

Dr. Johannes Steizinger
 McMaster University
 steizinj@mcmaster.ca

This is the penultimate draft of an article that has been published in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 14:2 (2020), 123-136.

Grenzwesen Mensch

Zur systematischen Aktualität von Georg Simmels Kulturphilosophie

Mein Aufsatz verbindet Georg Simmels Kulturphilosophie mit der Frage des Menschen. Dabei vertrete ich eine historische und eine systematische These: *Erstens* will ich zeigen, dass Simmels kulturphilosophischer Ansatz als Antwort auf die anthropologische Problemkonstellation der Moderne gelesen werden kann. *Zweitens* argumentiere ich, dass Simmels komplexe Kulturtheorie die systematischen Anforderungen an einen philosophischen Begriff des Menschen erfüllt. Diese systematische Evaluierung zielt darauf ab, die Anschlussfähigkeit von Simmels Kulturphilosophie an die gegenwärtige Debatte zu demonstrieren.

Meine Argumentation gliedert sich in drei Schritte: Im *ersten Teil* skizziere ich die gegenwärtige wissenschaftliche Situation und leite daraus systematische Anforderungen an einen philosophischen Begriff des Menschen ab. Zudem verweise ich auf die Ähnlichkeit zwischen der gegenwärtigen Debatte um den Menschen und der wissenschaftlichen Konstellation, in der Simmels Kulturphilosophie entstand. Im *zweiten Teil* wende ich mich Simmels Bestimmung der „Weltstellung des Menschen“¹ zu und argumentiere, dass diese einen philosophischen Anspruch stellt. Im *dritten Teil* setze ich mich mit Simmels Konzeptualisierung des Kulturprozesses als Selbstkultivierung des Menschen auseinander. Dabei will ich zeigen, dass Simmel die Kulturalität des Menschen einerseits an dessen evolutionäre Natur bindet. Andererseits versteht er Kultivierung aber auch als eine transnaturale Entfaltung, durch die sich eine unabhängige Sphäre der Kultur mit eigener Sachlogik bildet. Ich schließe den Aufsatz mit einem kurzen *Ausblick*.

¹ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (im Folgenden: *PdG*), in: *Georg Simmel Gesamtausgabe in 24 Bänden* (im Folgenden: *GSG*), hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1989, 264; „Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel“ (im Folgenden: *LA*), in: *GSG*, Bd. 16, Frankfurt/M. 1999, 209–425, hier: 212.

1. Die Frage nach dem Menschen im wissenschaftlichen Kontext der Gegenwart

In den letzten Jahrzehnten ist der Mensch zu einem der bevorzugten Gegenstände der empirischen Wissenschaften geworden. Aufgrund der jüngsten Erfolge insbesondere der sogenannten Lebenswissenschaften können immer mehr Aspekte des Menschseins kausal erklärt werden. Forschungszweige wie die Evolutionsbiologie, die Humangenetik oder die Neurobiologie zeigen die natürliche Beschaffenheit des Menschen detailliert auf und beziehen dabei vermehrt soziale, kulturelle und geistige Phänomene in ihre empirischen Erklärungsmodelle mit ein. Diese zunehmende Naturalisierung des Menschen hat anthropologische und epistemische Konsequenzen, die eng miteinander verbunden sind: Aus der empirischen Perspektive der Lebenswissenschaften wird der Mensch zu einem Lebewesen, das sich nur graduell, nicht qualitativ von anderen Lebewesen unterscheidet. Komplet in die natürliche Evolution eingebunden, scheint der Mensch seinen Anspruch auf eine Sonderstellung in der Ordnung der Dinge zu verlieren. Mit der ontologischen Assimilation des Menschen an das Tierreich geht auch eine methodische Setzung einher: Wenn der Mensch nur ein Lebewesen unter anderen ist, ist seine Eigenart prinzipiell durch die Verfahren und Theorien der Lebenswissenschaften erfassbar. Damit wird der Mensch ihrem empirischen Erklärungsansatz epistemisch assimiliert. Geistes- und Kulturwissenschaften mit einem eigenständigen methodischen Paradigma erscheinen überflüssig. Von dieser epistemischen Ausgrenzung ist eine Disziplin wie die Philosophie, die sich traditionell für die Frage nach dem Menschen zuständig sieht, besonders betroffen.²

Die technologischen Anwendungsmöglichkeiten der lebenswissenschaftlichen Forschungen tragen wesentlich zu ihrer Deutungshoheit in anthropologischen Fragestellungen bei. Vor allem gentechnische Verfahren wie Crispr/Cas9 machen tiefe Eingriffe in die biologische Konstitution des Menschen möglich, die weitreichende Veränderungen der menschlichen Lebensform zur Folge haben können—ein Gestaltungspotential, das zumeist unter Namen Human Enhancement diskutiert wird. Die zunehmende technologische Verfügbarkeit der natürlichen Grundlagen des Menschseins hat dabei eine überraschende anthropologische Konsequenz. Von den biologischen Gegebenheiten loslösbar wird die künftige Gestalt des

² Zur methodischen Ausgrenzung vgl. Maria Kronfeldner, „Naturgemäß ausgegrenzt: Die normative Kraft des Begriffs der menschlichen Natur in Gesellschaften und Wissenschaften“, in: *Jahrbuch Interdisziplinäre Anthropologie* 3 (2015), 187–208. Für einen typischen naturalistischen Ansatz vgl. Volker Sommer, „Kulturnatur, Naturkultur. Argumente für einen Monismus“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5/1 (2011), 9–39.

