

Zur Reproduktion der Philosophie
G. W. F. Hegels
bei Georg Simmel und Emile Durkheim
Studien zu den Begriffen *Kultur* und *Gesellschaft*

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades
eines Dr. phil.,
an der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
der Ruprecht-Karls-Universität
Heidelberg

vorgelegt

von

Ole Goos,

geboren am 03. Aug. 1971

in Hamburg

Heidelberg, September 2004

Erstgutachter: Prof. Dr. Uta Gerhardt

Zweitgutachter: Prof. Dr. Heimo Hofmeister

Inhaltsverzeichnis

I. EINLEITUNG UND METHODOLOGISCHE VORÜBERLEGUNGEN	1
II. DIE BEGRIFFE <i>KULTUR</i> UND <i>GESELLSCHAFT</i> BEI GEORG SIMMEL UND EMILE DURKHEIM.....	6
A. Georg Simmels Begriff der Kultur.....	6
1. Individuelle Wertschöpfung und kulturelle Selbstentfaltung	6
2. Die Entwicklungslogik „objektiv geistiger Gebilde“ und das tragische Wesen aller Kultur.....	15
3. Kultur als wertevermittelter Prozess.....	23
B. Emile Durkheims Personen- und Gesellschaftskonzeption	32
1. Die soziale Konstitution individueller Identität.....	32
2. Gesellschaft und individuelle Autonomie: Die Funktion des Individuums in der Entwicklung komplexer sozialer Organismen.....	42
3. Der sakrale Charakter von Person und Gesellschaft und der Ursprung von Erkenntnis und Moral	53
III. SYSTEMATISCHE ANALYSEN.....	65
A. Die Logik des Simmelschen Kulturbegriffs.....	65
1. <i>Kultur</i> als dialektischer Systembegriff und die konstitutive Differenz der Begriffe <i>Kultur</i> und <i>Natur</i>	65
2. <i>Kultur</i> als System entwickelter Subjektivität und die Grenzen der Simmelschen Kulturkonzeption.....	74
B. Die Logik der Durkheimschen Personen- und Gesellschaftskonzeption	83
1. Die Gesellschaft als Totalität und die Logik der Herleitung ihres Begriffs	83
2. Die logische Funktion des Begriffs <i>Elementarreligion</i> und der Begriff der Gesellschaft als System.....	92

C. Exkurs: Durkheim und Simmel im Kontext der Entwicklung der Soziologie als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin.....	101
IV. DER SYSTEMATISCHE ANSATZ DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE UND DIE REPRODUKTION DERSELBEN BEI SIMMEL UND DURKHEIM	108
A. Hegels Begriff von Wahrheit und dessen Kontext.....	108
1. Wahrheit, Wissen und Methode – Der Zusammenhang der Hegelschen <i>Phänomenologie</i> und <i>Logik</i>	108
2. „Das Wahre ist das Ganze“	118
3. Die strategische Positionierung des Hegelschen Systems – Hegel und Kant	129
B. Die Ansätze Simmels und Durkheims im Kontext der Philosophie Hegels	142
1. Hegels Begriffe von Sittlichkeit und Geist	142
2. Simmels Begriff der Kultur als systematische Reproduktion des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit	154
3. Die Gesellschaft als Wesen <i>sui generis</i> – Durkheims konzeptionelle Reproduktion des Hegelschen Begriffs des Geistes.....	164
4. Exkurs: Straftheorie bei Hegel und Durkheim.....	178
V. KULTUR UND GESELLSCHAFT.....	190
A. Die Entdeckung der Wahrheit als Sittlichkeit und ihr Begriff als Kultur.....	190
1. Kultur als bestimmte Wirklichkeit und individuelle Wahrheit	190
2. Kultur als multidimensionaler dialektischer Prozess	199
B. Der Begriff der Gesellschaft als Reflexion aller Kultur und System der Vernunft	207
1. Das systematische Verhältnis von Kultur und Gesellschaft.....	207
2. Gesellschaft als Begriff des Absoluten und absoluter Begriff	216

C. Das konstitutive Wechselspiel von Kultur und Gesellschaft und die kulturelle Verhaftung des Gesellschaftsbegriffs.....	224
1. Das elementare logische Verhältnis von Kultur und Gesellschaft und die Funktion der Wissenschaft der Soziologie	224
2. Die Relativität des Absoluten – das ‚Wir‘ und das ‚Uns‘ von Wahrheit und Wissen.....	233
VI. SCHLUSS.....	243
VII. LITERATURVERZEICHNIS.....	254
A. Primärquellen	254
B. Sekundärquellen	262

I. Einleitung und methodologische Vorüberlegungen

Emile Durkheim und Georg Simmel gelten als Klassiker der Soziologie. Durkheim spricht man das Privileg zu, die moderne Soziologie methodologisch mitbegründet zu haben.¹ Georg Simmel wurde in der Vergangenheit vor allem als Lieferant vor- oder frühsoziologischer Studien betrachtet.² In jüngster Zeit tritt allerdings ebenso die *methodologische* Relevanz des Simmelschen Werkes *für die Soziologie* in den Vordergrund.³

Im Hinblick auf ihre systematischen philosophischen Bezüge werden beide Autoren eher stiefmütterlich behandelt. Durkheims Arbeiten werden vor allem in der Tradition des Neukantianismus gesehen.⁴ Neben Gustav Schmoller in Deutschland gelten vor allem die französischen Neukantianer Emile Boutroux und Charles Renouvier als Durkheims unmittelbare zeitgeschichtliche Referenzen.⁵ Darüber hinaus wird im Durkheimschen Werk der Einfluss von

¹ Exemplarisch: Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*. Einen Einblick über das Spektrum der Wirkung Durkheims in den Arbeiten seiner zeitgenössischen Anhänger gibt folgendes Buch: Besnard, *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Einen inzwischen fast 30 Jahre alten Überblick über die unmittelbare (universitäre) Wirkung Durkheims gibt Yash Nandan: Nandan, *The Durkheimian School: A Systematic and Comprehensive Bibliography*. Zur Einführung in Durkheims Arbeiten in der Breite ihres Spektrums vgl. Schmaus, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche*.

² David Frisby stellt den Begriff der Soziologie in den Vordergrund des Verständnisses der ‚soziologischen‘ Arbeiten Simmels und bestimmt diese im Kontext zeitgenössischer (früh-) soziologischer Forschung. Bei Max Weber finden Simmels Ansätze Frisby zufolge ihre bedeutendste Würdigung. Vgl. Frisby, „Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel“.

³ Vgl. Gerhardt, *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie..*

⁴ So beispielsweise in: Jones, Robert Alun, „The Positive Science of Ethics in France: German Influences on *De la division du travail social*“.

⁵ Vgl. Jones, Susan Stedman, „Charles Renouvier and Emile Durkheim: ‚Les Regles de La Methode Sociologique‘“.

René Descartes, David Hume und Arthur Schopenhauer gesichtet.⁶ Über die historisch-philosophischen Bezüge der Werke Georg Simmels herrscht weniger Klarheit. Kant und Dilthey treten wiederholt in den Vordergrund vergleichender Rezensionen. Von einem grundsätzlichen kritischen Verständnis der Werkbezüge Georg Simmels kann allerdings nicht gesprochen werden.⁷

Die vorgelegte Dissertation soll sowohl im Hinblick auf die Auslegung des Werkes Georg Simmels als auch jenes Emile Durkheims einen anderen Horizont aufzeigen. Ihr Gegenstand ist ein möglicher systematischer Zusammenhang der Werke Simmels und Durkheims mit der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels.⁸ Ein solches Projekt wurde bisher weder verwirklicht, noch überhaupt angedacht. Zwar lassen sich einige kleinere Ansätze finden, die zwischen Hegel und Durkheim einen Zusammenhang – einen systematischen Einfluss der Philosophie Hegels auf die Konzeptionen

⁶ Vgl. Schmaus, „Rabier as Durkheim's Source for Hume's Arguments“; Mestrovic, „Reappraising Durkheim's *Elementary Forms of the Religious Life* in the Context of Schopenhauer's Philosophy“. Der Bezug zur Philosophie René Descartes' wird aus dem Titel von Durkheims methodologischer Abhandlung *Die Regeln der soziologischen Methode* sichtbar. Dieser korrespondiert offensichtlich dem *Discours de la méthode* von Descartes. Vergleiche: René Königs Einleitung in: Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*. Eine Fortsetzung des gedanklichen Brückenschlags zu Descartes findet sich bei Anthony Giddens: Giddens, *New Rules of Sociological Method*.

⁷ Im bereits zuvor genannten Buch von Uta Gerhardt wird nicht nur ein grundsätzlicher Überblick über gängige Simmel-Auslegungen, sondern ebenfalls eine systematische Kritik derselben geliefert. Vergleiche überdies: Gerhardt, „Immanenz und Widerspruch: Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys“ und Gerhardt, „Die Konzeption des Verstehens und der Begriff der Gesellschaft bei Georg Simmel im Verhältnis zu Wilhelm Dilthey“.

⁸ Über das (zumeist historisch beschriebene) Verhältnis der Arbeiten Simmels und Durkheims geben unterschiedliche Aufsätze in einem Buch Otthein Rammstedts einen Überblick: Rammstedt, *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*.

der *Soziologie Durkheims* – behaupten.⁹ Ein Einfluss der Hegelschen Philosophie auf *Begriffe und Methoden des Simmelschen Werkes* wird allerdings bisher in keinem nennenswerten Ausmaß diskutiert. Folgerichtig ist es bis dato ebenfalls zu keinem Versuch gekommen, die Ansätze Simmels und Durkheims *in systematischem Zusammenhang* vor dem Hintergrund der Philosophie Hegels zu bestimmen. Dieser Zusammenhang soll im Rahmen dieser Dissertation hergestellt werden.

Es muss dabei zunächst geklärt werden, warum im Kontext dieser Arbeit Durkheim *und* Simmel und nicht etwa nur Durkheim *oder* Simmel in den Kontext der Hegelschen Philosophie gestellt werden. Der Grund hierfür ist systematischer Natur. Es soll gezeigt werden, dass sich die Begriffe *Kultur* bei Simmel und *Gesellschaft* bei Durkheim wechselseitig logisch ergänzen. Zu diesem Zweck muss der systematische Gehalt beider Begriffe kritisch entwickelt werden. Die gesamte vorliegende Dissertation ist hieran anknüpfend wesentlich eine *logische Analyse*. Ihre Aufgabe ist ausdrücklich nicht, einen unmittelbar *historischen* Zusammenhang zwischen Hegel, Simmel und Durkheim zu bestimmen. Es geht nicht darum, nachzuweisen, dass Durkheim Simmel, Simmel Durkheim oder beide Hegel gelesen haben. Es soll vielmehr gezeigt werden, dass zwischen der Logik der Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* und der Philosophie Hegels ein *elementarer systematischer Zusammenhang* existiert. Dieser Zusammenhang soll anhand der Demonstration einer konzeptuellen Äquivalenz der zu behandelnden Konzeptionen Simmels und Durkheims mit einigen Schlüsselaspekten der Hegelschen Systemphilosophie aufgezeigt werden.

Die Auslegung auch nur der wesentlichsten Momente des Hegelschen Werkes ist eine Lebensaufgabe. Hiervon zeugen nicht nur Tausende von Sekundärquellen zum Hegelschen Werk, sondern auch die Tatsache, dass dieses nach wie vor lebhaft diskutiert wird. Die Werkgeschichten Simmels und Durkheims mögen weniger anspruchsvoll sein. In jedem Fall ist es allerdings

⁹ Siehe folgenden aktuellen Artikel: Tekiner, Deniz, „German Idealist Foundations of Durkheim's Sociology and Teleology of Knowledge”.

notwendig, den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Dissertation vor dem Horizont der Mannigfaltigkeit möglicher Textbezüge systematisch einzugrenzen. Diese systematische Eingrenzung geschieht nicht willkürlich. Sie ist vielmehr in den systematischen Konsequenzen des Gesamtprojekts begründet. Die Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* sollen als selbstreflexives *System der Vernunft* begründet werden. Es ist zu zeigen, dass *Kultur* und *Gesellschaft* Begriffe sind, die ihrem systematischen Gehalt nach die Wirklichkeit des Menschen *in ihrer Totalität* reflektieren. Die Idee eines *Systems der Begriffe Kultur und Gesellschaft* ist der systematische Leitfaden sämtlicher bevorstehender Analysen. Anhand dieses Leitfadens ist der Bezug zu den Werken Simmels, Durkheims und Hegels systematisch beschränkt.

Die Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* sollen zunächst in unmittelbarem Quellenbezug in ihrem systematischen logischen Gehalt begriffen werden. Gleichwohl hinter einer solchen Interpretation immer schon ‚der Sinn des Ganzen‘ steht, sollen beide Begriffe in einer größtmöglichen Authentizität bestimmt werden. Es ist daher zweckmäßig, zunächst die Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* ausschließlich in ihren spezifischen Werkzusammenhängen zu bestimmen (Kapitel II.). Das Augenmerk der Entschlüsselung der Simmelschen Kulturkonzeption liegt dabei zum einen auf den zwei Aufsätzen „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ und „Der Konflikt der modernen Kultur“ sowie auf Simmels *Philosophie des Geldes*. Aus diesen Quellen lässt sich ein *logisch konsistentes und in sich selbstreflexiv geschlossenes System* des Kulturbegriffs und hierin des Phänomens der Kultur bestimmen. Von den Werken Durkheims werden in der Hauptsache dessen Vorträge über „Individuelle und kollektive Vorstellungen“ und die „Bestimmung der moralischen Tatsache“ einschließlich der sich hieran anschließenden „Entgegnungen auf Einwände“ sowie dessen Vorlesung *Erziehung, Moral und Gesellschaft* und schließlich *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* interpretiert. In den genannten Texten geht Durkheim von den (in seiner frühen Werkgeschichte) einerseits eher methodologischen Arbeiten, andererseits an *besonderen* Phänomenen des sozialen Lebens (wie Arbeitsteilung und Selbstmord) orientierten Arbeiten hin zu einer ganzheitlichen Auslegung des Begriffs der Gesellschaft und der mit diesem verwobenen Phänomenen der sozialen Konstitution von *Bewusstsein* und *individueller Identität*. An die systematische Textauslegung werden sich

einige grundsätzliche systematische Analysen anschließen. In diesen Analysen soll die systematische Tragweite der Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* und der in diesen Begriffen bestimmten Phänomene geklärt werden (Kapitel III.).

Hegel wiederum wird in der vorliegenden Dissertation zwar in seiner grundsätzlichen Relevanz, aber doch vor dem Hintergrund des zu entwickelnden *Systems von Kultur und Gesellschaft* interpretiert. Es ist zu zeigen, dass bestimmte Momente des Hegelschen Werkes ihre Wiederkehr in den aufgezeigten Konzeptionen Simmels und Durkheims finden. Bevor dies geleistet werden kann, muss der in der vorliegenden Dissertation relevante Bezug zur Philosophie Hegels ausgewiesen werden (Kapitel IV.A.). Der Fokus dieses Bezugs konzentriert sich dabei zunächst in methodologischer Sicht wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Auslegung der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* sowie der *Wissenschaft der Logik*. Es soll der Ansatz beider Werke begriffen werden und hierin stellvertretend der systematische Ansatz des Hegelschen Idealismus als solcher. Im Besonderen soll die *Wahrheitskonzeption* der Hegelschen Philosophie im Verbund mit Hegels Ansatz verstanden werden, dass *Wahrheit* in den *Erscheinungen des Bewusstseins* erfahren werden kann und dieses Erfahrene die Wirklichkeit selbst ist. Erst hieran anschließend werden die Konzeptionen Simmels und Durkheims mit einigen Schlüsselkonzeptionen der Hegelschen Philosophie in Zusammenhang gebracht (Kapitel IV.B). Neben *Phänomenologie* und *Logik* werden hierbei in der Hauptsache Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von Relevanz sein. Im Besonderen soll demonstriert werden, dass die Begriffe *Sittlichkeit* bei Hegel und *Kultur* bei Simmel, sowie *Geist* bei Hegel und *Gesellschaft* bei Durkheim in einem grundsätzlichen logischen Äquivalenzverhältnis stehen. Schließlich soll aufbauend auf den gewonnenen Erkenntnissen der grundsätzliche *wechselseitig-systematische Bezug* der Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* formuliert werden (Kapitel V). *Kultur* und *Gesellschaft* werden in diesem Kontext als Momente ein und derselben Totalität – der sich selbst reflektierenden Totalität des Wirklichkeitsganzen – ausgelegt. Im Schluss werden zuletzt die Argumentation der vorgelegten Dissertation rekapituliert sowie ihre Ergebnisse zusammengefasst und hierin letztmalig zusammengeführt (Kapitel VI).

II. Die Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* bei Georg Simmel und Emile Durkheim

A. Georg Simmels Begriff der Kultur

1. Individuelle Wertschöpfung und kulturelle Selbstentfaltung

Simmel bestimmt *Kultur* als individuellen Wertschöpfungsprozess. Zwei Kernmomente bestimmen dabei wesentlich die Struktur der Simmelschen Kulturkonzeption. Zum einen konzentrieren sich Simmels Ausführungen auf das, was er selbst als *Individuum* bezeichnet, und zum anderen auf ein notwendig *prozessuales Moment* der Verwirklichung desselben. In der *Kultur* entfaltet sich das Individuum zu einer in ihm bereits angelegten, stets erneuernd zu entwickelnden Ganzheit:

„[Der Idee der Kultur] liegt eine innere Tatsache zugrunde, die man als ganze nur gleichnisweise und etwas verschwimmend ausdrücken kann: als den Weg der Seele zu sich selbst; denn keine solche ist jemals nur das, was sie in diesem Augenblick ist, sondern ein Mehr, es ist ein Höheres und Vollendetes ihrer selbst in ihr präformiert, unreal, aber doch irgendwie vorhanden. Nicht ein benennbares, an irgendeiner Stelle der Welt fixiertes Ideal ist hier gemeint; sondern das Freiwerden der in ihr selbst ruhenden Spannkkräfte, die Entwicklung ihres eigensten, einem inneren Formtrieb gehorsamen Keimes.“¹⁰

Das *Individuum* ist *Seele* und als Seele wesentlich lebendig. In seiner Lebendigkeit ist es *Organismus*. In seinem Charakter als Organismus steht das Individuum in Differenz zu einer Welt des Unorganisch-Unlebendigen:

„Wie das Leben – und zuhächst seine Steigerung im Bewußtsein – seine Vergangenheit in einer unmittelbaren Form in sich enthält, als irgendein Stück des Unorganischen, wie dies Vergangene nach seinem ursprünglichen Inhalt und nicht nur als mechanische Umsetzung im Bewußtsein weiterlebt, so umschließt es auch seine Zukunft in einer Weise, zu der das Unlebendige keine Analogie besitzt. In jedem Daseinsmoment eines Organismus [...] wohnt die spätere Form mit einer so innerlichen Notwendigkeit und Vorgebildetheit, die etwa derjenigen gar nicht zu koordinieren ist, mit der die gespannte Feder ihre Gelöstheit enthält. Während alles Unlebendige schlechthin nur den Augenblick der Gegenwart besitzt, streckt sich

¹⁰ Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, S. 116f.

das Lebendige in einer unvergleichlichen Art über Vergangenheit und Zukunft. All die seelischen Bewegtheiten vom Typus der Wollens, der Pflicht, des Berufenseins, des Hoffens – sind die geistigen Fortsetzungen der fundamentalen Bestimmung des Lebens: in seiner Gegenwart seine Zukunft, in einer besonderen, eben nur am Lebensprozeß bestehenden Form zu enthalten“¹¹

In den vorgenannten Textpassagen deutet Simmel bereits wesentliche Züge seiner Kulturkonzeption an. Zugleich wird deren grundsätzliche Reflexionsart sichtbar. Der Mensch ist *individuelle Seele* und *Bewusstsein*. Die Seele ist dabei wesentlich ein einfaches geschichtliches Moment. Sie ist die Erstreckung einer zu sich selbst kommenden Entwicklung:

„[...] Die Einheit der Seele [ist] nicht einfach ein formales Band [...], das die Entfaltung ihrer Einzelkräfte in immer gleicher Weise umschließt, sondern [es wird] durch diese Einzelkräfte eine Entwicklung ihrer als eines Ganzen getragen [...] und dieser Entwicklung des Ganzen das Ziel einer Ausgebildetheit innerlich vorangestellt [...], zu der alle [...] einzelnen Vermögen und Vollkommenheiten als Mittel erscheinen.“¹²

Simmel zufolge entfaltet sich alles Lebendige in gegeneinander differenzierten teleologischen Einzelprozessen. Im Keim des Lebens ist bereits die Gestalt des Lebendigen und dessen Entwicklung vorbestimmt. Im teleologischen Prozess der Selbstentfaltung alles Lebendigen unterscheidet sich der Mensch wesentlich von Tier und Pflanze dadurch, dass er *seine* Entwicklung *mit Bewusstsein* vollzieht. Erst weil der Mensch *Bewusstsein* ist, steht er als *Subjekt* einer Welt von – lebendigen und unlebendigen – *Objekten* gegenüber. In dieser *Differenz* zu den Objekten der Welt erkennt sich der Mensch, und diese vermitteln ihm folglich seine Entwicklung.

Das Objekt ist dem Menschen *zunächst* ein ebenso Fremdes wie Unberührbares. Als wesentliches Kriterium der Unterscheidung von *Subjekt* und *Objekt* erkennt Simmel gegeneinander differenzierbare temporale Bestimmungen derselben: das *Subjekt* ist innerlich wie äußerlich vergänglich, während das *Objekt* in seiner Beharrlichkeit alle temporalen Schranken und Dimensionen individuell menschlichen Lebens überragt. In dieser Zeitigkeit

¹¹ Ebd., S. 117.

¹² Ebd., S. 118.

bestimmt sich unmittelbar der systematische Unterschied von *Subjekt* und *Objekt*: der Mensch ist – wie alles Lebendige – das *schlechterdings Endliche*, während die gegen ihn differenzierten Objekte diese Endlichkeit potenziell endlos überdauern.¹³ Doch diese in ihrem Befremden als *absolut* erscheinende Differenz des Menschen zu der ihn umgebenden Welt der Objekte ist regelmäßig immer schon und immer wieder vermittelt. Dass sich der Mensch überhaupt einer Welt von Objekten gegenüberstellt ist bereits Ausdruck von *Bewusstsein*. Und *Bewusstsein* ist, obwohl es Simmel gemäß stets *subjektives* Bewusstsein ist, zu jeder Zeit *objektiv* vermittelt. Der Mensch ist Mensch nur, insofern er sich als *Bewusstsein* in einer wesentlich auch von ihm selbst geschaffenen Welt entfaltet. Gerade hierin erblickt Simmel den tragischen Zug menschlichen Lebens:

„Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in ihrer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte – nicht nur von ihrem eigenen Inhalt bald angezogen, bald abgestoßen, jetzt mit ihnen verschmolzen wie mit einem Stück des Ich, bald in Fremdheit und Unberührbarkeit gegen sie; sondern es ist die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt; als Geist dem Geiste innerlichst verbunden, aber eben darum unzählige Tragödien an diesem tiefen Formgegensatz erlebend: zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die einmal geschaffen, unbeweglich aber zeitlos gültig sind.“¹⁴

Die Vermittlung individueller Entwicklung geht zunächst über den Weg der Entäußerung subjektiver Lebenskräfte in jederzeit vom Subjekt qualitativ verschiedene Gebilde. Der Mensch produziert und entfaltet sich unmittelbar an den Gegenständen seiner Umwelt. Seine Produkte sind von ihm als *Subjekt* sowohl als bloßes *Material* als auch als *geformtes* und damit vom Menschen *beseeltes* Objekt verschieden. Und doch besteht zwischen dem Subjekt und den von ihm bearbeiteten Objekten ein wesentliches Band. Dieses Band ist der

¹³ Vgl. ebd., S. 116.

¹⁴ Ebd., S. 116.

menschliche Geist. Der Geist ist der wesentliche Gehalt all jener Erzeugnisse, die gleichsam aus der spezifischen Menschlichkeit des Menschen – dem Faktum seiner *bewussten Subjektivität* – erwachsen sind.

Mit dieser Vorstellung des Geistes als *Inbegriff der psychischen Spannkräfte des Menschen und ihrer gestaltenden Verwirklichung* geht eine Verdopplung des Begriffs *Objekt* einher. Das Objekt ist zum einen Rohmaterial, an dem sich überhaupt erst der menschliche Geist tätig entfalten kann, und es ist zum anderen Produkt und Träger von *Geist* und hierdurch Ausdruck der psychisch verfassten Identität seines Urhebers. In ersterem Begriff ist das Objekt wesentlich *Natur*, in letzterem wesentlich *Kultur*. Mit der – von Simmel nicht explizit ausgesprochenen – Trennung von *Natur* und *Kultur* bekommt die begriffliche Erhebung des Menschen über alle anderen Lebewesen einen *systematischen Ausdruck*: der Mensch ist Mensch nicht nur als ein mit Bewusstsein ausgestattetes Wesen in einer unmittelbar natürlichen Umgebung, sondern er ist zudem Urheber und Bewohner einer zweiten Welt, welcher ausnahmslos er selbst zugehört und die ausnahmslos sein unmittelbar eigenes Werk ist. Die Welt der Natur und Naturobjekte ist in diesem Sinne gegen eine Welt der Kultur und Kulturobjekte differenziert. Die Objekte der *Kultur* gehen dabei in ihrer Dimensionalität über bloße Naturobjekte hinaus. Sie sind wesentlich *Geist* und somit von nicht-stofflicher Substanz. Kultur entfaltet sich ebenso an den materialen Objekten der Natur, indem beispielsweise ein Garten oder eine Landschaft ‚kultiviert‘ wird, wie sie auch – beispielsweise als Sitte oder ästhetische Norm – ausschließlich geistigen Charakter haben kann.¹⁵

Das Wesen der *Kultur* besteht dabei nicht nur in der bloßen Faktizität ihres geistigen Ursprungs, sondern ebenso in ihrer eigentümlichen, nur ihr zugehörigen Funktion. Sie ist wesentlich Brücke des Menschen zu sich selbst und – wie später entwickelt werden wird – der Menschen untereinander:

¹⁵ Im Gegensatz zu den „Naturgegebenheiten“ oder das „*naturhaft* Objektive“ (ebd., S. 124) sieht Simmel „unser Verhältnis [...] zu denjenigen Objekten, an denen [...] wir uns kultivieren, [als] ein anderes, weil diese selbst [...] Geist sind, der in jenen ethischen, religiösen und technischen Formen gegenständlich geworden ist.“ Ebd., S. 121.

„Wir sind noch nicht kultiviert, wenn wir dieses oder jenes Wissen oder Können in uns ausgebildet haben; sondern erst dann, wenn all solches der zwar daran gebundenen, aber damit nicht zusammenfallenden Entwicklung jener seelischen Zentralität dient. [...] [Erst in der] Entwicklung der undefinierbaren personalen Einheit kultiviert sich der Mensch.

Unter allen Umständen aber kann es sich nur um eine Entwicklung zu einer Erscheinung hin handeln, die in den Keimkräften der Persönlichkeit angelegt, als ihr ideeller Plan gleichsam in ihr skizziert ist“¹⁶

Die *Funktion* der *Kultur* besteht in der Entfaltung des Menschen und somit der Selbstentfaltung des menschlichen Geistes. Geistige Produkte – als Ausdruck menschlicher Schaffenskraft – sind folglich nicht notwendig *Kultur*. Sie sind dies nur insofern, als dass sie als geistige Produkte der Selbstentfaltung des gleichsam innersten Lebensplans des Menschen förderlich sind. Und doch sind sie überdies keinesfalls bloßes Medium, über das *der Mensch* die Wirklichkeit seines eigenen Lebenstriebs mit sich vermittelt, sondern ebenso wesentlich *Form*. Sie sind das, worunter alle menschliche Erscheinung Gestalt annimmt und notwendig Gestalt annehmen muss. Der menschliche Geist muss *Form* annehmen, um sich überhaupt entfalten zu können. Diese *Form* und *Formung* gewähren ihm die Objekte der *Kultur*. Die vom Menschen geschaffenen Ideensysteme der kulturellen Wirklichkeit stehen in diesem Sinne wesentlich in der Funktion der Formung des menschlichen Geistes. Ohne Rekurs auf objektivierte Formenkontingente – Sitten und Normen, Weltanschauungen und Lebensweisen – ist dem Subjekt die Möglichkeit seiner Entfaltung vorenthalten.¹⁷ Jede Annahme von Gestalt, jedes Wirklichwerden des Menschen, setzt das Vorhandensein von Möglichkeiten

¹⁶ Ebd., S. 118.

¹⁷ Den Begriff der *Form* entwickelt Simmel nicht im Kontext der hier zentral besprochenen Texte. Er ist allerdings für Simmel von wesentlicher *methodologischer Relevanz*, insbesondere im Rahmen einer Begründung von *Soziologie* als eigenständiger Wissenschaft. Auf eine weiterführende Reflexion (und systematische Entwicklung!) des Formenbegriffs wird in der vorliegenden Dissertation verzichtet.

Zur Klärung vergleiche: Simmel, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*; hieraus insbesondere das erste Kapitel: „Das Problem der Soziologie“.

zur Gestaltung der eigenen Subjektivität voraus. Die *Kultur* ist in diesem Sinne Fundament und Rahmen individueller Selbstentfaltung.

In Ergänzung zur Aufspaltung der Wirklichkeit des Objekts in die Phänomenbereiche von *Natur* und *Kultur* ist auch der Begriff der *Form* eine Entwicklung der unmittelbaren Vorstellung des *Objekts*. Das Objekt war zunächst ausschließlich als Anderes des Subjekts bestimmt – als Entgegenstehendes, als Nicht-Ich. In den Begriffen von Kultur und Natur wird dieses grundsätzlich differenziert. Darüber hinaus ist die *Form* – in Gestalt von Recht, Sitte, Lebensart, Kunst, Musik usw. – *Zur-Gestalt-Verhelfende*, ein Kulturobjekt oder Konglomerat von Kulturobjekten, welches nicht bloß entgegensteht, sondern einen Bogen zum *Subjekt* zurück spannt. Erst durch diesen Bogen kann sich das *Subjekt* in seiner Subjektivität entfalten. Die *Form* ist folglich als *Produkt* des menschlichen Geistes zugleich notwendiges Mittel jeglicher Entfaltung und Entwicklung menschlicher Subjektivität. Die Möglichkeit dieser Funktion ist im subjektiv-geistigen Ursprung der stets objektivierten Form begründet. Sie ist das *andere Menschliche*, welches aus seiner Veräußerung und Äußerlichkeit zu seinen Schöpfern zurückfindet und zurückfinden kann, weil es eben von diesen und nur von diesen selbst herkommt. In diesem Zurückfinden entfaltet die *Form* idealerweise das Wesen ihrer Urheber.

Im Begriff der *Form* beginnt Simmels Konzeption von *Kultur* weiterführend Gestalt anzunehmen. *Kultur* ist Begriff der äußeren Vermittlung des Menschen mit sich selbst. Und weil diese *äußere Vermittlung* stets wesentlich über Produkte des menschlichen Geistes verläuft, ist *Kultur* zugleich Begriff der *inneren Vermittlung* des Menschen mit sich selbst. Der erste gedankliche Schritt der Entwicklung der Simmelschen Kulturkonzeption besteht dem Gesagten zufolge in der phänomenalen Entgegensetzung von *Subjekt* und *Objekt* überhaupt. Dieser findet seine Ausarbeitung in der Aufschlüsselung der verschiedenen *Sphären von Objektivität* und der Fixierung der Bedeutung derselben als *Funktion subjektiver Selbstentfaltung*. Das *Subjekt* wird in dieser Entwicklung als *Seele* und hierdurch als Inbegriff psychischer Vorgänge und geistiger Vermögen vorausgesetzt und zugleich bestimmt. Es ist hierin Ursprung der Möglichkeit von *Kultur* und Urheber aller nur möglichen *konkreten Formen* derselben. In einem zweiten Schritt wird dieser Ansatz

systematisch verschoben. In der *Form* als solcher ist die Kultur ein Äußeres, welches der Entfaltung des Subjekts *logisch* vorausgeht. Die *Form* muss bereits vorhanden sein, soll sie dem Geist des Menschen *zur Gestalt* verhelfen. Im Begriff der Form erscheint das Subjekt folglich nicht mehr als Urheber von Kultur, sondern wesentlich als deren Rezipient. Die *Form* der Kultur modelliert die geistigen Energien des Subjekts und verhilft diesen und damit dem Subjekt selbst zur Wirklichkeit.

In einem dritten Schritt entfaltet Simmel *Kultur* als Inbegriff der Synthese von *subjektivem* und *objektiven Geist* – von ursprünglicher Subjektivität und kultureller Form.¹⁸ *Geist* wird als das spezifisch Menschliche dabei weder einseitig vom *Subjekt* noch vom *Objekt* her gedacht. Er ist vielmehr Ausdruck der Vermittlung des *Subjekts* mit der es umgebenden *objektiven Wirklichkeit schlechthin*. Während zuvor folglich die Begriffe *Subjekt* und *Objekt* ausgebildet und entwickelt wurden, erfährt an dieser Stelle der Begriff des *Geistes* seine Fortbildung. Er wird nicht mehr als ursprünglich *rein subjektives Phänomen* begriffen, welches sich in der rückkehrenden Entäußerung in objektive Formen ergießt. Der Geist ist vielmehr wesentlich synthetisches Band *zwischen* Subjekt und Objekt überhaupt.

Um diesen dritten Schritt vollziehen zu können, ordnet Simmel dem Begriff der *Kultur* den Begriff des *Wertes* bei.¹⁹ Werte sind Simmels Auffassung gemäß der universale Ausdruck des Geistes selbst. Gemäß dieser Konzeption sind wiederum *subjektive* und *objektive Wertsphären* ebenso grundsätzlich voneinander geschieden, wie diese jederzeit miteinander vermittelt werden. Die Kultur als solche ist der *Inbegriff* dieser Vermittlung. Simmel unterscheidet in seinen Überlegungen systematisch die spezifischen Sphären subjektiver und objektiver Werte. Er begreift zunächst das unmittelbare Bewusstsein des Subjekts als Ausdruck subjektiver Wertung. Der Wert geht in seiner

¹⁸ Vgl. Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, S. 126f.

¹⁹ Vergleiche zunächst: Ebd., S. 120 („Wertdevinitivum“, „Eigenwert“), S. 125f. („wertvoll“, „Wertung“); eine explizitere Ausarbeitung erfährt der Begriff des Wertes in der *Philosophie des Geldes*; diese – und somit auch der Begriff *Wert* als solcher – ist *aus systematischen Gründen* wesentlicher Gegenstand von Kapitel II.A.3 der vorliegenden Dissertation.

unmittelbaren Subjektivität ausschließlich auf das Subjekt und dessen Wesensanlage. Der subjektive Wert ist seinem wesentlichen Gehalt nach noch nicht zum Objekt geronnen. Gleichwohl hat alles Subjektive eine innewohnende Tendenz zu Objektivierung. Im Objekt wird der Geist des Subjekts seinem Gehalt nach verfestigt und tritt dem Subjekt als solchem entgegen. In diesem Entgegentreten und der damit einhergehenden bewusstseinsbildenden Funktion ist der Begriff der Kultur begründet. *Kultur ist die Rückvermittlung des Subjekts mit seinen eigenen objektivierten Produkten zum Zwecke der Entfaltung des ureigenen subjektiven Wesens.* In seiner Objektivierung wird der unmittelbar und ursprünglich *subjektive Wert* zu einem *objektiven Wert*. Der objektive Wert ist der Spontaneität des Subjekts entzogen. Der subjektive Wert wird zur geistigen *Form*, die als solche dem Subjekt zur Verfügung steht, damit dieses sich aktiv wie passiv mit sich selbst vermitteln kann und hierin zu entfalten vermag.²⁰

Die Wirklichkeit des Menschen hat vor diesem Hintergrund überhaupt nur Bedeutung, weil sie *Wert* hat. Werte sind unmittelbar Gestalten des Geistes und nur des Geistes selbst. Das Subjekt stellt sich dadurch, dass es selbstbewussterweise *Wert ist*, *Wert hat*, *Wert empfindet* und *Wert produziert*, gegen eine Welt des organisch und unorganisch Natürlichen. Alles Natürliche mag ebenso Wert haben, aber nicht *für sich*, sondern ausschließlich *für mich*, der Ich *mit Bewusstsein* und mit der *Fähigkeit zu werten* begabt bin. *Wert* ist als Phänomen des Geistes zunächst im Subjekt selbst verortet. In den Produkten des Subjektes tritt dieser allerdings aus der Sphäre reiner Subjektivität heraus und nimmt in der objektiven Wirklichkeit Gestalt an. In seinen immer schon verselbständigten Gestalten ist der Wert dabei die *geistige Form*, mit deren Hilfe subjektive Energien überhaupt erst zur Geltung kommen können. Hierdurch ist er stets mehr als ein bloß subjektives Produkt. Er ist zugleich *Mittel* subjektiver Selbstverwirklichung und als dem Subjekt vorausgehende *Form* jederzeit bereits Moment der Welt äußerer Objekte selbst.

²⁰ Denn Kultur „bedeutet diejenige Art der individuellen Vollendung, die sich nur durch Aufnahme oder Benutzung eines überpersönlichen, in irgendeinem Sinne außerhalb des Subjektes gelegenen Gebildes vollziehen kann.“ Ebd., S. 127.

Werte sind gleichsam *Formen des Entwurfs*, mit denen sich sowohl das *Subjekt* selbst bestimmt als auch jederzeit aus der Welt des *objektiven Geistes* heraus bestimmt wird. Der Wert wird zwar *unmittelbar* zunächst im Subjekt generiert. Doch dies ist nur möglich, weil sich das Subjekt stets immer schon über eine Welt objektiver Werte- und Formenkontingente mit sich selbst vermittelt. Und erst aus einer bereits konstituierten Welt „objektiv geistiger Gebilde“²¹ heraus erhält der Wert überhaupt seine Funktion als *Form*. Werte sind folglich nicht nur Ausdruck subjektiver Produktivität, sondern darüber ebenso wesentlich aus einer Welt entnommen, die von jedem Subjekt immer schon essenziell verschieden ist. In dieser Ausbildung nimmt Simmels Gedankengang eine neue Dimension an: *Subjekt* und *Objekt* können vor dem Horizont des Gesagten überhaupt nur als *gleichursprünglich* begriffen werden. Das Subjekt ist zwar absoluter, aber dennoch bereits äußerlich geformter Urheber von Werten. Und insofern diese Werte in der Funktion der konstitutiven Selbstvermittlung des Subjekts stehen, ist das Subjekt absoluter und stets äußerlich vermittelter Urheber von *Kultur*.

Kultur ist in diesem Zusammenhang der sich regelmäßig erneuernde und wiederholende Prozess der Synthesis zwischen individuell-subjektiven Wertungen und den überindividuell institutionalisierten Verkörperungen und Verfestigungen objektiver Wertengebilde:

„Indem diese Wertungen des subjektiven und des objektiven Geistes einander gegenüberstehen, führt nun die Kultur ihre Einheit durch beide hindurch: denn sie bedeutet diejenige Art der individuellen Vollendung, die sich nur durch Aufnahme oder Benutzung eines überpersönlichen, in irgendeinem Sinne außerhalb des Subjektes gelegenen Gebildes vollziehen kann. Dem Subjekt ist der spezifische Wert der Kultiviertheit unzugänglich, wenn es ihn nicht auf dem Wege über objektiv geistige Realitäten erreicht [...]“²²

In diesem Gedanken wandelt sich Simmels Vorstellung von *Kultur* aus der Phänomenalität seiner einzelnen Entwicklungen heraus zum Ansatz einer Konzeption und damit überhaupt erst zum Begriff. *Kultur* ist die logische Einheit, ohne welche *Subjekt* und *Objekt* schlechterdings nicht gedacht werden

²¹ Simmel, „Der Konflikt der modernen Kultur“, S. 148.

²² Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, S. 126f.

könnten. Nur vermöge des Begriffs der *Kultur* hat die Differenz von *Subjekt* und *Objekt* Sinn. Erst in der *Kultur* sind *Subjekt* und *Objekt* als differente Momente und Verkörperungen von *Wert* möglich und können in diesem Sinne *begriffen* werden. *Kultur* ist dabei nicht nur bloßer Name der Synthesis zwischen *subjektivem* und *objektivem Geist*. Sie ist vielmehr wesentlich inhaltlich bestimmt. Sie ist überhaupt Bedingung dafür, dass der Mensch zum Menschen wird und sich hierdurch einer natürlichen Weltordnung gegenüber sieht. In der Natur findet sich nirgendwo eine Aufspaltung der Wirklichkeit in *Subjekt* und *Objekt*. Die Natur ist die absolut undifferenzierte Einheit alles Geistlosen. *Kultur hingegen ist der Inbegriff der Synthesis des menschlichen Geistes mit sich selbst*. Sie ist folglich ebenso Ausdruck wie Begriff der *geistigen Identität* des Menschen. Und diese Identität ist in ihrer subjektiven wie objektiven Ausprägung *gleichursprünglich*.

2. Die Entwicklungslogik „objektiv geistiger Gebilde“ und das tragische Wesen aller Kultur

Kultur steht in der Funktion der Selbstvermittlung des Menschen, und sie ist unmittelbar die Synthesis von *subjektivem* und *objektivem Geist*. Durch ein immer schon vorhandenes Kontingent an objektiven Werten wird dabei das Individuum regelmäßig zur *Form* gebracht. Ebenso entwirft und entwickelt es sich selbst unter *Rekurs* wie auch schöpferischer *Modifikation* objektiver Formen. Es wurde gleichfalls angedeutet, dass die geistigen Erzeugnisse des Menschen nicht zwangsläufig *Kultur* sind. *Subjekt* und *Objekt* – *subjektiver* und *objektiver Geist* – können sich vielmehr unversöhnlich gegenüberstehen. Bereits im vorigen Abschnitt wurde die verschiedene Zeitigkeit von *Subjekt* und *Objekt* bestimmt. Der Mensch ist das sich spontan verändernde *Endliche*, während seine objektiven Produkte den Zug des beharrenden, widerstehenden und widerstrebenden *Überzeitlich-Endlosen* an sich tragen. Diese substanzielle Differenz mündet in eine wesentlich verschiedene Logik der Entwicklung des Subjekts und der von ihm produzierten Wertgebilde.

Im Gegensatz zur dynamischen Entfaltung des *Subjekts* – der zu sich selbst kommenden subjektiven Entwicklung – entfalten die von Simmel so bezeichneten „objektiv geistigen Gebilde“²³ eine eigene Sachlogik:

„Sie sind Gehäuse des schöpferischen Lebens, das sie aber wieder verläßt, und des nachströmenden [Lebens], das aber schließlich in ihnen nicht mehr unterkommt. Sie zeigen eine eigene Logik und Gesetzlichkeit, einen eigenen Sinn und Widerstandskraft, in einer gewissen Abgelöstheit und Selbständigkeit gegenüber der seelischen Dynamik, die sie schuf [...]“²⁴

Das *Subjekt* erscheint in diesem Gedankenzug als Statthalter des *Lebens*. *Leben* ist zunächst die durch Spontaneität gekennzeichnete seelische Bewegung des Menschen selbst. Die Gebilde des *objektivierte[n] Geistes* bilden dem hingegen das Material dessen, was für gewöhnlich als *Geschichte* bezeichnet wird. In ihrer beharrenden Eigendynamik bilden sie den Ursprung der Geschichtlichkeit von *Kultur* schlechthin. Der Begriff der *Geschichte* tritt in diesem Sinne dem Begriff des *Lebens* entgegen und behauptet den spezifisch *objektiven Gehalt* der vom Menschen geschaffenen und zur Institution gewordenen Produkte. Das *Leben* andererseits erscheint nunmehr als der *Inbegriff der Dynamis seelischer Kräfte*:

„Als Gegenstand der Geschichte in ihrem größten Sinn erscheint der Wandel der Kulturformen. Dies ist die äußere Erscheinung, mit der sich die Geschichte als empirische Wissenschaft begnügt, indem sie in jedem einzelnen Fall die konkreten Träger und Ursachen jenes Wandels herausstellt. Der Tiefenvorgang dürfte aber der sein, daß das Leben vermöge seines Wesens als Unruhe, Entwicklung, Weiterströmen, gegen seine eigenen festgewordenen Erzeugnisse, die mit ihm nicht mitkommen, dauernd ankämpft; da es aber seine eigene Außenexistenz nicht anders finden kann als eben in irgendwelchen Formen, so stellt sich dieser Prozeß [...] als Verdrängung der alten Form durch die neue dar. Der fortwährende Wandel der Kulturinhalte [...] ist das Zeichen oder vielmehr der Erfolg der unendlichen Fruchtbarkeit des Lebens, aber auch des tiefen Widerspruchs, in dem sein ewiges Werden und Sich-Wandeln gegen die objektive Gültigkeit und Selbstbehauptung steht, an denen oder in denen es lebt.“²⁵

Die Selbstbehauptung der *Formen von Kultur* ist überhaupt die Bedingung der Möglichkeit ihrer *objektiven Gültigkeit*. Ihre Persistenz – als innerster

²³ Ebd., S. 120.

²⁴ Simmel, „Der Konflikt der modernen Kultur“, S. 148.

²⁵ Ebd., S. 149.

Wesenszug – ermöglicht erst ihre Funktion als *Form*. In ihrer Funktion als Form entfalten „objektiv geistige Gebilde“ ihre Gültigkeit *am Subjekt*. Das Subjekt muss Form annehmen, nicht nur, weil dies der Anlage seines innersten Wesens entspricht, sondern vielmehr, weil es von den Institutionen des objektiven Geistes hierzu kontinuierlich genötigt wird. Das Subjekt wird von den institutionalisierten Produkten der *Kultur* zur Gestalt geknechtet, bevor es überhaupt in die Lage versetzt ist, seine eigene seelische Potenz zu entfalten. Die Vergangenheit der Kulturformen wird am Subjekt zur Gegenwart. Die Geschichte der Kultur entfaltet sich am Subjekt.

Und doch zwingt der wesenseigene Charakter des Subjekts – das *Leben* in seiner ganzen Spontaneität – dasselbe fortwährend zur Rebellion gegen bestehende Formen. Es stößt diese in ihre Vergangenheit zurück, indem es sie erneuert. Das Subjekt arbeitet an den ihm vorausgehenden gestaltgebenden Formen des objektiven Geistes, verwirft und modifiziert diese, und macht somit selbst *Geschichte*. Das Subjekt ist der Ursprung des *Wandels* aller Formen von Kultur. Die Formen der Kultur selbst wandeln sich nicht. Und doch sind sie Träger eigener Entwicklungslogik. Aus ihrer Persistenz entspringt ihre Gültigkeit. Und ebendiese steht in der Funktion der Entfaltung von Kultur *am Subjekt*. Kulturformen entfalten ihre Wirkung kontinuierlich, solange ihnen kein ausreichendes Quantum an Lebenskraft entgegensteht. Sie sind hierin der Inbegriff aller Sozialisation.

Simmel erweitert seinen Kulturbegriff vor diesem Hintergrund um eine systematische Konzeption des Wirkverhältnisses von *Subjekt* und *Objekt*, von *subjektivem* und *objektivem Geist*, von *Spontaneität* und *Persistenz*. Er entfaltet diese Konzeption unter dem Titel der *Tragödie der Kultur*:

„Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis [...] 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 und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat. Es ist der Begriff aller Kultur, daß der Geist ein selbständiges Objektives schafft, 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 prädestiniert, 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 [...].“²⁶

Simmel illustriert diesen Gedanken an den Beispielen der Technik und Religion.²⁷ Beide Kulturwertkomplexe sieht er ihrer idealen Ursprünglichkeit nach in der Funktion subjektiver Selbstentfaltung. Zunächst wesentlich durch Generationen subjektiver Schaffenskraft konstituiert, verselbständigen sich die so generierten Ideenkomplexe und wenden sich in ihrer verobjektivierten, weit über die Widerstandsvermögen einzelner Individuen hinausgehenden Kraft regelmäßig gegen die subjektiven Bedürfnisse der in ihnen befassten Subjekte. Die faktischen Gebilde der Religion reglementieren dabei die subjektive Frömmigkeit ihrer Anhänger in einer Form, die diesen Entbehrenungen und Entsagungen abverlangt, die im extremen Fall den subjektiven Bedürfnissen der Gläubigen weitestgehend entgegenstehen.²⁸ Das Phänomen der Technik andererseits verselbständigt sich in einer kontinuierlichen Ausweitung seiner Zweck- und Mittelreihen. Es durchdringt weite Bereiche des subjektiven Lebens und schreibt demselben ebenso Kontingente an Lebenszielen wie auch Mittel zu deren Verwirklichung vor. Hierdurch steigert das expansive Phänomen der Technik die Komplexität subjektiven Lebens, indem es nicht nur die Zweck-Mittel-Relationen der Alltagsbewältigung, sondern hierdurch ebenso eine kontinuierliche Differenzierung sozialer (Lebens-) Formen und

²⁶ Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, S. 142f.

²⁷ Vergleiche im folgenden: Ebd., S. 135ff. (Religion), S. 141ff. (Technik); Jeffrey Alexander bezieht sich in einer Auseinandersetzung zur Notwendigkeit der differenzierten, mehrdimensionalen Reflexion von „collective order“ unter anderem auf Simmels Vorstellung der individuellen/subjektiven Bedeutung von Wissenschaft als Trägerin objektiver Kulturinhalte; Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol. One*, S. 107ff. und besonders S. 210.

²⁸ Simmel bestimmt das Wesen aller Religion als Einfügung der Menschen „in die göttlichen Ordnungen“ (Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, S. 136), welches, einen Konflikt zwischen Selbstgenügsamkeit und Freiheit des Menschen auslösend, bisweilen einen ebenso anti-intellektuellen wie anti-ästhetischen und somit folglich *anti-kulturellen* Geist generiert (vgl. ebd., S. 135).

Prozesse betreibt.²⁹ Weder die zunehmende Durchdringung subjektiven Lebens von den Zweckreihen der Technik noch die hierdurch bedingte Differenzierung sozialer Formen und Identitäten können Simmels Auffassung zufolge vom subjektiven Geist zureichend eingeholt werden. Das Subjekt wird hierin zum Spielball objektiver Kräfte, deren Bändigung ihm selbst unmöglich ist.³⁰

Erst vor diesem Horizont wird die zuvor mehrfach angedeutete Aussage von der möglichen Differenz von *Kultur* und *verobjektiviertem Geist* schlüssig. *Kultur* steht per definitionem in der Funktion subjektiver Selbstentfaltung. Der objektiv gewordene Geist kennt diese funktionale Bindung nicht. Er ist überhaupt die geronnene psychische Kraft ganzer Generationen von Subjekten. *Kultur* ist dieser *objektive Geist* nur, insofern er Subjekten die Entfaltung ihrer innersten Wesensanlagen ermöglicht. Weil nun folglich die reine Faktizität des objektiven Geistes über eine mögliche Funktion desselben als *Kultur* potenziell hinausgeht, ist die Verobjektivierung des menschlichen Geistes als solche bereits problematisch. In dieser Verobjektivierung beginnt der Geist zu beharren und sich der Spontaneität der Subjekte zu widersetzen. In dieser Widersetzung entsteht dem objektiven Geist ebenso die schlechthinnige Möglichkeit seiner *Geltung* wie auch der Ursprung seiner Gewalt.³¹

²⁹ Veränderung der Lebensziele und Zweckmittelrelationen: Vergleiche den Wandel der Arbeit im Allgemeinen und der *Arbeitstechniken* im Besonderen. Differenzierung sozialer Formen: Ausbildung und Spezialisierung der Facharbeit, soziale Differenz der Individuen in Funktion und hierarchischem Status entsprechender Tätigkeiten. [Anmerkung des Autors der vorliegenden Dissertation]

³⁰ Klaus Lichtblau analysiert – ohne ausdrücklich hervorgehobenen Bezug zu Georg Simmel – das historische Umfeld einer sich abzeichnenden ‚Kultursoziologie‘ zum Ende des 19. Jhds. Vgl. Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Das Thema der Fremdbestimmung des Menschen durch soziale und politische Kräfte und ein generelles „Unbehagen an der modernen Kultur“ (ebd., S. 13) erscheint dabei als ein Reflexionsproblem in der Zeit, in welcher Simmel eine „Tragödie der Kultur“ als Merkmal der sozialen Wirklichkeit *als solcher* begrifflich bestimmt.

³¹ Vgl. ebd. S. 142ff., hieraus: „Die Form der Objektivität [...] besitzt eine schrankenlose Erfüllungskapazität. Mit dieser [...] aber wird sie der Form des persönlichen Lebens im Tiefsten inkommensurabel.“ (S. 143)

Die *Geltung* objektiv-geistiger Gebilde, d.h. ihr für das Subjekt verpflichtender Charakter, ist dabei zunächst überhaupt Bedingung der Möglichkeit von *Kultur*. Da jegliche Selbstentfaltung des Subjekts notwendig über eine Vermittlung individueller Bedürfnisse *mit* und *durch* Formen der objektiv-sozialen Umwelt laufen muss, ist die Ausbildung und Entwicklung subjektiver Identität ohne Existenz einer wesentlich außer-subjektiven Welt objektiver Gestalt- und Formenkongente undenkbar. In ihrer *Geltung* freilich stehen die Gebilde des objektiven Geistes den Subjekten nicht statisch gegenüber. Die bloße *Geltung* objektiv geistiger Produkte ist zugleich stets immer schon eine Entfaltung überpersönlicher Normen am Menschen. In dieser Entfaltung liegt überhaupt die Wirklichkeit „objektiv-geistiger Gebilde“ begründet.³²

In dieser ihm eigenen Wirklichkeit ist der objektive Geist nicht bloß *Gebilde* – Produkt menschlicher Kreativität –, sondern er bildet selbst. Vom Moment seines Wirklichwerdens an beginnt der objektive Geist zunächst auf seinen Schöpfer zu wirken und diesen zu verändern. Das Subjekt entdeckt sich im Objekt als dessen Urheber und *es* bildet *dieses* nach seinem inneren Impuls. In dieser Selbstentdeckung des Menschen entfaltet das geschaffene Objekt bereits seine unmittelbare Funktion. Es setzt die Entwicklung des Menschen in Gang – die Gestaltwerdung der innersten individuellen Wesenszüge des Subjekts. Mit Fortschreiten dieser zunächst als ursprünglich gedachten

³² Die verschütteten Artefakte längst vergessener Zivilisationen mögen zwar ihren geistigen Charakter konservieren. Und doch ist diese Geistigkeit ohne *Geltung*, ob ihrer Vergessenheit ohne Bedeutung und somit ohne *Wirklichkeit*. Sollten diese Artefakte daeinst gefunden und als *menschliche Produkte* entdeckt werden, so würde auch ihre geistige Qualität wieder aufleben, und sei dies auch nur als ein blasser Schatten ihrer ursprünglichen Kraft. Wir könnten zumindest erahnen, worin die Bedeutung – die Funktion – dieser Artefakte bestand, welchen *Wert* diese daeinst hatten. Und in dem *wir* dies entdecken, bekommt das Artefakt einen *Wert*, den es einst nicht hatte: es ist Symbol dieser Vergangenheit und unseres Begreifens dieser vergessenen Kultur. Und eben hierin liegt dann seine wesentliche *Geltung*, die für uns eine grundsätzlich andere ist als für jene, in dessen Umfeld das Artefakt ursprünglich von Bedeutung gewesen ist. Beide sind freilich ihrer Möglichkeit nach bereits im Objekt veranlagt, insofern dieses wesentlich Produkt des menschlichen Geistes ist.

Vermittlung von *Subjekt* und *Objekt* – deren Medium und Einheit stets der menschliche Geist ist – beginnen sich *Subjekt* und *Objekt* zu differenzieren und potenziell zu entfremden. Das Subjekt wendet sich in seiner Spontaneität anderen Kreationen zu, das Objekt dem hingegen behauptet den Charakter seines geistigen Ursprungs und konserviert diesen. Der bis dato gedachte Prozess ist insofern unproblematisch, als dass die bildende Wirkung dieses singulären Objektes mit der Abwendung ihres Schöpfers versiegt und der Geist des Objektes seine Geltung verliert.

Doch in dieser Unmittelbarkeit ist weder die schöpferische Entfaltung des Menschen, noch die bildende Wirkung menschlicher Produkte jemals zu finden. Das Konzept des Prozesses der Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist verlangt vielmehr die *Gleichsprünglichkeit von Subjekt und Objekt*. Die *Unmittelbarkeit* der kreativen Tätigkeit des Subjekts am Objekt, wodurch letzteres überhaupt erst als geistiges Gebilde konstituiert wird, wird der immer schon mannigfaltigen Vermittlung von subjektiver Identität und objektiven Normen vorausgedacht. Gegenüber der *Wirklichkeit* der Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist kann diese *Unmittelbarkeit* den Makel des idealtypisch Vorausgedachten nicht abstreifen. Sie erscheint daher als unwirklich, als bloßes methodisches Konstrukt. In der Wirklichkeit der Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist findet sich das *Subjekt* stets bereits in einer Welt ausgebildeter, objektiv-gültiger Normenkontingente vor. Es ist Subjekt *geworden*, nur weil es durch objektiv-geistige Formen *gebildet* wurde. Was der Mensch auch immer vor diesem Ansetzen der Bildung gewesen sein mag, er war es nicht als *Subjekt* – als *Bewusstsein*, als *Geist*.

Mit Blick auf die Faktizität der Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist lässt sich das Wesen und damit die innere Logik der so bezeichneten „objektiv geistigen Gebilde“ beschreiben. Das Subjekt ist an diesen Objekten Teilhaber. Es modifiziert und wandelt diese und es wird zugleich von ihnen sozialisiert. Die Objekte des Geistes stehen wesentlich in der Funktion der Vermittlung subjektiver Identität. Sie bestimmen die Identität jederzeit bereits, indem sie diese formen. Zugleich arbeiten Myriaden von Subjekten an den Objekten ihrer geistigen Umwelt. Sie modifizieren bestehende Kontingente von Formen und erschaffen neue. Die reziprok verlaufende Vermittlung von Subjekt und Objekt geschieht *idealerweise* als

Kultur. In der Kultur entfalten Objekte des Geistes die innersten Wesensmerkmale der Individuen. Sie sind der Leitfaden der zu sich selbst kommenden Entwicklung der Subjekte.

Die Objekte des Geistes selbst sind gleichgültig gegen ihre Möglichkeit der Entfaltung subjektiver Kultur. Die Entfaltung ihrer Eigen- und Sachlogik ist interessenlos gegen subjektive Bedürfnisse:

„Wenn gewisse erste Motive des Rechts, der Kunst, der Sitte geschaffen sind – vielleicht nach unserer eigensten und innersten Spontaneität –, so haben wir es gar nicht mehr in der Hand, zu welchen Gebilden sie sich entfalten; diese erzeugend oder rezipierend gehen wir vielmehr am Leitfaden einer ideellen Notwendigkeit entlang, die völlig sachlich und um die Forderungen unserer Individualität, so zentral sie seien, nicht weniger unbekümmert ist, als die physischen Mächte und ihre Gesetze es sind.“³³

Die Logik des objektiven Geistes entfaltet sich in diesem Sinne gesetzesgleich. In seiner Gesetzlichkeit ist der objektive Geist überhaupt *Form*. Als Form muss der objektive Geist von den Subjekten rezipiert werden, damit diese überhaupt erst wirklich werden können. Das Objekt muss in diesem Sinne dem Subjekt logisch voraus gedacht werden. Denn ohne Existenz von Formen ist kein Subjekt zu denken. Erst in der *Differenz zum Objekt* wird der Mensch zum *Subjekt*. Das Subjekt mag dabei *in der ursprünglichen Idee* der absolute Urheber aller Kultur sein. Der entwickelte Begriff des Subjekts muss diese gedankliche Steigerung zum *absoluten Urheber* – und folglich zum *absoluten Subjekt* – zurücknehmen. Denn das gebildete Subjekt ist nicht Urheber seiner Bildung. Der Ursprung dieser Bildung geht ihm historisch voraus. Es sind die Kontingente an Werten und Normen, Denkart und Vorstellungsweisen, welche den Menschen zum Subjekt bilden. In dieser Bildung entfalten die Objekte des Geistes ihre wesenseigene Logik.

Der objektive Geist besitzt jederzeit Struktur. Er bildet den Menschen kontinuierlich in seinen institutionalisierten Bahnen. Das Subjekt ist das Substrat seiner Bildung. An ihm erst wird er seinerseits wirklich. Die bloße Existenz von Objekten, und seien diese noch so einfach, setzt deren bildende Wirkung voraus. In dieser Bildung entfalten Objekte ihre Logik. Erst in der

³³ Ebd., S. 135.

Entfaltung dieser Logik werden sie wirklich. Diese Logik liegt in der Struktur des Objekts wesentlich begründet. Es ist im Objekt bereits veranlagt, wie dieses sich entfalten kann.³⁴ Die Möglichkeit dieser Entfaltung zur Wirklichkeit des objektiven Geistes geht wiederum auf die zwangsläufige Rezeptivität des subjektiven Geistes selbst zurück. Das Subjekt ist in seiner Wirklichkeit jederzeit ein bereits Geist-Rezipierendes. In dieser immer schon gegebenen Rezeptivität entfalten die Gebilde des objektiven Geistes – Sitten, Normen, Denkart usw. – ihre sozialisatorische, ihre *kultur- und subjektbildende* Funktion.

3. Kultur als wertevermittelter Prozess

Simmel denkt das Phänomen der Kultur zunächst als Konsequenz subjektiver Selbstentfaltung. Dieser Gedanke weicht dann einer Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu den von ihm geschaffenen kulturellen Produkten. Sobald dieses Verhältnis – als ideale Bestimmung der Synthese von subjektivem und objektivem Geist – entwickelt ist, wird es als Begriff vorläufig fixiert. In dieser Vorläufigkeit wird sodann ein wesentlich negativer Zug aller Kulturwerttätigkeit entdeckt. Dieser findet seinen Ausdruck im Begriff der *Tragödie der Kultur* – dem in aller Kultur veranlagten Zug der wesensbedingten Entfremdung des Menschen von den objektiven Produkten seines Geistes. Diese Entdeckung wiederum resultiert in einer weiterführenden Reflexion der Funktionsweise „objektiv geistiger Gebilde“ als solchen, ebenso wie ihrer bildenden Funktion für jegliche subjektive Identität. Im Begriff des Wertes wird diese von Simmel selbst selten transparent herausgestellte gedankliche Entwicklung gesteigert. *Werte* stehen in der Funktion der Vermittlung von *subjektivem* und *objektivem Geist*. In ihnen entfaltet die *Kultur* ihr synthetisches Band. Und doch ist die Entfaltung von Werten nicht notwendig gleichzusetzen mit der Entfaltung von *Kultur*.

³⁴ Diese „Selbständigkeit des objektiven Geistes“ bedeutet „nach erfolgter Objektivierung eine nun [von aller Subjektivität] gelöste Gültigkeit und unabhängige Chance der Re-subjektivierung [...]“. Ebd., S. 140.

