließt an diese Forschungen an. Ich versuche zu zeigen, dass der Relativismus den ontologischen Kern seiner Kulturphilosophie bildet. Mit diesem Fokus folge ich Simmels

³⁹ S. z.B. Köhnke: Simmel, 480; G. Fitzi: Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson. Konstanz 2002, 57 f.; W. Geßner: Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur. Weilerswist 2003, 87–93; Schlitte: Macht des Geldes, 233 f.; Schlitte: Simmels Philosophie des Geldes, 153 f.; M. Amat 2015: Kulturphilosophie als Kosmologie. In Zeitschrift für Kulturphilosophie 9 (2015), 257–269.

⁴⁰ Das gilt beispielsweise auch für Boudon, der zwar Simmels Selbstcharakterisierung auf interessante Weise deutet, jedoch eine rein pejorative Auffassung der gegenwärtigen Formen von Relativismus vertritt und deshalb keinerlei Verbindung zu Simmels Position sieht (s. R. Boudon, R.: Die Erkenntnistheorie in Georg Simmels Philosophie des Geldes. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes, hg. v. J. Kintzelé u. P. Schneider, Frankfurt a. M. 1993, S. 117, 121, 125, 138 f.).

⁴¹ J. Millson: The Reflexive Relativism of Georg Simmel. In: The Journal of Speculative Philosophy, 23 (2009), S. 180–207. J. Steizinger 2015: In Defense of Epistemic Relativism: The Concept of Truth in Georg Simmel's Philosophy of Money. In: Proceedings of the 38th International Wittgenstein-Symposium, Contributions of the Austrian Wittgenstein Society 23 (2015), 300–302. M. Kusch: Simmel and Mannheim on the Sociology of Philosophy, Historicism and Relativism. In: The Emergence of Relativism, hg. v. M. Kusch u.a., London/New York 2019, S. 165–180. Amat: Relativism. A Theoretical and Practical Philosophical Program. In: International Routledge Handbook of Simmel Studies, hg. v. Fitz, London/New York, im Erscheinen.

⁴² Kusch: Simmel and Mannheim. Ders.: From Völkerpsychologie to Sociology of Knowledge. In: HOPOS, im Erscheinen, DOI: 10.1086/704105

⁴³ Amat: Relativism.

eigener umfassenden Charakterisierung seiner relativistischen Position. In seiner unvollendeten Selbstdarstellung hebt Simmel die Notwendigkeit hervor, die gegenwärtige Philosophie gegen ihre Tendenz zu »haltlose[m] Subjektivismus und Skeptizismus«⁴⁴ abzusichern. Diese Aufgabe scheint ihm jedoch nur dann bewältigbar, wenn der Relativismus als ein umfassendes Prinzip ernst genommen wird. Rückblickend hält Simmel fest: »Die Zentralbegriffe der Wahrheit, des Wertes, der Objektivität etc. ergaben sich mir als Wechselwirksamkeiten, als Inhalte eines Relativismus, der jetzt nicht mehr die skeptische Lockerung aller Festigkeiten, sondern gerade die Sicherung gegen diese vermittelt eines neuen Festigkeitsbegriffs bedeutete (›Philosophie des Geldes‹).«⁴⁵

Simmel referiert an dieser Stelle auch einen »Wandel« seiner »prinzipiellen Überlegungen«⁴⁶. Zeigt er in seinen frühen Schriften die psychologischen, sozialen und historischen Bedingungen der Entstehung von Wahrheit, Sittlichkeit oder Schönheit auf, so versucht die *Philosophie des Geldes* die objektive Geltung von Werten zu begründen.⁴⁷ Mit diesem Versuch schließt Simmel nichtsdestoweniger an sein evolutionistisches Frühwerk an. Denn Ziel der *Philosophie des Geldes* ist es, die Objektivität der Werte aus deren Genese abzuleiten. Der wirtschaftliche Wert soll als Beispiel für den Umschlag von der subjektiven Genese zur objektiven Geltung dienen.⁴⁸ Deshalb kann Simmel im Vorwort zum unveränderten Nachdruck seines Frühwerks *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe* (1892/1904) behaupten, dass »die Weiterbildung meiner Ansichten mehr eine Ergänzung als eine einfache Verneinung der früheren Darlegungen fordern würde«⁴⁹.

Folgt man der überzeugenden Interpretation von Willfried Geßner, markiert diese Verschiebung von Simmels Standpunkt auch den werkgeschichtlichen Übergang zu seiner Philosophie der Kultur.⁵⁰ Dies liegt nicht zuletzt an der Art und Weise, wie Simmel den Prozess der Wertung denkt. Dieser wird zunächst als ein praktisches Verhalten des Menschen,

⁴⁴ Simmel: Selbstdarstellung, S. 9.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. In: Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, S. 9.

⁴⁷ Für eine überzeugende Darlegung von Simmels früher Philosophie im Kontext der Völkerpsychologie s. Kusch im Erscheinen.

⁴⁸ s. Geßner: Schatz im Acker, S. 92 f., 95.

⁴⁹ Simmel: Moralwissenschaft, S. 9. Mit diesem Argument begründet Simmel seine Entscheidung zum unveränderten Nachdruck.

⁵⁰ s. Geßner: Schatz im Acker, 15 f.

das durch Wille und Gefühl geleitet wird, von der »intellektuellen Vorstellung«⁵¹ eines Objekts abgehoben. Aus der »praktischen Beziehung zwischen dem Menschen und seinen Objekten«⁵² entstehen laut Simmel Gliederungen, die sich von »der Wirklichkeit der Dinge, wie sie vor dem bloß erkennenden Geiste steht«, unterscheiden.⁵³ »[U]nsere Praxis«, so Simmel, »schneidet [...] aus der äußeren oder inneren Komplexität der Dinge einseitige Reihen heraus und schafft erst so die großen Interessenssysteme der Kultur«. ⁵⁴ Simmel beschränkt dieses Prinzip der Formung des Gegebenen durch ein spezifisches Paradigma jedoch nicht auf die Schaffung autonomer Wertsphären. Vielmehr sieht er das »Verhältnis des Menschen zur Welt« in toto dadurch bestimmt, »daß aus der absoluten Einheit und dem Ineinanderverwachsensein der Dinge, in dem jedes das andere trägt und alle zu gleichen Rechten bestehen, unsere Praxis nicht weniger als unsere Theorie unablässig einzelne Elemente abstrahiert, um sie zu relativen Einheiten und Ganzheiten zusammenzuschließen.«⁵⁵ Simmel begreift den Menschen als ein Kulturwesen, das – so Geßner – in »einem ›Pluriversum‹ autonomer Formwelten lebt, in denen die Erscheinungen in jeweils einer besonderen Perspektive repräsentiert werden«⁵⁶. Die zentrale Fragestellung der *Philosophie des Geldes* kann deshalb auch kulturphilosophisch formuliert werden: Wie entstehen jene objektiven Wertformen, die den subjektiven Urteilen der Individuen entspringen, aber diesen gegenüber unabhängig werden und ein selbstständiges Dasein entwickeln?

2. Paradigma Geld. Die kulturphilosophische Lösung des Wertproblems

Simmel beginnt seine Analyse des Wertbegriffs mit einer spekulativen Anthropologie, die dessen ideelle Genese darlegen soll.⁵⁷ An die Stelle der Auseinandersetzung mit der

⁵¹ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 52.

⁵² Ebd., S. 52.

⁵³ Ebd., S. 180.

⁵⁴ Ebd., S. 57 f.

⁵⁵ Ebd., S. 58.

⁵⁶ Geßner: *Schatz im Acker*, S. 103.

