



Die subjektiven und die objektiven Dimensionen des sozialen Lebens. Simmels sozio-anthropologische Perspektive

Monica Martinelli

Volume 27, numéro 1, 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1108381ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1108381ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Edizioni ETS

ISSN

1616-2552 (imprimé)

2512-1022 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Résumé de l'article

Simmel's concern is to analyse the relationship between subjective and objective dimensions and at the same time to search for a horizon of meaning that sustains this relationship. A topic that Simmel analysed from many viewpoints. The focus of this paper is mainly on the socio-anthropological point of view. According to Simmel, when the subjective and objective dimensions are seen as contradictory, the integrity of the individual is undermined. The subject's experience in modernity is submitted to a logic characterised by a strong dualism. Nevertheless, the relationship between the subjective and the objective dimension shapes our experience: society could be seen as the progressive development of this nexus. Simmel suggests that one and the other poles are complementary in a relationship of reciprocity and mutual limitation - an expression of the original duality of life which embodies "the whole being".

Citer cet article

Martinelli, M. (2023). Die subjektiven und die objektiven Dimensionen des sozialen Lebens. Simmels sozio-anthropologische Perspektive. *Simmel Studies*, 27(1), 9–51. <https://doi.org/10.7202/1108381ar>

© Monica Martinelli, 2023



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

MONICA MARTINELLI

Die subjektiven und die objektiven Dimensionen des sozialen Lebens. Simmels sozio-anthropologische Perspektive.

Abstract. *Simmel's concern is to analyse the relationship between subjective and objective dimensions and at the same time to search for a horizon of meaning that sustains this relationship. A topic that Simmel analysed from many viewpoints. The focus of this paper is mainly on the socio-anthropological point of view. According to Simmel, when the subjective and objective dimensions are seen as contradictory, the integrity of the individual is undermined. The subject's experience in modernity is submitted to a logic characterised by a strong dualism. Nevertheless, the relationship between the subjective and the objective dimension shapes our experience: society could be seen as the progressive development of this nexus. Simmel suggests that one and the other poles are complementary in a relationship of reciprocity and mutual limitation - an expression of the original duality of life which embodies "the whole being".*

1. Einleitung

Für Simmel ist es grundlegend, dass die subjektiven und die objektiven Dimensionen des sozialen Lebens aus der dualistischen Sichtweise, in die sie eingeschlossen sind, befreit werden.

Das Simmelsche Anliegen ist die Analyse der Relativität dieser Dimensionen und gleichzeitig die Suche nach einem Sinnhorizont, der diese Relativität aufrechterhält. Ein Thema, das Simmel – wie seine Schriften zeigen – aus mehreren Blickwinkeln betrachtet und untersucht hat.

Der Schwerpunkt des vorliegenden Beitrags liegt hauptsächlich auf dem sozio-anthropologischen Gesichtspunkt. Laut Simmel wird, wenn die *subjektive* und die *objektive* Dimension als widersprüchlich angesehen werden, *die Integrität des Individuums* untergraben. Die Erfahrung des Subjekts in der Modernität

unterliegt mithin einer Entwicklungslogik, die durch einen starken Dualismus gekennzeichnet ist, mit der Folge eines „*Rückgang[s] der Kultur der Individuen in Bezug auf Geistigkeit, Zartheit, Idealismus*“ (GSG 7, 129).

Die anthropologische Perspektive nimmt bei Simmel einen entscheidenden Platz ein, wie das zentrale Thema der *Beziehung Individuum-Gesellschaft* in seiner Soziologie verdeutlicht.

Diese Perspektive ist notwendig, um die Gesellschaft (und ihre Entwicklungsmodelle und Formen) zu verstehen: „*Der Zusammenschluß in den mannigfaltigen Formen der Gesellschaft, mit ihren Werten wie ihren Konflikten, tritt vor den beiden andern Fundamentalbegriffen ganz zurück: vor der Menschheit und vor dem Individuum*“ (GSG 10, 359-360).

Es soll hier versucht werden, Simmels Perspektive zu skizzieren, die den Dualismus Individuum-Gesellschaft (Individualität-soziale Welt) auf nicht oberflächliche Weise überwindet. Diese Perspektive enthält verschiedene Aspekte einer transdisziplinären Forschungsaktivität. Darüber hinaus ist Simmel selbst dafür bekannt, dass er an der Grenze zwischen den Disziplinen steht, die Zusammenhänge und Gegenwirkungen in der Realität erfasst und somit reduktive Spezialismen zu überwinden vermag. Die folgende Passage aus seinem Text *Kant und Goethe* könnte bei näherer Betrachtung auf Simmel selbst zutreffen: „*wenn ihnen [den Denkern einer Epoche] die Größe der Einseitigkeit mangelt, [werden sie] dafür der Einseitigkeit der Größe entgegen*“ (GSG 10, 165).

2. Der anthropologische Horizont

Simmels Anliegen ist das Individuum, das von der Renaissance entworfen und von der Modernität hochstilisiert wurde. Dieses Hervorheben wird in der Modernität ihm gegenüber jedoch paradoxerweise von auflösenden Schüben begleitet. *Einerseits* möchte das Individuum seine Freiheit behaupten. *Andererseits*

behauptet sich die Macht der instrumentellen Rationalität: Hier triumphiert die Objektivität, und das Individuum wird letztendlich zu einem Rädchen im System.

Simmel möchte verstehen, wer dasjenige Individuum ist (GSG 4, 130-283), das auf der sozialen Bühne nach Freiheit schreit. Dieses Anliegen ergibt sich aus der Tatsache, dass der Mensch nämlich riskiert, „*in einem gesellschaftlich-technischen Mechanismus nivelliert und verbraucht zu werden*“, und deswegen übertreiben muss, „*um nur überhaupt noch hörbar, auch für sich selbst, zu werden*“ (GSG 7, 116; 130), während er in der „*Verabsolutierung des Einzelnen*“ (GSG 21, 807) unterzugehen oder der großstädtischen ‘Blasiertheit’ – gleichgültig und von allem abgehoben – nachgeben kann.

Individuum und Freiheit sind eng verbunden. Tatsächlich ist die Freiheit nicht „*eine spontane Kraft*“, die von sich aus ohne das Vorhandensein eines Ichs handelt, und ohne dass dieses *Ich* „*innerlich wirksam*“ ist (GSG 4, 181). Darum erscheint es hier notwendig, eine Stufe tiefer zu gehen.

Simmel bewegt sich an dieser Stelle auf sowohl philosophischer als auch soziologischer Ebene. Er distanziert sich von einer substanzialistischen Anschauung des Individuums, wonach seine vollständige Autonomie postuliert wurde. Das Individuum darf keinerlei Befehlen unterworfen sein, die nicht von ihm selbst ausgehen. Simmel kehrt also zu einem modernen philosophischen Denken zurück und distanziert sich, im Besonderen, von derjenigen Linie, welche die Trennung zwischen den verschiedenen Dimensionen des menschlichen Wesens markiert hat (Martinelli, 2011, 2018).

Indem man die völlige Autonomie des Ichs behaupten will, hat man nämlich entschieden, das Individuum nicht Befehlen auszusetzen, die von etwas anderem als ihm selbst kommen. Mit einer Folge: „*da er [Kant] nun alle Heteronomie verwirft, so muß er dies durch Zerreißung des Individuums in Sinnlichkeit und Vernunft zu ermöglichen suchen*“ (GSG 16, 355). Gleichsam als ob man in eine Sackgasse einbiegt, kommt man so zu einer Spaltung im Individuum selbst:

„Tatsächlich ist die Heteronomie nicht beseitigt, sondern nur aus dem Verhältnis zu einem Außen in das innerliche zwischen Vernunft und Sinnlichkeit verlegt. Die Illusion, daß, wenn die Vernunft der Sinnlichkeit befiehlt, damit doch ›wir selbst‹ uns das Pflichtgebot geben, kann Kant nur durch die in keiner Weise erwiesene, naiv dogmatische Behauptung stützen, daß jener vernunftmäßige, allgemeingültige Teil von uns das ›eigentliche‹ Ich, das Wesen unseres Wesens ausmache“ (ebd.).

Damit wird die Gesamtheit unserer Sinneserfahrungen an den Rand gedrängt und *„die Bestimmung durch das Sinnliche [wird] also zur Unfreiheit“* (GSG 20, 113).

Simmel distanziert sich von dieser Perspektive, um die Illusion zu überwinden, die nicht so sehr darin besteht, dass man im Ich das Prinzip des Willens und des Handelns erkennt, sondern vielmehr darin, dass man es als ganz und gar autoreferenziell ansieht.

Simmel denkt, dass je mehr das Konzept des ‚Ichs‘ als *„ein Komplex von Qualitäten, Gedanken, Gefühlen, vielleicht gar ein metaphysisches Etwas“* (GSG 4, 135) angesehen wird, desto weniger oberflächlich darf eine Definition von Individuum (und Freiheit) ausfallen. Das rationale und universelle ‚reine Ich‘, das über die Vielfältigkeit gesetzt ist, hat den Grundstein für eine (absolute) Freiheit geschaffen, die losgelöst von jeglicher Bindung ihre Erfüllung zu finden scheint und dennoch ihren tiefen Sinn verliert. Hier fehlt der *„Gegenwurf“* (ebd., 142)¹, der die Wahlfähigkeit des Subjektes einbezieht, die sich innerhalb einer Welt mit einer Vielfalt von Ideen, Erfahrungen und zwischenmenschlichen Beziehungen

¹ Der Gegenwurf bezeichnet den Gegenstand, das Ob-jectum (GSG 4, 134), d. h. die Welt, die Umgebung, eine Situation, das Soziale, ein Objekt im Sinne einer Sache, die Geschichte, ein ‚DU‘ (ein anderes Ich), etwas, das eine Reibungsfunktion hat, und deshalb die Wahlfähigkeit, die Freiheit des Subjekts einbezieht, welche sich innerhalb der phänomenalen Welt beim Zusammengehen verschiedener, nicht selten widersprüchlicher Faktoren formt.

bildet.

Simmel betont ganz entschieden diese Perspektive, nicht zuletzt indem er die zwei idealtypischen soziologischen Formen von Individualismus, die sich in der Modernität herausgebildet haben, in den Mittelpunkt stellt.

3. Ambivalenzen der modernen Individualisierungsprozesse

Wie bekannt, analysiert Simmel in einer idealtypischen Perspektive die zwei verschiedenen Formen von Individualismus².

Die erste Form, die er als „*quantitativ oder der Einzelheit*“ bezeichnet und die für das 18. Jahrhundert typisch ist (GSG 16, 146), dreht sich um die zentrale Idee, dass alle Menschen in ihrem innersten Kern, in ihrer menschlichen Natur identisch sind. Der Mensch muss vielmehr – um seine wahre Natur freizusetzen – *frei* von allen historischen und sozialen Einflüssen sein, die seiner tiefsten Essenz Gewalt antun und der Grund für Ungleichheiten sind. Diese Auffassung bringt uns zu Kants ‚reinem Ich‘ (eigentlichem Ich), jenem ‚*Wesen ohne Qualität*‘³, das frei von allen Kontingenzen und historischen Determinationen ist, sowie von gesellschaftlichem Druck und sozialer Devianz. Dem entspricht, laut Simmel, eine abstrakte Vorstellung vom Menschen und von der Freiheit.

Die zweite Form von Individualismus – definiert als „*qualitativ oder der Einzigkeit*“ (GSG 16, 146) und typisch für das 19. Jahrhundert – betrachtet das Subjekt in seiner Einzigartigkeit, aufgrund der es mit keinem anderen vergleichbar ist. Hier kommt

² Unter den vielen möglichen Texten sind insbesondere die folgenden zu nennen: *Die beiden Formen des Individualismus* (GSG 7); *Kant und der Individualismus* (GSG 7); *Goethes Individualismus* (GSG 12), *Individualismus* (GSG 13), *Germanischer und klassisch-romanischer Stil* (GSG 13); der Essay *Das Individuum und die Freiheit*, der in folgenden Publikationen enthalten ist: Simmel, 1957; *Der Individualismus der modernen Zeit* (GSG 20); *Grundfragen der Soziologie – Individuum und Gesellschaft* (GSG 16, Kapitel 4).

³ Vgl. die Sechzehnte Vorlesung über *Kant*: GSG 9, 221-222.

jener Typus des besonderen Menschen hervor und nicht *der* Typus des Menschen im Allgemeinen. Jede Person ist „*gerade in ihrem letzten Grunde von der andern, an die das Schicksal sie rühren läßt, unterschieden*“ (ebd., 144). Bedeutsam ist die Innerlichkeit, welche die Quelle der Originalität ist. Die Freiheit wird hier mithin einzig der inneren Sphäre überlassen. Die Persönlichkeit wird hervorgehoben in ihrem Anderssein von allen anderen, einmal mehr auf Kosten ihrer sozialen Bindungen.

