

SIMMELS KULTURBEGRIFF UND SEIN VERSTÄNDNIS DER TRAGÖDIE DER KULTUR

Gibt es einen Weg von der Kulturkritik zur Hermeneutik?

von István M. Fehér (Budapest)

erschienen in: Kulcsár Szabó, Ernő/Oraić Tolić, Dubravka (Hg.): Kultur in Reflexion. Beiträge zur Geschichte der mitteleuropäischen Literaturwissenschaften. Wien: Braumüller 2008 (Wiener Arbeiten zur Literatur 24), pp. 1-10.

1 Hier kennzeichnet Spranger, Eduard: Gesammelte Schriften. Bd. 5: Kulturphilosophie und Kulturkritik. Tübingen: Niemeyer 1969, p. 98, den ganzen abendländischen Kulturwillen durch die Wendung: »Das Reich Gottes angestrebt in dieser Welt.«

2 Windelband, Wilhelm: Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus (1910). In: Ders.: Präludien. Bd. 2. Tübingen: Mohr 1911, p. 258.

3 Ibid., p. 264.

4 Ibid., p. 266.

5 Rickert, Heinrich: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen: Mohr 1924, p. 7.

6 Ders.: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen: Mohr 1926, p. 18.

7 Ibid.

8 Rickert 1924, p. 7.

Man geht wohl mit der Annahme nicht fehl, dass die Jahrhundertwende eine einzigartige, ungemein produktive Periode der europäischen Kultur war. Insbesondere der mitteleuropäische Raum war durch zahlreiche hervorragende Denkströmungen und kulturelle Bestrebungen charakterisiert, die miteinander oft in engem geistigen Kontakt standen und einen bestimmenden Einfluss aufeinander ausübten. Im Allgemeinen sollte das geistige Leben des damaligen Mitteleuropas für künftige kulturelle Entwicklungen von besonderer Prägestärke bleiben. Es gab im gemeinsamen mitteleuropäischen Raum vielfache kulturelle Bestrebungen, insbesondere auch philosophische Kontakte, Wirkungen und Rückwirkungen.

Angesichts der Vielfalt kultureller Initiativen, Ansätze und Bewegungen verwundert es nicht, dass unter den geistigen Strömungen eben diejenigen Tendenzen eine zentrale Stellung eingenommen haben, die um eine Auseinandersetzung bzw. ein Neudenken des Begriffs der Kultur bemüht waren und ihn dabei eben als Grundthema philosophischer Erörterungen herausstellten. Streng genommen kommt es erst jetzt zu einer eigentlichen oder tieferen Thematisierung und Selbstbesinnung des Begriffs der Kultur – Selbstbesinnung dessen, was Kultur ist und sein soll –, auch und gerade dann, wenn der philosophische Aufstieg dieses Begriffs von der gleichzeitigen Entstehung der Kulturkritik – ihrem Aufschwung und ihrer Blütezeit – begleitet wird. Der Kultur gegenüber grundsätzlich affirmativ eingestellte kulturphilosophische Bestrebungen und philosophisch geprägte kulturkritische Tendenzen stehen somit zueinander kaum im Gegensatz; sie laufen vielmehr miteinander parallel, in gegenseitiger Ergänzung und geistiger Auseinandersetzung. Dieser Sachverhalt bzw. das Nebeneinander dieser Termini wird beispielhaft exemplifiziert vom Band 5 der *Gesammelten Schriften* Eduard Sprangers, deren Beiträge eben unter dem Titel *Kulturphilosophie und Kulturkritik*¹ veröffentlicht wurden.