⁵⁷ Auf das von mir als anthropologisch charakterisierte Moment in Simmels *Philosophie des Geldes* weist auch Raymond Boudon hin, ohne es jedoch als ein anthropologisches zu bezeichnen (s. Boudon: *Erkenntnistheorie*, S. 115). Als spekulativ bezeichne ich Simmels anthropologische Überlegungen, weil sich diese nicht auf empirische Befunde stützen und auch gar nicht darauf stützen könnten. Simmel bezieht sich zwar immer wieder

»historischen Wirklichkeitsentwicklung«⁵⁸ von Wertformen, die Simmel in der frühen Schrift *Einleitung in die Moralwissenschaft* ausführte, tritt deren quasi-transzendente Begründung. Denn, so Simmel apodiktisch, »[a]lle Deduktionen des Wertes machen nur die Bedingungen kenntlich, auf die hin er sich schließlich ganz unvermittelt, einstellt, ohne doch aus ihnen hergestellt zu werden«⁵⁹. Ausgangspunkt von Simmels Überlegungen ist dabei die Annahme, dass das »seelische Leben [...] mit einem Indifferenzzustand« beginnt, in dem das Ich und seine Objekte noch ungeschieden ruhen«.⁶⁰ Im praktischen Verhältnis des Menschen zur Welt bedeutet dieser postulierte Urzustand, dass alle Bedürfnisse unmittelbar befriedigt werden. In der ursprünglichen Einheit des »seelischen Leben [s]«⁶¹ gibt es laut Simmel weder subjektives Begehren noch einen objektiven Wert. Die »Wertbildung«⁶² stellt jenen »Differenzierungsprozeß«⁶³ dar, durch den das Subjekt und das Objekt der Wertschätzung gleichermaßen entstehen. Objektivierung ist hier im buchstäblichen Sinne zu verstehen: Insofern dass Bedürfnisse nicht mehr unmittelbar befriedigt werden, sondern dem Triebleben Hemmnisse und Widerstände entgegentreten, entwickelt sich ein begehrendes Subjekt, das sich nun auf *Gegenstände* richtet: »Die subjektiven Vorgänge des Triebs und des Genießens objektivieren sich im Werte, d.h. aus den objektiven Verhältnissen erwachsen uns Hemmnisse, Entbehrungen, Forderungen irgendwelcher ›Preise‹, durch die überhaupt erst die Ursache oder der Sachgehalt von Trieb und Genuß von uns abrückt und damit in ein und demselben Akt uns zum eigentlichen ›Objekt‹ und zum Wert wird.«⁶⁴

Simmel betont, dass diese Entwicklung eine Form von Objektivität hervorbringt, die sich von den empirischen Qualitäten der Dinge unterscheidet. Die »objektivierende Wirkung« in der korrelativen Beziehung von Begehren und Wert beschreibt Simmel dabei vor allem als »Distanzierung« des Gegenstandes vom Subjekt.⁶⁵ Er führt psychologische und historische Beispiele aus unterschiedlichen Wertsphären für seine These an, dass Distanz notwendig ist,

auf psychologische und historische Beispiele, im Grunde zeichnet er jedoch eine ideelle Entwicklung nach, die jene erst ermöglichen.

⁵⁸ Simmel: *Moralwissenschaft*, S. 9.

⁵⁹ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 27.

⁶⁰ Ebd., S. 30.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., S. 35.

⁶³ Ebd., S. 38.

⁶⁴ Ebd., S. 50.

⁶⁵ Ebd., S. 48.

»um die Eigenbedeutung der Dinge zu erkennen«⁶⁶. Leitfaden von Simmels genetischer Analyse ist dabei, dass ein Werturteil zwar immer auf einem subjektiven Begehren beruht, aber nichtsdestoweniger eine eigentümliche »Art von Objektivität«⁶⁷ hervorbringt. Anders gesagt, obwohl »die Bedeutsamkeit der Dinge immer eine Bedeutsamkeit *für uns* und deshalb von unserer Anerkennung abhängig« ist, stehen uns »nach diesen Entwicklungen« die Objekte wie »Macht zu Macht« gegenüber.⁶⁸ So entsteht schon hier »eine Welt von Substanzen und Kräften, die durch *ihre* Eigenschaften bestimmen, ob und inwieweit sie unsere Begehren befriedigen, und die Kampf und Mühsal von uns fordern, ehe sie sich uns ergeben«⁶⁹. Die von Simmel skizzierte elementare Struktur der menschlichen Bedürfniswelt macht damit zwar deutlich, dass das »Ich [...] die allgemeine Quelle der Werte überhaupt«⁷⁰ darstellt. Zugleich zeigt sich aber, dass die Objektivität der Werte nicht »trotz«⁷¹, sondern *durch* ihre subjektive Genese entsteht.⁷² Damit ist der Wertbildung jene »Richtung«⁷³ gegeben, die sie über ihren »subjektiv-personalen Unterbau«⁷⁴ und der darin gegebenen elementaren Distanzierung hinaustreibt – in diesem Fall zur wirtschaftlichen Wertform.

Obwohl laut Simmel auch in der Wirtschaft »die Begehrung und das Gefühl des Subjekts« die »treibende Kraft« darstellen, genügt die menschliche Bedürfnisstruktur nicht, um die wirtschaftliche Wertform hervorzubringen.⁷⁵ Wirtschaftlichen Wert kann es laut Simmel nur im und durch den Tausch geben. Durch die soziale Interaktion des Tausches vollzieht sich in der Wirtschaft auch die Objektivierung der Werte. Damit verändert sich deren Konstitution entscheidend: In Anlehnung an den späten Simmel könnte man dies als eine

⁶⁶ Ebd., S. 41.

⁶⁷ Ebd., S. 52.

⁶⁸ Ebd., S. 48.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., S. 53. Diese Tatsache tritt in Geßners Interpretation zu sehr in den Hintergrund, der zudem den Tausch als Quelle des Wertes bezeichnet (Geßner: *Schatz im Acker*, S. 75 f.).

⁷¹ Schlitte behauptet fälschlicherweise, dass sich die objektive Geltung trotz der subjektiven Genese konstituiert (s. Schlitte: *Macht des Geldes*, S. 225 f.; Schlitte 2015: *Simmels Philosophie des Geldes*, S. 145).

⁷² Auf diesen Zusammenhang weist Geßner nachdrücklich hin (Geßner: *Schatz im Acker*, S. 72, 92 f, 95).

⁷³ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 54.

⁷⁴ Ebd., S. 55.

⁷⁵ Ebd., S. 56.

»Achsendrehung«⁷⁶ in der Wertbildung bezeichnen – in der *Philosophie des Geldes* spricht Simmel noch von einer »Metamorphose«⁷⁷ des Wertes der Dinge. Denn die »reinste wirtschaftliche Objektivität« entsteht laut Simmel dadurch, dass die Gegenstände durch den Tausch vollständig »aus der subjektiven Beziehung zur Persönlichkeit« gelöst werden.⁷⁸ Damit wird der »Wert der Objekte im objektiven Sinne«⁷⁹ geschaffen: »Die Tatsache des wirtschaftlichen Tausches also löst die Dinge von dem Eingeschmolzensein in die bloße Subjektivität der Subjekte und läßt sie, indem sie ihre wirtschaftliche Funktion in ihnen selbst investiert sich *gegenseitig* bestimmen. Den praktisch wirksamen Wert verleiht dem Gegenstand nicht *sein* Begehrtwerden allein, sondern das Begehrtwerden eines anderen. Ihn charakterisiert nicht die Beziehung auf das empfindende Subjekt, sondern daß es zu dieser Beziehung erst um den Preis eines Opfers gelangt, während von der anderen Seite gesehen, dieses Opfer als zu genießender Wert, jener selbst aber als Opfer erscheint. Dadurch bekommen die Objekte eine Gegenseitigkeit des Sichaufwiegens, die den Wert in ganz besonderer Weise als eine ihnen selbst objektiv innewohnende Eigenschaft erscheinen läßt.«⁸⁰

Der wirtschaftliche Wert erschöpft sich für Simmel weder in der Subjektivität der individuellen Wertschätzung noch stellt er eine intrinsische Qualität der Dinge dar. Vielmehr wird der Wert im Tausch, so Simmel, »übersubjektiv, überindividuell«⁸¹ und der sich in dieser objektiven Bestimmung äußernde Anspruch auf »Anerkannt- und Bewußtwerden«⁸² geht zugleich auch »über die immanente Sachlichkeit der Dinge«⁸³ hinaus. Die im Tausch ausgebildeten Werte bilden deshalb eine eigene Sphäre, deren Konstitution sich sowohl von subjektiven Vorstellungen als auch von der empirischen Wirklichkeit unterscheidet. »Die Wirtschaft leitet den Strom der Wertungen durch die Form des Tausches hindurch, gleichsam ein Zwischenreich schaffend«⁸⁴, so Simmel. Er spricht sogar von einem »ideellen Reiche«, das »gleichsam zwischen uns und den Dingen« liegt.⁸⁵ Hier wird jene Form von Simmels

⁷⁶ S. z.B. Simmel: *Lebensanschauung*. Vier metaphysische Kapitel. In: Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a.M. 1999, S. 245.