Menschen im klassischen Sinne kontingent: sie kann so sein oder auch anders.³ Die praktische Anwendung von wissenschaftlich begründetem Wissen auf den Menschen schafft damit neue Möglichkeiten der Selbstgestaltung, deren reflexive Anforderungen über das epistemische Paradigma einer empirischen Anthropologie hinausweisen. Auch führende Wissenschaftler fordern mittlerweile eine breite gesellschaftliche Debatte über die Erwünschtheit tiefer Eingriffe in die menschliche Keimbahn und damit einen kulturellen Verständigungsprozess über die künftige Gestalt des Menschen.⁴ Anders gesagt, die biotechnologische Entwicklung aktualisiert eine traditionell philosophische Fragestellung: Was will und soll der Mensch aus sich selber machen? Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass sich Philosophen in den letzten beiden Jahrzehnten wieder vermehrt der Frage nach dem Menschen gewidmet haben und dabei vor allem normative Aspekte der menschlichen Selbstverständigung hervorheben, die eine im weiten Sinne hermeneutische Herangehensweise nahe legen.⁵

Aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive ist diese ambivalente Konstellation keineswegs so neu wie die futuristisch anmutenden Enhancement-Projekte suggerieren. Schon im späten 19. Jahrhundert löste die empirische Entzauberung des Menschen eine anthropologische Verunsicherung aus. Der wissenschaftliche Erfolg von Darwins Evolutionstheorie erschütterte tradierte Selbstdeutungen des Menschen, die auf der Vorstellung einer menschlichen Sonderstellung in der Ordnung der Dinge beruhten. Darwin wies die gemeinsame Abstammungslinie von Menschen und Tieren nach und schloss daraus auf einen bloß graduellen Unterschied zwischen menschlichen und tierischen Lebensformen.⁶ Damit war der Grundstein für eine naturalistische Anthropologie gelegt, die traditionelle Formen der menschlichen Selbstverständigung epistemisch unter Druck setzte. Als Produkt evolutionärer Prozesse aufgefasst, erwies sich die neu entdeckte Natur des Menschen zudem als kontingent: Aus der genealogischen Perspektive Darwins ist die biologische Art *Homo Sapiens* zufällig geworden. In der evolutionären Biologie des Menschen finden sich zudem keine festen

³ Dieser Aspekt tritt in der öffentlichen Debatte über biotechnologische Entwicklungen besonders hervor. Das Dossier der Wochenzeitung *Die Zeit* zu Crispr/Cas9 trägt bspw. den Titel „Der Mensch erschafft sich neu“ (<https://www.zeit.de/thema/crispr>). Zur Ideengeschichte dieser Vorstellung vgl. Ralf Becker, „Der Mensch will über den Menschen hinaus. Hinweise zur Ideengeschichte des homo creator“, in: *Jahrbuch Interdisziplinäre Anthropologie* 3 (2015), 165–186.

⁴ Vgl. z.B. Eric Langer u.a., „Adopt a moratorium on heritable genome editing“, in: *Nature* 567 (2019), 165–168.

⁵ Vgl. z.B. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M. 2001; Jan-Christoph Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancement*, Berlin/New York 2010; Matthias Wunsch, *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2014; Hans-Peter Krüger, *Homo Absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin/Boston 2019.

⁶ Vgl. Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York 1875, 174.

Wesensmerkmale, sondern Veränderung und Variation. Damit wird die traditionelle Vorstellung einer unwandelbaren Essenz des Menschen hinfällig.⁷

Der Siegeszug der empirischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert betraf die Philosophie besonders stark und stürzte diese in eine regelrechte „Identitätskrise“⁸. Aufgrund der Ausdehnung der empirischen Methodik auf immer mehr Gegenstandsbereiche stellte sich die Frage, welche Rolle die Philosophie im Ensemble der modernen Wissenschaften überhaupt noch spielen sollte. Das Feld der Anthropologie ist zum einen ein Beispiel für die Verwissenschaftlichung traditioneller Fragestellungen, die philosophische Beantwortungsstrategien delegitimierte. Zum anderen bot die Frage nach dem Menschen der Philosophie jedoch auch in diesem historischen Kontext einen Ausweg. Im frühen 20. Jahrhundert bildete sich im deutschsprachigen Raum mit der philosophischen Anthropologie ein neuer systematischer Ansatz aus, der vor allem mit den Namen Max Scheler und Helmuth Plessner verbunden ist. Diese anthropologische Wende in der Philosophie geht von einer kritischen Zeitdiagnose aus, die das normative Defizit der empirischen Anthropologie hervorhebt. Aus philosophischer Perspektive stellt eine problematische Ungleichung das anthropologische Erbe Darwins dar: Je mehr empirisches Wissen der Mensch über sich selbst erschließt, desto ungewisser wird er seiner Bestimmung. Auf diesen Mangel an Sinngebung durch die moderne Wissenschaft verweist die Behauptung Schelers, „daß zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so *problematisch* geworden ist wie in der Gegenwart“⁹. Folgerichtig bestimmt Helmuth Plessner die Beantwortung der „Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins“¹⁰ als zentrale Aufgabe der philosophischen Anthropologie und akzentuiert dabei ihre praktische Orientierung. Diese Aufgabe ist laut Plessner nur dann bewältigbar, wenn der Mensch, „so wie er lebt und sich versteht“¹¹, thematisch wird, d.h. nur auf dem Weg einer hermeneutischen Selbstverständigung. Der reduktive Naturalismus wird explizit als „Drohung, in die Tierheit zu versinken“¹² zurückgewiesen. Dem, wie Plessner betont, „gottverlassenen Menschen“¹³ der Moderne fehlt zudem die Möglichkeit auf religiöse Selbstdeutungen wie die *imago dei* zurückzugreifen.