Die aus der Vernunftkritik Kants gewonnene Einsicht, »[i]n allem, was wir für gegeben erachten, steckt schon unsre Vernunftarbeit«, veranlasste die führenden Richtungen des Neukantianismus, die zeitgenössisch europaweit am meisten Ausschlag gebende philosophische Orientierung, dazu, »das System des Kritizismus als eine umfassende Kulturphilosophie« neu zu interpretieren.² »Denn unter Kultur« – so Windelband – »verstehen wir schließlich doch nichts anderes, als die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewußtsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmtheit aus dem Gegebenen herausarbeitet«:³ »[S]o ist es aus der inneren Notwendigkeit der Sache dazu gekommen, daß der Kritizismus, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft aufgerollt worden war, ungewollt in seiner Leistung eine Kulturphilosophie [...] geworden ist.«⁴ Der Begriff der Kultur wird in Weiterbildung des Ansatzes Windelbands von Heinrich Rickert in Abgrenzung gegen Natur schärfer ins Auge gefasst und im Einzelnen ausgearbeitet, wobei die »Elemente des Kantischen Denkens« auch für Rickert »zu einer allgemeinen Philosophie der Kultur«⁵ führen. »Naturprodukte sind es, die frei aus der Erde wachsen«, lautet seine zusammenfassende Formulierung; »Kulturprodukte bringt das Feld hervor, wenn der Mensch geackert und gesät hat. Hiernach ist Natur der Inbegriff des von selbst Entstandenen, ›Geborenen‹ und seinem eigenen ›Wachstum‹ Überlassenen. Ihr steht die Kultur als das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder direkt Hervorgebrachte oder, wenn es vorhanden ist, so doch wenigstens um der daran haftenden Werte willen absichtlich *Gepflegte* gegenüber«.⁶ Damit hängt aus der Sicht Rickerts aufs Engste zusammen, »daß in allen Kulturvorgängen irgendein vom Menschen anerkannter Wert verkörpert ist, um dessentwillen sie entweder hervorgerichtet oder, wenn sie schon entstanden ist, gepflegt werden«.⁷ Kultur ist im engen, eigentlichen Sinn der »Inbegriff der Güter, die wir um ihrer Werte willen pflegen«.⁸

Die kulturphilosophische Umgestaltung bzw. Neuinterpretation des Kantianismus wurde in der Weiterbildung Ernst Cassirers zu einer umfassenden Philosophie der symbolischen Formen entwickelt. »Mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen*«, schreibt die Herausgeberin der Werke Ernst Cassirers in der Hamburger Ausgabe,

legte Cassirer in den zwanziger Jahren den systematischen Entwurf einer Kulturphilosophie vor, die sich nicht als eine spezielle Bindestrich-Disziplin, als die Theorie eines besonderen Bereiches menschlicher Interessen (der Hoch-Kultur) versteht,

9 Recki, Birgit: Das Werk des Philosophen Ernst Cassirer in der *Ham-burger Ausgabe*. Ein Bericht. In: uni-hh-Forschung 33 (1999), pp. 35-40, sowie in: <http://sun07.sts.tu-harburg.de/eca/bericht.html>.

10 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. Frankfurt/M.: Klostermann 1975ff., Bd. 1, p. 408. Im Folgenden zit. als GA mit Band- und Seitenangabe.

11 Ibid., Bd. 3, p. 285, cf. auch p. 288 und p. 265.

12 Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Bd. 1-15. Berlin, New York: de Gruyter, Bd. 1, p. 326, p. 333.

13 Ibid., Bd. 5, p. 408.

14 Cf. hierzu z.B. Heidegger, Martin: Brief über den »Humanismus«. In: GA, Bd. 9, p. 320ff., p. 349; Ders.: Parmenides. In: GA, Bd. 54, p. 58ff., 103; Ders.: Holzwege. In: GA, Bd. 5, p. 7f.; bzw. Heidegger, Martin: Nietzsche. Bd. 2. Pfullingen: Neske 1961, p. 412ff., bes. die folgende Behauptung: »Das Romanische wird bei einer eigentümlichen Einschmelzung des Imperialen und Kurialen zum Ursprung jenes Grundgefüges der neuzeitlich erfahrenen Wirklichkeit, das *cultura* (»Kultur) heißt[.]« (412). Zum Fragenkomplex zusammenfassend cf. Chiereghin, Franco: Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang. In: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/M.: Klostermann 1993, pp. 197-223.

sondern als eine *bedeutungstheoretische Lehre von der Gestaltung der Wirklichkeit durch den Menschen*. Diese Kulturphilosophie ist nichts weniger als eine allgemeine philosophische Anthropologie auf symboltheoretischer Grundlage. [...] Der Mensch ist das *animal symbolicum*, das symbolerzeugende Wesen. »Kultur« meint somit nichts anderes als den Inbegriff und das System aller möglichen Weisen der Sinnerzeugung durch Symbolisierung.⁹

Der Religionsphilosoph Ernst Troeltsch konnte 1925 unter dem Titel *Deutscher Geist und Westeuropa* seine *Gesammelten kulturphilosophischen Aufsätze und Reden* veröffentlichen und ebenfalls nicht von ungefähr und nicht zu Unrecht kann eine neuere Darstellung des Werks Cassirers dessen Endstation als Kulturphilosophie bezeichnen; ich nehme Bezug auf Massimo Ferraris Buch: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*.