In der *Philosophie des Geldes* beschreibt Simmel unter vielem anderen das Auseinanderlaufen subjektiver und objektiver Wertereihen.³⁵ Wie in den zuvor besprochenen Passagen unterscheidet Simmel die Horizonte subjektiver und objektiver Werte. Werte sind zunächst sinnhafte Konzepte, mit deren Hilfe sich der Mensch gegen eine ihm bereits vorauslaufende natürliche Ordnung des Weltgeschehens differenziert. In seiner Fähigkeit zu werten ist der Mensch wesentlich Bewusstsein:

³⁵ Hinweis auf die Zeitfolge der hier verwendeten Texte: Die *Philosophie des Geldes* setzt im Kontext der vorliegenden Arbeit den Schlussstein der unmittelbar textbezogenen Entwicklung des Simmelschen Kulturbegriffs. Dies ist zunächst deswegen erstaunlich, weil jenes Werk deutlich früher erstmals publiziert wurde als die zuvor besprochenen Texte (*Philosophie des Geldes*, 1900; *Begriff und Tragödie der Kultur*, 1911; *Krisis der modernen Kultur*; 1918). In systematischer Hinsicht stellt das betreffende Werk von den hier besprochenen Texten allerdings den in seiner Reflexion fortgeschrittensten Ansatz des Kulturbegriffs dar. Da der Begriff der Kultur in der vorliegenden Arbeit als System rekonstruiert werden soll, muss folglich der zeitlich frühere Ansatz zuletzt behandelt werden. Er kann darüber hinaus im Zusammenhang mit den anderen Texten nicht anders denn als deren Entwicklung ausgelegt werden. Über den komplexen zeitgeschichtlichen Hintergrund der Verfassung der hier besprochenen Texte soll nicht diskutiert werden. Vergleiche hierzu den editorischen Bericht in: Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 725; ebenso die Quellennachweise in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, S. 254f. Als frühe Vorarbeit zur *Philosophie des Geldes* vergleiche Simmels Ausführungen zur „Psychologie des Geldes“.

Die Vielschichtigkeit des Simmelschen Werkes wird zum Beispiel von Heinz-Jürgen Dahme herausgearbeitet. Dieser beschreibt nicht nur den fragmentarischen und heterogenen Charakter des Simmelschen Werkes, sondern ebenso Simmels Versuche der Vermittlung von philosophisch-metaphysischen Reflexionen mit „wissenschaftlich-soziologischen Interessen“. Dahme, „Das ‚Abgrenzungsproblem‘ von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung“, besonders S. 205. Die Idee, dass hierin ein Abgrenzungsproblem von Philosophie und Soziologie, beziehungsweise spekulativ-metaphysischem Denken und wissenschaftlicher Begriffsbildung existiert, entspringt meines Erachtens dem im Kontext der Soziologie verbreiteten Mißtrauen gegen die Möglichkeit, Begriffe „an sich“, dass heißt logisch-systematisch begründen zu können. Simmels philosophischen Reflexionen begegnet man hierdurch mit dem Vorurteil, dass diese als solche nicht wissenschaftlich fundiert seien und daher von Simmels soziologischen Konzepten getrennt werden müssen, um diese als soziologisches Grundlagenwissen anerkennen zu können.

„Man macht sich selten klar, daß unser ganzes Leben, seiner Bewußtseinsseite nach, in Wertgefühlen und Wertabwägungen verläuft und überhaupt nur dadurch Sinn und Bedeutung bekommt, daß die mechanisch abrollenden Elemente der Wirklichkeit über ihren Sachgehalt hinaus unendlich mannigfaltige Maße und Arten von Wert für uns besitzen. In jedem Augenblick, in dem unsere Seele kein interessenloser Spiegel der Wirklichkeit ist [...] lebt sie in der Welt der Werte, die die Inhalte der Wirklichkeit in eine völlig autonome Ordnung faßt“³⁶

Wert und *Interesse* distanzieren den Menschen von seiner natürlichen Umwelt und erheben ihn überhaupt zum Bewusstsein seiner selbst. *Wert* ist dem Gesagten zufolge elementare Funktion von *Bewusstsein*. Bemerkenswerterweise begreift Simmel *Wert* ebenso wie *Sein* als Fundamental-Kategorien menschlicher Wirklichkeit und hierin als *Kategorie des Bewusstseins*.³⁷ *Wert* ist dabei wesentlich von *Sein* verschieden. In der *Kategorie des Seins* wird überhaupt die *Wirklichkeit von Objekten* konstituiert. In der *Kategorie des Wertes* stellt sich das Bewusstsein gegen die von ihm selbst konstituierte objektive Wirklichkeit:

„Den Charakter des Wertes nun, wie er sich zuvor in seinem Kontrast gegen die Wirklichkeit herausstellte, pflegt man als seine Subjektivität zu bezeichnen. Indem ein und derselbe Gegenstand in einer Seele den höchsten, in einer anderen den niedrigsten Grad des Wertes besitzen kann, und umgekehrt die allseitige und äußerste Verschiedenheit der Objekte sich mit der Gleichheit ihres Wertes verträgt, so scheint als Grund der Wertung nur das Subjekt mit seinen normalen oder ausnahmsweisen, dauernden oder wechselnden Stimmungen und Reaktionsweisen übrig zu bleiben“³⁸

Der Wert ist in diesem Sinne kein Akzidens einer gleichwie gearteten Substanz, sondern wesentlich „ein im Subjekt verbleibendes Urteil“³⁹. In der Kategorie des Wertes wird die Subjektivität des Bewusstseins konstituiert und somit das Subjekt als *Selbstbewusstsein* möglich. Der Begriff dieses Bewusstseins, in welchem sich als Statthalter der Kategorien von *Sein* und *Wert* überhaupt erst *Objekt* und *Subjekt* des Bewusstseins differenzieren,

³⁶ Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 25.

³⁷ „Der Welt der bloßen Begriffe, der sachlichen Qualitäten und Bestimmungen, stehen die großen Kategorien des Seins und des Wertes gegenüber, allumfassende Formen, die ihr Material aus jener Welt der reinen Inhalte entnehmen.“ Ebd., S. 26.

³⁸ Ebd., S. 28.

³⁹ Ebd., S. 29.

verlangt nach einer Weiterentwicklung des Verhältnisses von *Sein* und *Wert*. *Subjektivität* und *Objektivität* – *Wertungsfähigkeit* und *Dinghaftigkeit* – sind stets miteinander und durcheinander vermittelt. Sowohl das Phänomen der Vermittlung wie auch seine Einheit müssen begrifflich bestimmt werden.

Das Bewusstsein selbst ist in seinen Kategorien überhaupt die Einheit der Vermittlung von Subjekt und Objekt. Es ist das Spielfeld, auf dem beide Entitäten immer schon zusammenfinden. In diesem Zusammenfinden hat der *Wert* seine entwickelte Funktion. Ohne ihn wäre keine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und hierdurch nicht einmal eine Differenz beider möglich. Die elementarste Vermittlung der phänomenalen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt entdeckt Simmel in der Selbstbestimmung des Subjekts als Objekt. Im Vermögen dieser Selbstbestimmung sichtet er zudem den Ursprung der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt schlechthin:

„[...] daß wir uns selbst betrachten, kennen, beurteilen können, wie irgendeinen ‚Gegenstand‘, daß wir das als Einheit empfundene Ich dennoch in ein vorstellendes Ich-Subjekt und Ich-Objekt zerlegen, ohne daß es darum seine Einheit verliert, ja, an diesem Gegenspiel sich erst bewußt werdend – das ist die fundamentale Leistung unseres Geistes, die seine gesamte Gestaltung bestimmt.“⁴⁰

Der Wert entfaltet sich in diesem Kontext als Ursprung der Synthesis und der Differenz des Subjektiven und des Objektiven. Das Subjekt ist nicht bloß etwas, das auf einfache Weise Wert empfindet. Bereits im Ausdruck des Wertempfindens wird das Empfundene gegen das Empfindende differenziert. Das Subjekt empfindet den Wert, welchen das Objekt *für es* besitzt. Es selbst erscheint in diesem Empfinden als objektiviertes Subjekt. Darüber hinaus differenziert sich das Subjekt als jenes, welches unmittelbar werturteilt, gegen den Wert des Objektes als einer zu diesem gehörigen unmittelbaren Einheit. Durch die Zuschreibung des Werts zum Objekt wird derselbe folglich etwas, was von diesem Objekt unmittelbar nicht mehr getrennt werden kann. Der Wert ist hierbei keinesfalls Attribut des Seins des Objekts als solchem. Und doch muss er demselben zugerechnet werden, sobald das Subjekt eine Wertung vornimmt.

⁴⁰ Ebd., S. 31.

Hierin wird nun der entwickelte Begriff des Wertes sichtbar. Dieser differenziert sich gegen den Begriff des Seins. *Sein* ist ebenso wie *Wert* eine Kategorie des menschlichen Bewusstseins. Die Kategorie des Seins stiftet überhaupt die Möglichkeit substanzieller Objekte. Und doch wären diese Objekte als bloß Seiende nackt und für das Bewusstsein ohne Bedeutung. Bedeutung erlangen Objekte erst vermöge der Kategorie des Wertes. Erst in der Wertung des Subjekts wird das Sein eines Objektes überhaupt bestimmt. Das Sein geht dabei dem Wert voraus und bildet unmittelbar dessen Substanz. Das Objekt ist vor seiner Wertung gestaltlos, ohne Bedeutung für das Bewusstsein. Es ist nicht einmal als Objekt bestimmt. Erst indem das Subjekt ein Objekt über eine Wertung in den Horizont seiner Meinung hineintreten lässt, kommt das Sein im Objekt zur Gestalt. Es wird ‚Dieses‘, es erfährt seine Bestimmung, indem es für das Subjekt Bedeutung hat. Diese Bedeutung des Objektes ist eine *entwickelte Synthesis* zwischen Subjekt und Objekt.

Sein ist überhaupt die Bedingung der Möglichkeit von Subjekt und Objekt als solchen, ebenso wie ihrer spezifischen substanziellen Differenz. Diese Differenz wird allerdings erst im Prozess subjektiver Wertung konstituiert. Der Wert erscheint in diesem Kontext nicht wie zuvor als synthetisches Band zwischen Subjekt und Objekt, sondern als Bedingung der Möglichkeit ihrer Verschiedenheit. Die über die Begriffe der subjektiven Wertung und des objektiven und somit in gewissem Sinne objekteigenen Wertes hinausgehende *synthetische Funktion* des Wertes begreift Simmel dem hingegen als „eigentümliche ideelle Dignität“.⁴¹ In dieser eigentümlichen Dignität erscheint der Wert als von subjektiver Wertung und objektiver Wertigkeit *unabhängige* Kategorie. Der Ausdruck dieser Kategorie ist wesentlich Forderung nach und Anspruch auf *Gültigkeit*. Was wert *ist*, ist unabhängig von subjektiver Meinung und objektiver Realisierung.

„Der Wert, der an irgend einem Dinge, einer Person, einem Verhältnis, einem Geschehnis haftet, *verlangt* es, anerkannt zu werden. Dieses Verlangen ist als Ereignis nur in uns, den Subjekten, anzutreffen; allein indem wir ihm nachkommen, empfinden wir, daß wir damit nicht einfach einer von uns selbst an uns gestellten Forderung genügen – ebensowenig freilich eine

⁴¹ Ebd., S. 35.

Bestimmtheit des Objekts nachzeichnen. [...] – alles dies sind Ansprüche, die zwar ausschließlich innerhalb des Ich empfunden oder verwirklicht werden, ohne in den Objekten selbst ein Gegenbild oder sachlichen Ansatzpunkt zu finden, die aber, als *Ansprüche*, in dem Ich so wenig unterzubringen sind, wie in den Gegenständen, die sie betreffen.“⁴²

Der ursprünglichen *Kategorie des Seins* tritt die *Kategorie des Wertes* demnach in drei Momenten hinzu. Sie ist erstens der Prozess der subjektiven Wertung, in welchem der Wert von Objekten – außersubjektiven Gestalten, Sachen, Geschehnissen usf. – bestimmt wird; zweitens, hierin bereits vorausgenommen, die sachliche Qualität des objektiven Wertes und damit des Wertes von Objekten selbst – unabhängig von subjektiver Meinung; und drittens die Synthesis von subjektivem und objektivem Wert als transzendente ideelle Geltung von Normen als solchen. Erst im Zusammenspiel der Kategorien von *Sein* und *Wert* wird die eigentliche Welt des Menschen konstituiert. Sie mag zuvor sein was sie will, erst in diesem Zusammenspiel differenziert sie sich als Universum von Bedeutungen.

Der Begriff der *Kultur* spezifiziert nun den Begriff des *Wertes*. Wie zuvor steht *Kultur* wesentlich in der Funktion menschlicher Selbstentfaltung.⁴³ Sie ist hierin die ultimative Vermittlung des Menschen mit seiner objektivierten Umgebung. Das Kulturideal ist Inbegriff der Vermittlung von subjektiven und objektiven Werten. Es ist hierin die synthetische Funktion des Wertes als solchem.

„Das Wesentliche dieses [Kulturideals] ist eben, daß es die Eigenwertigkeit der ästhetischen, wissenschaftlichen, sittlichen, eudämonistischen, ja der religiösen Leistung aufhebt, um sie alle als Elemente oder Bausteine in der Entwicklung des menschlichen Wesens über seinen Naturzustand hinaus einzufügen; oder genauer: sie sind die Wegstrecken, die diese Entwicklung durchläuft. [...] Die Kulturinhalte bestehen aus jenen Gebilden, deren jedes einem autonomen Ideal untersteht, [...] betrachtet unter dem Blickpunkt der von ihnen getragenen Entwicklung unserer Kräfte oder unseres Seins über das Maß hinaus, das als das bloß natürliche gilt.“⁴⁴

⁴² Ebd., S. 37.

⁴³ Die „verwirklichte Kultur bedeutet die Erhöhung und Verfeinerung gewisser menschlicher Energien [...]“ Ebd., S. 617.

⁴⁴ Ebd., S. 619.

Kultur wird folglich von Simmel als vermitteltes Resultat der bereits zuvor gedachten Dreifaltigkeit des *Wertes* begriffen. Sie ist der aus der rein subjektiven Wertung herausgetretene objektive Wert, welcher im Stadium seiner Objektivierung nicht verharret, sondern einen Bogen zum Subjekt zurückspannt, um hierin dessen ‚Anlagen‘ zu entfalten. Damit ist folglich ebenfalls eine essenzielle Differenz zwischen objektivem Wert und kulturellem Wert ausgesprochen. Der *objektive Wert* ist dabei jederzeit kulturelles Produkt. Er ist Resultat diverser in den Subjekten verorteter Schöpfungsprozesse. Die *Kultur* nimmt ihren Anfang im *Subjekt*. Dessen Produkte entstehen grundsätzlich in der Funktion subjektiver Selbstvermittlung. Im Zuge des vom *Subjekt* initiierten Prozesses kultureller Selbstentfaltung werden kontinuierlich *objektive Werte* generiert. Der *objektive Wert* ist die zur überpersönlichen Gestalt geronnene Konsequenz subjektiver Wertung. Das Subjekt misst seinen Produkten Wert zu. Es erarbeitet diesen Wert. Die Wertung des Subjekts ist ebenso wie der veräußerte Wert ein Phänomen des Geistes. Geist ist das Synonym spezifisch menschlicher Produktivität. Überhaupt muss ‚Produktivität‘ als die Entwicklung und Ausbildung von Wert und wertragenden Gestalten begriffen werden.

Der rein *objektive Wert* ist zunächst das Andere des *kulturellen Wertes*. Er entfaltet sich, weil er *objektiver Wert* ist – als Norm, Sitte, Technik usw. In seiner Objektivität ist er gleichgültig gegen seine Schöpfer. Er ist das Gängelband, an dem entlang die Subjekte von ihm entwickelt werden. Der objektive Wert hat sich damit seiner ursprünglichen Funktion der Entfaltung subjektiver Anlagen enthoben und bestimmt seine Urheber ohne Rücksicht. Hierin stellt sich der Begriff des objektiven Wertes gegen jenen des kulturellen Wertes. Der kulturelle Wert ist das gesteigerte Gegenstück des bloß objektiven. Er ist der entwickelte objektive Wert, insofern dieser unmittelbar die Anlagen und Bedürfnisse der Subjekte befriedigt und entfaltet. Somit ist der objektive Wert Teil des *kulturellen Prozesses*, jedoch noch nicht selbst *kultureller Wert*.

In der Zusammenführung der Begriffe *Wert* und *Kultur* entwickelt Simmel seinen Kulturbegriff zum System. In Kapitel [II.A.1.] wurde zwar bereits die Begrifflichkeit des eigentlichen Prozesses der kulturellen Selbstvermittlung des Subjekts freigelegt. Diese bezieht sich auf die Veräußerung subjektiv-geistiger Energien, welche in ihrer objektivierten Form idealerweise ihren Weg zum

Subjekt zurückfinden und dieses seiner eigenen Naturanlage nach entwickeln. Die *Idealität dieses Prozesses* schien freilich als lediglich abgezogener Begriff der *realen Bewegung* aller Kultur. In dieser entfalten die Gebilde des menschlichen Geistes nicht nur regelmäßig die Anlagen der Subjekte. Vielmehr wird das Subjekt durch die von ihm selbst geschaffenen „objektiv geistigen Gebilde“ ebenso regelmäßig auf eine Weise bestimmt, die weder seinen Anlagen noch seinen Bedürfnissen entspricht.

In dieser Bestandsaufnahme trat konsequenterweise eine *Logik des objektiven Geistes* und seiner Entfaltung einer *Logik der Kultur* entgegen. Die objektiven Produkte des menschlichen Geistes entfalten sich gesetzesgleich und vollkommen gleichgültig gegen ihre mögliche kulturelle Funktion. Keinesfalls wurde diese phänomenale Differenz zwischen Sach- und Kulturbedeutung bisher zureichend begriffen. Die Sachlogik des objektiven Geistes stand jenseits des kulturellen Prozesses und zwar als Negation von dessen Idealität. Als dieses Negative wurde zwar die reine Struktur des objektiven Geistes begriffen. Diese war allerdings von der phänomenalen Totalität des kulturellen Prozesses ebenso abgezogen wie der ideale Begriff der Kultur selbst.

Erst mit der Integration des Wertes gelingt Simmel eine substantielle Vermittlung der zunächst idealen Sphären von subjektivem und objektivem Geist sowie der Idee einer kulturellen Synthesis *zwischen* beiden. Der Wert ist überhaupt Träger des kulturellen Prozesses. Er hat seinen kontinuierlichen Ursprung in der schöpferischen Tätigkeit des Subjektes selbst. In seiner Objektivierung durchläuft er eine Wandlung. Er steigert sich zur Überpersönlichkeit und wird souverän gegen seinen Schöpfer. In einer weiteren Steigerung zum Kulturwert – hierin der Intention des Subjekts folgend – spannt er den Bogen aus der reinen Objektivität zurück zum Subjekt. All dies ist der Prozess der Kultur. Die Sphäre der reinen interessenlosen Objektivität steht nicht jenseits der Kultur, sondern sie ist prozessuales Moment derselben.

Der Konflikt zwischen der rein objektiven Sachbedeutung und den Sachzwängen auf der einen Seite und der Kulturwertigkeit dieser Sachen auf der anderen Seite wird als Konflikt innerhalb des kulturellen Prozesses selbst

begriffen. Die in [II.A.2.] ausgebreitete Konstitution des objektiven Geistes bleibt hiervon unberührt. Allerdings zeigt dieselbe sich nunmehr als wesentliche Funktion des Kulturprozesses selbst, in welchem sie vollständig aufgeht. Die Differenz zwischen Kultur- und Sachwert besteht in der Stufe der Entwicklung des Wertes selbst. Kulturwert kann sich überhaupt nur entfalten, wenn ihm Sachwert vorausgegangen ist. Sachwert dem hingegen entwickelt sich nicht zwangsläufig zum Kulturwert. Entfaltet er vielmehr seine bildende Wirkung ohne hierin der Anlagenvielfalt der Subjekte zu genügen, so bleibt er selbst unentwickelt und verharret auf der Stufe bloß funktionaler Objektivität. In diesem Verharren ist der objektive Geist das im kulturellen Prozess selbst integrierte Moment der Unkultur. Dieses Moment der Unkultur ist in seiner bildenden Funktion Grundvoraussetzung aller nur denkbaren möglichen Entfaltungen von Kultur als solcher.

Das in der *Philosophie des Geldes* zur Geltung gebrachte *System der Kultur* geht in der ganzen Struktur seines Begriffs über die in den zuvor besprochenen Texten gemachten Ausführungen hinaus.⁴⁵ So musste sich insbesondere der Aufsatz „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ an der reinen Phänomenalität der Kultur und ihrer mannigfaltigen Erscheinungen abarbeiten, ohne allerdings ein durchgängig vermitteltes System von Begriffen präsentieren zu können. In der *Philosophie des Geldes* geht Simmel weit über die Analyse von Kulturphänomenen und den Versuch, diese aufeinander zu beziehen, hinaus. Er geht überhaupt über das Stadium der phänomenologischen Bestandsaufnahme und der hierin befangenen Entdeckung der Kultur hinaus. Im *System* ist der Antagonismus der verschiedenen Naturen von Subjekt und Objekt begriffen. Sie sind begriffen, indem sie als Momente eines übergeordneten Prozesses aufgefasst werden. Die Entfremdung des Menschen von den objektiven Produkten seines eigenen Geistes ist in diesem Sinne Moment des Prozesses der Kultur als solchem.

⁴⁵ Zum Kontext der historischen Bezüge von Simmels *Philosophie des Geldes* zu den Arbeiten seiner Zeitgenossen sowie der (historisch wie systematischen) Entstehungsgeschichte derselben vgl. Jung, *Georg Simmel zur Einführung*, S. 57ff.

Im *System der Kultur* muss das Subjekt darüber hinaus nicht mehr als ein der Kultur selbst vorausgehender Urheber derselben betrachtet werden. Als Produzent von Werten ist es bereits als Moment des Kulturprozesses begriffen. Der Begriff des Wertes ist vor diesem Hintergrund jederzeit bereits Begriff der gleichursprünglichen Vermittlung der Geistosphären von Subjekt und Objekt. Er ist hierin das begrifflich neutrale Medium aller Kultur. Indem das Subjekt folglich Wert produziert und veräußert, ist es ebenso Urheber wie ausgebildetes Moment von Kultur. *Kultur* entfaltet über den Begriff des Wertes seine bereits in [II.A.1] geforderte Einheit als Synthesis des Menschen mit seinen eigenen geistigen Produkten. *Sie ist diese Synthesis als Prozess.*

Das in der *Philosophie des Geldes* entwickelte *System der Kultur* geht folglich über die Idealität des in den zuvor besprochenen Texten präsentierten Kulturbegriffs hinaus. *Kultur* ist nicht mehr nur die ideale Vermittlung des Menschen mit seinen Produkten, sondern ebenfalls dessen Negation. Die Idealität der Kultur wird von Simmel in den Begriff des Kulturwertes versetzt. Dieser ist als Moment des kulturellen Prozesses Inbegriff der idealen, gewaltfreien Vermittlung von Subjekt und Objekt und hierin der Vermittlung des Subjekts mit sich selbst. Die entfremdende Gewalt des objektiven Geistes erscheint im System der Kultur als dessen Moment. Der tragische Zug aller Kultur ist, dass eben diese Kultur die Negation ihres ureigenen Zwecks als konstitutives Moment ihres Prozesses notwendig in sich trägt.

B. Emile Durkheims Personen- und Gesellschaftskonzeption

1. Die soziale Konstitution individueller Identität

Das Individuum hat den Ursprung seines Wesens in der Gesellschaft. Gesellschaft besteht im Substrat von Individuen.⁴⁶ Der Mensch wird von der Gesellschaft über seine bloße Naturhaftigkeit hinausgehoben und zur Person entwickelt.⁴⁷ Diese Entwicklung ist der Prozess der Sozialisation. Erst in

⁴⁶ Durkheim, „Individuelle und kollektive Vorstellungen“, S. 71.

⁴⁷ Marcel Mauss beschreibt in einem Essay in Referenz zu Durkheim die Genese des Begriffs der Person als Schlüsselkonzept verschiedenster Kulturen weltweit. Er bestimmt den

diesem Prozess entsteht der Mensch als Individuum. Wesentliches Kennzeichen von Individualität ist Bewusstsein. Der Mensch wird von der Gesellschaft zum Bewusstsein gebildet. Ohne den Prozess dieser Bildung wäre er instinktgeleitetes Naturwesen. Die Gesellschaft ist das organische Ganze, in welchem sich das Individuum entfaltet. Sie ist der Horizont ebenso wie das Gängelband des individuellen Bewusstseins. Der Prozess der Bildung der sozialen Identität des Individuums heißt *Erziehung*.

„Der Mensch, den die Erziehung in uns verwirklichen muß, ist nicht der Mensch, den die Natur gemacht hat, sondern der Mensch, wie ihn die Gesellschaft haben will; und sie will ihn so haben, wie ihn ihre innere Ökonomie braucht. [...] Jede ein wenig bedeutende Veränderung in der Organisation der Gesellschaft hat als Folge eine gleichwertige Veränderung in der Idee, die sich der Mensch von sich selber macht.“⁴⁸

Das Bewusstsein des Menschen, und hierin seine unmittelbar individuelle Identität, steht in Korrelation zur Struktur, in welcher sich Gesellschaft reproduzierend organisiert. Die Struktur des individuellen Bewusstseins steht in Korrelation zur Struktur der *sozialen Morphologie*.⁴⁹ Die spezifische Identität des Individuums ist folglich funktionales Erfordernis sozialer Organisation und der hierin begriffenen Gesellschaft als solcher.

Aus dem vorgetragenen Gedanken lassen sich einige charakteristische Züge des Durkheimschen Werkes extrahieren. Durkheim sieht Natur und Gesellschaft regelmäßig in Opposition. Die Naturanlage des Menschen wird im

jeweiligen spezifischen sozialen Kontext der jeweiligen Personenkonzeptionen und -begriffe und das Selbstverständnis der in diesen Kulturen befassten Individuen. Vgl. Mauss, Marcel, „A category of the human mind: the notion of a person; the notion of self“. Neben dem Essay von Mauss finden sich Auseinandersetzungen mit Mauss' Ansatz in: Carrithers et al, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*.

⁴⁸ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 44f.

⁴⁹ Zum Begriff vergleiche: Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, S. 112f. Der Begriff der *sozialen Morphologie* ist in der gesamten Religionssoziologie von besonderer Relevanz. Vergleiche exemplarisch: Durkheim und Mauss, „Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“. Jeffrey Alexander beschreibt Durkheims Auseinandersetzung über die „dual nature of man“ als charakteristisches Problem der gesamten Durkheimschen Soziologie; Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol. Two*, S. 233f.

Prozess der Sozialisation geformt und hierin wesentlich in ihrer amoralischen und asozialen Triebhaftigkeit beschränkt.⁵⁰ Die Natur des Menschen wird von der Gesellschaft und ihren Institutionen modelliert. Ebenso typisch für das Durkheimsche Werk ist die Auslegung von Gesellschaft als komplexem und funktional differenziertem Organismus.⁵¹ Dieser ebenso inhaltlich wie methodologisch relevanten Annahme verdanken Durkheims Arbeiten einen erheblichen Teil ihrer historischen Wirkung. Durkheims Reflexionen sozialer Phänomene bestehen jederzeit hauptsächlich in der Analyse von Funktionskomponenten komplexer sozialer Systeme. Insbesondere im hier zentral besprochenen Spätwerk erarbeitet Durkheim eine Idee der unmittelbaren Korrespondenz der physischen wie formalen Organisation von Gesellschaft mit der in dieser Gesellschaft vorherrschenden Wirklichkeits- und Moralauffassung. Zusammenfassend wiedergegeben postuliert Durkheim eine systematische Dialektik der Strukturen der Organisation sozialer Gruppen und des in diesen Gruppen spezifisch vorherrschenden Bewusstseins.⁵²

⁵⁰ „Die Gesellschaft muß mit jeder neuen Generation sozusagen wieder von vorne anfangen. Sie muss auf dem raschesten Weg dem eben geborenen und asozialen Wesen ein anderes Wesen hinzufügen, das imstande ist, ein soziales und moralisches Leben zu führen.“ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 46f.

⁵¹ Durkheims wohl bemerkenswerteste Analyse funktionaler sozialer Organisation liefert dieser bereits in seiner *Arbeitsteilung*. Im Begriff der „organischen Solidarität“ beschreibt Durkheim überhaupt das Phänomen der historisch fortschreitenden Differenzierung komplexer Gesellschaften. Vergleiche: Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Sowohl die Begrifflichkeit der Arbeitsteilung als auch Durkheims Vorstellung von der Identität des Individuums in Strukturen sozialer Organisation erinnern an einen frühen deutschen Vorarbeiter der modernen Soziologie: Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

⁵² „Da sich alle Menschen einer und derselben Zivilisation den Raum auf die gleiche Weise vorstellen, müssen [...] Werte und Unterscheidungen, die davon abhängen, ebenfalls gleich sein. Das setzt fast notwendig voraus, das sie sozialen Ursprungs sind.“ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 30.

Etwas weiter im Text: „Also war die soziale Organisation das Modell der Raumorganisation, eine Art Ablichtung.“ Ebd., S. 31.

Die Struktur sozialer Organisation begreift Durkheim als verschieden vom Bewusstsein, in welchem diese Struktur repräsentiert wird. Dies scheint zunächst zu suggerieren, dass Struktur und Bewusstsein wesensverschieden und somit *an sich* substanziell getrennt betrachtet werden können. Allein diese Aufspaltung soziologisch relevanter Phänomene in zwei konzeptionell grundverschiedene Gegenstandsbereiche ist an keiner sozialen Erscheinung durchführbar. Soziale Organisationsstrukturen – räumliche Strukturen und zeitliche Rhythmen verschiedenster Art – sind ohne unmittelbaren Bezug zum Bewusstsein dieser Organisation und der Analyse seiner Bedeutungszusammenhänge unmöglich zu begreifen. Durkheims Dialektik von sozialer Morphologie und kollektivem Bewusstsein ist folglich keine Aussage über soziale Phänomene als solche, sondern vielmehr eine Methode zur differenzierten Auseinandersetzung mit denselben. Struktur und Bewusstsein sind funktionale Aspekte von Gesellschaft *in ihrer Ganzheit*. Die Gesellschaft ist in Struktur und Bewusstsein synthetische Einheit. Ohne eine solche synthetische Einheit wäre weder der Begriff der sozialen Struktur, noch der eines in Referenz zu dieser gebildeten Bewusstseins, noch überhaupt ein Begriff des „soziologischen Tatbestands“ möglich.⁵³

Der Mensch gerät Durkheim gemäß als zunächst unmittelbar biologisches Produkt in die Obhut der Gesellschaft. Diese Gesellschaft bildet ihn – stellvertretend in ihren Institutionen und individuellen Funktionsträgern – zum funktionierenden Teil ihres Gemeinwesens.⁵⁴ Dieses Gemeinwesen erhält sich im Prozess der kontinuierlichen Bildung ihres Nachwuchses. Erst in dieser Kontinuität entfaltet sich die Gesellschaft überhaupt als funktionierendes Ganzes. Damit ist freilich erst der Entwicklungsweg des Menschen beschrieben und keinesfalls die soziale Identität des Menschen als Individuum. Den Begriff

⁵³ Zum Begriff des *soziologischen Tatbestands* vergleiche: Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, S. 114. Paul Hirst untersucht am Gegenstand von Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* die epistemologischen Grundlagen der Durkheimischen Soziologie. Hirst, *Durkheim, Bernard, and Epistemology*, S. 81ff.

⁵⁴ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 46f.

dieser Identität entwickelt Durkheim, indem er der Funktionsweise von Gesellschaft und hierdurch der Funktionalität des Individuums nachspürt.

Gesellschaft ist Durkheim gemäß wesentlich Bewusstsein.⁵⁵ Dieses Bewusstsein beginnt erst in der Vorstellungswelt des Individuums zu existieren. Gesellschaft ist ohne individuelles Bewusstsein unmöglich. Die erste Funktion des Individuums in der Gesellschaft ist folglich die Funktion desselben als Medium von Bewusstsein. Der Mensch wird von der Gesellschaft zum Bewusstsein gebildet. Mit dem Erwerb seiner grundsätzlichen geistigen Vermögen wird der Mensch erst er selbst. Die bewusste Identität des Menschen ist soziales Produkt. Die Struktur dieses Produktes wird von der Gesellschaft vorgegeben.

Die Gesellschaft entfaltet ihre bildende Wirkung am Menschen wesentlich in „sanktionsbewährten Verhaltensregeln“.⁵⁶ In ihnen wird der äußere soziale Spielraum des Subjekts fixiert. Die Sanktion ist wesentliches Definitionsmerkmal moralischer und rechtlicher Normen. Moralische und rechtliche Normenbestände sind konstitutive Grundlage individueller Identität.⁵⁷ Die Identität des Individuums ist moralischer und rechtlicher Natur. Die rechtliche und moralische Identität des Individuums entfaltet sich in den Vorstellungen des *Guten* und der *Pflicht*.⁵⁸ Pflicht ist Ausdruck des Gehorsams

⁵⁵ Vergleiche im Ganzen insbesondere: Durkheim, „Individuelle und Kollektive Vorstellungen“; Durkheim versteht Gesellschaft als das „Aggregat in seiner Totalität [...], das denkt, fühlt, will, wiewohl es nur mittels des Einzelbewusstseins wollen, fühlen oder handeln kann.“ Ebd. S. 73.

⁵⁶ Durkheim, *Physik der Sitten und der Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, S. 10.

⁵⁷ „Ich habe nicht behauptet, die Gesellschaft beziehe ihre moralische Autorität aus ihrer Rolle als moralische Gesetzgeberin; das wäre absurd. Ich sagte genau das Gegenteil, nämlich daß sie befähigt sei, diese gesetzgeberische Rolle zu spielen, weil sie in unseren Augen mit einer wohlbegründeten moralischen Autorität begabt ist.“ Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 129.

⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 85ff.

gegen moralische und rechtliche Regeln. Das Gute ist Ausdruck der Identifikation des Individuums mit denselben.⁵⁹

Die Identität des Menschen als Bewusstsein ist wesentlich sittlich vermittelt. In ihr ist der Mensch *wie die Anderen* Moment von Gesellschaft. Seine Individualität ist die Individuation seiner sittlichen Identität in der Verschiedenheit des Lebensortes sowie der privaten physischen und psychischen Bedürfnisse des Individuums *und ihrer Gestaltung*. Die Gestaltung der eigenen sittlichen Identität findet ihr Geleit in der Existenz von Regelsystemen. Diese Regelsysteme sind dem Menschen äußerlich. Im obligatorischen Charakter existierender Regelsysteme wird die sittliche Identität des Menschen äußerlich bestimmt. In ihrer sanktionsbegleiteten Form erwarten diese Netzwerke sozialer Regeln Gehorsam und können diesen regelmäßig erzwingen. Sowohl durch äußere Organe der Gesellschaft – vom Verkehrspolizisten bis zum Gerichtsvollzieher – wie auch durch die Verinnerlichung psychischer Sanktionsmechanismen sichert die Gesellschaft eine relative Konformität ihrer Mitglieder.⁶⁰

Wäre dies der einzige Ausdruck der sozialen Identität des Individuums, so könnten wir vor dem Horizont der bisher beschriebenen Durkheimschen Überlegungen weder dieselbe noch Gesellschaft als solche begreifen. Die Gesellschaft würde lediglich in Form von Regeln in die Psyche des Menschen hineinragen, ohne denselben *konstitutiv* bestimmen zu können. Der Mensch wäre als Wesen *vor* oder *jenseits* der Gesellschaft zu denken und diese als von ihm getrennt. Anders könnte das Moment des Zwanges unmöglich begriffen werden, welches jede sanktionsbewährte Regel begleitet. Die soziale Identität des Menschen hätte folglich in der Geltung äußerer Regeln nicht mehr als eine universelle Form der Gestaltung, nicht aber ihr inneres Wesen.

⁵⁹ „Das Gute ist die Moral als gute Sache, die den Willen anzieht, die unmittelbar das Verlangen hervorruft.“ Es ist „die Gesellschaft, so weit sie eine reichere Wirklichkeit ist als die unsrige“ [...]. Es ist „ein großartiges Ideal, dem unser Gefühl spontan zuneigt.“ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 144.

⁶⁰ Vgl. Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 88 u. 93ff.

Das innere Wesen des Menschen begreift Durkheim als *Autonomie*.⁶¹ Was wir vom Menschen als Menschen begreifen ist wesentlich dessen Möglichkeit zur freien Willensbildung. Im selbstbewussten Willensakt ist der Mensch erst als Positivum bestimmt. Dieses Positivum des autonomen Willens ist Durkheim zufolge soziales Produkt. Es ist die Gabe der Gesellschaft an den Menschen, durch welches dieser überhaupt zur *Person* wird. Erst als *Person* ist der Mensch selbstbewusst und selbst bestimmt.⁶² Die Autonomie des menschlichen Willens kann nicht anders als im Verhältnis zu bestehenden sozialen Regeln begriffen werden. Sie ist Durkheim gemäß nicht Freiheit von diesen Regeln, sondern wesentlich freiwillige Zustimmung zu denselben. Im Begriff des Guten findet diese freiwillige Regelkonformität ihren unmittelbaren Ausdruck. Das *Gute* ist das für den individuellen Willen an und für sich selbst Erstrebenswerte. Es ist die ultimative Synthesis des Individuums mit der Gesellschaft.⁶³ Erst in der faktischen Erstrebung des Guten wird die Autonomie des menschlichen Willens sichtbar. In der Erstrebung des Guten fehlt jeder Begriff äußerer Nötigung. Sie geschieht ausschließlich um des Guten selbst willen. Und doch ist dieses Gute keinesfalls von den Konglomeraten sozialer Verhaltensregeln zu trennen. Die Regel ist vielmehr ebenso wesentlich das Gute selbst wie sie *zugleich* äußerer Zwang ist. Ihr verpflichtender Charakter ist nicht nur gewaltsame Nötigung, sondern ebenso essenziell *Autorität*. Sie ist der selbstverständliche Leitfaden autonomer individueller Selbstentfaltung.⁶⁴

⁶¹ Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 143ff.

⁶² Vgl. ebd., S. 153ff. In *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* liest man: „Eine Person ist nicht nur der Einzelne, der sich von allen anderen unterscheidet. Eine Person ist vielmehr und besonders ein Wesen, das eine relative Autonomie gegenüber der Umwelt hat, mit der es den unmittelbarsten Kontakt hat.“ Ebd., S. 368; vgl. insbesondere S. 366-369.

⁶³ Vgl. Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 85f. Das Gute wird hier als das „Erstrebenswerte sui generis“ bestimmt (S. 85). Später bezeichnet Durkheim dann die „Gemeinschaft mit dem Mitmenschen“ als „das Gute par excellence“ (S. 86).

⁶⁴ „Es ist diese Autorität der Gesellschaft selbst, die sich in bestimmten Denkweisen niederschlägt, die ihrerseits die unendbehrlichen Grundlagen jeder gemeinsamen Handlung sind.“ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 38f.

Erst im Zusammenspiel von *Obligation*, dem *Guten* und der *Autonomie* des Individuums ist der Begriff der sozialen Identität des Menschen zu fassen. Das Individuum ist nur Individuum, insofern es in komplexen Systemen sozialer Regeln existiert. Individualität ist darüber hinaus wesentlich selbstbestimmtes Selbstbewusstsein. Dieses selbstbestimmte Selbstbewusstsein kann nicht anders denn als Autonomie begriffen werden. Als autonomes Subjekt ist das Individuum nicht absolut frei, sondern es besitzt Freiheit überhaupt nur durch das Geleit von moralischen und sittlichen Regeln.⁶⁵ Ohne dieses Regelgeleit wäre das Individuum in seiner Autonomie schlechterdings unbestimmt. Es hätte in dieser Unbestimmtheit keinerlei Anhalt, seinen eigenen Willen zu Begriff zu bringen und diesen hierin überhaupt auszubilden. Das Individuum wird in seiner Autonomie folglich durch soziale Regeln bestimmt. In der Auflösung dieses vermeintlichen Widerspruchs liegt die Pointe des Durkheimschen Autonomiebegriffs. Das Subjekt wird durch Regeln in seiner Autonomie bestimmt, weil es sich bestimmen lässt, ja seine Bestimmung sogar fordert und selbständig verwirklicht. Es verwirklicht *freiwillig* die Geltung sozialer Regeln, weil diese ihm essenziell erstrebenswert sind.

Dieses unmittelbare Erstreben sozialer Regeln – vom Individuum stets als das Gute selbst begriffen – ist überhaupt nur denkbar, insofern das Subjekt selbst als *soziales Wesen* gedacht wird. Der Mensch ist Subjekt und Individuum nur als Moment von Gesellschaft. Die Gesellschaft ist kein Jenseits des Subjektes, sondern sie ist dessen Wirklichkeit. Erst in der Gesellschaft ist das Individuum wirklich. Diese ist ihrerseits stets ein Geflecht sozialer Regeln. Das Individuum ist folglich selbst nur im Regelgeleit der Gesellschaft möglich. Im Begriff der *Regel* wird der nötige Charakter gesellschaftlicher Autorität begriffen. Ihm *korrespondiert* der Begriff des *Guten*. Dieser bezeichnet das komplexe Netzwerk sozialer Regeln, allerdings, insofern dieses vom Subjekt selbst gewollt wird. Im logischen Verhältnis der *Regel* und des *Guten* ist letztlich der Begriff der *Autonomie* und damit überhaupt der Begriff des

⁶⁵ Anthony Giddens stellt diesen Kerngedanken der Durkheimschen Soziologie heraus – der zugleich von Durkheim als Kritik an konventionellen philosophischen Reflexionen und Begriffen von Freiheit verstanden wird. Giddens, *Emile Durkheim*, S. 70f.

Individuums begründet. Individuelle Autonomie ist die Schnittstelle, an welcher obligatorische Regeln und das Gute begrifflich zusammengeführt sind. Die äußeren Verpflichtungen der Gesellschaft und das Gute können nur in der Autonomie des Individuums als miteinander identisch gedacht werden. Die *Autonomie* des *Individuums* ist somit für die Existenz von *Gesellschaft* fundamentale Bedingung. Wo sie nicht *in relativem Maße* existiert, dort ist auch *Gesellschaft* unmöglich. Und dennoch kann individuelle *Autonomie* nicht vor der *Gesellschaft* gedacht werden. Sie ist vielmehr ein stets sich erneuerndes soziales Produkt.⁶⁶

Die Gesellschaft kann dem entsprechend nur als reziprokes Verhältnis von *Individuum* und *Kollektiv* gedacht werden. Individualität und konstitutive kollektive Zugehörigkeit sind gleichursprünglich. Durkheim neigt dazu, Gesellschaft und Kollektiv in eins zu setzen. Beide Begriffe deuten jedoch eine wesentliche Differenz an: Gesellschaft ist jederzeit die Einheit sowohl individueller Identität wie kollektiver Regelkomplexe. Sie ist in ihren wesentlichen Ausprägungen zuvor besprochen worden. Der Begriff des *Kollektivs* steht allerdings stets in *Opposition* zum *Individuum*.⁶⁷ Das Kollektiv ist die *Gesellschaft* als Zwangsapparat und überindividuelle Gewalt. Am Begriff des *Kollektivs* zeigt sich der stets *auch* überpersönliche Charakter aller Gesellschaft. Er ist schlechthin Ausdruck desselben. Im *Kollektiv* stellt sich die *Gesellschaft* als Anderes des *Individuums* vor. Die *Gesellschaft* ist hierin als Macht begriffen, welche in die Sphäre des Individuums systematisch hineinwirkt.⁶⁸

⁶⁶ „Um ein Mensch zu sein [...], müssen wir uns in möglichst enge Beziehung mit der Urquelle des geistigen und moralischen Lebens setzen [...]. Diese Quelle liegt nicht in uns; sie liegt in der Gesellschaft. Die Gesellschaft erzeugt und bewahrt jene Reichtümer der Zivilisation, ohne die der Mensch auf den Stand der Tiere zurückfiele. Wir müssen uns also weit ihrem Einfluß öffnen, statt uns [...] auf uns selbst zurückziehen, *um unsere Autonomie zu verteidigen*.“ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 122 [Hervorhebung von mir].

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 52, 118 u. 139; ders., „Individuelle und Kollektive Vorstellungen“, S. 72ff.

⁶⁸ Durkheim bezeichnet die „Kollektivität“ als „ein Bewusstsein zwar, jedoch ein höheres und reicheres als das unsere, dem wir uns unterworfen fühlen.“ Ders., „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 130.

Durkheim stellt dieses *Kollektiv* selbst als psychisches oder quasi-psychisches Phänomen vor. Im Begriff der *kollektiven Vorstellungen* werden die wesentlichen Züge aller Kollektivität überhaupt bestimmt.⁶⁹ Das *Kollektiv* ist selbst Bewusstsein. Ebenso ist das *Individuum* Bewusstsein. Im Begriff der *Gesellschaft* wird die Synthesis beider Sphären von Bewusstsein begriffen. Bewusstsein ist stets sozialer Natur. Es existiert nur, weil Gesellschaft existiert. *Kollektive Vorstellungen* sind Funktionsweisen, in welchen sich die *Gesellschaft* überindividuell organisiert. Die *Gesellschaft* kann und muss folglich als Wesen *sui generis* begriffen werden. *Sie ist dieses Wesen*. Im Begriff des Kollektivs stellt sich dieses Wesen dem Individuum gegenüber. Erst im Durchlauf dieser Gegenüberstellung können *Gesellschaft* und *individuelle Identität* begriffen werden. *Gesellschaft* ist Einheit und Differenz zugleich. Indem sie dies ist, konstituiert sie individuelle Identität.

Das Individuum steht einer Mannigfaltigkeit kollektiver Vorstellungen gegenüber. In diesem Gegenüber zeigt sich der äußerlich verpflichtende Charakter sozialer Regel- und Meinungssysteme. Das Kollektiv stellt vor, was *von mir* erwartet wird. Es erwartet von mir eine getreue Befolgung seiner Vorstellungen. Im Begriff der *Vorstellung* drückt sich überhaupt der symbolische Charakter aller Gesellschaft aus.⁷⁰ ‚Zieh dich ordentlich an, wenn du auf die Straße gehst‘ – ‚Wie siehst Du wieder aus, weißt du nicht, was sich gehört?‘ ‚Was sich gehört‘ ist zwar meine Vorstellung, aber sie ist nicht *von mir*. Die Anderen haben diese Vorstellung ebenso. Wir sind nicht der Ursprung dieser Vorstellungen, sondern ‚das Kollektiv‘. Diese Art Vorstellungen sind allgemeiner Natur und hierin kollektiven Ursprungs. Sie sind Teil des Gemeinwesens. Sie gehen hierin unserer individuellen Entfaltung voraus und

⁶⁹ Vergleiche im Ganzen: Durkheim, „Individuelle und Kollektive Vorstellungen“.

⁷⁰ Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Durkheim bezeichnet beispielsweise die Religion „vor allem [als] ein Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen, deren Mitglieder sie sind [...]“ (S. 309). Die „Welt der Vorstellungen“, in denen sich „das soziale Leben abspielt“, versteht Durkheim als „höhere[n] Formen der psychischen Tätigkeit, die die Gesellschaft erweckt und in uns entwickelt“ (S. 368f.).

bilden deren Gerüst. Ohne diese je schon rezipierten Vorstellungen wäre das Bewusstsein des Menschen ohne Struktur. Kollektive Vorstellungen sind in diesem Sinne das allgemeine geistige Substrat, an dem sich unsere Individuation vollzieht. Das *Kollektiv* und folglich die *Gesellschaft* selbst in ihrer überpersönlichen Form wird überhaupt nur durch das individuelle Aussprechen von Vorstellungen begriffen. Hierin zeigt sich überhaupt die Vorstellungsmannigfaltigkeit des Kollektivs, und schließlich dieses selbst. Es ist wesentlich Sanktionsgewalt, die *Ich* im Zuge gewisser Vorstellungen empfinde. In einer solchen Empfindung wird mir ein überpersönliches Anderes bewusst. Indem *Ich* freilich entdecke, dass dieses Andere in seiner Autorität nicht feindliche Macht, sondern in der Verkörperung moralischer Regeln *ebenso* das Gute selbst ist, entdecke ich das *Kollektiv* als mein eigenes und hierin, dass wir beide Momente einer *Gesellschaft* sind.

2. Gesellschaft und individuelle Autonomie: Die Funktion des Individuums in der Entwicklung komplexer sozialer Organismen

Der Mensch ist *Individuum* nur in der *Gesellschaft*. Seine *Autonomie* ist in ihrer Totalität ebenso sozial konstituiert wie jederzeit anhand sozialer Regelnetzwerke bestimmt. Das Individuum ist abstrakt betrachtet stets Teil zumindest eines, empirisch gesehen jedoch einer Vielzahl von Kollektiven.⁷¹ Im Begriff dieser Kollektive zeigt sich deren Autorität. Diese Autorität ist wesentlich in das Bewusstsein des Individuums hineinragende Sanktionsgewalt. Diese Gewalt überragt die Potenz des Individuums und ist hierdurch in die Funktion gesetzt, die Identität des Individuums zu bestimmen. Diese Bestimmung trägt einen jederzeit dem Individuum äußeren Charakter. Sie ist Bedingung der Möglichkeit der Sozialisation des Menschen. Ohne die bildende Wirkung sozialer Netzwerke könnte dem Menschen keine soziale Identität entstehen. Und erst in seiner sozialen Identität ist der Mensch *Individuum*.

⁷¹ Vgl. Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 105.

Das Individuum befindet sich mit der äußeren Macht der es vergemeinschaftenden Kollektive in einem relativen Verhältnis der *Identität*. Jedes bestimmte Kollektiv ist idealerweise *sein* Kollektiv und indem das Individuum Teil desselben ist, ist es mit demselben identisch. Diese *Identität* von Individuum und Kollektiv findet ihren substanziellen Ausdruck im Begriff des *Guten*. Dieser bedeutet die Übereinstimmung der individuellen Willenssphäre mit den Regelnetzwerken der Gesellschaft. Der Mensch wird erst in der Identität mit den spezifisch ihn integrierenden Kollektiven zum sozialen und *zivilisierten* Wesen.⁷² Dieses zivilisierte Wesen ist die Übereinstimmung des subjektiven Bewusstseins des individuellen Menschen mit den funktionalen Erfordernissen seiner Gesellschaft. Die Gesellschaft ist zunächst nicht mehr als ein durch komplexe Regelnetzwerke strukturierter Organismus. Sie ist wesentlich ein Netzwerk von Vorstellungen und folglich selbst Bewusstsein. Die Summe der Individuen ist zunächst nicht mehr als das funktionale Substrat dieses Bewusstseins, an welchem die Gesellschaft selbst wirklich wird.

Gesellschaft und Individuum sind als Momente von Bewusstsein miteinander verwoben.⁷³ Das Individuum ist in seiner Autonomie wesentlich Bewusstsein. Das Bewusstsein des Individuums ist nur als Selbstbewusstsein denkbar. Selbstbewusstsein ist nicht ohne Autonomie denkbar. Die Gesellschaft kann nur als Bewusstsein vorgestellt werden, insofern sie an autonomen Individuen wirklich wird. In diesem Wirklichwerden wird die Autonomie des Menschen und dieser selbst als Individuum und Subjekt konstituiert. Das autonome Individuum steht in der Funktion von Gesellschaft. Folglich ist *Autonomie* ein elementares soziales Erfordernis und somit Funktion jeglicher Gesellschaft als solcher. Die Identität des Individuums

⁷² Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 136.

⁷³ „Aber dieses Geheimnis verschwindet, wenn man [...] zugestimmt hat, daß die unpersönliche Vernunft nur ein anderer Name für das kollektive Denken sei. Denn dieses ist nur durch die Gruppierungen der Individuen möglich. Das kollektive Denken setzt diese also voraus, wie sie ihrerseits es voraussetzen [...].“ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 595f.

besteht in diesem Sinne in einer Doppelstruktur. Zum einen wird das Individuum regelmäßig in der Aufoktroierung geltender Normen äußerlich bestimmt, zum anderen allerdings ebenso als *autonomes Wesen* konstituiert. Das Verhältnis von äußerer Bestimmung und Autonomie kann nur in der *freiwilligen Zustimmung* zu geltenden Regelkomplexen funktionieren. Individuelle Gehorsamspflicht und die Erstrebung verhaltensrelevanter sozialer Normen befinden sich in diesem Sinne in einem bedingten Verhältnis der Identität.

Der gesamte Prozess der Gesellschaft ist von der bedingten Identität individueller Selbstentfaltung und sanktionsgeleitetem Regelkonformismus durchzogen. Der Begriff der „sanktionsbewährten Verhaltensregel“⁷⁴ zeigt allerdings, dass spontanes oder regelmäßiges Abweichen von geltenden Normen, ebenfalls Teil des sozialen Prozesses ist. Durkheim begreift ein regelmäßiges Abweichen der Individuen von den Standards geltender Regeln als wesentliche Funktion von Gesellschaft. Er illustriert diesen Gedanken bereits in den *Regeln der soziologischen Methode*. Durkheim interpretiert das *Verbrechen* als Funktion sittlichen Bewusstseins, ohne dessen Existenz Regeln als Bestimmungen dieses Bewusstseins nicht möglich wären.⁷⁵ Die Verletzung der Regel stellt Durkheims Interpretation zufolge diese überhaupt erst als solche heraus und bringt sie zu Bewusstsein. Eine relative Abweichung von den Standards geltender Regeln ist folglich konstitutiv bewusstseinsbildend.

Die weitere Funktion von Autonomie und abweichendem Verhalten wird erst sichtbar, wenn man tiefer in die Funktionsweise von Gesellschaft und individueller Identität herabsteigt. Das Individuum wird von der Gesellschaft

⁷⁴ Durkheim, *Physik der Sitten und der Rechts*, S. 10.

⁷⁵ Vgl. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, S. 68f.; ebd., S. 157ff. „So zeigt sich, daß abweichendes Verhalten notwendig mit den Seinsbedingungen des Sozialen verbunden ist; die paradoxe Konsequenz lautet, daß nicht das Vorhandensein des Verbrechens anormal ist, sondern nur die Abweichung [...] von der Durchschnittshäufigkeit [...] in einem gegebenen Gesellschaftstyp zu einem gegebenen Moment seiner Entwicklung.“ (S. 68)

gebildet und in der Erziehung an geltende Normen herangeführt.⁷⁶ Institutionalisierte Sanktionsgewalten – Familie, Schule, Polizei usw. – begleiten diesen Prozess der Entfaltung des individuellen Selbst. Das Individuum wird wesentlich zur disziplinierten Regelbefolgung erzogen.⁷⁷ Durkheim beginnt vor diesem Horizont, sich mit dem Phänomen der Moralität und den mit diesem verbundenen Formen sozialer Solidarität und Konformität auseinander zu setzen. Er analysiert die wesentlichen Momente aller denkbaren Formen von Moral. Den „Geist der Disziplin“⁷⁸, das heißt die bewusstseinsmäßige Internalisierung der Zweckmäßigkeit von Regelkonformität überhaupt, bezeichnet Durkheim als das „erste Element der Moralität“.⁷⁹ Die begriffliche Fixierung eines zweiten „Elements der Moralität“ zielt auf eine notwendige Bestimmtheit sozial relevanter Regelkomplexe. Von sozialen Sanktionen begleitete Regeln sind in ihrer wesentlichen Vernetzung stets konkreten sozialen Gruppen zuzuordnen. Die Ausbildung eines konformen Verhaltens sowie eines Geistes der Regelbefolgung kann nur im Anschluss an diese Gruppen realisiert werden.⁸⁰ Das moralisch gebildete Individuum ist in diesem Sinne Mitglied diverser Kollektive – der Familie, des Sportvereins, des Staates. In diesen nimmt seine individuelle Identität unter unmittelbarem Regelgeleit Gestalt an. Die konkreten Gruppen, in welche der Mensch im Laufe seines Heranwachsens hinein sozialisiert wird, sind der erste Horizont und das erste Medium der Entfaltung individueller Identität. Bereits dieses erste Medium ist ein diffuses Netzwerk unterschiedlichster Regelhorizonte. Jede Gruppe hat ihr spezifisches Regelkontingent. Jede Gruppe ist kontinuierlich versucht, dieses Regelkontingent am Individuum zu

⁷⁶ Giddens stellt Durkheims Konzeption von Erziehung dar. Diesem zufolge setzt Erziehung Durkheim gemäß nicht an der Vermittlung abstrakter allgemeiner Normen an, sondern vermittelt ein an funktionalen Erfordernissen konkreter sozialer Formationen orientiertes System von Regeln, welches seinen Ursprung und Horizont einzig in diesen Formationen selbst hat. Giddens, *Emile Durkheim*, S. 71.

⁷⁷ Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 85f.

⁷⁸ Ebd., S. 72 u. 85.

⁷⁹ Ebd., vergleiche zudem: Ebd., S. 88ff.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 123ff.

verwirklichen. Das Individuum ist auf diese Weise den Geltungsansprüchen unterschiedlichster Gruppen – von der Kindergartengruppe bis zum Berufsverband, von der Familie bis zum Staat – unterworfen. Die soziale Identität des Individuums wird auf multidimensionale Weise konstituiert und funktional gefordert. Sowohl Gehorsamspflicht als auch moralische Solidarität des zivilisierten Menschen realisieren die verschiedensten Horizonte der diesen integrierenden Kollektive.

Vor diesem Hintergrund hat das dritte und letzte „Element der Moralität“, die *Autonomie* des Individuums, seine wesentliche Funktion.⁸¹ Diese ist die funktionale Grundlage und Synthesis verschiedenster und oftmals miteinander konkurrierender sozialer Zugehörigkeiten und der damit verbundenen sozialen Identitäten. Erst das autonome Subjekt ist in der Lage, sowohl seine Pflichten als auch seine Solidarität zu koordinieren. Kraft seiner Autonomie ist das Individuum befähigt, sich seinen individual-psychischen und physischen Anlagen gemäß in seinem sozialen Verhalten selbst zu bestimmen. Es kann seine Energien in Form von Bedürfnissen und Wünschen an die es beanspruchenden Gruppen delegieren. Diese Delegation individueller Energien ist nicht nur funktionales Erfordernis des kohärenten Zusammenspiels verschiedenster Regelnetzwerke, sondern ebenso Bedingung der Möglichkeit individueller Glückseligkeit.⁸²

Die Funktion individueller Autonomie geht allerdings weit über die Koordination komplexer sozialer Prozesse hinaus. Sie ist in Phasen sozialer Desintegration die wesentliche Quelle sozialer Erneuerung überhaupt. Soziale Desintegration ist alltäglicher Bestandteil komplexer Gesellschaften.⁸³ In ihnen sind stets verschiedene Bereiche sozialer Organisation und des ihnen korrespondierenden sittlichen Geistes miteinander in Konkurrenz. Jeder dieser Bereiche stellt Anforderungen an die Regelkonformität der Individuen und

⁸¹ Vgl. ebd., S. 157ff.

⁸² „Denn der Mensch lernt in der Praxis der Pflichten jenes Maß und jene Bescheidung der Wünsche, die die notwendigen Vorbedingungen für sein Glück und seine Gesundheit sind [...].“ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 168.

⁸³ Vergleiche bereits: Durkheim, *Der Selbstmord*, S. 290ff.

wirkt bildend auf deren Identität. Gesellschaften beginnen immer dann zu desintegrieren, wenn einerseits eine relativ gewaltfreie Koordination der verschiedenen konkurrierenden sozialen Anforderungsbereiche nicht mehr gewährleistet ist, und andererseits hierdurch das Spiel der verschiedenen sozialen Identitäten des Individuums selbst problematisch wird.⁸⁴ Jedes Individuum ist funktionaler Bestandteil sowohl jener einzelnen Kollektive, in welchen es sich alltäglich bewegt, als auch der spezifischen Gesellschaft, welche selbst die Einheit dieser Kollektive ist. Mindestens in relativem Maße identifiziert sich das Individuum unmittelbar mit den an es gestellten Anforderungen und hierin mit den verschiedenen Kollektiven selbst. Jede Eskalation von Konflikten auf Kollektivebene wird folglich im Bewusstsein des Individuums reproduziert.⁸⁵

Die Eskalation von Konflikten auf Kollektivebene trägt zwei grundsätzlich mögliche Züge. Sie ist zum einen Ausdruck der gegenseitigen Verdrängung verschiedener sozialer Organisationsformen, und zum anderen Resultat nicht ausreichend vorhandener oder übersteigerter sozialer Differenzierung. Die Verdrängung historischer Formen sozialer Organisation durch Konkurrenzsysteme ist charakteristisch für Perioden sozialen Wandels. In ihnen geraten komplexe und in der Regel weitreichende soziale Struktur- und Wertennetze miteinander in Konflikt. Charakteristisch für die Struktur dieses Konfliktes ist die Unversöhnlichkeit der konfligierenden Systeme und folglich ihre relative Unvereinbarkeit. Durkheim selbst hat hier vor allem die Geschichte Europas seit der Französischen Revolution im Allgemeinen und der Französischen Republiken im Besonderen vor Augen.⁸⁶ Die in dieser

⁸⁴ Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 106 u. 274.

⁸⁵ „Das Prinzip der Auflehnung ist [...] dasselbe wie das des Konformismus. Der *wahren* Natur der Gesellschaft paßt sich das Individuum an, wenn es der traditionellen Moral gehorcht; und der *wahren* Natur der Gesellschaft paßt es sich an, wenn es [s]ich gegen eben diese Moral auflehnt...“ Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 120.