Das Individuum verliert die äußere Ungleichheit aus den Augen, um sich auf seine eigene Unterscheidung zu konzentrieren: Einmal von den Fesseln vormoderner Zugehörigkeiten, religiöser oder politischer Institutionen befreit, will sich das Individuum nun von den anderen unterscheiden, um seine Ungleichheit zu bekräftigen. Dieses Individuum verharrt jedoch in der rätselhaften Unklarheit seiner absoluten Unterscheidung von den anderen: es sucht nach seiner Einzigartigkeit, mit der Illusion, eine Einheit zu entdecken, die intimer, gefühlsmäßiger und emotional dichter ist als reflexiv und rational wie im Fall des ersten Typs des Individualismus. In diesem Fall ist die Einheit durch die gemeinsame menschliche Natur vorgegeben, also im einzigen Verbindungspunkt zu dem Gesetz zwischen den Individuen, und wo diese Einheit *jedoch* eine Tatsache der Realität ausschließt: die unendliche Pluralität.

Der moderne Mensch *schwingt* gleichsam zwischen den Extremen zweier Formen von Individualismus hin und her: zum einen begreift er sich als ein Punkt in der Welt inmitten vieler Punkte, mit denen er ein und dieselbe Natur gemein hat, denen gegenüber er jedoch vollständig autonom ist; zum anderen verkörpert er eine Welt in sich, die durch eine eigene Einzigartigkeit charakterisiert ist – einmal mehr auf Kosten ihrer sozialen Bindungen.

Der moderne Mensch schwankt also zwischen der Vorstellung einer absoluten, von allem und jedem losgelösten Freiheit, die in

Wahrheit eine leere Freiheit ist, *und* einer Freiheit, die voll und ganz der inneren Sphäre überlassen bleibt.

Für Simmel besteht die Schwierigkeit darin, dass in beiden Arten von Individualismus das Individuale *und* das Soziale zerrissen sind.

Die relationale Dimension wird eher als eine Begrenzung der Ausdehnung des Ichs, der Ausbreitung seiner Freiheit gesehen. Tatsächlich wird diese Dimension *einerseits* erst '*nachher*' kommen: '*später*' also, nachdem sich das Ich auf der Weltebene behauptet hat. Und so beschränkt sie sich darauf, seine Projektion zu werden. *Andererseits* wird die relationale Seite höchstens als etwas Beruhigendes in der Ungleichheit von unterschiedlichen und isolierten Besonderheiten berücksichtigt, auf der sehnächtigen Suche, einerseits, nach Anerkennung der eigenen Einzigartigkeit, und andererseits nach irgendeinem Element, das sie vereint, indem es diese Anerkennung verwirklicht.

Angesichts der Evolution der Sozialformen, beruhen der Liberalismus und die rationale Organisation von Arbeitsteilung auf dieser Trennung, da sie ein Individuum voraussetzen, das mit den anderen interagiert, zum einen nur durch das universale und rationale Gesetz (welches schnell mit der Logik der modernen Geldwirtschaft, etwas Gleichgültigem und Neutralem, identifiziert werden kann) und zum anderen allein durch die Funktionen, die ein Individuum innerhalb eines hinsichtlich der Einzelnen als Einheit *sui generis* strukturierten Organismus erfüllt (was in verschiedenen Fällen zu einem schützenden System wird, dem sich der Einzelne unterordnet, um seine Einsamkeit zu lindern).

Zum einen ergibt sich also eine individualistische Vision: Die anderen (und alle *Verhältnisse zum anderen*) wären schlussendlich „*nur Stationen des Weges, auf dem das Ich zu sich selber kommt*“ (Simmel, 1957, 266). Das Soziale wäre demnach lediglich die Summe vieler Ichs.

Zum anderen ergibt sich eine organische Vision: Die Gesellschaft, auf die man sich bezieht, wird in der Praxis ein kollektives Ich, an das man sich instrumentell angleicht, indem man Freiheit gegen Sicherheit eintauscht.

4. Eingeschränkte Anschauung der Wirklichkeit

Simmel macht sich keine der modernen Anthropologien zu eigen, welche die Negativität der menschlichen Beziehungen (und Wechselwirkungen) als Voraussetzung für eine Definition sowohl des Subjekts als auch der Freiheit annimmt, indem sie auf die Befreiung von jeglicher Einschränkung, auf das Verfolgen der Aufgabe zielt, sich selbst zu realisieren, und implizit annimmt, dass der andere nicht existiert. Als handle es sich bei ‚individuell‘ und ‚sozial‘ nicht nur um gegensätzliche, sondern zugleich auch um widersprüchliche Realitäten.

In diesem Sinn gewinnt die Herausforderung, die Simmel hier aufgreift, besonders an Bedeutung: eine Herausforderung, die sich durchaus auch auf unsere Zeit anwenden lässt: *„So ist es die moderne Hauptaufgabe: wie das individuelle Ich seinen Eigenwert zu bewahren, ohne zugleich in haltlosen Subjektivismus zu sinken“* und ohne sich in gänzlich gleichförmigen Systemen zu verlieren (GSG 21, 828). Obwohl Simmel die individuelle Dimension (und die Freiheit) nach Kräften verteidigt hat, strebt er danach, die individualistische Anschauung zu beseitigen. Gleichzeitig entscheidet sich Simmel für einen a-substanziellen Gesellschaftsbegriff, der systemische Visionen und negative Anthropologien aus den Angeln hebt, die auf die strukturelle Fehlerhaftigkeit des Menschen und damit auf seine notwendige und allumfassende systemische Vergesellschaftung bzw. Institutionalisierung setzen: *„denn die Gesellschaft ist nicht eine absolute Einheit [...]. Sondern Gesellschaft ist nichts als die Zusammenfassung oder der allgemeine Name für die Gesamtheit dieser speziellen Wechselbeziehungen“* (GSG 6, 209-210)⁴.

⁴ An anderer Stelle schreibt Simmel und verweist damit auch auf die Notwendigkeit einer a-substanziellen Anschauung des Subjekts: Unsere Identität ist eine Identität, die *„keine starr substanzialistische ist“*; und nochmals: *„Vielleicht liegen viele Schwierigkeiten des Freiheitsproblems, ganz ebenso wie des Ich-Problems, darin, daß man*

Sowohl die individualistische Anschauung als auch die organische (und systemische) fließen schließlich in eine Art einheitlich gedachte Wirklichkeit zusammen, die auf lange Sicht Gefahr läuft, intolerant zu werden: entweder viele kleine monadische „Ichs“ (viele einheitliche und homogene Totalitäten) *oder* ein kollektives ICH, ein systemisches Eines-Alles, das die Einzelnen am Ende verschlingt (indem es die vielen „Ichs“ in einer kollektiven Einheit auflöst, die das Individuum zwar beruhigt, zugleich aber auch einschränkt).

Simmel nimmt Abstand von diesem Dualismus (Individuum/Gesellschaft) und von allen Dualismen, die die Möglichkeit der strukturellen *Wechselbeziehung* zwischen Subjektivität und Objektivität, Innerlichkeit *und* Äußerlichkeit, Leben *und* Form, usw., zunichtemachen.

Er distanziert sich von der Spaltung zwischen den Mythologien eines Subjekts ohne Welt und einer Welt ohne Subjekt, und zieht vielmehr in Betracht, „*die erkenntnistheoretische Unmöglichkeit, einer solchen prinzipiellen Scheidung zwischen dem Sozialen und dem Individuellen zu erweisen*“ (GSG 4, 185). Angesichts einer solchen Spaltung hat die gesellschaftliche Dimension nicht den gleichen Ursprung wie die individuelle Dimension (und sie verharren beide in einem Zustand der Vorläufigkeit).

Stadien der angedeuteten Prozesse zu sozusagen substantiellem Bestand verfestigt hat“ (GSG 16, 223; 225). Diese Stadien erscheinen somit als geschlossene Teile, die mit einer eigenen Kraft ausgestattet sind und zwischen denen nur ein mechanisches Spiel stattfinden kann. Die Simmelsche Perspektive, die eine prozessorientierte und nicht-substantialistische Sicht der Welt einnimmt (ein Beispiel hierfür sind die berühmten Begriffe *Wechselwirkung* und *Vergesellschaftung*, die zur Beschreibung von Vorgängen und Phänomenen des gesellschaftlichen Lebens geprägt wurden), verzichtet darauf, das Wesen der Dinge zu definieren, um vielmehr die Wechselbeziehung zwischen ihnen und dem Subjekt zu erfassen. In diesem Sinne ist der Simmelsche Ansatz ‚relativ‘ (und nicht ‚relativistisch‘, wie Oelze (2006) treffend anmerkt, wenn er von *Relationismus* spricht): Er geht von einem Relativitätsprinzip aus, bei welchem die Beziehung zwischen verschiedenen Realitäten und Polen, die als solche bestehen bleiben, von Interesse ist.

Simmel begreift das Individuelle und das Soziale als Wirklichkeiten gemeinsamen Ursprungs. Und genau in diesem Sinn erklärt er, dass das Individuum das „*Gesamt-Ich*“ (GSG 4, 143), also „*der ganze Mensch*“ ist. Er ist „*nicht der Rest, der bleibt, wenn man von diesem das mit andern Geteilte abzieht*“ (GSG 12, 463), das was sich in ihm in seiner Interaktion mit der Welt bildet, sondern er ist strukturell individuell *und* sozial, Identität *und* Andersheit. Diese Dimensionen lassen sich schlicht nicht trennen⁵.

Um sich dem Subjekt anzunähern, muss man notwendig hiervon ausgehen. Für Simmel bedeutet Individualität, dass das Ich sehr wohl etwas ‚für-sich‘ seiendes ist, zugleich aber auch, dass es ‚außerhalb-von-sich‘ projiziert wird: Das Subjekt ist kein autoreferentielles Wesen, sondern es zeigt sich in seinem Weben von komplexen Beziehungen zu sich selbst, zum Anderssein, zur Welt. In der Tat besteht darin „*die Grundtatsache*“ jeder Erfahrung und jedes menschlichen Gedankens:

„Wenn man eine Grundtatsache sucht, die als die allgemeinste Voraussetzung aller Erfahrung und aller Praxis, aller Spekulation des Denkens und aller Lust und Qual des Erlebens gelten könnte, so wäre sie vielleicht so zu formulieren: Ich und die Welt“ (GSG 14, 80).

⁵ Um die Sicht des Menschen als Punkt in der Welt oder als Welt an sich zu überwinden, unterscheidet Simmel zwischen der *Eigenheit* des Subjekts und seiner *Einzigartigkeit oder Einzelheit und Einzigkeit*. Die Simmelsche Perspektive zeigt uns, dass die Einheit des ganzen Menschen nicht mit Einzigkeit oder Einzelheit gleichzusetzen ist. Vielmehr wird sie als ein Raum (und nicht als eine Einheit) beschrieben, der die verschiedenen Kontraste und Nuancen des Lebens umarmt. In diesem Sinne spricht Simmel lieber von der *Eigenheit* des Subjekts als von seiner Einzigartigkeit, denn letztere suggeriert den Bereich des ‚Einen‘ (auf den sich im Übrigen auch der Begriff der Einzigkeit und der Einzelheit, der ‚Ein‘ enthält, bezieht); ein ‚Einer‘, der für sich beansprucht, ein Ganzes, eine in sich geschlossene und autoreferenzielle Welt zu sein.

Aus eben diesem Grund definiert Simmel den spezifisch modernen Bruch zwischen Subjekt und Objekt (d.h., die Welt, das andere Du, die Geschichte, die soziale Umwelt, die Dinge, usw.) als ‚tragisch‘.

Hier stößt man auf seine tiefgreifende und umfassende Untersuchung der Moderne, einem Zeitalter, in dem das Individuum zugleich einem starken Drang nach Subjektivierung – „mit der Folge eines ungezügelter Subjektivismus und Skeptizismus“ (Simmel 1958, 8-9) – und einer ebenso mächtigen Objektivierung (hier wird die vitale, schöpferische Energie des Individuums unterdrückt) ausgesetzt ist. Und um sich vom Fortschreiten der Objektivität in den Dingen zu befreien, zieht er sich an einen eigenen Ort zurück, nach außen abgeschlossen, an dem er sich selbst-bestätigt und die eigene Autonomie bekräftigt (GSG 7, 129-130). So entfremdet er sich von der Welt. Und der Dualismus Subjekt-Objekt, Individuum-soziale Welt wird wiederholt, und führt zum Zerreißen.