Liegt der Entstehung der Kulturphilosophie in Weiterentwicklung des Kantischen Kritizismus eine bestimmt gefasste anthropologische Sicht zu Grunde – ein bestimmtes Vorverständnis dessen, als was sich der neuzeitliche Mensch versteht (nämlich als Symbole und Kultur schaffendes Wesen), im Rahmen einer klaren Bejahung dieses Menschbildes unter gleichzeitiger Affirmation der von diesem Menschen geschaffenen neuzeitlichen Kultur –, und mündet sie andererseits – wie es bei Cassirer auch ausdrücklich der Fall ist – wiederum in eine philosophische Anthropologie, so fehlt es von vornherein nicht an Gegenspielern, die dem hier zu Grunde liegenden Menschenbild nicht weniger kritisch gegenüberstehen wie der kulturphilosophischen, d.h. letztendlich anthropologischen Fundierung.

Wohl unter dem Einfluss des neukantianisch-kulturphilosophisch geprägten Klimas der Zeit konnte noch der junge Martin Heidegger im Kontext der in der Einleitung über die »mittelalterliche Weltanschauung« gegebenen Skizze seiner während des Ersten Weltkrieges entstandenen Habilitationsschrift die Notwendigkeit einer »eigentlichen begrifflichen, kulturphilosophischen Fundierung«¹⁰ anmelden; in seiner Davoser Debatte mit Cassirer distanzierte er sich dagegen bereits weitgehend von allen kulturphilosophischen Bestrebungen – durchaus kritisch wird in der mündlichen Diskussion festgestellt, Cassirers *terminus ad quem* sei eine »Kulturphilosophie« –, und stellte in seiner Rezension des zweiten Bandes von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* die charakteristische Frage:

[L]äßt sich die Kritik der reinen Vernunft einfach »erweitern« zu einer »Kritik der Kultur«? [...] Wie steht es um die überall unabweisbare ontologische Ausarbeitung der Verfassung und Seinsart dessen, was unbestimmt genug bald »Bewußtsein«, bald »Leben«, bald »Geist«, bald »Vernunft« genannt wird?¹¹

Kulturkritik setzte jedoch viel früher ein; den maßgeblichen Ton hat wohl Nietzsche anklingen lassen. Liegt die Sache so, »daß die Kultur nur aus dem Leben hervorzunehmen und herausblühen kann; während sie bei den Deutschen wie eine papierne Blume aufgesteckt oder wie eine Überzuckerung übergossen wird und deshalb immer lügnerisch und unfruchtbar bleiben muß«, »daß Kultur noch etwas anderes sein kann als *Dekoration des Lebens*, das heißt im Grunde doch immer nur Verstellung und Verhüllung; denn aller Schmuck versteckt das Geschmückte«,¹² so gilt ihr offensichtlich die schärfste Kritik. In überspitztem ironisch-kulturkritischem Ton diagnostizierte dann Nietzsche den geistigen Verfall Europas Ende des Jahrhunderts.

Europa ist heute reich und erfinderisch vor allem in Erregungsmitteln, es scheint nichts nötiger zu haben als Stimulantia und gebranntes Wasser: daher auch die ungeheure Fälscherei in Idealen, diesen gebranntesten Wassern des Geistes, daher auch die widrige, übelriechende, verlogne, pseudoalkoholische Luft überall.¹³

Die kulturkritisch angelegte Annäherung an die Phänomene modernen Lebens machte sich Martin Heidegger auf seine Weise zu eigen. Im Namen einer – mit Nietzsche gesprochen – aus dem Leben hervorzunehmenden und herausblühenden Kultur verwendete er den Begriff der Kultur, wenn überhaupt, zunehmend nur negativ – als ein Phänomen, dessen Ursprung in der Romanisierung des Griechentums und somit im von ihren griechischen Ursprüngen entfremdeten und entwurzelten Romanitas zurückliegt.¹⁴ »Kultur« ist aus der Sicht Heideggers

15 Heidegger 1961, p. 423f, hierzu noch *ibid.*, p. 427.

16 Heidegger 1975ff., Bd. 54, p. 103.

17 Simmel sei, so formulierte Lukács in seinem Simmel-Nachruf, »zweifelsohne die bedeutendste und interessanteste Übergangerscheinung der ganzen modernen Philosophie« gewesen. Lukács, Georg: *Ifjúkori művek*. Budapest: Magvető 1977, p. 746.