⁷⁷ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 138.

⁷⁸ Ebd., S. 53.

⁷⁹ Ebd., S. 35.

⁸⁰ Ebd., S. 56.

⁸¹ Ebd., S. 53.

⁸² Ebd., S. 36.

⁸³ Ebd., S. 53.

⁸⁴ Ebd., S. 57.

⁸⁵ Ebd., S. 37.

Relativität sichtbar, deren »allgemeines Prinzip«⁸⁶ als relationistisch charakterisiert werden kann. Es lautet: »Elemente, deren jedes inhaltlich subjektiv ist, können in der Form ihrer gegenseitigen Beziehung das gewinnen oder darstellen, was wir Objektivität nennen.«⁸⁷ In der Form, die der Wert durch den Tausch annimmt, ist die »Grundbeziehung zum Menschen« nur noch »vorausgesetzt«.⁸⁸ Die Wirtschaft strebt laut Simmel »einer – nirgends *völlig* unwirklichen und nirgends *völlig* verwirklichten – Ausbildungsstufe zu, in der sich die Dinge ihre Wertmaße wie durch einen selbsttätigen Mechanismus gegenseitig bestimmen«.⁸⁹

Für Simmel bestätigt die historische Entwicklung die prinzipielle Loslösung der Wertbildung von ihrem subjektiven Ursprung. Die wirtschaftliche Wertform entsteht seiner Ansicht nach zwar »von vornherein als interindividuelles Gebilde« und im Tausch als »unmittelbarer Wechselwirkung unter Individuen«⁹⁰ bleibt der subjektive Ursprung des Wertes noch sichtbar. Aber, so Simmel, »[d]ie weitere Entwicklung ersetzt nun diese Unmittelbarkeit der wechselwirkenden Kräfte durch die Schaffung höherer überpersönlicher Gebilde«.⁹¹ Eine dieser »reinen Formen« ist das Geld, in dem sich »die Funktion des Tausches [...] zu einem für sich bestehenden Gebilde kristallisiert«.⁹² Das Geld verkörpert für Simmel den wirtschaftlichen Wert der Dinge, der sich durch ihre Relativität und d.h. hier wechselseitige Austauschbarkeit konstituiert.

Diese Verselbstständigung der Wertform zu einem unabhängigen kulturellen Gebilde ist eine Voraussetzung für jene Spannungen zwischen »subjektiver« und »objektiver Kultur«, deren kritische Analyse Simmel so bekannt machten. Im Zusammenhang mit der Frage nach Simmels Relativismus ist jedoch die »philosophische Bedeutung«⁹³, die er dem Geld zuschreibt, entscheidender: Indem das Geld die wirtschaftliche Relativität der Dinge realiter ausdrückt, ist es für Simmel »innerhalb der praktischen Welt die entschiedenste Sichtbarkeit, die deutlichste Wirklichkeit der Formel des allgemeinen Seins [...], nach der die Dingen ihren Sinn *aneinander* finden und die Gegenseitigkeit der Verhältnisse, in denen sie schweben, ihr Sein und Sosein ausmacht«⁹⁴. Am Ende der *Philosophie des Geldes* erklärt er: »Je mehr das

⁸⁶ Ebd., S. 113.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd., S. 56

⁸⁹ Ebd., S. 55.

⁹⁰ Ebd., S. 209.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. 93.

⁹⁴ Ebd., S. 136.

Leben der Gesellschaft ein geldwirtschaftliches wird, desto wirksamer und deutlicher prägt sich im bewußten Leben der relativistische Charakter des Seins aus.«⁹⁵

3. Das Prinzip der kulturellen Formung. Die Welt der Erkenntnis

Für Simmel setzt sich die kulturelle Wirklichkeit des Menschen aus unterschiedlichen theoretischen und praktischen Verhaltensweisen zusammen. Er betrachtet beispielsweise Sprache, Sitte, Recht, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Literatur, Kunst oder Religion als selbstständige Kulturgebiete.⁹⁶ In diesen sedimentiert sich die menschliche Auffassung und Gestaltung der Welt, die für Simmel immer auch symbolischen Charakter hat: »Die Wertung, als ein psychologischer Vorgang, ist ein Stück der natürlichen Welt; das aber, was wir mit ihr *meinen*, ihr begrifflicher *Sinn*, ist etwas dieser Welt unabhängig Gegenüberstehendes, und so wenig ein Stück von ihr, daß es vielmehr die ganze Welt ist, von einem besonderen Gesichtspunkt angesehen.«⁹⁷

Der an dieser Stelle deutlich werdende Gedanke, dass jede Sphäre der Kultur auf einer bestimmten Art der Formung durch ein vereinheitlichendes Prinzip beruht, prägt Simmels Kulturphilosophie.⁹⁸ Der menschliche Weltbezug ist für ihn prinzipiell durch das Medium der Kultur vermittelt. In der *Philosophie des Geldes* wird der Mensch als ein »indirektes Wesen«⁹⁹ definiert, das keinen unmittelbaren Zugang zum Gegebenen hat. Simmel spricht dort von der »eigenartigen Organisation unserer weltauffassenden Kategorien«¹⁰⁰ und analysiert deren Charakteristika vor allem anhand der Wirtschaft. In den späteren Schriften rückt der Begriff der »Welt« in den Vordergrund und Simmel entwickelt eine Theorie autonomer Formwelten, die den konstruktivistischen Ansatz seiner Kulturphilosophie

⁹⁵ Ebd., S. 716.

⁹⁶ In Simmels Werken finden sich unterschiedliche Aufzählungen von selbständigen Kulturgebieten. Für eine Übersicht s. Geßner 2003: Schatz im Acker, 106 f.

⁹⁷ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 24 f. Die symbolische Dimension von Simmels Kulturbegriff wird Geßner und Schlitte hervorgehoben. Schlitte organisiert ihre in dieser Hinsicht innovative Interpretation der gesamten Kulturphilosophie Simmels um dessen Symbolbegriff (s. Geßner: Schatz im Acker, 99–103; Schlitte: *Macht des Geldes*, 2012).

⁹⁸ Darauf weisen auch Geßner und Schlitte hin (s. Geßner: Schatz im Acker, 107 f., Schlitte: *Simmels Philosophie des Geldes*, S. 147 f.).

⁹⁹ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 265.

¹⁰⁰ Ebd., S. 622.

unterstreicht. Im zweiten Kapitel der postum publizierten *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918) geht Simmel explizit davon aus, dass sich der Mensch zum Gegebenen wie zu einem Stoff verhält, der zu unterschiedlichen Welten geformt werden kann, ja geformt werden muss. Denn, so Simmel, »in seiner Reinheit« könne der Mensch den »Weltstoff [...] nicht ergreifen, vielmehr heißt Ergreifen schon, ihn in eine jener großen, in ihrer vollen Auswirkung je eine Welt bildenden Kategorie einstellen«. ¹⁰¹ Diese These will Simmel nicht nur epistemologisch, sondern auch ontologisch verstanden wissen: »Der in dieser Weise zum Element sehr mannigfacher Welten geformte Stoff ist nicht etwa, weil er ohne solche Formung unergreifbar ist, ein ‚Ding an sich‘; er ist nichts Transzendentes, das zur Erscheinung würde, indem es erkannt oder gewertet, religiös eingeordnet oder künstlerisch ausgestaltet wird. Sondern in den so bezeichneten Gesamtbildnern ist der Weltstoff jeweils ganz und gar und nicht auf Borg von einer selbstständigeren Existenz her enthalten. Die ‚Inhalte‘ haben eine Existenz sui generis. Sie sind weder ‚real‘, da sie das ja erst werden, noch eine bloße Abstraktion aus ihren mannigfachen Kategorisiertheiten, da sie nichts Unvollständiges sind, wie der abstrakte Begriff gegenüber dem konkreten Ding, noch haben sie das metaphysische Sein der ‚Ideen‘ Platos.« ¹⁰²

Dennoch haben die »großen Funktionsarten des Geistes« ¹⁰³ für Simmel ein natürliches Fundament. Insbesondere anhand seiner Erkenntnistheorie kann deutlich gemacht werden, dass die kulturellen Formwelten an die physisch-psychische Organisation des Menschen zurückgebunden werden und damit, zumindest in ihrer Genese, relativ zu dieser sind. ¹⁰⁴ In der *Philosophie des Geldes* wird das Erkennen beispielsweise als eine natürliche Funktion bestimmter Lebewesen betrachtet. Mit der Eingliederung der Erkenntnis in die evolutionäre Ausstattung von spezifischen Arten geht eine pragmatische Grundlegung des Wahrheitsbegriffs einher. ¹⁰⁵ Das Erkennen betrachtet Simmel als einen »reale[n] Vorgang innerhalb des Organismus« ¹⁰⁶, der praktische Bedeutung für dessen Wechselwirkung mit der Umwelt hat. Er behauptet, dass »wir kein anderes *definitives* Kriterium für die Wahrheit einer

¹⁰¹ Simmel: *Lebensanschauung*, 238.