⁷ Vgl. Kronfeldner/Neil Roughley/Georg Toepfer, „Recent work on human nature: Beyond traditional essences“, in: *Philosophy Compass* 9/9 (2014), 642–652.

⁸ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1983, S. 22–24, 263–69.

⁹ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München 1966, 10.

¹⁰ Helmuth Plessner, „Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie“, in: Plessner, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Günter Dux, Bd. 8, Frankfurt/M. 2003, 33–51, hier: 35.

¹¹ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York 1975, 25.

¹² Plessner, *Aufgabe*, 35.

¹³ Ebd.

Aufgrund der Ähnlichkeit der wissenschaftlichen Konstellationen überrascht es nicht, dass die philosophische Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts einen wichtigen Bezugspunkt in der gegenwärtigen Debatte über die Frage des Menschen darstellt.¹⁴ In diesem Kontext wird des Öfteren darauf verwiesen, dass der methodische Anspruch der philosophischen Anthropologie, eine umfassende Grundwissenschaft des Menschen zu sein, fragwürdig geworden ist, sowohl in der Form von Schellers anthropologischer Wesensschau als auch in der von Plessners integrativer Grenzforschung. Manche Autoren sehen deshalb Ernst Cassirers kulturphilosophische Transformation der philosophischen Anthropologie als eine methodische Alternative, um sich der Frage des Menschen unter den wissenschaftlichen Bedingungen der Gegenwart zu widmen.¹⁵ Der kulturphilosophische Ansatz geht von der prinzipiellen Vermitteltheit der menschlichen Existenz aus und behandelt deren symbolische Formen als unhintergehbare Voraussetzung jeder anthropologischen Selbstverständigung.

Die methodische Differenz zwischen Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie wird besonders deutlich, wenn man sich Plessners Kritik an den Kulturtheorien seiner Zeit vor Augen führt.¹⁶ Plessner zufolge muss die kulturelle Verfasstheit des menschlichen Daseins aus einer „spezifischen Naturanlage“¹⁷ erklärt werden. Die Bestimmung des Menschen als Kulturwesen hat seines Erachtens keinen explikativen Charakter. Plessner sucht in der biologischen Natur des Menschen eine Begründung dafür, dass dieser zum „Emigrant[en] der Natur“¹⁸ wird. Deshalb fordert Plessner eine „Wesensanalyse des Lebendigen“¹⁹ und entwickelt die Sonderstellung des Menschen aus der philosophischen Reflexion der Stufenfolge des organischen Lebens. Mit der „exzentrischen Positionalität“²⁰ glaubt er jene Struktur der organischen Lebensform des Menschen gefunden zu haben, die sein geistiges Leistungspotential fundiert und die Notwendigkeit der Kultivierung einsichtig macht.

Mit ihrem Verzicht auf diese fundamentale Perspektive scheint die Kulturphilosophie auf den ersten Blick gegenüber der philosophischen Anthropologie entscheidend an philosophischer

¹⁴ Vgl. z.B. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen*; Krüger, *Homo Absconditus*.

¹⁵ Vgl. z.B. Gerald Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003.

¹⁶ Vgl. Plessner, *Stufen*, 312ff.

¹⁷ Ebd., 312.

¹⁸ Plessner, „Mensch und Tier“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 52–65, hier: S. 64.

¹⁹ Plessner, *Stufen*, 37

²⁰ Ebd., 288 ff.

Substanz einzubüßen: Was als Suche nach einer Wesensbestimmung des Menschen unter den wissenschaftlichen Bedingungen der Moderne beginnt, wird durch den Umweg der Kultur zu einer bloßen Funktionsanalyse der symbolischen Formen, in denen sich der Mensch immer wieder neu erfindet.²¹ Man kann diese ontologische Zurückhaltung der Kulturphilosophie aber auch als Forderung nach der Relativierung jeder anthropologischen Selbstverständigung auslegen.²² Dirk Quadflieg hat jüngst gezeigt, dass mit dem Bezug auf Kultur die moderne Erfahrung der Kontingenz in der Philosophie reflektiert werden kann. Er interpretiert das kulturphilosophische Bewusstsein der Relativität des eigenen Standpunktes als Konsequenz der Einsicht, dass das moderne Wissen um die eigene Begrenztheit und Endlichkeit auch vor dem Reich der Gründe nicht halt macht.²³ Die von Quadflieg hervorgehobene relativistische Herausforderung nachmetaphysischen Denkens führt uns direkt zu Georg Simmel. Denn Simmel bekennt sich in seiner Kulturphilosophie bewusst zum Relativismus und versucht diesen als eine konsistente erkenntnistheoretische Position auszudeuten.²⁴

In der folgenden Auseinandersetzung mit Simmels Kulturphilosophie vertrete ich eine historische und eine systematische These: *Erstens* interpretiere ich Simmels Kulturphilosophie als eine alternative Beantwortung der Frage nach dem Menschen unter den wissenschaftlichen Bedingungen der Moderne. Damit hebe ich eine Dimension seiner mit der *Philosophie des Geldes* (1900) anhebenden Arbeiten hervor, die weder in der Simmel-Forschung²⁵ noch in der Erforschung der philosophischen Anthropologie des frühen 20.