Das Individuum, das die Beziehung zur Welt verliert, ist aber nicht mehr *der ganze Mensch*, sondern wird zu einem mittelmäßigen Menschen: „Von eben diesen Durchschnittswesen hat man den Eindruck [...], daß die Welt, die sie anrührt, gewissermaßen ungeändert durch sie hindurchgeht“ (GSG 16, 327), weil es seine Individualität einbüßt.

Bei alledem zerreißt auch die Freiheit. Denn sie bedarf weltlichen Materials, um sich konkretisieren und verwirklichen zu können. Sie braucht die Welt, welche dann der offene Raum ist, in dem das Subjekt mit den anderen interagiert. Ohne diesen *Gegenwurf* hängt die Freiheit in der Luft „wie ein transitives Verbum ohne Objekt“ (GSG 4, 236).

Die Überforderung der Subjektivität führt zur Verflüssigung der Welt mit dem Gewicht ihrer Objekte; ohne diese verschwindet aber auch ihr Gegenstand, d.h. das Ich: Alles löst sich in einem heraklitischen Werden auf, in welchem auch das Ich selbst fließt in der Überzeugung, dass sich die Freiheit im Festhalten am Fluss der Dinge abspielt.

Die Kunst Rodins, dessen Skulpturen auf der Dynamik eines Körpers beruhen, der stets in Bewegung ist, ohne stabile Punkte und ohne Ankunftsorte, stellt eine hervorragende paradigmatische Darstellung dieser Orientierung dar. Die einzige Realität, die irgendeine Festigkeit hat, ist durch den Strom der Erfahrung selbst gegeben, der seinerseits in das unbedingte Werden projiziert wird. Rodin ist für Simmel eine Art Spiegelbild der in der Moderne voranschreitenden Auflösung des Ichs: unbedingtes Werden „*läßt ihnen [Rodins Figuren] keinen Rest von Fürsichsein, sie sind nichts als die Oszillationen in einer heraklitischen Welt, zu deren Totalität sie die Zugehörigkeit um den Preis gewinnen, jegliche Substanz und Lebenseinheit dem bloßen Jetzt des absoluten Werdens preiszugeben*“ (GSG 13, 52).

5. Die Einheit des ganzen Menschen ist eine einheitliche Zweiheit

Das ‚Für-sich-sein‘ und das ‚Außerhalb-von-sich-sein‘ machen das Individuum in seiner Gesamtheit aus: zwei Aspekte, die zusammengenommen den *ganzen Menschen* bilden, den Simmel so sehr bekräftigt.

Wenn es einen starken Leitgedanken in Simmels Schriften gibt, so Völzke (1986), dann ist es dieser: unser Dasein in seiner Gesamtheit ist *der ganze Mensch*, der Mensch in seiner sozialen Bezogenheit, in seiner Eigenheit sowie in seinem Denken und Handeln, in seinem Fühlen und in seiner Abstraktionsfähigkeit, in seiner Spannung zwischen dem Ganzen und dem Fragment, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Leben und den Formen. Das Bewusstsein dieser Bedingung entspringt nicht einer rein theoretischen Beobachtung, sondern entsteht im Erlebnis, in den sozialen Interaktionen, in den Beziehungen zum Du, zur Welt, zur Geschichte.

Das Subjekt kann also nicht einseitig definiert werden, sondern nur ausgehend von der Simultaneität der verschiedenen

Dimensionen. Man erfasst das Individuum unter der Kategorie einer *Einheit*, die wir nicht anders als durch die *Gleichzeitigkeit* der logisch entgegengesetzten, aber ‚ko-zugehörigen‘ Determinationen ausdrücken können: Mitglied der Gesellschaft *und* des Für-sich-seins⁶. Also dort, wo Subjektivität und Objektivität nicht widersprüchlich sind.

Auf diese Einheit gilt es näher einzugehen. Es ist ein Punkt von großer Bedeutung; wir können an dieser Stelle nur einige Aspekte erwähnen, obwohl das Thema eine eingehendere Untersuchung, ausgehend von Simmels Schriften, erfordern würde⁷.

Der Dualismus beharrt darauf, das letzte Wort einer autoreferenziellen Logik zu überlassen. Dagegen wird die Andersheit des Gegenpols mit Negativität besetzt.

Auf dieser Linie bestätigt sich, dass die Wahrheit des Individuellen nicht in der Beziehung, sondern vielmehr in der individualisierten Selbstverwirklichung liegt, und die Wahrheit des Sozialen nicht in seiner Grenze gegenüber dem Individuellen gesucht werden muss, sondern in der Radikalisierung des Anspruchs des Systems, die Subjekte einzuverleiben.

Wenn das Individuelle und das Soziale keinen gemeinsamen Ursprung haben, so wird die Aufhebung der Spannung zwischen den gegensätzlichen Polen entweder im Ausschluss eines der Pole (laut der Idee einer Einheit als Substanz) oder im Absorbieren eines Poles durch den anderen (in einem heraklitischen Fluss) zu finden sein.

Laut Simmel verbirgt sich dahinter die Vorstellung einer homogenen und unförmigen Einheit, die keine Oppositionen oder Konflikte zulässt. Man sollte immer zu dieser Einheit zurückkehren,

⁶ Bspw. schreibt Simmel in *Soziologie*: „Die Gesellschaft besteht nicht nur, wie sich vorher ergab, aus Wesen, die zum Teil nicht vergesellschaftet sind, sondern aus solchen, die sich einerseits als völlig soziale Existenzen, andererseits, den gleichen Inhalt bewahrend, als völlig personale empfinden“ (GSG 11, 56).

⁷ Vgl. etwa die Monographie *Hauptprobleme der Philosophie*. GSG 14.

denn man nimmt an, dass diese der Pluralität vorausgeht, die nicht die wahre Natur des Lebens angeht. Ganz im Gegenteil, sie ist lediglich die Verkünderin von Chaos.

Dies ist für Simmel der Weg, der sowohl von den Philosophien des Seins (die auf Parmenides zurückgehen) als auch von den Philosophien des Werdens (die auf Heraklit zurückgehen) beschritten wurde. Das Ursprüngliche fällt in beiden Fällen mit einer homogenen Einheit zusammen, welche die Multiplizität des Lebens, seine Komplexität, nicht zulässt⁸. Diese suchen letztlich eine beruhigende Einheit, die man als Indifferenz (im ständigen Fluss des Werdens) oder als eine absolute Identität sieht (in der gefestigten Substanz des Seins), innerhalb der Spannungen und Gegensätze absorbiert werden.

In seinem Bestreben, einen Weg zur Überwindung der Dualismen zu ebnen, weiß Simmel die Möglichkeit, die Einheit selbst anders zu denken, sowohl theoretisch wie auch praktisch zu würdigen. Nicht zuletzt um die Einheit zu begreifen, die den *ganzen Menschen* strukturell unterscheidet, in dem verschiedene Dimensionen koexistieren und als solche verbleiben: demnach ist das Individuum in der Tat „eine Einheit, eine nicht zusammensetzbare Totalität“ (GSG 20, 111).

Die von Simmel betrachtete Einheit ist nicht allein ein Nebeneinanderstellen von unterschiedlichen Elementen und ebenso wenig die Konstruktion einer überlegenen Einheit, die eine

⁸ Das Sein wird tatsächlich aufgefasst als in sich vollständig, geschlossen, immer gleich, kristallisiert in seiner ewigen Substanz und Identität (in diesem Frame befinden sich alle pantheistischen Visionen religiöser oder philosophischer Matrix, nach denen der Ausgangspunkt eine Einheit ist, die der Multiplizität vorangeht). Im Werden ist alles instabil, die Welt und das Leben sind nichts als ein ständiges Fließen: Auch in diesem Fall werden die Gegensätze annulliert, denn die Dinge verwandeln sich – in ihrer fortwährenden Transformation – die einen in die anderen, oder jede einzelne in die entgegengesetzten Eigenschaften.

eigene Substanz hat. Vielmehr handelt es sich um eine *einheitliche Zweiheit* oder *zweiheitliche Einheit* (GSG 12, 305)⁹.

Diese *Zweiheit* (bzw. *Dualität*) kann leicht mit dem Dualismus identifiziert werden. Denn in der Tat wird der Begriff ‚Dualismus‘ von Simmel nicht immer in seiner spezifischen Bedeutung verwendet, sondern zuweilen auch nur um eine Reflexion der ursprünglichen Dualität auszudrücken: eine Dualität, welche die Vielfältigkeit im Gegensatz zu einer absolut verstandenen Einheit bewahrt¹⁰. Der Dualismus in sich ist für Simmel jedoch das

⁹ Der Gedanke des Gegensatzes, der die Einheit als *Zweiheit* anerkennt, wird von Erich Przywara (in dem zu Ehren Simmels geschriebenen *Buch des Dankes*) als wertvolles Element des Simmelschen Denkens im Verstehen der menschlichen Existenz bezeichnet: Er betont, wie der Gegensatz das Problem darstellt, an dem Simmel immer wieder scheitert; gleichzeitig zeigt sich darin auch die Größe des Denkens des Berliner Philosophen (Gassen, Landmann (1958), 224–227). Zudem weist Przywara darauf hin, dass dieser Aspekt des Simmelschen Denkens Romano Guardini beeinflussen wird. Denn bei Guardini lässt sich die Lebenswirklichkeit nicht auf ein einziges Element reduzieren, sondern besteht aus Polen, die zueinander in ständiger, bisweilen dramatischer Spannung stehen; es sind vielmehr polare Gegensätze, die jeglichen Reduktionismus in Schach halten (Vgl. Guardini, 1925).

¹⁰ Simmel zieht es vor, von *Dualität* statt von Dualismus zu sprechen (Lizardo, 2019). Der Simmelsche Weg ist eine Abkehr von der absolutistischen Metaphysik, die das, was an einer einzigen Welt teilhat, auf verschiedene Ebenen stellt. Die Gefahr des Dualismus bleibt auch bei Simmel bestehen, aber es handelt sich vor allem um ein Problem bei der Verwendung von Begriffen in verschiedenen Texten, und die Gefahr ist wohl innerhalb dieser Reaktion zu sehen, sodass der ihm zugeschriebene Monismus in Bezug auf seine Lebensphilosophie auch auf dieser Ebene anzusiedeln ist. Es ist sinnvoll, bei Simmel zwischen einem gnoseologischen und einem metaphysischen Dualismus zu unterscheiden. Im ersten Fall ist es unser Wissen, das, ausgehend von der Betrachtung der verschiedenen Aspekte der Erfahrung, diese auf Begriffe reduziert, die zwar unverzichtbar, aber gleichzeitig so einseitig sind, dass sie die Wirklichkeit willkürlich zerlegen. Der metaphysische Dualismus liegt auf einer tieferen Ebene als der gnoseologische Dualismus: In diesem Fall wird unsere Erfahrung so interpretiert, als sei sie durch gegensätzliche Instanzen definiert, die sich nicht auf eine Einheit zurückführen lassen. Das Ergebnis ist eine Spannung, die im Falle einer absolutistischen Metaphysik dazu führt, dass Unterscheidungen zwischen

Ergebnis einer Distanzierung von dieser Dualität bis hin zum Missverständnis: In diesem Fall wird er zum Vorboden neuer und weiterer Probleme, insbesondere von unangemessenen Spaltungen in der eigentlichen Realität des Menschen und seiner Erfahrung in der Welt¹¹. Dies kann, wie in der Moderne, auch in einer kulturellen Tragödie gipfeln.

Der Dualismus, der die Gegensätze missversteht und ihrer Kohärenz beraubt, der den Abstand zwischen den Polen vergrößert und die menschliche Erfahrung verarmt, muss überwunden werden. Das bedeutet aber auch die Überwindung der Moderne, weil in ihr der sterile Gegensatz so sehr die Oberhand zu gewinnen scheint, dass er eine Epoche markiert und zum Krisensymptom wird. Je mehr die Objektivität (mit der *objektiven Kultur*) in der Moderne zunimmt, desto mehr wird die subjektive Erfahrung (und die *subjektive Kultur*) autark und fragmentarisch.