¹⁰² Ebd., S. 239.

¹⁰³ Ebd., S. 238.

¹⁰⁴ Für eine Auseinandersetzung mit Simmels Erkenntnistheorie im Kontext gegenwärtiger Debatten um epistemischen Relativismus s. Millson: *Reflexive Relativism*. Steizinger: In Defense.

¹⁰⁵ Zur Bedeutung pragmatistischer Motive für Simmels philosophische Entwicklung und deren Verhältnis zum amerikanischen Pragmatismus s. Kusch: *Georg Simmel and Pragmatism*. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2019, DOI: 10.4000/ejpap.1490.

¹⁰⁶ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 102.

Vorstellung vom Seienden haben, als daß die auf sie hin eingeleiteten Handlungen die erwünschten Konsequenzen ergeben«¹⁰⁷. Deshalb führt Simmel – wie schon in seinem frühen Aufsatz *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*¹⁰⁸ (1895) – den Wahrheitswert einer Vorstellung auf deren Nützlichkeit für die jeweilige Art zurück. Damit wird ein biologisch bedingter Pluralismus von wahren Erkenntniswelten begründet: »[M]it dem Ehrennamen des Wahren stattdessen wird diejenigen Vorstellungen aus, die, als reale Kräfte oder Bewegungen in uns wirksam, uns zu nützlichem Verhalten veranlassen. Darum gibt es soviel prinzipiell verschiedene Wahrheiten, wie es prinzipiell verschiedene Organisationen und Lebensanforderungen gibt. Dasjenige Sinnbild, das für das Insekt Wahrheit ist, wäre es offenbar nicht für den Adler; denn eben dasselbe, auf Grund dessen, das Insekt im Zusammenhang seiner inneren und äußeren Konstellation zweckmäßig handelt, würde den Adler im Zusammenhange der seinigen zu ganz unsinnigen und verderblichen Handlungen bewegen.«¹⁰⁹

Für Simmel repräsentiert keine dieser artspezifischen Erkenntniswelten »den außersubjektiven Weltinhalt in seiner an sich seienden Objektivität«¹¹⁰. Der »Erfolg« einer Handlung, »die von einem Vorstellungsgebilde geleitet und bestimmt wird«, hängt auch gar nicht vom »Inhalte dieser Vorstellung« ab.¹¹¹ Dennoch sollen die voneinander »völlig abweichende[n] Bilder von derselben Welt«¹¹² nicht bloß subjektiver Natur sein. Vielmehr »besitzt«, so Simmel, »jedes vorstellende Wesen [...] eine prinzipiell festgelegte ›Wahrheit‹, die sein Vorstellen im einzelnen Fall ergreifen oder verfehlen kann«.¹¹³ Die »normative Festigkeit«¹¹⁴ der artspezifischen Weltbilder wird seines Erachtens durch die Korrelation zwischen der spezifischen physisch-psychischen Organisation des Lebewesens und seiner Umwelt gestiftet. Auf dieser Grundlage bestimmt Simmel auch die Entwicklung einer artspezifischen Erkenntniswelt als einen evolutionären Prozess. Denn es steht zwar »ideell

¹⁰⁷ Ebd., S. 103.

¹⁰⁸ Martin Coleman bezieht sich auf diesen frühen Aufsatz, um Simmels erkenntnistheoretischen Ansatz im Kontext der gegenwärtigen evolutionären Erkenntnistheorie zu diskutieren, berücksichtigt jedoch die weitere Entwicklung von dessen Überlegungen nicht (s. M. Coleman: Taking Simmel seriously in evolutionary epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 33 [2002], S. 55-74.).

¹⁰⁹ Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 102.

¹¹⁰ Ebd., S. 101.

¹¹¹ Ebd., S. 101.

¹¹² Ebd., S. 101.

¹¹³ Ebd., S. 102.

¹¹⁴ Ebd.

fest«, was für ein bestimmtes Lebewesen »Wahrheit ist«, doch erfordert dieses Apriori eine Auswahl unter den realen psychologischen Vorgängen.¹¹⁵ Der Wahrheitswert von Vorstellungen wird damit zunächst durch natürliche Selektion reguliert. Simmel behauptet: »Da diese [die Wahrheit; J.S.] die für das Wesen günstigsten Vorstellungen bedeutet, so findet eine Auslese unter seinen psychologischen Vorgängen statt: die nützlichen fixieren sich auf den gewöhnlichen Wegen der Selektion und bilden in ihrer Gesamtheit die ›wahre‹ Vorstellungswelt.«¹¹⁶

Simmel betont, dass die menschliche Erkenntniswelt »als Ganzes« von dieser pragmatisch-evolutionären Grundlage »getragen« wird.¹¹⁷ Diese ist damit ein weiteres Beispiel für die genetische Relativität, die auch dem Prozess der Wertbildung zugrunde liegt. Ebenso wie im Falle der wirtschaftlichen Wertform verselbstständigt sich jedoch auch die Konstitution des Wahrheitswertes. Sobald sich eine artspezifische Erkenntniswelt entwickelt hat, tritt das immanente Kriterium der Kohärenz an die Stelle des pragmatischen der Nützlichkeit: »Haben sich nun freilich durch die angedeutete Auslese, d.h. durch die Züchtung gewisser Vorstellungsweisen, diese als die dauernd zweckmäßigen gefestigt, so bilden sie unter sich ein Reich des Theoretischen, das für jede neue auftretende Vorstellung nach jetzt inneren Kriterien über Zugehörigkeit oder Entgegengesetztheit zu ihm entscheidet«¹¹⁸.

Wie Geßner überzeugend darlegt, behält Simmel dieses Konzept im Prinzip bis zu seinem letzten Hauptwerk *Lebensanschauung* bei.¹¹⁹ Die dortigen Verschiebungen im Vergleich zum Wahrheitsbegriff der *Philosophie des Geldes* betreffen unterschiedliche Ebenen: Simmel erweitert beispielsweise den Begriff der Nützlichkeit zu dem der »Lebenszweckmäßigkeit«¹²⁰. Damit soll nicht zuletzt »der pragmatistischen Verengung« begegnet werden, den »Sinn und

¹¹⁵ Ebd., S. 102 f.

¹¹⁶ Ebd., S. 103.

¹¹⁷ Ebd., S. 100.

¹¹⁸ Ebd., S. 103.

¹¹⁹ S. Geßner: *Schatz im Acker*, 245–249.

¹²⁰ Simmel: *Lebensanschauung* 258. Auch Geßner weist darauf hin, dass Simmel in der *Lebensanschauung* die pragmatische Form des Wahrheitsbegriffs beibehält (Geßner: *Schatz im Acker*, 424 f.). In seinem Versuch, Simmels späte Kulturphilosophie als eine Kosmologie zu interpretieren, abstrahiert Matthieu Amat von der Tatsache, dass Simmel in der *Lebensanschauung* die pragmatische Grundlage in erweiterter Form beibehält. Deshalb erscheint ihm Simmels Kulturphilosophie fälschlicherweise als »eine Art historisierter Platonismus« (Amat: *Kulturphilosophie als Kosmologie*, S. 265). Auch in seiner Auseinandersetzung mit Simmels Relativismus als eines metaphilosophischen Prinzips, das alle Aspekte seiner Philosophie prägt, beachtet Amat die pragmatische Dimension nicht (Amat: *Relativismus*).