18 Cf. Fehér, István M.: Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories. In: Macann, Christopher (Hg): *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Bd. 2. London: Routledge 1992, pp. 373–405.

19 Simmel, Georg: Gesamtausgabe. Bd. 6: Philosophie des Geldes. Frankfurt /M.: Suhrkamp 1989, p. 620.

20 *Ibid.*, p. 617.

21 Simmel, Georg: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Stuttgart: Köhler 1957, p. 90.

22 Simmel, Georg: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*. Berlin: Wagenbach 1983, p. 197.

23 Simmel, Georg: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. In: Ders.: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, p. 137.

24 *Ibid.*, p. 140.

25 *Ibid.*, p. 116.

das Gefüge des seiner selbst gewissen, auf seine eigene Selbstsicherung bedachten Menschentums [...]. Die Kultur als solche wird zum »Ziel« erhoben, oder, was im Wesen dasselbe bedeutet, sie kann als Mittel und Wert der Herrschaft des Menschentums über die Erde eingerichtet werden. [...] Die christliche Kirche wird zum Kulturchristentum.¹⁵

»Kultur« gibt es erst seit dem Beginn der Neuzeit [...] Die Griechen kennen weder dergleichen wie »Kultur« noch so etwas wie »Genie«.¹⁶ – Trotz der etwa gleichzeitigen Entstehung von Kulturphilosophie und Kulturkritik, ihrer parallel laufenden Entwicklung und ihrem sich ergänzenden Nebeneinander lässt sich so mit der Zeit eine zunehmende Umakzentuierung zu Gunsten negativer Töne beobachten. In diesem Sinne kann man einer Formulierung des dieser Tagung zu Grunde gelegten Konzeptes zustimmen:

Lag früher dem Kulturbegriff die Einsicht zugrunde, Kultur sei die selbstgeschaffene und damit eine rational unmittelbar zugängliche Welt des Menschen, wird zwischen Nietzsche und dem späten Freud dieses Selbstgeschaffene zunehmend als ein dem Menschen fremd oder sogar feindlich Gegenüberstehendes erkannt.¹⁷

Auf etwa halbem Wege zwischen affirmativ-bejahender Kulturphilosophie und der Kultur gegenüber negativ eingestellter Kulturkritik oder gar befremdlicher Kulturfeindlichkeit stehen die Werke Georg Simmels, dessen denkerische Bemühungen im Wesentlichen einer begrifflichen Klärung und lebensphilosophisch akzentuierten Umgrenzung der Kultur galten. Seine Entwürfe fanden damals einen breiten und lebendigen Widerhall; so unterschiedliche und später einander diametral entgegengesetzte Denker der künftigen Generation wie Georg Lukács und Martin Heidegger schätzten sein Werk hoch und knüpften in kritischer Auseinandersetzung mit ihm vielfach an seine Ansätze an.¹⁸ Im weiteren Teil meines Beitrags soll kurz auf Simmels Kulturbegriff eingegangen und Hinweise auf dessen mögliche Auswirkungen gegeben werden.

Simmels psychologistisch gefärbte Lebensphilosophie geht in ihrer Annäherung an das Kulturproblem vom damals üblichen Dualismus und Entgegensetzung von Natur und Kultur aus. Simmel spricht von einer »prinzipielle[n] Sicherheit der Abgrenzung zwischen Natur und Kultur«, wobei »die eine gerade da beginnt, wo die andere aufhört«.¹⁹ Anders als bei Kant und dem Neukantianismus weist sein früherer Ansatz mit der dazu gehörigen Begrifflichkeit Spuren positivistisch-biologistischer Sehweise auf. »Eine naturgegebene Energie oder Hinweisung – die freilich, nur dasein muß, um hinter der wirklichen Entwicklung zurückzubleiben – bildet die Voraussetzung für den Begriff der Kultur«,²⁰ so schreibt er.