²¹ Das merken auch Befürworter der Kulturphilosophie kritisch an, vgl. z.B. Hartung, *Maß des Menschen*, 362ff.

²² Vgl. zu dieser Forderung schon Habermas, „Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel) 1958“, in: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt/M. 1973, 89–111, hier: 110f.

²³ Vgl. Dirk Quadflieg, „Kultur als Frage der Moderne“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67/3 (2019), 329–348. Zur Bedeutung des Kontingenzbewusstseins für die Kulturphilosophie vgl. auch Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2003, 131f.

²⁴ Eine systematische Auseinandersetzung mit der Frage des Relativismus, der zumeist als epistemisches Problem gesehen wird, geht über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus. Für eine Rekonstruktion von Simmels Argument vgl. Jared Millson, „The Reflexive Relativism of Georg Simmel“, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 23/3 (2009), 180–207; Johannes Steizinger: „In Defense of Epistemic Relativism: The Concept of Truth in Georg Simmel’s Philosophy of Money“, in: *Proceedings of the 38th International Wittgenstein-Symposium, Contributions of the Austrian Wittgenstein Society* 23 (2015), 300–302; Martin Kusch: „Die Verteidigung des Relativismus in Georg Simmels Philosophie des Geldes“, in Gerald Hartung (Hrsg.), *Georg Simmel, Die Philosophie des Geldes*, Berlin im Erscheinen.

²⁵ Matthieu Amat diskutiert bspw. die Unterschiede zwischen Simmels Kulturphilosophie und der philosophischen Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts. Er interpretiert Simmels kulturphilosophische Reflexionen über den Menschen jedoch nicht als eine alternative Antwort auf die anthropologische Problemkonstellation der Moderne. Vgl. Amat, „La philosophie de la culture de Georg Simmel, un humanisme sans anthropologie?“, in: *Alter: revue de phénoménologie* 23 (2015), 9–27. Elisabeth Goodstein erwähnt die anthropologischen Grundlagen und Konsequenzen von Simmels Kulturphilosophie, führt diese aber nicht systematisch aus. Vgl. Goodstein, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*, Stanford 2017, 145, 154, 159, 163f.

Jahrhunderts ausreichend berücksichtigt wird.²⁶ Meine Analyse beschränkt sich auf diesen anthropologischen Faden in Simmels an Perspektiven, Themen und Einsichten so reichem Denken, dessen Vielschichtigkeit mein Aufsatz nicht gerecht werden kann.

Zweitens argumentiere ich, dass Simmels kulturphilosophischer Ansatz die systematischen Anforderungen an einen philosophischen Begriff des Menschen erfüllt. Die Evaluierung seiner Antwort auf die Frage des Menschen anhand systematischer Anforderungen zielt darauf ab zu demonstrieren, dass seine Kulturphilosophie an die gegenwärtige Debatte anschlussfähig ist. Aus der gegenwärtigen wissenschaftsgeschichtlichen Konstellation können m.E. drei zentrale Anforderungen an einen philosophischen Begriff des Menschen abgeleitet werden:

- i. Die erste Anforderung besteht in der Anerkennung des empirischen Wissens über die natürlichen Grundlagen des Menschseins. Ein philosophischer Begriff des Menschen muss vor allem mit dem Faktum seiner evolutionären Genese kompatibel sein. Die Berücksichtigung der biologischen Rahmenbedingungen menschlichen Lebens hat zudem eine direkte philosophische Konsequenz: Essentialistische Menschenbegriffe sind mit der natürlichen Evolution unvereinbar.
- ii. Die zweite Anforderung besteht darin dem philosophischen Anspruch an einen Begriff des Menschen gerecht zu werden. Auch in der gegenwärtigen wissenschaftsgeschichtlichen Situation ist die Frage nach dem Menschen mit einem praktische Bedürfnis nach einer orientierenden Selbstverständigung verbunden. Diese weist zumindest in zwei Aspekten signifikant über das kausale Paradigma empirischen Wissens hinaus: Die Beantwortung der Frage nach dem Menschen zielt auf praktische Sinngebung und ist damit ein hermeneutischer Prozess. Dieser ist zudem immer auch ein normativer Akt der Selbstbestimmung, der einen gewissen Grad an Freiheit impliziert. Eine inhaltliche Bestimmung des Menschseins ist deshalb auch aus philosophischer Perspektive nicht alternativlos. Ein philosophischer Begriff des Menschen sollte die Offenheit anthropologischer Selbstbestimmungen verständlich machen können, ohne der Beliebigkeit das Wort zu reden.
- iii. Die dritte Anforderung besteht darin den hermeneutischen Aspekt des Menschseins reflexiv einzuholen und damit auch die eigenen Voraussetzungen zu klären. Ein philosophischer Begriff des Menschen hat dessen kulturelle Existenz verständlich zu

²⁶ Die Bedeutung von Simmelscher Motive für die Entwicklung der philosophischen Anthropologie wird zwar des Öfteren erwähnt, aber nicht systematisch ausgedeutet. Vgl. z.B. Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2009, 86f.

machen, nicht zuletzt um die Möglichkeit einer über den Naturalismus hinausgehenden Selbstverständigung und damit sich selbst zu begründen.