Zweck unserer Bewußtseinsvorgänge ausschließlich in unser Handeln« zu setzen.¹²¹ Simmel will auch Vorgänge wie »[d]as Ausleben einer Kraft, die Realisierung oder auch nur die voll bewußte Klärung innerer Tendenzen, das Sich-Ausdrücken des Seins in Entwicklungen und in der Formung nachgiebiger oder bezwungener Stoffe« als »Werte«, die dem Leben dienen können, verstanden wissen.¹²² Zudem wird die biologisch bedingte Variabilität der Weltbilder durch eine geschichtlich-gesellschaftliche ergänzt: »Was einem indischen Yogi und einem Berliner Börsenjobber, was Plato und einem Australneger Wahrheit ist, liegt so unberührbar weit auseinander, daß die Führung dieser Existenzen auf Grund ihres Weltvorstellens undenkbar wäre, wenn nicht für jede von ihnen ›Leben‹ etwas anderes bedeutete, als für die andere, und deshalb für jede eine besondere zu ihr korrelative Erkenntnisbasis forderte.«¹²³ Diese Hervorhebung der unterschiedlichen Möglichkeiten von wahren Weltbildern innerhalb der Gattung Mensch verweist darauf, dass Simmel in der *Lebensanschauung* überhaupt die »Distanz [...] zwischen der physiologischen Gegebenheit des menschlichen Organismus und seinem praktischen Verhalten«¹²⁴ betont. Der Mensch wird nun schon auf der pragmatischen Ebene der Lebenszweckmäßigkeit durch ein gewisses Maß an Freiheit charakterisiert.¹²⁵ Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Konstitution der lebensimmanenten Formen als ein Prozess der Auswahl aus einem Reservoir von Möglichkeiten bestimmt wird. Am Beispiel des »praktisch empirischen Sehens«¹²⁶ erklärt Simmel: »Unsere Formung der Anschauungswelt geschieht also nicht nur durch benennbare physisch-psychologische Aprioritäten, sondern fortwährend in negativer Weise. Das Material unserer Anschauungswelt ist also nicht dasjenige, das wirklich da ist, sondern der Rest, der nach dem Fortfall unzähliger möglicher Bestandteile übrigbleibt – was denn freilich die Formungen, die Zusammenhänge, die Einheitsbildungen des Ganzen in sehr positiver Weise bestimmt.«¹²⁷

Schließlich wird die Verselbstständigung der überindividuellen Gebilde zu autonomen Formen als »Achsendrehung des Lebens um sie herum«¹²⁸ interpretiert. Simmel fasst den Objektivierungsprozess damit als Herauslösung der Formen aus der »vitalen

¹²¹ Simmel: *Lebensanschauung*, S. 257.

¹²² Ebd., S. 257 f.

¹²³ Ebd., S. 257.

¹²⁴ Ebd., S. 248.

¹²⁵ S. Ebd., S. 248–250.

¹²⁶ Ebd., S. 269.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., S. 245.

Zweckmäßigkeit« und Umschlagen »in ihre ideale Geltung«. ¹²⁹ Für Simmel sind Formen wie beispielsweise das Erkennen zunächst »Erzeugnisse des Lebens, wie all seine anderen Erscheinungen, seinem kontinuierlichen Lauf eingeordnet und dienend. Und nun geschieht die große Wendung, mit der uns die Reiche der Idee entstehen: die Formen oder Funktionen, die das Leben um seiner selbst Willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, werden derart selbstständig und definitiv, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet«. ¹³⁰ Diese »Wendung«, mit der die autonomen Formen »sich erheben«, begründet auch den weltbildenden Charakter der so entstehenden Kulturgebiete. ¹³¹ Dies zeigt sich beispielsweise an der »Achsendrehung« ¹³² vom lebensimmanenten Erkennen zur Wissenschaft, die »die Bestimmungsgründe der Erkenntnisbilder aus den Inhalten und ihrer Bedeutung für das Leben heraus und in die Erkenntnisformen selbst hineinverlegt«. ¹³³ Als Wissenschaft wird der »Umkreis des Wahren« für Simmel insofern »völlig autonom«, als dass die Erkenntnisformen »nun ihrerseits eine Welt bestimmen, daß die Inhalte nun in diese Welt aufgenommen werden, um deren Formen zu genügen«. ¹³⁴ Simmel betont am Beispiel der Wissenschaft die Radikalität dieser Wendung, die in der Überwindung der genetischen Relativität der jeweiligen kulturellen Form besteht: »In welchen Lebensbeziehungen und im Dienste welcher historischen Zwecke indes auch die (im weitesten Sinne) logischen und methodischen Formen entstanden sein mögen: das Entscheidende ist, daß sie nun in reiner, jede weitere Legitimierung abweisender Selbstherrschaft sich ihren Gegenstand – als Inhalt der *Wissenschaft – selbst schaffen*«. ¹³⁵

In der *Lebensanschauung* dient das Konzept der Achsendrehung dazu, die subjektive Genese einer kulturellen Form mit ihrer objektiven Geltung zu vermitteln. Zum einen werden die autonomen Formwelten damit nämlich als im Leben »verwurzelt« ¹³⁶ vorgestellt. Dieses bildet »um seiner selbst willen« ¹³⁷ bestimmte »Formen oder Funktionen« ¹³⁸ aus, die

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., S. 244 f.

¹³¹ Ebd., S. 247.

¹³² Ebd., S. 261.

¹³³ Ebd., S. 265.

¹³⁴ Ebd., S. 263.

¹³⁵ Ebd., S. 264.

¹³⁶ Ebd., S. 244.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd.

»Embryonalstadien«¹³⁹ der emanzipierten Kulturformen darstellen. Zum anderen werden jene lebensimmanenten Formen durch die Achsendrehung autonome Gebilde, die »dem Leben gegenüber objektiv«¹⁴⁰ sind. Die »einmal geschaffenen Gebilde« haben für Simmel »einen selbstgenugsamen, von innen her zusammengehaltenen Bestand«, der sie unabhängig macht, nicht zuletzt von »dem seelischen Leben, aus dem sie gekommen sind«.¹⁴¹ Im Unterschied zu ihren vitalen Vorformen, die der Zweckmäßigkeit des Lebens unterworfen sind, entwickeln die vollständig emanzipierten Kulturformen eine vom Leben unabhängige, autonome Logik. Mehr noch, die ihnen zugrunde liegende »Idee« zieht, so Simmel »ihren Sinn und ihr Recht gerade daraus [...], daß sie das Andere des Lebens ist«.¹⁴² Nichtsdestoweniger müssen die »prinzipiell fertigen Welten [...] wieder in das Leben zurücktauchen können«¹⁴³. Dieser Zusammenhang zeigt sich auch daran, dass sich die ideellen Gebilde realiter »in unmerklichen Übergängen aus den nicht ideellen« erheben – ein Prozess, den wir jedoch nicht nachvollziehen könnten, wie Simmel betont.¹⁴⁴ Das allmähliche »Erwachsen von ‚Welten‘«¹⁴⁵ ändert laut Simmel zudem nichts am prinzipiellen Unterschied zwischen der »Form des Lebens«¹⁴⁶ und der »Form eigenweltlicher Idealität«¹⁴⁷. Die Annahme, dass die »Wirklichkeit« eine »Kontinuität« zwischen den »beiden Kategorien« stiftet, »ihrem Wesen nach durch eine absolute Schwelle geschieden sind«, verdeutlicht Simmels Versuch zwei Forderungen Genüge zu tun:¹⁴⁸ der Verankerung der Formen im Leben und ihrer Emanzipation von diesem.

¹³⁹ Ebd., S. 256.

¹⁴⁰ Ebd., S. 255 f.

¹⁴¹ Ebd., S. 238. Simmel hebt an dieser Stelle auch hervor, dass die kulturellen Gebilde unabhängig davon sind, »ob und wie oft sie von Individuen aufgenommen und seelisch nachrealisiert werden« (ebd.).

¹⁴² Ebd., S. 284.

¹⁴³ Ebd., S. 289.

¹⁴⁴ Ebd., S. 245.

¹⁴⁵ Ebd., S. 255.

¹⁴⁶ Ebd., S. 244.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd., S. 255.