Für Simmel ist Kultur die Vollendung der menschlichen Seele auf dem »Umweg« über die Objekte²¹ – der Weg der Seele zu sich selbst »von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit«.²² Den die Kultur ausmachenden Strukturmomenten wohnt eine eigentümliche Spannung inne, die in seinen Schriften vielfach erörtert und bald einfach neutral bzw. zurückhaltend charakterisiert, bald aber mit dramatischen Tönen geschildert wird. Das, was Simmel zunächst neutral als »die Formel der Kultur«, anspricht, besteht darin,

daß subjektiv-seelische Energien eine objektive, von dem schöpferischen Lebensprozess fürderhin unabhängige Gestalt gewinnen und diese ihrerseits wieder in subjektive Lebensprozesse in einer Weise hineingezogen wird, die dessen Träger zur abgerundeten Vollendung seines zentralen Seins bringt.²³

»Diese eigentümliche Beschaffenheit der Kulturinhalte«, schreibt Simmel, »ist das metaphysische Fundament für die verhängnisvolle Selbständigkeit, mit der das Reich der Kulturprodukte wächst und wächst«; der »Fetischcharakter«, den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspricht, ist nur ein besonders modifizierter Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturinhalte.«²⁴ »Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt.«²⁵ An anderer Stelle wird als »das Paradoxon der Kultur« jener Vorgang bezeichnet,

daß das subjektive Leben, das wir in seinem kontinuierlichen Strome fühlen, und das von sich aus auf seine innere Vollendung drängt, diese Vollendung, von der Idee der Kultur aus gesehen, gar nicht aus sich heraus erreichen kann, sondern

26 *Ibid.*, p. 120.

27 Simmel, Georg: Die Krisis der Kultur. In: Ders.: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München, Leipzig: Duncker & Humblot 1917, p. 46f., p. 50f.

28 Lukács, Georg: Die Seele und die Formen. Essays. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1971, p. 16f.

29 Ders.: Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez [Anmerkungen zur Literaturgeschichte]. In: Ders.: Művészet és társadalom. Válogatott esztétikai tanulmányok. Budapest: Gondolat 1969, p. 59.

30 Simmel, Georg: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München, Leipzig: Duncker & Humblot 1922, p. 26.

31 Ders.: Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik. In: Ders. 1987, p. 222.

32 Lukács 1971, p. 232, zum Folgenden cf. p. 233.

33 Ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1971 p. 6. – In der Nachschrift von Fritz Kaufmann heißt es: »Die erkenntnistheoretische Formulierung [sc. bezüglich der Geschichte] wurde zuerst von Dilthey und dann in der schärfsten Form von Simmel gegeben« (cfc. jetzt etwas umakzentuiert in Heidegger GA, Bd. 60, p. 40). Früher noch, im WS 1919/20, war Heidegger auf Simmels Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie eingegangen. In der betreffenden Nachschrift von Franz-Joseph Brecht heißt es: »An Dilthey sich haltend, in seiner eigenen Systematik geklärt, unter dem Einfluß Bergsons und der phänomenologischen Betrachtung, hat Simmel es verstanden, die Welt neu zu sehen und die Dinge neu zu formulieren.« Cf. jetzt den auf Grund des Vorlesungsmanuskriptes edierten Text dieser Vorlesung in der Gesamtausgabe: »[Dilthey's] Grundhaltung philosophischen Sehens aufnehmend, durch die neukantianischen Richtungen in seiner Systematik wesentlich geklärt, von Bergson und zuletzt noch von der Phänomenologie stark und wesentlich bestimmt, hat Simmel der neuen Art des Sehens des lebendigen Geistes und seiner Produktionen Eingang verschafft, in einer Weise, die allerdings von den vielen heute geschäftigen kleinen ›Simmels‹ gehandhabt leicht zur geistreichen Begriffspielerei wird [...]. Sein Denken und Vorstellen ist stark formalistisch, an fest hingesetzten Begriffsgruppen immer neu auf- und abkletternd – aber, was das Wertvolle an seiner Leistung ist, immer wieder durchbrochen und genährt von echten Intuitionen; in seiner letzten Schaffens

nur über jene, ihm jetzt ganz formfremd gewordenen, zu selbstgenügsamer Abgeschlossenheit kristallisierten Gebilde.²⁶

Es ist ein wirklicher »Selbstwiderspruch der Kultur«, heißt es noch zugespitzter an anderer Stelle, dass »die objektiven Gebilde, in denen sich ein schöpferisches Leben niedergeschlagen hat und die dann wieder von Seelen aufgenommen werden, [...] alsbald eine selbständige, jeweils durch ihre *sachlichen* Bedingungen bestimmte Entwicklung« gewinnen, bzw. dass »die objektiven Kulturgebilde ein selbständiges, rein sachliches Normen gehorsames Wachstum erfahren«. Das Wesen des inneren Lebens ist, dass es

seinen Ausdruck immer nur in Formen findet, die [...] eine Festigkeit in sich selbst haben, in einer gewissen Abgelöstheit und Selbständigkeit gegenüber der seelischen Dynamik, die sie schuf. Das schöpferische Kraft erzeugt dauernd etwas, was nicht selbst wieder Leben ist, woran es sich irgendwie totläuft [...]. Es kann sich nicht aussprechen, es sei denn in Formen, die etwas für sich, unabhängig von ihm, sind und bedeuten. Dieser Widerspruch ist die eigentliche und durchgehende *Tragödie der Kultur*.²⁷