⁸⁶ Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 148ff. „Es gibt in der ganzen Geschichte keine Krise, die so schwer wäre, wie die Krise, in der die europäischen Gesellschaften seit mehr als einem Jahrhundert verwickelt sind. Die Kollektivdisziplin unter

weitreichenden Epoche konfligierenden Systeme erstrecken sich auf nahezu alle Bereiche des sozialen Lebens. Sowohl die vorrevolutionäre Organisation der europäischen Gesellschaften in Ständen als auch die europäischen Monarchien als solche geraten durch das Aufblühen bürgerlicher Kultur unter Druck. Die Struktur der Arbeitsteilung beginnt sich im Zuge der Industrialisierung zu wandeln. Der Mensch wird wesentlich als *Person* entdeckt, d.h. als Träger spezifischer Grundrechte, die in jeder Hinsicht von seinem sozialen Status unabhängig sind, oder vielmehr sein *sollen*. Durkheim begreift die seiner eigenen Zeit vorausgehenden historischen Umwälzungen als unmittelbar notwendigen Prozess, welcher sowohl die Struktur des sozialen Lebens als auch das Wertebewusstsein sämtlicher europäischen Nationen grundlegend veränderte. In der entscheidenden Phase historischer Umbrüche ist das Individuum noch in den Anforderungsnetzwerken der alten Welt integriert, beginnt allerdings bereits die Anforderungen erst entstehender Strukturen zu spüren.⁸⁷

Das individuelle Bewusstsein muss sich folglich in Perioden historischen Wandels aktualisieren. Die Geschwindigkeit des Strukturwandels kann die Adaptionfähigkeit der Individuen übersteigen. Verschiedene konkurrierende Systeme lösen Loyalitätskonflikte aus. Soziale Formen überlagern sich, das Individuum wird mit Systemzwängen und Leistungsanforderungen konfrontiert, die seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen nicht entsprechen. Folge ist zu jeder Zeit eine Desintegration individueller Identität und zwar in demselben Maße, in dem die Strukturen der Gesellschaft selbst konfligieren

ihrer traditionellen Form hat ihre Autorität verloren, wie es die auseinanderstrebenden Tendenzen, die das öffentliche Bewußtsein beunruhigen, und die allgemeine Ängstlichkeit beweisen, die das Resultat ist.“ (S. 148)

⁸⁷ Durkheim versteht die Differenz, die einen solchen Prozess treibt, als die Differenz der Gesellschaft „wie sie sie ist“ und „wie sie sich selbst erscheint“. Sowohl das individuelle wie auch das kollektive Bewusstsein ist zwischen *Sein* und *Erscheinung* hin- und hergerissen. Die *Erscheinung* ist hierbei gleichsam das Echo einer vergangenen sozialen Wirklichkeit, wobei das *Sein* die Substanz der sozialen Wirklichkeit in der Macht ihrer ganzen Gegenwärtigkeit ist. Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 120.

oder desintegrieren.⁸⁸ Die Autonomie des Individuums hat in solchen Umfeldern ihre entscheidende Funktion. Die Desintegration individueller Identität ist gleichbedeutend mit einem Absterben des individuellen Wesens als solchem. Da dieses Wesen selbst Bewusstsein und dieses Bewusstsein wiederum essenziell sozialen Ursprungs ist, geht der natürliche Versuch des Individuums, sein Wesen zu retten, notwendig auf soziale Strukturen. Das Individuum hat in kritischen historischen Perioden ein elementares Interesse, konfligierende soziale Systeme zu harmonisieren und zu befrieden. Dank des individuellen Interesses, Sozialstrukturen zu befrieden, ist es überhaupt möglich, konfligierende Systeme zu reorganisieren. Ohne dieses Interesse – welches nichts anderes ist als der Versuch des Individuums, seine wesenseigene Identität als Faktum zu erhalten – würden konfligierende Kollektive stets und regelmäßig in den Zustand des Krieges eintreten. Der Zustand des Krieges wäre ein dauernder, würde dieser nicht zur Desintegration individueller Identität und hierdurch ausgelöst zu einer sittlichen Gegenbewegung seitens des Individuums führen. Individualität und Autonomie sind in diesem Sinne Bedingung der Möglichkeit sozialen Friedens.⁸⁹

Diese Möglichkeit kann eingesehen werden, führt man sich die Funktion des Individuums in historischen Krisenzeiten unmittelbar vor Augen. Das Individuum existiert nur als mit sich selbst identisches soziales Wesen. Gerät

⁸⁸ Das Individuum steht in Perioden extremen sozialen Wandels in der Gefahr, in seinen Naturzustand zurückzufallen, es „bliebe nichts außer den individuellen Begierden, die sich aufgrund ihrer wesensmäßigen Grenzenlosigkeit und Unersättlichkeit nicht selbst regulieren können [...]“. Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, S. 22.

⁸⁹ Wohl gemerkt, der Krieg *als solcher* hat Durkheim zufolge zunächst eine sozialintegrative Wirkung: „Kriege [...] entflammen die Vaterlandsliebe und bringen die privaten Sorgen zum Schweigen.“ (*Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 119) Der Krieg ist hierbei ein Ereignis, das in das Leben des Individuums tritt und dieses mit seinen unmittelbar *von außen* bedrohten Kollektiven solidarisiert. Der Krieg im Sinne des Verfalls sozialer Strukturen ist Durkheim zufolge wesentlich *Anarchie*: „Denn wir leben gerade in einer dieser revolutionären und kritischen Epochen, wo die [...] geschwächte Autorität der traditionellen Disziplin leicht in [...] anarchistischen Geist umschlagen kann. Daher kommen jene anarchistischen Gelüste, [...] die sich zwar in anderen Punkten opponieren, aber in einem gemeinsamen Widerwillen für alles, was Regelführung betrifft, wieder begegnen.“ (S. 106)

die vielschichtige soziale Identität im Konstitutionszusammenhang einer desintegrierenden Gesellschaft in Bedrängnis, so ist hierdurch die Existenz des Individuums als solche gefährdet. Um seine unmittelbar eigene Existenz ringend, muss das Individuum seine Identität – seine solidarische Zuordnung zu sozialen Gruppen und den in diesen herrschenden Wertesystemen und Formen der sozialen Organisation – reorganisieren. Die Tätigkeit der inneren Reorganisation ist als Funktion der Autonomie stets Teil der sozialen Alltäglichkeit des Individuums. Allein in Krisenzeiten nimmt diese Tätigkeit dramatische Züge an. Das Individuum leidet in diesen Zeiten entweder an einem Mangel an sozialer Integration, an übersteigerten sozialen Anforderungen oder am Kampf ganzer Systeme von Ideen und Organisationserfordernissen untereinander.

Soziale Desintegration – zum Beispiel als Auflösung elementarer sozialer Strukturen wie den Landgemeinden in Zeiten der einsetzenden Wanderungsbewegungen hin zu den Städten – bewirken unmittelbar eine Aufweichung der individuellen moralischen Identität des Subjekts. Der gewohnte Geltungsrahmen seines Wertebewusstseins verliert an Konsistenz und dadurch an Bedeutung. Das Individuum ist gezwungen, sich neue Kollektive zu suchen, oder aber seine alten sozialen Zugehörigkeitsbereiche auf eine Weise zu restrukturieren, dass in diesen eine Identifikation des Individuums mit der Struktur seines sozialen Lebens wieder möglich wird.

In Zeiten gestiegener sozialer Differenzierung ist das Individuum in eine kontinuierlich gesteigerte Anzahl sozialer Netzwerke eingebunden. Es hält dem Druck der beständigen Koordination verschiedenster Pflichten und folglich Identitäten nicht stand und beginnt, gegen diese Faktizität der Überforderung zu rebellieren.⁹⁰ In den großen epochalen geschichtlichen Umwälzungen wird

⁹⁰ Durkheim gemäß nimmt insbesondere infolge hoher Spezialisierung industrieller Arbeitsteilung die Häufigkeit sozialer Krisen zu. Dies liegt zum einen an einer zunehmenden Wahrscheinlichkeit funktionaler Dissonanzen im Wirtschafts- und Handelssystem, wie auch andererseits an einer damit einhergehenden Überforderung potenzieller Arbeitskräfte. Die damit verbundene Abnahme an „organischer Solidarität“ ist nichts anderes als ein Moment

das Individuum gleichsam zwischen verschiedene historisch widerstreitende Paradigmen sozialer Organisation und des korrespondierenden Wertebewusstseins gestellt. Der Untertan des Königs wird von der Idee einer Republik begeistert. Hinter der Idee der Republik verbirgt sich ein Wandel sozialer Strukturen. Die Entstehung moderner Produktionsmittel und Produktionsverhältnisse verlangt nach größerer Mobilität potenzieller Arbeiter. Diese größere Mobilität erfordert, wenn auch möglicherweise keinen höheren, so doch einen anderen Grad an Autonomie seitens des Individuums. Diese Veränderung der Strukturfunktion individueller Autonomie muss notwendig das kollektive Bewusstsein des Wertes des Individuums selbst verändern.⁹¹ Dieses veränderte kollektive Wertebewusstsein tritt dem überkommenen Wertebewusstsein der Tradition entgegen und gerät mit diesem in Konflikt. Der Kampf der neuen mit den alten Organisationen sozialen Lebens und des hierin verwickelten kollektiven Bewusstseins wiederholt sich im individuellen Bewusstsein. Das Individuum als noch integraler Bestandteil der alten Ordnung wird bereits von der aufkeimenden neuen Ordnung zu Gehorsam und Solidarität gebildet. Es ist gezwungen, den bewusstseinsimmanenten Kampf der Systeme zu beenden, ansonsten geht es an der Spaltung seiner Identität zugrunde.

In allen möglichen Formen sozialer Krisen ist das Individuum gezwungen, unmittelbar in die Strukturen seines sozialen Umfeldes einzugreifen. Befähigt ist es hierzu durch seine jederzeit bereits konstituierte Autonomie. Es ist in die Lage versetzt, die Reorganisation sozialer Strukturen voranzutreiben, und es muss dies tun, um überhaupt als soziales Wesen überleben zu können. Das Individuum übernimmt in Zeiten sozialer Krisen, welche stets Erscheinungen sozialen Wandels sind, eine essenziell geschichtsbildende Funktion. Es

individueller sittlicher Desintegration und somit Zeichen eines strukturellen Zerfalls des betreffenden Systems. Vgl. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 422 u. 425ff.

⁹¹ Vergleiche exemplarisch: „Aus der gesellschaftlichen Masse tritt langsam die individuelle Persönlichkeit hervor. Der Kreis des individuellen Lebens, der zunächst nur beschränkt und wenig geachtet war, erweitert sich und wird zu einem herausragenden Gegenstand moralischer Achtung.“ Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, S. 83.

arbeitet, verbunden mit der Gesamtheit anderer Individuen, an einer nachhaltigen Erneuerung sozialer Strukturen, in welchen es selbst erst wieder lebensfähig wird. Das Individuum kann nicht gegen sein innerstes Wesen, als welches es selbst *ist*, handeln. Es ist gezwungen, eine relativ befriedete soziale Ordnung zu etablieren, um in derselben selbst wirklich sein zu können. Die vom Individuum initiierte Befriedung sozialer Strukturen geht dabei weder zufällig vor, noch ist sie ein reines Produkt individueller Arbeit. Das Individuum kann nur an bestehenden Strukturen arbeiten, und diese sind in ihrer Essenz komplexe Gebilde sozialer Organisation. In Krisenzeiten entfaltet das Individuum eine bildende Wirkung auf diese Formationen. Und doch ist es nicht ihr Urheber, denn diese sind als historische Bewegungen wesentlich selbst tragend.⁹²

Der Aufruhr in Zeiten von Revolutionen hat vor diesem Hintergrund seinen Sinn. In diesen Zeiten werden die Mitglieder komplexer sozialer Gebilde vor die Herausforderung eines meist in irgendeiner Weise radikalen Wandels der Bedingungen sozialer Organisation und des hierdurch freigesetzten Werte- und Moralbewusstseins gestellt. Weil die Individuen das Substrat aller sozialen Formen sind, muss dieser Wandel wesentlich über die einzelnen Menschen selbst Gestalt annehmen. Erst wenn eine neue Form zum potenziellen Wesen einer Gesellschaft gereift ist, bildet sie auf Seiten der Individuen genügend Solidarität aus, um mit Hilfe der Kraft wesentlich auch individueller *Gewalt* tradierte Formen sozialer Organisation zu überwinden.⁹³

Keine historische Bewegung kann dabei nachhaltig an den Individuen vorbeilaufen. Und hierin besteht eben wesentlich die Überwindung tradierter Formen des sozialen Lebens. Diese waren vormals zwar der Horizont und das Medium individueller Entfaltung, werden aber in Krisenzeiten von den Individuen nicht mehr als solche begriffen. Sie erscheinen vielmehr als Gewalt

⁹² Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 292f.

⁹³ „Trotzdem gibt es nur wenige, die verstehen, daß die Bürger eines Staates, selbst wenn sie einstimmig eine ökonomische oder politische Revolution beschließen, nur jämmerlich Schiffbruch erleiden würden, wenn diese Revolution nicht in der Natur, in den Lebensbedingungen dieser Gesellschaft vorgezeichnet ist.“ Ebd., S. 292.

an der Freiheit des Individuums selbst, welche es zu überwinden gilt. Das Individuum setzt seine Kraft natürlicherweise in diese Überwindung, welche stets auch eine Erneuerung der Gesellschaft als solcher und des Status' ihrer Organisation ist. Die Autonomie des Individuums ist folglich eine notwendige Bedingung, ohne welche weder die alltägliche Organisation komplexer Gesellschaften, noch deren innerer Wandel überhaupt vorgestellt werden kann.

3. Der sakrale Charakter von Person und Gesellschaft und der Ursprung von Erkenntnis und Moral

Der Mensch existiert als Individuum nur in Gesellschaft. Ohne Gesellschaft ist die Entstehung von Individualität unmöglich. Das Individuum ist ein elementar soziales Wesen. Es ist Produkt der Zivilisation. In seiner Individualität wird der Mensch von der Gesellschaft, genauer von den Regeln der Kollektive, in welchen er Mitglied ist, bestimmt. Dieser Bestimmung korrespondiert in einer nachhaltig funktionierenden Gesellschaft eine relative Solidarität mit jenen Gemeinschaftswerten, welche diese Regeln zum Ausdruck bringen. Das Individuum ist folglich in seinem Willen und seinem alltäglichen Entfaltungshorizont auf das Spielfeld seiner Kollektive geworfen und findet auf diesem sein Wesen. Dieses ermöglicht ihm, sich mit seinen Kollektiven zu identifizieren. Die solchermaßen gebildete moralische Identität des Individuums fußt auf dem sozialen Elementarphänomen der individuellen Autonomie.

Relativ zum Maße und zur Art seiner sozialen Bestimmung wird der Mensch in der Gesellschaft zum autonomen Wesen. Seine Autonomie ist sozialen Ursprungs und sie ist eine soziale Funktion, ohne welche Gesellschaft nicht möglich ist. In seiner Autonomie wird der Mensch intelligibles Glied von Gesellschaft als solcher. Erst hierdurch kann er den verschiedenen Anforderungen seiner Kollektive differenzierend gegenüber treten und sowohl diese selbst als hierdurch auch seine eigene Identität koordinieren. Die moralische Identität des Individuums und seine phänomenale Willensfreiheit

sind Durkheim zufolge integrale Bestandteile jeglicher Gesellschaft.⁹⁴ Gesellschaft kann ebenso wenig ohne individuelle Autonomie, wie letztere ohne den Konstitutionszusammenhang von Gesellschaft begriffen werden. Individualität und Gesellschaft sind in diesem Sinne gleichursprünglich. Die moralische Identität des Menschen steht folglich stets in unmittelbarem Zusammenhang individueller sozialer Milieus und kann nur unter Rekurs auf die Strukturen derselben verstanden werden. Dem Gesagten zufolge ist jegliche moralische Identität wesentlich in der Kontingenz ihres sozialen Umfeldes verhaftet. Durkheim gemäß ist allerdings nicht nur die moralische Identität der Individuen sozialen Ursprungs. Desgleichen behauptet er für sämtliche Kategorien menschlicher Erkenntnis. Diese Überzeugung findet ihre Ausarbeitung wesentlich in der Durkheimschen Schriften über Religion.

In seiner Religionssoziologie spricht Durkheim nicht primär von den in Europa gängigen institutionalisierten Glaubensgemeinschaften. Er verallgemeinert vielmehr den auf diese bezogenen Alltagsbegriff der *Religion*, indem er diesem einen systematischen Horizont bestimmt. Zu diesem Zweck wird dem Begriff der *Religion* zunächst der Begriff des *religiösen Phänomens* beigelegt.⁹⁵ Der Begriff des *religiösen Phänomens* hat einen grundsätzlich allgemeineren Charakter als der Begriff der *Religion*. In ersterem begreift Durkheim den phänomenalen und diffusen Charakter religiöser Vorstellungen, letzterer ist Begriff einer konstituierten systematischen und begrifflich klar

⁹⁴ „Die Moral beginnt [...] dort, wo das Gruppenleben beginnt [...]. Ich sage Gruppenleben ganz allgemein. [...] in den verschiedenen Formen der moralischen Aktivität würde man die entsprechenden Abstufungen finden, je nachdem ob sie eine engere oder weitere Gesellschaft zum Gegenstand nimmt, eine elementare oder komplexe, eine partikuläre oder umfassendere.“ Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 105.

⁹⁵ Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 45ff. Jeffrey Alexander rekonstruiert den werkgeschichtlichen Zusammenhang der Durkheimschen Religionssoziologie: Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol. Two*, S. 235ff. Robert Jones und Paul Vogt geben einen Überblick über das Spektrum der Auslegungen von Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Jones und Vogt, „Durkheim's Defense of Les Formes élémentaires de la vie religieuse“.

exponierbaren *Einheit* einer Mannigfaltigkeit religiösen Überzeugungen und Praktiken.⁹⁶

Religion wird von Durkheim zunächst wie folgt definiert:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁹⁷

Diese Definition erfüllt ihren Zweck zunächst in der Verallgemeinerung bekannter institutionalisierter Religionsgemeinschaften. Doch damit ist weder der Gehalt noch die Funktion der Durkheimschen Definition von Religion zureichend begriffen. Die Definition selbst gibt bereits Hinweise darauf, dass Durkheim mit ihr eine weiterführende Konzeption von Religion und Religiosität verfolgt. Eine *religiöse Gemeinschaft* wird Durkheim gemäß der besagten Definition zufolge wesentlich als *moralische Gemeinschaft* begriffen. Die *Kirche* ist moralische Gemeinschaft. *Religion* hat folglich ihre Funktion im Hinblick auf die moralische Identität der Kirchenmitglieder und wird hierdurch definiert. Dies legt nahe, dass umgekehrt jede moralische Gemeinschaft einen wesentlich religiösen Charakter hat. Dieser Gedanke lässt sich aus Durkheims Definition von Religion nicht unmittelbar ableiten, jedoch aus dessen weiteren Arbeiten zum Thema rekonstruieren.⁹⁸

Durkheim entwickelt das Begriffsverhältnis von *Moral* und *Religion* am Konzept der *Elementarreligion*.⁹⁹ Diese ist wesentlich ein Konstrukt, in welchem Religiosität und Moralität zusammengedacht sind. In seinem Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* entwirft Durkheim eine historische Urgemeinschaft – den von ihm so genannten *Totemismus* –, in

⁹⁶ Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 67 u. 68.

⁹⁷ Ebd., S. 75, Kursivdruck entfernt.

⁹⁸ Der Gedanke einer systematischen Verwicklung von Religion und Moral ist nicht nur charakteristisch für das Spätwerk Durkheims. Bereits in seinem Buch *Über soziale Arbeitsteilung* finden sich einige Hinweise auf Durkheims Wahrnehmung einer entsprechenden Überschneidung. Vergleiche: Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 55 u. 150.

⁹⁹ Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 127ff.

dessen Eindimensionalität Durkheim zufolge *Moralität* und *Religiosität* als untrennbar zusammengehörig begriffen werden können.¹⁰⁰ Mit diesem Konstrukt begegnet Durkheim der allgemeinsprachlichen Trennung von *Moral* und *Religion*. Die Elementarreligion ist Durkheim gemäß eine historisch identifizierbare Gemeinschaft, in welcher Religion und Moral noch nicht gegeneinander differenziert sind.¹⁰¹ Die begriffliche Trennung von *Moral* und *Religion* ist Durkheim zufolge wesentlich Resultat und Moment eines von jener Elementarreligion ausgehenden Prozesses sozialer Evolution.¹⁰²

Der Begriff der Elementarreligion hat für Durkheim allerdings nicht nur die Funktion, eine historische Wiege der Menschheit zu identifizieren, in welcher Moralität und Religiosität elementar miteinander identisch sind. Im Begriff dieser Elementarreligion wird zudem die phänomenal ursprüngliche Verwandtschaft von Moral und Religion rekonstruiert. Jedes Kollektiv – Familie, Berufsgruppe, Staat – ist eine eigene moralische Gemeinschaft, deren Sittlichkeit elementar religiöser Art ist. Jedes Kollektiv ist wesentlich – wenn auch nicht ausschließlich – ein solidarisches System von Regeln und Praktiken,

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ „Man kann also zusammenfassend sagen, daß fast alle großen sozialen Institutionen aus der Religion [hier in diesem Sinne der *Elementarreligion*] geboren wurden. Damit aber die wichtigsten Aspekte des kollektiven Lebens nur verschiedene Aspekte des religiösen Lebens seien, muß natürlich das religiöse Leben die herausragende Form [...] des gesamten kollektiven Lebens sein. Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist.“ Ebd. S. 561. Wenn Durkheim nur von „fast allen sozialen Institutionen“ spricht, so geschieht dies unter dem Hinweis, dass ein Zusammenhang von Religion und der von Durkheim so bezeichneten „ökonomischen Tätigkeit“ noch nicht zureichend wissenschaftlich thematisiert worden ist. Vgl. Ebd., Fußnote 4.

¹⁰² Hierzu: „Jahrhundertlang war das moralische Leben eng mit dem religiösen Leben verbunden und sogar vollkommen eins mit ihm [...]. So liegt es auf der Hand, daß sich die Sittlichkeit niemals aller Merkmale, die sie mit der Religiosität teilte, entäußern konnte und es auch niemals tun wird. Wenn zwei Ordnungen von Tatsachen so tief und so lange miteinander verknüpft waren [...], dann ist es ausgeschlossen, daß sie sich ganz voneinander lösen und einander fremd werden können.“ Durkheim, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, S. 100.

die durch den Gegensatz von *heilig* und *profan* strukturiert sind.¹⁰³ Der wesentlichste sakrale Gegenstand moderner Gesellschaften ist das Individuum selbst. Als *Person* ist dasselbe geheiligt und wird von übergreifenden Regelstrukturen als schlechthinniges Gut konstituiert und erhalten. Die menschliche *Person* kann gleichsam als Fundamentalheiligtum moderner Gesellschaften begriffen werden.¹⁰⁴ Um die menschliche *Person* spinnt sich Durkheim zufolge ein Netz sakraler Vorstellungen und Praktiken.¹⁰⁵ Diese Praxis ist das elementare Gerüst der moralischen Identität der Mitglieder moderner Gesellschaften. Die Menschenwürde ist nichts anderes als die Heiligkeit des Menschen als *Person*. Die Persönlichkeits- und Menschenrechte konstituieren diese Heiligkeit und sind zugleich Bedingung der Möglichkeit ihrer Erhaltung.¹⁰⁶

¹⁰³ Der Fußballverein ist ebenso heilig wie die Schrittfolge eines Standardtanzes. Wer die Ordnung seines Kollektivs verletzt, begeht in jedem Fall ein Sakrileg. Die Satzung des Sportvereins ist heilig, wenn auch in anderem Grade als beispielweise die Verfassung moderner Staaten. Richterin und Bundeskanzler, Mutter, Vater, Lehrer und Polizist sind in ihren unmittelbaren Milieuzusammenhängen in relativem Maße heilig. Ihre Autorität beruht wesentlich auf einer Protektion vor äußeren Angriffen – nicht nur auf die Person als solche, sondern ebenso auf deren Funktion in bestimmten sozialen Formationen. Diese Protektion beruht wesentlich auf der Scheu ‚gewöhnlicher‘ Menschen, sich geheiligten Funktionsträgern überhaupt zu nähern, geschweige denn diese zu verletzen.

¹⁰⁴ „In der Tat ist eines der Hauptaxiome unserer Moral (man könnte sogar sagen, das Hauptaxiom), das die menschliche Person heilig ist. Sie hat Recht auf den Respekt, den der Gläubige aller Religionen seinem Gott vorbehält.“ Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 153f.

¹⁰⁵ Jeffrey Alexander legt die Verbindung von Moralität und Religion im Hinblick auf moderne Gesellschaften bei Durkheim folgendermaßen aus: „Since morality provides the order of society, and since individualism is the central tenet of modern morality, then individualism must be maintained if social order is to be preserved. All of society’s [...] institutions must be devoted to preserving this sacred end.“ Alexander, *Theoretical Logic in Sociology; Vol. Two*, S. 266.

¹⁰⁶ Durkheim spricht sich vehement für die Abschaffung körperlicher Züchtigung als Sanktionsmittel im Schulalltag aus. Eine solche „über eine Person ausgeübte Gewaltsamkeit“ erscheint Durkheim nicht nur als etwas Unmoralisches, sondern überdies als kontraproduktiv gegenüber jeder Form regelbasierender Moralerziehung. Vgl. ebd., S. 221f.

Damit wird die Bedeutung dessen deutlich, was in den zuvor abgehandelten Kapiteln als das *Gute* bezeichnet wurde. Dies ist Durkheim zufolge die Summe der Heiligtümer eines Kollektivs. Ebenso ist das *Gute* der freiwillige moralische Gehorsam vor der Autorität der *sakralen Ordnung* des Kollektivs. Die Solidarität des Individuums mit seinen Kollektiven ist in jedem einzelnen Fall ein Bekenntnis zur sakralen Ordnung derselben. Wo immer sich ein *Ich* mit einem *Wir* identifiziert, ist dies ein Bekenntnis zur Heiligkeit einer Gemeinschaft. Die Familie ist ebenso heilig wie der Sportverein, die Bürgerrechtsinitiative, die Heimat oder der Staat.¹⁰⁷

Während es Durkheim nicht schwer fällt, die Begriffe *Religion* und *Moral* miteinander zu vermitteln, gestaltet sich diese Vermittlung im Hinblick auf den Begriff *Erkenntnis* schwieriger. Die Identität von *Moral* und *Religion* durchzieht den gemachten Ausführungen zufolge unseren stets sozialen Alltag. Der Begriff dieser Identität besteht wesentlich in der eingesehenen Alltäglichkeit des Zusammenspiels von *Religiosität* und *Moralität*. Der Begriff der *Erkenntnis* oder vielmehr der *Kategorien der Erkenntnis* kann dem hingegen nicht unter diese Alltäglichkeit subsumiert werden. Er setzt vielmehr eine eigene stets außeralltägliche Geltung voraus. Ohne den Begriff dieser Außeralltäglichkeit kann *Erkenntnis* schlechterdings nicht gedacht werden. *Erkenntnis* ist ein Sonderbegriff, der strikt von den Begriffen *Religion* und *Moral* getrennt werden muss, sofern er überhaupt sinnvoll etabliert werden soll.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Vor diesem Hintergrund wird Durkheims Trennung von *Religion* und *religiösem Phänomen* etwas weiterführender begreiflich. Das *religiöse Phänomen* ist nicht nur diffuser und allgemeiner als die systematisch konstituierte *Religion*, es ist überdies als grundlegender Begriff sozialer Gemeinschaft aufzufassen. Nicht jede soziale Gemeinschaft ist eine *Religion*. Gleichwohl ist jede Form der Gemeinschaft von einer elementaren Religiosität durchzogen und somit Ausdruck des *religiösen Phänomens*. Im Begriff des *religiösen Phänomens* wird ebenso der konstitutive Charakter von *Religion* wie auch die allgemeine Struktur von Gesellschaft als solche bestimmt.

¹⁰⁸ Anne Rawls thematisiert in verschiedenen ihrer Arbeiten Durkheims Ansätze zum Thema Erkenntnis. Sie hebt dabei nicht durch die besondere Bedeutung von *Die elementaren Formen den religiösen Lebens* für Durkheims Formulierung einer systematischen

Die Kategorien der Erkenntnis sind vor diesem Hintergrund zwar von eigener Dignität. Sie sind in diesem Sinne Heiligtümer moderner Zivilisationen. *Erkenntnis* ist allerdings kein bloßer Sonderbereich von *Moral* und/oder *Religion*. Ebenso herrscht vor den Kategorien der Erkenntnis, zu denen Durkheim auch Raum und Zeit zählt,¹⁰⁹ keine spürbar religiöse Ehrfurcht. Die Kategorien der Erkenntnis können auf diesen Respekt verzichten. Sie bedürfen keiner moralisch-religiösen Autorität, denn sie sind auch ohne eine solche gültig. Diese Grundverschiedenheit von *Erkenntnis* auf der einen und *Moral* und *Religion* auf der anderen Seite macht es Durkheim unmöglich, *Erkenntnis und Religion* wie zuvor *Moral und Religion*

Erkenntniskonzeption hervor. Rawls beschreibt überdies Durkheims Bewusstseinskonzeption in „Individuelle und Kollektive Vorstellungen“ als inhaltliche Vorarbeit zu dieser Erkenntniskonzeption. Rawls, „Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924“, S. 111 u. S. 116ff. Der Aufsatz als solcher stellt Durkheims Erkenntniskonzeption in den Kontext der an dieser vorgetragenen (frühen) Kritik durch Durkheims Rezensenten. An anderer Stelle arbeitet Rawls noch nachdrücklicher Durkheims „socioempirical epistemology“ heraus. Die „categories of thought“ werden nicht nur im Zuge sozialer Prozesse konstituiert, sondern sind durch diesen *sozialen Ursprung* als solche möglicher Gegenstand wissenschaftlicher, nämlich soziologischer Analyse. Die Epistemologie Durkheims verschiebt Rawls zufolge die Analyse der Kategorien des Denkens aus der klassischen (idealistischen) Philosophie in die Fachdisziplin der Soziologie. Rawls, „Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument“, S. 433.

¹⁰⁹ „Wir sagen von der Zeit und vom Raum, daß sie Kategorien sind, weil es keinen Unterschied gibt zwischen der Rolle, die diese Begriffe im intellektuellen Leben spielen, und der Rolle, die den Begriffen der Relation und der Ursache zukommen.“ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 27, Fußnote 4. Marcel Mauss verweist auf seinen „uncle and teacher, Durkheim“ und benennt ebenso „self“ als Kategorie des Bewusstseins. Mauss, „A category of the human mind: the notion of a person; the notion of self“, S. 2. „Person“, „self“ und „individual“ werden *in der Beschreibung sozialer Ordnungen und dem damit verbundenen Verständnis der in diesen befassten Menschen* von Mauss analog verwendet (ebd., S. 1 und S. 6). Anne Rawls summiert die von Durkheim thematisierten ‚Kategorien‘ als „time, space, classification, force, causality, and totality“. Rawls, „Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument“, S. 434f. Rawls bemerkt Durkheims losen Umgang mit dem Begriff der Kategorie, stellt allerdings ebenso die „exclusivity of the list [of categories]“ fest, in der alle wesentlichen Bestimmungen logisch strukturierter Erkenntnis erfasst sind (ebd. S. 435, Fußnote 5).

durchgängig begrifflich miteinander zu identifizieren. Die in einer solchen Identifikation mitgedachte Zusammenführung von Erkenntnis, Moral und Religion würde den authentischen Charakter des Begriffs der Erkenntnis aufheben.

Freilich definiert Durkheim in seinem Begriff der *Elementarreligion* die Identität von Religiosität und Moralität als unmittelbaren historischen Ausgangspunkt von Gesellschaft als solcher. Ebenso behauptet er den *sozialen* Ursprung der Kategorien der Erkenntnis.¹¹⁰ Folgerichtig muss die Geltung letztgenannter aus der Identität von Moralität und Religiosität entsprungen sein. Durkheim bestimmt in diesem Sinne das Verhältnis von Erkenntnis und Religion nicht als ein Verhältnis der *Identität* sondern der *Kausalität*. Die Kategorien der Erkenntnis sind seiner Überzeugung nach nicht *unmittelbar religiös*, sondern *religiösen Ursprungs*. Durkheim geht davon aus, dass die Struktur der Organisation einer Gesellschaft – die zeitlichen Intervalle der Feste, räumliche Anordnungen, definierte sakrale Beziehungen – unmittelbar auf das Bewusstsein der Gesellschaftsmitglieder wirken und dessen Form bilden. Sowohl in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* als auch in „Über einige primitive Formen von Klassifikation“ versucht Durkheim, einen Zusammenhang zwischen sozialer Organisation und den Kategorien des Bewusstseins zu rekonstruieren.¹¹¹ Wie bereits zuvor besprochen, gibt es Durkheim zufolge ein elementares Korrespondenzverhältnis zwischen *sozialer*

¹¹⁰ „Der Stoff des logischen Denkens besteht aus Begriffen. Will man suchen, wie die Gesellschaft eine Rolle bei der Genese des logischen Denkens gespielt hat, so heißt das, sich zu fragen, wie sie an der Bildung der Begriffe hat beteiligt sein können.“ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 578; vgl. ebenso: Durkheim und Mauss, „Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“; besonders S. 256.

¹¹¹ „Die Kategorie der Gattung war zunächst [nicht] unterscheidbar vom Begriff der menschlichen Gruppe; der Rhythmus des sozialen Lebens liegt der Kategorie der Zeit zugrunde; der Raum, den die Gesellschaft einnimmt, hat den Stoff für die Kategorie des Raumes geliefert; die kollektive Kraft wurde der Begriff der wirksamen Kraft, damit eines der wesentlichen Elemente der Kategorie der Kausalität.“ Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 588.

Morphologie und *menschlichem Geist*. Die Strukturen der sozialen Organisation systematisch geschlossener Gemeinschaften entsprechen zumindest in relativem Maße den Strukturen des Bewusstseins der in diesen Gemeinschaften lebenden Menschen.¹¹²

Unter den von ihm so bezeichneten *Kategorien des Bewusstseins* begreift Durkheim wesentlich die Fähigkeit des Menschen zur Klassifikation seiner Wirklichkeit. Der Mensch unterteilt seine Umwelt nach Art und Gattung, nach räumlich-zeitlichen Anordnungen, schließlich nach Zusammenhängen der Kausalität. Durkheim kann den Ursprung dieser Fähigkeit und folglich die Herkunft der Formen des menschlichen Bewusstseins nicht unmittelbar identifizieren. Um den sozialen Ursprung der Kategorien des Bewusstseins begründen zu können, postuliert Durkheim einen historischen Zusammenhang zwischen den rekonstruierten Formen ursprünglicher menschlicher Zivilisation und den aktuell geltenden Normen von Erkenntnis.¹¹³ Vor diesem Hintergrund hat Durkheims Konzeption der Elementarreligion ihre *methodologische* Relevanz. Die Elementarreligion ist die Konstruktion des ursprünglichen sozialen Zusammenlebens einer historischen Urgemeinschaft. Sie gilt Durkheim damit zugleich als *Elementargesellschaft* und steht in der Funktion, den Ursprung menschlicher Zivilisation als solchen zu begreifen.

Im sozialen Alltag dieser Elementargesellschaft herrscht eine unmittelbare Identität von individueller Moralität und kollektiver Glaubenspraxis. Die

¹¹² Anne Rawls trennt den soziologischen Ansatz des Erkenntniskonzeption bei Durkheim von einem epistemologischen Ansatz bei demselben. Rawls, „Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate“, S. 6.

¹¹³ Marcel Mauss grenzt seine eigenen Untersuchungen von denen Durkheims ab. Beide versuchen die „social history“ der Kategorien des menschlichen Bewusstseins zu entschlüsseln. Während es Durkheim Mauss zufolge um das Ganze des menschlichen Bewusstseins geht (korrespondierend der Kategorie der Totalität), versucht Mauss detaillierter den möglichen sozialen Ursprung der einzelnen Kategorien des Bewusstseins zu beschreiben. Mauss, „A category of the human mind: the notion of a person; the notion of self“, S. 2. Zum sozialen Ursprung des menschlichen Erkenntnisvermögens vor dem Hintergrund der Ansätze Durkheims und Mauss' vgl. Bloor, „Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge“.

soziale Praxis dieser idealen Urgemeinschaft ist *per definitionem* unentwickelt. Ihr elementarer Charakter besteht in ihrer absoluten Ursprünglichkeit. Sie ist der entworfenen historischen Quell aller sozialen Entwicklung der Menschheit und hierin von Gesellschaft überhaupt. Aus dieser sozialen Praxis der Elementargesellschaft ist noch kein *entwickeltes* Bewusstsein sozialer Organisation hervorgegangen. Das Bewusstsein der Individuen ist vielmehr selbst unmittelbare, unreflektierte soziale Praxis. Gleichwohl funktioniert auch diese Urgesellschaft nur, weil sie bereits organisiert ist. Das soziale Leben muss regelmäßig zusammengeführt und erneuert werden. In dieser Erneuerung erhält sich die Gemeinschaft in ihrer Ursprünglichkeit. Der Zyklus der Feierlichkeiten und der Rhythmus des sozialen Lebens als solcher zwingt sich in seiner Kontinuität in das Bewusstsein der Individuen.¹¹⁴ Er prägt Durkheim zufolge noch vor aller Genese höherer Erkenntnisvermögen die Struktur dieses Bewusstseins für alle Zeit. Ebensolcher Art begreift Durkheim die bewusstseinsbildende Funktion der räumlichen Organisation der Urgemeinschaft. Die Anordnung der Wohnstätten ist zwar zu keiner Zeit Gegenstand einer Anschauung. Sie gleitet vielmehr als gleichsam unmittelbare Selbstverständlichkeit durch das Bewusstsein der Gemeinschaftsmitglieder. Noch bevor überhaupt eine Reflexion des Individuums auf seine Umwelt begonnen hat, prägen die räumlichen Strukturen in ihrer intuitiven Eingängigkeit das Bewusstsein des Subjekts.¹¹⁵

¹¹⁴ Vgl. Durkheim und Mauss, „Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“, S. 178ff.; ebenso: Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 201ff.

¹¹⁵ Die heute geläufigen Himmelsrichtungen sind Durkheim gemäß solchen Ursprungs. Vgl. Durkheim und Mauss, „Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“, S. 237ff. Wie nachhaltig überhaupt die Thematisierung der Vermittlung sozialer Faktoren mit den Funktionen von Wissenschaft und Erkenntnis sind, kann folgende Arbeit zeigen: Atran, *Cognitive Foundations of Natural History*. Atran versucht über die ganze Breite menschlicher Entwicklung die anthropologischen Grundlagen wissenschaftlicher Klassifikationslogiken zu entschlüsseln. Durkheim wird vor diesem Zusammenhang als Vertreter einer „psycho-social anthropology“ gesehen.

Neben der solchermaßen entstandenen ‚Kategorien‘ von Raum und Zeit, versucht Durkheim den sozialen Ursprung von *Kausalität* und *Totalität* zu bestimmen. Hinter beiden Kategorien verbirgt sich Durkheim zufolge die Gesellschaft als solche. Sie ist zunächst die Kraft, welche das individuelle Leben der Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft zur Einheit bringt. Sie ist darüber hinaus das Heiligtum dieser Einheit selbst. In Ihrer *Kraft* manifestiert sich die Gesellschaft als zusammenführender Zwang, als determinierendes Fundament individueller Wirklichkeit. Sie ist hierin der Ursprung aller Vorstellung eines Zusammenhanges von *Ursache* und *Wirkung*.¹¹⁶ Diese Vorstellung entwickelt sich im Verlaufe sozialer Evolution zu einem eigenständigen Begriff. In diesem wird die wirkende Kraft der Gesellschaft zunächst aufspaltend begriffen und letztlich aus ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit vollständig herausgelöst. Auf diese Weise entsteht aus der menschlichen Urgemeinschaft im Verlaufe der Menschheitsgeschichte eine phänomenal von allen sozialen Beziehungen unabhängige *Kategorie*, der in ihrer Unabhängigkeit als Bestimmung des menschlichen Erkenntnisvermögens fungieren kann.

Desgleichen ist der Ursprung der *Kategorie der Totalität* Durkheim zufolge in der Urgemeinschaft der Elementarreligion begründet. Sie ist ursprünglich nichts anderes als der entstehende Begriff der Gesellschaft als ganzer. In der religiösen Urgemeinschaft findet sich Durkheim zufolge das Ganze der Gesellschaft in den einzelnen Heiligtümern der Gemeinschaft symbolisiert.¹¹⁷ In diesen Heiligtümern nimmt die Personen übergreifende konstitutive Kraft der Gesellschaft Gestalt an. Sie ist das Heilige selbst, welches sich in diversen Kultgegenständen zu Kristallisationspunkten individueller und kollektiver

¹¹⁶ Vgl. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 488ff; besonders: „[...] die Idee der Kraft [trägt] sichtbar das Zeichen ihrer Herkunft. Sie beinhaltet nämlich die Idee der Macht, die ihrerseits nicht ohne die Idee der Herrschaft [...] denkbar ist. Aber diese Beziehungen, die all diese Ideen ausdrücken sind vorzugsweise soziale Beziehungen. [...] Alles läßt demnach darauf schließen, daß die ersten Mächte, die der menschliche Geist begriffen hat, die Mächte sind, die die Gesellschaft bei ihrer Organisation eingesetzt hat. Nach deren Vorbild werden dann die Mächte der physischen Welt begriffen.“ Ebd., S. 492f.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 284 und 285ff.

Anbetung herausbildet. In dieser Anbetung erscheint die Gesellschaft überhaupt als absolute Einheit.¹¹⁸ Das Heilige ist der ursprüngliche Begriff dieser Einheit. Aus der ursprünglichen Symbolisierung der Gesellschaft als anbetungswürdigem Universal-Heiligtum erwächst Durkheim zufolge ebenso der Begriff *Gott* wie auch die *Kategorie der Totalität*.¹¹⁹ In *Gott* symbolisiert sich die konstitutive moralische Kraft der Gesellschaft als solcher. *Gott* ist überhaupt der Horizont individueller Strebsamkeit und in diesem Sinne der Inbegriff des Guten selbst. In *Gott* erscheint die Gesellschaft als konstitutives Ganzes und Ursprung individueller Identität. *Gott* ist zugleich bereits entwickeltes Symbol sozialer Einheit.¹²⁰ Er ist das Symbol kollektiven Geistes und ritueller Praxis. Der Geist des Kollektivs ist dabei nichts anderes als die Gesellschaft selbst. Und die Gesellschaft ist in der Elementarreligion die Totalität menschlicher Wirklichkeit schlechthin.

Durkheim spezifiziert keine historische Abfolge der Begriffe von *Gott* und *Totalität*. Er betrachtet beide als ursprünglich in der von ihm konstruierten menschlichen Urgemeinschaft begründet. Auch gibt Durkheim kaum Auskunft darüber, wie er sich den genetischen Prozess überhaupt vorstellt, an dessen Ende ein Begriff von *Gott* sowie die *Kategorie der Totalität* hervorgebracht werden.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 400.

¹¹⁹ „Der Begriff der Totalität ist nur die abstrakte Form des Begriffs der Gesellschaft. Sie ist das Ganze, das alle Dinge umfaßt, die oberste Klasse, die alle anderen Klassen umschließt.“ Ebd., S. 590.

¹²⁰ Durkheim über Kulthandlungen im Allgemeinen: „Allein dadurch, daß ihre offensichtliche Funktion darin besteht, die Bande, die den Gläubigen an seinen Gott binden, zu verstärken, verstärken sie gleichzeitig tatsächlich die Bande, die das Individuum mit seiner Gesellschaft verbindet, denn der Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft.“ Ebd., S. 309; vgl. ebd., S. 370ff., besonders S. 386ff.

III. Systematische Analysen

A. *Die Logik des Simmelschen Kulturbegriffs*

1. **Kultur als dialektischer Systembegriff und die konstitutive Differenz der Begriffe *Kultur* und *Natur***

Die vorgestellten Reflexionen Simmels über Kultur enthielten drei wesentliche Züge. Simmel thematisiert Kultur erstens als vom Subjekt initiierten Prozess der Selbstentfaltung, zweitens als objektive Bestimmung des Subjekts durch komplexe Kulturwertgebilde und drittens als überindividuellen wertevermittelten Prozess. In diesem überindividuellen Prozess wird das Subjekt ebenso konstituiert und entfaltet, wie auch von seinen eigenen Bedürfnissen regelmäßig entfremdet. Kultur ist folglich ihrer Definition gemäß einerseits subjektiv-teleologischer Verlauf und andererseits ein komplexes, objektiv vermitteltes System von zueinander in Beziehung und Konflikt stehenden Wertesystemen.

Das Subjekt mit seinen Bedürfnissen ist zentraler Maßstab aller Kultur. Wo objektive Wertesysteme und Institutionen nicht oder nicht mehr der Entfaltung subjektiver Anlagen dienen, dort befindet sich der kulturelle Prozess im Zustand der Entfremdung. Dieser ist – als Negation des immanenten Zweckes aller Kultur – Moment des kulturellen Prozesses selbst. Die potenzielle Entfremdung des Subjekts von den es umgebenden Systemen des objektiv gewordenen Geistes beruht auf der verschiedenen Konstitution von Subjekt und Objekt überhaupt. Das Subjekt – vom Leben zur ständigen Erneuerung seines eigenen Umfelds getrieben – entfaltet in der kurzen Spanne seiner Existenz eine fortwährende Spontaneität, mit der es in seine unmittelbare Umwelt schöpferisch eingreift. Die über die Jahrhunderte und Jahrtausende aus subjektiven Energien produzierten Gebilde des objektiven Geistes sind dieser Spontaneität entwachsen. Ihre räumliche und zeitliche Erstreckung überragt den Horizont und die Kraft jedes einzelnen Subjekts. In dieser überzeitlichen Persistenz haben die Gebilde des objektiven Geistes ihre Funktion im Prozess der Kultur. Diese Funktion besteht in der Bildung des subjektiven Geistes. Der Prozess dieser Bildung verläuft nach den Werten und der Eigenlogik, welche

die spezifischen Gebilde des objektiven Geistes jeweils repräsentieren. Das Subjekt gerät auf diese Weise immer schon in die Knechtschaft der ihm historisch vorauslaufenden Wertegebilde und Wertesysteme.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die augenscheinliche Dialektik des Simmelschen Kulturbegriffs analysieren. Diese Dialektik beruht auf einer mehrstufigen systematischen Opposition der Begriffe *Subjekt* und *Objekt*. Simmel behauptet zunächst die Authentizität des Subjekts. Er geht davon aus, dass dieses als *Wesen* immer schon konstituiert ist. Als ein authentisches Wesen ist das Subjekt *Prinzip des Anfangs* aller Kultur. Es ist ebenso das *Woraufhin* – Zweck – des kulturellen Prozesses. Dieser Prozess nimmt im Subjekt seinen Anfang und soll idealerweise zu demselben zurückführen. Im Begriff seiner ursprünglichen Idealität ist Kultur folglich ausschließlich *subjektiver* Prozess. Bereits in dieser vorgestellten subjektiven Unmittelbarkeit des kulturellen Prozesses steckt ein Verweis, der den Rahmen des gewonnenen Begriffs der Kultur sprengt. Das Subjekt muss, um sich selbst innerlich verwirklichen zu können, subjektive Energien veräußern. Im Prozess dieser Veräußerung generiert und manipuliert das Subjekt fortwährend Objekte seines eigenen Geistes. Im Gedanken einer solchen Entäußerung ist bereits ein Jenseits des Subjekts mitgedacht. Das Objekt hat einen konstitutiv anderen Charakter als das Subjekt selbst. Es ist in seiner Wirklichkeit von der Wirklichkeit des Subjekts verschieden.

Insofern der subjektiv-kulturelle Prozess *elementar* auch als Veräußerung subjektiver Energien im kulturellen Schöpfungsprozess vorgestellt wird, muss eine dem Subjekt äußere Wirklichkeit potenzieller Objekte bereits zuvor notwendig begriffen worden sein. So ist die Veräußerung subjektiver Energien wesentlich eine Objektivierung subjektiven Geistes. Im Begriff dieser Objektivierung ist das *Objekt* als Gegenstück zum Subjekt seiner Möglichkeit nach bereits vorausgedacht. Es rückt unmittelbar in den Fokus des Begreifens, sobald die Funktion der Objektivierung subjektiver Energien bestimmt werden soll. Die Funktion der Objektivierung des subjektiven Geistes besteht wesentlich im Gegenübertreten der objektiven Schöpfung gegen seinen Schöpfer. Erst in der *Arbeit am Objekt* begreift sich der Mensch als Subjekt. Nur kraft seiner objektivierenden Tätigkeit kann sich das Subjekt selbst

bestimmen. Am Objekt *identifiziert* es sich als dessen Schöpfer. Und am Objekt erkennt es auch seine elementare Differenz zu demselben.

Damit ist freilich ein grundsätzliches Problem entwickelt, das den Begriff der Kultur in eine weiterführende Reflexion treibt. Das Objekt des kulturellen Prozesses soll seiner begrifflichen Bestimmung gemäß *veräußerter subjektiver Geist* sein. Denn nur als Geist kann das Objekt der Kultur zum Subjekt zurückspiegeln und dessen Anlagen entfalten. Doch wie kann veräußerter subjektiver Geist Objekt werden? Wie kann es möglich sein, dass der Geist etwas wird, was er zuvor nicht immer schon gewesen ist, nämlich *reine Subjektivität* oder *reine subjektive Energie*? Die Objektivierung des subjektiven Geistes setzt eine externe Substanz voraus, an welcher der subjektive Geist Gestalt annehmen kann. Anders ist diese Veräußerung subjektiver Energien nicht zu begreifen. Das Objekt der Kultur kann damit überhaupt nur dann als Objekt begriffen werden, wenn es seiner Substanz nach vom Subjekt der Kultur verschieden ist. Hierdurch gerät freilich Simmels ursprüngliche Definition von Kultur als Prozess der subjektiven Selbstentfaltung in Bedrängnis. Denn in dieser Definition wird einzig das Subjekt als unmittelbar wirklich akzeptiert.

Sobald nun eine objektive Substanz angenommen werden soll, die dem Schöpfungsakt des Subjekts vorausläuft, gerät die Idee eines authentisch subjektiven Schöpfervermögens selbst in Gefahr. Ihr stellt sich unvermittelt die Idee einer aller subjektiven Entfaltung präsupponierten *objektiven Realität* gegenüber. Diese objektive Realität – zunächst geistlos vorgestellt, denn Geist ist bei Simmel ursprünglich nur das Subjekt selbst – ist nichts weiter als der Inbegriff des Anderen des subjektiv-kulturellen Prozesses überhaupt. Dieses Andere ist die Bedingung der Möglichkeit des Objektiv-Werdens subjektiven Geistes. Es ist das allgegenwärtig Gegenüberstehende des sich in der kulturellen Selbstentfaltung befindenden Subjekts. Im Vollzug des subjektiv-kulturellen Prozesses geht der subjektive Geist kontinuierlich auf die ihm äußere Substanz der objektiven Realität über. Das Subjekt entfaltet sich in diesem Übergehen als Schöpfer. Es bildet die zunächst gestaltlos gedachte Substanz des Objektes. Es entstehen solchermaßen jene für den kulturellen Prozess so bedeutsamen „objektiv geistigen Gebilde“. Diese sind das

gestalthafte Andere des Subjektes selbst. Das Subjekt kann sich in diesen Gebilden wiederfinden, weil diese ebenso wesentlich Geist sind wie es selbst.

Im Begriff des „objektiv geistigen Gebildes“ wird die Substanz desselben als *Beharrlichkeit* mitgedacht. Diese Beharrlichkeit ist elementare Bestimmung objektiver Realität als solcher. In der Vorstellung dieser Beharrlichkeit gerät Simmels Idee von Kultur als eines wesentlich subjektiven Prozesses an ihre begrifflichen Grenzen. Während die Substanz der objektiven Realität bereits zuvor stillschweigend als Äußeres des subjektiven Prozesses der Kultur gedacht werden musste, so blieb sie doch ein zunächst gestaltloses Unbekanntes. Als Unbekanntes war diese Substanz lediglich *Funktion* des subjektiven Prozesses der Kultur. Diese gestaltlose Funktion beginnt im Begriff des „objektiv geistigen Gebildes“ Gestalt anzunehmen. Sie wird hierin als eigene Wirklichkeit begriffen. Die eigene Wirklichkeit des „objektiv geistigen Gebildes“ zeigt sich in seiner Beharrlichkeit. Das Objekt ist – obzwar seiner Gestalt nach subjektiven Ursprungs – gegen seinen Schöpfer unabhängig. Es kann sich dessen Kraft zumindest *in relativem Maße* entziehen und auch ohne Präsenz desselben fortexistieren. In der Möglichkeit dieses Fortexistierens deutet sich die zuvor unbegriffene objektive Realität als Wirklichkeit an. Diese zeigt sich in der Eigenständigkeit menschlicher Produkte. In dieser Eigenständigkeit ist die objektive Wirklichkeit der Kultur stets *Vielheit*. Sie ist die Summe *aller* menschlichen Produkte.

Einmal ausgesprochen – und damit in dialektische Opposition zum unmittelbaren, u.d.h. *subjektiven Begriff* von Kultur geraten –, tritt der Gedanke einer objektiven Wirklichkeit menschlicher Produkte eine Kaskade logischer Konsequenzen frei. Die eigene Realität „objektiv geistiger Gebilde“ will durchmessen und seiner Struktur nach begriffen werden. Was genau bedeutet die Persistenz der Objekte? Was ist das Objekt, *bevor* es vom Geist geformt wurde? Warum beharrt das Objekt? Welchen Ort hat das Subjekt in der Welt seiner Objekte? Das hier ansetzende Begreifen ist mit dem Horizont der subjektiven Idealität des kulturellen Prozesses nicht mehr vereinbar. Die Welt der Objekte kann nicht *vom Subjekt her* gedacht werden. Sie muss aus ihr selbst heraus und vor dem Horizont ihrer eigenen Logik begriffen werden. Am Leitfaden des Kulturbegriffs äußert die Welt der Objekte ihre Eigenart. In dieser Eigenart bestimmt sie den Menschen. In ihr werden unzählige Subjekte

zur Form gebracht, von ihr entwickelt, konstituiert, verändert und bisweilen vernichtet. Dieses Faktum hat mit der nunmehr nur noch *gedachten* Idealität des kulturellen Prozesses nichts mehr gemein. Die Welt geistiger Objekte entfaltet sich gesetzesgleich und ohne Interesse am Subjekt. Kultur als solche ist ihr gleichgültig, ebenso wie die nach Selbstentfaltung strebenden Subjekte. Das Subjekt findet sich als in diese Welt bildender Kräfte geworfen, und es muss aus ihr heraus sich selbst zur Entfaltung bringen. *Dem subjektiven Prozess der Kultur tritt folglich der Prozess einer objektiven Wirklichkeit entgegen.*

Ein solches Entgegentreten kann dem Begriff des subjektiv-kulturellen Prozesses der Kultur leicht zum Verhängnis werden. In diesem Begriff ist der Hinweis auf einen *anderen Prozess* immer schon stillschweigend enthalten. Diesem Hinweis einmal nachgegangen, entfaltet sich der Begriff einer objektiven Wirklichkeit – einer Wirklichkeit zunächst *kultureller*, grundsätzlich jedoch *auch anderer* Objekte. Im Begriff dieser objektiven Wirklichkeit wiederum kommt das Subjekt *als Subjekt* – als autonomer, individueller Geist – nicht mehr vor. Von der Seite des Objektes her gedacht erscheint das Subjekt nur mehr als Objekt *und als nichts anderes*. Mit einer solchen *Auflösung des Subjekts in den Begriff einer objektiven Wirklichkeit* wird der unmittelbare Begriff des subjektiven Prozesses der Kultur *negiert*. Das Subjekt ist zum Objekt der Kräfte des Universums geworden und verliert in der Radikalität des Begriffs der objektiven Wirklichkeit seine Existenz. Es wird nunmehr nur noch gebildet. Seine zuvor gedachte Selbstentfaltung ist *objektiv* nicht zu begreifen und verschwindet. In diesem Verschwinden geht mit dem Subjekt der subjektive Prozess der Kultur und damit der ursprüngliche Begriff der Kultur selbst zugrunde.

Mit dem Zugrundegehen des ideal-subjektiven Prozesses der Kultur beginnt auch Simmels Begriff von Geist zu wanken. *Geist* wird stets als Potenz des Subjekts begriffen. Er ist stets *menschlicher* Geist – was auch immer das sein möge. Wo nun das Subjekt in seiner ursprünglichen Authentizität verloren ist, verliert sich ebenso der Begriff seines Geistes. Sofern allerdings *Objekte* bis dato als vom subjektiven Geist zur Objektivität geformte subjekt-externe Substanz gelten sollten, sind sogar diese selbst und folglich ebenso die Idee einer objektiven Wirklichkeit in Gefahr. Einzig die Substanz der objektiven

Wirklichkeit selbst – zuvor als externe Funktion des subjektiven Prozesses der Kultur gedacht – bleibt vom Gang der Reflexion verschont. Mit ihr wird offenbar noch etwas *ganz anderes* begriffen. Dieses konnte im Fortgang der Begriffe *Kultur* und *Geist* nicht oder *noch nicht* zur Sprache kommen.

Simmels Überlegungen haben bis dato eine doppelte dialektische Struktur. In systematisch verschränkter Weise stehen in dieser Struktur die Begriffe *Subjekt* und *Objekt* in Opposition:

- 1) Kultur wird von Simmel zunächst auf zweifache Weise als Prozess begriffen. Zum einen ist Kultur Prozess *subjektiver Selbstentfaltung*, zum anderen subjektbezogener Prozess *objektiver Bildung*. In ersterem Begriffsmoment verläuft die Dialektik von Subjekt und Objekt von der Setzung des Subjekts als Wesen hin zum Objekt und zum Begriff der Vermittlung beider. In letzterem Begriffsmoment wird das Objekt selbst als authentisch gesetzt und dessen vermittelnde Wirkung auf das Subjekt zu Begriff gebracht. In ersterem Begriffsmoment wird Kultur als Prozess subjektiver Selbstentfaltung, in letzterem ebenso als Prozess *objektiver Entfremdung* begriffen.
- 2) Indem Simmel dem ursprünglich unmittelbar subjektiven Begriff von Kultur den Begriff eines objektiven Prozesses derselben entgegenstellt, entsteht eine weitere Dialektik von Subjekt und Objekt. In dieser Dialektik wird der Begriff der Kultur als Begriff eines Prozesses subjektiver Selbstentwicklung vom Begriff der Kultur als eines Begriffs objektiv-geistiger Wirklichkeit *negiert*.

In der ersten Phase von Simmels Subjekt-Objekt-Dialektik wird der Begriff der Kultur seinen dialektischen Momenten nach entworfen, in der zweiten Phase treten diese Momente, ihrer immanenten Logik folgend, miteinander in Konflikt. Diesen Konflikt begreift Simmel unter dem Titel der *Tragödie der Kultur* – als ein immanentes Moment des Begriffs der Kultur als solchem.

Simmels dialektische Begriffsbildung vollzieht überdies eine weitere Wendung. In dieser Wendung werden der zuvor besprochene Konflikt und die „Tragödie der Kultur“ zur Einheit gebracht. Eine solche Einheit kann überhaupt nur als *System* des subjektiven und des objektiven Prozesses der

Kultur begriffen werden. Erst in einem solchen System kann die zuvor bestimmte Negation des subjektiven Geistes durch die objektive Wirklichkeit der Kultur als ein konstitutives Prinzip bestimmt werden. Von einem solchen System – und seinem *Begriff* – muss verlangt werden, dass in ihm der subjektive wie der objektive Prozess der Kultur als gleichursprünglich miteinander in Wechselbeziehung stehen.

Simmel bestimmt das Wesen sowohl des Subjekts als auch des Objekts der Kultur als *Geist*. Diese elementare Verwandtschaft von Subjekt und Objekt ist Grundlage des Begriffs von Kultur als *System*. Von diesem System muss gefordert werden, dass in ihm sowohl die *Subjektivität des Menschen* als auch die *Eigengesetzlichkeit und Eigenstruktur der objektiven Wirklichkeit* gedacht werden kann. Simmel begreift folglich Kultur – wie in II.A.3 beschrieben – als Einheit subjektiver und objektiver Wirklichkeit. In dieser Einheit sind sowohl Subjekt als auch Objekt *Geist*. Der Geist – in der Gestalt von Werten – ist das Band zwischen Subjekt und Objekt. Für den Begriff des Geistes als *synthetisches Band* zwischen Subjekt und Objekt ist dessen Ursprung gleichgültig. Als Einheit begriffen genügt er sich selbst und ist von seiner systematischen Entwicklung entkoppelt.¹²¹ In dieser geistigen Einheit kann sich Kultur auf multidimensionale Weise entfalten. Sie ist ebenso sehr Produkt individueller Schöpfung wie auch Prozess der objektiven Ausbildung von Wertesystemen. Das Subjekt ist in dieser Welt des Geistes Ursprung und Quell aller Erneuerung. Es tritt aus der Welt der Objekte hervor und stellt sich diesen entgegen. In diesem Entgegenstellen ist es in die Lage versetzt, in den *Lauf der Dinge* nach eigener Maßgabe einzugreifen. Subjekt und Objekt sind auf diese Weise sowohl gegeneinander differenziert als auch in konstitutiver Einheit begriffen.

¹²¹ Ein solche ‚Entkopplung‘ ist der Grund für die Möglichkeit, dass Simmel in der *Philosophie des Geldes* eine Konzeption von Kultur vorstellt, welche über den Horizont der weiteren besprochenen Texte hinausgeht, gleichwohl diese mit hoher Wahrscheinlichkeit später verfasst worden sind. In der *Philosophie des Geldes* wird gleichsam das System der Kultur in seiner abstrakten Unmittelbarkeit begriffen, und diese wird in *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* u.ä. dann ihren Momenten nach phänomenologisch bestimmt.

Einzig das Rätsel der bis dato unbegriffenen Substanz der objektiven Wirklichkeit bleibt ungelöst. Wo hat diese ihren Ursprung? In welchem Verhältnis steht dieselbe zum System der Kultur? Welche Funktion hat diese Substanz für die – bereits zugestandene – Existenz einer Welt von Objekten? Welche Schlüsse lassen sich aus dieser Funktion ziehen? Wieso wird diese im System der Kultur (bisher) nicht begriffen?

In der Kultur hat alles Bewusstsein und Begreifen überhaupt seine Wurzel. Vermöge der Partizipation des Subjekts an objektiven Wertesystemen kann dieses sich selbst, die ihm entgegenstehende Welt der Objekte und letztlich die Synthesis zwischen Subjekt und Objekt zu Bewusstsein bringen. Zugleich wird im Begriff der Kultur die Funktion einer Ursubstanz entdeckt, die *an sich* nicht als Kultur begriffen werden kann. Diese Ursubstanz ist Bedingung der Möglichkeit objektiver Wirklichkeit. Im Begriff der Kultur liegt folglich der Verweis auf ein *von diesem* Nicht-Begriffenes. Auf dieses Nicht-Begriffene kann der Begriff der Kultur allerdings nicht verzichten, ohne selbst als differenzierte Einheit zu zerbrechen. Ohne den Begriff oder zumindest die *vage Idee* einer Ursubstanz kann kein Objekt – sei dieses ein *Objekt der Kultur* oder *ein Anderes* – vorgestellt werden. Der Genese von Kultur – als wesenseigener Form der Entfaltung des menschlichen Geistes – muss folglich ein Anderes vorausgedacht werden, ohne welches diese Genese unmöglich als möglich vorzustellen wäre. Den gemachten Ausführungen zufolge kann dieses *geistlose* Andere seine Bestimmung allerdings erst im Prozess der Kultur erfahren, in welchem erst es Form annimmt und annehmen muss.