4. Das Pluriversum der Kultur und die Dialektik des Lebens

Der »theoretische Kosmos der Wissenschaft«¹⁴⁹ ist für Simmel jedoch nur ein Beispiel einer solchen »ideozentrische[n] Einstellung«¹⁵⁰, in der »die Gesamtheit des [...] Gegebenen in eine Einheit«¹⁵¹ gefasst wird. Da »aus dem gleichen Material mannigfaltige Welten«¹⁵² geschaffen werden können, entsteht eine Pluralität kultureller Formen. Bezüglich deren Verhältnis zueinander nimmt Simmel eine radikale Position ein: Die unterschiedlichen Welten schließen sich gegenseitig aus, sie sind, so Simmel, »keiner Mischung, keines Übergreifens, keiner Kreuzung fähig, da jede ja schon den ganzen Weltstoff in ihrer besonderen Sprache aussagt«¹⁵³. Zudem bestimmt Simmel ihre jeweilige Auffassung des Gegebenen als gleichwertig. Die autonomen Formwelten wie zum Beispiel Wissenschaft, Kunst oder auch »die sogenannte wirkliche Welt«¹⁵⁴ stehen »ontologisch auf derselben Stufe«¹⁵⁵. Damit wird mehr und mehr deutlich, dass ihr Verhältnis zueinander als relativistisch bestimmt werden kann. Dies zeigt sich nicht zuletzt am »irreduzibel perspektivische[n] Charakter der kulturellen Formen«¹⁵⁶. Für Simmel stellen die jeweiligen Formwelten auch unterschiedliche Standpunkte dar, aus deren Perspektive das Gegebene auf verschiedene Weise erscheint. Die Richtigkeit einer Vorstellung konstituiert sich dabei nach immanenten Kriterien der jeweiligen Formwelt. Simmel betont explizit, dass sich die Gesetze der künstlerischen Wahrheit von den Gesetzen der wissenschaftlichen Wahrheit ebenso unterscheiden wie von denen der Wahrheit der empirischen Praxis.¹⁵⁷ Diese unterschiedlichen Perspektiven können weder gemeinsam realisiert werden noch gibt es einen Blick von

¹⁴⁹ Ebd., S. 265.

¹⁵⁰ Ebd., S. 262.

¹⁵¹ Ebd., S. 288.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd., S. 238. Ein von einer Welt geformter Inhalt kann jedoch Stoff einer anderen kulturellen Formung werden.

¹⁵⁴ Ebd., S. 240. Simmel behauptet, dass man »Welt nicht von vornherein als wirkliche Welt verstehen darf, Welt vielmehr als die ganz allgemeine Form gilt, von der ‚Wirklichkeit‘ eine spezielle Determinierung ist« (Ebd., S. 241).

¹⁵⁵ Ebd., S. 242.

¹⁵⁶ Geßner: Schatz im Acker, S. 103. Zur Perspektivität der kulturellen Formen s. ebd. S. 103–110.

¹⁵⁷ S. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie. In: Gesamtausgabe Bd. 14, Frankfurt a.M. 1996, S. 38.

Nirgendwo. Für Simmel heißt Gegebensein immer schon Geformtsein und damit unter einer bestimmten Perspektive erscheinen.¹⁵⁸

Die Relativität der etablierten kulturellen Formwelten beschränkt sich jedoch nicht nur auf ihr Verhältnis zueinander. Vielmehr ist Simmel davon überzeugt, dass keine dieser Welten in ihrer Totalität realisiert werden kann. Denn, so Simmel, nur »rein ideell gesehen kann kein Inhalt sich dem entziehen, sich erkennen zu lassen, künstlerische Formung anzunehmen, religiös ausgewertet zu werden«. ¹⁵⁹ Aber faktisch »existiert nicht Erkenntnis schlechthin, Kunst schlechthin, Religion schlechthin. [...] Es existiert immer nur eine historische, d.h. eine jeweils in ihren Ausdrucksmöglichkeiten, Stilbesonderheiten bedingte Kunst; eine solche aber kann ersichtlich nicht jedem der unbegrenzt vielen Weltinhalte Unterkunft gewähren«. ¹⁶⁰ Das Fassungsvermögen der kulturellen Formwelten wird damit durch ihre Historizität beschränkt. Nur prinzipiell, d.h. für Simmel in diesem Zusammenhang nur potentiell, »kann die Welttotalität nach einer besonderen Formel dargestellt werden«. ¹⁶¹ Deren konkrete Verkörperungen bleiben gegenüber der möglichen Totalität der Repräsentation stets fragmentarisch. Die »absolute, jeder Aufgabe überhaupt gewachsene Vollendung« einer Form »fehlt uns«, weil diese notwendigerweise in einem historischen Kontext auftritt und der historischen Entwicklung unterworfen ist. ¹⁶² Die konkrete Gestalt der kulturellen Formwelten ist deshalb historisch kontingent.

Dieser Gedanke der Kontingenz spielt aber nicht nur für das Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit eine entscheidende Rolle. In der *Lebensanschauung* stellt sich Simmel darüber hinaus die Frage, ob die Prinzipien selbst, d.h. ihre ideellen Formen, kontingent sind. Da er den verfügbaren Kategorialisierungen keine Notwendigkeit zuspricht, zeigt sich, wie wichtig diese Form von Relativität auch für seine späte Kulturtheorie ist. Für Simmel scheint es prinzipiell vorstellbar zu sein, dass sich die menschliche Kultur aus anderen Formwelten als den gegebenen zusammensetzt. Kurz gesagt, nicht nur, welche Kunst wir haben, sondern auch

¹⁵⁸ In der *Lebensanschauung* erklärt Simmel: »Wie ein Stück physischer Materie in beliebig vielen Formen erscheint, ohne *irgend* eine aber nicht existieren kann, und der Begriff seines reinen, formfreien Materie-Seins eine zwar logisch gerechtfertigte, aber in keiner Art von Anschauung vollziehbare Abstraktion ist – so etwa verhält sich das, was ich den Stoff der Welten nenne« (Simmel: *Lebensanschauung*, S. 239).

¹⁵⁹ Ebd., S. 238.

¹⁶⁰ Ebd., S. 240.

¹⁶¹ Ebd., S. 244.

¹⁶² Simmel: *Hauptprobleme*, S. 21. Am Beispiel der philosophischen Weltbilder macht Simmel deutlich, dass eine absolut vollständige Welt nur von einem »göttliche[n] Geist« geformt werden könnte – eine Perspektive, die dem Menschen prinzipiell verschlossen ist (ebd. S. 36).

dass wir Kunst haben, erweist sich als kontingent. Denn Simmels Antwort auf die Frage nach dem Status der Prinzipien lautet: »Nun mag man behaupten: nicht nur die Darstellungen und Auslebungen der Prinzipien Kunst, Religion, Wert usw. seien durch historische Zufälligkeit bedingt, sondern daß diese Prinzipien auch in ihrer größten Allgemeinheit und übersingulären Idealität überhaupt bestünden, sei der historischen Entwicklung der Menschheit zuzuschreiben; es sei schließlich in höherem Sinne ein Zufall und eine bloße Faktizität unserer geistigen Einrichtung, daß jene Kategorien und nicht ganz andere bestehen und Welten bilden; [...] Gibt man diese These, ohne in ihre metaphysische Diskussion einzutreten, zu, so ist damit das hier Durchzuführende keineswegs bedroht. Denn es handelt sich nur darum, daß diese Welten ideell bestehen, notwendig oder nicht, und daß sie, als Welten, der der Wirklichkeit koordiniert sind. Behauptet man ihre Zufälligkeit, so muß man auch für die Wirklichkeit eben dieselbe zugeben. Auch daß wir mögliche Inhalte in die Form der Wirklichkeit fassen, ist nicht als notwendig zu erweisen: es gibt tatsächlich träumerische ‚wirklichkeitsfremde‘ Menschen, vor denen die Inhalte des Daseins als bloße Bilder schweben und die den Begriff Wirklichkeit nie recht erfassen.«¹⁶³

In der *Lebensanschauung* stellt die Theorie der autonomen Formwelten nur eine Seite einer umfassenden Dialektik des Lebens dar. Simmels Hinwendung zum Lebensbegriff steht dabei deutlich im Zeichen des Versuches, seiner Kulturtheorie ein metaphysisches Fundament zu unterlegen. Die Herausbildung autonomer Formen der Kultur wird nun als »Objektivwerden des Lebens«¹⁶⁴ selbst bestimmt. Damit wird der Kulturprozess in eine buchstäblich *metaphysische* Dynamik integriert. Als geistiges »kann« das Leben, wie Simmel betont, »gar nicht anders, als sich in irgendwelchen Formen dartun« und damit das andere seiner selbst hervorbringen.¹⁶⁵ In seiner Formwerdung »offenbart« sich das Leben »als der kontinuierliche Prozeß des Sich-über-sich-selbst-Erhebens«¹⁶⁶. Diese »Lebenstranszendenz« betrachtet Simmel als »die wahre Absolutheit«¹⁶⁷. »Absolut« ist das Leben aus dieser Perspektive, weil es »sich selbst im relativen Sinne und seinen Gegensatz, zu dem es und der zu ihm eben relativ ist, einschließt, oder sich zu ihnen als seinen empirischen Phänomenen

¹⁶³ Simmel: *Lebensanschauung*, S. 242.