2. Simmels Charakterisierung der „Weltstellung des Menschen“

Der späte Simmel ist sich der anthropologischen Problemkonstellation der Moderne bewusst. Im Vortragszyklus *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) behauptet er, dass das „Suchen nach dem Ziele und der Bedeutung des Lebens“²⁷ für den modernen Menschen besonders problematisch geworden ist. Mit dem Christentum sei die historisch wirkungsmächtigste „Erlösung“ von der „tiefe[n] Sehnsucht nach einem absoluten Zweck“ untergegangen, das „Bedürfnis nach einem Definitivum des Lebens“²⁸ jedoch geblieben.

Deshalb sei, so Simmel, die „momentane Kultur“ von der „Sehnsucht nach einem Endzweck des Lebens erfüllt [...], den sie als für immer entschwunden oder illusorisch empfindet“²⁹. Schopenhauers Begriff des Willens ist für Simmel der „absolute, philosophische Ausdruck für diesen inneren Zustand des modernen Menschen“³⁰. Über Schopenhauer verbindet Simmel die Sinnbedürftigkeit des Menschen mit der Frage nach dessen Wesen. Er zählt Schopenhauers Willensmetaphysik „zu den wenigen ganz großen Fortschritten [...], die dem Problem des Menschenlebens überhaupt innerhalb der Philosophie bisher beschieden sind“³¹. Indem Schopenhauer das philosophische Dogma „von der Vernunft als dem tiefsten [...] Wesensgrunde des Menschen“ zerschlage, eröffne sich „eine neue[] Möglichkeit, das Dasein zu deuten“³², so Simmel. Er charakterisiert Schopenhauers Willensmetaphysik deshalb als eine „Achsendrehung im Begriff des Menschen“³³, merkt jedoch einschränkend an, dass hier nur ein anderes Vermögen als absolutes Prinzip des Menschseins gesetzt worden sei.³⁴ Hier zeigt sich ein allgemeiner Vorbehalt gegenüber Konzeptionen des Menschen, die ein bestimmtes Vermögen als absolutes Prinzip setzen.

²⁷ Simmel, „Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus“, in: *GSG*, Bd. 10, Frankfurt/M. 1995, 167–408, hier: 177.

²⁸ Ebd., 178.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 208f.

³² Ebd., 209.

³³ Ebd., 210.

³⁴ Ebd., 209.

Vor dem Hintergrund dieser geistesgeschichtlichen Skizze überrascht es nicht, dass sich Simmel immer wieder über die Frage des Menschen äußert. Auch sein letztes Hauptwerk *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918) beginnt mit einer Bestimmung der „Weltstellung des Menschen“³⁵. Diese finale Reflexion fasst die prinzipielle Ausrichtung seiner unterschiedlichen Bezugnahmen auf ein Wesen des Menschen gut zusammen.³⁶ Die Formulierung „Weltstellung“ ist dabei wörtlich zu nehmen. Simmel charakterisiert das menschliche Dasein nicht durch ein substantielles Vermögen, sondern durch eine „formale Struktur“³⁷. Er behauptet, dass sich der Mensch „innerhalb jeder Dimension seiner Beschaffenheit und seines Verhaltens [...] zwischen zwei Grenzen befindet“³⁸. Für Simmel gehört es damit zum Wesen des Menschen nicht absolut bestimmbar zu sein. Der Mensch lebt quasi im Komparativ: „Wir orientieren uns dauernd, wenn auch nicht mit abstrakten Begriffen, an einem Über-uns und einem Unter-uns, einem Rechts und Links, einem Mehr oder Minder, einem Fester oder Lockerer, einem Besser oder Schlechter.“³⁹

Dieser relationale Charakter des menschlichen Daseins wird durch die weitere Bestimmung seines „Grenzwesen[s]“⁴⁰ noch deutlicher. Denn der Mensch steht Simmel zufolge nicht nur „zwischen zwei Grenzen“⁴¹, sondern ist aufgrund dieser Zwischenstellung auch eine Grenze, an der zwei entgegengesetzte Richtungen zusammenstoßen. Simmel betont immer wieder, dass „der Mensch von Grund aus ein dualistisches Wesen“⁴² ist, dessen gesamtes Dasein von Entzweiung, Konflikt und Kampf geprägt ist. Dieser Konfliktcharakter des menschlichen Daseins darf jedoch nicht als ein Oszillieren zwischen zwei Polen verstanden werden. Vielmehr konzipiert Simmel dessen Relationalität als eine dialektische Bewegung ohne Versöhnung.⁴³ Die Festgelegtheit durch eine Grenze bildet dabei nur den Ausgangspunkt einer Dynamik der beständigen Überschreitung. Durch das Wechselspiel von „Begrenztsein“ und „Überschreiten der Grenze“⁴⁴ wird das menschliche Leben zu einem prinzipiell offenen

³⁵ LA, 212.