Wenn Simmel den Begriff *Dualismus* verwendet, um sich tatsächlich auf die ursprüngliche *Dualität* zu beziehen, versucht er einerseits eine Einheit zu bekräftigen, die die Vielheit respektiert, und eine Vielheit, die, indem sie sich auf die Einheit beruft, nicht in Relativismus ableitet; andererseits eine Korrelation innerhalb der

den verschiedenen Ebenen getroffen werden, die in der Metaphysik des Lebens und der Erfahrung stattdessen stark miteinander verflochten sind. Auf dieser Ebene möchte Simmel die Tatsache betonen, dass gegensätzliche Begriffe derart koexistieren, dass er die Tiefe in der Oberfläche, das Wesentliche im Scheinbaren, die Einheit in der Vielfalt sieht: Diese Begriffe sind nicht mehr einer ohne einander, oder anders gesagt, sie sind einer für den anderen denkbar, gerade in ihrer Vielfalt und ihrem Gegensatz (D'Anna, 1996).

¹¹ In diesem Zusammenhang hebt Mahlmann (1983) hervor, dass der Dualismus tief in die Wirklichkeit des Menschen eindringt und die Individualität in zwei Bahnen teilt: eine quantitative, die auf der Grundlage psychologischer und sozialer Faktoren definiert wird, wenn diese unsere Erfahrung bestimmen, und eine qualitative, die auf der Grundlage dessen definiert wird, was jeder Mensch für sich selbst ist.

individuellen Existenz von gegensätzlichen Instanzen (in gegenseitiger Spannung), die zugleich unsere Erfahrung kennzeichnen und bestimmen.

Diese Dualität, diese Zweiheit, ist eine Tatsache des Lebens selbst. In Annäherung an moderne Anschauungen, die der Einheit des Seins einen anderen Charakter als in der Vergangenheit zuschreiben zu wollen scheinen, der die Entwicklung der Vielheit irgendwie nachvollziehbar macht, ohne jedoch die Sehnsucht nach Einheit aus den Augen zu verlieren, achtet Simmel auf die Hypothese, die die als Einheit verstandene Welt als eine „*lebendige Welt*“ und den „*Weltprozeß als einen einheitlichen Lebensprozeß*“ betrachtet (vgl. GSG 14, 92-93). Aus diesem Grund richtet sich seine Aufmerksamkeit nicht allein auf Philosophen im traditionellen Sinne, sondern auch auf Künstler, deren Denken oft die sensible Intuition steigert und es vermag, die Prinzipien zu erkennen, die der menschlichen Erfahrung zugrunde liegen. Dieses Denken spiegelt sich in Kunstwerken, die eine Vision der Welt und des Menschen und damit eine philosophische Art der Reflexion enthalten, wenn auch ‚materialisiert‘ in Form von konkreten Objekten.

Auf diesem Weg gelangt Simmel in seiner Forschung, die einerseits die (unzugängliche) Einheit des Daseins und andererseits die Struktur dieser der Struktur des Seins entsprechenden Einheit betrifft, zu dem Begriff des Lebens, der schon in den Schriften vor der letzten Periode seiner intellektuellen Produktion weithin präsent ist; ein Begriff, dem er sich, wie wir wissen, in seiner *Lebensanschauung* uneingeschränkt widmen wird (Fitzi, 2002, 2021a; Thouard, 2018). Unter den uns bekannten Begriffen, so Simmel, übersteigt nur das ‚Leben‘ die sterile Alternative zwischen Einheit und Vielheit, da es – seinem inneren Wesen nach – die Einheit dazu bringt, sich in der Vielheit zu entfalten, und die Vielheit dazu, sich in der Einheit zu sammeln (vgl. GSG 14, 93). Aber nicht nur das, denn das Leben selbst ist eine Einheit, eine Einheit, die keineswegs unförmig ist, da es selbst die Vielfalt der Erscheinungsformen des Lebensprozesses

in all seinen Merkmalen hervorbringt und zulässt, jedoch ohne durch solche heterogenen Äußerlichkeiten zerrissen zu werden¹².

Der Verweis auf das Leben bedeutet für Simmel allerdings nicht, eine endgültige, beruhigende und gleichsam dogmatische Lösung des Problems anzubieten¹³. Es geht hier darum, dass es, ausgehend vom Leben, unmöglich ist, im Dasein und seiner Totalität nicht das Merkmal der Vielheit zu erkennen. Vom phänomenologischen

¹² Im Bruchstück *Über Freiheit* hebt Simmel gerade in dieser Hinsicht bestimmte Erscheinungsformen des Lebensprozesses hervor, die als eine Einheit des Seins zu betrachten absurd wäre, da dies kein sinnvoller Begriff wäre. In der Tat, wenn man völlig spekulativ vorgeht, wird die Totalität starr, wenn sie es auf der empirischen und erfahrungsmäßigen Ebene nicht ist: „*Daß Goethe und eine Welle des indischen Ozeans, der Hermes des Praxiteles und die Flamme in meinem Ofen eine Seinseinheit ausmachen, bleibt mir ein bloßes Wort. Dagegen, daß die Strömung des Weltprozesses all diese Erscheinungen gestattet, dass seine in kontinuierlicher Zeugung bestehende Einheit nicht durch solche herausgehobenen Unterschiede zerbrochen wird, – scheint mir ein durchaus vollziehbarer Gedanke*“ (GSG 20, 106).

¹³ In diesem wie in anderen typisch philosophischen Problemen distanziert sich Simmel von einer abstrakten systematischen Konstruktion, da seine Perspektive keine starren, einseitigen Grenzen vorsieht. Er achtet mehr auf die geistigen Prozesse des Denkens als auf die Endprodukte, auf die Lebenswirklichkeit in ihren konkreten Erscheinungsformen als auf abstrakte theoretische Konstruktionen (vgl. *Hauptprobleme der Philosophie*). Und vermutlich hat er eben wegen dieser Perspektive Positionen hervorgebracht, die sein Menschenbild als stark anti-metaphysisch definieren, und die gerade dazu neigen, jeder metaphysischen Bestimmung des Menschen die Grundlage zu entziehen. Demnach hätte die letztendliche Einheit des Menschen bei Simmel lediglich natürliche, psychologische und soziale ‚Ursachen‘ (vgl. z.B. Wiesehöfer, 1975). Wiesehöfer selbst räumt aber schließlich ein, dass Simmel gleichwohl (schon in seinen frühen Werken) eine kritische Haltung gegenüber jeglicher Kritik an der Tradition des metaphysischen Denkens einnimmt und daher nicht in ähnlich dogmatischer und vereinfachender Weise antimetaphysisch Stellung bezieht. Er bleibt offen für neue Perspektiven und die Suche nach Antworten jenseits der gegebenen Tatsache, die uns auf der Grundlage psychologischer Kriterien einem endlosen Aufschub ohne Garantie für die Richtigkeit unserer Darstellungen aussetzt.

Standpunkt aus gibt es in der Tat unbestreitbare Gegensätze und Spannungen, die Elemente darstellen, die dem Leben eigen sind und zugleich im Leben selbst transzendiert werden¹⁴.

Das Leben – d. h. „*die Uratsache*“ (GSG 16, 189) – bewahrt diese *zweiheitliche Einheit* in sich. Für Simmel steht die Zwei am Anfang. Kein Prinzip regiert allein die Welt, weil sich die Welt nicht auf die Einheit des Prinzips reduzieren lässt:

„*Wir sind so eingerichtet, daß wir eine Fruchtbarkeit, ein Erzeugen neuer Gebilde nur aus einer Zweiheit (oder überhaupt einer Mehrzahl) wirksamer Urelemente wirklich begreifen: die ganz einzige Einheit bleibt steril, wir können in ihr keinen Grund entdecken, weshalb sie irgendwann ein Erzeugnis aus sich entlassen sollte*“ (GSG 14, 90).

Die *Zweiheit* ist die Grundlage des Lebens, wie Simmel in seinem Buch *Lebensanschauung* schreibt. Aufgrund seiner Identität bleibt das Leben in sich und gibt sich als ständiges Fließen – *Mehr-Leben* –, als Kontinuität (in der Zeit und darüber hinaus). Trotzdem gleitet diese Bewegung nicht in Vitalismus oder in einen bloßen Wunsch von Selbstermächtigung ab, sondern vielmehr in eine Grenze, oder eine bestimmte Form (die den unbegrenzten Fluss unterbricht), in der sich das Leben – als *Mehr-als-Leben* – der Erfahrung zuwendet, die wir von ihm machen (GSG 16, 229-235).

Und auch unsere Individualität ist ‚Form‘: Eine besondere Form. Diese *zweiheitliche Einheit* des Lebens stellt eine ursprüngliche Gegebenheit dar, welche die Realität des ganzen Menschen als *lebendig-seelisches Dasein*, das das Leben in sich hat und ist. Unsere Existenz ist immer *das lebendig-seelische Dasein*, d. h. Leben als empirischer, vitaler Prozess und Leben als Bewusstsein, Erfahrung des Lebens eines Individuums, das es in sich beherbergt, indem es selbst eine Form ist. Und *das lebendig-seelische Dasein* generiert seinerseits historische, soziale, kulturelle, institutionelle Formen,

¹⁴ „Denn es kommt darauf an, dem Gegensatz seine Schärfe, die ja das ganze Problem erst aufgibt, zu erhalten und nun erst eine Brücke zwischen seinen Polen zu schlagen – statt ihn durch die quantitative oder formale Deutung herabzusetzen“ (GSG 14, 94).

welche sich in dem Moment, wenn sie sich als absolut betrachten und das Leben vergessen, aufdrängen, indem sie die Individuen niederdrücken, um dann ihrerseits zu erlöschen¹⁵.

Der Mensch ist nicht gespalten zwischen dem Leben als Prozess und dem Leben als Form. Er lebt also nicht einen Teil des Selbst im ständigen Fließen und einen Teil als individuelle Identität. In unserer Existenz erweisen sich derartige Instanzen zugleich als korrelativ, indem sie ihre Zweiheit, die zugleich Erfahrung von Überschuss und Begrenzung ist, erhalten. Zwischen Prozess und Form gibt es eine tiefe Antinomie, aber auch eine ebenso tiefe Korrelation¹⁶.

Das Leben ist ein permanenter, gleichsam unbegrenzter Fluss, der eine ebenso beschränkte wie beschränkende Individualität darstellt.

Diese *Zweiheit* wird aber zu einem Raum der Freiheit, wenn das Individuum, das zugleich ein Überschuss *und* eine Form darstellt, die das Leben innerhalb einer bestimmten historischen Individualität beherbergt, jede Kristallisation überwindet. Als Leben kann das Individuum sich (durch sein Handeln) von den Formen

¹⁵ Simmel bezeichnet das Leben als *das seelische Leben*, da es auf Ebene der *Seele* abläuft. Die Seele wird verstanden sowohl als etwas anderes als die bloße physische und materielle Dimension, die all das umfasst, was allgemein lebend ist, als auch als eigene Fähigkeit des Menschen zu Innerlichkeit, Bewusstsein, Gedanken.

¹⁶ Im Folgenden zitieren wir unter vielen möglichen Passagen die folgende aus dem Aufsatz *Der Konflikt der modernen Kultur* – wo Simmel die Untrennbarkeit zwischen diesen Polen deutlich beschreibt: „*Wenn das geistgewordene Leben fortwährend solche Gebilde schafft, die eine Geschlossenheit in sich selbst und einen Anspruch auf Dauer, ja auf Zeitlosigkeit tragen, so mag man sie als die Formen bezeichnen, in die dieses Leben sich kleidet, als die notwendige Art, ohne die es nicht in die Erscheinung treten, ohne die es nicht geistiges Leben sein kann. Es selbst aber strömt unablässig weiter, seine ruhelose Rhythmik tritt an jedem neuer Gebalt, in dem es sich eine neue Daseinsform schafft, in Widerspruch gegen dessen feste Dauer oder zeitlose Gültigkeit*“ (GSG 16, 183-184).

distanzieren und sich (und die Formen) fortlaufend mit dem Prozess des Lebens immer wieder verbinden, aber ohne in ein unförmiges Fließen zu verfallen, da es auch Form ist, oder Individualität und Begrenzung.

Da jedoch die ursprüngliche *Zweierheit* des Lebens auch eine Spannung ist, werden wir stets von der Einheit angezogen: es gibt immer wieder „*das Einheitsbedürfnis, das keine Ruhe gibt, ehe nicht die letzte Unterschiedenheit in ein allein Erstes und Einziges eingemündet ist*“ (GSG 14, 91). Deswegen suchen wir auf jede Weise die Beruhigung eines Orts, einer Erfahrung und einer relationalen Modalität, welche uns in eine Einheit eintauchen, in der wir nicht mit Distanzen umgehen müssen. Aber, wenn unsere Spekulation diese Einheit erreicht, muss diese ihre Unfähigkeit zugeben, die Andersheit, die das Leben durchzieht (und uns durchzieht), zu erkennen und, also, die Realität zu erkennen¹⁷. Aufgrund dieser Unfähigkeit tendieren wir dazu, vor der Multiplizität zu fliehen und diese Flucht hinter der unleugbaren Unordnung zu rechtfertigen, die sie bewirken kann.