¹⁶⁴ Ebd., S. 296.

¹⁶⁵ Ebd., S. 230.

¹⁶⁶ Ebd., S. 225.

¹⁶⁷ Ebd., S. 224.

auseinanderfaltet«. ¹⁶⁸ Obwohl »das Leben in dem absoluten Sinne« ¹⁶⁹ als ein übergreifendes Prinzip konzipiert ist, werden die beiden Pole nicht in einer übergeordneten Einheit aufgehoben. Simmels Lebensbegriff ist damit von einer Paradoxie gekennzeichnet: Im Falle des Lebens stellt dessen »Sich-Steigern und stetige[s] Sich-Verlassen gerade die Art seiner Einheit, seines In-Sich-Bleibens« ¹⁷⁰ dar.

Diese paradoxe Vorstellung einer immanenten Transzendenz des Lebens konstituiert auch deren dialektischen Charakter. Leben heißt für Simmel immer Leben *und* Form, d.h. die Wechselwirkung zwischen genuin widerstreitenden Prinzipien, die unaufhebbar konflikthaft sind und nicht miteinander versöhnt werden können. Das Leben wird als ein prinzipiell offener Prozess vorgestellt, in dem die »Dialektik gleichsam ‚auf Dauer gestellt‘ ist« ¹⁷¹, wie Geßner zutreffend erklärt. In Anlehnung an eine Stelle aus der *Philosophie des Geldes* könnte man deshalb auch formulieren: Obwohl das Leben im »absoluten Sinne« ¹⁷² nicht in derselben Weise relativ ist wie seine dialektischen Pole Leben und Form, so ist es doch nichts anderes als deren Relativität. ¹⁷³

Damit wird deutlich, dass Simmel auch hier eine relationistische Auffassung des Absoluten vertritt. Es gibt für Simmel kein absolutes Prinzip, das alle anderen Prinzipien aufhebt. Schon in der dritten Auflage seines Buches über *Kant und Goethe* von 1916 erklärt Simmel, dass er mit dem Begriff des Lebens seiner »in den *Prinzipien* pluralistischen Anschauungsweise« eine »tiefere Begründung« geben könnte. ¹⁷⁴ Dieser Aufgabe wird er sich vor allem in der *Lebensanschauung* widmen. Dort steht der Lebensbegriff als kulturtheoretisches Prinzip für den endlosen Prozess der Hervorbringung und Wiederauflösung von Absolutheiten. Denn auch als einen solchen »fortwährenden Wandel« ¹⁷⁵ charakterisiert Simmel den

¹⁶⁸ Ebd., S. 228.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd., S. 225.

¹⁷¹ Geßner: *Schatz im Acker*, S. 272. Geßner hebt zurecht hervor, dass für Simmel die Tragik des Lebens darin besteht, dass der Konflikt keine Lösung finden kann.

¹⁷² Simmel: *Lebensanschauung*, S. 228.

¹⁷³ In der *Philosophie des Geldes* heißt es: »So sind die Normen [...] nichts als die Arten und Formen der Relativität selbst, die sich zwischen den Einzelheiten der Wirklichkeit, sie gestaltend, entwickeln. Sie sind selbst nicht in demselben Sinne relativ, wie die ihnen untertanen Einzelheiten, da sie deren Relativität selbst sind.« (Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 124)

¹⁷⁴ Simmel: *Kant und Goethe*. In: Gesamtausgabe Bd. 10, Frankfurt a.M. 1995, S. 165.

¹⁷⁵ Simmel: *Lebensanschauung*, S. 184.

»geschichtlichen Kulturprozess«¹⁷⁶, der durch die »Dynamik des Lebens«¹⁷⁷ bewirkt wird: »In relativistischem Prozeß erhebt sich über das subjektiv psychologischen Geschehen die von ihm unabhängige objektive Gestalt und Wahrheit, Norm und Absolutheit – bis auch sie wieder als subjektiv erkannt wird, weil eine höhere Objektivität entwickelt ist, und so fort in die Unabsehlichkeit des Kulturprozesses.«¹⁷⁸ Indem Simmel die Bewegungsform des »geistige[n] Leben[s]«¹⁷⁹ auf diese Weise bestimmt, bleibt er der ontologischen Hauptthese der *Philosophie des Geldes* im Grunde treu: Als »Dialektik ohne Versöhnung«¹⁸⁰ konzipiert, drückt auch die Metaphysik des Lebens den »relativistischen Charakter des Seins«¹⁸¹ aus, d.h. seine Auflösung in Bewegung, Relation und Wandel.

5. Fazit. Ist Simmel aus heutiger Sicht ein Relativist?

Die Auseinandersetzung mit den Hauptmotiven von Simmels Kulturphilosophie führt zu einem klaren Ergebnis: Verschiedene Formen von Relativität bilden die Grundlage seiner Neubestimmung der »Weltstellung des Menschen«¹⁸². Das »relativistische Weltbild«, zu dem sich Simmel seit der *Philosophie des Geldes* bekennt, kann wie folgt zusammengefasst werden: Für Simmel ist der Mensch ein Kulturwesen, dessen Welt- und Selbstbezug prinzipiell durch das Medium der Kultur vermittelt ist. Deren konkrete Formen werden auf verschiedene Instanzen hin relativiert. Die physisch-psychologische Ausstattung des Menschen fungiert als Bedingung und die Geschichte als Kontext der kulturellen Gebilde. Letztere begreift Simmel als vom Menschen hervorgebrachte Welten, die kontingent, perspektivisch und inkommensurabel sind – ein konstruktivistischer Ansatz. Das »individuell gelebte Leben« sieht Simmel in einem »eigentümlichen Verhältnis« zu diesem Pluriversum der Kultur.¹⁸³ Auch in dieser Hinsicht spricht er von einem »Fragmentcharakter des Lebens« und behauptet, dass »jeder Bewußtseinsvorgang seinem Inhalt und Sinne nach in eine dieser

¹⁷⁶ Ebd., S. 184.

¹⁷⁷ Ebd., S. 352.

¹⁷⁸ Ebd., S. 296.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Landmann: Einleitung des Herausgebers. In: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt a. M. 1987, S. 16.

¹⁸¹ Simmel: *Philosophie des Geldes*, 716.

¹⁸² Ebd., S. 264; Simmel: *Lebensanschauung*, S. 212.

¹⁸³ Ebd., S. 243.

Welten« gehört.¹⁸⁴ Damit wird aber auch der Status der »erlebten seelischen Inhalte«¹⁸⁵ abhängig von der jeweiligen kulturellen Formwelt. Ob beispielsweise eine individuell geäußerte Meinung als wahr oder falsch zu betrachten ist, hängt von der Erkenntniswelt ab, zu der jene gehört. Diese Art der Zuweisung des Wahrheitswertes soll gerade seine Objektivität begründen. Simmel betont anhand von unterschiedlichen Beispielen, dass sich die Objektivität eines Wertes durch die Relation der Elemente einer kulturellen Formwelt zueinander konstituiert. Diese werden als autonome und autarke Entitäten¹⁸⁶ vorgestellt, die jedoch nicht in der Luft schweben. Vielmehr entstehen sie auf einer evolutionären Grundlage, deren pragmatische Kriterien ihre Etablierung reguliert. Mit dieser genetischen Rückbindung ist der Möglichkeit der Weltbildung jedoch auch eine funktionale Grenze gesetzt: Kulturelle Gebilde können nur auf der Grundlage von Formen entstehen, »die sich als Förderungen der Lebensentfaltung«¹⁸⁷ bewährt haben.