Das in der vorliegenden Analyse gewonnene Begriffssystem der Kultur gerät allerdings sogleich in Bedrängnis. Die Ursubstanz der objektiven Wirklichkeit mag sich nicht recht mit ihrer Bestimmung als Unbestimmtes des kulturellen Prozesses zufrieden geben. Der bloß negativen Bestimmung als *noch nicht vergeistigtes Urwesen* der objektiv-kulturellen Wirklichkeit stellt sich die Frage entgegen, was dieses Urwesen überhaupt sei. Das Bewusstsein – und somit also der menschliche Geist – wird hier zu einer positiven Bestimmung getrieben. Allein in diesem Trieb des Bewusstseins auf das Begreifen der Ursubstanz hin wird der Prozess der Kultur als solcher relativiert. Insofern die aus ihm verwiesene Ursubstanz selbst zu einer positiven Bestimmung gelangen soll, würde sich dadurch ein außerkulturelles Universum erschließen und sich

dem System der Kultur entgegenstellen. Ein solches Universum kann *per definitionem* nicht Teil des kulturellen Prozesses sein. Nun erfährt die unbestimmte Ursubstanz des kulturellen Prozesses in der Tat ihre begriffliche Bestimmung. Simmel selbst kann dies nicht vermeiden und stellt den *Objekten der Kultur* und damit den Objekten des Geistes die *Objekte der Natur* gegenüber. In der Natur erfährt die zuvor unbestimmte Ursubstanz ihren positiv bestimmten Begriff. Sie ist der Inbegriff des Objektiven vor aller Rezeption durch den menschlichen Geist. Gleichzeitig erfährt das *System der Kultur* mit der Gegenüberstellung von *Kultur* und *Natur* seine Grenzen. Das zuvor unbestimmte Urwesen der „objektiv geistigen Gebilde“ wird gleichsam als Rohmaterial geistiger Formung begriffen. Hierin ist es noch vor aller Entdeckung durch den Geist der Kultur bereits immer schon Objekt gewesen. Nicht die Ursubstanz in ihrer ganzen Unbestimmtheit wird in der Kultur vom Geist bestimmt. Vielmehr werden in der Kultur die immer schon konstituierten Objekte der Natur behandelt und durch den Geist zu einer ästhetisch oder auf andere Weise wertevermittelten Gestalt gebracht.

In der Natur existiert folglich ihrem Begriff nach eine Welt der Objekte vor allen Objekten der Kultur. Gemäß Simmels definitorischer Bestimmung von Kultur als der *Entfaltung allen Geistes* ist das Universum der Natur vollkommen *geistlos*.¹²² In ihm liegt weder Wert noch Bedeutung. In diesem Mangel der Natur wird allerdings nichts anderes als der Mangel des Kulturbegriffs selbst sichtbar. Dieser versteht sich selbst als Inbegriff der Entfaltung des menschlichen Geistes. Diese Entfaltung ist Ursprung der Möglichkeit des Menschen, seine Welt zu begreifen. Der Begriff dieser Welt ist stets Geist, so wie auch jedes Begreifen selbst – die Applikation von Werten und die Entschlüsselung von ‚Sinn und Bedeutung‘. Die geistlose Welt der

¹²² Das ‚Geistlose‘ der Natur zeigt sich wesentlich auch in der in ihr gegebenen unbedingten Gültigkeit der „Herrschaft des Kausalgesetzes“ (Lichtblau, *Georg Simmel*, S. 69). Im „Kulturzustand“ sei dem hingegen die gestaltende Freiheit des Subjekts gegeben. Man darf diese Ausdeutung nicht allzu tief überdenken. Sie erscheint leicht als grundlos, wenn man mit Kant die „Herrschaft des Kausalgesetzes“ nicht als Wesen der Natur, sondern als kategoriale Bestimmung des menschlichen Bewusstseins versteht.

Natur müsste folglich begriffen werden, ohne dass in ihr der Geist einen Anhaltspunkt zur Bestimmung fände. Nun ist allerdings selbst die Bestimmung der Natur als *geistlos* Resultat eines geistigen Prozesses. In ihm wird die Natur *bewertet* und als *an sich wertlos* begriffen.

Sowohl der Begriff des Geistes als auch jener der Kultur geraten hier nicht selbst in Widerspruch. Der Geist kann nichts Geistloses begreifen und bestimmt doch die Natur als ebensolche. Kultur kann nichts Wertloses bestimmen und bestimmt doch die Natur als *an sich wertlos*. Weder der Begriff der Kultur noch der zur Geltung gebrachte Begriff des Geistes können den zuvor entstandenen Konflikt lösen. Beide verlangen vielmehr nach einer Instanz der Vermittlung, die ebenso schlüssig die Differenz von *Kultur* und *Natur* als auch von *Geist* und *geistloser Ursubstanz* begreifen lässt.

2. Kultur als System entwickelter Subjektivität und die Grenzen der Simmelschen Kulturkonzeption

Die Logik des Simmelschen Kulturbegriffs beginnt mit der Setzung der Authentizität des Subjekts als Ursprung aller Kultur. Im Zuge der Reflexion des hierdurch begründeten Begriffs erscheint Kultur zunächst wesentlich als rein subjektiver Prozess. In der Idee der Entfremdung des Subjekts von seinen eigenen geistigen Produkten tritt diesem subjektiven Prozess ein objektiver Prozess der Kultur entgegen. In der Idee der Kultur als eines objektiven Prozesses wird überhaupt die Möglichkeit des Bewusstseins einer objektiven Wirklichkeit gedacht. Subjekt und Objekt finden sich ebenso im subjektiven Prozess der Kultur als auch in jenem der objektiven Wirklichkeit kultureller Formen. Charakteristisch für beide Prozess-Mannigfaltigkeiten ist eine jeweils wechselseitige logische Dominanz. Im subjektiven Prozess der Kultur erscheint das Objekt desselben in seiner ganzen Zweckdienlichkeit. Das Objekt der Kultur ist lediglich als Medium der Entfaltung subjektiver Energien bestimmt. Im objektiven Prozess der Kultur dem hingegen erscheint das Subjekt andererseits als bloßer Schatten seiner selbst, welcher sich ‚irgendwie‘ und doch unabweisbar hinter seiner objektiven Gestalt verbirgt. Das relative begriffliche Ungleichgewicht zwischen Subjekt und Objekt, je nach Perspektive des kulturellen Prozesses, verlangt nach Vermittlung.

Sowohl die dialektische Differenz zwischen Subjekt und Objekt als auch die Perspektivität ihrer Auslegung muss an ein Spielfeld gebunden werden. Anderenfalls erschiene bald die subjektive bald die objektive Auffassung von Kultur in ihrer jeweiligen begrifflichen Dominanz. Beide Begriffe von Kultur würden sich – ihrer immanenten Logik folgend – zufällig gegeneinander stellen, ohne sich allerdings über die ihnen zugrunde liegende Dialektik hinausbewegen zu können. Es muss folglich der subjektive Prozess der Kultur ebenso wie der objektive Prozess derselben in einer begrifflichen Einheit gefasst werden, in welcher Subjektivität und Objektivität in ein systematisches Verhältnis zueinander treten. Erst in diesem systematischen Verhältnis können beide Momente von Kultur in ihrer Reziprozität begriffen werden. Dieses systematische Verhältnis ist der entwickelte Begriff von Kultur als *System*, welcher im Vorgehenden im Zusammenhang der Reflexion von *Werten* und *Wertesystemen* aufgedeckt wurde.

Im *System* wird Kultur weder einseitig aus der Perspektive des Subjekts noch des Objekts ausgelegt. Sie wird vielmehr in ihrer Funktion als *Synthesis* zwischen Subjekt und Objekt begriffen. In dieser Funktion als Synthesis ist Kultur die Einheit des subjektiv-kulturellen und objektiv-kulturellen Prozesses. In dieser Einheit sind Subjektivität und Objektivität gegeneinander differenzierte, allerdings wechselseitig konstitutive Momente. Beide Momente sind logisch aufeinander verwiesen und können nicht unabhängig voneinander gedacht werden. *Kultur ist die in sich konfligierende Einheit subjektiver Gestaltungsbedürfnisse und der immer schon stattfindenden objektiven Bestimmung der Subjekte.*

Im Begriff der Kultur als System wird das Phänomen *Kultur* seiner Praxis zugeführt. In einem solchen System erscheint weder das Subjekt noch das Objekt der Kultur als bloß ‚abstrakt‘ Gedachtes. Während im subjektiven Prozess der Kultur das Subjekt als einheitliches Prinzip allen Anfangs von Kultur gesetzt war, so wird dieses im System der Kultur in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Subjekten und folglich möglichen Ausgangspunkten von Kultur zerstreut. Im System der Kultur wird das Prinzip der Subjektivität mit dem Prinzip der Objektivität vermittelt. Die objektive Wirklichkeit aller Kultur ist endlose Mannigfaltigkeit. In ihr hat die Kultur eine potenziell unbegrenzte Vielzahl an Formen. Der dem Begriff dieser Mannigfaltigkeit vermittelte

Begriff des Subjekts der Kultur wird hierdurch auf zweifache Weise verändert. Zum einen erscheint das Subjekt als auf mannigfaltige Weise kulturell bestimmt. Seine Bildung kennt mannigfaltige Formen, seine Werkzeuge sind dieser und jener Art. Zum anderen wird das Subjekt als einheitlicher Ursprung von Kultur potenziert. In der objektiven Wirklichkeit der Kultur wirkt eine potenziell unbegrenzte Vielzahl von Subjekten. Die Mannigfaltigkeit der objektiven Wirklichkeit der Kultur kann ohne eine Mannigfaltigkeit wirkender Subjekte nicht begriffen werden.

Der Begriff des Subjekts ist im System der Kultur zu einem Anderen entwickelt worden als er ursprünglich im rein subjektiven Prozess der Kultur gewesen ist. So bleibt das Subjekt zwar immer noch das stets einheitliche, allgemeine Prinzip allen Ursprungs von Kultur. Und doch nimmt es *wesentlich* einen anderen Zug an. Das Subjekt wird im System der Kultur zum *Individuum*. Im Begriff der Kultur als *System* wird der Begriff des Subjekts zum Begriff des Individuums entwickelt. Die im System der Kultur wirkliche *Vielzahl* potenzieller Subjekt macht den Begriff des Individuums notwendig. Das Individuum ist die Wirklichkeit des Subjekts im System kultureller Praxis. Das Individuum ist die Verkörperung des allgegenwärtigen Anfangs der Kultur. Es ist dieser Anfang und *Ursprung* als das in der objektiven Wirklichkeit der Kultur vermittelte Subjekt. Das Prinzip der Subjektivität aller Kultur wird in den objektiv-empirischen Individuen verwirklicht. Der allgemeine Begriff des Subjekts wird im Begriff des Individuums weitergehend bestimmt. Im Prinzip der Individualität erfährt der Begriff des Subjekts überhaupt seine Konkretisierung. Das Individuum ist konkrete, u.d.h. *bestimmte* Subjektivität. Der ursprüngliche Begriff des Subjekts als absoluter Urheber von Kultur erfährt im Begriff des Individuums seine Kritik. Vor dem Horizont der Individualität erscheint der Begriff des Subjekts als Abstraktion. In ihm wird die Erscheinung aller nur möglichen Individuen verallgemeinert. Im Begriff des Subjekts wird das Phänomen der Individualität als ein

Allgemeines begriffen. Der Begriff des Subjekts ist folglich unmöglich ohne ein gleichzeitiges Mitdenken des Begriffs *Individuum* vorzustellen.¹²³

Mit der Entwicklung des Begriffs des Subjekts zum Begriff des Individuums entstehen neue Anforderungen an den Begriff der Kultur als System. In diesem System muss das Phänomen individueller kultureller Praxis begriffen werden. Das Subjekt entfaltet seine Bedürfnisse *zusammen mit* und *neben* Anderen. Als Individuum steht es mit anderen Individuen immer schon im Kontext. Dieser Kontext will durchmessen und bestimmt werden. Das Phänomen der Gemeinschaft zwischen Individuen muss folglich ebenso begriffen werden wie das Phänomen der intersubjektiven Differenz kultureller Wirklichkeiten.

Summiert man die bisherigen Merkmale des Systems der Kultur, so wird ersichtlich, dass dieses an der ihm nun gesetzten Aufgabe scheitern muss. Das System der Kultur ist wesentlich ein System des Geistes. Sowohl Subjekt als auch Objekt der Kultur sind ihrem Ursprung nach *Geist*. Geist ist Simmel gemäß stets menschlichen Ursprungs und hat folglich seine Wurzel im Subjekt. Das Objekt der Kultur ist insofern Objekt, als dass es vom Geist des Subjekts *geformt* wurde. Es muss darüber hinaus in seinem *Sein* als vom Geist des Subjekts unabhängig gedacht werden. Erst in dieser Unabhängigkeit gegen das Subjekt und seinen Geist bewahrt das Objekt der Kultur seine Eigenart. Im System der Kultur entfalten sich sowohl Subjekt als auch Objekt durch Werte. Werte sind das synthetische Band zwischen Subjekt und Objekt. Sie werden bald vom Subjekt bald vom Objekt dominiert. In dieser unbestimmten wechselseitigen Dominanz behaupten sich Subjekt und Objekt als Prinzipien der Kultur. Die Kultur ist mit ihren Maßstäben die Einheit dieser Prinzipien. Ohne eine solche Einheit sind weder Subjekt noch Objekt denkbar.

¹²³ Diese Aussage ist um so bedeutsamer, als dass ihr zufolge der Begriff des Subjekts über den Begriff des Individuums stets empirisch vermittelt ist. Das Individuum ist das konkrete Subjekt der empirisch-objektiv-kulturellen Wirklichkeit. Individualität kann ohne den Begriff des Subjekts nicht gedacht werden. Ebenso wenig kann der Begriff des Subjekts ohne einen Bezug zur empirischen Mannigfaltigkeit individueller Wirklichkeit entwickelt werden.

Dem Gesagten zufolge ist das System der Kultur ein *System entwickelter Subjektivität*. In ihr hat sich der menschliche Geist zum System entfaltet. Ohne dieses System ist die Wirklichkeit des Menschen undenkbar. Erst im System der Kultur entfaltet der Mensch sein Bewusstsein. Ohne das Gängelband kultureller Werte ist dieses Bewusstsein unmöglich. Erst in der Kultur finden der menschliche Geist und damit dessen Bewusstsein ihren Maßstab. Vor dem Horizont der Kultur ist das entfaltete und entwickelte Bewusstsein des Menschen stets objektiv vermittelt. Es mag sich dabei – je nach Auslegung – selbst bestimmen oder von den Anforderungen seiner kulturellen Umwelt bestimmt werden. Als *System entwickelter Subjektivität* ist Kultur wesentlich ein *System des Bewusstseins* und damit ein *System des Geistes*. Bewusstsein ist wesentlich subjektiv. Die Subjektivität des Bewusstseins wird kontinuierlich objektiv vermittelt. In dieser objektiven Vermittlung wird die Subjektivität der Kultur zu einer *an sich bestimmten*. Dies hat Konsequenzen für den Begriff und das System der Kultur. *Kultur ist stets objektiv vermittelte Subjektivität*. Das Subjekt muss in ihr als immer schon konkretes begriffen werden. Das Subjekt der Kultur ist *Individuum*. In seiner Individualität ist das Subjekt immer schon durch konkrete Werte bestimmt. Es reproduziert *diesen und jenen* Kontext seiner kulturellen Umwelt. Der entwickelte Begriff der Kultur denkt das Phänomen dieser konkreten Vermittlung *in seiner Allgemeinheit*.

Im System der Kultur wird die konkrete Vermittlung beliebiger individueller Identitäten als allgemeines Phänomen begriffen. Als *System entwickelter Subjektivität* ist Kultur ein *System individueller kultureller Praxis*. Im System der Kultur wird überhaupt das Phänomen *individueller* Wirklichkeit gedacht und begriffen. Die Wirklichkeit des Individuums ist Kultur – *seine* Kultur. Exakt an diesem Punkt gerät die logische Entwicklung des Simmelschen Kulturbegriffs in eine finale Dialektik. Kultur wird von Simmel einerseits als System des Geistes und des Bewusstseins begriffen; andererseits ist Kultur systematischer Begriff individueller Wirklichkeit. Dieses doppelte Moment des Kulturbegriffs versetzt diesen in eine von ihm selbst nicht zu lösende Spannung. Der Begriff der Kultur ist von Simmel als ein *System des Geistes* gesetzt. *Kultur ist per definitionem* seinem Wesen nach Phänomen des Geistes und kann nur als ein solches begriffen werden. Zugleich ist Kultur als *Phänomen des Geistes* wesentlich Bewusstsein. Die Wirklichkeit des

Menschen *im Allgemeinen* ist in diesem Sinne ebenso wesentlich *Bewusstsein* und dieses ist wesentlich *Geist*. Kultur ist vor diesem Horizont Begriff der Wirklichkeit des Menschen. Der Mensch hat seine Wirklichkeit in der Kultur und diese ist Substanz und Synthesis seines Bewusstseins.

Indem Simmel Kultur überhaupt als Phänomen des Geistes setzt, behauptet er diese zugleich als *Totalität* menschlicher Wirklichkeit. Dieser definitorische Anspruch steht in systematischem Widerspruch zu den gemachten Analysen der logischen Implikationen der von Simmel begründeten Kulturkonzeption. Kultur wurde im Resultat dieser Analysen als ein *System entwickelter Subjektivität* begriffen. Eine solche Begriffsbestimmung trägt sowohl dem per Definition gesetzten subjektiven Horizont des Kulturbegriffs Rechnung, als auch der dialektischen Struktur von Simmels Argumentation. Als System entwickelter Subjektivität ist *Kultur* jederzeit ihrem Begriff nach *individuell bestimmte Wirklichkeit*. Das Subjekt mit seinem Horizont ist der Maßstab der in der Kultur bestimmten Wirklichkeit des Bewusstseins. *Kultur* begreift überhaupt das Phänomen der Bestimmtheit allen Bewusstseins. Diese konstitutiv-empirische Bestimmtheit des Bewusstseins ist zugleich die Bestimmtheit der individuellen Wirklichkeit. Insofern folglich jedes Bewusstsein kulturell bestimmt ist, kann von einer allgemeinen Totalität dieses Bewusstseins nicht mehr gesprochen werden. Das *Subjekt* des Bewusstseins muss in der Kultur als *Individuum* begriffen werden. Als Individuum ist das Subjekt nicht nur nach Raum und Zeit, sondern ebenfalls nach Form und Substanz seines Bewusstseins bestimmt. Der objektiven Bestimmung durch mannigfaltige Formen kultureller Gebilde tritt wesentlich das Phänomen der subjektiven Identifikation mit denselben hinzu. Die Identifikation des Individuums mit den objektiven Gebilden und Produkten *seiner* Kultur ist definitorisches Prinzip des Begriffs der Kultur schlechterdings. Erst im Akt der Identifikation ist Kultur überhaupt ihrem Begriff nach wirklich. Ihrem entwickelten Begriff gemäß ist Kultur folglich jederzeit an das Moment der individuellen Identifikation gebunden. Kultur ist wesentlich *meine Kultur* und als eine solche erst bestimmt.

Das System der Kultur als Begriff individuell bestimmter Wirklichkeit ist Konsequenz der systematischen logischen Entwicklung der einzelnen phänomenalen begrifflichen Momente von Kultur als solcher. Indem diese

Momente von Simmel in ein dialektisches Verhältnis zueinander gesetzt wurden, hat sich der Begriff der Kultur, seiner immanenten Logik folgend, in seinem systematischen Zusammenhang entfaltet. Vor diesem Hintergrund erscheint der Begriff der Kultur als *Totalität des Bewusstseins* wie zuvor die Idee eines rein subjektiven kulturellen Prozesses als Ausgangspunkt der systematischen Entwicklung der Simmelschen Kulturkonzeption. Beides sind *Präsuppositionen*, die im Prozess der Begriffsentwicklung systematisch überwunden werden. Das ursprünglich gesetzte abstrakte Subjekt des kulturellen Prozesses wird im Zuge dieser Entwicklung *in Wirklichkeit* als Individuum begriffen. *Das Individuum ist die Wirklichkeit des Subjekts der Kultur*. Die ursprünglich gesetzte Totalität des von Simmel als stets subjektiv begriffenen Bewusstseins ist in Wirklichkeit keine *allgemeine Totalität*, sondern vielmehr *die Totalität des in der Kultur gebildeten individuellen Bewusstseins und Geistes*.

Der Simmelschen Dialektik von Subjekt und Objekt der Kultur folgend, erscheint der Begriff des Subjekts als Idealisierung und wird in den Begriff des Individuums überführt. Auf diese Weise bleibt der Begriff des Subjekts als der gesetzte Ursprung und Sinn aller Kultur erhalten. Eine solche Begriffsentwicklung kann aufgrund der Transparenz ihres Resultats nicht nur als schlüssig, sondern ebenfalls als von Simmel solchermaßen bezweckt angesehen werden. Desgleichen kann von Simmels Konzeption von Bewusstsein, Geist und Wirklichkeit nicht behauptet werden. Simmel geht in seinen Überlegungen von einer ursprünglichen, unmittelbaren und allgemeinen Totalität des menschlichen Geistes und Bewusstseins aus. Im Zuge seiner Argumentation muss auch diese unmittelbare Totalität, ebenso wie der von Simmel ursprünglich gesetzte Begriff des Subjekts, als Idealisierung verstanden werden. Die Wirklichkeit des Menschen – und hierin dessen Geist und Bewusstsein – ist keine abstrakte allgemeine Totalität, sondern eine jederzeit in der Kultur bestimmte. Allerdings liefert Simmels Konzeption von Kultur keinen Anhaltspunkt wie der Gedanke einer allgemeinen Totalität des Bewusstseins mit dem Gedanken von deren notwendiger kultureller Bestimmtheit *und Kontingenz* zusammengeführt werden kann. Es scheint sogar aus dem Begriff der Kultur als solcher zu folgen, dass der Begriff einer allgemeinen Totalität des Bewusstseins zugunsten des Begriffs einer

Mannigfaltigkeit individueller Bewusstseinshorizonte aufgegeben werden muss.

Hierin liegt allerdings ein konzeptionelles Problem. Wie auch der Begriff des Individuums nicht ohne den Begriff des Subjekts bestimmt werden kann, so ist der Begriff einer kontextuell bestimmten individuellen Wirklichkeit ohne den Begriff einer gleichsam hinter dieser stehenden *allgemeinen* Totalität nicht zu denken. Während das Individuum Simmels Ausführungen gemäß allerdings stets Subjekt ist *und bleibt*, so findet sich hierzu im Hinblick auf den Begriff des Bewusstseins oder die kontextuelle Wirklichkeit der Kultur keine Analogie. Im Gegenteil: Der Begriff der kulturell ausformierten Wirklichkeit reproduziert nicht nur den Begriff einer universellen Totalität des Bewusstseins *nicht*, sondern er tritt diesem vielmehr entgegen. Im systematisch vollständig entwickelten Begriff der Kultur muss konsequenterweise behauptet werden, dass eine Totalität des menschlichen Bewusstseins, ein für alle Individuen gleichermaßen gültiger Rahmen beispielsweise von Bewusstseinskategorien, eine Illusion ist. Das konzeptionelle Problem einer solchen Behauptung besteht darin, dass eine solche das logische Fundament ihres eigenen Begriffs negiert. Die jederzeit bestimmte Wirklichkeit der Kultur kann ohne einen Begriff von deren allgemeiner Totalität nicht gedacht werden. Es würde nicht nur der logische Bezugsrahmen fehlen, in dem die mannigfaltigen Gestalten der Kultur als bestimmte Formen geistiger Wirklichkeit zu Bewusstsein kommen. Gleichfalls wäre eine Reflexion des allgemeinen Phänomens der Kultur ohne gleichzeitige Reflexion auf dessen Totalität unmöglich.

Wie ist das im Vorgenannten aufgeworfene logische Problem zu bewerten? Offenbar sind Simmels Ausführungen in systematischer Hinsicht unvollständig. So ist der Begriff der Kultur in seinen Momenten von *subjektivem Prozess*, *objektivem Prozess* und *System* zwar in seiner ganzen phänomenalen Struktur ausgebreitet. Dennoch ist der solchermaßen gewonnene dialektische Systembegriff als solcher nicht schlüssig. Aus der Transparenz der Entwicklung der einzelnen phänomenalen Momente von Kultur lässt sich allerdings eine allgemeine Relevanz des Kulturbegriffs ableiten. Die einzelnen Momente des Kulturbegriffs haben offenbar, ebenso wie Simmels Kulturkonzeption im Ganzen, eine grundsätzliche Bedeutung. Diese Bedeutung liegt den gemachten Ausführungen zufolge in der Entschlüsselung

menschlicher Wirklichkeit überhaupt. Simmel begreift diese Wirklichkeit nicht nur als notwendig empirisch kontingent. Er behauptet ebenso, dass jede nur mögliche Wirklichkeit des Menschen ihrem Wesen nach einen auf das Individuum zentrierten *subjektiven Sinn* haben muss. Simmels Ausführungen dürfen dabei keinesfalls allzu oberflächlich als *subjektivistisch* begriffen werden. Zwar ist der Prozess der Kultur – und damit der Prozess des menschlichen Bewusstseins überhaupt – wesentlich subjektiver Natur. Das Subjekt ist der Anfang und Zweck aller Kultur und allen im Kontext derselben entwickelten Bewusstseins. Allerdings beinhaltet Simmels Idee der Kultur ebenso einen Begriff objektiver Wirklichkeit, welcher in seinen Grenzen bis in den Begriff der Natur gesteigert ist. Auf diese Weise ist in Simmels Kulturkonzeption die Idee einer jenseits aller Subjektivität liegenden Außenwelt integriert.

Dennoch muss festgehalten werden, dass das entwickelte System der Kultur Fragen aufwirft, zu deren Beantwortung Simmel keinen Ansatz liefert. Wie ist eine fundamentale Differenz von Kultur und Natur möglich, gleichwohl der Begriff der Natur doch offensichtlich kulturelles Produkt ist? Wie ist es möglich, dass überhaupt eine jenseits aller kulturell vermittelten Wirklichkeit liegende Parallelwelt der Natur als existierend gedacht werden kann, wenn deren wesentliche Begriffe – Objekt, Substanz usf. – ebenfalls kulturelle Produkte sind? Ist die Idee der Natur und ebenso deren Wirklichkeit nicht vielmehr ebenfalls eine spezifische Konzeption dieser und jener kulturellen Gemeinschaft? Wie kann überhaupt das Phänomen der *Gemeinschaft von Kultur* reflektiert werden? Wie ist die *Intersubjektivität kultureller Geistgebilde* möglich und inwiefern ist diese bewusstseinsbildend?

Die Problematik der vorgestellten Fragen ist ihrem Kern nach wesentlich logischer Natur. Simmels Kulturkonzeption versagt ihrem systematischen Gehalt nach stets dann, wenn auf die Totalität der Mannigfaltigkeit aller nur möglichen Formen von Kultur reflektiert werden soll. Eine solche Reflexion ist dem System der Kultur als solchem fremd und kann nicht im Begriff desselben vollzogen werden. Wird allerdings den in der Kulturkonzeption analysierten Phänomenen eine grundsätzliche Bedeutung zugemessen, so muss folglich der Begriff der Kultur in seinem systematischen Gehalt durch einen Begriff ergänzt werden, mit dessen Hilfe es möglich ist, die Totalität aller nur möglichen

kulturellen Wirklichkeit zu reflektieren. Es wird sich zeigen, dass Durkheims Begriff der Gesellschaft diese Funktion zu erfüllen vermag.

B. Die Logik der Durkheimschen Personen- und Gesellschaftskonzeption

1. Die Gesellschaft als Totalität und die Logik der Herleitung ihres Begriffs

Durkheim zufolge ist die Gesellschaft ebenso Ursprung von Religion und Moral als auch der Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Sie bestimmt und konstituiert den Menschen nicht nur in seiner Fähigkeit, sich selbst und seine Umwelt zu begreifen, sondern ermöglicht überhaupt erst das, was wir als ‚Mensch‘ bezeichnen. Analog zu Georg Simmels Differenz von *Kultur* und *Natur* versteht Durkheim *Natur* und *Gesellschaft* als wesentlichen Gegensatz. Den Menschen betreffend formt die Gesellschaft den Naturzustand desselben ihren aktuell gültigen Normen gemäß. Die Gesellschaft reproduziert auf diese Weise fortwährend ihr eigenes Substrat. Erst an diesem Substrat erhält sie ihre Wirklichkeit. Im Prozess der Sozialisation wird der Mensch als zivilisiertes Wesen konstituiert. Neben seiner Fähigkeit zu erkennen wird ihm auf diese Weise eine sittliche Identität gegeben. Diese Identität ist Grundlage der Selbstwahrnehmung des Menschen. Erst in ihr wird er als Individuum wirklich. Durkheims Begriffsbildung gibt wenig Einblick, wie er sich die historische Genese von Gesellschaft und insbesondere deren Verlauf vorstellt. Genauso wenig lässt sich mit Bezug auf die hier besprochenen Werke ein konsistenter logischer Verlauf von Durkheims Argumenten rekonstruieren. Anders als bei der Analyse der Begrifflichkeit Georg Simmels kann in Bezug auf Durkheims Überlegungen nicht der *Entwicklung* einzelner Begriffe nachgespürt werden. Durkheim liefert in aller Regel keine Begriffsentwicklung, sondern stets bereits relativ weit entwickelte Konzeptionen. Um folglich die Personen- und Gesellschaftskonzeption Durkheims in ihrer ganzen Tragweite verstehen zu können, muss diese aus einzelnen, bisweilen fragmentierten Konzeptionen erschlossen werden.

Analog zu den Kapiteln der Textanalyse erschließen sich wesentlich drei konzeptionelle Momente des Durkheimschen Gesellschaftsbegriffs. Erstens bestimmt Durkheim *Gesellschaft* als den Ursprung aller Individualität. Das

Individuum ist seiner ganzen Existenz nach sozialen Ursprungs. Ohne Gesellschaft ist Durkheim zufolge der Mensch als Individuum – als mit Bewusstsein ausgestattetes autonomes Subjekt – undenkbar. Zweitens besteht zwischen den einzelnen Individuen und der Gesellschaft ein multidimensionaler Konstitutionszusammenhang. Die Gesellschaft ist nur wirklich, indem sie das Bewusstsein der Individuen und hierdurch sich selbst entfaltet. Gleichfalls entfalten Individuen die Gesellschaft, indem sie diese nach ihren individuellen Interessen gestalten. Dies geschieht allerdings, ohne dass die Individuen hierbei jemals den Boden der Gesellschaft verlassen oder verlassen können. Individualität und Kollektivität sind in diesem Sinne gleichursprünglich. Sie bedingen sich wechselseitig und sind ohne einander unmöglich. Drittens schließlich wurde die Gesellschaft als Ursprung von Erkenntnis und Moral ausgelegt. Bei beiden Phänomenbereichen rekonstruiert Durkheim einen elementar religiösen Hintergrund. Während allerdings Erkenntnis lediglich *ursprünglich* ‚religiös‘ bzw. nicht von religiösen Strukturen zu trennen war, hat sich im Geltungsbereich der Moralität ein ursprünglich sakraler Charakter derselben grundsätzlich erhalten. In allen drei vorgestellten Konzeptionen erscheint die Gesellschaft als Totalität. Sie ist ebenso der absolute Ursprung wie auch der Horizont individueller Identität. Jeder Sinn individuellen Bewusstseins ist von der Gesellschaft durchzogen. Bewusstsein ist überhaupt nur vor dem Hintergrund kollektiver Bedeutungshorizonte möglich. Die Gesellschaft bestimmt letztlich ebenso, was moralisch wertvoll und sittlich ist, wie auch überhaupt die Bahnen, auf welchen Erkenntnis als solche möglich sein kann.

Durkheim selbst schreckt offenbar vor der Potenz seines Gesellschaftsbegriffs zurück. In allen vorgestellten Konzeptionen entdeckt er die Gesellschaft als Ursprung und Ziel menschlicher Wirklichkeit. Und doch stellt er seinem Konzept den Begriff der Natur entgegen. In der Natur entdeckt Durkheim das rohe, vor- und unsoziale, triebhafte Wesen menschlicher

Existenz.¹²⁴ Zu diesem Wesen setzt er die sozialisierende Wirkung der Gesellschaft in Bezug. Diese formt die natürliche biologische Urmasse des Menschen und bringt dieselbe somit zur Entfaltung als Individuum. Gleichfalls sichtet Durkheim am Menschen ein Konkurrenzverhältnis von Natur und Gesellschaft. Die Gesellschaft diszipliniert fortwährend die geistlose Triebnatur des Menschen. In dieser Disziplinierung sieht Durkheim die Grundlage sozialer Kontinuität. Es ist offensichtlich, dass Gesellschaft nur bedingt als Totalität begriffen werden kann, solange ihr ein Anderes entgegensteht, welches nicht als Moment dieser Totalität ausgelegt worden ist. Den Durkheimschen Überlegungen zufolge ist vielmehr die Natur Totalität eigener Art. Sie ist diese Totalität vor und jenseits des *in der und als Gesellschaft* entwickelten Bewusstseins. Über eine mögliche wechselseitige Bedingtheit von *Natur* und *Gesellschaft* macht Durkheim kaum Ausführungen. Unter Rekurs auf seine Überlegungen lässt sich das Verhältnis beider Begriffe dennoch bestimmen.

Durkheim bestimmt die Gesellschaft als Ursprung der Kategorien der Erkenntnis. Diese sind – insofern sie überhaupt alle nur möglichen Formen der Erkenntnis bestimmen – für jegliches menschliche Bewusstsein konstitutiv. Das menschliche Bewusstsein ist folglich elementar sozialen Ursprungs und damit wesentlich sozialer Natur. Zwischen der Form des Bewusstseins im weitesten Sinne und der Form der Organisation von Gesellschaft gibt es Durkheim zufolge ein elementares Korrespondenzverhältnis. Indem Durkheim dieses Korrespondenzverhältnis bestimmt, zergliedert er den Begriff der Gesellschaft in zwei gegensätzliche Aspekte. Die Form der Organisation wird der Form des Bewusstseins entgegengestellt. Die Morphologie der Gesellschaft erscheint in diesem Gedanken als bewusstseinsloses Anderes des menschlichen Bewusstseins. Ebenso erscheint die Gesellschaft als *mehr als Bewusstsein*, da sie diesem entgegensteht und vorausläuft. In einer anderen Reflexion differenziert Durkheim individuelles und kollektives Bewusstsein. Er setzt

¹²⁴ Die Reflexion der Differenz von Natur und Gesellschaft ist eine wesentliche, immer wieder im Durkheimschen Werk erscheinende Problematik. Vgl. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, Vol. Two*, S. 233ff.

beide konstitutiv verschiedenen Sphären von Bewusstsein zueinander in Beziehung. Im Begriff der „kollektiven Vorstellungen“ wiederum begreift Durkheim die Gesellschaft schlechterdings als Bewusstsein. Dieses wiederum sieht Durkheim als Quelle und Horizont individuellen Vorstellungsvermögens. Wie können nun die beiden vorgenannten Gedanken zusammenfinden? Es ist offensichtlich, dass Durkheim den Begriff *Gesellschaft* dialektisch verwendet. Doch hat diese dialektische Verwendung eine systematische Struktur?

Tatsächlich sind in fast allen Durkheimschen Überlegungen zwei Begriffshorizonte ineinander verschränkt. Durkheim fokussiert seine Reflexionen ebenso regelmäßig auf die Konstitution des Individuums wie auch auf die angenommene Ganzheit der Gesellschaft als solcher.¹²⁵ In der jeweils einen Reflexion ist dabei der Horizont der jeweils anderen vorausgesetzt. So bestimmt Durkheim das Individuum als soziales Produkt, als Träger eines kategorial bestimmten Bewusstseins, als individuelles Vorstellungsuniversum und letztlich als Substrat von Gesellschaft als solcher. Die Gesellschaft wird dem hingegen als überpersönliches Universum von Vorstellungen, als Geltungsrahmen individueller Entfaltung, sowie als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Wirklichkeit begriffen. Aus den beschriebenen Bestimmungen von Individuum und Gesellschaft lässt sich auf das logische Verhältnis beider Begriffe rückschließen.

Als Träger eines kategorial bestimmten Bewusstseins ist das Individuum wesentlich und ausschließlich *Subjekt*. Als Bewusstsein gilt es als der Ursprung aller Erkenntnis. Es ist das Erkennende selbst. Ebenso ist es die kategoriale Form von Erkenntnis schlechthin. In seiner Ausschließlichkeit ist das Subjekt *Wesen*. Es ist das Wesen aller Erkenntnis und seiner Selbst. In diesem Wesen ist es auf sich selbst verwiesen. Es kann und muss sich hierin selbst bestimmen.

¹²⁵ Wie bedeutsam für Durkheim die Konstitution soziale Herkunft und historische Entwicklung des *Individuums* ist, zeigt sich in der Tatsache, dass Durkheim bereits in seiner Dissertation ursprünglich das Thema „Individualismus und Sozialismus“ abhandeln wollte. Die Entwicklung der Durkheimschen Soziologie von diesem Ausgangspunkt beginnend wird von Anthony Giddens dargestellt: Giddens, *Emile Durkheim*, S. 49ff.

Im abstrakten Begriff dieses Subjektes taucht zunächst keinerlei Gesellschaft auf. Das Subjekt wird für sich gedacht, ohne dass ihm ein Anderes entgegensteht. In seiner Subjektivität ist das Individuum ganz Universum *für sich*. In diesem in sich und auf sich reflektierenden Universum entdeckt das Subjekt die Struktur seiner Identität. Im Zuge dieses Prozesses bestimmt das Subjekt sich ebenso als Einheit seiner Erkenntnis wie auch als sittliches Wesen. In seiner Sittlichkeit verweist das Subjekt aus sich selbst heraus. Als sittliches Wesen entdeckt es *seine* Gemeinschaft und dass in dieser *auch Andere* sind. Die anderen Subjekte – zunächst ganz unbegriffen phänomenal gegeben – erscheinen dem Subjekt ebenso in ihrer Totalität wie es selbst. In der nackten Gemeinschaft dieser subjektiven Wesen nimmt die Bestimmung des Begriffs *Gesellschaft* ihren Lauf. Die Gemeinschaft des ‚Da sind auch Andere‘ hat in der *Gesellschaft* ihren entwickelten Begriff. In diesem Begriff wird das phänomenale Zugleich der Anderen *und mir* als *Wesen sui generis* bestimmt. Das zunächst ahnungslose Miteinander der Subjekte findet in der immer schon eigenen Sittlichkeit des Individuums seine erste Bestimmung. Das sittliche Bedürfnis und Bewusstsein des Individuums – seine sittlich-moralische Identität – ist der erste und unmittelbarste Begriff intersubjektiver Einheit. Ausgehend von der Sittlichkeit des Subjekts erscheint dessen individuelle sittliche Identität als synthetisches Band zwischen ihm und den anderen Subjekten.

Im Prozess der eigenen Selbstbestimmung entdeckt das Subjekt folglich unmittelbar in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen ein Bewusstsein, welches nicht bloß auf andere Subjekte verweist, sondern die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben als Faktum seiner eigenen Identität bestimmt. Das in seiner Reflexion wesentlich von ihm selbst ausgehende und auf sich selbst zurückgeworfene Subjekt kann allerdings unmöglich das beschriebene synthetische Band zwischen ihm und den Anderen für etwas anderes halten als seine eigene Sittlichkeit. Es selbst ist die Form der Synthesis mit den Anderen, denn nichts anderes ist im Rahmen eines selbstreflexiven Subjektbegriffs vorstellbar. Damit wiederum mögen sich die Anderen nicht zufrieden geben. Denn in seiner Absolutheit als Subjekt steht der Andere dem Einen entgegen. Gerade dieses Entgegenstehen macht ihn zum Anderen meiner selbst. *Ich bin nicht er*. Wenn nun allerdings das Bewusstsein meiner Sittlichkeit tatsächlich

das synthetische Band zwischen mir und ihm sein soll, so zieht dies die Souveränität des Anderen in Zweifel. Dieser wäre vielmehr Teil einer *von mir* geleisteten Synthesis und damit zumindest in relativem Maße von mir – von meinem Bewusstsein – abhängig. Es wäre kaum zu rechtfertigen warum dieser Andere nicht bloß meine Vorstellung und damit meine Erfindung sei. Ein solcher Zweifel ist in einem subjektivistischen Begriff von Sittlichkeit nicht zu überwinden. Die Vermittlung zwischen dem Einen und dem Anderen – zwischen mir und ihm – bedarf eines Dritten, welches unabhängig sowohl mich als auch den Anderen als souveränes Wesen konstituiert. Dieses unabhängige Dritte heißt den Durkheimschen Überlegungen gemäß *Gesellschaft*.

Die Gesellschaft ist also zunächst nicht mehr als der Ursprung intersubjektiver Sittlichkeit. Sie ist die Synthesis zwischen mir und dem Anderen. Die Funktion dieser Synthesis impliziert, dass die jeweiligen sittlichen Identitäten der Subjekte in der Gesellschaft ihren Ursprung haben. Erst der gemeinsame Ursprung verschiedener Subjekte in einem von ihnen unmittelbar verschiedenen eigenen Wesen ermöglicht das Zusammenstimmen von Identität und Differenz derselben. Der Andere ist ein Anderer meiner selbst, weil wir tatsächlich von ein und derselben Sittlichkeit zehren. Diese ist die Sittlichkeit *unserer* Gesellschaft. Aus dieser sind wir selbst und unsere Identität hervorgegangen. Die Differenz der Subjekte als verschiedene Wesen ist durch ihre Einheit in der Gesellschaft vollkommen unberührt. Mit dem Zugeständnis eines subjekt-externen Wesens der Gesellschaft ist allerdings nicht nur der Konflikt um die Authentizität verschiedener Subjekte gelöst. Diese Lösung selbst ermöglicht vielmehr eine Reflexion der Verhältnisse der Subjekte zueinander. Bis dato wurden diese Subjekte lediglich als der Eine und der Andere entdeckt. Das Wesen des Verhältnisses dieser beiden ist ihre Bekanntschaft. Der Andere erscheint dem Einen in seiner nicht reduzierbaren phänomenalen Authentizität. Der Andere ist der konkret mir Entgegenstehende. In diesem phänomenalen Entgegenstehen erzwingt der Andere mein Anerkenntnis eines *uns* verbindenden Wesens. Dieses Wesen kann weder ich, noch er *absolut* sein. Es existiert vielmehr in relativem Maße ebenso wie wir *für sich*. Erst indem dieses verbindende Wesen *für sich* gedacht wird, ist sowohl meine Authentizität als auch die des Anderen gesichert. In keiner anderen Form ist diese gemeinsame Authentizität denkbar.

Ist einmal die Gesellschaft als Wesen eigener Art zugestanden, so wirkt dies unmittelbar auf den Begriff des Anderen selbst. Dieser war zuvor nur *mein* Anderer und damit in seiner Besondertheit fixiert. In der Unabhängigkeit der Gesellschaft – die in ihrer Eigenständigkeit eben nicht nur meine und seine Gesellschaft ist – wird der besondere Andere zum allgemeinen Anderen. Mein Anderer mag ebenso seinen Anderen haben und dieser ist mir womöglich vollkommen unbekannt. Dennoch gestehe ich seine Möglichkeit zu. Diese Möglichkeit liegt in der Unabhängigkeit der Gesellschaft *von mir* begründet. Als eigenes Wesen existiert die Gesellschaft um ihrer selbst Willen. Ihre synthetische Funktion zwischen mir und dem Anderen muss dieser Unabhängigkeit zugerechnet werden. Dies wiederum hat nichts anderes zur Folge, als dass das Verhältnis des Einen zum Anderen als ein *allgemeines Verhältnis der Gesellschaft* etabliert wird. Es mag sich an mir und *meinem* Anderen ebenso finden wie an ihm und *seinem* Anderen. Der Andere ist in diesem Verhältnis ein ebenso allgemeiner wie der Eine selbst.

Mit der Anerkennung der Allgemeinheit des Verhältnisses des Einen und des Anderen wird zugleich der Begriff der Gesellschaft als Allgemeinbegriff fixiert. Die Gesellschaft war zuvor nur das besondere, allerdings von mir unabhängige Wesen, welches mich und *meinen* Anderen verband. Nun ist sie Ursprung der Verbindung zwischen jedem beliebigen Anderen mit jedem beliebigen Einen geworden. Sie ist daher nichts Anderes als die allgemeine Einheit des allgemeinen Verhältnisses des Einen mit dem Anderen. Die Gesellschaft ist bis dato als konkrete Einheit meiner selbst mit dem Anderen wie auch als abstrakte Einheit aller nur möglichen Verhältnisse des Einen und des Anderen erschienen. Die Allgemeinheit des Verhältnisses des Einen und des Anderen bedeutet, dass dieses auf mannigfaltige Weise möglich ist. ‚Jener Andere‘ mag mit ‚diesem Einen‘ ein Verhältnis haben, oder auch ‚mit einem Anderen‘. Die Allgemeinheit der Einheit der Gesellschaft umschließt potenziell endlos viele individuelle Verhältnisse.

Der erste Begriff von Gesellschaft, welcher aus den von Durkheim ins Spiel geworfenen Argumenten gewonnen werden kann, ist folglich die Einheit aller besonderen Verhältnisse zwischen sich einzeln gegenüberstehenden Individuen. In diesem Begriff von Gesellschaft findet darüber hinaus der Begriff *Individuum* seine erste substantielle Bestimmung. Ein Individuum ist

ein Wesen, das in der Gesellschaft anderen Wesen gegenübersteht. Bereits vor dem genannten Horizont deutet sich die komplexe logische Vermittlung der Durkheimschen Personen- und Gesellschaftskonzeption an. Es ist offenbar, dass Gesellschaft ohne Individuen undenkbar ist. Denn sie ist nichts Anderes als das allgemeine Band zwischen ihnen. Darüber hinaus wird allerdings ebenso sichtbar, dass das im Zuge der vorgetragenen Argumentation dem Gesellschaftsbegriff voraus gedachte *Subjekt* nur in Gesellschaft als *Individuum* bestimmt werden kann. Erst in der Gesellschaft ist das Subjekt sowohl Wesen *für sich* als auch gegen andere Wesen differenziert. In der Differenz zu Anderen wird das Subjekt als Individuum bestimmt. Der Begriff des Individuums ist der allgemeine Begriff der Besonderheit des Subjekts, in welcher sich dieses von anderen Subjekten unterscheidet. Und doch ist diese Unterscheidung bis dato nicht mehr als eine unspezifische Differenz zu ‚den Anderen‘.

Die Gesellschaft erscheint dem Gesagten zufolge bisher als abstrakte und gestaltlose Totalität. Sie ist die allgemeine Einheit individueller Beziehungen, ohne dass diese Beziehungen in irgendeiner Form bestimmt worden sind. Ebenso ist die Reichweite der Totalität der Gesellschaft lediglich im Hinblick auf intersubjektive Verhältnisse bestimmt worden. Sie kann noch nicht als Einheit der Individuen selbst festgemacht werden. Kann nun das Subjekt – wie zuvor angenommen – als vor und jenseits aller Gesellschaft liegendes Prinzip behauptet werden? Die Idee des Subjekts setzt überhaupt eine wesentliche Autonomie desselben voraus. Das Subjekt ist nur insofern Subjekt, als dass es sich selbst bestimmen und begreifen kann. Das Subjekt ist folglich wesentlich Selbstbewusstsein. Ist es nun möglich, dass das Subjekt in seiner Selbstbestimmung und seinem Selbstbegreifen vor und jenseits aller Gesellschaft existiert?

In seiner Selbstbestimmung setzt sich das Subjekt zu sich selbst in Beziehung. Es bestimmt sich selbst ‚wie einen Anderen‘. *Dieser* Andere ist und bleibt freilich ein besonderer, da *ich* es stets selbst bin. Und dennoch werde ich im allgemeinen Verhältnis der Selbstreflexion mir selbst gegenübergestellt und kann mich nur auf diese Weise begreifen. Ohne selbstreflexives Begreifen ist das Subjekt nicht zu denken. Erst in der Selbstreflexion wird das Subjekt konstituiert und ist hierdurch überhaupt

90

wirklich. Die Gesellschaft ragt unmittelbar in den Akt der Selbstreflexion hinein. In der Selbstreflexion wird *sich* das Subjekt zu einem Anderen. Indem es sich im Begreifen *sich selbst* gegenüberstellt, ist das Subjekt ebenso der Eine als auch der Andere des so gestifteten Verhältnisses. Die Gesellschaft war nun nichts anderes als die allgemeine Einheit des Einen und des Anderen. Jedes Verhältnis des Einen zum Anderen wurde als *soziales Verhältnis* – als Verhältnis der Gesellschaft – bestimmt. Die allgemeine Gültigkeit dieser Bestimmung umschließt ebenso das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst.

Das zuvor besprochene Problem der Authentizität des Einen und des Anderen wiederholt sich im Bewusstsein des Subjekts. Im Zuge seiner Selbstreflexion ist das Subjekt sowohl das Wesen des Einen als auch des Anderen. Wie auch immer dieser Prozess im Einzelnen vorgestellt werden muss, er bedarf einer externen Vermittlung. Wäre er vollständig der Willkür des Subjekts überlassen, so würde sich dasselbe *ohne Notwendigkeit* in den Einen und den Anderen unterscheiden können. In der Willkür dieser Unterscheidungsfähigkeit wäre der Prozess der Selbstbestimmung ohne Form und in seiner Formlosigkeit undenkbar.

Erst die Existenz der Gesellschaft – als des Verhältnisses des Einen und des Anderen und damit auch des Verhältnisses des Subjektes zu sich selbst – stiftet dem Prozess der Selbstreflexion des Subjektes eine universelle Form. Diese Form zügelt die Willkür des Subjekts und verleiht dieser eine Bahn. Das Subjekt wird folglich in seinem Verhältnis zu sich selbst von der Gesellschaft bestimmt. Die Gesellschaft ermöglicht dem Subjekt, zu sich selbst in Bezug zu treten. Insofern das Subjekt überhaupt nur in dieser Selbstbezugnahme möglich ist, wird es von der Gesellschaft konstituiert. Das Subjekt ist in diesem Sinne ein *soziales Wesen*. Zwischen Subjekt und Gesellschaft besteht folglich ein elementarer Konstitutionszusammenhang. Das Subjekt ist nicht ohne Gesellschaft möglich. Es findet sich immer schon in dieser, sei es vor sich selbst oder vor Anderen. Dennoch mangelt es dem Begriff der Gesellschaft bis dato an Prägnanz. In der Einheit allgemeiner sozialer Verhältnisse hat er sich bereits als Totalität angedeutet. Diese Totalität reicht bis in das Bewusstsein des Subjekts. Doch was hat dies zu bedeuten?

Es bleibt ungeklärt, ob die Totalität der Gesellschaft das Subjekt vollständig umschließt. Ebenso ist das Wesen der Gesellschaft selbst noch unbegriffen. Es ist lediglich begriffen worden, dass die Gesellschaft ein solches Wesen *ist*. Gleichmaßen ist bisher das Verhältnis von *Gesellschaft* und *Natur* vollkommen unbestimmt geblieben. Sowohl das Wesen der Gesellschaft als solches als auch das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur muss folglich eingehender bestimmt werden.

2. Die logische Funktion des Begriffs *Elementarreligion* und der Begriff der Gesellschaft als System

Die systematische Darstellung der von Durkheim vorgetragenen Begriffskompositionen führte bisher zu folgenden Ergebnissen: Das Wesen der Gesellschaft besteht in der Einheit individueller sozialer Verhältnisse. In dieser Einheit bestimmt die Gesellschaft die Wirklichkeit der in ihr befassten Individuen. In der Funktion dieser Einheit deutet sich Gesellschaft als Totalität an. Ihrem Begriff nach ist Gesellschaft zunächst *per definitionem* die Totalität aller sozialen Bestimmungen. Als soziales Wesen ist das Individuum ebenso in ihr umfasst wie sämtliche seiner möglichen Beziehungen zu Anderen.

Gleichzeitig ist die Gesellschaft Instanz der Sozialisation. In ihr wird das biologische Urwesen des Menschen zum Individuum gebildet. Erst in der sozialen Ausbildung zum Individuum erscheint der Mensch als Subjekt. Als dieses Subjekt ist der Mensch wesentlich autonom. In *seiner Autonomie* übernimmt er *seine Funktion* in der Gesellschaft. Die Gesellschaft erschien allerdings nicht nur als Einheit aller nur möglichen sozialen Bestimmungen, sondern ebenso wesentlich als Gegensatz zur Natur. In ihrer Funktion als Einheit ist die Gesellschaft *allgemeiner Begriff*. Sie ist der allgemeine Begriff aller nur möglichen sozialen Verhältnisse. In ihrem Bezug zur Natur ist die Gesellschaft dem hingegen als ein Besonderes aufzufassen – als ein nicht wesentlich durch sich selbst, sondern durch *ein Anderes* bestimmt. Die Gesellschaft wird in ihrem Verhältnis zur Natur auf eine *bestimmte Weise* reflektiert. Zwischen der Konstruktion der Gesellschaft als allgemeinem Begriff sowie der systematischen Entwicklung von Begriffen sozialer Beziehungen und Verhältnisse besteht ein grundsätzlich anderer logischer Zusammenhang als zwischen dem Begriff der Gesellschaft und dem Begriff

der Natur. Jede gleichwie geartete Idee des *Wesens sozialer Beziehungen* ist dem Begriff der Gesellschaft untergeordnet. Eine solche Idee hat im Begriff der Gesellschaft ihren Horizont und den Rahmen ihres Entwurfs. Der Begriff der Natur muss dem hingegen als dem Begriff der Gesellschaft gleichgestellt begriffen werden. Die Gesellschaft steht den Durkheimschen Überlegungen zufolge der Natur als solcher gegenüber. Die Natur ist in diesem Sinne ebenso *Totalität für sich* wie die Gesellschaft in ihrer Funktion als Einheit sozialer Beziehungen. In diesem Sinne kann weder der Begriff der Gesellschaft dem Begriff der Natur, noch der Begriff der Natur dem Begriff der Gesellschaft untergeordnet werden.

Es bleibt vor diesem Hintergrund zunächst unklar, wie das Verhältnis von Natur und Gesellschaft gedacht werden soll. Die entwickelte und formulierte Idee eines solchen Verhältnisses ergibt sich nicht allein aus dem gesetzten Faktum der logischen Gleichursprünglichkeit von *Natur* und *Gesellschaft*. Es bedarf vielmehr eines Begriffs, in welchem die *systematische Einheit* von Natur und Gesellschaft ebenso bestimmt werden kann wie die *systematische Differenz* beider.¹²⁶

Die Gesellschaft als solche wird von Durkheim als Wesen *sui generis* begriffen. In den vielfältigen Reflexionen der Durkheimschen Soziologie wird dieses Wesen regelmäßig bestimmt. Die Gesellschaft ist nicht nur der Ursprung von Religion und Moral, sondern ebenso Ursprung der Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis. Religion, Moral und Erkenntnis sind wesentlich sozialer Natur. Ebenso ist der Mensch als Subjekt und Individuum sozialen Ursprungs und sozialer Natur. Welche Konsequenzen hat dieser Ansatz für den Begriff der Gesellschaft als Totalität? Es muss grundsätzlich geklärt werden, wie weit die Totalität der Gesellschaft als *Wesen menschlicher Identität und Wirklichkeit* überhaupt reicht.

¹²⁶ Oder anders formuliert: Zwischen dem jederzeit *besonderen Begriff* der Gesellschaft in seinem rein logischen Verhältnis zum Begriff der Natur und dem *allgemeinen Begriff* der Gesellschaft als Totalität sozialer Beziehungen muss es ein systematisches Verhältnis der Einheit geben. Erst im Begriff dieser Einheit kann die Differenz der Gesellschaft zur Natur überhaupt begriffen werden.

Den Ursprung der sozialen Identität des Menschen sieht Durkheim unmittelbar an konkrete soziale Gruppen gebunden. Streng genommen ist es daher zunächst nicht ‚die Gesellschaft‘, welche die Identität des Individuums prägt, sondern es ist die Vielzahl all jener prinzipiell bestimmbarer sozialen Formationen, die auf das entsprechende Individuum Einfluss haben. Der eigentliche Ursprung der sozialen Identität des Individuums ist somit dessen konkretes soziales Umfeld und nicht ‚die Gesellschaft‘ als solche. Hierin zeigt sich wiederum die Eigenart des Begriffs *Gesellschaft*. Der Begriff der Gesellschaft ist ebenso Allgemeinbegriff oder abstrakte Konzeption wie er Begriff stets konkreter, und das heißt *empirischer sozialer Bestimmungen* ist. Er ist ebenso der Inbegriff sozialen Lebens wie auch Begriff der jederzeit empirischen Bestimmtheit dieses Lebens. Im Begriff der Gesellschaft wird sowohl die Faktizität sozialen Lebens beschreibbar wie auch dieses soziale Leben selbst in seinem allgemeinen, überempirischen Wesen erforscht. Es ist dabei offensichtlich, dass der Begriff der Gesellschaft keine bloße Verallgemeinerung konkreter sozialer Verhältnisse ist. Er hat vielmehr überhaupt nicht die Funktion einer Verallgemeinerung. Als *Allgemeinbegriff* wird im Begriff der Gesellschaft vielmehr das *Phänomen des sozialen Lebens* auf einer Metaebene begriffen. Diese Metaebene korrespondiert dem konkreten Begreifen sozialer Zusammenhänge und denkt diese Zusammenhänge in ihrer Einheit.

Der Ursprung des Menschen muss dem Gesagten zufolge stets in dessen konkretem sozialen Umfeld gesucht werden. In diesem Umfeld wird derselbe von *seiner* Gesellschaft konstituiert und fortwährend bestimmt. Gleichzeitig kann dieser Konstitutionszusammenhang überhaupt nur dann erschlossen werden, wenn das Wesen sozialer Konstitution *im Allgemeinen* thematisiert worden ist. Der Begriff der Gesellschaft zeigt sich vor diesem Horizont als System gestaffelter Begriffe. Er selbst ist nichts anderes als die Einheit des soziologischen Begreifens überhaupt. In dieser Einheit umfasst der Begriff der Gesellschaft Konzepte, die erst eine konkrete und damit bestimmte soziologische Diagnose ermöglichen. Durkheims elementarstes Konzept zur Entschlüsselung konkreter sozialer Zusammenhänge ist in diesem Kontext der Begriff der *sozialen Gruppe*. In diesem Konzept findet das soziologische Begreifen überhaupt erst seine Bestimmung. Jede Diagnose sozialer Identität

ist zugleich eine Diagnose sozialer Gruppen. Die Identität des Individuums ist nur vor dem Horizont der es integrierenden Gruppen verständlich.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, welchen grundsätzlichen systematischen Gehalt Durkheims Entwurf einer Elementargemeinschaft hat. In diesem findet sich der Begriff der sozialen Gruppe wie auch der Begriff der Gesellschaft repräsentiert. Die Elementargemeinschaft ist wesentlich eine einheitliche soziale Formation. In dieser ursprünglichen Einheitlichkeit ist die Einheit der Gesellschaft – d.h. ihr allgemeiner Begriff – auf die Faktizität einer angenommenen Urgemeinschaft reduziert. Die Gemeinschaft der sozialen Gruppe und das abstrakte Wesen der Gesellschaft sind in ihr in einem Verhältnis der *absoluten Identität* gedacht. Was ist der systematische Sinn einer solchen Konstruktion? Dieser liegt offenbar in der Unbestimmtheit des Begriffs Gesellschaft selbst begründet. In seiner grundsätzlichen Allgemeinheit ist dieser zunächst vollkommen ohne Bestimmung. Eine mögliche Bestimmung und damit inhaltliche Klarheit findet der Begriff der Gesellschaft erst im Begriff der sozialen Gruppe. Erst im Begriff der sozialen Gruppe wird anschaulich, was im Begriff der Gesellschaft gemeint ist. Der Begriff der Gesellschaft ist in diesem Sinne ohne den Begriff der sozialen Gruppe unvollständig.

Der Begriff der sozialen Gruppe ist ebenso wie der Begriff der Gesellschaft *System*. Während die Gesellschaft allerdings als allgemeines System begriffen werden muss, ist die soziale Gruppe jederzeit mit Notwendigkeit individuell bestimmt. Sie ist die bestimmte systematische Allgemeinheit sozialer Identität und individueller Gemeinschaft. In ihrer Bestimmtheit ist die soziale Gruppe beliebig. Sie kann ebenso diese wie jene sein. Dieser Beliebigkeit steht der Begriff der Gesellschaft als absolut allgemeine Einheit entgegen. Die Gesellschaft als solche kann nicht beliebig sein, denn sie ist der *Begriff der Einheit aller nur möglichen sozialen Gruppen*. Trotz und gerade wegen dieses Gegensatzes stehen *Gesellschaft* und *soziale Gruppe* in systematischem Verhältnis zueinander. Ihre Differenz ist charakteristisch für ein System beider Begriffe. Im Begriff der sozialen Gruppe dämmert immer schon jener der Gesellschaft. Jede spezifisch bestimmte soziale Gruppe ist bereits ein *allgemeines* Begreifen empirisch-sozialer Mannigfaltigkeit. Dieses allgemeine Begreifen ist immer schon auf dem Weg zum Begriff der Gesellschaft. Die

Verallgemeinerung konkreter sozialer Mannigfaltigkeit ist die Sehnsucht des bestimmten Begreifens nach seinem allgemeinen Begriff. Jeder entwickelte Begriff einer sozialen Gruppe und folglich der Begriff der sozialen Gruppe selbst bedarf einer Vermittlung durch den Begriff der Gesellschaft.

In der Urgemeinschaft denkt Durkheim wesentlich das Begriffssystem der Gesellschaft selbst. Indem er Gesellschaft und soziale Gruppe *in einer elementaren Konstruktion* zusammenlegt, begreift er beide in einem Verhältnis der Identität. In der konstruierten Urgemeinschaft wird das Verhältnis von *sozialer Gruppe* und *Gesellschaft* als ein Verhältnis ursprünglicher Identität bestimmt. In jeder *entwickelten* Gemeinschaft verliert sich diese Ursprünglichkeit. Indem sich soziale Gruppen entwickeln und gegeneinander differenzieren, wird es unmöglich, diese auf einfache Weise mit dem Begriff der Gesellschaft zu identifizieren. Damit geht die von Durkheim im Begriff der Urgemeinschaft gesetzte unmittelbare Identität von *Gesellschaft* und *sozialer Gruppe* verloren. Mit zunehmender Differenziertheit sind Gesellschaften durch eine potenziell unendliche Mannigfaltigkeit sozialer Gruppen gekennzeichnet. Der Begriff der Gesellschaft selbst wird im Prozess dieser Entwicklung zu einem unbestimmten und muss sich zunächst als reine Abstraktion konkreter sozialer Verhältnisse behaupten.

Es ist leicht einzusehen, dass die von Durkheim konstruierte Urgemeinschaft eine Projektion ist. In ihr wird die Gesellschaft in einem Verhältnis der absoluten und unvermittelten Identität gedacht. In einem solchen Verhältnis wäre die Gesellschaft ebenso allgemeines wie bestimmtes System und dies auf eine *per definitionem* nicht systematische differenzierte oder differenzierbare Weise. Im reinen Begriff dieser Urgemeinschaft könnte der Begriff der Gesellschaft folglich gerade nicht die ihm innewohnenden systematischen Momente entfalten.¹²⁷ Die Urgemeinschaft ist in diesem Sinne

¹²⁷ Unterstützung findet diese Aussage in dem Faktum, dass Durkheim selbst der von ihm konstruierten religiösen Urgemeinschaft des Totemismus ein gewisses Moment sozialer Differenzierung zubilligt. So analysiert Durkheim beispielsweise Klanstrukturen, Heiratsklassen usw. Durkheim übersieht offenbar, dass hierin seine Konzeption einer Urgemeinschaft bereits übertroffen wird. In der Ausdifferenzierung von Heiratsklassen ist das

für den Soziologen eigentlich unbegreiflich. Damit ist die Idee obsolet, dass es sich bei der Urgemeinschaft um ein reales historisches Faktum handeln könnte. Dieses Faktum wäre nicht differenzierbar und vermöge des von Durkheim entwickelten Gesellschaftsbegriffs nicht zu verstehen. Die Funktion der Urgemeinschaft liegt vielmehr in der Begründung des Gesellschaftsbegriffs als Einheit. In der Urgemeinschaft wird wesentlich diese Einheit gedacht, und zwar als *ursprüngliche Identität*. Gesellschaft wird dem zufolge von Durkheim als ein *Verhältnis ursprünglicher Identität* begriffen.