Der Gedanke hat nicht nur Spekulationen entwickelt, die sich von Zeit zu Zeit auf die bloße Einheit oder die bloße Vielheit des gegebenen Sachverhalts bezogen haben, sondern auch versucht, Wege zu eröffnen, auf denen beide Tendenzen befriedigt werden können. Für Simmel handelt es sich in diesen Fällen um einen verzweiferten Versuch der Vereinheitlichung: Dies bestätigt in der Tat die Tendenz, in jedem Fall das absolute Eine – sei es göttlich oder transzendent in Bezug auf alle Subjektivität und Objektivität – zu behaupten, aus dem die Vielheit hervorgeht, die sich aus gegensätzlichen, d.h. widersprüchlichen Polen zusammensetzt, aber dazu bestimmt ist, früher oder später ineinander überzugehen oder von einer übergeordneten Einheit absorbiert zu werden. Die Schwierigkeit, die bleibt, besteht darin, die gleichzeitige Ko-Präsenz

¹⁷ „Sobald aber die Spekulation diese absolute Einheit erreicht hat, entdeckt sie unvermeidlich deren Unfähigkeit, das unleugbar Mannigfaltige der tatsächlichen Welt zu erzeugen, und muß irgendwie ein weiteres Element, das jene befruchte oder von ihr befruchtet werde, zu gewinnen oder einzuschmuggeln suchen“ (GSG 14, 91).

verschiedener Begriffe und, noch tiefer, ihre Ko-Originarität aus der Dualität des Lebens zu erkennen. Deshalb tendieren der Gedanke und die Praxis dazu, *das Eine* auf absolute Art zu bestätigen – jedes Mal vereint mit einem der Pole, die sich in der Beziehung gegenüberstehen (z.B. Leben oder Form, Individuum oder Geselligkeit, Verstand oder Vernunft, Subjekt oder Objekt, usw.). Es ist es kein Zufall, dass man in der Phänomenologie der menschlichen Interaktionen tendenziell die Barrieren der Diversität abbauen will, um mit Hilfe einer fusionsartigen Verbindung mit jenen, die als 'gleich' empfunden werden, eine erweiterte Individualität zu erfahren.

Obwohl er nicht zu einer vollständigen Systematisierung vordringt, schafft Simmel mit seiner Lebensphilosophie Raum für die Option oder wenigstens für die Bedingungen zur Annahme einer Option, die diese Ko-Originarität von Einheit und Vielheit im Sein und folglich im Dasein anerkennt, das hiervon ein Abbild ist. Auf ontologischer Ebene folgt daraus, dass das Wesen des Menschen nicht in einer harmonischen, fusionellen und unbestimmten Einheit besteht, weil die vitale Bewegung an sich dynamisch, und in sich selbst ein Verhältnis zwischen Gegensätzen ist – Materie/Geist, Prozess/Inhalt, Individuum/Soziales, Subjekt/Objekt, Freiheit/Zwang. Diese Gegensätze sind nicht widersprüchlich, sondern treten gemeinsam in Erscheinung, wobei keiner von beiden zum Mittel für den anderen degradiert wird. Sinnbildlich ist hierfür die Beschreibung der Kunst des Porträts durch Rembrandt:

„Darum faßt das Porträt, mindestens in der von Rembrandt erreichten Vollkommenheit, Körper und Seele nicht in einer »Wechselwirkung« auf, in der eines das Mittel zur Darstellung oder Deutung des andern wäre, sondern erfasst die Totalität des Menschen, die nicht die Synthese von Körper und Seele, sondern ihre Ungetrenntheit bedeutet“ (GSG 15, 333).

6. Zweiheit und „das Dritte“

Die Dualität stellt in sich freilich keinen eigentlichen Zielpunkt dar. Tatsächlich sucht Simmel nach einem *Dritten*, um zu vermeiden, dass die Dualität in einen faktischen Dualismus abgeleitet – was immer dann geschieht, wenn der Umstand verdunkelt wird, dass die *Zweiheit* (und die Pluralität) die Art und Weise ist, wie sich die Einheit ergibt.

Es handelt sich um „*ein Drittes, jenseits von Zweiheit und Einheit*“, nämlich um „*das Wesen des Lebens als Überschreiten seiner selbst*“¹⁸ – ein Drittes, das von der Bewegung der Auto-Transzendenz des Lebens gegeben wird, in der die einander entgegengesetzten Elemente in Beziehung treten, indem sie aus sich heraustreten, ohne sich aufzulösen. Und eben der Auto-Transzendenz des Lebens entspricht die Identität des Lebens¹⁹. Es ist in der Tat möglich, „*das Leben als ein solches zu begreifen, welches die Grenze gegen sein Jenseits stetig übergreift und in diesem Übergreifen sein eigenes Wesen hat*“; und hier wird der Versuch gemacht, „*an diesem Transzendieren die Definition des Lebens überhaupt zu finden, die Geschlossenheit seiner Individualitätsform zwar festzuhalten, aber nur, damit sie in kontinuierlichem Prozeß durchbrochen werde*“ (GSG 16, 234).

Das *Dritte* wird also zu einem Raum, in welchem die Beziehung der gegensätzlichen Elemente (die den Kern des Lebens ausmachen) jenseits eines sterilen Relativismus oder Dualismus zum Ausdruck kommt. Die Elemente transzendieren sich selbst,

¹⁸ „In der Tiefe des Lebensgefühles liegt jene Zweiheit eingebettet, nur daß sie hier freilich von einer Lebenseinheit umgriffen und nur, wo sie gleichsam deren Rand überschreitet, als dualistische Zerreißung bewußt wird (was nur in bestimmten geistesgeschichtlichen Lagen geschieht); an dieser Grenze erst überliefert sie sich als Problem dem Intellekt, der sie, weil er bei seinem Charakter gar nicht anders kann, als Antinomie auch in jene letzte Lebensschicht zurückprojiziert. In dieser Schicht aber herrscht dasjenige, was der Intellekt nur Überwindung der Zweiheit durch die Einheit nennen kann, was aber an sich selbst ein Drittes, jenseits von Zweiheit und Einheit ist: eben das Wesen des Lebens als Überschreiten seiner selbst“ (GSG 16, 227-228).

¹⁹ „Das unmittelbar gelebte Leben ist eben die Einheit von Geformtheit und Hinüberlangen, Hinüberfließen über Geformtheit überhaupt“ (GSG 16, 231).

indem sie zueinander in Beziehung treten, und werden nicht einfach nebeneinandergestellt, als wäre jedes für sich allein.

In seinen Schriften ist Simmel unentwegt auf der Suche nach dem *Dritten* (Susman, 1959; Thouard, Zimmermann, 2017). Das *Dritte* umschließt die Gegensätze, es löst sie nicht auf. Indem es – auf der Basis ihrer (Lebens)Gleich-Ursprünglichkeit – ihre Opposition anerkennt, fördert es ihre generative relationale Dynamik. Das *Dritte* ist der Ort, an dem die Beziehung stattfindet, also eine *Beziehung*, die dem Leben entspricht und dessen Dynamismus ausdrückt. Und daher ist es dazu imstande, Aspekte und Wirklichkeiten, die sich einander entgegensetzen, in ihrer Verschiedenheit bestehen zu lassen.

Das *Dritte* steht daher nicht für die Einheit im traditionellen Sinne, d. h. für eine Einheit als monolithisches Ganzes, das die Gegensätze auflöst, und auch nicht für jenen Ankunftszeitpunkt, der durch die totalisierende Synthese definiert wird, die das Hegelsche Denken in den Fokus rückt (Pythinen, 2018). Eventuell, entsteht im Simmelschen Denken eine Dialektik ohne Versöhnungen. Und das, was als das, was es tatsächlich ist – nämlich eine tiefe innere Einheit der Lebensdynamik – interpretiert werden kann, ist in der Begrenzung gegeben, setzt Grenzen und übersteigt zugleich immer wieder Grenzen. Anstelle des Begriffs ‚Dialektik‘ spricht Simmel von ‚*Reziprozität*‘ oder ‚*Wechselwirkung*‘, einem vielversprechenden Terminus, der die Dynamik des Lebens – mit seinen Begrenzungen und seinem Überschuss – besser auszudrücken vermag und Hegels spekulative Dialektik sowie Marxens materialistische Dialektik herausfordert (Goetschel, 2019). Simmel öffnet sich einem dialogischen Denken, das die Reziprozität auf andere Weise theoretisiert als das dialektische. Dieses Denken ist nämlich nicht mit der Erwartung verbunden, auf eine Synthese zuzusteuern, die er nicht nur für anachronistisch, sondern vor allem für metaphysisch irreführend hält, da sie die Pluralität ausschließt.

Das *Dritte*, als Raum an dem die Beziehung stattfindet, bildet eine Beziehung, die dank der Anerkennung der gegenseitigen Begrenzung (z. B. Individualität und soziale Welt; subjektiv und objektiv; lebendig und seelisch), eine Möglichkeitsbedingung des „*lebendig-seelisches Daseins*“ des ganzen Menschen (und dessen Freiheit) wird, weil „*das Außerdem*“ existieren kann (wie Simmel es nennt, indem er auf die Individualität des Menschen und auf die Grenzen der Vergesellschaftung verweist; Bueno, 2019).

Das *Dritte* bezeichnet also die Umgebung einer Beziehung, die nicht allgemein ist, sondern eine besondere Modalität aufweist: sie verschlingt nicht den einen oder anderen Pol, sondern ist darauf ausgerichtet, die Andersheit anzuerkennen und zu bewahren. Die Andersheit des anderen Pols wird hier weder konstruiert noch aufgelöst, sondern vielmehr erwartet und in ihrer Unvorhersehbarkeit aufgenommen.

In dieser Dynamik (der Auto-Transzendenz des Lebens) wird der gemeinsame Ursprung der verschiedenen Pole bewahrt.

Das *Dritte* scheint bei Simmel nicht zu einer erschöpfenden begrifflichen Hypothese der Arbeit zu werden, die wir konstruieren, um die Überwindung aller Polaritäten zu gewährleisten. Sie ist auch nicht eine Art Hypostase der Spannungen und Konflikte, die im Individuum gerade wegen der ursprünglichen Dualität entstehen können. Es handelt sich vielmehr um einen Raum, der jenseits der individuellen und partikularen Subjektivität und der idealen und universellen Objektivität liegt: ein Raum, in welchem der Mensch, indem er sich selbst transzendiert, die typische Vision der Subjektivität (nach der die konkrete Dimension des Lebens mit dem Kontingenten zusammenfällt) und die kristallisierte Vision der Objektivität (die das Kontingente als Widerspruch zum Universellen sieht) überwindet²⁰.

²⁰ Wiederum zum Dritten schreibt Simmel im Buch *Hauptprobleme der Philosophie*: „Es muss also im Menschen noch ein Drittes geben, jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch-objektiven Denkens; und dieses Dritte muss der Wurzelboden der Philosophie sein, ja, die Existenz der Philosophie fordert als ihre

Wenn man nicht davon ausgeht, dass das Individuelle und das Soziale (das Subjektive und das Objektive) einen gemeinsamen Ursprung haben, macht die Freiheit des modernen Individuums Angst: Sie ist etwas, das es zu kontrollieren gilt, weil sie als eine ständige Bedrohung gesehen wird. Und wenn das Soziale keinen gemeinsamen Ursprung mit dem Individuellen hat, läuft es unentwegt Gefahr, zu implodieren.

Am Ende bestätigt sich immer eine Art monadische Einheit des Einen, sei es das ‚Eine‘ des in sich geschlossenen Individuums unter vielen anderen Individuen/Einzeln (wie z. B. innerhalb der modernen Geldwirtschaft) oder das ‚Eine‘ einer stark institutionalisierten, objektiven Organisation (z. B. die der Arbeitsteilung) oder das ‚Eine‘ eines homogenen Gemeinschaftssystems mit allen Kehrseiten in Form von Gewalt aufgrund der Annullierung der Andersheit – und der Freiheit.