Nicht zuletzt aufgrund dieser Einschränkung stellt sich die Frage, wie Simmels Bekenntnis zum Relativismus aus heutiger Sicht zu beurteilen ist. Zunächst fällt ins Auge, dass Simmels kulturphilosophische Position starke Ähnlichkeiten mit den Formen jenes »conceptual relativism«¹⁸⁸ aufweist, der Autoren wie Nelson Goodman oder Richard Rorty zugeschrieben wird.¹⁸⁹ Insbesondere teilt Simmel deren antirealistische Stoßrichtung, d.h. er negiert die Möglichkeit eines Blicks von Nirgendwo und lehnt die Korrespondenztheorie ab.¹⁹⁰ Er ist zudem davon überzeugt, dass dem Menschen das Sein nur vermittels jener Pluralität von

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Simmel erklärt: »Wir erblicken in jedem dieser Bezirke eine innere, sachliche Logik, die zwar Spielraum für große Mannigfaltigkeiten und Gegensätze gibt, aber doch auch den schöpferischen Geist an ihre objektive Gültigkeit bindet.« (Ebd., S. 238)

¹⁸⁷ Ebd., S. 259.

¹⁸⁸ Vgl. M. Baghramian: *Relativism*. New York 2004, S. 212–244. «The starting point of conceptual relativism is the philosophical position that the world does not come ready-made or ready-carved; rather, we divide it into various categories and kinds by applying a conceptual scheme or categorical framework.» (Ebd., S. 212)

¹⁸⁹ Auf die Ähnlichkeit zu Rorty weist schon Boudon hin (s. Boudon: *Erkenntnistheorie*, S. 118).

¹⁹⁰ Über die Gemeinsamkeiten der »Harvard Relativists«, zu denen neben Goodman und Rorty auch William James und Hilary Putnam zählen, schreibt Baghramian: »What all these philosophers have in common is their insistence that there are no facts of the matter independent of the scheme in which the ‚facts‘ are represented. ‚What there is‘ becomes our world by the interpretive acts of the human mind, through the application of conceptual schemes, belief networks, wordviews, etc. The world does not come to us ready-made, even though ‚what there is‘ may be, and probably, is, there independently of our worldmaking.« (Baghramian: *Relativism*, S. 243)

kulturellen Welten gegeben ist, die er selbst formt. Dieser Perspektivismus hat einen globalen Anspruch, d.h. er schließt alle Gegenstände ein. In Anlehnung an den bekannten Homo-Mensura-Satz könnte man das Prinzip von Simmels Kulturphilosophie wie folgt zusammenfassen: Für Simmel ist der Mensch das Maß *seiner* Dinge. Andere sind ihm nicht zugänglich.

Darüber hinaus ist eine der jüngsten Weiterentwicklungen des konzeptuellen Relativismus von einem Motiv getragen, das auch für Simmels Kulturtheorie eine wesentliche Rolle spielt.¹⁹¹ Carol Rovane versucht für den Bereich der Ethik eine konsistente relativistische Position zu formulieren, die sie als Alternative zu gegenwärtigen Standardtheorien einführt.¹⁹² Im Zentrum von Rovanes metaphysischer Konzeption steht der Gedanke, dass die Träger von Wahrheitswerten in unterschiedlichen Welten leben können, die keinerlei logische Relationen zueinander haben. Die normative Geschlossenheit dieser Welten – Rovane spricht von »normative insularity«¹⁹³ – macht es möglich, dass Urteile, die sich in *einer* Welt widersprechen würden, zu unvereinbaren Alternativen inkommensurabler Welten werden. Für Rovane motiviert die Existenz von »truths that cannot be embraced together«¹⁹⁴ eine relativistische Position, die auf der metaphysischen Überzeugung beruht, dass es innerhalb eines Bereiches – in ihrem Falle der Ethik – viele in sich geschlossene Welten mit eigener Logik gibt. Rovane legt außerdem großen Wert darauf, dass es für ihr metaphysisches Konzept sich gegenseitig ausschließender Welten eine naturalistische Grundlage geben kann.¹⁹⁵ Gestützt auf Noam Chomskys allgemeine These, dass alle Fähigkeiten ebenso

¹⁹¹ Rovane sieht das von ihr stark gemachte Motiv der Alternativität explizit in Goodmans vielen Welten und der Diskussion um »conceptual schemes« präformiert (C. Rovane 2011: *Relativism Requires Alternatives, Not Disagreement or Relative Truth*. In: *A Companion to Relativism*, hg. v. S.D. Hales, Singapur 2011, S. 34). Die von Baghramian unter dem Label »conceptual relativists« diskutierten Philosophen sahen sich selbst nicht als Relativisten, sondern höchstens als Pluralisten (s. Baghramian: *Relativism*, S. 243 f.).

¹⁹² Darauf verweist schon der Titel des Aufsatzes, auf den sich meine kurze Darstellung von Rovanes Ansatz stützt: *Relativism Requires Alternatives, Not Disagreement or Relative Truth* (Rovane 2011). Eine ausführliche Darstellung ihres moralischen Relativismus findet sich in C. Rovane 2013: *The Metaphysics and Ethics of Relativism*. Cambridge/London 2013.

¹⁹³ Rovane: *Relativism Requires Alternatives*, S. 37.

¹⁹⁴ Ebd., S. 39.

¹⁹⁵ Rovane geht es damit um die Möglichkeit einer realistischen Grundlegung ihrer relativistischen Position. Sie betont jedoch, dass eine anti-realistische Grundlegung ihres moralischen Relativismus näher liegt (Ebd., S. 47 f.).

begrenzend wie ermöglichend sind, formuliert sie die Möglichkeit eines biologisch bedingten Pluralismus, nicht zuletzt von Erkenntniswelten.¹⁹⁶

Aus der Perspektive dieser metaphysischen Debatte ist sowohl Simmels Theorie kultureller Formwelten als auch deren evolutionär-pragmatische Grundlage von relativistischen Motiven geprägt – trotz der offensichtlichen Unterschiede zu Rovanes Konzeption im Allgemeinen. Denn Simmel fasst die unterschiedlichen Bereiche der Kultur wie Wissenschaft, Kunst oder Religion als inkommensurable Welten mit eigener Logik, nicht jedoch deren konkrete Gestalten. Aufgrund der Nähe zum konzeptuellen Relativismus liegt der Schluss nahe Simmels Bekenntnis zum Relativismus aus heutiger Sicht ernst zu nehmen. Sein philosophisches Werk enthält Motive, die in gegenwärtigen Debatten um den Relativismus eine wichtige Rolle spielen. Es wäre deshalb sinnvoll, Simmels immer wieder neu ansetzende Reflexionen in systematischen Kontexten zu berücksichtigen, um die Potentiale und Grenzen eines relativistischen Standpunkts auszuleuchten – auch in Kontexten in denen die Zuordnung seiner Überlegungen nicht so eindeutig ist wie im Falle der metaphysischen Debatte um den Begriff der Welt.¹⁹⁷ Darüber hinaus zeigt Simmels Ausarbeitung einer relativistischen Position in der Philosophie, dass die Geschichte dieses Begriffs komplexer ist, als oft angenommen wird: der Relativismus war nicht nur das Schreckgespenst der modernen Philosophie, sondern konnte auch einen positiven Bezugspunkt darstellen, zumindest in Ausnahmefällen.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ebd., S. 39.

¹⁹⁷ Es ist beispielsweise unklar, ob man Simmel aus heutiger Perspektive als einen epistemischen Relativisten bezeichnen kann. Zu dieser Debatte s. Millson: Reflexive Relativism. Steizinger: In Defense. Kusch: Simmel and Mannheim.

¹⁹⁸ Ich danke Martin Kusch, Paul Ziche, Gerald Hartung und den TeilnehmerInnen an einer Konferenz in Wuppertal im September 2018 für kritisches Feedback. Forschungsarbeiten, die in diesen Aufsatz einfließen, wurden durch das ERC (Grant 339382 »The Emergence of Relativism«) gefördert.