Dieses angenommene Verhältnis ursprünglicher Identität steht zunächst in Differenz zur Faktizität von Gesellschaft als solcher. *Gesellschaft* meint jederzeit bereits ein hoch komplexes Konglomerat sozialer Formen. Jede nur mögliche Gesellschaft ist ein solches Konglomerat. Eine ursprüngliche Identität der Gesellschaft als *absoluter* Totalität und der in dieser Totalität befassten sozialen Gruppen kann folglich an keiner aktuellen Gesellschaft veranschaulicht werden. Und doch muss dieselbe als synthetisches Band den Einzelformen des sozialen Lebens präsupponiert werden. Erst kraft einer solchen Präsupposition wird die *Gesellschaft* ebenso als Ganzes wie auch die einzelnen sozialen Gruppen eben *als soziale Gruppen* begrifflich zugänglich. Ursprüngliche Identität muss folglich der reinen empirisch konstatierten Faktizität des sozialen Lebens vorausgedacht werden. Diese Identität ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Gesellschaft überhaupt als Einheit gedacht werden kann. In dieser ursprünglichen Identität werden verschiedenste soziale Formationen und Phänomene in systematischem Verbund gedacht. In der Projektion einer Urgemeinschaft wird diese ursprüngliche Identität aller Gesellschaft von Durkheim zu Begriff gebracht. In ihr findet das System der Gesellschaft den Ansatz seiner Begründung. In ihrer ursprünglichen Identität ist die Gesellschaft fortwährender Quell sozialer Einheit. Das Verhältnis ihrer Identität erscheint allerdings stets als vermitteltes. *Gesellschaft ist in sich*

Moment der Identität von sozialer Gruppe und Gesellschaft im Allgemeinen bereits überwunden. Die faktisch von Durkheim rekonstruierte Urgemeinschaft der Elementarreligion widerspricht folglich der Intention ihres Begriffs. Vergleiche unter anderem: Durkheim, *Die elementaren Formen der religiösen Lebens*, S. 144ff.

differenzierte Einheit. Das Faktum dieser Einheit wurzelt in der Funktion der Gesellschaft als ursprünglicher Identität. Die Gesellschaft ist demzufolge jederzeit ebenso ursprüngliche wie entwickelte Einheit. Erst in dieser doppelten Funktion kann sich der Begriff der Gesellschaft als System entfalten. *Die Gesellschaft ist der Ursprung der Einheit ihrer selbst ebenso wie die Entwicklung derselben.*

Vor dem Hintergrund des Gesagten kann erneut gefragt werden, wie weit die Totalität der Gesellschaft als Wesen menschlicher Identität und Wirklichkeit reicht. In ihrer Ursprünglichkeit ist die Gesellschaft überhaupt Einheit des noch unentwickelten menschlichen Geistes. Durkheim veranschaulicht dies in seiner Konstruktion einer elementaren Urgemeinschaft. In dieser wird die Gesellschaft als Einheit aller nur möglichen geistigen Phänomene begriffen. Die Ursprünglichkeit der Gesellschaft ist dabei kein historisches Urfaktum, sondern überhaupt wesentliche Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft als System und Begriff. Gesellschaft ist ohne ursprüngliche Einheit ihrer selbst undenkbar. In ihrer Wirklichkeit ist die Gesellschaft stets die ursprüngliche Einheit ihrer selbst. Diese ursprüngliche Einheit ist und wird kontinuierlich vermittelt. Sie entfaltet sich in den verschiedensten sozialen Bewegungen, welche sich im System der Gesellschaft gegeneinander differenzieren. Die Gesellschaft kann und muss in diesem Sinne als in sich differenzierte Einheit begriffen werden. Erkenntnis kann als Phänomen des Geistes vor diesem Hintergrund nicht anders begriffen werden, denn als in der differenzierten Einheit der Gesellschaft begründet und verwurzelt. Jedes Vermögen zu erkennen wird kontinuierlich im System der Gesellschaft konstituiert. Jede Entwicklung des menschlichen Erkenntnisvermögens, jede grundsätzliche Wandlung desselben und jeder Paradigmenwechsel liegt in der Gesellschaft begründet. Im konkreten jeweils betroffenen System der Erkenntnis – beispielsweise dieser oder jener Wissenschaft – mag der soziale Ursprung derselben ebenso wie der ihres historischen Wandels vollkommen ausgeblendet und damit unbegriffen

bleiben. Gleichwohl ist die Gesellschaft jene Einheit, aus welcher dieser Wandel entspringt und in welcher er überhaupt seine Bewandnis hat.¹²⁸

Der jeweilige Status einer Wissenschaft ist vor diesem Horizont stets auf elementare Weise in der diese umgebenden Gesellschaft verwurzelt. Jedes Wissen ist unmittelbar sozialen Ursprungs. Das Wissen einer Gesellschaft selbst ist wiederum der Ursprung und die Bedingung ihrer Wirklichkeit. Eine Gesellschaft existiert nur in ihrem Wissen. Gesellschaft ist Durkheim gemäß wesentlich Bewusstsein. Sie ist ein Universum allgemeiner Vorstellungen, Vorschriften, Kenntnisse und Meinungen. In ihrem Wissen *und Bewusstsein* hat die Gesellschaft ihren Horizont. Und als dessen ursprüngliche Einheit ist sie dieser Horizont selbst. Als ebenso ursprüngliche wie entwickelte und differenzierte Einheit ist die Gesellschaft der Horizont allen Wissens und aller Erkenntnis. Wissen und Erkenntnis haben in der Gesellschaft ihren Ursprung. Nur in ihr haben dieselben Wirklichkeit und konstituieren diese zugleich. Die Gesellschaft erst verschafft dem Wissen und der Erkenntnis ihre Bedeutung. Ohne sie wären beide unmöglich. Welchen Begriff das Wissen auch immer von sich selbst bestimmen mag, es hat diesen nur in der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist die Einheit des Wissens. Die Gesellschaft ist folglich ebenso die Einheit der Wirklichkeit des Menschen im Allgemeinen.

Aus dieser Rekonstruktion des in der Gesellschaftskonzeption verborgenen Arguments kann nicht nur der systematische Gehalt der Begriffe *Erkenntnis* und *Wirklichkeit*, sondern gleichfalls jener des Begriffs der *Natur* gefolgert werden. Dem Gesagten zufolge hat der Begriff der Natur – wie auch jeder

¹²⁸ Terry Godlove untersucht unter Referenz zu Durkheim die Bedeutung von Religion für (subjektive) Konzeptionen von Wirklichkeit. Godlove analysiert nicht nur den epistemologischen Gehalt der Durkheimschen Religionssoziologie, sondern riskiert überdies den Brückenschlag zu einigen der progressivsten (amerikanischen) Philosophen der Gegenwart – Hilary Putnam, Richard Rorty, Donald Davidson. Anders als in der vorliegenden Arbeit ist die Hauptreferenz der Enschlüsselung der Ansätze Durkheims die Erkenntnistheorie Kants. Vgl. Godlove, *Religion, Interpretation and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim and Davidson*. Zur Ergänzung: Ders., “Is ‘Space’ a Concept? Kant, Durkheim, and French Neo-Kantianism” und “Epistemology in *Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life*”.

andere mögliche Begriff – seinen Ursprung und seinen Horizont in der jederzeit empirisch bestimmten Faktizität der Gesellschaft. Im Begriff der Natur wird gleichsam vom spezifisch *sozialen* Charakter der Gesellschaft abstrahiert und derselben eine Totalität vor und jenseits ihrer selbst entworfen. Der Begriff der Natur abstrahiert folglich vom Begriff der Gesellschaft, gleichwohl er dem Durkheimschen Argument zufolge vollständig durch diesen vermittelt sein muss. Was auch immer jenseits der sozialen Wirklichkeit des Menschen gedacht wird, es ist *in seinem Begriff* soziales Produkt. Die Natur als Totalität ist in diesem Sinne eine Konzeption, deren systematischer Gehalt jederzeit in den Begriff der Gesellschaft zurückmündet. Dass die Begriffe *Natur* und *Gesellschaft* als beigeordnete Totalitäten *für sich* begriffen werden, muss in diesem Sinne als eine fortgeschrittene Selbstreflexion des Begriffs der Gesellschaft selbst gelten.

Der Begriff der Gesellschaft zeigt vor dem Hintergrund seiner bisherigen Entwicklung einen doppelten Charakter. Er ist ebenso bestimmtes wie allgemeines System. *Gesellschaft* begreift ebenso den Zusammenhang konkreter sozialer Systeme, wie auch deren allgemeine Bedeutung unter vollständiger Abstrahierung von allen konkreten Bestimmungen. In ihrer Konkretion ist die Gesellschaft eine jederzeit bestimmte. Jede soziale Gruppe ist ihrem Wesen nach eine Gesellschaft. Jede soziale Gruppe ist in diesem Sinne ein bereits komplex vermitteltes System. Sie existiert als eine jederzeit potenziell unendliche Mannigfaltigkeit sozialer Verhältnisse. Und doch meint der Begriff der Gesellschaft im konkreten etwas anderes als der Begriff jeder nur beliebigen sozialen Gruppe. Er wird vielmehr als konkretes und doch allgemeines Wesen, als konkrete umfassende Einheit gedacht. *Eine* Gesellschaft ist dementsprechend ein konkreter sozialer Organismus in seiner größtmöglichen denkbaren Allgemeinheit. Durkheim selbst benennt diese *konkrete Allgemeinheit* unter dem Begriff der *Nation*.¹²⁹ Diese ist für ihn die komplexeste Form, unter welcher soziales Leben *in seiner Bestimmtheit* überhaupt zur Einheit gebracht ist. Der Begriff der *Nation* ist dem Gesagten

¹²⁹ Vgl. Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, S. 123ff., insb. S. 125; ‚Nation‘ wird *in der Regel* mit ‚Staat‘ identifiziert.

zufolge der Begriff der Gesellschaft als allgemein bestimmtes System. Die Nation ist eine stets bestimmte. In ihrer Bestimmtheit ist sie systematische Einheit und Differenz des in ihr befassten sozialen Lebens. Diesem bestimmten System steht der Begriff der Gesellschaft *in seiner Allgemeinheit* entgegen. Dieser wird von Durkheim vollkommen ohne unmittelbare Bestimmung als rein logische Einheit gedacht.

C. Exkurs: Durkheim und Simmel im Kontext der Entwicklung der Soziologie als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin

Die Arbeiten Emile Durkheims sind aus methodologischer Sicht fester Bestandteil einer emanzipierten Wissenschaft der Soziologie als eigenständiger Disziplin. Das Werk Georg Simmels hat eine andere Bedeutung. Unbestritten ist auch Simmels Einfluss auf die Soziologie – zum Beispiel auf die Werke Durkheims bis hin zu jenen Max Webers – jedoch konnten Simmels Arbeiten zu keinem Zeitpunkt paradigmatische Wirkung entfalten. Simmel wird dennoch gelesen, nicht bloß, weil er neuerdings Gegenstand soziologischer Moden ist, sondern vielmehr, weil sein Werk eine fast unerschöpfliche Quelle an früh- oder vorsoziologischen Reflexionen darstellt. Diese bisweilen weiten Gedankenfelder decken inhaltlich noch heute einige der interessantesten Themenbereiche soziologischer Forschung ab.¹³⁰ Allerdings mangelt es Simmels Gedankenwelt an einer nachhaltig etablierten, tragfähigen universellen Methode. So versucht Simmel zwar in diversen Schriften wie z.B. in seiner *Soziologie* der Soziologie überhaupt ein formal konsistentes Vorgehen zu geben.¹³¹ In der Analyse der *Formen der Vergesellschaftung* glaubt Simmel sowohl die Methode als auch den universellen Gegenstand der Soziologie bestimmt zu haben. Und doch hat diese Konzeption offenbar weder genügend Substanz, um einerseits die sich in ihrer Genese befindende *Einzelwissenschaft der Soziologie* insbesondere von der Philosophie und ihren Disziplinen

¹³⁰ Vergleiche exemplarisch: Simmel, „Über soziale Differenzierung“; ders., „Philosophie der Mode“; ders., „Der Fremde“.

¹³¹ Vgl. Simmel, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*.

nachhaltig zu lösen, noch andererseits der Soziologie überhaupt ein einheitliches Methodengerüst zu fixieren.

Wagt man einen ersten Vergleich zur Soziologie Durkheims, so wird eine elementare Differenz sowohl der Methodiken beider Autoren wie auch des sich hinter denselben verbergenden historischen Selbstverständnisses sichtbar. Simmel steht in einem zeitgeschichtlichen Zusammenhang, in welchem *Naturwissenschaft* und *Kulturwissenschaft* als wesentlich methodologisch voneinander zu trennende Wissensgebiete begriffen werden.¹³² Zum Bereich letzterer wird die Soziologie gezählt. Der junge Durkheim dagegen ist im weitesten Sinne Repräsentant des so genannten *Positivismus*, welcher Soziologie wesentlich als Übertragung und Fortsetzung naturwissenschaftlicher Methoden versteht.

So ist die Grundidee der Soziologie bei ihrem begrifflichen Urheber Auguste Comte, dieselbe überhaupt als Fortsetzung der Naturwissenschaften, wesentlich der Biologie, anzusehen. Die *Sociologie* wird in Comtes Programm einer *Philosophie Positive* wesentlich als *Physique Sociale* begriffen.¹³³ Ebenso wie andere *Naturwissenschaften* soll auch die Soziologie an einer ihr präsupponierten *unmittelbaren Objektivität* eines ihr zugemessenen Tatsachenbereiches ausgerichtet werden. Comtes Versuch der methodologischen Ausrichtung der Soziologie an den Naturwissenschaften findet in Frankreich seine Fortsetzung zunächst bei Adolphe Quetelet, im englischsprachigen Raum durch die über den im geschichtlichen Umfeld von Herbert Spencer und Charles Darwin entwickelten *Sozialdarwinismus* hinausgehenden Arbeiten von Lester F. Ward und im deutschsprachigen Raum durch Ludwig Gumplowicz. Allen drei Autoren ist grundsätzlich die Intention

¹³² Vergleiche exemplarisch: Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*.

¹³³ Zum Begriff *Sociologie* als *physique sociale*: Comte, *Cours de Philosophie Positive, quatrième volume: Partie Dogmatique de la Philosophie Sociale*; ders., *Discours sur L'Esprit Positif, Rede über den Geist des Positivismus*.

gemeinsam, die Soziologie als Wissenschaft zur Erforschung und Systematisierung der *Naturgesetze des Sozialgeschehens* zu bestimmen.¹³⁴

Emile Durkheim knüpft an diese spezifisch naturwissenschaftliche Ausrichtung der Soziologie in seinen *Regeln der Soziologischen Methode* an. Er setzt allerdings stärkeres Gewicht auf einen von gängiger naturwissenschaftlicher Forschungslogik emanzipierten Gegenstandsbereich. Im Begriff der *faits sociaux* behauptet er einen autonomen Tatsachenbereich, der ausschließlich durch die nur ihm angemessenen Methoden *soziologischer* Beschreibung erfasst werden kann.¹³⁵ In ihrem Anspruch „die Erklärung des sozialen Lebens in der Natur der Gesellschaft selbst zu suchen“¹³⁶, konstituieren Durkheims methodologische Reflexionen die Soziologie überhaupt erst als eigenes, und das heißt in sich selbst kreisendes und auf sich selbst bezogenes Begriffsuniversum. Erst eine solche methodologische Schließung gegen andere Disziplinen kann die Soziologie überhaupt als Einzelwissenschaft konstituieren. Durkheims Konzeption von *Soziologie* unterscheidet sich von seinen genannten Vorgängern wesentlich, indem sie ihren Tatsachenbereich nicht bloß in Anschluss oder Analogie zu den bereits methodisch konstituierten Naturwissenschaften bestimmt, sondern überhaupt als *Sphäre autonomer Begriffsbildung* festlegt. Der wesentlich *positivistische* Zug der Durkheimschen Soziologie besteht darin, dass er die von ihm postulierten *soziologischen Tatbestände* in ihrer empirisch-authentischen Faktizität analysiert wissen will. Dieser Anspruch gipfelt in der Vorgabe, „die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten.“¹³⁷

¹³⁴ Vgl. Quetelet, *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen*; Ward, *Reine Soziologie: Eine Abhandlung über den Ursprung und die spontane Entwicklung der Gesellschaft*; Gumpowicz, *Grundriß der Soziologie*; ders., „Soziologie und Politik“. Zum Einfluß der Philosophie Charles Darwins vergleiche Altner, *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*. Vergleiche ebenso: Spencer, Herbert, *The Evolution of Society, Selection from Herbert Spencers Principles of Sociology*.

¹³⁵ Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, S. 176ff.

¹³⁶ Ebd., S. 186.

¹³⁷ Ebd., S. 115. René König bemerkt, dass es sich bei dieser Vorgabe keinesfalls um einen dumpfen empiristischen Grundzug der Durkheimschen Überlegungen handelt. Vergleiche

Zur *spezifisch* in Deutschland sich formierenden Soziologie ergeben sich vor diesem Horizont zunächst kaum Berührungspunkte. Die in diversen erkenntnis- und methodenkritischen Diskursen etablierte Trennung von *Natur-* und *Kulturwissenschaften* ist wesentliches Kennzeichen der später von Max Weber methodologisch konstituierten *historisch-verstehenden* Ausrichtung der Soziologie. Bevor diese frühe und besondere Variation der Soziologie allerdings konsistent begründet und somit institutionell legitimiert war, durchliefen ihre historischen Vorläufer – zu denen auch das Werk Georg Simmels gezählt werden kann – diverse systematische Problemfelder, mit denen der in Frankreich entstehende *Positivismus* nicht zu kämpfen hatte.

Die Abkehr von einer vorschnellen Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisideale auf die sich neu formierenden Geschichts-, Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften mündete zunächst in ein Umschlagen objektivistischer Geltungsansprüche in die zumindest für das späte 19. Jahrhundert typischen Geistesbewegungen des *Historismus* und *Relativismus*. Die von Immanuel Kant und seinen Adepten geprägte Auffassung von der transzendentalen Letztbegründbarkeit der *subjektiven Kategorien* objektiv-gültiger Erkenntnis traf auf eine unverwindbare Inkommensurabilität mit der aufkommenden – wesentlich von der Hegelschen Philosophie geprägten – Auffassung von der *Geschichtlichkeit* menschlichen Seins. Sich in diese Inkommensurabilität ergebend, gaben *Historisten* und *Relativisten* jede Möglichkeit objektiver Erkenntnis und folglich die legitimierende Grundlage wissenschaftlicher Arbeit auf.¹³⁸

Die sich in Deutschland institutionell formierenden Einzelwissenschaften gerieten folglich noch vor ihrer nachhaltigen Etablierung von zwei grundverschiedenen Seiten in Bedrängnis. Autoren von Wilhelm Dilthey bis Heinrich Rickert bemühten sich auf der einen Seite um eine Abgrenzung der heute selbstverständlich so genannten *Geisteswissenschaften* von den

Königs Einleitung in die *Regeln*, S. 61. ‚Dinge‘ begreift Durkheim als Sammelbegriff aller sich potenziellen Beobachtern konsistent und reproduzierbar aufdrängenden Phänomene (Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, S. 125).

¹³⁸ Vgl. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*.

Methoden und vor allem dem Selbstverständnis naturwissenschaftlicher Forschung.¹³⁹ Andere, wie zum Beispiel Georg Simmel und Ernst Troeltsch, arbeiteten beharrlich *gegen* die Preisgabe des Geltungsanspruches geistes- und gesellschaftswissenschaftlicher Forschung zugunsten von radikalem obzwar geschichtsbewussten *Relativismus* und *für* eine methodologische Etablierung eines nicht-naturwissenschaftlichen Gegenstandsbereichs und Methodengerüstes.

Erst in der Soziologie Max Webers wurde der zuvor beschriebene historische Konflikt grundsätzlich gelöst. Weber reagiert sowohl auf das Bedürfnis der Soziologie nach einer ausweisbaren, und das heißt begrifflich systematisierten *Methode*, wie auch auf das Problem der *Historizität* einer solchen Disziplin. Um dies zu leisten, etabliert er in seinen Arbeiten eine doppelte methodologische Perspektive. Dem Anspruch moderner Wissenschaft, die von ihr so begriffene *empirische Wirklichkeit* kausal zu entschlüsseln, wird er gerecht, indem er *Kausalität* als *kategorisches Prinzip* der Logik sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung bestimmt.¹⁴⁰ Diese Logik allerdings begreift Weber als methodisches Instrumentarium, welches überhaupt erst durch die konstitutive Anwendung von *Werten* auf die potenziell

¹³⁹ Vgl. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Zum Verständnis des Begriffs *Geisteswissenschaften* vergleiche Diltheys Klassiker *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* sowie zu der hinter diesem Begriff stehenden so genannten *Lebensphilosophie* sein Buch *Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens*.

¹⁴⁰ Vergleiche insbesondere: Weber, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“. Zum Verständnis der von Weber entwickelten Grundlagen methodischer soziologischer Forschung vergleiche zudem: Weber, „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ sowie „Soziologische Grundbegriffe“ und „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“. Anwendung finden diese methodischen Grundlagen zum Beispiel in Bezug auf das ‚Erklären‘ der historischen Genese des modernen okzidentalen Kapitalismus (Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ und „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“; zur Methode vgl. auch die in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* zu findende „Vorbemerkung“) sowie als Kategorienlehre einer sich formenden Disziplin der Soziologie (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*).

unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Tatsachen in Bewegung gesetzt wird. Die reine *Forschungslogik* sichert der Soziologie gemäß Weber *Objektivität*, und damit in seinem Sinne die *Werturteilsfreiheit* sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, während die *Historizität des Urteils* gleichsam ‚von außen‘ auf die Verwendung der Methode, das heißt die Auslese und „gedankliche Steigerung“¹⁴¹ des empirischen Tatsachenmaterials wirkt. Das von Historismus und Relativismus aufgeworfene Problem der Kontingenz sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung wird folglich aus dem reinen, das heißt *logisch begriffenen* Erkenntnisakt ausgeklammert und jenseits der Sphäre eigentlicher sozialwissenschaftlicher Erkenntnis gestellt.

Die paradigmatische Bedeutung sowohl der Durkheimschen als auch der Weberschen Soziologie gründet auf dem Vorhandensein einer *universellen Forschungslogik*. Beiden Autoren ist – bei aller sonstigen Verschiedenheit – gemeinsam, dass die von ihnen entwickelte Logik sowohl Grundlage der Gegenstandskonzeption als auch die Basis der reinen *Objektivität* ihrer Anwendung ist. Erst in der erkenntnistheoretischen Auslegung des Status‘ dieser Logik und ihrer wissenschaftlichen Etablierung unterscheiden sich die Arbeiten Durkheims und Webers wesentlich. So verzichtet beispielsweise Durkheim anders als Weber – zumindest in dem in diesem Kapitel behandelten *Frühwerk* – vollends auf die Reflexion des historischen Ursprungs sozialwissenschaftlicher Arbeit und des damit verbundenen Problems der Kontingenz derselben.

Simmels Soziologie und Philosophie hat dem hingegen zu keiner Zeit überhaupt eine universelle Logik sozialwissenschaftlicher oder soziologischer Begriffsbildung etablieren können. Simmel erweist sich nach eingehender Lektüre als Grenzgänger, der nicht nur zwischen Philosophie und Soziologie, sondern ebenfalls – wie seinerzeit weithin üblich – zwischen Philosophie und Psychologie sowie Philosophie und Geschichtswissenschaft pendelt.¹⁴² Die

¹⁴¹ Ebd., S. 190

¹⁴² Vergleiche hierzu beispielsweise: Simmel, „*Zur Psychologie des Geldes*“; ders., „*Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*“; ein klassisch soziologisches Thema entfaltet Simmel in „*Religion und Gesellschaft*“.

‚Grenzen‘ dieser heute *für uns* selbstverständlich voneinander emanzipierten Einzelwissenschaften befanden sich zur Zeit Simmels erst im Prozess ihrer historischen Selbstbestimmung. Die Fixierung der Soziologie als fest institutionalisierter Einzelwissenschaft mit genuin eigener Methode in Gestalt einer *universellen Forschungslogik* ist erst sowohl Weber als auch Durkheim gelungen.¹⁴³

Anders als Simmel hat sich Durkheim auf *eine* der sich endgültig institutionell formierenden Einzelwissenschaften konzentriert. Seine frühen Schriften – neben den *Regeln* ebenso *Der Selbstmord* und *Über soziale Arbeitsteilung* – gelten als Basiswerke der sich methodologisch insbesondere von der Philosophie, der Geschichtswissenschaft und der Anthropologie emanzipierenden Soziologie.¹⁴⁴ Erst der ‚späte‘ Durkheim begann verstärkt seine vormals genuin soziologischen Reflexionen sowohl in die Psychologie wie auch in die Philosophie auszudehnen.¹⁴⁵

¹⁴³ Teil dieser Forschungslogik ist die bereits von Quetelet bewährte Methode der statistischen Auswertung soziologisch relevanter und empirisch verifizierbarer ‚Tatsachen‘ als Basismaterial kausaler Erklärungen. Nicht zu übersehen ist bei aller methodologischen Bestimmung der Soziologie als Wissenschaft, dass dieser Wissenschaft weder *eine* universelle Methode bestimmt werden konnte, noch sich überhaupt die Idee einer *Einheitsmethode* in ihr bewährt hat.

¹⁴⁴ Vgl. Durkheim, *Der Selbstmord*; ders., *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*.

¹⁴⁵ Vergleiche beispielsweise: Durkheim, „*Pragmatismus und Soziologie*“.

IV. Der systematische Ansatz der Hegelschen Philosophie und die Reproduktion derselben bei Simmel und Durkheim

A. Hegels Begriff von Wahrheit und dessen Kontext

1. Wahrheit, Wissen und Methode – Der Zusammenhang der Hegelschen *Phänomenologie* und *Logik*

Hegel entwirft seine *Phänomenologie des Geistes* als ersten Teil eines von ihm geplanten „Systems der Wissenschaft“.¹⁴⁶ In ihr soll das „werdende Wissen“ in seinen verschiedenen Gestalten entfaltet werden. Den Prozess dieser Entfaltung nennt Hegel ursprünglich eine „Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewusstseins.“¹⁴⁷ Aus diesem ursprünglich geplanten Titel lässt sich ein erster Anhaltspunkt erkennen, worin Hegels in diesem Buch vorgetragener Ansatz besteht. Mit *Bewusstsein* meint Hegel keinen irgendwie gearteten Zustand eines immer schon voraus gedachten und stets mit dem Menschen identifizierten Subjekts. Bewusstsein ist vielmehr ein in sich relativer Zustand, welcher sich in jeweils konkreten historischen Kontexten in seiner Ganzheit manifestiert. Bewusstsein ist in diesem Sinne seinem Wesen nach historischer Natur. Zu jeder Zeit hat dieses Wesen eine ihm eigene Struktur und eine hiermit jeweils verwobene Begrifflichkeit. Die *Phänomenologie des Geistes* ist wesentlich Wissenschaft der historischen Entwicklung des Wesens von Bewusstsein.¹⁴⁸ Die historische Entwicklung von Bewusstsein ist Hegel gemäß kein bloßer zufälliger Verlauf. Ihren wesentlichen Gestalten nach vollzieht sich

¹⁴⁶ Vergleiche den ursprünglichen Titel in: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 9; ebenso die abgedruckte Selbstanzeige Hegels im selben Band, S. 593.

¹⁴⁷ Vergleiche die redaktionellen Anmerkungen zum vorliegenden Band der *Phänomenologie*, ebd., S. 596. In späteren Zeiten versucht sich Hegel an einer Philosophie des Geistes, deren „Fragment zur Philosophie des Geistes“ Einsicht über Hegels Schwierigkeiten gibt, dem Begriff des Geistes überhaupt einen definitiven Reflexionsansatz zuzuweisen.

¹⁴⁸ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 72ff. und Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 17f.

dieselbe mit Notwendigkeit.¹⁴⁹ Kraft dieser Notwendigkeit hat eine historische Erschließung von Bewusstsein einen stets systematischen Charakter. Die notwendigen Gestalten des Bewusstseins können und müssen systematisch demonstriert werden. Die *Phänomenologie des Geistes* ist eine solche Demonstration.¹⁵⁰ Sie ist dabei in ihrer Darstellung wesentlich „der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt“.¹⁵¹

In der Darstellung der natürlichen Genese des Bewusstseins werden die Gestalten des Bewusstseins zur Erfahrung gebracht. In dieser Erfahrung erscheinen die wesentlichen und notwendigen Formen des Bewusstseins. Diese Erfahrung muss allem „wahren Wissen“ des Bewusstseins vorausgehen. In ihr ist das Bewusstsein noch nicht als Ganzes gewonnen. Seine verschiedenen Gestalten stehen vielmehr zueinander in Kontrast und Differenz.¹⁵² In der Idee eines ‚wahren Wissens‘ behauptet Hegel einen möglichen Zustand von Bewusstsein, der nicht mehr mit dem Makel des bloß Empirischen behaftet ist. In ihm ist Bewusstsein seiner ganzen Möglichkeit und Notwendigkeit nach vollständig und endgültig entwickelt und entfaltet. Um einen solchen Gedanken zu verstehen, müssen Hegels Begriffe von *Bewusstsein* und *Wissen* genauer exponiert werden. *Bewusstsein* und *Wissen* stehen in systematischem Zusammenhang. *Bewusstsein* ist wesentlich *Geist*. Der *Geist* ist das Wesen des Bewusstseins. Ebenso ist er das Wesen allen Wissens. Alles *Wissen* ist seiner Natur nach *Geist*. Das *Bewusstsein* ist „der Geist als konkretes und zwar in seiner Äußerlichkeit befangenes Wissen“.¹⁵³ Das *Bewusstsein* ist folglich nicht nur *Geist*, sondern ebenso *Wissen*. Was ist die Gemeinsamkeit dieser drei Begriffe?

Bewusstsein, *Wissen* und *Geist* sind Begriffe ein und desselben Wesens. Dieses Wesen begreift Hegel als die Synthesis der Wirklichkeit schlechthin. In den Begriffen von *Bewusstsein*, *Wissen* und *Geist* denkt Hegel die Wirklichkeit

¹⁴⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 550ff.

¹⁵⁰ Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 17.

¹⁵¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 72.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 71.

¹⁵³ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 17.

als Ganzes. Die Wirklichkeit ist ein *System des Geistes*. Der Geist ist ebenso das Wesen wie die Einheit aller Wirklichkeit.

„Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, - das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* – und in dieser Bestimmtheit [...] in sich selbst Bleibende.“¹⁵⁴

Jede Bewegung des Bewusstseins findet im Geist statt. Der Geist ist das Wesen und die Einheit des Bewusstseins. Wodurch ist Bewusstsein vom Geist verschieden? Hegel begreift sowohl *Bewusstsein* als auch *Geist* als *Wissen*. Das *System des Geistes* ist ein *System des Wissens*. Bewusstsein hat seine Funktion im Kontext dieses Systems. Es ist konkretes, anschauliches Begreifen der Wirklichkeit des Geistes. In diesem anschaulichen Begreifen ist sich der Geist selbst Gegenstand. In seiner Gegenständlichkeit ist sich der Geist selbst äußerlich. Alle Bestimmtheit dieses Äußerlichen heißt *Erfahrung*.¹⁵⁵ Im Bewusstsein erfährt sich der Geist als Gegenstand seiner selbst.

„Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist [...]. Denn die Erfahrung ist eben dies, daß der Inhalt – und er ist der Geist – *an sich*, Substanz also *Gegenstand* des *Bewußtseins* ist.“¹⁵⁶

Erfahrung und *Wissen* stehen dem Gesagten zufolge in systematischem Verhältnis. Der *Geist* ist wesentlich *Wissen*. Er ist dies in all seinen möglichen Formen. Die *Erfahrung* seiner selbst im Bewusstsein ist Moment dieses Wissens. Erfahrung ist folglich ein elementares Moment des Geistes selbst. Wie lässt sich nun der Fortgang des Bewusstseins – die Entwicklung seiner verschiedenen notwendigen Gestalten – im Verhältnis zum Begriff des *Wissens* bestimmen? Hegel begreift Geist, Wissen und Bewusstsein als historisch-systematischen Prozess. In diesem Prozess gelangt der Geist zum Bewusstsein seiner selbst. Der *Prozess des Geistes* ist ebenso wesentlich ein *Prozess des Bewusstseins* wie ein *Prozess des Wissens*. In ihm gelangt das Wissen zu einem entwickelten und vollständigen Bewusstsein. Erst insofern es vollständig entwickelt und ausgebreitet ist, ist es überhaupt „wahres Wissen“.

¹⁵⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 28.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 78.

¹⁵⁶ Ebd., S. 585.

Die *Phänomenologie des Geistes* ist in diesem Zusammenhang eine vollständige Entwicklung und Ausbreitung aller historisch-systematisch möglichen Formen des Wissens. Erst in der Vollständigkeit seiner Ausbreitung gelangt das Wissen *zum Begriff seiner selbst*. In diesem Begriff seiner selbst – der vollständigen Auslegung all seiner Momente und deren Einsicht – ist das Wissen und folglich der Geist entwickelte *Wahrheit*. Hegel begreift das System und den Prozess des Wissens essenziell als System und Prozess der Wahrheit. Insofern der *Geist* nicht vom *Wissen* zu scheiden ist, kann er ebenso wenig für etwas anderes gelten als die *Wahrheit* selbst. Der Geist ist die Wahrheit in all ihren Formen.¹⁵⁷ Das wesentliche Element dieser Wahrheit ist der Begriff. Die Wahrheit hat im *Begriff* das „Element ihrer Existenz“.¹⁵⁸ Der Begriff ist das Wesen der Wahrheit. Wahrheit kann überhaupt nur am Begriff und dessen Entwicklung *in Erscheinung* treten.

„Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und die Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht“¹⁵⁹

Der Begriff ist überdies ebenso das Medium wie die Einheit und das Resultat aller nur möglichen systematischen Bewegungen des Geistes. Der *Geist* ist seinem Wesen nach *Begriff*, der *Begriff* ist *Geist*.

„Der Begriff aber [ist] die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes“¹⁶⁰

Wahrheit existiert überhaupt nur, indem sie jederzeit Begriff ist. Die systematische ebenso wie die historische Entwicklung der Wahrheit ist jederzeit eine Entwicklung des Begriffs als solchem. *Begriff*, *Geist*, *Wahrheit* und *Wissen* sind Bestimmungen ein und desselben Wesens. Dieses Wesen ist die Wirklichkeit selbst. Das Wesen der Wirklichkeit ist der Hegelschen Phänomenologie gemäß ebenso *Sein* wie *Subjekt*. Es ist absolute Synthesis.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 46f.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 15.

¹⁵⁹ Ebd., S. 46.

¹⁶⁰ Ebd., S. 396.

Der Ansatz und die Terminologie der Hegelschen Philosophie ist in ihren Grundzügen skizziert. Vor diesem Hintergrund kann die systematische Konzeption der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt werden. Im Vollzug der *Phänomenologie* durchläuft der Geist selbst – das Wissen, die Wahrheit, der Begriff – die wesentlichen Stationen seiner Entwicklung. Im Zuge dieser Entwicklung gelangt er selbst zum „wahren Wissen“. Dieses „wahre Wissen“ ist die sich selbst vollständige Transparenz aller nur möglichen Formen des geistigen Seins. Solange der Geist dabei nicht seinem Begriffe nach in allen nur möglichen Gestalten entwickelt und dargelegt ist, ist er lediglich „erscheinendes Wissen“ oder *Bewusstsein*. In diesem Bewusstsein wird er selbst in seiner jeweils spezifischen Gestalt gegen andere Gestalten differenziert. Im Prozess dieser Differenzierung gerät der Geist selbst in Bewegung und weist so die Richtung seiner Entwicklung. Erst nachdem der Geist solchermaßen die Stationen seiner Erscheinung durchlaufen hat, kann er überhaupt in seiner Totalität begriffen werden. Das Begreifen dieser Totalität ist der entwickelte und entfaltete Begriff selbst. In ihm ist sich der Geist vollständig selbst offenbar und bewusst. Im Zuge der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt sich folglich der Geist zum absoluten Wissen seiner selbst.

Nun ist die *Phänomenologie des Geistes* nur erst unter dem Zutun eines gewissen Herrn Hegel entstanden. Die Entfaltung und vollständige Ausbreitung des Wissens hat folglich in der phänomenologischen Analyse Hegels ihr wesentliches Medium. Dieser Gedanke mag zunächst absonderlich erscheinen. An ihm lässt sich allerdings der gesamte Ansatz der Hegelschen Philosophie demonstrieren. Der Geist ist seiner Bestimmung nach das Wesen und die Einheit aller Wirklichkeit. Der Geist ist folglich die Totalität der Wirklichkeit und all ihrer möglichen Erscheinungen. Die *Phänomenologie des Geistes* muss ein Teil dieser Wirklichkeit sein. Sie kann nicht jenseits der Totalität alles Wirklichen begriffen werden. In ihr und durch Hegel vollzieht folglich der Geist – das Wissen, die Wahrheit, der Begriff – seine systematische Entwicklung. Zur vorgenannten historischen Bedeutsamkeit kann man Hegel nur gratulieren. Allerdings ist eine solche Auslegung des Hegelschen Systems konsequent. Um dies einzusehen, muss begriffen werden, worin für Hegel die Funktion des Subjekts in der Selbstbewegung des Geistes besteht. Das *Subjekt* – was auch immer es zunächst als Prinzip sein mag – kann nicht jenseits der

Totalität des Geistes bestimmt sein. Insofern also der Geist die absolute Synthesis alles Wirklichen ist, muss das Subjekt Moment dieser Synthesis sein. Das Subjekt ist Hegel gemäß wesentlich Selbstbewusstsein. In seinem Selbstbewusstsein ist das Subjekt *für sich* bestimmt.¹⁶¹ Insofern das Subjekt Moment der Synthesis des Geistes ist, muss ebenso das Selbstbewusstsein des Subjekts Moment des Geistes in seiner Totalität sein. Im *Selbstbewusstsein* bestimmt sich folglich ebenso das Subjekt seinem Wesen nach wie auch der Geist als solcher. Folgerichtig bestimmt Hegel das *Subjekt* als *Selbstbewusstsein* allen Geistes.¹⁶²

Im Subjekt entwickelt der Geist überhaupt erst die Möglichkeit seiner eigenen Selbstreflexion. In einem solchen Gedanken ist es prinzipiell zweitrangig, ob der Geist aus sich heraus oder vom ‚Subjekt‘ zum Bewusstsein seiner selbst bestimmt wird. Denn beide Momente sind ihrem Wesen nach miteinander identisch. In der Subjektivität konstituiert sich der Geist als *für sich* seiendes Wesen. In seine Radikalität ist dieses Wesen ist nichts anderes als der Mensch in seiner *Idee*. In dieser Idee wird das Subjekt als absolutes Prinzip begriffen. In ihr bestimmt sich zugleich der Geist elementar als Selbstbewusstsein. Der Mensch ist Produkt, Funktion und Moment des Geistes selbst – *und wird hierin zum geoffenbarten Gott*.¹⁶³ Die Entwicklung des

¹⁶¹ Vgl., ebd., S. 145ff., besonders S. 148.

¹⁶² „Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dies aber ist die Substanz, insofern sie in ihrer Akzidentalität ebenso in sich reflektiert, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden Befindendes gleichgültig, sondern darin *in sich*, d.h. insofern es *Subjekt* oder *Selbst* ist.“ Ebd., S. 552.

¹⁶³ Es ist die von Hegel so bezeichnete „offenbare Religion“ in welcher sich der Geist gänzlich als Subjekt bewusst wird: „In dieser Religion ist [...] das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarsein besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich *Selbstbewußtsein* ist.“ Ebd., S. 552. Über die historische Entwicklung der Hegelschen Religionsbegrifflichkeit schreibt Walter Jaeschke. Jaeschke beschreibt den zunächst unsystematischen Ansatz von Hegels religionsphilosophischen Schriften und Vorträgen und bestimmt deren Eingang in *Phänomenologie* und *Logik*. Vgl. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, besonders S.

Geistes geht allerdings dem Gesagten zufolge über die Entwicklung idealer und damit reiner Subjektivität hinaus. Das *Subjekt* ist wesentlich geistiges Prinzip. Es ist damit Prinzip der Wirklichkeit des Geistes und folglich der Wirklichkeit als solcher. Im Subjekt erst gelangt der Geist zu Bewusstsein. Bewusstsein ist wesentliche Funktion der Entwicklung des Geistes. Das Subjekt ist demnach die zentrale Reflexionseinheit des Geistes selbst. Es ist ebenso der Spiegel wie das Medium aller Wirklichkeit. In ihm erst kann sich der Begriff des Geistes – des Wissens, der Wahrheit und schließlich der Wirklichkeit selbst – entfalten.

Das Subjekt ist für sich seiendes Wesen innerhalb der Wirklichkeit des Geistes. Nur als dieses für sich seiende Wesen kann das Subjekt überhaupt die Funktion des Bewusstseins erfüllen. Bewusstsein ist wesentlich selbstreflexiv und hat im Subjekt seine Einheit. Das Subjekt ist Einheit des Bewusstseins und seiner selbst. In seiner Funktion als Einheit des Bewusstseins ist das Subjekt sich selbstbewusst. Das Selbstbewusstsein des Subjekts ist ebenso wie dieses selbst Produkt der Entwicklung des Geistes. Der Geist entfaltet sich selbst als Subjekt, indem er dieses als Einheit des Selbstbewusstseins konstituiert. Erst in diesem Konstitutionszusammenhang kann er selbst zu Bewusstsein kommen. Erst im Subjekt tritt der Geist als solcher *in Erscheinung*. In diesem Erscheinen zeigt er sich selbst als Wesen. Im Bewusstsein des Subjekts wird sodann die vollständige Entfaltung des Geistes in all seinen notwendigen Gestalten möglich. Im Prozess dieser Entfaltung wird das Wesen des Geistes selbst offenbar. Zwischen dem Wesen des Geistes und dem Wesen des Subjekts entsteht in diesem Kontext ein Differenzverhältnis, welches in der Unmittelbarkeit der geistigen Wirklichkeit zuvor entweder nicht oder nur unausgebildet existiert hat. Der Geist wird seinem Wesen nach zum Gegenstand des Bewusstseins und folglich zum Gegenstand subjektiver Reflexion. Er wird seinen Gestalten nach zunächst *an sich* betrachtet und dabei als vom betrachtenden Subjekt getrennt gesetzt. In dieser gegenständlichen

59ff. und S. 69ff. Den Zusammenhang der Religionsphilosophie Hegels *in seiner Systematik* beschreibt Jaeschke ebenso an anderer Stelle. Vgl. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*.

Setzung des Geistes im subjektiven Bewusstsein besteht der systematische Ausgangspunkt der *Phänomenologie des Geistes*.¹⁶⁴

Das Subjekt erscheint folglich in der *Phänomenologie des Geistes* als vom Gegenstand seiner Betrachtungen getrennt. *Es* ist dabei nicht nur Hegel selbst, sondern ebenso die Vielzahl aller nur möglichen Leser, welche im Zuge der Auseinandersetzung mit dem betreffenden Werk in den Prozess desselben verwickelt werden. Hegel demonstriert seinem eigenen Anspruch nach *uns* die Gestalten und Gestaltungen des Geistes, indem er sie sukzessive vorführt. Dieses Vorführen ist dabei allerdings kein im Rahmen von Hegels Willkür zufällig verlaufender Prozess. Es sind vielmehr die Gestalten des Geistes selbst, die Hegel zufolge den Prozess ihrer eigenen Reflexion vorschreiben. Ein solcher Ansatz kann überhaupt nur dadurch gerechtfertigt werden, dass er *wahr* ist. Die Gestalten des Geistes müssen deshalb wesentlich *an und für sich selbst* zur Geltung kommen. Sie müssen sich am Subjekt entfalten und hierdurch zeigen, dass sie *nichts Anderes* als wahr sind. Die demonstrativen Fähigkeiten des Phänomenologen dürfen folglich nicht mehr sein als methodische Krücken, an welchen sich der Geist *im und als Subjekt* zu Bewusstsein bringt. Der Prozess dieser Bewusstwerdung muss in seiner Ganzheit über jeden Zweifel erhaben sein. Er darf in keiner Hinsicht das Resultat bloß geschickt gewählter Methode oder subtiler Beweisführung sein.

Die *Phänomenologie des Geistes* stellt nun den Anspruch, wahrhaftes Medium des Geistes selbst zu sein. Zwar werden in ihr die sich entwickelnden Gestalten des Geistes *demonstriert*.¹⁶⁵ Allerdings bleibt dieser Prozess der

¹⁶⁴ Gleichwohl und *gerade deshalb* bekundet Hegel: „Dies *Ansich* hat sich zu äußern und *für sich* selbst zu werden; dies heißt nichts anderes als: dasselbe hat sich das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.“ Ebd., S. 31. Denn „das *Ansich* ist zunächst die *Abstraktion des Wesens* gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraktion ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft, sondern nur *für das Bewusstsein* ist [...]“ Ebd., S. 289.

¹⁶⁵ In der *Logik* bekundet Hegel: „In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewusstsein in seiner Fortbewegung [...] dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate.“ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 42.

Demonstration nicht in seiner bloßen Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit stecken. Der Leser des vorgenannten Buches wird vielmehr mit Reflexionen bekannt gemacht, die er Hegel zufolge jederzeit an sich selbst entdecken kann und entdecken *muss*. In ihrer dialektischen Wucht ist die *Phänomenologie des Geistes* sogar in ihren meisten Zügen alles andere als anschaulich. Und gerade in ihrer demonstrativen Unanschaulichkeit können sich die notwendigen Gestalten des Geistes entfalten und behaupten. Sie kehren in den verschiedensten Reflexionsbewegungen des Bewusstseins wieder und beharren. In ihrer Wiederkehr und Beharrlichkeit zeigt sich Hegel gemäß ihre Notwendigkeit.

Im Zuge seiner systematischen Demonstration muss sich folglich der Geist selbst beweisen. Indem er dieses Beweisen *am Subjekt* vollzieht, wird dieses in den Prozess der Beweisführung verwickelt. Eine solche Verwicklung ist für den Geist von elementarer Bedeutung. Erst als Subjekt gelangt er überhaupt zu Bewusstsein. Dieses Bewusstsein *des Subjekts* – hier: des Autors und des Lesers der *Phänomenologie* – steht dabei nicht jenseits der Entwicklung des Geistes. Es ist vielmehr wesentliches Moment von dessen eigener Bewegung. Das Bewusstsein des Subjekts ist in diesem Sinne Bewusstsein des Geistes selbst. Der Geist erscheint vor diesem Hintergrund ebenso als sein eigenes Sein wie auch als Bewusstsein seiner selbst. Als Sein ist er zunächst Gegenstand des Bewusstseins eines von ihm getrennt gesetzten Subjekts. Indem er dasselbe allerdings in den Prozess *seiner* Bewegung verwickelt und sich an demselben bestimmt, zeigt er dieses Bewusstsein und dessen Subjekt als Funktion seiner eigenen Entwicklung und damit überhaupt seiner selbst auf. Auf diese Weise beweist sich der Geist nicht nur in seinem Sein *an sich*, sondern ebenso wesentlich auch als *für sich* seiendes Subjekt. Er *ist* die Synthesis, die den Geist des Menschen als Subjekt bildet und hierin selbst Subjekt ist.

Das in der *Phänomenologie des Geistes* dargelegte und sich selbst entfaltende Wissen ist dem Gesagten zufolge ebenso *Sein* wie *Subjekt*. *Subjekt* ist das Wissen im Wesentlichen auf zweifache Weise. Es ist dies *am Menschen*, der hierdurch überhaupt in *seiner* Subjektivität konstituiert wird. Gleichfalls ist das Wissen *an und für sich selbst* Subjekt. Es ist seine eigene lebendige Bewegung. Der Mensch ist wesentliches Moment dieser Bewegung. Indem dieser selbst den Geist und das Wissen bestimmt, wird er von diesem

durchdrungen und behauptet. Im Zuge dieser Behauptung wird er selbst vom Wissen konstituiert. Der Mensch hat als Subjekt daher für das Wissen ebenso eine konstitutive Funktion wie er erst in der Wirkung desselben möglich und wirklich wird. Das Wissen ist dabei nichts Anderes als *das Absolute* selbst. Das Absolute ist Begriff der Wirklichkeit schlechthin.¹⁶⁶ In seiner Bewegung ist alles nur Mögliche befangen. In dieser Bewegung wird auch die *Phänomenologie des Geistes* ausgebreitet. Das Wissen wird in ihr als das einzig absolut Wirkliche demonstriert. Im Zuge dieser Demonstration kommt es *an und für sich selbst* zu Begriff. Die Ausführungen der *Phänomenologie* münden daher in einen Zustand des Wissens, in welchem dieses Hegel zufolge *in seiner Entwicklung* vollständig ausgebreitet ist. Das Wissen gelangt hierin zur Wahrheit seiner selbst. In einem solchen Zustand hat sich die *Phänomenologie des Geistes* als Wissenschaft zur Geltung gebracht. Und dennoch ist sie nur die „Wissenschaft der *Erfahrung* des Bewusstseins.“ In ihr gelangt zwar das Wissen durch die verschiedenen Stufen des Bewusstseins zur absoluten Wahrheit und somit der Geist und die Wirklichkeit zum Begriff seiner/ihrer selbst. Und dennoch ist die Ausbreitung dieses Begriffs nicht Aufgabe der *Phänomenologie*. Diese Ausbreitung geschieht vielmehr in der *Wissenschaft der Logik*. In ihr ist das Wissen aller Erfahrung enthoben. Nachdem dasselbe sich in den verschiedenen Formen seiner Erscheinung zur vollständigen Gestalt gearbeitet hat, wird diese in der *Logik* ihrem reinen Begriff nach entfaltet.¹⁶⁷ Diese Entfaltung des Wissens ist eine grundsätzlich andere als jene der *Phänomenologie*. In der *Logik* werden die Resultate der *Phänomenologie* begriffen und *gedacht*. In der *Phänomenologie* sind sie zuvor wesentlich „angeschaut“ und „gefühl“ worden. In der *Wissenschaft der Logik* wird das „wahre Wissen“ in seiner Ganzheit ausgebreitet, allerdings nicht mehr *demonstriert*. Das Begreifen dieser Ganzheit wurde in der *Phänomenologie des*

¹⁶⁶ Hegel bezeichnet das „absolute Wesen“ überhaupt als „alle *Wirklichkeit*, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen [...]“. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 442; zum Begriff des *Absoluten* und der *Wirklichkeit* vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 186.

¹⁶⁷ Und somit schließt Hegel seine *Wissenschaft der Logik* mit der Feststellung, dass der Begriff „den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet.“ Ebd., S. 573.

Geistes vorbereitet. In der *Phänomenologie* wird das Wissen zur Vernunft gebracht. In der *Logik* entfaltet sich diese Vernunft in ihrem reinen Begriff.¹⁶⁸ Die *Wissenschaft der Logik* ist folglich das eigentliche Werk des Geistes. In dieser Wissenschaft entfaltet sich der Geist in seiner ganzen sich selbst offenbaren Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit ist nichts anderes als die reine Begrifflichkeit der notwendigen und systematischen Bewegungen des Geistes selbst – des Wissens, der Wahrheit und der Wirklichkeit.

Der Geist ist Hegel zufolge die Wirklichkeit selbst. Diese ist ein System der Wahrheit. Das System der Wahrheit entwickelt sich im Verlaufe seiner eigenen Geschichte. Es gelangt hierdurch zum Bewusstsein und schließlich zum Begriff seiner selbst. Der Mensch ist als Subjekt Funktion dieses Prozesses. Er verkörpert überhaupt das Selbstbewusstsein des Geistes. Der Geist – das Wissen, die Wahrheit, die Wirklichkeit – wird sich im subjektiven Selbstbewusstsein selbst offenbar. Die Wirklichkeit wird erst im Menschen wirklich und von diesem entdeckt. Im Prozess dieser Entdeckung wird ihr *vom Menschen* zum Begriff verholten. Diese Bestimmung des Geistes durch den Menschen ist zugleich eine Selbstbestimmung. In ihr bestimmt sich der Mensch ebenso wie der Geist selbst als Subjekt. Die Wirklichkeit ist in diesem Sinne Subjekt ihrer selbst – *absolute* Subjekt. Der Mensch ist Moment des Absoluten – konstitutive Funktion desselben. Der Geist kann auf den Menschen und dessen subjektives Bewusstsein nicht verzichten.

2. „Das Wahre ist das Ganze“

Die frühen Schriften des Hegelschen Werkes enthalten eine Vielzahl systemphilosophischer Reflexionen und Fragmente. „Das älteste

¹⁶⁸ „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*“ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 44. Hegel ‚übersetzt‘ Ansatz und Ergebnisse seiner *Logik* in verschiedenen Ausarbeitungen ‚schichtspezifisch‘ für „Mittelklasse“ und „Oberklasse“. Zu betreffenden Texten vergleiche das Literaturverzeichnis.

Systemprogramm des deutschen Idealismus“ ist ein erstes kurzes Zeugnis der Entwicklung des Hegelschen Denkens zum *System*.¹⁶⁹ Ebenso finden sich verschiedene grundsätzliche Auseinandersetzungen Hegels mit den systematischen Ansätzen einiger Zeitgenossen. Besonders hervorzuheben sind zum einen Hegels Schrift zur „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, sowie Hegels im *Kritischen Journal der Philosophie* publizierte Auseinandersetzung mit dem Titel „Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“.¹⁷⁰ Beide Schriften geben zum einen Aufschluss über die historischen Bezüge des Hegelschen Denkens zu den seinerzeit etablierten Größen der akademisch institutionalisierten Philosophie, wie auch zum anderen über den sich entwickelnden systematischen Anspruch des Hegelschen Denkens überhaupt.¹⁷¹

¹⁶⁹ Hegel, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 oder 1797)“. Vergleiche auch Hegels „Systemfragment von 1800“.

¹⁷⁰ Hegel, „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“; ebenso: ders., „Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“. Fichtes Philosophie als solcher hat Hegel den Text „Darstellung des Fichteschen Systems“ gewidmet. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff *Kritik* und hierin der durch Kant ausgelösten Entwicklung der seinerzeit populären philosophischen Strömungen gibt Hegel in „Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere“.

¹⁷¹ Daniel Berthold-Bond skizziert die Abgrenzung von Hegels Philosophie zur Transzendentalphilosophie Kants und den philosophischen Arbeiten des jungen Schelling. Berthold-Bond, *Hegel's Grand Synthesis*, S. 58ff. Hans-Jürgen Gawoll analysiert Hegels Verhältnis zur Philosophie Heinrich Jacobis und hierin den Einfluß Jacobis auf die Entstehung der Hegelschen Philosophie. Vgl. Gawoll, „Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi“. Eine systematische Darstellung der Philosophie Jacobis gibt Günther Baum. Vgl. *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*. Karl Homann thematisiert Jacobis Begriffe von Subjektivität und Freiheit. Vgl. Homann, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*. Heinrich Jacobis Auseinandersetzung mit den seinerzeit aktuellen philosophischen Strömungen lassen sich zum Beispiel hier erschließen: Jacobi, „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ sowie im Briefwechsel mit Fichte (siehe Literaturverzeichnis).

In seiner *Phänomenologie des Geistes* präsentiert Hegel schließlich sein erstes großes systemphilosophisches Werk. Wie bereits besprochen entwirft Hegel seine *Phänomenologie des Geistes* als ersten Band eines von ihm geplanten „Systems der Wissenschaft“.¹⁷² Ein zweiter Band eines solchen Systems sollte „das System der *Logik* als spekulativer Philosophie“ sowie die „zwei übrigen Teile der Philosophie, die *Wissenschaften* der *Natur* und des *Geistes*“ enthalten.¹⁷³ Das System der *Logik* wurde tatsächlich publiziert, ohne allerdings den ursprünglich geplanten „Wissenschaften der *Natur* und des *Geistes*“ einen jenseits der *Logik* liegenden Platz zuzuweisen.

Die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik* sind die Grundlegung der Hegelschen Systemphilosophie.¹⁷⁴ Das gemeinsame Projekt beider Schriften wird von Hegel als ein *System der Wahrheit* aufgefasst:

„Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“¹⁷⁵

Wahrheit findet erst im „wissenschaftlichen System“ ihren adäquaten Begriff und muss in einem solchem System zur Geltung gelangen. „Das Wahre“ ist Hegel zufolge wesentlich Totalität. Es ist der Inbegriff alles Wirklichen selbst:

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“¹⁷⁶

In seinen Momenten ist das Wesen der Wahrheit die Synthesis der Wirklichkeit selbst. Alles Wirkliche ist seinem Wesen nach Wahrheit und die

¹⁷² Vergleiche den ursprünglichen Titel in: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 9; ebenso die abgedruckte Selbstanzeige Hegels im selben Band, S. 593.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Bernd Burkhardt verschafft einen Überblick über die Kritik von Hegels Zeitgenossen am System der *Logik*. Die Darstellung dieser Kritik geht bis in die Erwiderung derselben im Kreise der zahlreichen Schüler Hegels und gibt hierdurch einen Eindruck über die frühe Reichweite der Hegelschen Philosophie. Vgl. Burkhardt, *Hegels 'Wissenschaft der Logik' im Spannungsfeld der Kritik*.

¹⁷⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 14; vergleiche ebenso S. 28.

¹⁷⁶ Ebd., S. 24.

Wahrheit selbst ist Totalität und höchster Begriff dieser Wirklichkeit. Der Wahrheitsbegriff der Hegelschen Philosophie hat als Begriff absoluter Totalität seine logische Funktion. In ihm wird das Ganze der Wirklichkeit als Ganzes gesetzt. Dieses Ganze ist seiner Definition gemäß durch nichts zu übertreffen. Der Begriff dieser absoluten Totalität des Ganzen ist die konzeptionelle Leitidee des über sein Frühstadium hinaus gegangenen Hegelschen Werkes.¹⁷⁷ In den einzelnen Schlüsselwerken – vor allem der *Phänomenologie des Geistes*, der *Wissenschaft der Logik* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – wird die Idee dieses Ganzen in verschiedenen systematischen Horizonten reflektiert. Keines dieser Werke ist ohne die konzeptionelle Idee einer *absoluten Totalität* denkbar.

Hegel begreift Wahrheit und Wirklichkeit allerdings keinesfalls als statisches System. Gleichfalls können die Begriffe Wahrheit und Wirklichkeit nicht auf einfache Weise miteinander gleichgesetzt werden. Die Wahrheit ist nicht auf einfache Weise mit der Wirklichkeit identisch. Sie ist vielmehr ein komplexes, historisch vermitteltes System, in welchem die einzelnen Momente und Aspekte der Wahrheit im dialektischen Spiel miteinander verschiedene Momente von Wirklichkeit ausbilden.¹⁷⁸ Jedes historische Moment der Wahrheit hat seine Wirklichkeit. Gleichwohl ist es ebenso Moment des historischen Prozesses der Wahrheit selbst. Der historische Prozess der Wahrheit gilt Hegel als die absolute Synthesis der Wirklichkeit schlechterdings. Dieser Prozess ist die sich in sich selbst bewegende und unterscheidende Entwicklung der Wahrheit als absoluter Totalität.

¹⁷⁷ Vergleiche beispielsweise: „Alles ist nur in *einer* Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist eines und dasselbe“, in Hegel, „Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen“, S.106. Nahezu der gesamte zweite Band der *Wissenschaft der Logik* wird vom Begriff der Totalität bestimmt: Vergleiche Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 162 [„... Totalität der mit sich identischen Reflexion ...“], S. 240 [Dreifaltigkeit der Totalität: Allgemeines, Einzelnes und Besonderheit als Momente „ein und derselben Reflexion“]. Vergleiche ebenso: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 432 u. 441 [„Die fürstliche Gewalt enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich...“].

¹⁷⁸ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 28.

Das zuvor eingeführte Zitat muss in diesem Sinne ergänzt werden:

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt und Sichselbstwerden zu sein.“¹⁷⁹

In seiner absoluten Totalität ist das Wahre *Begriff*. Der Begriff ist das sich entfaltende System der Wahrheit. Das System der Wahrheit kann sich wiederum überhaupt nur als ein System der Wissenschaft entfalten. Im System der Wissenschaft gelangt die Wahrheit selbst zu ihrem entwickelten Begriff. Das System der Wissenschaft allein stellt der Wahrheit sowohl das Medium als auch die Mittel seiner Entwicklung. Die Entwicklung der Wahrheit ist Hegel gemäß jederzeit „die Bewegung des in sich selbst Reflektierens“.¹⁸⁰ Diese Bewegung der Wahrheit wird im System der Wissenschaft zunächst dargestellt und *erscheint* hierdurch als von demselben getrennt. Die *Phänomenologie des Geistes* ist die systematische *Darstellung* der sich entwickelnden Wahrheit und somit vom dargestellten Ganzen der Wahrheit zunächst verschieden. Im Zuge der Entwicklung der Darstellung wird diese systematische Differenz dem Hegelschen Ansatz zufolge *aus sich selbst heraus* überwunden. Das Wahre erscheint nicht nur als das Dargestellte, sondern ebenso als die Darstellung selbst. Im sich entwickelnden System der Wissenschaft entfaltet sich das Wahre sukzessive als Totalität oder – was dasselbe ist – als Begriff.¹⁸¹

In der *Wissenschaft der Logik* tritt die Totalität des Wahren schließlich in den Zustand des absoluten Wissens. In diesem Zustand ist das Wahre nicht mehr nur Erscheinung, sondern seinem Wesen nach als Ganzes – und damit absolute Totalität aller Wirklichkeit – erkannt. Das Bewusstsein der

¹⁷⁹ Ebd., S. 24.

¹⁸⁰ Ebd., S. 26.

¹⁸¹ „Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des *Begriffs* auch an *ihnen selbst* in ihrer *Bestimmtheit* dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen.“ Vgl. auch den Rest von §243 in: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 392.