Die seelische Dynamik gegenüber der Festigkeit der von ihr geschaffenen Formen: Der Sache nach steht hier vor uns die zentrale Problematik der Essaysammlung des jungen Lukács, *Die Seele und die Formen*. Die »Form, die aus einem symbolischen Betrachten der Lebenssymbole entstanden ist«, heißt es im ersten Essay, »bekommt ein Leben für sich von der Kraft dieses Erlebnisses.[...] Das Schicksalsmoment des Kritikers ist [...] jenes, wo die Dinge zu Formen werden; der Augenblick, wenn alle Gefühle und Erlebnisse, die diesseits und jenseits der Form waren, eine Form bekommen, sich zur Form vermschmelzen und verdichten. Es ist der mystische Augenblick der Vereinigung des Außen und Innen [...]«. ²⁸ In jedem Kunstwerk steckt, wie Lukács in seinem Beitrag zur Alexander-Festschrift unter ausdrücklichem Hinweis auf Simmel schreibt, »etwas ›Inselhaftigkeit‹«²⁹. Diese Perspektive kann man vielleicht am besten am Spätwerk Simmels veranschaulichen. Hier heißt es aus metaphysischer Sicht: »Die Form ihrerseits kann sich nicht ändern, sie ist das zeitlos Invariable [...] Form aber ist Individualität.«³⁰ Simmels Akzentsetzung auf die Individualität, die am stärksten wohl im berühmten und schon im Titel vielsagenden Aufsatz *Das individuelle Gesetz* zur Geltung gebracht wird, findet lebendigen Widerhall bei Lukács gerade dann, wenn die Art und Weise berücksichtigt wird, wie Simmel Individualität bestimmt. »Nicht um die Einzigkeit, sondern um die Eigenheit [...] handelt es sich, um das Wachsen aus eigener Wurzel«³¹ – so wird der Begriff näher präzisiert. Und Lukács schreibt seinerseits in der *Metaphysik der Tragödie*: Auf »die heikelste Frage des Platonismus: die Frage, ob auch Einzeldinge Ideen, Wesenhaftigkeiten haben können«, lautet die Antwort in eine Art Umkehrung der Frage: »[N]ur das Einzelne, nur das bis zu den äußersten Grenzen getriebene Einzelne ist seiner Idee angemessen, ist wirklich seiend.«³² Was Simmel im Umfeld der Individualität als »Eigenheit« anspricht, dem trägt hier Lukács durch den Terminus »Selbtheit« Rechnung – diese Bestimmung weist in dieselbe Richtung, die von Heidegger später als »Eigentlichkeit« im Einzelnen ausgearbeitet wird.

Dass nun Simmel, mit Lukács in engem persönlichem Kontakt stand – war er doch Teilnehmer seines Privatissimums und zugleich einer seiner Lieblingsschüler –, einen entscheidenden Einfluss auf ihn ausübte; dass Lukács sogar Marx durch Simmel rezipierte, ist seit Längerem bekannt. In seinem 1967 geschriebenen Vorwort zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* wies Lukács selbst darauf hin, dass »um 1908 [...] [sein] Interesse [...] dem ›Soziologen‹ Marx [galt] – gesehen durch eine weitgehend von Simmel und Max Weber bestimmte methodologische Brille.«³³ Weniger bekannt ist hingegen, dass Heidegger Simmel ebenfalls kannte und ihn nicht weniger wie Lukács hochgeschätzt hat. »Heidegger hat mir«, so erinnerte sich Hans-Georg Gadamer, »als ich über die Starrheit des alten Husserl und des alten Natorp klagte, entgegengehalten: Ja, aber mit Ausnahme von Simmel.«³⁴ »Heideggers Bewunderung für Simmel« sei ihm »noch vor den ersten Gesprächen her im Ohr«, die er »1923 oben in Todtnauberg mit ihm führte.«³⁵ Simmels Vortrag über die historische Zeit ist in *Sein und Zeit* auch explizit zitiert.³⁶ Heidegger hat sich aber noch früher mit Simmels grundlegendem geschichtsphilosophischem Werk, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, eingehend auseinander gesetzt in seiner *Vorlesung über die Phänomenologie der Religion* 1920/21.³⁷ Es wäre sicherlich nicht uninteressant, allen diesen Beziehungen näher nachzugehen. Hier muss ich darauf verzichten und mich auf einen einzigen Punkt