³⁶ Vgl. z.B. auch *PdG* 264ff., Simmel, „Schopenhauer und Nietzsche“, 176ff.; „Vom Wesen der Kultur“, in: *GSG*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1993, 363–373, hier: 365ff.; „Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung“, in: *GSG*, Bd. 10, 119–166, hier: 121f.; „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: *GSG*, Bd. 14, Frankfurt/M. 1996, 385–416, hier: 385.

³⁷ LA, 212.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 218.

⁴¹ Ebd., 212.

⁴² Simmel, „Kant und Goethe“, 121.

⁴³ Vgl. Michael Landmann, „Einleitung des Herausgebers“, in: Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt/M. 1987, 7–29, hier: 16.

⁴⁴ LA, 215.

Prozess der Selbstüberwindung. Der Mensch ist, so Simmel in paradoxer Verdichtung, „das Grenzwesen, das keine Grenze hat“⁴⁵.

Im Kontext der späten lebensphilosophischen Fundierung seiner Kulturtheorie bedeutet diese Vorstellung einer dem menschlichen Leben immanenten Transzendenz, dass das Leben im und durch den Menschen Kultur wird.⁴⁶ Entscheidend ist dabei, dass Simmel diese „Achsendrehung“⁴⁷ vom Leben zur Kultur als einen Transformationsprozess charakterisiert, in dem der Mensch über sein „natürliches Sein“⁴⁸ hinausgeht und eine geistige Existenz entwickelt. Die teilweise Unabhängigkeit von der „physiologischen Gegebenheit des menschlichen Organismus“ und dessen unmittelbaren „Aktionsradius“ wird explizit als „Freiheit“ definiert.⁴⁹

Bevor ich einen genaueren Blick auf diesen Transformationsprozess werfe, will ich eine kurze Zwischenbilanz ziehen: Die bisherige Analyse macht deutlich, dass der späte Simmel die Frage nach dem Menschen als eine hermeneutische begreift, auf die unterschiedliche inhaltliche Antworten gegeben werden können. Simmels selbst sieht den Menschen durch seine prinzipiell offene Stellung in der Welt und damit nur formal bestimmt: Das menschliche Leben wird als ein beständiger Prozess der Selbstüberwindung charakterisiert, in dem der Mensch über seine natürliche Bedingtheit hinausgehend sich immer wieder neu bestimmt. Der nächste Abschnitt wird zeigen, dass diese Selbstbestimmung des Menschen unter Rahmenbedingungen verläuft, die Beliebigkeit ausschließen. Simmels Auseinandersetzung mit der Frage des Menschen stellt deshalb m.E. einen dezidiert philosophischen Anspruch und erfüllt die damit verbundenen systematischen Anforderungen (vgl. Anforderung ii).

3. Der Prozess der Kultivierung

Da Simmel die Kulturalität des Menschen an eine Transformation knüpft, stellt sich die Frage, wie sich die natürlichen Grundlagen des menschlichen Daseins zu dessen kultureller Ausgestaltung verhalten. Im zweiten Kapitel der *Lebensanschauung* betont Simmel die

⁴⁵ Ebd., 218.

⁴⁶ Für eine ausführliche Darstellung des kulturphilosophischen Gehalts von Simmels *Lebensanschauung* vgl. Willfried Geßner: *Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur*, Weilerswist 2003.

⁴⁷ LA, 245, 261.

⁴⁸ Ebd., 216.

⁴⁹ Ebd., 248–250.

prinzipielle Differenz zwischen dem natürlichen Zusammenhang des Lebens und den ideellen Formen der Kultur. Er hebt den „Radikalismus“⁵⁰ der menschlichen „Wendung zur Idee“ hervor und definiert diese Transformation als eine „vermittlungslose Drehung“⁵¹. Simmel charakterisiert die im natürlichen Leben vorkommenden Prozesse jedoch auch als Vorformen von etablierten kulturellen Formen und illustriert deren empirische Kontinuität an konkreten Beispielen wie der Wissenschaft oder der Kunst. Dennoch betont er mehrfach, dass der prinzipielle Dualismus zwischen Leben und Kultur durch deren konkrete Verbindung nicht in Frage gestellt ist. Schon diese kurze Skizze der lebensphilosophischen Variante von Simmels Kulturtheorie macht deren systematische Mängel aus gegenwärtiger Perspektive deutlich. Simmel entwickelt hier einen Begriff der kulturellen Formwelten und hebt dabei deren „innere, sachliche Logik“⁵² hervor. Damit wird zwar die geforderte Unabhängigkeit der kulturellen Formen eingeholt (vgl. Anforderung iii), das Verhältnis zu den natürlichen Grundlagen menschlichen Lebens bleibt jedoch unklar (vgl. Anforderung i). Darüber hinaus interpretiert der Simmel der *Lebensanschauung* die Natur als „vitale Zweckmäßigkeit“⁵³ und diese teleologische Auffassung ist mit gegenwärtigen Naturbegriffen nur schwer vereinbar.