Phänomenologie hat sich zum „wahren Wissen“ gesteigert; das Dargestellte hat sich mit der Darstellung (und dem Darstellenden) zur entwickelten Einheit vermittelt und ist sich *seiner selbst* bewusst geworden. Die Totalität der Wahrheit ist Hegel gemäß Totalität des Geistes. Der Geist ist das Wesen der Wahrheit und seinem Begriff nach das Ganze der Wahrheit selbst. In der *Wissenschaft der Logik* entfaltet sich die Totalität des Geistes in der reinen Form des Gedankens. Im reinen Gedanken – der entwickelten Form des Begriffs – ist das Wahre – der Geist – im vollen Wissen um seine eigene Existenz mit sich selbst befasst. Im Fortgang dieser Selbstreflexion befasst sich der Geist im Rahmen der *Logik* mit den „reinen Wesenheiten“¹⁸² seiner eigenen Natur.

„Das Bewusstsein, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reinen Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstand gibt. Sie sind die reinen Gedanken, der sein Wesen denkende Geist. Ihre Selbstbewegung ist ihr geistiges Leben und ist das, wodurch sich die Wissenschaft konstituiert und dessen Darstellung sie ist.“¹⁸³

Die *Wissenschaft der Logik* ist in diesem Sinne sowohl eine *Darstellung* der „reinen Wesenheiten“ des Geistes wie auch die *Selbstreflexion* derselben. Der Wissenschaftler oder Logiker rekapituliert zwar die Gestalten und Momente dieser Selbstreflexion *nach ihrer formalen Seite*, ist jedoch selbst in der Synthesis des Geistes befangen. Er ist sogar essenzielles Moment dieser Synthesis, ohne welche die im reinen Gedanken stattfindende Selbstbewegung des Geistes unmöglich wäre. Insofern die *Logik* überhaupt erst als Konsequenz des Bewusstseinsprozesses der *Phänomenologie* wirklich wurde, ist in ihr der Geist als absolute Synthesis und Totalität bereits grundsätzlich begriffen. Was in der *Phänomenologie* vorausgesetzt werden musste, wird in der *Logik* in der ganzen Klarheit und Evidenz des reinen Gedankens bestimmt. Die *Wissenschaft der Logik* thematisiert den Geist als absolute Totalität. In ihrem

¹⁸² Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 17.

¹⁸³ Ebd.

Vollzug wird diese Totalität in der Vollständigkeit ihrer Formen ausgebreitet.¹⁸⁴

Hegels *Wissenschaft der Logik* erhebt dem Gesagten zufolge den Anspruch, die Wirklichkeit des Geistes selbst in ihren wesenseigenen Momenten vollständig zu beschreiben. Die ‚Wirklichkeit des Geistes‘ ist jederzeit absolute Totalität. Sie ist der Inbegriff alles Möglichen und hierin nicht nur der Ursprung aller Wahrheit, sondern vielmehr wesentlich diese Wahrheit selbst. Das System der *Logik* ist in diesem Sinne ein vollständiges System der Wahrheit *in ihren wesentlichen Momenten*. Diese ‚wesentlichen Momente‘ oder ‚reinen Wesenheiten‘ der Wahrheit sind in der *Form ihrer Darstellung* evidentermaßen von der *Totalität des mannigfaltigen Zusammenspiels* derselben im historischen Kontext der empirischen Wirklichkeit zu unterscheiden.¹⁸⁵ Selbstverständlich werden in der *Wissenschaft der Logik* nicht sämtliche spezifisch *empirischen* Bestimmungen dieser Wirklichkeit ausgebreitet. Die absolut empirisch-historische Totalität der Wahrheit darf folglich nicht mit der Totalität der Reflexion ihrer ‚reinen Wesenheiten‘ verwechselt werden.

Aus konzeptionsanalytischer und methodologischer Sicht ist es von grundlegender Bedeutung, Hegels Idee der Vermittlung beider zuvor genannten Totalitäten zu begreifen. Wie bestimmt Hegel den Zusammenhang der Totalität der Darstellung der ‚reinen Wesenheiten‘ der Wahrheit mit der Totalität der empirischen Mannigfaltigkeit ebendieser? Der Ansatz zur Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus der Rekapitulation der bisher zum Hegelschen Ansatz gemachten Ausführungen. Wahrheit wurde als ein *System des Geistes* begriffen. Der Geist ist das Wesen aller Wahrheit. Jede nur

¹⁸⁴ Einblick in die Systematik der in der *Wissenschaft der Logik* regelmäßig von Hegel verwendeten Grundbegriffe gibt Dieter Wandschneider. Wandschneider versucht unter der Arbeitsvorgabe einer ‚Theorie der Dialektik‘ eine – angenommene und vorausgesetzte – wiederkehrende Form Hegelscher Argumentation zu bestimmen. Vgl. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik – Rekonstruktion und Revision der dialektischen Kategorienentwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*.

¹⁸⁵ Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 264f.

mögliche Totalität der Wahrheit ist somit jederzeit zugleich eine Totalität des Geistes. „Das Wahre ist das Ganze“ – *absolute Totalität*. Die Darstellung der Wahrheit des Geistes in seinen „reinen Wesenheiten“ kann Hegels Ansatz gemäß logisch für nichts anderes gelten denn als eine Selbstreflexion desselben. Die Darstellung der reinen Wesenheiten des Geistes ist in diesem Sinne wesentlich eine Selbstdarstellung. Die Bewegung dieser Darstellung muss ihrem Begriff nach aus der Totalität der Bewegung des Geistes selbst entspringen.

Das Wesen der Wahrheit ist Hegel zufolge der sich entwickelnde *Begriff*. Eine solche konzeptionelle Verwendung des Wortes *Begriff* entspricht weder heute noch zu Zeiten Hegels dem allgemeinen Sprachgebrauch – wie Hegel ausdrücklich anerkennt.¹⁸⁶ Wie kann nun Hegels Konzeption von *Begriff* nachvollzogen werden? Indem sich die *Wissenschaft der Logik* dem *Begriff* zuwendet, geht diese zugleich über die gedankliche Exposition der „reinen Wesensbestimmungen“ der Wahrheit hinaus. In der Exposition der „reinen Wesensbestimmungen“ – von Hegel *objektive Logik* genannt – wird der Geist in seiner Selbstreflexion insofern beschrieben, als dass dieser sich selbst als *Substanz* entwickelt.

„Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und *Wesen* betrachtet, macht daher eigentlich die *genetische Exposition des Begriffes* aus. Näher ist die *Substanz* schon das reale *Wesen* oder das *Wesen*, insofern es mit dem *Sein* vereinigt und in *Wirklichkeit* getreten ist. Der *Begriff* hat daher die *Substanz* zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das *an sich*, was er als *Manifestiertes* ist.“¹⁸⁷

Die *objektive Logik* ist insofern jederzeit eine *Logik des Begriffs*, als dass in derselben der *Begriff* selbst seiner *Substanz* nach Grund gelegt wird. Damit ist freilich immer noch nicht geklärt, was Hegel mit *Begriff* überhaupt meint. Der *Begriff* ist seinem *Wesen* nach *Totalität*. Er ist das Ganze der Wahrheit selbst und hierin die *Totalität der Wahrheit* in ihrer Entwicklung. Gleichzeitig wird der *Begriff* und damit *die Totalität der Wahrheit überhaupt* im Rahmen der

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 252f; ebenso: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 307.

¹⁸⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 245f.

objektiven Logik nicht explizit *als Begriff* entwickelt. Der Begriff *als Begriff* ist nicht das Thema oder der Gegenstand der objektiven Logik. In der *objektiven Logik* wird Hegel zufolge vielmehr die *Substanz des Begriffs* in einer „genetischen Exposition“ entwickelt. In einer solchen „genetischen Exposition“ ist es zwar der Begriff selbst, der sich den Bestimmungen seines eigenen Wesens gemäß entwickelt, jedoch wesentlich als *Substanz und Gegenstand* und noch nicht in der *Form der Begriffs* reflektiert. Die *Wissenschaft der Logik* hat daher noch einen zweiten Teil. Dieser zweite Teil trägt den Titel „Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff“.¹⁸⁸ Erst in der *subjektiven Logik* wird der Begriff als Begriff thematisiert. Was in der objektiven Logik entwickelt wurde ist dem zufolge notwendige Voraussetzung der hieran anschließenden subjektiven Logik.

Doch was genau ist „die Lehre vom Begriff“? Hegel zergliedert dieselbe in drei Abschnitte. Ersterer ist mit „Die Subjektivität“, der zweite ist mit „Die Objektivität“ und der dritte und letzte Teil ist mit „Die Idee“ überschrieben.¹⁸⁹ Alle drei Abschnitte umfassen folglich im Ganzen die „subjektive Logik“. Im Abschnitt über „Die Subjektivität“ werden sämtliche Modalitäten subjektiven Begreifens, Urteilens und Schlussfolgerns abgehandelt. Im Abschnitt über „Die Objektivität“ werden zunächst die wesentlichen Momente naturwissenschaftlicher Begriffsbildung abgehandelt, später dann im weitesten Sinne das „absolute Wesen der Welt“¹⁹⁰ unter dem Titel „Teleologie“. Der Abschnitt über „Die Idee“ beginnt mit einem Kapitel über „Das Leben“, fährt fort zur „Idee der Erkenntnis“ und endet schließlich in einer Auseinandersetzung über die „Absolute Idee“.

Der Konzeption der *Wissenschaft der Logik* folgend, müssen die finalen Kapitel derselben als vollkommenste Entwicklungen des Geistes selbst begriffen werden. „Die absolute Idee“ ist in diesem Sinne die bereits in der *Phänomenologie* antizipierte, vollständig entwickelte Gestalt des Geistes als

¹⁸⁸ Ebd., S. 241.

¹⁸⁹ Vergleiche hier das Inhaltsverzeichnis des zweiten Teils der *Wissenschaft der Logik*.

¹⁹⁰ Ebd., S. 437.

des Inbegriffs des „wahren Wissens“. Von entscheidender Bedeutung ist, dass diese letzte Stufe der Entwicklung des Geistes – oder: der Wahrheit – im Rahmen einer *subjektiven* Logik vollzogen wird. Hierdurch wird ersichtlich, welche fundamentale Bedeutung Hegel dem *Subjekt* zumisst. Das Subjekt ist das notwendige Medium des Geistes in seiner finalen Entwicklung. Es ist dabei zugleich historisches Produkt derselben. Erst nachdem der Geist im Verlaufe seiner ihm eigenen Geschichte die verschiedenen, in der *objektiven Logik* dargestellten Stadien historisch durchlaufen hat, kann das Subjekt *als Subjekt* zu Bewusstsein und damit zum Begriff seiner selbst gelangen.

Das Subjekt ist dem Gesagten zufolge ebenso Produkt wie wesentliches Moment der Entwicklung des Geistes als absoluter Totalität. Indem der Geist im Rahmen einer subjektiven Logik reflektiert wird, gelangt dieser zu den Weihen seines *Begriffs*. Der Begriff kann erst im Rahmen der gedanklichen Arbeit des Subjekts realisiert werden. Das sich selbst *als Subjekt* bewusst gewordene Subjekt ist ebenso wie der sich als Begriff realisierende Geist ein spätes Produkt der geschichtlichen Entwicklung desselben. In den frühen Stadien der historischen Genese des Geistes ist dieser der Hegelschen Konzeption gemäß noch nicht hinreichend differenziert, um sich selbst als Begriff *und den Menschen* als Subjekt zu bestimmen. Im Zuge der Logik ist diese historische Genese allerdings ihrem Wesen nach vollendet. Das Subjekt ist als Subjekt selbstbewusst geworden und verrichtet in diesem Selbstbewusstsein die „Arbeit des Begriffs“.¹⁹¹

Vor diesem Hintergrund ist es möglich, zumindest grundsätzlich zu bestimmen, was Hegel mit *Begriff* meint. In dem Ausdruck die „Arbeit des Begriffs“ wird ein zweifacher Horizont der Hegelschen Begriffskonzeption sichtbar. Indem das Subjekt die „Arbeit der Begriffs“ verrichtet, arbeitet nicht nur dieses selbst unmittelbar an der Realisierung des Geistes, sondern ebenso wesentlich arbeitet der Geist als solcher. Der Geist bedarf des sich in seiner

¹⁹¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 65.

Freiheit selbstbewussten Subjekts, um sich selbst realisieren zu können.¹⁹² Im Ausdruck *Begriff* denkt Hegel den Geist als absolute Totalität von Wissen und Bewusstsein. Der *Begriff* bildet das Bewusstsein des Subjekts und wird gleichzeitig im Rahmen der Selbstreflexion von ebendiesem Subjekt in seiner Totalität verwirklicht. Der *Begriff* ist dabei ebenso das *Sein*, das *Wesen* und die *Substanz* von Wissen und Bewusstsein wie auch des zum „wahren Wissen“ drängenden Prozesses der Wahrheit selbst. Jedes Moment der Wahrheit und ebenso die Reflexion derselben im subjektiven Bewusstsein entspringt der absoluten Totalität des *Geistes* und somit der absoluten Totalität der sich entwickelnden *Wahrheit* und des sich entwickelnden *Begriffs*. Der Begriff bildet in diesem Sinne ebenso das Bewusstsein des Subjekts wie er von diesem formuliert und in seiner Reflexion verwirklicht wird. Das Subjekt partizipiert an der Selbstreflexion des Geistes und findet in Rahmen derselben seine Wahrheit.

„Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt.“¹⁹³

In diesem Zusammenhang kann auch die zuvor angesprochene Differenz der Totalität des im Rahmen der Logik abgehandelten wahren oder *absoluten* Wissens mit der Totalität des mannigfaltigen empirischen Spiels dieses Wissens aufgelöst werden. Im Rahmen der *Wissenschaft der Logik* wird der Geist gleichermaßen in der Totalität seiner sämtlichen möglichen Bestimmungen dargestellt, wie er sich zugleich, dem Anspruch Hegels gemäß, in einer solchen Darstellung selbst reflektiert. Im Zuge dieser Selbstreflexion bestimmt sich der Geist als *Idee* und realisiert sich selbst als *absoluter Begriff*.¹⁹⁴ In der *Wissenschaft der Logik* erkennt sich der Geist in seiner

¹⁹² Adriaan Peperzak liefert eine bemerkenswerte Auseinandersetzung zu Hegels Darstellung der menschlichen Freiheit in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Peperzak hebt damit nicht nur die Bedeutung der subjektiven Freiheit in der Philosophie Hegels hervor, seine eigene Ausarbeitung entziffert die gedankliche Komplexität von Hegels Sprache und stellt diese Komplexität systematisch dar. Vgl. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*.

¹⁹³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 307.

¹⁹⁴ „Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend etwas*, sowenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als

ganzen Wahrheit. Er bestimmt sich als Totalität des Wirklichen und begreift sich ebenso als *Sein, Wesen, Substanz* und schließlich als *Subjekt* derselben. Die Totalität des empirisch-geschichtlichen Spiels des Geistes – seiner verschiedensten Ausprägungen an diesem und jenem Orte, in diesem und jenem individuellen Bewusstsein – wird zwar in der *Wissenschaft der Logik* nicht in ihrer empirischen Vereinzelung dargestellt; sie wird allerdings – so man gewillt ist, Hegels Konzeption zu folgen – ihrem Wesen nach vollständig durchdrungen. Eine solche Durchdringung ist logisch überhaupt nur deshalb denkbar, weil Hegel die empirische Totalität der Wirklichkeit selbst als *Begriff* denkt. Indem die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit *Begriff* ist, kann diese ihrem Wesen nach als Form betrachtet, *begriffen* und somit vollständig durchdacht werden. Das in der *Wissenschaft der Logik* selbstbewusst gewordene Wesen des Geistes ist jederzeit nichts anderes als das Wesen der Wirklichkeit selbst. Es ist die Wirklichkeit in ihrer absoluten Totalität, welche sich in der *Wissenschaft der Logik* selbst reflektiert und im Ganzen bestimmt. Logisch betrachtet bedeutet dies nichts anderes, als dass dem Hegelschen Anspruch gemäß jede nur mögliche, spezifisch empirische Situation vermöge des in der *Wissenschaft der Logik* exponierten Systems des Geistes und der Wahrheit vollständig analysiert und begriffen werden kann.

3. Die strategische Positionierung des Hegelschen Systems – Hegel und Kant

Das Werk Hegels entstammt einer der produktivsten Epochen der deutschen Geistesgeschichte. Aus dem Hegelschen Frühwerk lassen sich einige Bezüge rekonstruieren, die Hegels gedankliche Entwicklung hin zum *System der Wahrheit* veranschaulichen. Hegel setzt sich in seinen frühen Schriften ebenso intensiv mit dem Denken des jungen Schelling wie mit den Arbeiten

urteilend sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist.“ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 368.

Fichtes, Jacobis und Kants auseinander.¹⁹⁵ Im Rahmen der vorliegenden Arbeit orientierte sich die Interpretation des Hegelschen Werkes primär am Begriff der *Wahrheit* als *Begriff absoluter Totalität*. Die bereits in den vorausgehenden Kapiteln entwickelte Wahrheitskonzeption der Hegelschen Philosophie soll im Folgenden dem Wahrheitsbegriff der Philosophie Kants gegenübergestellt werden. Vermöge einer solchen Gegenüberstellung soll die im Rahmen der vorliegenden Arbeit relevante Interpretation der Philosophie Hegels in ihrem *spezifisch konstruktionslogischen Gehalt* begriffen werden. Es ist zu zeigen, dass aus den jeweils unterschiedlichen Wahrheitskonzeptionen der Philosophien Hegels und Kants jeweils unterschiedliche Methoden zur wissenschaftlich-systematischen Begriffsbildung resultieren.¹⁹⁶

Die Wahrheit ist im Hegelschen Sinne das sich entwickelnde Wesen der Wirklichkeit selbst. Sie ist absolute Totalität. Als absolute Totalität ist dieses Wesen der Wirklichkeit der sich entwickelnde *Begriff* und solchermaßen

¹⁹⁵ Vittorio Hösle stellt die Entwicklung der Hegelschen Systemphilosophie als Hegels Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling dar. Hösle beschreibt Hegels Unbehagen mit beiden Autoren in der nicht umgesetzten „Forderung [nach] einer in sich zurücklaufenden Systemstruktur“. Hösle, Vittorio, *Hegels System, Band 1: Systementwicklung und Logik*, S. 38ff. und 47(ff.). Einen Einblick in Fichtes *Wissenschaftslehre* geben unter anderem Wolfgang Janke und Günter Schulte. Vgl. Janke, *Johann Gottlieb Fichtes ‚Wissenschaftslehre 1805‘*; Schulte, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*. Reinhard Lauth stellt die Auseinandersetzung Schellings mit der Wissenschaftslehre Fichtes dar. Vgl. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Zu Fichte selbst vergleiche exemplarisch die *Wissenschaftslehre 1805* und seine immer noch in kaum einem Philosophiestudium fehlende Schrift *Die Bestimmung des Menschen*. Schelling ist eine Fundgrube origineller Auseinandersetzungen, vergleiche exemplarisch: Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* und ders., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.

¹⁹⁶ Über die systematische Verwandtschaft der Methoden Kants und Hegels schreibt Daniel Brauer. Brauer bestimmt Hegels Begriff der *Negation* vor dem Hintergrund von Kants Auseinandersetzung mit „negativen Urteilen“ und „negativen Größen“. Brauer zeigt, dass die Negation als Methode der Schlussfolgerung eine wesentliche Verbindung der Philosophien Kants und Hegels ist. Vgl. Brauer, „Die dialektische Natur der Vernunft. Über Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch“, besonders S. 93ff.

ebenso Ursprung wie Gegenstand, Substanz und Form menschlichen Bewusstseins. Der Mensch partizipiert am lebendigen Spiel der Wahrheit als *Subjekt*. Der Mensch ist nur insofern Subjekt, als dass er als ein solches im historischen Prozess der Wahrheit ausgebildet wird. Als Subjekt übernimmt der Mensch eine für den Prozess der Wahrheit notwendige Funktion. Indem der Mensch die „Arbeit des Begriffs“ auf sich nimmt, kann sich das absolute Wesen der Wahrheit zum System der Wissenschaft entwickeln. Im Zustand des absoluten Wissens schließlich angelangt, ist sich die Wahrheit in ihrem ganzen Wesen selbstbewusst geworden und reflektiert das Spiel ihrer Momente.

Der im System der Kantschen Erkenntnistheorie zur Geltung gebrachte Wahrheitsbegriff ist zunächst gänzlich anderer Natur als jener der Philosophie Hegels. Kant bestimmt Wahrheit als „die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“.¹⁹⁷ Für sich genommen ist eine solche Formulierung zunächst relativ unklar. Erst unter Rekurs auf den konstruktionslogischen Zusammenhang *des systematischen Gebrauchs* dieser Wahrheitskonzeption wird deren Gehalt bestimmbar. Eine hiermit verbundene Rekonstruktion der Philosophie Kants sei im Rahmen dieser Arbeit auf die *Kritik der reinen Vernunft* beschränkt.¹⁹⁸ In der *Kritik der reinen Vernunft* versucht Kant systematisch die Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis zu klären. Die von Kant zur Geltung gebrachte Wahrheitskonzeption ist ebenso

¹⁹⁷ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A58/B82. Angaben A/B beziehen sich in allgemein üblicher Form auf die beiden Originalausgaben von 1781 (A), beziehungsweise 1787 (B).

¹⁹⁸ Es sei auf den ‚großen Rahmen‘ der Philosophie Kants hingewiesen, ebenso wie auf dessen erkenntnistheoretischen Unterbau. Ersterer – das ganzheitliche metaphysische System der Philosophie Kants – besteht neben der *Kritik der reinen Vernunft* aus der *Kritik der praktischen Vernunft* (und ihrer Umsetzung in den Schriften zur *Metaphysik der Sitten*) und der *Kritik der Urteilskraft*. Die drei Kritiken Kants stehen auf dem Fundament der in der *Kritik der reinen Vernunft* entfalteten Erkenntnistheorie. Diese wiederum wird in verschiedenen Arbeiten Kants vorbereitet (zum Beispiel in „De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis. Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“) und – leserfreundlich – nachbereitet (zum Beispiel in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können“ und in „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“).

Fundament wie Leitfaden der hiermit verbundenen Analysen. In seiner Wahrheitskonzeption behauptet Kant eine systematische Korrespondenz aller nur möglichen Objekte von Erkenntnis und dem von diesen Objekten zu unterscheidenden erkennenden Subjekt. Die in der von Kant zur Geltung gebrachten Wahrheitskonzeption *per definitionem* gedachte „Übereinstimmung“ oder *Einheit* aller Erkenntnis wird vor diesem Hintergrund in ein subjektives und ein objektives Moment differenziert.

Das von Kant zu lösende Problem besteht darin, sowohl die in der vorgenannten Wahrheitskonzeption gedachte Einheit als auch die Differenz von Subjekt und Objekt der Erkenntnis *in sich* zu begreifen und systematisch zu entfalten. Zu diesem Zweck unterscheidet Kant all jene Erkenntnisse, die wesentlich auf Objekte bezogen sind, von denen, die ausschließlich das subjektive *Vermögen zu erkennen* betreffen. Erstere werden von Kant *aposteriorische*, letztere *apriorische* Erkenntnisse genannt.

„Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt.“¹⁹⁹

Ausgerichtet an der Analyse empirischer Erkenntnis als solcher, entwirft Kant ein System von Prinzipien, welche die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis schlechthin bestimmen soll. Insofern diese Prinzipien *apriorische Bedingungen* aller nur möglichen Erkenntnisse sind, heißen sie „transzendental“.²⁰⁰ Die erste Bestimmung dieser transzendentalen Prinzipien ist die von Kant so bezeichnete „transzendente Ästhetik“. In dieser entwickelt Kant *Raum* und *Zeit* als apriorische Formen aller nur möglichen „Anschauung“ von Objekten.²⁰¹ In der Anschauung wird ein Objekt dem anschauenden Subjekt sinnlich präsentiert. Die Sinne des Menschen konstituieren dieses

¹⁹⁹ Ebd., B2f.

²⁰⁰ Zum Begriff „transzendental“, beziehungsweise dem aus diesem resultierenden Begriff „Transzendental-Philosophie“ vergleiche: Ebd., B25; A13ff./B27ff.; A55ff./B79ff.

²⁰¹ Vgl. ebd., A19ff./B33ff.

Objekt als Gegenstand. Das Vermögen zu einer solchen Präsentation nennt Kant „Sinnlichkeit“.

„Vermittels der Sinnlichkeit werden uns also Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich [...] zuletzt auf Anschauungen, mithin [...] auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“²⁰²

Das Vermögen der „Sinnlichkeit“ unterscheidet Kant von den Vermögen der „Verstandes“ und der „Vernunft“. Der Verstand ist Kant gemäß wesentlich die Fähigkeit des Menschen, Gegenstände der Anschauung durch Begriffe zu denken.²⁰³ Die Vernunft ist darüber hinaus zunächst ein zu keiner Zeit unmittelbar auf Gegenstände bezogenes „Vermögen, mittelbar zu schließen“.²⁰⁴ Die Differenz der Begriffe *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* lässt sich überhaupt nur unter Referenz auf Kants Wahrheitskonzeption und die Ausrichtung seiner Analysen am Anspruch der systematischen Entschlüsselung der Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis begreifen. In der von Kant zur Geltung gebrachten Wahrheitskonzeption wird das erkennende Subjekt als den Objekten seiner Erkenntnis gegenüberstehend bestimmt. In der Isolation dieser Gegenüberstellung können sowohl Subjekt als auch Objekt als solche analysiert werden. Gleichwohl wird im Begriff der Erkenntnis ebenso die Synthesis von Subjekt und Objekt gedacht. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist wesentlich damit befasst, die Bedingungen der Möglichkeit dieser Synthesis zu bestimmen. In einer solchen Synthesis müssen Subjekt und Objekt zugleich als voneinander getrennt wie auch als im Prozess des Erkennens notwendig miteinander verbunden vorgestellt werden.

Wesentlicher Gedankenzug der gesamten Erkenntnistheorie Kants ist die systematische Annahme, dass das Objekt der Erkenntnis lediglich dem Subjekt

²⁰² Ebd., A19/B33.

²⁰³ „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, eine Erkenntnis abgeben können.“ Ebd., A50/B75.

²⁰⁴ Vgl. ebd., A299/B355.

selbst als ein solches *erscheint*.²⁰⁵ Die Wirklichkeit des Objektes *als Objekt* besteht nur für das erkennende Subjekt. Das von Kant so bezeichnete „Ding an sich“²⁰⁶ steht jenseits der sinnlichen Rezeptivität des Subjekts und ist für dieses unerkennbar. In einem solchen Ansatz versucht Kant sowohl Differenz als auch Einheit von Subjekt und Objekt zu bestimmen. Vor dem Hintergrund dieser Leitidee wird gleichsam die spezifische *Objektivität des Objekts* bestimmt. Dieses ist zunächst sinnliche Qualität. In der Sinnlichkeit des Subjektes wird das Objekt wesentlich mitkonstituiert. Es erhält hierin seine dinghafte Qualität. Die *Formen der Anschauung* sind dabei universelle Formen des Erscheinens von Objekten schlechthin. Und doch kann das Objekt nicht als bloß sinnliches vorgestellt werden. Sein Erscheinen ist vielmehr vom Bewusstsein des Subjekts begleitet. Dieses Bewusstsein ist wesentlich *Begriff*. Das Objekt ist erst Objekt, wenn es in seiner spezifischen Objektivität *begriffen* ist. Der Verstand ist in diesem Sinne das Vermögen, die spezifische *Dinghaftigkeit* des Objekts über deren unmittelbare sinnliche Präsenz hinaus zu bestimmen. Während die Sinnlichkeit allen nur möglichen Erscheinungen von Objekten ihre apriorischen Formen – *Raum* und *Zeit* – aufzwingt, bestimmt der Verstand ihr Erscheinen nach seinen Kategorien. Diese *Kategorien* – unter ihnen jene der Quantität, Qualität, Relation und Modalität²⁰⁷ – sind Formen, unter denen überhaupt jedes Objekt in Erscheinung tritt. Ein Bewusstsein von Objekten ist Kant zufolge deshalb möglich, weil das *Subjekt dieses Bewusstseins* Objekte überhaupt in ihrer spezifischen Objektivität bestimmt. Im Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand erhält das Objekt die ihm eigene Form. In dieser Form sind Objekte wesentlich Bewusstsein. Sie sind in der sich in das reine Anschauen der Sinnlichkeit hinein erstreckenden Einheit des Verstandes zu Begriff gebracht. Im System von Sinnlichkeit und Verstand wird das Objekt überhaupt erst möglich und als Objekt konstituiert. Die Sinnlichkeit liefert die *Anschauung* des Objekts, der Verstand dessen *Begriff*.

²⁰⁵ Zu Kants Begriff der „Erscheinung“ vergleiche: Ebd., A20/B34, A34ff./B50ff., besonders A42ff./B59ff.

²⁰⁶ Zum Begriff vergleiche: Ebd., BXXf.

²⁰⁷ Vergleiche Kants berühmte „Tafel der Kategorien“: Ebd., A80/B106.

Die Vernunft hat ihre wesentliche Funktion ebenso in Bezug auf Verstand und Sinnlichkeit wie in Bezug auf sich selbst. Der Verstand wird von Kant als das „Vermögen der Regeln“²⁰⁸, die Vernunft als das „Vermögen der Prinzipien“²⁰⁹ bestimmt. Worin besteht der Unterschied? Die Begriffe des Verstandes dienen jederzeit dem empirischen Gebrauch. Ihre Funktion besteht darin, auf Anschauungen bezogen zu sein. Den Prinzipien der Vernunft fehlt dem hingegen *per definitionem* jeder unmittelbare Bezug zur Sinnlichkeit. Sie sind in einem Vermögen verankert, welchem die Natur des menschlichen Geistes jeden direkten Bezug auf Anschauungen verweigert.²¹⁰ Während dem zufolge die von Kant so benannten „Kategorien“ oder „reinen Verstandesbegriffe“²¹¹ lediglich unter unmittelbarer Abstrahierung aller nur möglichen empirischen Erkenntnisse gewonnen werden können, können und müssen die Prinzipien der Vernunft *per definitionem* im Rahmen einer jenseits aller möglichen empirischen Bestimmung liegenden *Selbstreflexion* der Vernunft begriffen werden.

Die elementaren Begriffe der Vernunft – Prinzipien oder *Ideen* – sind Kant zufolge *Gott*, *Welt* und *Mensch*. In diesen Begriffen bestimmt die Vernunft etwas, das ihr durch keinerlei sinnliche Anschauung gegeben werden kann. In der Idee Gottes kann die Vernunft ihr höchstes Ideal begreifen. In Gott denkt sie ebenso ein allvollkommenstes Wesen als Urheber aller Wirklichkeit wie auch die Idee der Vollkommenheit selbst.²¹² In dieser Idee findet die Vernunft den Maßstab ihrer Selbstreflexion. Gott ist die oberste Bedingung alles Denkbaren und hierin die Idee der Einheit aller Vernunft. Die Idee der Welt ist für die Vernunft der Inbegriff aller Erscheinungen. In ihr werden alle nur möglichen Gegenstände der Erfahrung als Momente einer Totalität gedacht.²¹³ In der Idee der Welt hat die Vernunft den ihr eingepflanzten Maßstab aller nur

²⁰⁸ Ebd., A299/B356.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Vgl. ebd., A302/B359.

²¹¹ Ebd., A66/B91.

²¹² Vgl. ebd., A578ff./B606ff.

²¹³ Vgl. ebd., A418f./B446f.

möglichen empirischen Erkenntnis. Sie ist das gedachte Ganze alles nur irgendwie empirisch Erkennbaren. In der Idee des Menschen oder der *Seele* letztlich begreift die Vernunft alle nur möglichen Vermögen der Erkenntnis in ihrer einfachen Einheit. Im Gegensatz zu Gott ist diese Einheit die Einheit einer einzelnen „selbständigen Intelligenz“.²¹⁴ Als diese selbständige Intelligenz wird der Mensch als Subjekt gedacht. Als dieses Subjekt ist er die Einheit seiner Vermögen. Gleichwohl der Mensch als Subjekt Gegenstand seiner eigenen Erfahrung ist, *erfährt* er sich in seiner Selbst-Anschauung niemals als *Subjekt*. Als Subjekt und Einheit seiner selbst kann er vielmehr nur in der Idee der Seele *a priori* bestimmt werden. Als *Subjekt* muss sich der Mensch mit Notwendigkeit seiner eigenen Selbsterfahrung vorausdenken.

Die Ideen der reinen, auf sich selbst bezogenen Vernunft gehen dem Gesagten zufolge jeder nur möglichen Form empirischer Erkenntnis systematisch voraus. Sie sind Begriffe der logischen Einheit aller möglichen menschlichen Wirklichkeit in deren verschiedenen Momenten. Ohne Referenz auf diese Funktionen logischer Einheit ist keinerlei bestimmte Erkenntnis denkbar. Vor dem Hintergrund des Besprochenen lässt sich das elementare System der *Kritik der reinen Vernunft* zusammenfassen. Ausgerichtet an der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis, bestimmt Kant wesentlich drei subjektive Erkenntnisvermögen: *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft*. Im Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand werden dem erkennenden Subjekt überhaupt Objekte konstituiert. Im Begriff der Sinnlichkeit bestimmt Kant die „Rezeptivität“²¹⁵ des menschlichen Erkenntnisvermögens. Im Begriff des Verstandes wird die Möglichkeit fixiert, Gegenstände und gegenständliche Verhältnisse begrifflich zu bestimmen. Gegenständliches Begreifen ist Kant gemäß wesentlich durch „Spontaneität“²¹⁶ gekennzeichnet. Im Gegensatz zur Rezeptivität der Sinnlichkeit besitzt der Verstand das Vermögen, Vorstellungen von Gegenständen selbsttätig hervorzubringen. Ein solches Moment heißt *Denken*. Im Prozess der

²¹⁴ Vgl. ebd., A682ff./B710ff., ebenso B429ff.

²¹⁵ Zum Begriff vergleiche: Ebd., A50ff./B74ff.

²¹⁶ Vgl. Ebd.

Wahrnehmung ist der Verstand folglich ein wesentlich gegenstandsbezogenes aktives Moment von Erkenntnis. In der reinen Rezeptivität der Sinnlichkeit ist das erkennende Subjekt wesentlich passiv eingestellt.

Das reine Vermögen der Vernunft wird von Kant als systematisches Jenseits aller gegenständlichen Erkenntnis bestimmt. Die Ideen der reinen Vernunft sind von aller Gegenstandserkenntnis prinzipiell abgeschnitten. Sie sind allerdings gleichwohl von empirischer Relevanz. In den Ideen der reinen Vernunft sichtet Kant wesentliche Vorbedingungen und regulative Stimulanzen jeglicher Erkenntnistätigkeit.²¹⁷ In der Idee des Menschen als Seele wird dieser überhaupt als Subjekt begriffen. Das Subjekt als solches ist gegenstandslose Totalität. Es ist die Totalität der „Einheit der Apperzeption“²¹⁸. Eine solche Einheit muss jeder empirischen Erkenntnis vorausgedacht werden. Die Idee der Welt ist Begriff der Totalität aller nur möglichen Naturerkenntnis und zugleich Aufgabe und Horizont zur Erweiterung bereits ausgebildeten empirischen Wissens. In der Idee Gottes schließlich findet die Kritik der reinen Vernunft ihr eigenes transzendentes Ideal, ihren eigenen höchsten und vollkommensten Begriff. In diesen Begriff mündet alle transzendente Kritik. Als transzendentes Ideal der reinen Vernunft ist die Idee Gottes Begriff der absoluten Einheit der Vernunft schlechterdings. Sie ist somit ein Begriff, auf welchen jede empirische Erkenntnis systematisch bezogen werden muss. An diesem Begriff muss sich ebenso jede Theorie wie auch darüber hinaus jede Form praktischen Handelns messen.

Der Wahrheitsbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* kann vor diesem Hintergrund mit dem Wahrheitsbegriff von Hegels *Phänomenologie* und *Logik* verglichen werden.²¹⁹ Zunächst zur argumentations- und

²¹⁷ Vgl. ebd., A644/B672.

²¹⁸ Zum Begriff vergleiche: Ebd., S. 141f.

²¹⁹ Daniel Berthold-Bond beschreibt Hegels Auseinandersetzung mit der Wahrheitskonzeption Kants und dem in derselben bestimmten Problem der begrifflichen Differenzierung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Als hauptsächlicher Ansatz der Kritik Hegels an Kant bestimmt Berthold-Bond die Korrespondenz eines außerhalb des Bewusstseins liegenden

konstruktionslogischen Relevanz der jeweils von beiden Autoren zur Geltung gebrachten Wahrheitskonzeptionen: *Wahrheit* im Sinne Hegels ist die absolute Totalität der Wirklichkeit selbst. Der Begriff der Wahrheit steht bei Hegel in der logischen Funktion, ein gedachtes Ganzes der Wirklichkeit *als Ganzes* systematisch zu Begriff zu bringen. Das gedachte Ganze der Wahrheit ist dabei von seinem Begriff nicht zu trennen. Es ist der Logik des Hegelschen Ansatzes zufolge vielmehr selbst dieser Begriff. *Wahrheit* im Sinne Kants ist wesentlich die Übereinstimmung der reinen Formen des subjektiven Erkenntnisvermögens mit dem von diesem Vermögen überhaupt erst konstituierten und zu erkennenden Objekt. Das Objekt ist seinem Begriff nach bei Kant allerdings lediglich seiner Form nach von den Sinnesvermögen des Menschen bestimmt. Es ist die „Erscheinung“ von etwas, das „an sich“ nicht erkannt werden kann und somit auch kein Gegenstand irgendeiner Wahrheit oder Erkenntnis sein könnte. Anders als bei Hegel ist *Wahrheit* bei Kant folglich nicht Begriff *absoluter Totalität*. Die Idee einer absoluten Totalität der Wahrheit ist bei Kant nicht konstruktionsleitend. Bei Hegel dem hingegen ist die Idee einer solchen Totalität nicht nur das elementare Konstruktionsprinzip, sondern ebenso der exponierte Gegenstand von dessen hier besprochenen Arbeiten.

Die jeweils von Kant und Hegel zur Geltung gebrachten Wahrheitsbegriffe sind in beiden Fällen der konstruktionslogische Schlüssel zu den hier vorgestellten Werken beider Autoren. Im Falle der Erkenntnisphilosophie Kants ist der Begriff *Wahrheit* allerdings kaum von inhaltlicher, sondern wesentlich von architektonischer Relevanz. Im Begriff der Wahrheit als „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“²²⁰ wird überhaupt das systematische Fundament gelegt, auf dem das Gebäude der *Kritik* errichtet ist. Die gesamte Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft* steht und fällt mit einer klaren Differenzierung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Eine solche Differenzierung ist im vorgenannten Wahrheitsbegriff gesetzt. Gleichwohl wird im Rahmen der *Kritik* keinesfalls der von Kant zur Geltung

Gegenstands der Erkenntnis („Ding an sich“) mit dem Bewusstsein dieses Gegenstandes. Bertholf-Bond, *Hegel's Grand Synthesis*, S. 28ff.

²²⁰ Ebd., A58/B82.

gebrachte Wahrheitsbegriff selbst analysiert. Analysiert werden vielmehr die grundsätzlichen Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese Analyse hat in der vorgenannten Konzeption von Wahrheit ebenso ihr Fundament wie auch den Leitfaden oder Kristallisationspunkt sämtlicher systematischer Überlegungen der von ihr ermöglichten transzendentalen Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Vor diesem Hintergrund kann die systematische argumentationslogische Positionierung des Hegelschen Systems wiederum vergleichend bestimmt werden. Kant setzt im Rahmen seiner transzendentalen Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens eine systematische Differenzierbarkeit von Subjekt und Objekt einer jeden möglichen Erkenntnis voraus. Diese Voraussetzung findet im Wahrheitsbegriff ihre Formulierung. Sie wird überdies weder begründet noch überhaupt auf ihre Funktion hin untersucht. Die gesamte Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft* ruht auf dem von Kant formulierten Wahrheitsbegriff. In der konsequenten Auslegung desselben kann Erkenntnis als systematischer Bezug des Subjektes und seiner Erkenntnisvermögen auf mögliche Objekte begriffen werden. Während im Vermögen der Sinnlichkeit das Objekt überhaupt als ein solches konstituiert wird, müssen ebenso die gleichsam ‚höheren‘ Erkenntnisvermögen des Verstandes und der Vernunft in ihrer Funktion *im Hinblick* auf mögliche Objekterkenntnis begriffen werden. Zu einer solchen Objekterkenntnis liefert der Verstand seine *Kategorien* und die Vernunft ihre *Ideen*. Während allerdings die von Kant so bezeichneten „reinen Verstandesbegriffe“ oder Kategorien unmittelbar auf Objekte bezogen werden können, ist ein solcher *objektiver* Bezug den Ideen vorenthalten. Die Ideen der reinen Vernunft sind vielmehr grundsätzlich gegenstandslose Präsuppositionen und Stimulanzen empirischer Erkenntnistätigkeit.

Der programmatische Zweck der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Begründung objektiver Erkenntnis als solcher. Das begriffliche Verhältnis des Subjekts zum immer schon als diskret konstituiert gedachten Objekt der Erkenntnis ist der primäre Ansatz der Kantschen Transzendental-Philosophie. Die Vernunft als das eigentlich *spekulative* Vermögen des Menschen muss sich diesem Primat der objektiven Erkenntnis beugen. Sie ist zwar das höchste Vermögen des menschlichen Geistes, als ein solches allerdings von jeder

Objektivität abgeschnitten. Im Sinne des Kantschen Wahrheitsbegriffs ist der Vernunft daher gar keine Erkenntnis möglich. Sie kann sich lediglich im Spiel mit sich selbst ihrer Funktion bewusst werden und diese in ihrer Begrenztheit zur Bestimmung bringen. Die Ideen der Vernunft müssen sich in der empirischen Praxis bewähren und gleichzeitig muss diese Praxis – insofern sie ethisch oder moralisch ist – *vernunftkonform* sein. Einer solchen kritischen Selbstbeschränkung des menschlichen Geistes folgt der Ansatz der Hegelschen Philosophie nicht. Vernunft im Sinne Hegels ist kein menschliches Vermögen. Bei Hegel ist die Vernunft die Totalität des Begriffs selbst. Und der Begriff ist das sich entwickelnde Wesen der Wirklichkeit. Das Subjekt partizipiert an dieser Wirklichkeit. Es wird von dieser gebildet und verrichtet gleichzeitig die „Arbeit des Begriffs“. Das Subjekt ist Moment der absoluten Totalität der Vernunft.

Der Ansatz der Hegelschen Philosophie ist sowohl inhaltlich als auch methodologisch anders positioniert als jener der Philosophie Kants. Im System der Kantschen Philosophie wird die gesamte Wirklichkeit des Menschen aus der Analyse subjektiver Vermögen heraus begriffen. Indem Hegel nun Vernunft und Wahrheit als absolute Totalität der Wirklichkeit begreift, geht dessen programmatischer Anspruch über eine *Selbstanalyse* subjektiver Vermögen hinaus. Das Subjekt ist Moment der Totalität der Wirklichkeit und ebenso ist eine mögliche Selbstanalyse des Subjekts Moment dieser Totalität. Allerdings ist das Subjekt Medium des Begriffs. Und indem die Totalität der Wirklichkeit selbst Begriff ist, kann diese vom Subjekt als solche erfahren und in ihren Momenten bestimmt werden. Der Begriff der Erfahrung ist somit bei Hegel erheblich weiter gefasst als bei Kant. Für Kant sind lediglich sinnlich konstituierte Objekte und Objektzusammenhänge Gegenstand möglicher Erfahrung. Zu diesen Gegenständen kann auch das Subjekt selbst gehören. Allerdings ist weder dieses *in seiner Totalität* noch die Wirklichkeit als eine solche auch nur möglicher Gegenstand von Erfahrung. Gleiches kann von sämtlichen Schlüsselbegriffen der *Kritik* ausgesagt werden. Diese werden nicht aus der Erfahrung genommen oder geschlussfolgert, sondern vielmehr im Prozess der Analyse des empirischen Erkenntnisvermögens des Menschen aus der logischen Struktur dieses Vermögens *deduziert* oder gleichsam als ideeller Rest einer nicht auf Erfahrung beziehbaren Selbstreflexion ermittelt.

Aus Sicht der Hegelschen Philosophie ist Erfahrung grundsätzlich nicht auf eine dem Ansatz Kants entsprechende konzeptionell enge Weise eingegrenzt. Erfahrbare sind im System des Hegelschen Idealismus prinzipiell alle Phänomene des Geistes. Der Geist wiederum ist die sich entwickelnde Totalität der Wirklichkeit selbst. Jedes Moment dieser Wirklichkeit ist in diesem Sinne erfahrbare und kann in der Erfahrung zu Begriff gelangen. Der Prozess der Erfahrung entwickelt sich dabei einer ihm innewohnenden Dynamik gemäß. Der Geist selbst entfaltet sich in der ihm eigenen Geschichte. Diese Geschichte ist der systematische Fortschritt des sich entwickelnden Geistes. Im Rahmen des vorliegenden und in den unmittelbar folgenden Kapiteln ist es dabei weniger relevant, dass der historische Prozess der Erfahrung des Geistes (und somit der Wahrheit) Hegels Überzeugung gemäß in eine sich über die prinzipielle Kontingenz aller Erfahrung erhebende Selbstreflexion des absoluten Wissens konvergiert. Erheblich wichtiger ist, dass Hegels Begriff von Erfahrung zugleich einen Gegenstandsbegriff impliziert, der weit über den von Kant exponierten Begriff des im subjektiven Vermögen der Sinnlichkeit konstituierten Gegenstandes hinausgeht.

Jedes nur mögliche Phänomen kann prinzipiell Gegenstand einer Erfahrung sein. Der Begriff des Objekts der Erfahrung ist im Hegelschen Idealismus ebenso mannigfaltig wie der Begriff des erfahrenden Subjekts. Das Objekt ist als solches einzig dadurch bestimmt, dass es irgendeinem Bewusstsein *an sich*, d.h. in der Form eines irgendwie betrachteten Gegenstands, *erscheint*. Das Subjekt ist dem hingegen seinem allgemeinen Begriff gemäß nicht mehr als die unmittelbare Reflexion eines Bewusstseins *für sich*, welches sich in dieser Reflexion selbst als Gegenstand bestimmt. Der Begriff des Subjekts ist folglich ohne den Begriff des Objekts nicht zu denken und umgekehrt.²²¹ Gleichwohl entwickeln sich die Begriffe von Subjekt und Objekte im Verlaufe der

²²¹ Vergleiche insbesondere den Zusatz zum 26. Paragraphen von Hegels Rechtsphilosophie: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 78. Eine intensive Auseinandersetzung mit der Entstehungsgeschichte der Hegelschen Rechtsphilosophie findet sich bei Adriaan Peperzak. Vgl. Peperzak, *Philosophy and Politics – A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*.

Geschichte des Geistes und münden Hegel zufolge zuletzt in ein System, in welchem Subjektivität und Objektivität als Reflexionsformen von Geist und Wahrheit *an und für sich* zu Begriff gelangen. Die Formulierung dieser Elementarbegriffe findet ihren Vollzug wie beschrieben in der *Wissenschaft der Logik*.

Die im Verhältnis zur Philosophie Kants relative konzeptionelle Flexibilität der Hegelschen Begriffe von Subjekt und Objekt mündet bei Hegel konsequenterweise in eine grundsätzlich andere Pragmatik wissenschaftlicher Begriffsbildung. Während der Ansatz Kants einen klaren Schematismus jeder nur möglichen Analyse wissenschaftlicher Erkenntnis präjudiziert, verweigert Hegel eine solche Konzeption. Dieser spricht vielmehr nicht ohne Grund von einer ‚*Phänomenologie* des Geistes‘ und nicht von einer ‚*Kritik*‘ oder ‚*Analytik*‘ des Geistes. Jedes Phänomen des Geistes macht sich dem Hegelschen Ansatz zufolge aus einer diesem Phänomen jeweils eigenen Totalität heraus zugänglich. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird erst im Zusammenhang mit der spezifischen Erfahrung dieses oder jenen Phänomens in seinem spezifischen Charakter konstituiert. Somit ist nicht nur der Begriff des systematischen Verhältnisses von Subjekt und Objekt der Erfahrung selbst relativ zum jeweils zur Erfahrung gelangten *und* gebrachten Phänomen. Vielmehr sind ebenso die Begriffe von Subjekt und Objekt erst im Kontext der spezifischen Wahrheit des Phänomens bestimmt. Während Kant in seinem Schematismus von Subjekt und Objekt eine universelle Struktur der jederzeit gültigen Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erfahrung behauptet, ermöglicht Hegel einen grundsätzlichen Begriff der *historischen Bedingungen* von Erfahrung als solcher.

B. Die Ansätze Simmels und Durkheims im Kontext der Philosophie Hegels

1. Hegels Begriffe von Sittlichkeit und Geist

In der *Sittlichkeit* erblickt Hegel die „zweite Natur“²²² des Menschen, im *Geist* das Wesen und die absolute Einheit aller Wirklichkeit. Der Begriff des

²²² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 301f.

Geistes wurde bereits in den vorangehenden Kapiteln bestimmt. Er wird in der Wissenschaft als *System der Wahrheit* entfaltet. Diese wissenschaftliche Bestimmung ist zugleich wesentlich eine Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist ist die absolute Synthesis der Wirklichkeit und zugleich deren Begriff. Diesem Begriff ist jedes andere nur mögliche Phänomen wesentliches Moment. Sittlichkeit ist in diesem Sinne Moment des Geistes in seiner Totalität. Im Begriff der Sittlichkeit ist der Geist überhaupt zur Gemeinschaft geworden. In ihr ist der Mensch zum Individuum entwickelt und in ein Verhältnis zu Anderen gesetzt. Was er mit diesen Anderen gemein hat, wird dabei in der spezifischen Sittlichkeit des Individuums bestimmt. Insofern Sittlichkeit Begriff ist, ist sie selbst entwickeltes System. Sie ist mehr als nur äußere Bestimmung des Menschen und seines Verhältnisses zu Anderen. Die Sittlichkeit des Menschen ist ebenso Ursprung individueller Unabhängigkeit und Freiheit.

„Denn [Sittlichkeit] ist nichts anderes als in der selbständigen *Wirklichkeit* der Individuen die absolute geistige *Einheit* ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewusstsein, das sich in einem anderen Bewusstsein so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbständigkeit hat oder ein Ding für es [ist], und daß es eben darin der *Einheit* mit ihm sich bewusst ist und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtsein ist.“²²³

Sittlichkeit ist das Wesen, in welchem der Mensch als Individuum wirklich wird. Das Individuum existiert nur, insofern es am System der Sittlichkeit partizipiert. Gleichzeitig wird dieses System im Individuum wirklich. Im Individuum entfaltet sich das Bewusstsein der Sittlichkeit. Der Begriff der Sittlichkeit wäre folglich ohne seine Verwirklichung im Individuum unmöglich. Individualität ist das Medium, durch welches sich die Sittlichkeit ihrem Begriffe nach entfalten muss. Gleichzeitig stehen Sittlichkeit und Individuum in einem systematischen Verhältnis *zueinander*.

Der Begriff der Sittlichkeit lässt sich nicht auf den Begriff des Individuums reduzieren. Ebenso wenig kann der Begriff des Individuums in den Begriff der Sittlichkeit aufgelöst werden. Die Sittlichkeit stellt sich als Wesen dem Individuum als einem ebensolchen entgegen. In diesem Entgegenstellen wird

²²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 264.

sie *an sich* begriffen. Das Subjekt erscheint auf diese Weise als vom Wesen der Sittlichkeit getrennt. Allein in dieser Trennung ist die Sittlichkeit ebenso sehr Einheit. Sie besteht *für sich* als Einheit, indem sie das Individuum als eigenständiges Subjekt belässt. Gleichzeitig gelangt das Individuum erst in der Einheit der Sittlichkeit zur Einheit seiner selbst. Erst in der Sittlichkeit entfaltet das Individuum *Selbstbewusstsein*. Sittlichkeit ist Hegel gemäß *allgemeines Selbstbewusstsein*. Dieses erfährt im Subjekt seine Individuation und bleibt hierin doch *allgemeines* Selbstbewusstsein. In ihrer für das Individuum anschaulichen Gegenständlichkeit ist die Sittlichkeit *Substanz*. Sie ist die Substanz des individuellen sittlichen Lebens.

„Diese sittliche *Substanz* in der *Abstraktion der Allgemeinheit* ist nur das *gedachte* Gesetz; aber sie ist ebenso sehr unmittelbar wirkliches *Selbstbewusstsein*, oder sie ist *Sitte*. Das *einzelne* Bewusstsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewusstseins in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist.“²²⁴

Das System der Sittlichkeit entfaltet sich ebenso notwendig als abstrakte Allgemeinheit wie als konkrete Bestimmung des individuellen Bewusstseins. Das Individuum ist überhaupt nur *für sich* seiende Einheit, indem es die allgemeine Substanz der Sittlichkeit annimmt und reproduziert. Erst im Zuge dieser Reproduktion gelangt das Individuum zum Begriff seiner selbst und hierin zum Selbstbewusstsein. Dieses Selbstbewusstsein ist jederzeit von der Sittlichkeit durchdrungen. Es ist das ‚Ich bin‘ im Verhältnis zu Anderen. Im System der Sittlichkeit wird folglich ebenso das allgemeine Wesen des Individuums *als Einzelnes* begriffen wie auch das Wesen dieser Sittlichkeit *an sich*. Was wie eine Gedankenspielerlei anmutet, ist dabei ein logisch exakt positionierter Begriff. Sittlichkeit ist seinem Wesen nach Geist. Das Wesen des Geistes ist die „*sittliche Substanz*“ und der Geist selbst ist die „*sittliche Wirklichkeit*“.²²⁵ Ferner wurde gesagt, dass der Geist nichts anderes ist als absoluter Begriff. Er ist das Wesen und die Einheit aller Wirklichkeit. Er ist die Synthesis aller Wahrheit und hierin der Ursprung alles Denkbaren. Der Begriff

²²⁴ Ebd. Zur Sittlichkeit als einem allgemeinen Selbstbewusstsein vgl. ebd., S. 321.

²²⁵ Ebd., S. 325.

der Sittlichkeit ist gegen dieses *an und für sich* seiende Wesen des Absoluten abgegrenzt. Dass der Geist in seiner Absolutheit *an und für sich* ist, bedeutet, dass er *sich* in *seiner* Absolutheit ebenso als Gegenstand wie als Selbstbewusstsein vollständig reflektiert. Indem sich der Geist *an sich* und *für sich* in einem systematischen Verhältnis der absoluten Identität begreift, hat er sich als das „wahre Wissen“ entfaltet. Dieser Zustand ist im System der Sittlichkeit noch nicht erreicht. In ihm fallen das *an sich* und das *für sich* des Geistes auseinander.

Im System der Sittlichkeit ist dieselbe *an sich* als gegenständliche Allgemeinheit verwirklicht. Sie ist hierin ihrem Wesen nach *Gesetz*. Gleichzeitig bestimmt sich die Sittlichkeit im Bewusstsein der einzelnen Individuen *für sich*. Im Fürsichsein des individuellen Bewusstseins entfaltet die Substanz der Sittlichkeit ihr Wesen. Das Wesen der Sittlichkeit konstituiert auf diese Weise ein anderes Wesen, das sich substanziell vom Wesen der Sittlichkeit zu unterscheiden vermag. Das Subjekt wird vom Wesen der Sittlichkeit zum Individuum gebildet und im Vollzug dieses Prozesses in die Lage versetzt, die ihm eigene Sittlichkeit als etwas zu bestimmen, was jenseits des eigenen absoluten subjektiven Wesens *an sich* existiert.

Die Schlüsselkategorien des selbstbewussten *für sich* und des gegenständlichen *an sich* des Geistes sind im Begriff der Sittlichkeit noch nicht in einem systematischen Verhältnis der absoluten Identität gedacht. Gerade diese Nicht-Identität oder *noch nicht absolute Identität* kennzeichnet das System der Sittlichkeit. Das *für sich* der Sittlichkeit ist das Bewusstsein der Individuen. Diese überhaupt begreifen das Wesen der Sittlichkeit *an sich*. Das begreifende Bewusstsein der Individuen ist zugleich Bewusstsein der Sittlichkeit selbst. Die Sittlichkeit ist die allgemeine Substanz des individuellen Begreifens. Indem nun allerdings die Substanz der Sittlichkeit dem Bewusstsein der Individuen gegenübersteht, wird das System der Sittlichkeit notwendig zu einem bestimmten. Die Notwendigkeit dieser Bestimmtheit *an sich* liegt in der im System der Sittlichkeit veranlagten *systematischen* Trennung des *an sich* und des *für sich* derselben begründet. Indem die Individuen *ihre* Sittlichkeit gegenständlich betrachten, bestimmen sie diese zugleich. In ihrer Gegenständlichkeit ist diese bestimmte Sittlichkeit stets die Sittlichkeit der Familie, der von Hegel so genannten „bürgerlichen

Gesellschaft“, des Volkes und des Staates.²²⁶ Die Allgemeinheit der Sittlichkeit überhaupt ist die Allgemeinheit der vorgenannten Begriffe. In diesen Begriffen sind die allgemein notwendigen Formen der Sittlichkeit gegenständlich bestimmt.

In der Differenz des *an sich* und des *für sich* der Sittlichkeit begreift Hegel *logisch* die Möglichkeit der Differenz verschiedener Formen von Sittlichkeit. So sind nicht nur Familie, bürgerliche Gesellschaft, Volk und Staat *im Allgemeinen* gegeneinander differenziert. Sie sind vielmehr in dieser Allgemeinheit stets als ‚Diese und Jene‘ bestimmt. ‚In diesem Staat hat sich die bürgerliche Gesellschaft noch nicht entfaltet‘; ‚In jenem Volk herrscht dieser bestimmte Begriff der Familie‘; ‚Der Staat wird von diesem Volk auf seine Weise begriffen‘ usf. Darüber hinaus können und müssen verschiedene partikulare Systeme der Sittlichkeit *gegeneinander* differenziert werden. ‚In dieser Familie herrscht eine andere Vorstellung von Individualität als in jener‘; ‚In jener Gesellschaft herrscht eine andere Vorstellung von Familie als in dieser‘; ‚Dieses Volk liebt die Musik, jenes den Tanz‘; ‚Der Staat der Engländer ist ein anderer als jener der Franzosen‘ usf. Sittlichkeit ist vor diesem Hintergrund die allgemeine Form des individuellen Zusammenlebens. Sie entfaltet das Bewusstsein der Individuen und stellt sich der Mannigfaltigkeit der individuellen Bewusstseine als Allgemeines gegenüber. Auf diese Weise begreifen sich Individuen stets als gegenüber Anderen differenzierte Momente ein und desselben sittlichen Ganzen. ‚Wir sind eine Familie‘; ‚Wir sind ein Volk‘; ‚Meine Gesellschaft hat diese und jene Staatsverfassung‘; ‚Wir sind Bürger unseres Staates‘. In dieser allgemeinen individuellen Bestimmtheit der Sittlichkeit wird der Begriff des Individuums auf mannigfaltige Weise

²²⁶ Zur Sittlichkeit der Familie: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 334f. und S. 392; ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 305f.; zur Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft: ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 306.; zur Sittlichkeit des Volkes: ders., *Phänomenologie des Geistes*, S. 264ff.; zur Sittlichkeit des Staates schließlich: ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 398.

reproduziert.²²⁷ Prinzipiell erscheint jede bestimmbare Form der Sittlichkeit als individuelles Wesen. Der Begriff der Individualität ist dabei der Begriff des in sich differenzierten und reflektierten *Einen unter Vielen*.²²⁸ Diese individuelle Einheit mag ebenso sehr der Mensch als Person wie auch jede andere bestimmbare sittliche Formation sein.

Indem der Begriff der Sittlichkeit den Begriff der Individualität verallgemeinernd reproduziert, wird das System der Sittlichkeit zugleich vollständig bestimmt. Sittlichkeit bedeutet zunächst eine einfache Trennung des *an sich* seiner gegenständlichen allgemeinen Gestalt und des *für sich* dieser Gestalt im individuellen Bewusstsein. Gleichzeitig wird allerdings die Gestalt dieser allgemeinen Trennung selbst als einfache Einheit begriffen, indem sie gegen andere Gestalten prinzipiell derselben Art differenziert ist. Erst in dieser allgemeinen wechselseitigen Differenzierung – beispielsweise der Familie gegen andere Familien oder des Staates gegen andere Staaten – gelangt der Begriff der Sittlichkeit zur vollständigen Entfaltung. Vor diesem Hintergrund lassen sich die logischen Grenzen des Begriffs der Sittlichkeit bestimmen. Alles Sittliche muss gegenständlich bestimmt sein, um begriffen werden zu können. Der Begriff der Sittlichkeit besteht überhaupt in dieser gegenständlichen Bestimmtheit. Jede gegenständliche Bestimmtheit ist dabei ebenso eine Selbstbestimmung der Sittlichkeit. Sittlichkeit entfaltet sich am Individuum, welches sie zum Bewusstsein *seiner selbst* und damit dem Bewusstsein *ihrer selbst* – der Sittlichkeit – bildet. Die solchermaßen gebildete Einheit ist wiederum gegen andere Einheiten derselben Art gegenständlich differenziert.

Der Begriff der Sittlichkeit ist seinem Wesen nach *System*. In ihm wird die Wirklichkeit des Menschen *in ihrer Totalität* reflektiert. Hegels Idee einer

²²⁷ „Wir haben es aber in der Weltgeschichte mit Individuen zu tun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind; [...]“ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 26.

²²⁸ Zum Begriff dieser *quantitativen* Bestimmung vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 212; vgl. ebenso: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 273f.

absoluten Totalität ist der systematische Horizont des Begriffs der Sittlichkeit. Das *System der Sittlichkeit* wird als ein *System der absoluten Totalität* entworfen und muss sich am Anspruch eines solchen Entwurfs messen. Das System der Sittlichkeit ist Hegel zufolge zugleich Moment eines sich entwickelnden Systems der Wahrheit. Das *System der Wahrheit* ist wesentlich historischer Prozess. In einem solchen Prozess entfaltet sich das System der Wahrheit zu einem *sich selbst* vollständig durchsichtigen und selbstbewussten Begriff. Die Idee der Wahrheit als *System* und *Begriff* ist wesentlich die Idee einer sich selbst entwickelnden absoluten Totalität. Im System der Sittlichkeit wurzelt Hegel zufolge überhaupt die Möglichkeit einer solchen *sich selbst* bewusst werdenden Wahrheit. Erst im sittlich vermittelten Bewusstsein der Individuen kann sich ein Begriff von Wahrheit ausbilden und entwickeln.