periode immer drängender nach einer Grundanschauung suchend, die mit Bergson wesentlich zusammentrifft und in ihrem Kern ein wertvolles Ferment der philosophischen Problematik darstellt.« In: Heidegger 1975ff., Bd. 58, p. 9.

34 Gadamer, Hans-Georg: Erinnerungen an Heideggers Anfänge. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 4 (1986/87), pp. 13-26, hier p. 24.

35 Ibid., p. 197.

36 Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 15. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1979, p. 418.

37 In der Nachschrift von Fritz Kaufmann heißt es: »Die erkenntnistheoretische Formulierung [sc. bezüglich der Geschichte] wurde zuerst von Dilthey und dann in der schärfsten Form von Simmel gegeben« (cf. jetzt etwas umakzentuiert in GA Bd. 60, p. 40). Früher noch, im WS 1919/20, war Heidegger auf Simmels Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie eingegangen. In der betreffenden Nachschrift von Franz-Joseph Brecht heißt es: »An Dilthey sich haltend, in seiner eigenen Systematik geklärt, unter dem Einfluß Bergsons und der phänomenologischen Betrachtung, hat Simmel es verstanden, die Welt neu zu sehen und die Dinge neu zu formulieren.« Cf. jetzt den auf Grund des Vorlesungsmanuskriptes edierten Text dieser Vorlesung in der GA, Bd. 59, p. 9: »[Dilthey] Grundhaltung philosophischen Sehens aufnehmend, durch die neukantianischen Richtungen in seiner Systematik wesentlich geklärt, von Bergson und zuletzt noch von der Phänomenologie stark und wesentlich bestimmt, hat Simmel der neuen Art des Sehens des lebendigen Geistes und seiner Produktionen Eingang verschafft, in einer Weise, die allerdings von den vielen heute geschäftigen kleinen »Simmels« gehandhabt leicht zur geistreichelnden Begriffsspielerei wird [...] Sein Denken und Vorstellen ist stark formalistisch, an fest hingesetzten Begriffsgruppen immer neu auf- und abkletternd – aber, was das Wertvolle an seiner Leistung ist, immer wieder durchbrochen und genährt von echten Intuitionen; in seiner letzten Schaffensperiode immer drängender nach einer Grundanschauung suchend, die mit Bergson wesentlich zusammentrifft und in ihrem Kern ein wertvolles Ferment der philosophischen Problematik darstellt.«

38 Simmel, Georg: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: 1987, p. 249.

beschränken. Dieser betrifft einen möglichen Zusammenhang zwischen dem, was Simmel als die Tragödie der Kultur anspricht, und der für Heideggers hermeneutischen Durchbruch grundlegenden Operation der Destruktion.

An einer Stelle, an der Simmel die Tragödie der Kultur darstellt, richtet sich sein Augenmerk näher auf den Begriff Tragödie. Es heißt:

Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. – Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl dies: dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; dass sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.³⁸

Selbsterstörung, die aus dem Eigenen einer in einem Wesen hineingelegten Positivität folgt, erinnert wohl an den Begriff der Positivität, wie er in den Jugendschriften Hegels hervortritt und die spätere Hegel'sche Problematik der »Entäußerung« vorwegnimmt,³⁹ wobei ein Hegel'scher Ton im Simmels Begriff der Tragödie der Kultur unüberhörbar ist.⁴⁰ Hat doch der junge Hegel mit Positivität »eine Institution oder einen Gedankenkomplex bezeichnet, [...] der der Subjektivität des Menschen, vor allem der der menschlichen Praxis fremd, in toter Objektivität gegenüberstand«⁴¹ bezeichnet. Um zu Simmel zurückzukommen, so setzt er seine Argumentation wie folgt fort:

Es ist der Begriff aller Kultur, dass der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes, von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer *Eigenentwicklung* präterminiert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen: die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt; diesem letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer *Sackgasse* oder in einer *Entleertheit* von innerstem und eigenstem Leben.⁴²