In früheren kulturtheoretischen Arbeiten legt Simmel ein plausiblere Deutung des Kulturprozesses vor. Seit der *Philosophie des Geldes* (1900) interpretiert er diesen Transformationsprozess anhand der Analogie zur Kultivierung des natürlichen Wachstums von Pflanzen durch menschliche Pflege. Unter Kultivierung versteht er dabei einen willentlich herbeigeführten, jedoch teleologisch konnotierten Steigerungsprozess. Mit einem Kulturprozess haben wir es Simmel zufolge dann zu tun, wenn etwas „über die seiner bloßen Natur erreichbare[n] Formstufe hinaus“⁵⁴ entwickelt wird und es sich dabei um eine „gesteigerte Entfaltung[] natürlicher Keime und Tendenzen“⁵⁵ handelt. Simmel behauptet, dass sich der teleologische Aspekt von Kultivierung in einer alltäglichen Unterscheidung von Kulturprodukten ausdrückt: ein Obstbaum wird selbst als kultiviert bezeichnet, ein Segelmast oder eine Marmorstatue jedoch nicht.⁵⁶

⁵⁰ Ebd., 266.

⁵¹ Ebd., 284.

⁵² Ebd., 238.

⁵³ Ebd., 245, 250.

⁵⁴ Simmel, „Wesen der Kultur“, 367.

⁵⁵ *PdG*, 617.

⁵⁶ Simmel verwendet dieses Beispiel in unterschiedlichen Texten, vgl. *PdG*, 617; „Wesen der Kultur“, 364–367; „Tragödie der Kultur“, 387f.

Simmels Begriff der Kultivierung ist durch eine eigentümliche Struktur geprägt: die willentliche Überwindung des Gegebenen über die Grenze seiner natürlichen Entfaltung hinaus wird als Entwicklung der innersten Triebkräfte des jeweiligen Lebewesen verstanden. Simmel charakterisiert den Kulturprozess damit als eine Form von immanenter Transzendenz. Deshalb überrascht es nicht, dass für Simmel „nur der Mensch der eigentliche Gegenstand der Kultur ist“⁵⁷. Indem der Mensch Gegenstände zu Kulturprodukten umformt, kultiviert er sich selbst. Die Selbstkultivierung des Menschen schließt dabei an dessen natürliche Entwicklung an, wodurch die kulturelle Existenz des Menschen mit seiner evolutionären Biologie verwoben und vermittelt ist. Simmel erklärt in seinem Aufsatz „Das Wesen der Kultur“ (1908) explizit:

„Nicht weniger denken wir uns die Entwicklung des Menschengeschlechts durch physisch-psychische Organisation, durch Vererbung und Anpassung zu bestimmten Formen und Inhalten der Existenz gelangt, an die nun erst teleologische Prozesse ansetzen, um die so vorgefundenen Energien zu einer ihren bisherigen Entwicklungsmöglichkeiten prinzipiell versagten Höhe zu führen.“⁵⁸

Die Rückbindung an den hier kausal verstandenen Zusammenhang der Natur stellt jedoch nur einen Aspekt des Kulturprozesses dar. Dieser besteht gerade darin, dass der Mensch über die der natürlichen Entfaltung gesetzte Grenze hinausgeht und sich damit von der Natur „losreißt“ und sich ihr so auch „gegenüberstellt“⁵⁹. Da Simmel Kultivierung als Interaktion zwischen einem nach Zwecken handelnden Subjekt und einem kausal bestimmten Objekt begreift, sieht er die bewusste Differenzierung zwischen dem Ich und der Welt als unhintergehbare Voraussetzung des Kulturprozesses. Kultur entfaltet sich ihm zufolge als „endloser Prozess von Subjekt und Objekt“⁶⁰, in dem der Mensch sich selbst und die Welt der Dinge transformiert. Der Kulturprozess hat für Simmel deshalb eine subjektive und eine objektive Seite.

⁵⁷ Simmel, „Wesen der Kultur“, 367. Simmel behauptet, dass es deshalb eine Analogie ist, wenn wir andere Lebewesen als kultiviert bezeichnen.

⁵⁸ Ebd., 365.

⁵⁹ Simmel, „Tragödie der Kultur“, 385. Zu diesem Doppelaspekt von Simmels Kulturbegriff vgl. auch Kristian Köchy, „Naturalisierung der Kultur oder Kulturalisierung der Natur? Zur kulturphilosophischen Abwehr der Geltungsansprüche der Naturwissenschaften“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5/1 (2011), hier: 143–45.

⁶⁰ Simmel, „Tragödie der Kultur“, 385.

Auf der Seite des Subjekts stellt sich Kultivierung als die Entwicklung der in einem Menschen angelegten Persönlichkeit dar. Diese „Art der individuellen Vollendung“⁶¹ ist Simmel zufolge aber nur dann möglich, wenn das Subjekt etwas ihm Äußerliches in diese Entwicklung miteinbezieht. Diesen Umweg zu sich selbst vollzieht das Subjekt, indem es einen objektiven Kulturinhalt schafft oder sich einen solchen aneignet. Gegenstände gewinnen also dadurch praktische Kulturbedeutung, dass sie zur Persönlichkeitsbildung eines Individuums beitragen und damit zu kultivierenden Objekten werden. Simmel bezeichnet das „Objektivwerden des Subjekts und Subjektivwerden eines Objektiven“ als „das Spezifische“ des Kulturprozesses und betont damit dessen dialektischen Charakter.⁶²

Aufgrund der Notwendigkeit seiner Entäußerung transformiert das Subjekt im Prozess seiner Kultivierung nicht nur sich selbst, sondern auch seine Umwelt. Der Mensch schafft durch die „Entwicklung, Ausgestaltung, Vergeistigung der Objekte“⁶³ eine Sphäre der Kultur, die sich von der materiellen Gegebenheit der Dinge unterscheidet. Durch ihre Vergegenständlichung werden die geistigen Inhalte jedoch auch unabhängig von ihrer subjektiven Bedeutung. Auf der Seite des Objekts entstehen deshalb kulturelle Gebilde, die einen eigenständigen symbolischen Charakter haben.⁶⁴ Für Simmel sind diese Kulturgebilde dadurch charakterisiert, dass die jeweiligen Inhalte einer bestimmten Art der Formung durch ein vereinheitlichendes Prinzip unterworfen sind. Er betrachtet bspw. Sprache, Recht, Wissenschaft, Kunst oder Philosophie als eben solche kulturellen Formen mit einer eigenen Sachlogik, durch die das menschliche Verhältnis zu sich selbst und zur Welt vermittelt ist.