In diesen Fällen gibt es zumindest eine Beziehung, aber diese ist weit davon entfernt, die ursprüngliche *Zweiheit* zu reflektieren und das *Dritte* zu erfassen. Im *Dritten* stellt Simmel sowohl die Wahrheit als auch die Freiheit, die weder als Ideen noch als Eigenschaften eines in sich geschlossenen Individuums verstanden werden, sondern als ein Übermaß, d. h. eine Offenheit, eine Transzendenz in der Lebenserfahrung des Menschen.

Das Problem ist deshalb nicht, dass die Beziehung anerkannt wird. Diese gehört zum *proprium* des Lebens (wie die Simmelsche *Wechselwirkung* bestätigt). Einmal erkannt, dass wir relationale Menschen sind, dass wir in ständiger Beziehung zu dem stehen, was anders ist als wir, bleibt Simmel nicht bei dieser Feststellung stehen,

Voraussetzung, dass ein solches Drittes da sei. Man mag dies – mit sehr ungefähre Charakteristik – als die Schicht der typischen Geistigkeit in uns bezeichnen. Denn Typus ist doch ein Gebilde, das sich weder mit der einzelnen, realen Individualität deckt, noch eine Objektivität jenseits der Menschen und ihres Lebens darstellt“ (GSG 14, 28).

sondern qualifiziert diese Art der Beziehung als ein grundlegendes Element – besonders wenn die subjektive Freiheit eine Rolle spielt, eine Rolle wie objektives Merkmal des Individuums und gleichzeitig als keine rein innere Beschaffenheit eines isolierten Subjekts, sondern eine Korrelationserscheinung²¹. Man versteht tatsächlich die Freiheit und den Menschen nicht von der eigentlichen Beziehung ausgehend, d. h. abgesehen von der *Modalität*, durch welche sie eine *Form* annimmt. Es handelt sich um ein ‘*wie*’, das die tiefe Realität des Lebens widerspiegeln kann (oder nicht) und das ferner auch zu deren Umsetzung beitragen kann (oder nicht).

Auf metaphysischer Ebene assoziiert Simmel das *Dritte* mit der Auto-Transzendenz des Lebens. Das ‘*wie*’ der Beziehung zeigt sich hier als ein *Aus-sich-herausgehen* des Lebens. Auf phänomenologischer Ebene sucht Simmel nach Spuren des *Dritten* in solchen Beziehungsformen, die sich am meisten dieser Dynamik des Lebens zuwenden – und sich mithin dem Dasein des ganzen Menschen annähern.

Diese Formen haben nicht nur einfach mit der menschlichen Relationalität im Allgemeinen zu tun, sondern vor allem mit „*außerordentlich viel tieferen und gesicherteren*“ Erfahrungen, auf denen das Gesetz des menschlichen Verkehrs beruht (GSG 20, 87). Und gerade diese Erfahrungen wurden laut Simmel von den Analysen über die Freiheit nicht angemessen berücksichtigt²².

²¹ Laut Simmel existiert die Freiheit nicht von vornherein in sich selbst, so als wäre sie die Eigenschaft eines beziehungslosen Ichs, das *erst später* in eine Relation mit einem Anderen tritt. In der *Soziologie* führt Simmel aus, dass die Freiheit „für ein Wesen [...], das mit andren in Verbindung steht, [...] eine viel positivere Bedeutung [hat]. Sie ist eine bestimmte Art der Beziehung zu der Umgebung, eine Korrelationserscheinung, die ihren Sinn verliert, wenn kein Gegenpart da ist. [...] die Freiheit ist kein solipsistisches Sein, sondern ein soziologisches Tun, kein auf die Einzähl des Subjektes beschränkter Zustand, sondern ein Verhältnis“ (GSG 11, 98-99; vgl. auch *Die Philosophie des Geldes*).

²² Dieses Zitat ist dem Fragment Über Freiheit entnommen, wo Simmel die Oberflächlichkeit der Freiheitsdebatte hervorhebt, die es oft versäumt hat, einige entscheidende Aspekte zu hinterfragen: „Hier ist es nun verwunderlich, daß

Simmel ist nicht an erfolgreiche Formen von sozialhistorischer Mediation zwischen Individuellem und Sozialem interessiert (im Übrigen ist keine soziale Form und keine Gemeinschaft imstande, die Vollkommenheit des Einzelnen mit seinen Besonderheiten zu garantieren). Er sucht jene Formen, die obwohl sie fragmentarisch sind, eine Reflexion der ursprünglichen *Zweierheit* und des *Dritten* ausmachen. Diese Formen bilden den tiefgreifenden Boden, auf dem die menschliche Relationalität erblüht und sich so gut wie möglich dem Dynamismus des Lebens annähert – und sogar die Freiheit ermöglicht. Und sogar *der ganze Mensch* ermöglicht, d. h., die Person, die zwar sozial, aber niemals vollständig sozialisierbar ist. Es gibt immer ein „*Außerdem*“ – wie die berühmten soziologischen Apriori von Simmel verdeutlichen, die in der *Soziologie* selbst ausführlich dargelegt und erörtert werden²³.

Zieht man Simmels breite soziologische Analysen über die Beziehungsformen in Betracht, so sind in erster Linie die folgenden zu nennen:

- die Form ‚*des Gebens-Nehmens*‘. Denn das Lebewesen steht in einem fortwährenden Austauschverhältnis mit seinem Milieu: „*aufnehmend und abgebend zeigt es sich einbezogen in ein größeres Ganzes, so daß es als eine Einheit in strengem Sinn, d. h. als ein sich selbst genügendes, aus den Relationen seiner Teile zueinander völlig verständliches Ganzes nicht gelten kann*“ (GSG 12, 293). Das ‚Geben-Nehmen‘ ist eine Beziehungsform, welche die *Zweierheit* des Lebens und das *Dritte* reflektiert, welche die

man dieses Problem stets aus methodischen Grundsätzen heraus zu beantworten unternahm, bejahend sowohl wie verneinend; daß man nicht das ungeheure empirische Material des menschlichen Verkehrs zu Rate gezogen hat, und zwar nicht, oder wenigstens nicht nur die aus ihm zu ziehenden Erfahrungen, sondern die außerordentlich viel tieferen und gesicherteren, auf denen er beruht“ (GSG 20, 87).

²³ Für eine Rahmung dieses Themas und Simmels Soziologie siehe die Einführung von Müller im *Simmel-Handbuch* (2018).

Pole in der Beziehung bindet und gleichzeitig ihre Diversität behält: Indem „*die Zweifelt ganz schwände, wäre auch die Möglichkeit des Gebens und Nehmens [...] verschwunden*“ (ebd., 298), so wie auch die Möglichkeit zur Gegenseitigkeit und Wechselwirkung, auf die sich dasselbe soziale Leben basiert²⁴.

- die Form der Beziehung der ‚*Dankbarkeit*‘. Diese unterbricht die Äquivalenz (die, in der ersten Form des modernen Individualismus betont wird) und die Funktionalität (die, in der zweiten Form des Individualismus herrscht): in diesen Fällen erfolgt die Beziehung nach der Logik der technischen und rationalen Moderne, die gegenüber dem Wert der Personen und der Dinge sowie gegenüber dem Leben gleichgültig ist.

Die Dankbarkeit identifiziert sich nicht mit einer Gegenleistung, um funktional etwas auszugleichen. Simmel betrachtet die Dankbarkeit vor allem als „*das subjektive Residuum des Aktes des Empfangens oder auch des Hingebens*“ (GSG 11, 662). Sie ist der Beweis für die Tatsache, dass es auch in dem maßlosen Objektivierungsprozess Grenzen gibt, innerhalb derer die Subjektivität wegen der ursprünglichen Dualität in sich selbst nie völlig verschwindet. Die Dankbarkeit ist eines der stärksten Bindemittel der Gesellschaft. Sie ist „*gleichsam das moralische Gedächtnis der Menschheit*“ (ebd.). Die Dankbarkeit erschließt

²⁴ Das Phänomen des ‚Gebens-Nehmens‘ kann nicht ohne weiteres mit dem wirtschaftlichen Austausch gleichgesetzt werden. Und auch nicht mit der Gabe als solche, wenngleich es diese auf irgendeine Weise einschließen kann. Im Vergleich zum ersten hat das Geben-Nehmen eine Hebelwirkung auf eine Interaktion zwischen Personen und nicht zwischen Objekten. Im Vergleich zur Gabe liegt der hauptsächliche Unterschied in dem Umstand, dass im Geben-Nehmen etwas Anderes passiert, weil „*der Andere uns nicht nur eine hinzunehmende Gabe schenken soll, sondern auch die Möglichkeit, ihn zu beschenken, mit Hoffnungen und Idealisierungen, mit verborgenen Schönheiten und ihm selbst unbewußten Reizen*“ – und zwar geschieht dies auf gegenseitiger Basis, also vom Ich zum Du, vom Du zum Ich (GSG 11, 404).

„die Potenzialität neuer Handlungen“: sie ist die „ideelle Brücke, welche die Seele sozusagen immer wieder vorfindet [...] dem Anderen zu nähern“ (ebd.). Sie lässt dabei zu, dass das Andere, die Anderen in ihrer Subjektivität und objektiven Besonderheit existieren. „Durch ihr tausendfaches Hin- und Herweben innerhalb der Gesellschaft“ wird die Dankbarkeit „zu einem ihrer stärksten Bindemittel“ (ebd., 663). Sie lässt, die Anderen in ihrer Subjektivität und Besonderheit existieren.

Wir können behaupten, dass das Simmelsche *Dritte* eine besondere Beziehungsform modelliert, die sich auf der phänomenologischen Ebene dort zu erkennen gibt, wo in den sozialen Handlungen und zwischenmenschlichen Beziehungen mehr Subjektivität, mehr Kreativität, mehr Freiheit generiert wird, welche weitere Freiheit, Kreativität, Subjektivität – d. h. Persönlichkeit – hervorbringt, da in diesem Fall die Subjektivierung des anderen ‚Du‘ befähigt wird – und diese sind vielleicht die ‚Objekte‘, die wir austauschen können. Für Simmel ist die Forderung der Modernität nach einer bedingungslosen Freiheit (die vor allem durch den anfänglichen Individualismus betont wurde) illusorisch. In einer solchen Situation nimmt man an, dass das Individuum als eine Monade existiert, ein geschlossenes und atomisiertes Individuum. In der *Soziologie* führt Simmel aus, dass Freiheit einer bestimmten Art der Beziehung entspricht, da der Mensch strukturell ein relationales Wesen ist.

Hier wird die für Simmels Denken so typische Betonung der relationalen Struktur des Daseins und der reziproken Beziehungen nochmal ersichtlich: *„Freiheit im sozialen Sinne ist [...] ein Verhältnis zwischen Menschen“* (GSG 6, 400). Was im Moralprinzip der Freiheit zum Ausdruck kommt (siehe *Einleitung in die Moralphilosophie*), wird im Fragment *Über Freiheit* bekräftigt: *„Die Freiheit des Menschen hat ihr Symptom darin, daß er den andern die Freiheit gibt“* (GSG 20, 109).

Für Simmel ist die (vor allem durch den zweiten Individualismus betonte) Forderung der Moderne nach einer nur inneren Freiheit illusorisch. In einer derartigen Lage wird davon ausgegangen, dass das Individuum nicht bereits strukturell beziehungsfähig ist, und dass Freiheit keine Erfahrung von Beziehung ist. Mit dem Risiko, dass dieses Individuum – um wenigstens in seiner ungleichen Individualität Anerkennung zu finden – schließlich seine Freiheit aufgibt, damit es in ein System eingegliedert ist, das seine Unterscheidung mit einer zu erfüllenden Funktion kombiniert.

Der *ganze Mensch* hält die polaren Oppositionen (Individuelles und Soziales, Subjekt und Objekt, usw.) in einem ‚metastabilen Gleichgewicht‘ (wie Simondon schreiben wird, 2005) zueinander, ohne den dritten Raum zwischen den Polen und damit die duale Einheit zu sättigen.

Das *Dritte* ist eben der Raum der Beziehung – der strukturellen (noch vor der soziologischen) Beziehung, weil sie typisch und gleichsam konstitutiv für das Leben und mithin für das menschliche Leben ist.

7. Schlussbetrachtung: Welche Aufgaben für die soziologische Analyse heute?

Die Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt prägt unsere Erfahrung der Welt, sodass die Gesellschaft als fortschreitende Entwicklung dieses Nexus gesehen werden könnte.

Simmel legt nahe, dass das eine und das andere sich gegenseitig ergänzen (das eine *und* das andere, das eine *für* das andere), und zwar in einem Verhältnis der gegenseitigen Begrenzung ihrer Konturen, aus dem die ursprüngliche Dualität des Lebens spricht, die den ganzen Menschen ausdrückt.