Jede nur mögliche Form der Sittlichkeit ist Hegel zufolge mit Notwendigkeit in ihrer spezifischen Funktion als Synthesis und Substanz individueller Wirklichkeit *an sich* bestimmt. Jedes spezifische Phänomen der Sittlichkeit wird als ein solches von all jenen Individuen gegenständlich begriffen, welche von dem betreffenden Phänomen zum Bewusstsein gebildet werden. Jedes Phänomen der Sittlichkeit wird in seiner spezifischen Dialektik von Sitte und Gesetz individuell bestimmt. Das System der Sittlichkeit ist die Totalität aller nur möglichen sittlichen Phänomene. Die Sittlichkeit des Menschen ist insofern *System*, als dass sie am Begriff der Wahrheit partizipiert. Die Wahrheit ist Hegel zufolge ihrem Begriff gemäß jederzeit nichts anderes als die absolute Totalität alles Wirklichen in ihrem spezifischen historischen Zustand. Die Wahrheit ist dabei ihrem Wesen nach Geist, der Geist ist das Wesen der Wahrheit – *absolute Totalität*. Die Sittlichkeit ist der „wahre Geist“.²²⁹

Gleichwohl das System der Sittlichkeit die absolute Totalität des Geistes und der Wahrheit reflektiert, kann es diese *in ihrer Totalität* nicht adäquat

²²⁹ Ebd., S. 327. Der (Selbst-) Bestimmung der Sittlichkeit als „wahrer Geist“ sind in der *Phänomenologie* mehrere Kapitel gewidmet („Die sittliche Welt“ (S. 328ff.), „Die sittliche Handlung“ (S. 342ff.), „Der Rechtszustand“ (S. 355ff.)).

repräsentieren. Zwar ist das Phänomen der Sittlichkeit jederzeit allgemeiner Begriff. In ihr wird die Substanz jedes nur möglichen Bewusstseins zu Begriff gebracht. Die entwickelte Substanz jedes nur möglichen Bewusstseins ist ihrem Wesen nach sittlich. Das System der Sittlichkeit ist das Fundament, auf dem der Geist seine Produktivität entfalten kann. Kunst, Religion, Wissenschaft – erst auf dem Boden der Sittlichkeit können diese zur Entwicklung gelangen. Jedoch kann der Begriff der Sittlichkeit als solcher keinen Begriff einer absoluten Wahrheit und damit einer absoluten Totalität des Wissens und der Wirklichkeit zur Bestimmung bringen. Die Logik des Hegelschen Sittlichkeitsbegriffs entfaltet sich wesentlich als Begriff konkreter und *an sich* bestimmter Totalitäten. Die Familie ist ebenso Totalität wie der Staat, jede nur mögliche bestimmbare sittliche Konstellation ist ihrem Wesen nach bedingte Totalität. Der Begriff der Sittlichkeit steht in der Funktion, diese spezifischen bedingten Totalitäten ihrem Wesen nach zu bestimmen. Das System der Wahrheit und damit die absolute Synthesis der Wirklichkeit schlechterdings ist keine in diesem Sinne bedingte Totalität. Das Absolute ist seinem entwickeltem Begriff gemäß das schlechthin nur durch sich selbst Bedingte und hierin die unbedingte Synthesis aller nur möglichen partikularen Phänomene der Wirklichkeit überhaupt.

Insofern das Absolute – das *System der Wahrheit* oder der *Geist* – Hegel zufolge das schlechthin unbedingte Wesen der Wirklichkeit ist, geht dieses seinem Begriff nach über den Begriff jedes nur möglichen sittlichen Phänomens hinaus. Jedes sittliche Phänomen ist wesentlich dadurch bedingt, dass dieses erst zur Bestimmung gelangen kann, indem es ein Wesen (mit-) konstituiert, welches sich selbst als Individuum gegen die sittliche Einheit seines unmittelbar eigenen Selbstbewusstseins und damit gegen das sittliche Phänomen *an sich* differenziert. Im Zuge einer solchen Differenzierung gelangt das betreffende sittliche Phänomen selbst zu einer anschaulichen, gegenständlichen Bestimmung. In seiner unmittelbaren individuellen Bestimmtheit ist das sittliche Phänomen ein schlechthin Besonderes und in diesem Sinne eine kontingente Erscheinung individuellen Bewusstseins. Zur allgemeinen, kategorialen Bestimmung sittlicher Phänomene dringt der Begriff der Sittlichkeit nur deshalb vor, weil diesem immer schon der Begriff einer absoluten Totalität dämmert. Die Allgemeinbegriffe der *Familie*, der

bürgerlichen Gesellschaft und schließlich des *Staates* sind nur deshalb logisch bestimmbar, weil in ihnen der Begriff der Sittlichkeit immer schon vom absolut Besonderen der partikularen sittlichen Gemeinschaft zur absoluten Einheit derselben im Begriff einer *absoluten Totalität* aufsteigt. Der Begriff einer solchen *absoluten Totalität* ist als elementare Konstruktionsbedingung eine unabdingbare Präsupposition des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit.

Die absolute Totalität der Wahrheit – der Wirklichkeit oder des *Geistes* – ist allerdings kein unmittelbar sittliches Phänomen. Eine solche Totalität kann ihrem Begriff gemäß ausschließlich durch sich selbst, nicht aber durch ein anderes Wesen bestimmt werden. Der Begriff der Sittlichkeit hat eine andere logische Struktur. Im System der Sittlichkeit ist das Wesen der Sittlichkeit selbst gegen ein anderes Wesen – *das Individuum* – unterschieden. Zwar ist die Einheit der Sittlichkeit *an sich* bereits mit dem Wesen des Individuums vermittelt, jedoch ebenso wesentlich gegen die Identität des Individuums als *Subjekt* differenziert. Im System der Sittlichkeit ist die von Hegel vorausgesetzte *absolute logische Einheit* des Subjektiven und des Objektiven noch nicht vollständig zu Begriff gelangt. Sie ist diesem Sinne im Begriff der Sittlichkeit noch nicht vollständig entwickelt. Gleichwohl das System der Sittlichkeit die Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen in ihrer Totalität reflektiert, ist der Begriff der Sittlichkeit selbst zu keiner Zeit als die eine *an und für sich* absolute Wahrheit bestimmbar.²³⁰

Der Begriff der Sittlichkeit weist aufgrund seiner ihm eigenen logisch-systematischen Bedingtheit über den Horizont seines unmittelbar entwickelten Begriffs hinaus. Insofern das System der Sittlichkeit zwar des Begriffs einer absoluten Einheit aller nur möglichen sittlichen Phänomene bedarf, diese

²³⁰ Udo Ramail analysiert Hegels Begriff der Sittlichkeit in der Hauptsache unter Bezug zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Das Thema dieser Analyse ist Hegels Ansatz der Vermittlung der objektiven Bestimmungen des Individuums (durch Sitte und Gesetz) mit der Idee des sich *in dieser Bestimmung* verwirklichenden „wahren Gewissens“ – der freien Identifikation des Subjekts mit den objektiven Standards *seiner ihm eigenen Sittlichkeit*, in welcher dieses seine *ihm eigene* Wirklichkeit bestimmt und begreift. Vgl. Rameil, Udo, „Sittliches Sein und Subjektivität“, besonders S. 134.

absolute Einheit allerdings nicht unmittelbar selbst begründen kann, bedarf es des Begriffs eines höheren Wesens, welches ihm diese Einheit stiftet. Dieses höhere Wesen ist der *Geist*. Die Sittlichkeit ist ihrem Wesen nach Geist. Sie ist Geist auf eine noch gegenständliche Weise, in welcher Gegenständlichkeit und Bewusstsein nicht in einem Verhältnis der absoluten Identität begriffen werden können. Gleichwohl ist der Geist die absolute Einheit aller Sittlichkeit. Er ist das Wesen aller Wesen, dessen *Begriff* Hegel zufolge nicht anders denn als absolute Einheit zu denken ist.

Sowohl im Begriff des Geistes als auch im Begriff der Sittlichkeit versucht Hegel eine systematische Einheit alles Wirklichen zu denken. Sittlichkeit ist dabei ihrem Begriff nach keine *absolute Einheit*. Sie ist dies nicht nur deshalb nicht, weil ihre immanente Logik als Logik einer *an sich* bestimmaren und bestimmten Einheit dem Begriff des Absoluten als einer *absoluten Totalität der Wirklichkeit* zuwider läuft. Vielmehr entwickelt der Begriff der Sittlichkeit seine Differenz zum Begriff des Absoluten ebenso aus sich selbst heraus. Sittlichkeit ist allgemeiner Begriff *bestimmter* Einheit. In seiner konstitutiven Funktion als Begriff der Einheit individueller Wirklichkeit kann der Begriff der Sittlichkeit zu keiner Zeit über den Status des gegenständlich Bestimmten hinaus gelangen. *Sittlichkeit* ist der Begriff allgemeiner individueller Einheit und individuell bestimmter sittlicher Wirklichkeit. Das System der Sittlichkeit ist damit die Einheit der individuellen Identität und des allgemeinen sittlichen Ganzen, in welchem diese Identität entfaltet ist. Sittliches Bewusstsein ist in diesem Sinne stets individuelles Bewusstsein. Gleichwohl wird in diesem individuellen Bewusstsein das Ganze des sittlichen Allgemeinen – repräsentiert in der Form des Gesetzes – reflektiert. Die Sittlichkeit ist die Einheit dieser Reflexion. In ihr ist das Individuum als freies Subjekt bestimmt. In seiner Freiheit ist das Subjekt wirklich. Die Sittlichkeit wird damit von Hegel anders als der Geist als *bestimmte Synthesis* der Wirklichkeit begriffen. Der Geist ist dem hingegen *absolute Synthesis*. In der Sittlichkeit entfaltet das Individuum die absolute Freiheit des Subjekts. Diese absolute Freiheit ist zugleich

vernünftiges Selbstbewusstsein.²³¹ In der Sittlichkeit kommt das Subjekt zur Vernunft. In ihr wird das Subjekt zur Freiheit unter Gesetzen bestimmt und hierin *gebildet*.²³²

Der Geist entfaltet sich im System der Sittlichkeit. Er ist Hegel zufolge „*die sittliche Wirklichkeit*“²³³. Sittlichkeit ist nur insofern wirklich, als dass sie Geist ist. Die Sittlichkeit ist der „wahre Geist.“²³⁴ Der Geist ist „das sich selbst tragende, absolute reale Wesen“²³⁵. Der Geist ist in diesem Sinne die Synthesis der Sittlichkeit. Erst im Geist kann die Sittlichkeit wirklich werden. Sittlichkeit ist wesentlich Geist. Der Geist ist damit die geforderte absolute Einheit des Begriffs der Sittlichkeit. Der Begriff der Sittlichkeit bedarf des Begriffs des Geistes, um seinen eigenen begrifflichen Horizont entfalten zu können. Gleichzeitig bestimmt sich der Begriff des Geistes im Begriff der Sittlichkeit. Der Geist ist wesentlich sittlich. Erst vor diesem Hintergrund kann abschließend ausgelegt werden, was es bedeutet, dass das System der Sittlichkeit ein stets *an sich* bestimmtes ist. In ihrer Wirklichkeit hat die Sittlichkeit ihre Bestimmung. Alle allgemein bestimmbaren Formen der Sittlichkeit sind in ihrer Bestimmbarkeit wirklich. Das Phänomen der Sittlichkeit als solcher kann damit nicht aus seiner spezifischen historischen

²³¹ Vgl. Ebd., S. 440f. („Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; [...]“); Ebenso: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, S. 227f., besonders den Zusatz auf Seite 228 („Was wir [...] das *allgemeine Selbstbewußtsein* genannt haben, das ist in seiner Wahrheit der Begriff der *Vernunft* [...]“).

²³² „Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich *Objektivität* gewinnt, in der er seinerseits allein würdig ist die *Wirklichkeit* der Idee zu sein. – Ebenso macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der sich die Besonderheit verarbeitet und heraufgebildet hat, die *Verständigkeit*, daß die Besonderheit zum wahrhaften *Fürsichsein* der Einzelheit *wird* und [...] selbst in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseiende, freie Subjektivität ist. Dies ist der Standpunkt, der die *Bildung* als immanentes Moment des Absoluten und ihren unendlichen Wert erweist.“ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 345.

²³³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 325.

²³⁴ Ebd., S. 327.

²³⁵ Ebd., S. 325.

Situation herausgenommen werden. Sittlichkeit ist ihrem Wesen nach historisch. Sie ist ‚meine Sittlichkeit‘, ‚unsere Sittlichkeit‘ und die ‚Sittlichkeit der Anderen‘. Sie kann überhaupt nur als bestimmte Sittlichkeit betrachtet werden, denn diese Bestimmtheit ist wesentliches Moment ihres Begriffs. Gleichwohl kann Hegel zufolge nicht übersehen werden, dass sich in dieser stets historisch-situativ bestimmten Sittlichkeit *notwendige Formen* derselben ausbilden. Hegel begreift diese Formen wesentlich als *Familie* und *Staat*, ergänzt durch ein begriffliches Zwischenglied, welches Hegel „bürgerliche Gesellschaft“ nennt.²³⁶ Jede Zeit hat dabei ihr eigenes Konglomerat notwendiger Formen sittlicher Gemeinschaft. In der Geschichte schließlich entwickeln sich diese Formen in einem äußerlich zufälligen Verlauf – die Familie nimmt hier diese Form, dort jene Form an. Dieser nur äußerlich zufällige Verlauf ist die äußerliche, anschauliche Entwicklung des Geistes selbst. In der Geschichte drängt dieser – von seinem eigenen Wesen getrieben – zur absoluten Einheit. Aus dieser inneren Notwendigkeit des Geistes beziehen die verschiedenen Gestalten und Epochen der Geschichte ihre universale Bedeutung. Der Begriff der Notwendigkeit ist folglich im Begriff des Geistes angesiedelt. Der Geist verleiht den äußerlich zufälligen Formen der Sittlichkeit ihre notwendige Einheit. Ohne diese Einheit wäre der Begriff der Sittlichkeit als Allgemeinbegriff nicht zu denken. *Sittlichkeit* und *Geist* stehen damit in einem notwendigen begrifflichen Verhältnis.

Von der Sittlichkeit konnte gesagt werden, dass diese wesentlich bestimmte Allgemeinheit ist. Sie ist der gegenständlich bestimmte allgemeine Geist der sittlichen Gemeinschaft. Der Geist *an und für sich* – mag er auch durch sich selbst *und keinen Anderen* zur Bestimmung kommen – ist dem hingegen absolute Allgemeinheit. Er ist hierin der Begriff aller nur möglichen Wirklichkeit. Die Sittlichkeit ist nur insofern wirklich, als dass sie Geist ist. Der Geist *verwirklicht* sich in der Sittlichkeit. Er ist die absolute, nur auf sich

²³⁶ „Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn [sie setzt] den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muss, um zu bestehen.“ In: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 339.

selbst rückführbare Allgemeinheit, welche der Sittlichkeit ihre Geltung verschafft. Der Geist ist der absolute Ursprung aller notwendigen Formen der Sittlichkeit. Die Notwendigkeit dieser Formen kann überhaupt nur unter Bezugnahme auf die absolute Einheit des Geistes begriffen werden. In einem solchen Begreifen verhält sich der Geist als Allgemeines zum Besonderen der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit selbst – immerfort und jederzeit konkret bestimmt – kann ihre notwendigen Gestalten nur unter Referenz zum Begriff des Geistes entdecken und entfalten. Der Geist ist in diesem Sinne das wirkliche Bewusstsein der Sittlichkeit. Der Geist *an und für sich* wäre allerdings ohne ein entwickeltes System der Sittlichkeit vollständig unanschaulich. Erst indem sich der Geist im sittlich vermittelten Bewusstsein der Individuen manifestiert, kann er solchermaßen den Prozess der Entwicklung seines Begriffs in Gang setzen.

Sittlichkeit und *Geist* stehen folglich in einem wechselseitig bedingten begrifflichen Verhältnis. Allerdings ist dieses Verhältnis nicht symmetrisch. Der Geist geht jeder Sittlichkeit als unbedingtes absolutes Wesen jederzeit voraus. Er ist die Einheit aller Wirklichkeit, noch bevor diese *sich selbst* zu Begriff gebracht hat oder in ihrer Sittlichkeit zu Begriff *gebracht wurde*. Der Geist ist damit Hegel zufolge der Welturheber ebenso wie die Geschichte der Wirklichkeit selbst. Er bedarf dieser, seiner unmittelbar und durch sich vermittelten eigenen Wirklichkeit, um sich selbst entwickeln zu können. Sittlichkeit ist damit notwendiges Stadium und Moment der Entwicklung des Geistes. In ihr wird der Geist *an sich* ebenso wie seine jeweils möglichen Gestalten wirklich. Sittlichkeit ist die elementare Wirklichkeit des Menschen. Erst im System der Sittlichkeit kann sich der Mensch zum selbstbewussten Individuum, und hieran also zum *Subjekt* entwickeln.

2. Simmels Begriff der Kultur als systematische Reproduktion des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit

Kultur wurde in Referenz zur Simmelschen Philosophie als *System entwickelter Subjektivität* bestimmt. Das Subjekt wurde als Quell aller Kultur begriffen. In seinem Geist entspringend, beginnt *fortwährend* der Prozess der Kultur. In ihm gelangt das Subjekt zur Entfaltung seiner Anlagen und Bedürfnisse. Dieser Prozess verläuft ebenso über Stationen des subjektiven wie des objektiven Geistes. In den objektiven Stationen des ursprünglich

subjektiven Geistes ist dieser zur äußeren Gestalt geronnen. Diese äußere Gestalt dient dem Subjekt zur Selbstbestimmung. In ihr betrachtet das Subjekt sein Werk. Dieses Werk ist Medium der Entfaltung subjektiver Ideen. Im Objekt stellt sich das Subjekt dem Produkt seiner Energien entgegen. In diesem Entgegenstellen unterscheidet sich das Subjekt vom Objekt seines Schaffens. Gleichzeitig hat das Objekt in seinem Entgegenstehen *Substanz*. Die Substanzhaftigkeit des objektiven Geistes ist das Wesen desselben als Gegenstand. Aus diesem Wesen resultiert eine eigene, gegen alle Subjektivität wirkende Dynamik. Das Objekt entfaltet sich gemäß seiner eigenen Wesenslogik. Diese Entfaltung ist nur denkbar, insofern das Objekt immer schon in einer bildenden Funktion begriffen wird. Das Objekt bestimmt das Subjekt, indem es diesem als Anderes entgegensteht. Es bestimmt hierin den Geist des Subjekts. Das Objekt ist die gegenständliche *Form* des subjektiven Geistes. Ohne diese Form wäre das Subjekt bewusstseinslose Einheit. Auf diese Weise ist das Objekt zwar durch seine Beharrlichkeit *an sich* gegen das Subjekt differenziert. Es kann allerdings in dieser Beharrlichkeit nicht absolut jenseits des Subjekts vorgestellt werden. Vielmehr sind Objektivität und Subjektivität Begriffe in reziprokem Konstitutionsverhältnis. Das Objekt liefert dem Subjekt die Form, welche diesem wiederum erst den Zustand des Bewusstseins ermöglicht. Insofern der Geist des Subjekts wesentlich Bewusstsein ist, ist dieses stets objektiv vermittelt. Der Prozess der Kultur begreift folgerichtig das systematisch wechselseitige, synthetische Verhältnis von subjektivem und objektivem Geist. Die Wirklichkeit des Geistes ist immer schon ebenso subjektiv wie objektiv vor- und ausgebildet. Der Prozess dieser Bildung nimmt mannigfaltige Formen an. Die Gestalten des objektiven Geistes verwirklichen sich am Subjekt. Dieses wiederum greift – dem Drängen seiner wesenseigenen Spontaneität folgend – in den Prozess der objektiven Bildung ein. Kultur ist der Begriff dieses mannigfaltig in sich verschränkten Prozesses.

Vom Begriff der Sittlichkeit bei Hegel kann gesagt werden, dass dieser die allgemeine gegenständliche Vermittlung des Subjekts mit den Formen seiner Gemeinschaft mit Anderen ist. Sittlichkeit ist dabei wesentlich anschauliche Einheit. Als Einheit ist sie wesentlich Geist. Der Geist ist die „sittliche Wirklichkeit“. Sowohl im Begriff der Kultur als auch im Begriff der Sittlichkeit hat das Subjekt eine exponierte Funktion. In beiden Begriffen ist es

wesentlich Bewusstsein. Weder Sittlichkeit noch Kultur können ohne konstitutive Funktion des Subjekts vorgestellt werden. Das in der Kultur entfaltete Subjekt ist *Eines unter Vielen*. Es ist hierin Individuum. Gleiches gilt vom in seiner Sittlichkeit befangenen Subjekt. In den Individuen gelangen Kultur und Sittlichkeit zur Bestimmung. Sowohl Kultur als auch Sittlichkeit sind vor diesem Hintergrund Systeme bestimmter Allgemeinheit. Das Allgemeine in beiden Systemen ist das Wesen subjektiver Selbstentfaltung. Erst in Kultur und Sittlichkeit kann das Subjekt zum Begriff seiner selbst gelangen. In beiden Systemen wird es von den Formen des objektiven Geistes zur Bestimmung gebracht. Gleichzeitig bestimmt es diese Formen und bringt diese hierdurch zu Bewusstsein.

Kultur und Sittlichkeit sind Systeme entwickelter und jederzeit konstitutiv entfalteter Objektivität. In ihnen ist die ganze Gegenständlichkeit des Seins zu Bewusstsein gelangt. Während Hegel allerdings dieses Bewusstsein wesentlich als logisches Moment des Begriffs der Sittlichkeit auslegt, beschreibt Simmel Objektivität aus der unmittelbar authentischen Perspektive des Subjekts. Dem Subjekt steht das Objekt der Kultur als ein potenziell Fremdes entgegen. In der Entfremdung des Subjekts von den Objekten der Kultur kommt das Wesen aller Objektivität zu Bewusstsein. Im Begriff der Sittlichkeit dagegen wird die Objektivität des allgemein Sittlichen als notwendiges Moment des Bewusstseins des zum Individuum entwickelten Subjekts ausgelegt. Auf der Ebene dieser Bestimmung gelangt die potenzielle Entfremdung des Subjekts von den Objekten seiner sittlichen Umwelt nicht in den Fokus des Begreifens.²³⁷

Diese vermeintliche Differenz der Begriffe Kultur und Sittlichkeit ist in der verschiedenen argumentativen Entfaltung der betreffenden Begriffe begründet. Die Entfremdung des Subjektiven vom Objektiven – des *für sich* vom *an sich* – ist in der Hegelschen Dialektik wesentliches Moment der Wirklichkeit des

²³⁷ Im Eintrag „culture and education“ wird Hegels Vorstellung eines Zusammenhangs von *Kultur*, *Bildung* und *Entfremdung* im Hinblick auf Hegels Zeitgenossen bestimmt. Inwood, *A Hegel Dictionary*, S. 68ff, besonders S. 69.

Geistes schlechterdings. In jeder Entwicklungsstufe dieses Geistes – von der *sinnlichen Gewissheit* bis hin zum *absoluten Wissen* – ist die Bewegung des Sichanderswerdens jeweils auf spezifische Weise konstitutiv. Der sich in der Sittlichkeit entfaltende Geist ist ebenso der Geist der Einheit wie der Geist der Differenz. Das sittlich entwickelte Selbstbewusstsein des Subjekts ist wesentlich Bewusstsein seiner selbst als Bewusstsein jeweils bestimmter Einheit *mit Anderen*. Der Begriff dieser Einheit ist überhaupt nur als vermittelte Differenz möglich. Das Eine muss sich von den Anderen unterscheiden, sich diesen zuordnen, in der Zuordnung sich selbst entgegentreten und aus der somit von ihm selbst gestifteten Differenz zu sich selbst zurückkehren. Die in dieser Differenz begriffene Entfremdung ist wesentliches Moment des Selbstbewusstseins und der Bestimmtheit und Bestimmbarkeit alles Sittlichen überhaupt. Der Begriff der Sittlichkeit ist folglich ohne den Begriff der Entfremdung nicht zu verstehen.²³⁸

Der wesentliche Unterschied der Hegelschen und der Simmelschen Argumentation besteht darin, dass Simmel den Begriff der Kultur als partikulares Phänomen zu entwickeln versucht, während Hegel den Begriff der Sittlichkeit als Moment eines übergeordneten Systems begreift. Diese Differenz des Ansatzes ist gleichbedeutend mit einer verschiedenartigen Ausrichtung desselben. Hegel setzt das absolute Wesen und die absolute Einheit aller Wirklichkeit als Horizont seines Systems. Die Pointe der Hegelschen Philosophie besteht wesentlich darin, diese Einheit der Wirklichkeit ebenso als Sein wie als Subjekt aufzufassen. Aufgrund dieses Ansatzes kann und muss jedes nur denkbare Phänomen als Selbstbewegung des

²³⁸ In der *Phänomenologie des Geistes* wird das Phänomen der Entfremdung des Geistes als Differenz von Selbstbewusstsein und Wirklichkeit ausgelegt. Hegel analysiert diese Differenz im Anschluss an den Begriff der Sittlichkeit. Die Entwicklung des Geistes nimmt in diesem Sinne im Phänomen der Sittlichkeit seinen Ausgang, verläuft dann über die Negation der unmittelbaren Identität des sittlich vermittelten Selbstbewusstseins, um sich schließlich im Phänomen der Moralität seines eigenen (geistigen) Wesens gewiss zu werden. Das im Vorangehenden herausgearbeitete *System der Sittlichkeit* verwirklicht sich in diesem Sinne erst im Phänomen und Begriff der *Moralität*. Vergleiche: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 359ff.

Geistes und folglich der Wirklichkeit selbst aufgefasst werden. Der somit entwickelte Begriff der Sittlichkeit ist folglich Teil eines Systems der Wirklichkeit und wird systematisch in dessen Kontext entfaltet. Simmel versucht dem hingegen, das Subjekt gegen seine Verallgemeinerung im System der Kultur zu behaupten. Er setzt dieses als absolutes Prinzip und reflektiert es als ein solches. Dies führt zunächst dazu, dass er nicht nur Bewusstsein für etwas Subjektives annimmt, sondern ebenfalls den Begriff des Geistes auf bedingte Weise subjektivistisch auslegt. Simmel versteht Geist als das Produkt subjektiver Entfaltung und Entäußerung subjektiver Energien. Dieser Begriff des Geistes bleibt hinter jenem des *absoluten Geistes* bei Hegel zurück.

Es wurde allerdings gezeigt, dass die Setzung des Subjekts nur der Ausgangspunkt des Simmelschen Kulturbegriffs ist. Mit Entwicklung des Begriffs der „objektiv geistigen Gebilde“ überwindet Simmel seine ursprünglich subjektivistische Konzeption von Geist und stellt dieser einen Begriff des objektiven Geistes gegenüber. Zwar bleibt das Subjekt prinzipieller Urheber auch dieses Geistes, allein dessen Wirklichkeit ist nicht mehr ausschließlich subjektiv zu begreifen. Der objektive Geist drängt sich vielmehr als Fremder und Anderer in das Bewusstsein des Subjekts. Gerade in diesem Drängen behauptet er seine Objektivität. Im Entsetzen des Subjekts gegen dieses Andere, welches doch eigentlich sein Produkt ist *und sein soll*, erscheint der objektive Geist als absolut. Der absolut objektive Geist stellt sich dem als absolut gesetzten Subjekt entgegen und behauptet *seine* Wahrheit. Das Subjekt hat dem nichts zu erwidern als seinerseits auf seinem Wesen zu beharren. Der Begriff des Geistes ist hier die Spur der Vermittlung. Sowohl Objekt als auch Subjekt sind bei aller Entfremdung ihrem Wesen nach Geist. Der Geist ist das sie verbindende Element. Einem solchen Gedanken geht Simmel nicht systematisch nach. Und es bleibt ihm dennoch nichts anderes übrig, als diesem zum Begriff zu verhelfen. In der am weitesten entwickelten Stufe des Begriffs der Kultur ist dieselbe als ein *System des Geistes* entfaltet. Dieses System ist die Vermittlung der absoluten Prinzipien der Subjektivität und der Objektivität. In dieser Vermittlung ist ein mannigfaltiges Spiel subjektiver Produktivität und objektiver Bildung begriffen. Gleichwohl wird *dieses* System des Geistes essenziell aus der Perspektive des als absolut gesetzten Subjekts begriffen.

Dies liegt in der *per definitionem* gesetzten Zweckgebundenheit des Kulturbegriffs begründet.

Kultur wird als der „Weg der Seele zu sich selbst“ *definiert*. Das allgemeine Wesen der Kultur muss folglich als etwas Subjektives begriffen werden. Das Subjekt hat in der Kultur eine exponierte Funktion. Es ist der ideale Ursprung und Zweck der Kultur. Das in der Kultur repräsentierte System des Geistes bleibt in seiner subjektiven Herkunft verhaftet. Es ist der Begriff entwickelter subjektiver Wirklichkeit. Kultur ist die Wirklichkeit des Subjekts. In ihr gelangt das Subjekt zum Bewusstsein und zum Begriff seiner selbst. Gleichzeitig wird das Subjekt von der Kultur in die Lage versetzt, diese objektiv zu bestimmen. Die Möglichkeit dieser Bestimmung ist bereits in der funktionalen Selbstentäußerung des Subjekts veranlagt. Das Subjekt muss sich objektiv bestimmen, um überhaupt das Wesen seiner Existenz und damit seiner selbst begreifen zu können. Diese objektive Bestimmung verläuft über die geistigen Produkte des Subjekts. Die objektiven Produkte des subjektiven Geistes müssen auf diese Weise notwendig bestimmt werden. Die notwendige Bestimmtheit der Objekte des subjektiven Geistes steigert sich über die Entfaltung des Objektbegriffs zum Begriff der Kultur als *System*. In diesem System werden sowohl Subjekt als auch Objekt kontinuierlich bestimmt. Das Subjekt bestimmt sich in diesem System ebenso als reines Subjekt, als angeschauter Objekt sowie als die kontinuierliche Vermittlung beider Perspektiven. Gleichzeitig wird es aus der Perspektive des Objekts selbsttätig geformt und auf *bestimmte Weise* zur Geltung gebracht. Indem sich nun das Subjekt auf positive wie negative Weise – als Aneignung oder Entfremdung – mit den es umgebenden mannigfaltigen Objekten identifiziert, bestimmt es diese zugleich. Die objektive Wirklichkeit der Kultur wird auf diese Weise zu einer notwendig *bestimmten* Wirklichkeit.

Vor diesem Hintergrund wird sichtbar, wie sehr die Begriffe von Kultur und Sittlichkeit, trotz ihrer verschiedenen begrifflichen Entfaltung, miteinander verwandt sind. Beide Konzeptionen begreifen die phänomenale Vermittlung subjektiver und objektiver Wirklichkeit. In beiden Begriffen stellt sich das Subjekt einer Mannigfaltigkeit gegenständlicher Wirklichkeit entgegen, welche es hierdurch für seine eigene begreift. Sowohl Sittlichkeit als auch Kultur sind Systeme des Geistes. Der Geist ist in beiden Systemen Begriff der Einheit

objektiv vermittelter subjektiver Wirklichkeit. Wie das Subjekt in Sittlichkeit und Kultur seine objektive Wirklichkeit findet, so ist es hierin erst zum Subjekt bestimmt. In Kultur und Sittlichkeit wird das Subjekt als Selbstbewusstsein wirklich. In Kultur und Sittlichkeit erfährt das Subjekt den Horizont seines Bewusstseins.

Worin liegt nun die Differenz der Begriffe *Kultur* und *Sittlichkeit*, und wie ist dieselbe auszulegen? Es wurde gezeigt, dass der Begriff der Kultur an der Entschlüsselung kultureller Praxis scheitert.²³⁹ Man kann dieses Scheitern als den unvermittelten Konflikt zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen bezeichnen. Von der Kultur wurde gesagt, dass diese ein *System entwickelter Subjektivität* ist.²⁴⁰ Kultur ist ihrem Begriff nach stets dadurch *allgemein* bestimmt, dass sie *individuelle kulturelle Praxis* ist. Das System der Kultur kann überhaupt nur als *System individueller Praxis* begriffen werden. Gleichzeitig begreift das System der Kultur diese Praxis – die Ausgeburt des Besonderen, des individuell Bestimmten – als allgemeines Phänomen der Wirklichkeit. Wirklichkeit ist ohne individuelle kulturelle Praxis undenkbar. Das System der Kultur ist vor diesem Horizont der *allgemeine* Begriff kulturell bestimmter *konkreter* Wirklichkeit. Im Begriff der Kultur wird das Besondere in seiner absoluten Allgemeinheit ausgelegt. Dieses Besondere ist die konkrete kulturelle Situation. Diese Situation kennt unendlich mannigfaltige Gesichter. Sie ist die gebildete Einheit der Familie, der Sprache, des Rechts, des Vereins, des Einzelnen mit sich selbst ebenso wie der Gemeinschaft. Jede dieser verschiedenen kulturellen Formen bildet das Bewusstsein des Subjekts und folglich dessen Wirklichkeit. Doch damit ist der Begriff der Kultur nicht erschöpft. Insofern er als Mannigfaltigkeit möglicher kultureller Formen gedacht wird, wird Kultur stets aus der Perspektive ihrer objektiven Bestimmung gedacht. Gleichzeitig muss Kultur allerdings ebenso als allgemeine Einheit des Subjekts mit seiner kulturellen Umgebung begriffen werden. *In dieser Einheit ist Kultur das Absolute selbst.*

²³⁹ Vergleiche die vorliegende Dissertation, S. 78ff.

²⁴⁰ Vergleiche die vorliegende Dissertation, S. 78.

In ihrer Funktion als Einheit des Subjekts mit seiner kulturellen Umwelt erscheint der Begriff der Kultur als Totalität individueller Wirklichkeit. Als Totalität individueller Wirklichkeit ist Kultur wesentlich gegenständlich bestimmt. Diese gegenständliche Bestimmung ist notwendiges Moment der Funktion des Subjekts für den Begriff der Kultur. Kultur ist nur insofern möglich, als dass diese subjektiv bestimmt ist. Insofern folglich im Begriff der Kultur etwas Absolutes gedacht wird, so ist dieses ebenfalls notwendig gegenständlich bestimmt. Eine solche Bestimmtheit des Absoluten ist überhaupt nur möglich, insofern dieses gegen etwas anderes differenziert ist. Dieses Andere muss als Jenseits des bestimmten Absoluten begriffen werden. Dieses Jenseits wiederum kann nur als ein anderes bestimmtes Absolutes begriffen werden. ‚Es ist Deine Wirklichkeit, die *eine Andere* ist als meine.‘ Konsequenterweise müsste Kultur folglich die allgemeine Einheit bestimmter Formen absoluter Wirklichkeit sein. Kultur wäre in diesem Sinne die allgemeine Einheit einer Mannigfaltigkeit individuell bestimmter Totalitäten von Wirklichkeiten dieser oder jener Person beziehungsweise dieser oder jener kulturellen Gemeinschaft. Dies widerspricht offenbar dem Begriff der Kultur in seiner systematischen Ausprägung. Dieser wurde als entwickelte Subjektivität und notwendig gegenständlich *bestimmte* Allgemeinheit entfaltet. Die allgemeine und als solche nicht gegenständlich bestimmte Einheit der Kultur ist folglich ein anderer Begriff als der Begriff der Kultur selbst.

Den vorgetragenen Gedanken zu begreifen ist der Schlüssel, um überhaupt über den allgemeinen Begriff der Kultur hinaus konkrete singuläre Systeme derselben benennen zu können. Es muss begriffen werden, wie es möglich ist, dass verschiedene in sich differenzierte Wirklichkeiten des kulturellen Lebens *in ihrer Einheit* gedacht werden können. Der Begriff der Kultur ist folglich vor dasselbe Problem gestellt wie der Begriff der Sittlichkeit. Als Begriff bestimmter Allgemeinheit ist er zugleich Begriff bestimmter Wirklichkeit. Im Begriff dieser Wirklichkeit wird eine Mannigfaltigkeit bestimmter Totalitäten begriffen. Diese Mannigfaltigkeit kann weder vom Begriff der Kultur noch vom Begriff der Sittlichkeit zur Einheit gebracht werden. Beide Begriffe bedürfen folglich eines dritten, welcher den in ihnen begriffenen Systemen verallgemeinernd zur Einheit verhilft. In der Hegelschen Konzeption ist dieser dritte Begriff der Begriff des Geistes. Dieser ist das absolute Wesen und die

Einheit aller Wirklichkeit. Der Geist manifestiert sich in der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist wesentlich Geist, der Geist ist die „sittliche Wirklichkeit“. Simmels Begriff der Kultur ermangelt dem hingegen eines Begriffs seiner eigenen allgemeinen Einheit. Dem Begriff der Kultur ist es aus diesem Grund unmöglich, der Kultur als solcher *notwendige* Formen zu bestimmen. Eine solche Bestimmung setzt die notwendige begriffliche Einheit aller Kultur voraus, welche allerdings nicht vom hier ausgelegten Begriff der Kultur selbst thematisiert werden kann. Kann diese wiederum nicht bestimmt werden, so ist auch ein weiterführender Begriff ihrer notwendigen Struktur unmöglich. Das vorgestellte *System der Kultur* bleibt begrifflich gesehen gleichsam in seiner *phänomenalen Authentizität* verhaftet, ohne über diese hinausgehen zu können.

Ohne Ausarbeitung seiner eigenen begrifflichen Einheit bleibt das System der Kultur unvollendet. Gleichzeitig ist diese Einheit im Begriff der bestimmten Allgemeinheit und bestimmten Totalität von Kultur immer schon vorausgedacht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass dieses Vorausgedachte des Simmelschen Kulturbegriffs von diesem analog zum Hegelschen Begriff der Sittlichkeit als *Geist* ausgewiesen wird. Der Geist ist Begriff der Einheit aller Kultur. Allerdings behauptet Simmel diesen Geist wesentlich als *subjektiv*. Der Geist ist Simmel zufolge wesentlich im Bewusstsein des Subjekts verortet. Dieses Bewusstsein ist in der Kultur individuell entfaltet. In seiner individuellen Entfaltung ist das Bewusstsein des Subjekts bestimmt. Der Geist der Kultur, sei dieser auch von seinem ursprünglichen Subjekt entkoppelt, kann daher nicht anders denn als ebenfalls solchermaßen bestimmt begriffen werden. Simmel gibt damit den Begriff des Geistes als Begriff absoluter Einheit und Synthesis alles Wirklichen auf. Ohne diesen Begriff kann das System der Kultur in seiner Bedeutung nicht vollständig ausgelegt werden. Dieser Mangel wird von Simmel weder begriffen noch überwunden. Der wesentliche Unterschied des Simmelschen Kulturbegriffs und des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit besteht dem Gesagten zufolge weder in der begrifflichen Struktur beider Konzeptionen noch in der Entschlüsselung des in dieser Struktur repräsentierten Phänomens. Das allgemeine Phänomen der Kultur ist mit dem allgemeinen Phänomen der Sittlichkeit *und dessen Entwicklung* identisch. Das System der Kultur ist ein System der Sittlichkeit, das System der Sittlichkeit ein System der Kultur. Sittlichkeit und Kultur

begreifen die allgemeine Konstitution individueller Wirklichkeit. Sie begreifen diese Konstitution in ihrer universellen Bedeutsamkeit für das subjektive Bewusstsein. Die Wirklichkeit des Subjekts kann sich ausschließlich im Kontext von Kultur und auf dem Boden der Sittlichkeit entfalten. Die Differenz beider Begriffe ist zunächst einzig in der Form ihrer Ausarbeitung zu suchen. Während Hegel den Begriff der Sittlichkeit als Moment der Entwicklung eines Systems des Geistes versteht, mangelt es der Simmelschen Kulturkonzeption an einem solchen systematischen Bezugsrahmen. Die systematischen Konsequenzen dieses Mangels wurden bereits aufgezeigt. Der Begriff der Kultur erscheint im Vergleich zum Begriff der Sittlichkeit unausgearbeitet.

Von diesem Mangel der Ausarbeitung abgesehen begreift der Kulturbegriff dasselbe Phänomen wie der Begriff der Sittlichkeit. In beiden Begriffen wird das Phänomen der *an sich* bestimmten Wirklichkeit des *Individuums und seiner Gemeinschaft* zur Geltung gebracht. Der Begriff der Kultur akzentuiert dabei den *subjektiven Ursprung* kultureller Gemeinschaft stärker als der Begriff der Sittlichkeit. Im System der Sittlichkeit wird die Arbeit des Subjekts als *Moment der sittlichen Wirklichkeit des Geistes* ausgelegt, und dieser wiederum als absolute Totalität alles Wirklichen schlechterdings.²⁴¹ Betrachtet man beide Begriffe in ihrem systematischen Kontext, so ist diese Differenz nur eine Frage des Augenmerks. Sowohl im Begriff der Sittlichkeit als auch im Begriff der Kultur wird das Subjekt als notwendiges Moment der Wirklichkeit zur Geltung gebracht. Diese Wirklichkeit ist dem Subjekt in beiden Begriffen objektiv anschaulich und hierdurch jederzeit objektiv vermittelt. In Kultur und Sittlichkeit ist die synthetische Einheit individueller Wirklichkeit ebenso als subjektive wie als objektive Allgemeinheit vollständig entfaltet.²⁴² Dennoch

²⁴¹ Bei Timo Bautz findet sich eine kurze Referenz zum Phänomen der „Kulturgemeinde“ im Hinblick auf das „Aufgehobensein des subjektiven Willens in der Sittlichkeit“. Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, S. 123. Vergleiche auch Fußnote 65, S. 124.

²⁴² Im Zusammenhang der vorliegenden Dissertation führt die *Logik* der Begriffe *Kultur* und *Sittlichkeit* die Auslegung der Arbeiten Simmels in den Kontext der Philosophie Hegels. Simmel soll hierdurch keinesfalls als Hegelianer eingeordnet werden – es geht vielmehr gar nicht um die Person Simmel, sondern einzig um die sich systematisch entfaltende Logik seines

wird sich zeigen, dass Simmels Begriff der Kultur mehr ist als eine schlecht ausgearbeitete Reproduktion des Hegelschen Begriffs der Sittlichkeit. Um dies demonstrieren zu können, muss der begriffliche Rahmen des Phänomens der Kultur weiterführend exponiert werden. Es wird sich herausstellen, dass dieser Rahmen wesentlich im von Durkheim gebrauchten Begriff der Gesellschaft zu finden ist. Bevor allerdings der Begriff der Gesellschaft mit dem Kontext des Begriffs der Kultur zusammengeführt werden kann, soll der Begriff der Gesellschaft seine systematische Bedeutung im Verhältnis zu Hegels Begriff des Geistes erweisen.

3. Die Gesellschaft als Wesen *sui generis* – Durkheims konzeptionelle Reproduktion des Hegelschen Begriffs des Geistes

Der Durkheimschen Gesellschaftskonzeption wurden drei wesentliche begriffliche Komponenten nachgewiesen. Die Gesellschaft wurde erstens als der Ursprung des Individuums und seiner Autonomie bestimmt. Sie ist zudem zweitens ein multidimensionaler, überindividueller Konstitutionszusammenhang. In diesem Konstitutionszusammenhang sind Individualität und kollektive Bestimmung gleichursprünglich. Die Gesellschaft ist in diesem Kontext wesentlich Bewusstsein. Drittens gilt Durkheim zufolge Gesellschaft als ausschließlicher Ursprung von Religion, Moral und Erkenntnis. In den drei vorgenannten begrifflichen Merkmalen ist die Gesellschaft die Totalität der in ihr begriffenen Beziehungen. In allen drei Momenten legt Durkheim Gesellschaft als Wesen *sui generis* aus. Sie ist hierin ebenso Einheit wie Differenz der in ihr begriffenen sozialen Mannigfaltigkeit. Durkheim begreift die Totalität der Gesellschaft wesentlich in der Konzeption einer elementaren menschlichen Urgemeinschaft. Diese Urgemeinschaft ist der Begriff der

Kulturbegriffs entlang der in dieser Arbeit vorgetragenen Quellenanalysen und systematischen Auslegungen. Nicht zu übersehen ist, dass Simmel selbst in einer Blütezeit des so bezeichneten ‚Neukantianismus‘ gearbeitet hat und hiervon wesentlich beeinflusst wurde. Vgl. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus – Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, besonders S. 383f. und S. 509. Köhnke beschreibt die Entstehung des ‚Neukantianismus‘ bis hinein in die (politische) Konformität der Lebensläufe deutscher Universitätsphilosophen.

ursprünglichen sozialen Identität menschlicher Wirklichkeit. In der von Durkheim konstruierten Urgemeinschaft werden Religion, Moral und Erkenntnis als noch nicht gegeneinander differenzierte Phasen ein und derselben Wirklichkeit ausgelegt. Es wurde gezeigt, dass diese Konzeption eine wesentlich methodologische Funktion hat.²⁴³ In ihr wird die universale Einheit der Gesellschaft zu Begriff gebracht. Diese universale Einheit ist das Wesen der Gesellschaft als solcher. Dieses Wesen erstreckt sich in alle nur möglichen Bereiche menschlicher Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Menschen ist überhaupt nur aufgrund der sie vermittelnden ursprünglichen Einheit der Gesellschaft möglich.

Durkheim entfaltet seine Konzeption von Gesellschaft ebenso als bestimmten Begriff wie als allgemeines System.²⁴⁴ In beiden Momenten erscheint die Gesellschaft als Totalität. Als bestimmter Begriff ist die Gesellschaft wesentlich *soziale Gruppe*. Jede als solche konstituierte soziale Gruppe ist eine bestimmte Totalität. Die soziale Gruppe bestimmt das Bewusstsein und die Wahrnehmung ihrer Mitglieder. In der sozialen Wirklichkeit sind mannigfaltige soziale Gruppen multidimensional gegeneinander differenziert. Als bestimmte Totalität ist jede soziale Gruppe relativ zu anderen sozialen Gruppen bestimmt. Sie ist ein in sich differenziertes Universum sanktionsbegleiteter und sanktionsbewährter Vorstellungen. Diese Vorstellungen werden von den Individuen reproduziert, indem sich dieselben mit ihnen identifizieren. Jede soziale Gruppe wird darüber hinaus ebenso von ihren Mitgliedern als auch ‚von Anderen‘ gegenständlich begriffen. Sie wird als ‚Diese und Jene‘ angesehen. Die Perspektiven des *an sich* und des *für sich* sind folglich – hierin unverblümt mit Hegel gesprochen – keinesfalls

²⁴³ Vergleiche die vorliegende Dissertation, S. 95ff.

²⁴⁴ Horst Jürgen Helle bemerkt den ‚systemphilosophischen‘ Ansatz der Soziologie Durkheims im Zusammenhang mit der Entwicklung der methodologischen Grundlagen der Arbeiten Simmels. Für Simmel sei es letztlich eine „methodische Entscheidung“, ob in der Soziologie die Welt als Ganzes (also System) *soziologisch* analysiert oder die „Ursache sozialer Realität“ aus der Analyse von Interaktion einzelner Individuen erschlossen wird. Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, S. 111.

miteinander identisch. Im *für sich* ist die Gruppe als Totalität absolut. Sie ist vollständig in sich reflektierendes Bewusstsein. Dieses in sich reflektierende Bewusstsein ist der Quell aller Individualität. Aus ihm entspringt das Individuum als ebenfalls für sich konstituiertes *soziales* Wesen. Das *für sich* des Individuums ist seine Identität mit der sozialen Gruppe. Dieses *für sich* des Individuums ist allerdings keine einfache Reproduktion des *für sich* seiner Gemeinschaft. Das Individuum wird vielmehr erst vollständig konstituiert, indem ihm die soziale Gruppe als überindividuelle Potenz entgegentritt. In diesem Entgegentreten wird zunächst die Gemeinschaft des Individuums gegenständlich sichtbar. Sie bestimmt sich *an sich* als Sanktionsgewalt. Gleichzeitig kommt das Individuum in diesem Entgegentreten als ein für sich Seiendes zu Bewusstsein. Dieses Bewusstsein des Individuums ist ein Verhältnis der Identität und der Differenz mit und zu seiner sozialen Gemeinschaft. Im durch die Autorität der sozialen Gruppe vermittelten *für sich* ist das Individuum mit seiner Gemeinschaft identisch, von welcher es sich *an sich* unterscheidet.

An sich ist die soziale Gruppe wesentlich als überragende Allgemeinheit bestimmt. Diese Allgemeinheit überragt zunächst unmittelbar das Individuum. Sie ist hierin *unmittelbare* Sanktionsgewalt. In dieser Unmittelbarkeit wird die soziale Gruppe ursprünglich gegenständlich bestimmt. Gleichzeitig steht diese überragende Allgemeinheit als *allgemeines Phänomen* ebenso in der Funktion der Einheit sozialer Gruppen. Sie ist die Nation, in der sich Vereine und Familien entwickeln; sie ist der Industrieverband, in welchem die einzelnen Betriebe befasst sind. Jede übergeordnete Allgemeinheit ist wiederum *für sich* Totalität. Die Mitglieder der in ihr befassten sozialen Gruppen sind zugleich Mitglieder der sie befassenden Allgemeinheit. Die Mitglieder der einzelnen sozialen Gruppen sind auf diese Weise in die Lage versetzt, sich aus der Perspektive der sie vermittelnden Allgemeinheit als Mitglieder ‚Dieser und Jener‘ Gruppe zu bestimmen. Diese vermittelte Selbstbestimmung der Individuen ist zugleich wesentlich eine vermittelte gegenständliche Bestimmung der sie befassenden sozialen Formationen.

Das systematische Netz aller nur möglichen wechselseitig verschränkten und hierarchisch ausgebildeten sozialen Gruppen kann nicht anders denn als Totalität begriffen werden. Erst im Begriff dieser Totalität wird überhaupt der

166

Begriff der sozialen Gruppe als *Allgemeinbegriff* denkbar. In der Totalität aller nur möglichen sozialen Gruppen erfährt das Phänomen derselben seine Verallgemeinerung. Zuvor kann dieses Phänomen nicht mehr sein als zufällig bestimmte Erfahrung sozialen Lebens. Die soziale Gruppe ist ohne begreifende Verallgemeinerung lediglich ‚Diese und Jene‘. Sie ist mein Verein, unser Dorf. Im Begriff der sozialen Gruppe wird allerdings mehr gedacht als die bloß empirischen Bestimmungen einer oder mehrerer beliebiger sozialer Formationen. In ihm ist die *Allgemeinheit des sozialen Lebens* als solche begriffen. Die soziale Gruppe ist nicht nur die universelle Form, in welcher sich soziales Leben notwendig organisieren muss, sondern sie ist als notwendiges Moment der Gesellschaft als Ganzer ebenso das bestimmte Wesen des sozialen Lebens selbst.

Durkheims Begriff der Gesellschaft als des Ursprungs von Erkenntnis, Moral und Religion zufolge, kann und muss die *Allgemeinheit des sozialen Lebens* als Quell ihres eigenen Begriffs ausgelegt werden. Die Gesellschaft als solche ist Durkheim zufolge der systematische Ursprung jeder nur möglichen Form von Erkenntnis. Insofern die Gesellschaft im Begriff der *sozialen Gruppe* in ihrer elementaren Struktur bestimmt wird, ist die Form einer solchen Bestimmung notwendig aus dem Wesen der Gesellschaft selbst entsprungen. Im Allgemeinbegriff der *sozialen Gruppe* wird die Totalität des sozialen Lebens als solche begriffen. Es ist die Gesellschaft als Wesen *sui generis*, welche – notwendigerweise subjektvermittelt – die Struktur ihres eigenen Wesens zur Bestimmung bringt.²⁴⁵ Die *soziale Gruppe* ist die Bestimmung dieses Wesens in seiner ganzen Notwendigkeit.

²⁴⁵ Berger und Luckmann weisen auf die Bedeutung des Ausdrucks *sui generis* bei Durkheim im Zusammenhang der begrifflichen Bestimmung von Gesellschaft als objektiver Realität hin. Gleichzeitig wird eine Verbindung zu Hegel (und Marx) hergestellt, Durkheims Konzeption sozialer Wirklichkeit somit auf beide bezogen. Berger und Luckmann, *The Social Construction of Reality*, S. 52 und S. 196. Im Zusammenhang mit der begrifflichen Bestimmung einer “social world” werden die Ansätze Durkheims und Simmels verglichen und vergleichsweise übereinstimmende Ansätze zur Beschreibung der (objektiven) Wirklichkeit sozialer

In seiner Selbstreflexion wird das soziale Leben über seine kontingente Situation hinaus in den Zustand der Wahrheit erhoben. Diese Wahrheit ist das notwendige Begreifen des sozialen Lebens und seiner Zusammenhänge. Dieses notwendige Begreifen kann *seinem Begriff nach* nicht auf einen zufälligen empirischen Ursprung reduziert oder zurückgeführt werden. In seiner allgemeinen Notwendigkeit ist es dieser Kontingenz enthoben. Das notwendige Begreifen des sozialen Lebens findet in der sozialen Gruppe seine allgemeine Bestimmung. Die soziale Gruppe ist das *an sich* allgemein bestimmte notwendige Begreifen des sozialen Lebens. In ihr tritt die Wahrheit als solche dem Individuum entgegen und fordert ihr Recht. Sie formuliert ihren Anspruch in Form von Religion, Moral und Erkenntnis. Dieser Anspruch steht dem Individuum nicht bloß objektiv bestimmt entgegen, sondern er bildet wesentlich dessen Seele und damit dieses selbst.

Das individuelle Begreifen der anschaulichen Notwendigkeit kollektiver Wirklichkeit *an sich* wird vom absoluten Begriff der Gesellschaft übertroffen. In der sozialen Gruppe ist die Gesellschaft wesentlich individuell bestimmte Wahrheit. Diese bestimmte Wahrheit gelangt zum entwickelten Begriff ihrer selbst, indem sie ihre eigene Struktur aufklärt. Der Prozess dieser Aufklärung heißt *Wissenschaft*. In der Wissenschaft – selbst das ursprüngliche Produkt bestimmter Gemeinschaft – gelangt das bestimmte Bewusstsein der sozialen Gruppe zum allgemeinen Begriff. Im allgemeinen Begriff der individuell bestimmten Wahrheit sozialer Gruppen wird der Status dieser Wahrheit verallgemeinernd transzendiert. Im Prozess dieser Entwicklung wird die bestimmte Wahrheit der sozialen Gruppe verallgemeinert. Sie wird gegen die Wahrheit ‚der Anderen‘ gesetzt. In ihrer Differenz wird sie überhaupt als *allgemeines Phänomen* entdeckt. ‚Die Anderen haben ihre Wahrheit, wir haben unsere!‘ In dieser Verallgemeinerung wird die bestimmte Totalität und damit das unmittelbare und einseitige Bewusstsein der eigenen sozialen Gruppe aufgebrochen. Die soziale Gruppe erscheint als Eine unter Vielen, die als diese Eine doch wesentlich *für sich* Totalität bleibt. Dies ist nur insofern möglich, als

Institutionen gefunden (ebd. S. 58 und S. 197). Der Brückenschlag zu Arbeiten Marcel Mauss' wird an anderer Stelle vorgenommen (ebd. S. 208).

dass sich die bestimmte Totalität der sozialen Gruppe im allgemeinen System der Gesellschaft entfaltet. In diesem System wird die Authentizität des Bestimmten zu Begriff gebracht. Die Totalität der sozialen Gruppe wird in diesem System wie selbstverständlich als Eine unter Vielen begriffen. In diesem Begreifen behaupten ‚die Anderen‘ sozialen Gruppen ihre Wirklichkeit und hierin die individuell bestimmte Wahrheit ihrer Existenz. Das System der Gesellschaft begreift die Mannigfaltigkeit aller nur möglichen bestimmten Totalitäten. Die Wahrheit jeder spezifischen Gruppe ist solchermaßen in die Lage versetzt, ihr *Recht* zu fordern. Dieses *Recht* wird in der Dynamik des sozialen Prozesses ausgebildet. Im Verhältnis faktischer sozialer Ordnungen bestimmen die verschiedenen Hierarchien sozialer Formationen den jeweiligen Status der ihnen eingegliederten Gruppen. Dieser Status – ebenso der eingliedernden wie der eingegliederten Gruppen – manifestiert sich im Wesen des Individuums und seinem spezifischen Bewusstsein.

Es ist von elementarer Bedeutung, dass die Mannigfaltigkeit empirischer sozialer Formationen nicht mit der Totalität der Gesellschaft als System verwechselt wird. Das System der Gesellschaft ist mehr als nur die Summe aller nur möglichen und empirisch wirklichen sozialen Gruppen. *Gesellschaft* ist vielmehr der Begriff einer ultimativen Synthesis. Ohne den Begriff dieser Synthesis ist weder der Allgemeinbegriff der sozialen Gruppe, noch dessen Entwicklung zu einem Begriff systematischer sozialer Ordnung denkbar. Erst vor dem Hintergrund des Begriffs der Gesellschaft als Synthesis menschlicher Wirklichkeit schlechthin wird es möglich, die partikularen Ordnungen des sozialen Lebens ihrer potenziellen Notwendigkeit nach zu Begriff zu bringen. Der begrifflichen Entschlüsselung jeder nur möglichen empirisch-sozialen Situation muss der Begriff ihrer universalen überempirischen Synthesis vorausgeschickt werden. Gleichwohl allerdings der Begriff der sozialen Gruppe als einer allgemein empirisch bestimmten und bestimmbaren Totalität ohne den Begriff der Gesellschaft – oder wie auch immer man die absolute Synthesis des sozialen Lebens nennen mag – logisch unmöglich ist, so erhält der Begriff der Gesellschaft erst im Begriff der sozialen Gruppe Signifikanz. Als absolute Synthesis ist das System der Gesellschaft überhaupt nur denkbar, insofern es jederzeit bereits als eine bestimmte Synthesis begriffen wurde.

Vor diesem Hintergrund kann der Brückenschlag zu Hegels Begriff des Geistes gewagt werden.²⁴⁶ Dieser wurde im Vorangehenden wesentlich in seinem Verhältnis zum Begriff der Sittlichkeit bestimmt. In der Sittlichkeit ist der Geist ein *an sich* bestimmter. Der Geist ist in der Sittlichkeit wirklich, er ist die „sittliche Wirklichkeit“. Der Geist ist dabei das jede nur mögliche sittliche Gestalt überragende System der Wirklichkeit selbst. Er ist absolute Synthesis. Das Verhältnis des Geistes zur Sittlichkeit ist folglich ein Verhältnis des Geistes zu sich selbst. In der Sittlichkeit wird der Geist zu einem bestimmten. Gleichzeitig muss der Geist als das System seiner eigenen Bestimmungen begriffen werden. Gleiches kann zunächst formal betrachtet vom Begriff der Gesellschaft ausgesagt werden. Das System der Gesellschaft verhält sich zum Begriff der sozialen Gruppe als zu seiner eigenen Bestimmtheit. Die Gesellschaft muss als die absolute Synthesis aller nur möglichen sozialen Formen begriffen werden und ist hierin die absolute Totalität sozialen Lebens schlechterdings.

Das aus den Quellen der Durkheimschen Soziologie gewonnene *System der Gesellschaft* muss zunächst vom *System des Wissens* unterschieden werden, als welches der Begriff des Geistes im Hegelschen Idealismus entwickelt wird. Als Totalität *sozialer* Bestimmungen ist die Gesellschaft *an und für sich* bedingte Totalität. Die in einem solchen System begriffene Wirklichkeit ist jederzeit *sozialer* Natur und *sozialen* Ursprungs. Wie gezeigt wurde, stellt Durkheim dem Begriff der Gesellschaft den Begriff der Natur entgegen. Die Gesellschaft entwickelt die natürlich-biologische Substanz des Menschen zum Individuum

²⁴⁶ Als einer der wenigen Durkheiminterpreten Peter Knapp behauptet Zusammenhänge der Philosophie Hegels und der Soziologie Durkheims. Übereinstimmungen findet Knapp unter anderem bei Durkheims und Hegels Begriffen von Objektivität, Religion und Freiheit. Knapp, “The Question of Hegelian Influence on Durkheim’s Sociology”, *Sociological Inquiry*, S. 5. Gründe für die nicht vorhandene Ausarbeitung dieser Gemeinsamkeiten in der soziologischen Literatur (insbesondere Nordamerikas) sieht Knapp im Auseinanderklaffen des hohen Ansehens Durkheims mit dem niedrigen Ansehens Hegels (in den USA). “For most sociologists, it is scandalous to argue that the most empirical, scientific, lucid, and liberal of French sociologists shared a large body of doctrine with the most obscure, metaphysical, antiscientific, reactionary of German philosophers” (ebd. S. 11).

und konstituiert dieses hierin als *soziales Wesen* und *Subjekt*. Im Zuge dieses Konstitutionsprozesses entfaltet sich die Gesellschaft selbst als Wesen und wird am Substrat der Individuen wirklich. Indem Durkheim die Gesellschaft als Wesen *sui generis* begreift, begründet er nicht nur einen *genuin* soziologisch relevanten Phänomen- und Gegenstandsbereich, sondern er hebt überdies das spezifische Wesen der Gesellschaft gegen ein von diesem verschiedenes Wesen hervor. Dieses andere Wesen kann im Sinne Durkheims nur im Begriff der Natur formuliert werden.

Indem Durkheim dem Begriff der Gesellschaft als Wesen *sui generis* den Begriff der Natur entgegenstellt, erscheint letzterer selbst in seinem systematischen Kontext. Wie der Begriff der Gesellschaft, so ist ebenso der Begriff der Natur ein System von auf sich selbst bezogenen und durch sich selbst konstituierten Bestimmungen. Im Kontext der Argumentation Durkheims ist das System der Natur wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass dieses *nicht* als System *sozialer* Bestimmungen begriffen werden kann. Durkheims Begriff der Gesellschaft wird in diesem Sinne gegen den Begriff der Natur definitiv positioniert. Durch eine solche Positionierung der Gesellschaftskonzeption wird das authentische Wesen der Gesellschaft als solches hervorgehoben und hierin gegenständlich bestimmt. Das in diesem Sinne begriffene System der Gesellschaft ist insofern eine lediglich bedingte Totalität, da ihr eine *andere Totalität* als ihr Gegenstück voraus- und hinzugedacht werden muss.

Insofern die Gesellschaft als jederzeit bedingte Totalität ausgelegt wird, kann sie nicht auf einfache Weise mit dem System der Wahrheit und des Wissens identifiziert werden, als welches Hegel den Begriff des Geistes entwickelt. Denn das System des Wissens ist Hegel gemäß die jederzeit absolute, u.d.h. *nur durch sich selbst bedingte* Totalität der Wirklichkeit überhaupt. Allerdings wird von Hegel auch der Begriff des Geistes und hierin also das System des Wissens selbst als bedingte Totalität begriffen. Der Geist als solcher ist insofern bedingt, als dass dieser sich erst im Kontext sittlicher Gemeinschaft entwickeln kann. Er ist die ultimative Synthesis des Bewusstseins und hierin jederzeit sittlich vermittelt. Der solchermaßen sittlich vermittelte Geist findet sich einer geistlosen Welt des Naturgeschehens im weitesten Sinne gegenüber. Diese geistlose Welt des Naturgeschehens

erscheint als Jenseits des entwickelten Geistes und macht diesen zu einem *an sich* bestimmten.²⁴⁷ Hegels Argumentation folgend kann die notwendige wechselseitige Bestimmung von Natur und Geist nur insofern begriffen werden, als dass sowohl das System der Natur als auch das System des Geistes in einem gemeinsamen Wesen zur Bestimmung gelangen. Dieses gemeinsame Wesen trägt im Hegelschen Idealismus den Namen *Idee*. Die *Idee* ist das sich entfaltende Wesen der Wirklichkeit. Sie ist die absolute Totalität des sich aus der Natur herausbildenden Geistes, in welcher dieser selbst und das System der Natur zueinander in Bezug treten.