Aufgrund ihres dialektischen Charakters ist Kultur immer an eine Syntheseleistung geknüpft, durch die eine objektive Kulturmöglichkeit zu einer subjektiven Kulturwirklichkeit aktualisiert wird. Hier wird ein normativer Aspekt von Simmels Begriff der Kultur deutlich: Er bestimmt die Selbstkultivierung der Individuen als die eigentliche kulturelle Aufgabe, deren Lösung sich anhand des „Anteilhabens“ der subjektiven Entwicklungsprozesse an den objektiven Kulturgütern bemessen lasse.⁶⁵ Dieses Maß des Menschen, um das es in der Kultur letztendlich geht, kann aufgrund der Eigenlogik der kulturellen Formen aber auch verfehlt

⁶¹ Ebd., 395.

⁶² Ebd., 390.

⁶³ *PdG*, 622.

⁶⁴ Zur symbolischen Dimension von Simmels Kulturbegriff vgl. Annika Schlitte, *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels Philosophie des Geldes*, München 2012.

⁶⁵ Simmel, „Wesen der Kultur“, 372.

werden.⁶⁶ Die Differenz zwischen dem subjektiven Kulturbedürfnissen und den objektiven Kulturanforderungen kann so groß werden, dass sich die Menschen in der Kultur der Dinge nicht mehr wiederfinden können. Diese Möglichkeit der Entfremdung charakterisiert Simmel als die „eigentliche Tragödie der Kultur“, da sie im Kulturprozess selbst angelegt ist—eine These, die ihm sowohl viel Zustimmung als auch viel Kritik eingehandelt hat.⁶⁷

Diese kurze Analyse von Simmels komplexer Theorie des Kulturprozesses demonstriert m.E., dass diese sowohl die erste als auch die dritte Anforderung an einen gegenwärtigen Begriff des Menschen erfüllt. Einerseits hat die Kulturalität des Menschen für Simmel natürliche Voraussetzungen und wird zudem explizit mit seiner biologischen Evolution verschränkt. Andererseits schafft die transnaturale Entfaltung von inneren Triebkräften eine eigenständige Sphäre der Kultur, die das gesamte menschliche Leben überformt. Indem Simmel den Prozess der Kultivierung zum Grundprinzip von Kultur macht, vertritt er schließlich ein transformatives Modell des Menschseins, das in der gegenwärtigen Debatte als plausibelste Variante, die anthropologische Differenz philosophisch zu begründen, gilt.⁶⁸

Ausblick

Mein Aufsatz hat eine historische mit einer systematischen These verbunden: Ich habe Simmels Kulturphilosophie als Antwort auf die anthropologische Problemkonstellation der Moderne interpretiert. Zudem habe ich versucht die systematische Anschlussfähigkeit seines Begriffs des Menschen und seiner Kulturtheorie an die gegenwärtige Debatte zu belegen. In beiderlei Hinsicht kann die vorgelegte Argumentation nur ein Auftakt sein, der auf weiterführende Aufgaben verweist: *Historisch* gilt es die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Simmels Kulturphilosophie und der philosophischen Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts genauer zu untersuchen. *Systematisch* ist ein kritischer Vergleich mit gegenwärtigen anthropologischen Theorien angebracht. Hier bietet sich m.E. vor allem die

⁶⁶Zum Maß des Menschen als wichtigstes Kriterium der Kulturphilosophie vgl. Hartung, *Maß des Menschen*. Auch Ralf Konersmann sieht die „Humanisierung der Welt“ als Ursprungsszene der Kulturphilosophie (Konersmann, *Kulturphilosophie*, 27ff.).

⁶⁷Für aktuelles Lob vgl. Quadflieg, „Kultur“, 340. Für aktuelle Kritik vgl. Birgit Recki, „Nicht so tragisch...Simmels Begriff, Theorie und Problem der Kultur in der Kontroverse“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 9/1–2 (2015), 41–55.

⁶⁸Zum transformativen Modell des Menschseins vgl. Christian Kiezmann, „Eine transformative Konzeption der anthropologischen Differenz“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 124/1 (2017), 43–59; Wunsch, „Vier Modelle des Menschseins“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66/4 (2018), 471–487.

philosophische Debatte um Michael Tomasellos evolutionäre Anthropologie des menschlichen Geistes an,⁶⁹ um zu überprüfen wie weit Simmels komplexe Kulturtheorie systematisch trägt.

⁶⁹ Vgl. dazu einleitend Wunsch, „Was macht menschliches Denken einzigartig? Zum Forschungsprogramm Michael Tomasello“, *Jahrbuch Interdisziplinäre Anthropologie* 3 (2015), 259–288.