Diese Pole könnten sich aber auch voneinander abgrenzen, bis ihre Dualität in einen bloßen Dualismus überführt wird. Diese Entwicklung führt entweder zur Auflösung des Subjekts oder des Objekts, gerade wenn ein Pol das Andere beherrschen will, oder zur Auflösung beider im unbedingten Fluss des Werdens.

Paradoxerweise führen der Prozess der Individualisierung einerseits und der Prozess der Intellektualisierung andererseits zu einem höchst problematischen Ergebnis: Dem Zerfall des Ichs und der Welt.

Letztlich erzwingt das Werden, in dem sich alles auflöst, eine einheitliche Einheit, die den Lebensprozess in einen irrationalen Vitalismus auflösen möchte, während der Lebensprozess – wie Simmel in der *Lebensanschauung* andeutet – das Subjekt und das Objekt rettet, weil er nur an der Grenze, d. h. im Prozess-Formen-Nexus, in der wechselseitigen Begrenzung des einen und des anderen Pols gegeben ist.

Im Werden dominiert eine ewige Abfolge von Momenten. Das unbedingte Werden – das Emblem der Moderne – stellt zwar das Leben in den Mittelpunkt, tut dies aber in Wirklichkeit nur partiell und reduktiv, vor allem auf irrationale Art und Weise, da es sich nicht für die metaphysische Einheit des Lebens – die *zweiheitliche Einheit* der verschiedenen Bestimmungen – interessiert. Das birgt die Gefahr, eine mechanistische Anschauung zu ermöglichen, die in der Abfolge und dem Wechsel der Lebensmomente aufgrund der Tendenz zum ‚Zerstückeln und Verhärten‘ (siehe GSG 20, 104) nur Teile sieht, denen entweder die Rolle der Ursache oder die der Wirkung zugeschrieben wird.

Auf dieses Risiko geht Simmel auf den Seiten des Fragments *Über Freiheit* ausführlich ein, so als wolle er bis zum Ende seines intellektuellen Lebens immer wieder betonen, dass in einer solchen Perspektive das, was die ursprüngliche *Dualität* (von Gegensätzen, die sich aufeinander beziehen) sichern will, völlig aufgelöst wird. Das Ich und das Du, das Subjekt und das Objekt/die Welt, die Innerlichkeit und die Äußerlichkeit, Polaritäten, in deren Verhältnis Simmel die Freiheit als subjektive Bewegung von innen nach außen, vom Zentrum zur Peripherie verankert.

Die polaren Oppositionen können in der Permanenz ihrer Differenz zur Einheit gebracht werden, in jenem *Dritten*, das die Dualität dynamisiert und sie vor dem Abgleiten in einen starren Dualismus bewahrt. Im *Dritten* ist die Einheit nicht durch die Eliminierung der Pluralität der einen oder der anderen Dimension gegeben, sondern durch die Anerkennung der ko-zugehörigen Determinationen der Gegenpole, die in einer wechselseitigen Beziehung stehen, gemäß der Dynamik der Selbst-transzendenz des Lebens, in der die einander entgegengesetzten Elemente in Beziehung treten, indem sie aus sich heraustreten, ohne sich aufzulösen – und ohne das *Dritte* zu sättigen.

Auf dieser Ebene ergeben sich einige allgegenwärtige und herausfordernde Fragen, die für die Soziologie stets aktuelle Aufgaben darstellen (Fitzi, 2021c).

Erstens: Die Beziehung zwischen Individuum *und* Gesellschaft zu überdenken.

Die Individualisierung (als typisch moderner Prozess) entspricht nicht der Herausbildung einer individuellen und zugleich sozialen Persönlichkeit, die zwar sozial ist aber auch etwas „Außerdem“.

Die moderne Individualisierung neigt dazu, das Pendel von der Seite eines Monade-Individuums auf die andere Seite zu schwingen und führt zur Suche nach Gemeinschaftsformen, die eine Vorstellung von einer organischen Verschmelzung des Sozialen (nicht nach einer relationalen Vision) hervorrufen und daher nicht von neuen Unterdrückungen befreit sind²⁵ – wie die Ereignisse in der westlichen Welt des 20. Jahrhunderts zeigen; aber man könnte auch an einige kollektive Phänomene unserer Zeit denken. In diesen Fällen wollen die menschlichen Interaktionen die Barrieren der Diversität abbauen, um eine breitere Individualität mit Hilfe einer fusionellen Verbindung mit jenen, die als ‚gleich‘ empfunden

²⁵ Siehe insbesondere die folgenden Texte: *Das Individuum und die Freiheit* (GSG 20); *Das individuelle Gesetz* (GSG 12); *Der Individualismus der modernen Zeit* (GSG 20); *Grundfragen der Soziologie* (GSG, 17).

werden, zu experimentieren.

Simmel, der stets die Wichtigkeit der individuellen, subjektiven Dimension verteidigt hat, versuchte die Illusionen, die sowohl aus den individualistischen als auch aus den organischen Ansätzen hervorgehen, zu überwinden. Die epistemologische Perspektive Simmels stellt das Subjekt an die Grenze, und seine Freiheit bewahrt sich als solche, solange sie nicht den Anspruch stellt, die Spannung zu lösen, die von der Tatsache herrührt, dass wir – wie *der ganze Mensch* zeigt – individuelle *und* soziale Wesen sind, Form *und* Leben, Grenze *und* Überschreitung der Grenze.

Zweitens: Die Individualität, das *lebendig-seelische Dasein* (die Existenz des ganzen Menschen) kann nicht in einem rein technisch-instrumentellen, funktionalen Diskurs verstanden werden. Denn dieser hält den Dualismus zwischen der subjektiven und der objektiven Dimension aufrecht, die sowohl dem individuellen als auch dem gesellschaftlichen Leben innewohnt.

Simmel greift in seiner Kritik an der Modernität einem typischen Problem der Gegenwart vor, nämlich der Abkoppelung von Funktionen und Bedeutungen, die dazu geführt hat, dass das Individuum, seine Subjektivität und seine Freiheit mit einem nur quantitativen Maß zusammenfallen. So identifiziert sich Freiheit hier bspw. mit den zunehmend zahlreichen Möglichkeiten, mit dem technischen Fortschritt, mit der bedingungslosen Öffnung den immer zahlreicheren Zwecken gegenüber, welche die Technik bietet – in der Überzeugung, dass, alles was technisch möglich ist, deshalb Sinn hat²⁶.

²⁶ Auf diesen Punkt ist auch Max Weber ausführlich eingegangen, indem er gezeigt hat, dass das Problem des sozialen Lebens vor allem ein geistiges Problem ist. Dieses betrifft unsere Fähigkeit, Menschen zu sein, zu denken und die Welt nicht nur auf technische Weise zu sehen (für eine angemessene Diskussion der Weberschen Perspektive vgl. H.-P. Müller, 2020).

Die funktionale Dimension des Zusammenlebens hielte man in diesem Fall für die richtige Voraussetzung der individuellen Eigenheit und Freiheit. Simmel hatte dieses Risiko in dem Bruch zwischen der *Vernunft* – die Fähigkeit, die unsere Kenntnisse und Erfahrungen ordnet und einen Sinn wiederherstellt – und dem *Verstand*, dem Intellekt als eine rein technische Instrumentalität – vorhergesehen. Und er nimmt die Implikationen vorweg, denn schließlich maßt sich die Wirklichkeit an, auch ohne die Unterstützung der Vernunft zu funktionieren.

In dieser Richtung wird die „*Großartigkeit*“ des technischen Mittels leicht mit ihrer „*Bedeutsamkeit*“ verwechselt. „*Den Enthusiasten für die moderne Technik würde es wahrscheinlich sehr wunderbar vorkommen, daß ihr inneres Verhalten demselben Formfehler unterliegen soll, wie das der spekulierenden Metaphysiker*“ (GSG 6, 670, 671). In diesem Fall reduziert sich die intersubjektive Bindung darauf, nicht selten nur funktional zu werden. Die „*Personen erhalten ihre Bedeutung für das Subjekt ausschließlich als Träger jener Funktionen, Besitzer jener Kapitalien, Vermittler jener Arbeitsbedingungen; was sie außerdem als Personen sind, steht in dieser Hinsicht gar nicht in Frage*“ (ebd., 392).

Das Subjekt wird den Apparaten der „*objektiven Kultur*“ untergeordnet, in denen es voller „*Unruhe*“ ist – Unruhe, „*die aus der Besinnung über das Gefangensein in einem Netzwerk bloßer Mittel*“ resultiert (GSG 10, 177), während das Subjekt in die Einsamkeit abstürzt. In ihm „*erwächst die angstvolle Frage nach dem Sinn und Zweck des Ganzen*“ (ebd.). Das Individuum entfernt sich von sich selbst (vgl. GSG 12), sodass „*die Peripherie des Lebens, die Dinge außerhalb seiner Geistigkeit, zu Herren über sein Zentrum geworden sind*“ (GSG 6, 672).

Während daher Simmel einerseits anerkennt, dass das Leben in der Großstadt und das Geld – beides Sinnbilder der Moderne – die Individualität und die individuelle Freiheit erhöhen, zeigt er andererseits, wie diese Freiheit und das moderne Individuum auch vor sich selbst geschützt werden müssen, damit sie sich nicht – aufgrund der Umkehrung von Mitteln (Mittelinstanzen) und Zweck

– zu einem rein technischen Problem verwandelt²⁷. Wiederum herrscht eine dualistische Perspektive, in der sowohl die individuelle als auch die soziale Realität getrennt werden: Auf der einen Seite gibt es *die subjektive Kultur* und auf der anderen *die objektive Kultur*. Auf der einen Seite steht das Individuum mit seiner Forderung nach Freiheit und Individualität, auf der anderen Seite das organisierte Sozialsystem mit seinem Anspruch, die Individuen (als Monaden oder Rädchen in der Geldwirtschaft und Arbeitsteilung) zu umfassen und ihnen ihre Einzigartigkeit zuzusichern, die nun mit der ausgeübten Funktion und der Auffassung, dass die rationale Erklärung der gemeinsamen menschlichen Natur ausreicht, um Gleichheit zu garantieren, in Einklang gebracht wird.

Drittens: Nach Simmel verschwindet aber die Dualität (die widerspiegelt und am Leben erhält) nicht vollständig. Auch in der Moderne gibt es in der Tat Spielräume, um einen anderen Horizont zu entwerfen. Der Umstand, dass „*daß gelegentlich auch das Umgekehrte stattfindet*“, bedeutet, dass innerhalb der vorherrschenden Objektivierung die subjektive Kultur auftauchen kann. Und diese Tatsache „*beweist die gleiche gegenseitige Verselbständigung beider Formen des Geistes*“ (ebd., 643) – des subjektiven und des objektiven. Die Individuen sind nämlich nicht nur passive Zuschauer eines Prozesses, der in den Dingen liegt. Sie sind dazu provoziert, gegenüber den Ereignissen eine Position einzunehmen. Letztere verleiht dem Subjekt und seiner Welt eine Sinnrichtung. Und dies hat mir der *Verantwortung* zu tun, denn sie schmiedet Antworten, die im Handeln dazu imstande sind, einen qualitativen Unterschied im Vergleich zum bedingungslosen Fluss der Ereignisse zu erzeugen –

²⁷ In seinem Vortragszyklus *Schopenhauer und Nietzsche* weist Simmel auf das Risiko reifer Kulturen hin: In ihnen „*bleibt das Bewußtsein an den Mitteln hängen*“, wohingegen „*die Endziele, von denen dieser ganzen Entwicklung Sinn und Bedeutung kommt, an unseren inneren Blickhorizont [rücken] und schließlich hinter ihm [versinken]*“, bis zu dem Punkt, an dem das Leben zu einem rein technischen Problem wird (GSG 10, 176).

es handelt sich um Antworten, die „*kein Echo, das mechanisch und ganz und gar erst dann auftritt, wenn eine äußere Bewegung entstanden ist*“ (GSG 16, 316). Um diese *Antwort* als *Verantwortung* zu erleben, wird es für das Individuum notwendig, eine Distanz zu halten, um sich Fragen über den Sinn der Dinge und des Lebens zu stellen. Und nicht zuletzt, um die richtige, anspruchsvolle Mediation zu tätigen, die *einerseits* die Bedürfnisse des Sozialen erkennt, die dem organisierten Zusammenleben eigen sind (wir sind nicht im Abstrakten frei, sondern stets innerhalb einer Umgebung), und, *andererseits*, sich von den totalisierenden Ansprüchen des Sozialen und der Systeme distanziert, auch durch einen *Kampf*, „*der nach jedem Siege erneuert werden muss und meistens mehr Zeit, Gedanken und Leiden kostet, als ein billiger Vergleich*“ mit diesen Ansprüchen (GSG 4, 165)²⁸.