Aus dem, was hier Simmel so beeindruckend schildert, möchte ich die Termini *Eigenentwicklung*, *Sackgasse* und *Entleertheit* hervorheben. Die griechische Philosophie war für Heidegger ein unerhört großer Anfang; was darauf folgte, erweist sich ihm als Entleerung und Trivialisierung. Die Seinsfrage »ist heute in Vergessenheit gekommen. [...] was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wengleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert«.⁴³ Aus der Sicht Heideggers ist es für die Tradition kennzeichnend, »zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich [zu machen], daß sie es vielmehr verdeckt«, »das Überkommene der Selbstverständlichkeit« zu übernehmen und so den »Zugang zu den »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe [...] geschöpft wurden«, zu verlegen.⁴⁴ Diese Einsicht führt zu dem Ergebnis, dass der Rückgriff auf die Tradition sich als Destruktion, d.h. radikale Neuaneignung verstehen muss. Charakteristisch ist hierbei Heideggers Ausdruck »destruktiv erneuernde Aneignung«.⁴⁵

Näher betrachtet geht es hier um Sinnentfremdung, und es ist eben das Geschäft der Hermeneutik, den entfremdeten (oder trivialisierten, entleerten) Sinn neu gewinnen, zu ihm wieder Zugang zu finden. Nur durch Destruktion findet man den Weg zum Vergangenen und damit auch zu sich selbst. »Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.«⁴⁶

Das der Hermeneutik zu Grunde liegende, sie allererst in Gang bringende Problem bildet von da aus gesehen der von Simmel in zahlreichen Darstellungen geschilderte Vorgang der Verselbstständigung und gleichzeitiger Sinnentleerung der Kulturobjektivationen. Somit gäbe es einen Weg von der Kulturkritik zur Hermeneutik. Die Hermeneutik begnügt sich aber nicht damit, den von der Kulturkritik dargestellten und beklagten Vorgang pathetisch oder resigniert oder wie auch immer zur Sprache zu bringen, sondern ihre Bemühung bewegt sich vor diesem Hintergrund – gegenüber der sich mehr oder minder übergeschichtlich verhaltenden Kulturkritik – in die Richtung einer zeitlich-geschichtlich zu vollziehenden Sinnres-

39 Cf. hierzu Lukács, Georg: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin, Weimar: Aufbau 1986, p. 105.

40 Die Positivitätsproblematik erscheint auch beim jungen Hegel gelegentlich mit dem Tragischen verbunden; cf. hierzu die Erörterungen zur *Tragödie im Sittlichen* im Naturrechtsaufsatz: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: Ders.: Jenaer kritische Schriften. Hamburg: Meiner 1983, pp. 90-178, hier p. 146f.

41 Ibid., p. 611.

42 Simmel 1987 (*Das individuelle Gesetz*), p. 142f.

43 Heidegger 1979, p. 2.

44 Ibid., p. 21.

45 Heidegger 1975ff., Bd. 9, p. 4.

46 Ders.: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 (1989), pp. 237-269, hier p. 249.

tituierung oder genauer: Wiedergewinnung von Sinn. Ohne Sinnentfremdung gibt es aber keinen Versuch, Sinn wieder zu gewinnen. Ohne Sinnentfremdung keine Hermeneutik.

In diesem Sinne darf wohl gesagt werden: Die Kulturkritik bildet sozusagen die ewige oder transzendente Vergangenheit der Hermeneutik und damit auch deren Fundament. Hermeneutik, anders ausgedrückt, richtet sich in dem von der Kulturkritik zuerst geöffneten Raum ein und verhält sich zu ihm auf eine bestimmte Weise. Hermeneutik stellt sich vor diesem Hintergrund als Wiederaufnahme und eigentümliche Fortentwicklung der von der Kulturkritik behandelten Problematik sinnentfremdeter kultureller Gebilde und Objektivationen dar – als Versuch, einen neuen Zugang zum verlorenen oder entleerten Sinn zu gewinnen.

István M. Fehér Seit 1992 Professor für Philosophie an der Eötvös-Loránd-Universität Budapest und Leiter des postgraduierten Programms *Hermeneutik* ebendort, lehrt auch an der Deutschsprachigen Andrassy Universität Budapest. Forschungsschwerpunkte: Deutscher Idealismus, phänomenologisch-hermeneutische Philosophie, Heidegger, Gadamer, Lukács, Sartre.
Kontakt: h9142feh@ella.hu