Schließlich können wir sagen, dass Simmel uns gelehrt hat, das Objekt der Soziologie – die Individuum-Gesellschaft-Beziehung, die das Subjektive und das Objektive umfasst – nicht oberflächlich zu betrachten. Wir brauchen eine Anschauung, die, jenseits von dualistischen (und auch deterministischen, mechanistischen) Perspektiven hinausgeht: Es ist klar, dass wir unsere Integrität, unsere Individualität und Freiheit in der Verbindung mit anderen finden. Auch wenn keine menschliche Instanz oder soziale Gemeinschaft behaupten kann, die Integrität der Person zu gewährleisten.

²⁸ Für Simmel geht der Freiheit die Verantwortung voraus. Und letztere bietet sich als grundlegende Erfahrung des Andersseins und, besser gesagt, der Anerkennung des Andersseins an. Das ist so wichtig, dass wir die Ordnung umkehren können: „*die Verantwortlichkeit nicht auf die Freiheit, sondern die Freiheit auf die Verantwortlichkeit zu gründen*“ (GSG 21, 819). Und das ist möglich, weil der Mensch die Andersartigkeit des Lebens beherbergt: „*Wir sind frei, weil wir verantwortlich zu machen sind*“ (ebd., 820), wobei man in diesem „verantwortlich gemacht werden müssen“ nicht so sehr einen allgemeinen abstrakten moralischen Imperativ sieht, sondern die ganze Unruhe eines ganzen Menschen, der sich in Bezug auf den anderen und das Jenseits wahrnimmt und aus sich selbst herausgedrängt wird, um ein Selbst zu sein (Martinelli, 2021; vgl. auch McCole, 2019).

Soziologen haben für diese Beziehung verschiedene Erklärungen gefunden.

Und doch, nur wenn man bedenkt, wie die duale Dimension des sozialen Lebens in Dualismus degenerieren könnte oder wie sie die Dualität (die *einheitliche Zweifelt*) des Lebens (und seine „stabile Spannung“) retten könnte, ließe sich eine nützliche soziologische Analyse entwickeln. Eine Analyse, welche die polare Opposition zwischen den verschiedenen Dimensionen des gesamten menschlichen Wesens als Spiegel des Lebens anerkennt.

Ausgehend von diesem Simmelschen Punkt, eine wichtige Herausforderung für die Gesellschaftsanalyse könnte heute so ausgedrückt werden: „Ist es möglich, ein sinnvolles Leben in der heutigen Welt zu erleben?“⁴ Und das in einem Zeitalter – dem unseren –, das nach den Jahrzehnten der Globalisierung nun eine Phase durchläuft, von der wir keine Landkarte zur Navigation besitzen.

Wir haben die lange Reise der Moderne hinter uns, die eine genaue Vorstellung von Wachstum als wirtschaftlicher Entwicklung gebildet hat, um die Bedingungen für die Verbesserung der Lebensmöglichkeiten von Millionen von Menschen zu schaffen. Ein wichtiges Ergebnis. Dies hat jedoch – wie Simmel lehrt – eine Reihe von Ambivalenzen mit sich gebracht. Das heißt für uns heute: das hat Phänomene hervorgebracht, die wir als entropische Auswirkungen (z. B. auf die Umwelt) und anthropische Auswirkungen (auf die menschlich-soziale, psychische Sphäre) zusammenfassen können (wie die vier großen globalen Krisen der letzten 20 Jahre zeigen). Die Individualisierung – als Singularisierung und Isolierung des Ichs – ist auch einer dieser Effekte: ein Individuum, das zerbrechlich, überflutet und übermüdet ist, das nicht eine Persönlichkeit – ein ganzer Mensch – im Sinne Simmels ist.

Die beiden großen Antriebskräfte unserer Zeit, um den eingeschlagenen Weg der Transformation fortzusetzen, sind: Digitalisierung und Nachhaltigkeit. Dies ist nicht der richtige Ort, um näher auf diese Fragen einzugehen. Es genügt, sich zu vergegenwärtigen, dass sich unser gesellschaftliches und individuelles Leben als Menschen immer weniger frei von Interaktionen mit der Technosphäre vollzieht. Und die Technosphäre kann sich den Veränderungen innerhalb der Biosphäre freilich nicht entziehen. Die damit einhergehenden Herausforderungen sind stark anthropologisch geprägt. Deshalb stellt sich die Frage, welches menschliche Denken über uns selbst, welches Wissen, welche Idee des Menschseins wir in die Beziehung zur Technologie einbringen möchten, um den Wandel mit der Digitalisierung und der Nachhaltigkeit zu bewältigen? Zum Beispiel kann die Entwicklung der Digitalisierung dort in eine positive Richtung gehen, wo das Netz Pluralität unterstützen kann, aber sie kann auch in eine problematische Richtung gehen, etwa in die einer stärkeren Vertikalisierung.

Das hierbei zugrundeliegende Thema (das sehr simmelianisch ist) ist das folgende: Was bedeutet es heute, mehr Lebensmöglichkeiten zu haben, mehr Leben zu erfahren? Ist es möglich, die Technologie zu nutzen, gleichzeitig in der Biosphäre und in der Technosphäre zu leben, unsere Denkfähigkeit zu erweitern, eine weit verbreitete Intelligenz, ein weit verbreitetes Wissen zu entwickeln (sowohl auf individueller als auch auf sozialer Ebene)?

Eine Lösung hierfür ist nicht einfach. Womöglich gibt es gar keine Lösung. Aber, wie Simmel uns lehrt, sollten wir zumindest versuchen, einen Horizont zu umreißen, eine Richtung einzuschlagen, ausgehend von einer anderen Sicht des Subjekts und seiner Beziehung zum Objekt (das andere Du, die Welt, der Kontext, die Natur, die Geschichte, die Dinge usw.); und folglich von einer anderen Vorstellung von Freiheit ausgehen. Das Ich (*Träger der Freiheit*; vgl. GSG 4, 151) und die Freiheit sind eng verbunden. Freiheit „*ist eine bestimmte Art der Beziehung*“ (GSG 11, 98-

99). Deswegen ist die Frage nach den sozialen Formen, die diese Freiheit beherbergen können, dringend in einer Richtung, in der das Leben als Beziehung gedacht wird. Die Wissenschaft des letzten Jahrhunderts (und Simmel ist in dieser Hinsicht eine wichtige Referenz für die Soziologie) teilt uns mit, dass das Leben Beziehung ist. Alles, was auf der Erde existiert, steht in Beziehung. Gesellschaften – lebendige Gesellschaften – werden durch den Zusammenbruch des Beziehungsgeflechts (oder *Beziehungs-Verkehrs*, wie Simmel hier schreiben würde) geschwächt. Wenn zwischen dem einzelnen Individuum und den Systemen alles andere wegfällt, ergeben sich die Voraussetzungen für autokratische Systeme.

Wenn die Soziologie derartigen Fragen nachginge, wird sie vielleicht besser die umgebende Realität – mit ihren zugleich subjektiven und objektiven Dimensionen – erfassen. Simmels Lehre stellt daher eine generative Inspiration für unsere Zeit dar²⁹.

Literaturverzeichnis

Siglen zur Georg Simmel-Gesamtausgabe (24 Bde., 1989-2016, hrsg. v. Otthein Rammstedt), Frankfurt/M., Suhrkamp. Die auf diesen Seiten verwendeten Aufsätze aus der GSG sind im Folgenden in Klammern angegeben:

GSG 4 (*Einleitung in die Morawissenschaft*)

GSG 6 (*Philosophie des Geldes*)

GSG 7 (*Die Großstädte und das Geistesleben; Die beiden Formen des Individualismus; Kant und der Individualismus*)

²⁹ Dies wird durch einige neuere Veröffentlichungen bestätigt, wie bspw. die folgenden: Das *Simmel-Handbuch*, herausgegeben von H.-P. Müller und T. Reitz (2018); *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, herausgegeben von G. Fitzi 2021a, das mehrere Essays von Fitzi selbst enthält; sowie die Zeitschrift *Simmel Studies (New Series)*, herausgegeben von der Georg Simmel-Gesellschaft.

- GSG 9 (*Kant. Sechs Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*)
- GSG 10 (*Schopenhauer und Nietzsche; Kant und Goethe*)
- GSG 12 (*Goethes Individualismus; Das individuelle Gesetz; Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch*)
- GSG 13 (*Individualismus; Germanischer und klassisch-romanischer Stil; Rembrandtstudie*)
- GSG 14 (*Hauptprobleme der Philosophie*)
- GSG 15 (*Rembrandt*)
- GSG 16 (*Grundfragen der Soziologie – Individuum und Gesellschaft, Kapitel 4; Lebensanschauung; Der Konflikt der modernen Kultur*)
- GSG 17 (*Grundfragen der Soziologie*)
- GSG 20 (*Über Freiheit; Das Individuum und die Freiheit; Der Individualismus der modernen Zeit*)
- GSG 21 (*Ethik und Probleme der modernen Kultur, Vorlesung Sommer-Semester 1913, Nachschrift von K. Gassen*)
- Bueno A. (2019). Simmel and the Forms of in-dividuality, in: Fuchs M., Linkenbach-Fuchs A., Mulsow M., Otto B.-C., Parson R., Rüpeke J. (Hrsg.), *Religious Individualisations: Historical and Comparative Perspectives*, Berlin: De Gruyter.
- D'Anna V. (1996). *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Bologna: Clueb.
- Fitzi G. (2002). *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, Konstanz: UVK.
- Fitzi G. (2021a) (Hrsg.). *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, London and New York: Routledge.
- Fitzi G. (2021b). Simmel's 'late life metaphysics', in: Fitzi G. (Hrsg.), *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, London and New York: Routledge.
- Fitzi G. (2021c). The actuality of a sociological research programme, in: Fitzi G. (Hrsg.), *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, London and New York: Routledge.

- Gassen K., Landmann M. (1958) (Hrsg.). *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Goetschel W. (2019). Form and relation: Difference and alterity in Simmel, in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 94, 2, S. 125-138.
- Guardini R. (1925). *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz: Grünewald.
- Lizardo O. (2019). Simmel's dialectic of form and content in recent work in Cultural Sociology, in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 94, 2, S. 93-100.
- Mahlmann R. (1983). *Homo duplex. Die Zweifelt des Menschen bei Georg Simmel*, Würzburg: Königshausen-Neumann.
- Martinelli M. (2011). *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Milano: Vita e Pensiero.
- Martinelli M. (2018). Freiheit, in: Müller H.-P., Reitz T. (Hrsg.), *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin: Suhrkamp.
- Martinelli M. (2021). Freedom: an open debate, in: Fitzi G. (Hrsg.). *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, London and New York: Routledge.
- McCole J. (2019). Georg Simmel: Decentering the Self and Recovering Authentic Individuality, in: *The Germanic Review*, 94, S. 151-162.
- Müller H.-P. (2018). Einführung, in: Müller H.-P., Reitz T. (Hrsg.), *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin: Suhrkamp.
- Müller H.-P., Reitz T. (2018) (Hrsg.). *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin: Suhrkamp.

- Müller H.-P. (2020). *Max Weber. Eine Spurensuche*, Berlin: Suhrkamp.
- Oelze B. W. H. (2006). Über einige Motive der Lebensphilosophie Georg Simmels, in: *Simmel Studies*, 2, S. 135-159.
- Pyythinen O. (2018), Life, Death and Individuation: Simmel on the Problem of Life Itself, in: *Theory, Culture & Society*, 29 (7/8), S. 78-100.
- Simmel G. (1957). *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, herausgegeben von Landmann M., Stuttgart: Koehler Verlag.
- Simmel G. (1958). Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung, 1898, in: Gassen K., Landmann M. (Hrsg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Simondon G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Susman M. (1959). *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Thouard D., Zimmermann B. (2017). *Simmel, le parti-pris du tiers*, Paris: CNRS Edition.
- Thouard D. (2018). Lebensanschauung, in: Müller H.-P., Reitz T. (2018) (Hrsg.). *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin: Suhrkamp.
- Völzke E. (1986). *Das Freiheitsproblem bei Georg Simmel*, Bielefeld: Kleine.
- Wieshöfer W. P. (1975). *Der unmetaphysische Mensch. Untersuchungen zur Anthropologie im Frühwerk Georg Simmel*, Univ. Tübingen.