Die gemachten Ausführungen zum Hegelschen Idealismus lassen sich auf das System der Durkheimschen Gesellschaftskonzeption übertragen. Das System der Gesellschaft steht als Wesen *sui generis* zunächst dem System der Natur entgegen. Gleichwohl Durkheim dies nicht ausarbeitet, kann die Natur nicht anders denn selbst als Wesen begriffen werden. Es ist die Bestimmtheit des Wesens der Natur, welche *Gesellschaft* überhaupt als Wesen *sui*

²⁴⁷ In der *Phänomenologie des Geistes* ist der „Der Geist“ ein relativ spätes Kapitel, dem mehr als 300 Seiten der Reflexion von Bewusstseinsgestalten vorangehen, die nicht oder noch nicht als *Geist* begriffen werden können. Erst indem der Geist schließlich in seinem systematischen Kontext formuliert wird, erscheinen die ihm vorangehend besprochenen Gestalten als Abstraktionen des „sich selbst tragenden, absolut realen Wesen“ desselben [Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 325]. In der *Logik* wird die „*physische Natur*“ als das „*Andere des Geistes*“ bestimmt [Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 127]. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* tritt die „Welt des Geistes“ als „zweite Natur“ der „*physischen Natur*“ entgegen, einhergehend mit der Unterscheidung von *Wille* und *Trieb* [Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 46f.]. In der *Enzyklopädie* wird die Natur als Totalität begriffen, die ihre wesentliche Ausformulierung in den Naturwissenschaften hat und aus sich heraus die „Existenz des Geistes hervorbringe“; dieser ist der „Endzweck der Natur“ [Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, S. 36f.]. Eine für Hegelsche Verhältnisse relativ klare Formulierung des Gegensatzes von Natur und Geist findet sich in einem Fragment zu einer von Hegel konzipierten *Philosophie des Geistes*: „Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt steht zunächst die der Natur gegenüber, und jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen.“ [Hegel, „Fragment zur Philosophie des Geistes“, S. 525].

*generis*²⁴⁸ erscheinen lässt. In der Funktion ihrer wechselseitigen Bestimmung erscheinen Natur und Gesellschaft als gleichursprünglich. Und doch kann eine solche Gleichursprünglichkeit dem Begriff beider Systeme gemäß nur als ein historisches Produkt begriffen werden. Die Gesellschaft setzt Durkheim zufolge als bewusstseinsbildende Instanz am Wesen der Natur an und entwickelt dieses. In diesem prinzipiellen Verhältnis der Gesellschaft zum Naturganzen ist nicht nur der fortwährende Prozess der Sozialisation menschlicher Triebeanlagen begriffen. Ebenso muss das System der Natur als systematische Voraussetzung der Genese von *Gesellschaft* als solcher gelten. Folgerichtig gelangt das erst im Kontext von Gesellschaft formulierbare System der Natur als historischer Ausgangspunkt der Entwicklung von Gesellschaft zur Bestimmung.

Das System der Gesellschaft ist der Durkheimschen Konzeption zufolge nicht nur die Voraussetzung der Ausbildung von Bewusstsein, sondern es ist überhaupt die Totalität eines solchen Bewusstseins selbst. Was auch immer die Natur *an sich*, d.h. vor ihrer Erscheinung im oder als Bewusstsein sein mag, ihr System kann erst im Kontext von Gesellschaft zu Begriff gelangen. Insofern das im Kontext von Gesellschaft zur Bestimmung gelangte System der Natur als historisch-systematischer Ursprung von Gesellschaft begriffen werden muss, gelangt hierin der Ursprung des sozialen Wesens selbst zu Begriff. Die Gesellschaft als solche ist natürlichen Ursprungs, wenn auch *eigener Art*. Indem nun die Gesellschaft ebenso wie die Natur von Durkheim als Wesen begriffen wird, kann das systematische Verhältnis von Natur und Gesellschaft abschließend bestimmt werden. In der Totalität der Gesellschaft gelangt ebenso diese selbst als Wesen zur Bestimmung wie auch die Natur als historischer Ursprung desselben. Im Wesen der Gesellschaft wird das Wesen der Natur systematisch reflektiert und hierin ebenso als ein solches bestimmt. Das Wesen der Gesellschaft ist natürlichen Ursprungs und dennoch *an sich* vom Wesen der Natur verschieden. Natur und Gesellschaft bestimmen sich wechselseitig in ihrem Begriff.

²⁴⁸ An dieser Stelle muss das stets kursiv gesetzte lateinische *sui generis* noch deutlicher hervorgehoben werden, daher der gesperrte Druck.

Indem die Gesellschaft das Wesen der Natur als von sich getrennt reflektiert, setzt sie sich in einen notwendigen Bezug zu demselben. Das System der Gesellschaft wird erst im systematischen Bezug zum System der Natur als *System sozialer Bestimmungen* sichtbar. Gleichzeitig kann der solchermaßen gewonnene Begriff das *System der Natur* nicht anders denn als notwendiges Jenseits aller nur möglichen sozialen Bestimmungen begreifen. Der in diesem elementaren Zusammenhang konstituierte Begriff der Gesellschaft kann seinen eigenen Horizont nicht in den Begriff der Natur und des Naturgeschehens verallgemeinern. Die Gesellschaft steht notwendig der Natur entgegen und ist ebenso notwendig von dieser verschieden, gleichwohl das System der Natur erst im Kontext von Gesellschaft zu Bewusstsein gelangen kann. Indem nun aber die Gesellschaft dem Gesagten zufolge als *natürlichen Ursprungs* gedacht werden muss, wird hierin zugleich ein gemeinsames Wesen von Natur und Gesellschaft begriffen.

Durkheims Gesellschaftskonzeption kennt keinen Begriff eines anderen Wesens, welches jenseits von Natur und Gesellschaft zu denken wäre.²⁴⁹ Insofern folglich Natur und Gesellschaft ihrem Begriff nach notwendig miteinander vermittelt sind, kann eine solche Vermittlung einzig als das logische Verhältnis des Naturganzen zum Ganzen der Gesellschaft begriffen werden. Die Natur wird in der Gesellschaft reflektiert, und die Gesellschaft ist *an sich* eine natürliche Erscheinung. Gleichwohl ist die Gesellschaft keine Erscheinung des Naturgeschehens. Wäre sie dies, so könnte sie nicht als Wesen *sui generis* begriffen werden. Indem sich die Gesellschaft als Wesen jenseits des Naturgeschehens behauptet, kann das Wesen der Natur als solches überhaupt erst zu Begriff kommen. Ein solcher Begriff kann erst im Kontext

²⁴⁹ Auch *Gott* ist nichts anderes als die Hypostasierung der Gesellschaft und hierin Ausdruck derselben als Totalität. Vergleiche: Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 309. Horst Jürgen Helle bemerkt die Übereinstimmung des (soziologischen) Verständnisses von *Gott* bei Simmel und Durkheim. Von Durkheim als Hypostasierung der Gesellschaft als solcher verstanden ist *Gott* bei Simmel „Name für die soziologische Einheit“ von Gruppen und „oberstes *Mitglied* des Gemeinwesens“. Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, S. 133f.

von Gesellschaft reflektiert und überhaupt bestimmt werden. Die Gesellschaft ist nicht nur der Ort von Bewusstsein und *Wissenschaft*, sondern wesentlich deren Ursprung. Indem die Gesellschaft als Ganze eine natürliche Erscheinung ist, ist auch das Phänomen des Bewusstseins eine solche.

Das Naturgeschehen wird erst im sozial vermittelten Phänomen des Bewusstseins einem Prozess des Begreifens zugeführt. Ebenso wird der Begriff dieses Naturgeschehens als *Totalität* erst im Kontext eines solchen Begreifens ausgebildet. Insofern dieses Begreifen dem Gesagten zufolge selbst allerdings als natürlichen Ursprungs begriffen werden muss, erscheint die Reflexion des Naturgeschehens im Bewusstsein als eine Selbstreflexion des Naturganzen schlechterdings. *Das Ganze der Natur ist der Ursprung seines Begriffs gleichwohl dieser notwendig sozial vermittelt ist.* Desgleichen muss vom Begriff der Gesellschaft ausgesagt werden. Die Gesellschaft ist Durkheim zufolge das Wesen des Bewusstseins. Sie steht allerdings nicht nur in der Funktion eines Wesens, sondern ist vielmehr das Bewusstsein überhaupt in seiner systematisch differenzierten Totalität. Gleichgültig, ob ein spezifisches Bewusstsein nach seiner individuellen oder nach einer kollektiven Seite ausgebildet ist, es ist Moment des konstitutiven Reflexionsprozesses der Gesellschaft als Ganzer. Es ist Durkheim zufolge die Gesellschaft selbst, die in der Herausbildung der Kategorien des Bewusstseins die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt grundlegt. Indem sie dies leistet, stößt die Gesellschaft somit den Prozess ihrer objektiven Selbstreflexion an.

Das System der Gesellschaft kann dem Gesagten zufolge nicht anders denn als Entwicklung des Systems der Natur begriffen werden. Die Natur als solche kommt im System der Gesellschaft zu Begriff und wird als dessen historischer Ursprung bestimmt. Gleichzeitig erscheint die Gesellschaft als Zweck des Naturgeschehens. Ohne die Gesellschaft als Reflexionssystem bleibt die Natur das, was sie ohnehin *an sich* ist – *geistlos*. Und hierin besteht eben die elementare Differenz von Natur und Gesellschaft: Die Natur ist *an sich* geistlos und die Gesellschaft ist *an sich* Geist. In dieser Differenz wird überhaupt das andersartige Wesen von Natur und Gesellschaft bestimmt. Indem sich nun die Gesellschaft einerseits aus dem System der Natur entwickelt, gleichzeitig aber Durkheim gemäß jenseits von Natur und Gesellschaft kein anderes Wesen gedacht werden kann, erscheinen Natur und Gesellschaft als Momente ein und

derselben Totalität. Das System der Natur bildet überhaupt die Substanz, an welcher sich die Gesellschaft als Bewusstsein und *Geist* entfaltet. Die Gesellschaft *an sich* ist nichts anderes als die Reflexion der Totalität alles Wirklichen. In ihr gelangt das System der Natur überhaupt zu Begriff. Das System der Reflexion des Naturgeschehens ist ein System sozialer Bestimmungen. In diesem System sozialer Bestimmungen wird nicht nur das System der Natur seinem Wesen nach begriffen, sondern ebenso das System der Gesellschaft selbst. Die Gesellschaft ist die entwickelte Totalität der Wirklichkeit, die im System der Natur ihren eigenen historischen Ursprung entdeckt und diesen Ursprung gleichzeitig als elementar von sich verschieden bestimmt.

Der von Durkheim zur Geltung gebrachte Begriff der Gesellschaft ist sowohl Begriff bedingter als auch Begriff absoluter Totalität. Die Gesellschaft ist als solche bedingt, indem sie der Natur entgegensteht. In diesem Entgegenstehen behauptet sie sich selbst als *Bewusstsein* jenseits des *an sich* geistlosen Naturgeschehens. Gleichzeitig steht die Gesellschaft in einem jederzeit notwendigen Verhältnis zur Natur. Die Natur wird überhaupt als historischer Ursprung des Sozialgeschehens bestimmt. Ebenso ist sie die Substanz, an welcher die Gesellschaft als solche erst wirklich werden kann und jederzeit wirklich werden muss. Gleichwohl Natur und Gesellschaft Durkheim gemäß als gegeneinander differenzierte Wesen gelten, sind diese zugleich Momente ein und derselben Totalität. Diese gemeinsame Totalität von Natur und Gesellschaft ist die *Totalität der Wirklichkeit* selbst. Sowohl das Wesen der Gesellschaft als auch das Wesen der Natur müssen als Reflexionen des Ganzen der Wirklichkeit gelten. Die Natur ist demzufolge das primitive Wesen dieser *absoluten Totalität*. Die Gesellschaft ist das zum Bewusstsein des Ganzen vorgebrungene und damit entwickelte Wesen derselben.

Das geist- und bewusstseinslose Wesen der Natur mag *an sich* sein, was es will. Erst in der Gesellschaft kann sich die Natur als solche zum Begriff entwickeln. Die Gesellschaft ist ebenso wie die Natur auf wechselseitig bedingte Weise *absolute Totalität*. Sie ist dies, weil sie das entwickelte Wesen der Wirklichkeit selbst ist. Vor diesem Hintergrund lässt sich die grundsätzliche Kongruenz der Durkheimschen Gesellschaftskonzeption und des Hegelschen Geistbegriffs konstatieren. Der Geist ist Hegel zufolge ebenso

das absolute Wesen aller Wirklichkeit als auch das sich selbst gegen das geistlose Naturgeschehen unterscheidende Wesen des Bewusstseins. Indem Durkheim die Gesellschaft ebenso als *Wesen* wie als *Bewusstsein* auslegt, reproduziert er die Konzeption des Hegelschen Geistbegriffs. Die Gesellschaft ist als System sozialer Bestimmungen nicht nur das Wesen des *menschlichen* Bewusstseins, sondern das Wesen von Bewusstsein überhaupt. Jenseits dieses Wesens ist Durkheim zufolge überhaupt nur noch das bewusstseinslose Geschehen des Naturganzen vorzustellen. Die Gesellschaft muss allerdings den gemachten Ausführungen gemäß nicht nur als bedingte Totalität des Bewusstseins, sondern *zugleich* ebenso als die entwickelte Totalität des Wirklichkeitsganzen selbst aufgefasst werden. Die Gesellschaft als Wesen kann nur aus dem Naturganzen selbst hervorgegangen sein, und dieses ist ebenso wie die Gesellschaft selbst Moment einer absoluten Totalität.²⁵⁰

²⁵⁰ Mit Blick auf Terry Godlove kann der Status der hier vorgetragenen Interpretation Durkheims hervor gehoben werden. Godlove vergleicht insbesondere die begrifflichen Ansätze der Durkheimschen Religionssoziologie mit den in der *Kritik der reinen Vernunft* Kants ausgewiesenen Kategorien des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der begriffliche Ansatz von Godloves Durkheimauslegung ist die Skizzierung von Durkheims Ansätzen zu Begründung des *sozialen Ursprungs* einzelner bei Kant formulierter Kategorien. Auf diesem elementaren Bezug fußt ein Großteil von Godloves Durkheimauslegung. Vgl. Godlove, *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim and Davidson*, S. 46ff. Der Ansatz der vorliegenden Arbeit ist ein anderer. In ihr wird ein Bezug einiger Schlüsselkonzeptionen der Durkheimschen Soziologie zu einigen Schlüsselbegriffen der Hegelschen Philosophie hergestellt. Aus systematischer Sicht beruht Godloves Ansatz weniger auf einer klaren logischen Konkruenz von Durkheims Vorstellung der Kategorien des menschlichen Erkenntnisvermögens mit jenen Kants als vielmehr der 'offensichtlichen' Orientierung von Durkheims Arbeiten an den Ansätzen desselben. Der Ansatz der vorliegenden Arbeit geht tiefer in den systematischen Gehalt der dargestellten Begriffe und Begriffskonzeptionen Durkheims. Die Systematik Hegelscher Grundbegriffe findet sich alles andere als 'offensichtlich' in den Arbeiten Durkheims. Eine Übereinstimmung kann daher nur über die 'Logik' der Begriffe Durkheims und Hegels hergestellt werden. So unterscheiden sich folglich nicht nur die Kernbezüge Godloves und der vorliegenden Arbeit, sondern ebenso die Form ihrer jeweiligen Umsetzung und der mit derselben verbundenen Logik der Begriffsbildung und -Analyse.

4. Exkurs: Strafrecht bei Hegel und Durkheim

Hegels und Durkheims Konzeptionen zum Sinn und Zweck der *Bestrafung von Verbrechen* werden regelmäßig klassifikatorisch auseinander gehalten. Hegel wird in der juristischen Literatur als Vertreter einer *absoluten* Strafrecht verstanden, Durkheim als Vertreter einer *relativen* Strafrecht.²⁵¹

Kennzeichen einer absoluten Strafrecht ist eine dieser zugrunde gelegte unbedingte Konzeption von *Vernunft und Recht*, deren Geltung in der Strafe *zweckfrei* realisiert, bzw. wiederhergestellt wird. Das Ausmaß der Strafe orientiert sich einzig an der Tat des Rechtsbrechers. In der relativen Strafrecht wird dem hingegen eine präventive Funktion der Strafe als *Zweck* der Bestrafung bestimmt. Klassifikatorisch getrennt werden relative Strafrechten, die entweder den Zweck der Bestrafung in der Erhaltung der Rechtsordnung *im Allgemeinen* sehen (so genannte *Generalprävention*) oder an der Person des Täters orientiert sind (so genannte *Spezialprävention*).²⁵² Theorien *positiver* Generalprävention bestimmen den Zweck der Strafe wesentlich in der Festigung des Vertrauens einer Gesellschaft in die bestehende Rechtsordnung.²⁵³ Hierzu abgegrenzt werden Theorien *negativer* Generalprävention, in denen eine *allgemeine Funktion* der *Abschreckung* als Zweck der Strafe gesehen wird.²⁵⁴ Analog zur Unterscheidung von Theorien positiver und negativer Generalprävention werden positive und negative Theorien der Spezialprävention unterschieden.²⁵⁵ Die *Resozialisierung* des Straftäters ist Gegenstand von Theorien positiver Spezialprävention. Die Verhinderung zukünftiger Straftaten seitens des straffälligen Täters ist Gegenstand von Theorien negativer Spezialprävention. Die Strafrecht Emile

²⁵¹ Zur Begriffsbestimmung von absoluter und relativer Strafrecht und zum Begriff der Strafrecht selbst vergleiche Hermann, *Werte und Kriminalität*, S. 34ff. Neben Hegel wird Kant als Hauptvertreter absoluter Strafrechten gesehen. Als Vertreter der Ansätze relativer Strafrechten werden neben Durkheim Feuerbach und von Liszt beschrieben.

²⁵² Ebd., S. 38.

²⁵³ Ebd., S. 39.

²⁵⁴ Ebd., S. 38ff.

²⁵⁵ Ebd., S. 41f. Zur Unterscheidung von positiver und negativer Spezialprävention vergleiche Albrecht, *Kriminologie*, S. 42f.

Durkheims wird dem Vorgenannten entsprechend als Theorie *positiver Generalprävention* eingestuft.²⁵⁶

Hegel begreift das *Recht* als einen Zustand, in dem die besonderen Willensphären der stets einzelnen Individuen in einem *allgemeinen Willen* zusammengeführt und hierdurch überhaupt erst wirklich werden.²⁵⁷ Das „Recht als Recht“ ist das „Dasein der Freiheit in seinem *konkreten* Sinne“.²⁵⁸

„Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit [...] ist.“²⁵⁹

Im *Unrecht* wird das „Recht an sich, der allgemeine Wille“²⁶⁰ negiert und in dieser Negation zum Schein fortgeführt.

„Die Wahrheit dieses Scheins [...] ist, daß er nichtig ist und daß das Recht durch das Negieren dieser seiner Negation sich wiederherstellt, durch welchen Prozeß seiner Vermittlung [...] es sich als *Wirkliches* und *Geltendes* bestimmt [...].“²⁶¹

Das Recht wird Hegel zufolge erst in der regelmäßigen Überwindung des Unrechts *wirklich*. Es ist ohne diese Überwindung bloße Vorstellung oder *Erscheinung*.²⁶² Das *Verbrechen* ist das „eigentliche Unrecht“.²⁶³ In diesem

²⁵⁶ Ebd., S. 39.

²⁵⁷ Zum Begriff des Willens vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §7, S. 56ff.; schwerer zugänglich ist der Abschnitt über den „Rechtszustand“ in der *Phänomenologie*, in welchem Hegel das Verhältnis von Individuum und „Gemeinwesen“ bestimmt. Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 355ff. Grundsätzlich ist das Phänomen der Freiheit nur im Zustand des Rechts verwirklicht. Zugleich ist der freie *Wille* ebenso der besondere Wille des einzelnen Individuums als auch der Wille *in seiner (überindividuellen) Allgemeinheit*, gegen welche sich das Individuum *als Individuum* abgrenzt und bestimmt. In dieser Selbstbestimmung des individuellen Willens wird Hegel zufolge der Wille in seiner Allgemeinheit vorausgesetzt und solchermaßen vom Individuum anerkannt und verwirklicht.

²⁵⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §95, S. 181.

²⁵⁹ Ebd., §4, S. 46. Zur begrifflichen Bestimmung der „Freiheit des Willens“ vergleiche den Zusatz auf S. 46.

²⁶⁰ Ebd., §82, Zusatz, S. 173.

²⁶¹ Ebd., §82, S. 172.

²⁶² Vgl. ebd., §99, S. 187.

²⁶³ Ebd., §90, S. 178.

„eigentlichen Unrecht“ wird das Recht unter vollem Vorsatz missachtet. Ein solcher Vorsatz wird von einem *besonderen Willen* getragen, der sich gegen den *allgemeinen Willen* des *Rechts an sich* erhebt.²⁶⁴ Die *Strafe*, staatlich und höchst richterlich verordnet, ist die einzig wirksame Form, unter welcher dem durch das Verbrechen verletzten Recht als solchem zur Geltung verholffen werden kann.²⁶⁵

Das Recht als solches ist Ausdruck einer entwickelten und zu Begriff gelangten Vernunft. In ihm „ist es um Gerechtigkeit zu tun, d. i. um Vernunft – d. i. daß die *Freiheit* ihr Dasein erhalte [...]“²⁶⁶ *Freiheit* (des Willens) ist in seiner entwickelten Form nur im Zustand des Rechts möglich. Die im Recht verwirklichte Vernunft ist das Wesen der Freiheit des Willens. Der sich zum Verbrechen aufschwingende besondere Wille des Verbrechers ist Hegel zufolge *frei* nur einzig im verwirklichten Rechtszustand. Insofern der besondere Wille des Verbrechers an der Wirklichkeit und Geltung des Rechts partizipiert, geschieht der Rechtsbruch unmittelbar in Anerkenntnis des Rechts an sich, seiner Geltung und der in dieser verwirklichten Vernunft als *Grund und Wesen* aller Freiheit (des Willens).²⁶⁷

Der Verbrecher ist *in der Freiheit seines Willens* selbst vernünftiges Wesen. Die Strafe für sein Verbrechen ist ihm gegenüber Hegel zufolge bereits durch die Tat des Verbrechens legitimiert.²⁶⁸ Sie ist vom Verbrecher insofern gewollt, als dass dieser am Allgemeinwillen des Rechts *als vernünftiges Wesen* notwendig partizipiert. In der Vollstreckung der Strafe wird nicht nur das Recht als solches bewährt. In der Strafe wird auch dem Willen des Verbrechers, in

²⁶⁴ Vgl. ebd., §99, S. 187.

²⁶⁵ Die Abgrenzung des Begriffs der Strafe verläuft gegen den Begriff der Rache. Die *Rache* übt ebenso Vergeltung am Verbrecher, folgt dabei aber einem partikularem Bedürfnis (und besonderem Willen) und kann hierdurch das Recht als solches nicht bewahren. Ebd. §102, S. 196f., vgl. insbesondere den Zusatz S. 197.

²⁶⁶ Ebd., §99, S. 190.

²⁶⁷ Vgl. ebd., §100, S. 190ff.

²⁶⁸ Ebd., §100, S. 192 (Zusatz).

welchem sich der Allgemeinwille des Rechts und der besondere Wille des Täters entzweit haben, zur Versöhnung verholffen.

„Daß die Strafe [...] als *sein* eigenes Recht [...] angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges *geehrt*.“²⁶⁹

In der Strafe wird Hegel zufolge nicht nur dem Recht an sich zur Geltung verholffen, in ihr wird zudem das Wesen des Verbrechers als *Vernünftiges* erhalten und bewahrt. Der Zweck der Strafe – vernunftkonform einzig in den Zwangsmitteln des Staates – ist Selbstzweck der Verwirklichung des Rechts als solchem. Hegel diskutiert zwar verschiedene sekundäre Strafzwecke (Besserung, Verhütung, Abschreckung²⁷⁰), behält allerdings dem besprochenen Selbstzweck der Strafe das Privileg der *objektiven Begründbarkeit* vor. Den nicht einzig aus der *Logik des Rechtsbegriffs* begründeten Straftheorien bestimmt Hegel dem hingegen ein jederzeit *subjektives* Moment.²⁷¹ Theorien, die beispielsweise auf Besserung des Verbrechers oder Abschreckung zielen, können weder die Begriffe der Gerechtigkeit und des Rechts noch den Begriff einer *gerechten Strafe* begründen. Sie setzen diese Begriffe (und deren Begründung) vielmehr voraus.²⁷² Das Augenmerk dieser Theorien hat einen mehr oder weniger willkürlich gewählten Horizont, dessen Bewandtnis nicht grundsätzlich geklärt und daher empirisch bewährt werden muss.

In der Soziologie Durkheims werden Recht, Verbrechen und Strafe über die gesamte Breite von Durkheims Werken behandelt. Der Begriff des Rechts wird von Durkheim nicht gesondert bestimmt. Durkheim unterscheidet Recht und Moral, verwendet allerdings beide Begriffe, ohne diese systematisch

²⁶⁹ Ebd., §100, S. 191.

²⁷⁰ Vergleiche Hegels Ausführung zu einer Vielzahl von Straftheorien: Ebd., §99, S. 187ff. Vergleiche auch den Begriff der „bürgerlichen Strafe“ in Abgrenzung zu (moralischen) Strafe in der kirchlichen Buße: Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, S. 227.

²⁷¹ Vergleiche hier die Anmerkung Hegels zu §99, ebd., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 189.

²⁷² Vgl., §99, S. 188.

gegeneinander zu differenzieren.²⁷³ Die „Regeln des Rechts und der Moral“²⁷⁴ analysiert Durkheim vor dem Hintergrund ihrer Verankerung in dem, was er *Kollektivbewusstsein* nennt.²⁷⁵ Unter *Kollektivbewusstsein* versteht Durkheim „die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft.“²⁷⁶ Recht, Moral und Religion sind miteinander verwoben und haben im Kollektivbewusstsein ihre Autorität.²⁷⁷

Als Verbrechen versteht Durkheim einen Verstoß gegen die moralische Autorität des Kollektivbewusstseins. Durkheim definiert Verbrechen als eine Handlung, die „sozial schlecht [ist], weil sie von der Gesellschaft zurückgewiesen wird“.²⁷⁸ Das Verbrechen ist nicht *an sich* Verbrechen, sondern es ist als Verbrechen erkennbar, weil es in allen Mitgliedern einer Gesellschaft ein gleiches Maß an Empörung auslöst.

„Mit anderen Worten: man darf nicht sagen, daß eine Tat das gemeinsame Bewußtsein verletzt, weil sie kriminell ist, sondern sie ist kriminell, weil sie das gemeinsame Bewußtsein verletzt. Wir verurteilen sie nicht, weil sie ein Verbrechen ist, sondern sie ist ein Verbrechen, weil wir sie verurteilen.“²⁷⁹

²⁷³ Vergleiche beispielsweise Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts*, S. 10f.; interessant ist auch Durkheims Analyse des Vertragsrechts im selben Buch, wobei Durkheim sowohl ‚Vertragsrecht‘ als auch ‚Vertragsmoral‘ als Bezeichnung seines Forschungsgegenstandes wählt (vgl. ebd., 15.-18. Vorlesung).

²⁷⁴ Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, S. 350.

²⁷⁵ Ebd., S. 128.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ In der Bestimmung des Begriffs des Kollektivbewusstseins unterscheidet Durkheim eine engere Verwendung von einer allgemeinen. Im allgemeinen Begriff des Kollektivbewusstsein drückt dieser überhaupt die Funktionen der Gesellschaft *in ihrer Totalität* aus. In der nachfolgenden Bestimmung von *Kriminalität* und *Verbrechen* ist das Kollektivbewusstsein wesentlich Quell moralische Empörung und in dieser *Funktion* von anderen Funktionen der Gesellschaft unterschieden. Vgl. ebd. S. 129.

²⁷⁸ Ebd., S. 131.

²⁷⁹ Ebd., S. 130.

Durkheim versteht die durch eine kriminelle Handlung ausgelöste Empörung des Kollektivbewusstseins zugleich als Ausdruck einer realen Bedrohung der sozialen Ordnung der betreffenden Gesellschaft sowie hierin wesentlich als Funktion derselben.²⁸⁰ In der Empörung gelangen Regelverstöße zu Bewusstsein und hierin das Fundament der funktionierenden sozialen Ordnung selbst. Vor diesem Hintergrund haben sowohl Strafe als auch Verbrechen ebenfalls eine soziale Funktion. Die Strafe kompensiert das Verbrechen und restauriert das durch dieses gestörte kollektive Selbstbewusstsein der Mitglieder einer betreffenden Gesellschaft. Sie ist nicht „nur ein Verteidigungsmittel“²⁸¹, welches der Abschreckung dient, sondern hat eine konstitutive Funktion, die als solche sozialintegrativ wirkt. Die in der Strafe ausgedrückte Vergeltung des Verbrechens reagiert auf eine Verletzung des Kollektivbewusstseins und hierin auf eine „Verletzung der Moral“²⁸²

„Wenn die Gesellschaft allein über die Bestrafung verfügen kann [d.h. staatlich verfasst und organisiert], so deshalb, weil auch sie angegriffen ist, wenn die Individuen es sind, und es handelt sich um genau diesen Anschlag auf sie, der durch die Strafe unterdrückt wird.“²⁸³

Der „soziale Charakter der Strafe“²⁸⁴ ist Funktion der Einheit der Gesellschaft *als Gesellschaft* und dient dem Erhalt, der Wiederherstellung und der Verfestigung derselben. Verbrechen versteht Durkheim als Ausdruck des individuellen Abweichens von allgemein geltenden Normen. Die Möglichkeit einer solchen Abweichung ist im sozial vermittelten Handlungsspielraum des Individuums verwurzelt.²⁸⁵ Konsequenz eines solchen Handlungsspielraums, der essentiell ein Faktor sozialer Produktivität ist, ist eine damit verbundene relative Häufigkeit von Verbrechen. Diese relative Häufigkeit versteht

²⁸⁰ Durkheim analysiert diese Funktion am Beispiel von Verstößen gegenüber Regierungsorganen. Den in diesen repräsentierten „Führungsapparat“ bezeichnet er als das „soziale Gehirn“ einer Gesellschaft, welches des besonderen Schutzes bedürfe und daher Verstöße gegen seine ordnungsgebende Funktion besonders nachhaltig ahnde. Ebd., S. 131f.

²⁸¹ Ebd., S. 138.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd., S. 140

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Vgl. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, S. 100 (Fußnote).

Durkheim als „normalen Charakter des Verbrechens“, als „einen Faktor der öffentlichen Gesundheit“, der „einen integrierenden Bestandteil einer jeden gesunden Gesellschaft“ bildet.²⁸⁶

„Das Verbrechen [ist] deshalb normal, weil eine Gesellschaft, die frei davon wäre, ganz und gar unmöglich ist“²⁸⁷

Die relative Häufigkeit von Verbrechen ist gleichsam der Preis des funktionierenden (sozialen) Zusammenspiels von Kollektiv- und Individualbewusstsein. Als „integrierender Bestandteil“ der Gesellschaft hat das Verbrechen überdies die konstitutive Funktion der Vermittlung von Regel- und Normenbewusstsein und hierin der Festigung des Kollektivbewusstseins als solchem.²⁸⁸

Die klassifikatorisch sauber trennbaren Ansätze Hegels und Durkheims widerstreiten sich keinesfalls. Nicht nur offenbart die „Geschichte der Strafzwecklehre [...] das ‚ewige‘ Kreisen um Gerechtigkeit und Zweckhaftigkeit staatlichen Strafens“.²⁸⁹ Hierin zeigt sich die Notwendigkeit der *Vermittlung* von absoluter und relativer Straftheorie. Überdies kann keine relative Straftheorie überzeugend auf die Voraussetzung eines abstrakt vernunftfähigen Rechtssubjekts verzichten.²⁹⁰ Zugleich kann auch die (absolute) Begründung des Begriffs der Strafe nicht des „Rekurses auf präventive Zwecke“ entbehren.²⁹¹ Darüber hinaus braucht man allerdings weder Durkheim noch Hegel unterstellen, die jeweilige Position des Anderen

²⁸⁶ Ebd., S. 157.

²⁸⁷ Ebd. Zur Notwendigkeit des Verbrechen vergleiche auch S. 159.

²⁸⁸ Durkheim beschreibt die regelbestärkende Funktion des Verbrechens am Beispiel des Mordes; ebd., S. 158.

²⁸⁹ Bottke, *Assoziationsprävention*, S. 22.

²⁹⁰ Die Verkündung des in der Strafe ausgedrückten negativen Werturteils geht einher mit „der Anerkennung der Person [des Straftäters] als Handelnder mit autonomer moralischer Selbstbestimmung“. Hörnle und von Hirsch, „Positive Generalprävention und Tadel“, S. 272.

²⁹¹ Ebd., S.279. Spätens in der Reflexion des *gerechten Strafmaßes* erhält die begriffliche Bestimmung des Strafbegriffs Hörnle und von Hirsch zufolge eine Referenz auf jenseits des Begriffs liegende empirische Zwecke.

nicht in der eigenen Position aufgehen lassen zu können – und zwar ohne diese in ihrem jeweils spezifischen Geltungshorizont zu relativieren.

Während Durkheim die *soziale Funktion* der Strafe bestimmt, begründet Hegel deren *Begriff* im Kontext einer jede unmittelbare empirische Begriffsbildung abstrahierenden Rechtsphilosophie. Gleichwohl Durkheim seinerseits die Soziologie als *empirische Wissenschaft* begründet, ist weder der Begriff der „sozialen Funktion“, noch Durkheims Idee einer „gesunden Gesellschaft“ und der in dieser Gesellschaft konstitutiven Funktion der Strafe unmittelbar empirischer Natur. Der Begriff der Gesellschaft als solcher lässt sich nicht empirisch begründen. Ebenso wenig kann die soziale Funktion der Strafe empirisch gefolgert werden – hierzu ist der zu untersuchende Gegenstand zu komplex.²⁹²

Der relative Charakter der Durkheimschen Straftheorie wurzelt weniger in dessen (vermeintlicher) empirischen Begründbarkeit als vielmehr in Durkheims Idee der Emanzipierung der Begriffe der *sozialen Funktion* von Recht und Strafe vom Kontext ihrer *normativen Legitimierung*. Durkheims Soziologie begründet nicht die Funktion der Strafe, sie stellt diese fest. Die Funktion der Strafe mag in dieser oder jener Gesellschaft so oder anders ausgeprägt sein, sie dient aus soziologischer Sicht stets der Wiederherstellung und Festigung sozialer Ordnung. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Strafe damit mit ihrer Funktion zu begründen wäre. Insofern der Gegenstand relativer Straftheorien aus juristischer Sicht auf „Erwägungen sozialer Nützlichkeit“²⁹³ beruht, ist die Klassifikation von Durkheims Ansatz als *relative Straftheorie* missverständlich. Durkheims Analyse der sozialen Nützlichkeit der Strafe mündet nicht in einen Automatismus zur normativen Legitimierung eines Systems von Strafen. Dies ist allerdings grundsätzlich von jeder relativen Straftheorie festzustellen: Der von ihr festgestellte Zweck (oder besser: die *Konsequenz* der Strafe und Bestrafung) ist nicht durch die Feststellung von

²⁹² Daher folgt der Hinweis auf die schlechte empirische Begründbarkeit von Theorien positiver Generalprävention, zu denen wie beschrieben auch jene Durkheims zu zählen ist. Vgl. ebd., S. 262.

²⁹³ Neumann, „Vom normativen zum funktionalen Strafrechtsverständnis“, S. 57.

deren objektiver Funktion bereits legitimiert. Der Legitimationsprozess als solcher bedarf der Begründung der Strafe. Eine solche Begründung ist ohne rechtsphilosophische Reflexion nicht zu schaffen. In der *sozialen Praxis des Strafens* müssen folglich absolute Begründungen von Strafen – aufbauend auf Begriffen und Systemen der *Gerechtigkeit* – mit dem Wissen über faktische Konsequenzen des Strafens vermittelt werden.²⁹⁴

Durkheims Abstraktion von der Begründung der Strafe hin zur Bestimmung von deren objektiver sozialer Funktion trennt dessen Ansatz *zunächst* vom Ansatz Hegels. Nicht nur ist Hegels Rechtsphilosophie der Begründung des Rechts verschrieben. Hegel bezieht überdies klar Stellung gegen die Möglichkeit, das Recht anders als durch die Reflexion seines Begriffs zu bestimmen. Der Ansatz Durkheims erschiene Hegel als *subjektiv*, da der empirische Bezugsrahmen der Durkheimschen Straftheorie als *soziologischer* Theorie den Geltungsanspruch ebendieser Theorie limitiert.²⁹⁵ Strafe ließe sich Hegel gemäß ebenso wenig *soziologisch*, wie im Kontext einer anderen Einzeldisziplin mit spezifischer, empirischer Ausrichtung *grundlegend* begründen. Andererseits unterscheidet Hegel sehr genau zwischen der Begründung der Strafe *als Begriff* und der sinnvollen Festlegung *konkreter Strafmaßnahmen*, die nicht im Zuge einer Rechtsphilosophie entwickelt

²⁹⁴ Die Notwendigkeit der Vermittlung von abstrakten Rechts-, Gerechtigkeits- und Strafkonzeptionen mit den zweckgebundenen und oft nur diffus empirisch begründbaren Ansätzen relativer Straftheorien findet ihren Ausdruck im Begriff der *Vereinigungstheorie*. Vergleiche Exemplarisch: Jakobs, „Zur gegenwärtigen Straftheorie“, S. 29f. In einer solchen Theorie sollen überhaupt die verschiedenen Wissensdimensionen des *empirisch bewährten* Strafrechts zusammengeführt werden. Der Prozess der Vermittlung der einzelnen Theoriendimensionen des Strafrechts ist wesentlich einer Reflexion der Praxis des Strafens und der mit dieser verbundenen Konsequenzen. Ein solcher Prozess ist selbst jederzeit empirisch vermittelt und seine Ergebnisse folglich auf Kontextbedingungen limitiert. Die jeweils spezifischen Ergebnisse eines solchen Prozesses (oder wenn man so will: Diskurses) kann man im Sinne der vorliegenden Arbeit als *Rechtskultur* bezeichnen.

²⁹⁵ Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §99, S. 189 (Anmerkung).

werden können.²⁹⁶ Die absolute Straftheorie Hegels müsste in diesem Sinne *in ihrer praktischen Anwendung* Unterstützung von sekundären, empirisch ausgerichteten Straftheorien erhalten, die den konkreten empirischen Zweck des Strafens systematisch erfassen. Die Soziologie Durkheims liefert diesen empirisch ausgerichteten Straftheorien ein theoretisches Fundament, um überhaupt die empirische Wirkungsweise der Strafe verstehen zu können (als *Funktion sozialer Integration*).

Im vorliegenden Exkurs über Straftheorien wurde zentral der Begriff der „sozialen Funktion“ bei Durkheim hervorgehoben. Die Bestimmung dieses Begriffs im Kontext der Entwicklung von Durkheims Überlegungen zu Verbrechen und Strafe stützt sich in der Hauptsache auf die Auslegung von Durkheims frühen Schriften. Gegenstand der vorliegenden Dissertation insgesamt ist – mit Rücksichtnahme auf den Gegenstand der Untersuchung selbst – *tendenziell* das Spätwerk Durkheims. In diesem Spätwerk tritt insbesondere Durkheims Interesse an der sozialen Konstitution der Wirklichkeit *in ihrer Totalität* in den Vordergrund. Die Gesellschaft ist Durkheim zufolge nicht nur einer Ansammlung ineinander differenzierter sozialer Funktionen, sondern hierin zugleich Wesen *sui generis*. Dieses Wesen der Gesellschaft erstreckt sich auf alle Momente individuellen und kollektiven Bewusstseins. Es ist in soziale Gruppen unterschieden und mannigfaltig differenziert und vernetzt.

Durkheims Straftheorie ist vor diesem Hintergrund verwandter mit dem Hegelschen System der Rechtsphilosophie als deren klassifikatorische Trennung nahe legt. Die Arbeiten jedes nur möglichen Rechtsphilosophen, die logische Entwicklung von Rechtsbegriffen, deren Implementierung in Rechtssystemen und Institutionen sind Momente des sozialen Prozesses. Sie haben in der Ganzheit dieses Prozesses ihre Funktion. Die Strafe hat folglich

²⁹⁶ Hegel spricht von „positiven Bestimmungen“, die in der Entwicklung konkreter Strafmaßnahmen notwendig sind und die nicht durch die rein gedankliche Arbeit der Rechtsphilosophie geleistet werden können. Die Wirklichkeit des Rechts (und der Strafe) bedarf also notwendig der Vermittlung durch empirisches Wissen und (praktische juristische Arbeit). Vgl. Ebd., §96, S. 185 (Zusatz)

ebenso ihre soziale Funktion wie deren Begründung. Eine Begründung der Strafe, das heißt also eine *Entwicklung ihres Begriffs* ist nicht jenseits sozialer Wirklichkeit möglich, sondern nur als Moment derselben. Nur eine Strafe, die eine konstitutive Funktion in der sozialen Wirklichkeit erfüllt, kann überhaupt als eine *gerechte Strafe* zu Begriff gelangen. Die Strafe *soll* folglich keine soziale Funktion erfüllen, sie erfüllt diese bereits, sonst käme sie nicht als *gerechte Strafe* zu Begriff.

Die Feststellung von „Gerechtigkeit als Wirksamkeitsvoraussetzung“²⁹⁷ der Strafe und der Ruf nach deren begrifflicher Ausarbeitung ist im Kontext der Soziologie Durkheim ebenso sinnvoll, wie eine empirisch gestützte Analyse der „Sozialschädlichkeit des Verbrechens“²⁹⁸ und der damit verbundenen Zweckdienlichkeit konkreter Strafmaßnahmen. Gleichwohl Durkheim die sozialintegrative Funktion der Strafe herausstellt, leitet sich hieraus weder eine einfache Begründung konkreter Strafmaßnahmen noch ein Verwerfen anderer Straftheorien ab. Ebenso wenig muss von Durkheims Seite der Sinn der Rechtsphilosophie Hegels (oder Kants) bestritten werden. Interessanterweise hat Hegel andererseits eine Vorstellung von der Bedeutung der sozialen Integrität der Rechtsgemeinschaft und der damit verbundenen Konsequenzen der Ausgestaltung des Strafbegriffs und der kontextuell sinnvollen Etablierung von Strafmaßnahmen.²⁹⁹ Die Kongruenz der Ansätze Hegels und Durkheims zeigt sich schließlich in der Funktion des Verbrechens sowohl für den Prozess der Verwirklichung des Rechts bei Hegel als auch des Prozesses der fortwährenden Erneuerung der Integrität sozialen Ordnung bei Durkheim. Der

²⁹⁷ Hörnle und von Hirsch, „Positive Generalprävention und Tadel“, S. 264.

²⁹⁸ Albrecht, *Kriminologie*, S. 39.

²⁹⁹ Hegel selbst drückt das Phänomen der sozialen Integration folgendermaßen aus: „Allerdings [ist die] Verletzung [durch ein Verbrechen] nicht so stark, wenn die Gesellschaft ihrer sicher ist; - das Allgemeine so fest, daß es fast nicht verletzt wird [...]“; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §96, S. 184; die Integrität der Gesellschaft ist Resultat historischer Entwicklungsprozesse und findet ihren Ausdruck sowohl in der Entfaltung eines selbstreflexiv begründeten Strafbegriffs aus einer ursprünglichen Vorstellung von Strafe als Rache, wie auch in der Relativierung des Verhältnisses von Taten und Strafmaßen; vgl. ebd., §96 (Zusatz), S. 185 und §102 (Zusatz), S. 197.

Ansatz der Straftheorie Durkheims ist dabei über empirisch gestützte Interpretation des Begriffs der sozialen Funktion (der Strafe) offen gegenüber kritisch begründeten Anwendungen der juristischen Praxis. Über den Begriff des *sozialen Wesens* und die damit verbundene Auseinandersetzung mit der sozialen Konstitution von Wirklichkeit und Bewusstsein steigt die Soziologie Durkheims insgesamt hinauf bis in die Gefilde klassisch philosophischer Wirklichkeitskonzeptionen.

V. Kultur und Gesellschaft

A. *Die Entdeckung der Wahrheit als Sittlichkeit und ihr Begriff als Kultur*

1. **Kultur als bestimmte Wirklichkeit und individuelle Wahrheit**

Kultur ist den bisherigen Quellenbezügen und systematischen Reflexionen gemäß die *Wirklichkeit des Individuums* selbst. In ihr ist der Mensch zum Wesen entfaltet. Gleichursprünglich wird der Mensch als Subjekt von der Kultur bestimmt, wie er auch diese *an sich* zur Geltung bringt. Kultur ist ihrem Ursprung nach subjektiv. Der Prozess der Kultur hat seinen fortwährenden Anfang im Geist des Subjekts. Indem das Subjekt seine ihm eigenen Energien sinnhaft veräußert, produziert es Kultur. Gleichzeitig wird das Subjekt erst von der Kultur in den Zustand des Bewusstseins erhoben. Als Synthesis und Wirklichkeit stellt die Kultur die Horizonte subjektiver Selbstentfaltung. Das *System der Kultur* ist seinem Begriff nach jederzeit individuell bestimmt. Es steht dabei wesentlich in der Funktion der Entfaltung subjektiver Identität. Das System der Kultur kann vom Begriff seines wesentlichen Zwecks nicht abgelöst werden. Trotz und gerade wegen dieser Verankerung im Geiste des Subjekts beansprucht der Begriff der Kultur, absolutes System und damit absolute Einheit individueller Wirklichkeit zu sein. Dies ist der am höchsten entwickelte Anspruch, den der Begriff der Kultur überhaupt auszudrücken vermag. In diesem Anspruch verwirklicht sich die Funktion der Kultur als Synthesis. Kultur ist die Synthesis des zum Individuum entwickelten Menschen mit seiner unmittelbar und vermittelt von diesem selbst bestimmten Umwelt.

Kultur ist ihrem ganzen Wesen nach Geist. Dieser Geist – ursprünglich jederzeit dem Subjekt entspringend – ist die Einheit und das Wesen individueller Wirklichkeit. Das Individuum ist schlechthin nur in Kultur denkbar. Das Subjekt ist erst im System der Kultur wirklich. Die Wirklichkeit des Subjekts ist wesentlich eine Vermittlung desselben mit sich selbst. Der Prozess dieser Vermittlung verläuft über die subjektiv gestifteten Objekte der Kultur und durch die Synthesis derselben hindurch. Das Subjekt ‚vor der Kultur‘ ist wesentlich eine gedankliche Steigerung der im System der Kultur immer schon begriffenen Individualität. In den Begriffen des Subjekts und des

Objekts der Kultur sowie der Konzeption der Synthesis derselben wird das Phänomen Kultur nach seinen konstitutiven Momenten aufgespalten und ausgelegt. Im Prozess der Kultur sind diese Momente auf mannigfaltige Weise miteinander vermittelt. In diesem Prozess erhält das Subjekt die Möglichkeit, sich als autonomes Individuum selbst zu bestimmen. Die Kultur bildet das Subjekt zur individuellen Identität. Diese Identität ist in der Faktizität der Kultur – ihrem ‚Hier und Jetzt‘ – befangen. Einzig in dieser Befangenheit kann das Subjekt wirklich werden. Kultur muss sich am Menschen verwirklichen. Der Mensch ist im Prozess dieser Verwirklichung selbst Wesen. Die Kultur kann ihrem Begriff gemäß den Menschen nicht nachhaltig gegen dessen unmittelbares Wesen bilden. Kultur ist wesentlich subjektiv und muss sich an den Anlagen und Bedürfnissen des einzelnen Menschen orientieren. Verlagert sich der Prozess der Kultur zu Gunsten der in diesem repräsentierten objektiven Gebilde, so desintegriert hierin unmittelbar die kulturelle Wirklichkeit als solche. Indem sich der Prozess der Kultur von den Bedürfnissen der in ihr begriffenen Subjekte entfernt, geraten diese in einen Zustand der Entfremdung. In der Entfremdung stehen die Systeme der kulturellen Wirklichkeit dem Wesen des Subjekts – seinen Anlagen und Bedürfnissen – entgegen. Die Entfremdung der Kultur von seinem Subjekt ist zugleich eine Entfremdung der Kultur von ihrem konstitutiven Zweck. Indem Kulturwertsysteme und die mit diesen verwobenen Institutionen das Subjekt in die Entfremdung knechten, gefährden diese unmittelbar ihren eigenen Fortbestand.

Das Subjekt findet sich in der Kultur in einem mannigfaltigen Umfeld. Es selbst ist der Urheber ‚Dieser und Jener‘ kulturellen Produkte. Bereits bestehende Produkte bilden das Subjekt und versorgen es mit Kulturwertideen. Die Kultur stellt mit ihren Ideen zugleich Werkzeuge zu deren Verwirklichung. Das Subjekt ist das Substrat, an welchem die objektiven Gebilde der Kultur wirklich werden müssen. Kultur ist wesentlich Geist. Als Geist ist Kultur wesentlich Bewusstsein. Als Geist hat das Phänomen der Kultur im Subjekt seinen Quell. Das Subjekt ist der Ort des Bewusstseins. Ohne Subjekt ist Kultur unmöglich. Das Subjekt hat auf diese Weise im Prozess der Kultur eine privilegierte Funktion. Es selbst ist das Medium der Wirklichkeit aller Kultur. In ihrer konstitutiven Eigendynamik mögen die „objektiv geistigen Gebilde“

der Kultur zwar das Subjekt fortwährend von seinen wesenseigenen Bedürfnissen entfremden. Diese Entfremdung kann dabei doch nichts anderes sein als Negation des eigentlichen Zweckes der objektiven Kulturgebilde selbst. Dieser eigentliche Zweck aller objektiven Kultur ist die Bildung des Subjekts nach seinen Anlagen. Die reine Positivität dieses Zweckes ist in der elementar konstitutiven Funktion des Subjekts für den Prozess der Kultur verankert. Würde das Subjekt im Prozess der Kultur fortwährend und nachhaltig entfremdet, so würde dies eine absolute Negation seines Wesens bedeuten. In dieser absoluten Negation würden das Subjekt und damit der Prozess der Kultur selbst zu Grunde gehen.

Das Moment der Negation des subjektiven Wesens ist dem Begriff der objektiven Kultur gemäß wesentliches Moment des Prozesses der Kultur selbst. Das negative Moment der Kultur entspringt der Gleichgültigkeit des Prozesses objektiv-kultureller Gebilde gegen das Wesen des Subjekts. In dieser Gleichgültigkeit ist ebenso wesentlich eine positive wie negative Bestimmung des Subjekts veranlagt. Und doch ist die Wirklichkeit dieser Bestimmung nicht zufällig. Das Subjekt ist vielmehr kraft seiner Spontaneität in die Lage versetzt, den objektiven Prozess der Kultur selbst zu manipulieren. Der Mensch greift fortwährend – von seinen Wesensanlagen getrieben – in den objektiven Lauf der Kultur ein und verleiht diesem hierdurch einen jederzeit subjektiven Impuls. Auf diese Weise ist zwar die *Kontinuität* der Entwicklung von Kultur im objektiven Prozess derselben begründet, kultureller Wandel aber in der spontanen Produktivität des Subjekts. Das Subjekt hat auf diese Weise die Möglichkeit, den Prozess der Kultur nach seinen eigenen Ideen zu gestalten und zu erneuern.

In der kulturellen Wirklichkeit ist das Subjekt wesentlich sittlich vermittelt. So wird das Subjekt in der Kultur zwar kontinuierlich in seinem ureigensten, absolut für sich seienden Wesen reflektiert. Im objektiven Prozess der Kultur entdeckt es sich allerdings als ‚Eines unter Vielen‘. Im objektiven Prozess der Kultur bilden die Anderen die Objektivität der Kultur ebenso wie das Subjekt selbst. Auf diese Weise ist die Mannigfaltigkeit objektiver Kulturgebilde jederzeit bereits von einer Mannigfaltigkeit produzierender Subjekte vorgebildet. Die Identität des Subjektes – selbst von den objektiven Gebilden der Kultur geprägt – steht auf diese Weise in konstitutiver Vernetzung mit

192

anderen Subjekten. Kultur ist als solche sittlicher Prozess. In ihr agieren und interagieren mannigfaltige Subjekte in der Verwirklichung gemeinsamer Produkte. Die objektiven Produkte der Kultur haben ihren Ursprung in der mannigfaltigen sittlichen Gemeinschaft der Subjekte und bilden diese zugleich. Das Subjekt verhält sich in der Kultur als ein jederzeit bereits sittlich bestimmtes. Es reproduziert gemeinsame Standards objektiver Gemeinschaft mit Anderen. Die sittliche Gemeinschaft des Subjekts mit anderen Subjekten ist jederzeit objektiv vermittelt. Das Subjekt ist sich auf diese Weise seiner Gemeinschaft mit Anderen bewusst. Kultur ist wesentlich objektive Gemeinschaft. In der objektiven Gemeinschaft der Kultur ist das Subjekt als ‚Ich‘ zugleich ‚Wir‘. Das ‚Wir‘ ist die gemeinsame objektive Identität aller im Kontext eines „objektiv geistigen Gebildes“ beteiligten Individuen. Im ‚Wir‘ der Kultur ist das Individuum objektiv wirklich. Im ‚Ich‘ hat es seine subjektive Wirklichkeit. Subjektive und objektive Wirklichkeit des Individuums sind im Prozess der Kultur zur Einheit vermittelt. Das ‚Ich‘ ist die reine für sich seiende Wirklichkeit des Subjekts. Das ‚Wir‘ ist die universell *subjektiv bestimmte* objektive Wirklichkeit des Individuums. Der Begriff der Kultur ist die entwickelte Vermittlung subjektiver und objektiver Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach sittlicher Natur.

‚Ich‘ ist überhaupt der entwickelte Begriff subjektiver Wirklichkeit. Erst wenn das Subjekt in die Lage versetzt ist, zu sich ‚Ich‘ zu sagen, ist es *für sich* wirklich. Indem das Subjekt sich als ‚Ich‘ bezeichnet *und begreift*, ist es unmittelbar Gegenstand seiner Selbstreflexion. In dieser sachlichen Bestimmtheit der Reflexion des subjektiven Wesens ist das *für sich* des Subjekts gegen andere Subjekte differenziert. Ebenso wie ‚Ich‘ sind auch ‚die Anderen‘ Individuen. Dieses ‚auch‘ ist in der sittlichen Gemeinschaft des ‚Ich‘ mit ‚den Anderen‘ verwurzelt. Erst in der objektiv-kulturellen Zusammenkunft kann das Subjekt als Individuum begriffen werden. Das Individuum tritt erst im objektiven Verhältnis zu Anderen in Erscheinung. Mit diesen Anderen muss es von gleicher Art sein, um als das ‚Eine unter Vielen‘ begriffen werden zu können. Individuen sind ‚im Allgemeinen‘ von gleicher Art. Die Gleichartigkeit der Individuen liegt im Phänomen ihrer Gemeinschaft begründet. ‚Wir sind Individuen – Du und Ich und die Anderen.‘ Im Begriff des Individuums ist die Partizipation desselben an den objektiven Gestalten des

‚Wir‘ formuliert. Das ‚Wir‘ ist unmittelbar ein jederzeit *an sich* bestimmtes. Es ist *mein* und *unser* ‚Wir‘. Im Begriff des Individuums wird dieses ‚Wir‘ verallgemeinert. ‚Diese dort sind auch eine Gemeinschaft, und alle sind Individuen.‘

Die objektive Sittlichkeit der Kultur ist allgemeines Phänomen. Jede kulturelle Gestalt ist eigener sittlicher Art. Im Begriff der Kultur wird das Phänomen der Mannigfaltigkeit aller nur möglichen sittlichen Gestalten verallgemeinert. Kultur ist ein System mannigfaltiger sittlicher Gestalten. Das Subjekt kann nur vor diesem Horizont als Individuum begriffen werden. Es ist ‚allgemein‘ gegen die Anderen seiner sittlichen Gemeinschaft differenziert, gleichgültig, welcher Art diese Gemeinschaft sein mag. *Zugleich* ist die Gemeinschaft eine elementare Synthesis des individuellen Bewusstseins. Das ‚Ich‘ kann vom ‚Wir‘ nur bedingt abstrahieren. Selbst wenn sich das Individuum in der Selbstreflexion in die Absolutheit seines *für sich* zurückzieht, ist das ‚Wir‘ in demselben notwendig vorausgedacht und begriffen. Ohne bestimmtes ‚Wir‘ ist das Subjekt als ‚Ich‘ nicht existent. Der Begriff der Kultur ist in diesem Sinne Begriff individuell bestimmter sittlicher Gemeinschaft. Kultur kann nicht anders als solchermaßen vorgestellt werden.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, worin der spezifische Unterschied des Begriffs *Kultur* bei Georg Simmel und des Begriffs *soziale Gruppe* bei Emile Durkheim besteht. Im System der Kultur wird die soziale Identität des Individuums als Phänomen in seiner Allgemeinheit begriffen. Im Begriff der sozialen Gruppe wird dieses allgemeine Phänomen in seiner Bestimmtheit formuliert. Der Begriff der Kultur thematisiert das Verhältnis des individuellen ‚Ich‘ zum ‚Wir‘ seiner Gemeinschaft schlechthin. Die Synthesis dieses Verhältnisses ist die Wirklichkeit des Individuums. Im Begriff der sozialen Gruppe wird diese Wirklichkeit des Individuums zu einer benennbaren. Es ist die Wirklichkeit ‚Dieses und Jenes‘ Staates, ‚Dieser und Jener‘ Familie usf. Ihrer Logik nach stehen die Begriffe *Kultur* und *soziale Gruppe* in unmittelbarer Korrelation. Im Begriff der Kultur ist die Wirklichkeit des Individuums in ihrer Totalität begriffen. Der Begriff der sozialen Gruppe abstrahiert von dieser Totalität und reduziert dieselbe hierdurch auf eine Mannigfaltigkeit empirisch bestimmbarer Formationen. So ist zwar auch im Konzept der sozialen Gruppe die soziale Konstitution individueller Identität

begriffen. In der Idee ihrer empirischen Bestimmtheit ist diese allerdings niemals ganz Totalität. So ist zwar jede in sich bestimmbare soziale Gruppe *für sich* Totalität einer Mannigfaltigkeit sozialer Strukturen, Vorstellungen und Normen. Die soziale Identität des Individuums könnte im Rahmen der Totalität einer sozialen Gruppe aber nur dadurch wiederum selbst als Totalität begriffen werden, insofern jenseits ‚dieser‘ empirisch gemeinten Gruppe keine andere sozialen Formation wirklich wäre. Die Vorstellungsmannigfaltigkeit der betreffenden sozialen Gruppe wäre das absolute ‚Wir‘ des Individuums, und dieses würde wiederum vollständig im Prozess desselben aufgehen. Eine solch einfache soziale Wirklichkeit ist allerdings im Begriff der sozialen Gruppe nicht konzipiert. Die ‚Gruppe‘ ist ihrem Begriff nach stets ‚Eine unter Vielen‘. Der Begriff der sozialen Gruppe hat seine logische Bedeutung darin, dass in ihm die Möglichkeit differenter sozialer Mannigfaltigkeiten begriffen wird. Die Idee einer einfachen empirischen sozialen Mannigfaltigkeit ist eine gedankliche Reduktion, in welcher der Begriff der sozialen Gruppe negiert wird. Die Idee einer solch einfachen Mannigfaltigkeit ist demnach *per se* unwirklich – bloße Gedankenspielerei.

Die Identität des Individuums kann dem Gesagten zufolge vom Begriff der sozialen Gruppe nicht eingeholt werden. In der Mannigfaltigkeit sozialer Gruppen erfährt das Individuum eine ebenso mannigfaltige konstitutive Bestimmung seines Wesens. In der Mannigfaltigkeit dieser Bestimmungen ist allerdings die einfache Totalität, welche das Individuum selbst ist, nirgendwo zu finden. Diese einfache Totalität wird im Begriff der Kultur zur Geltung gebracht. In der Kultur ist das ‚Ich‘ mit dem ‚Wir‘ funktional differenziertes Moment ein und desselben Systems. Der Begriff der Kultur ist als Begriff objektiv vermittelter und damit *entwickelter* Subjektivität zugleich Begriff der einfachen Totalität der Identität des Subjekts als Individuum. Im Begriff der sozialen Gruppe kann diese Totalität lediglich fragmentarisch ausgelegt werden. Gleichzeitig ermangelt der Begriff der Kultur einer empirischen Bestimmung. So ist mit ihm zwar die jederzeit *für sich* und *an sich* bestimmte Identität des Individuums zu Begriff gekommen, diese kann allerdings nicht *in concreto* entschlüsselt werden. Es ist offenbar, dass sich die Begriffe Kultur und soziale Gruppe wechselseitig ergänzen. Was im System der Kultur allgemein begriffen wird, wird im Begriff der sozialen Gruppe empirisch

anschaulich. Der Begriff der Kultur selbst ist überhaupt nur insofern anschaulich, als er einen unmittelbar subjektiv initiierten Prozess darstellt. Die natürliche Bewegung des subjektiven Geistes zum Objekt ist in ihrer Unmittelbarkeit gegenständlich. Das entwickelte System der Kultur ist allerdings nicht der Begriff dieser Unmittelbarkeit, sondern vielmehr deren universale Entfaltung in der mannigfaltigen Synthesis diverser subjektiver Geister mit der Ganzheit der diese bildenden Objekte. Diese *mannigfaltige Synthesis* wird im System der Kultur als Prozess objektiv vermittelter subjektiver Selbstbestimmung zur Geltung gebracht. Hiermit ist freilich nur das Wesen der Kultur, nicht aber ihre universale Form freigelegt. Unter Verzicht auf einen grundsätzlichen Begriff dieser Form kann die Synthesis der Kultur nicht anschaulich begriffen werden.

Der Begriff der sozialen Gruppe ist folglich zunächst ein Begriff der Form von Kultur. Kultur ist stets in sozialen Gruppen organisiert. Allerdings ist die soziale Gruppe in ihrer Anschaulichkeit mehr als nur *Form*. Sie ist ebenso Wesen und hierin *Substanz*. Das System der Kultur hat in der Mannigfaltigkeit sozialer Gruppen ihre anschauliche Gestalt. Kultur wird damit erst in der sozialen Gruppe wirklich. Die soziale Gruppe ist die faktische Vermittlung des Subjektiven und des Objektiven. Sie ist der *empirische Begriff der Kultur*. Die soziale Gruppe ist in ihrer empirischen Bestimmtheit selbst wesentlich System. Sie ist ein sich strukturiert an Individuen reproduzierendes Normen- und Vorstellungskontingent. In diesem Kontingent werden Individuen zur Identität gebildet. Und doch ist diese Identität im Begriff der sozialen Gruppe *nicht ganz* zu fassen. Dies liegt in der Zufälligkeit der empirischen Bestimmung selbst begründet, welche im Begriff der sozialen Gruppe unabwendbar verhaftet ist. Der Begriff der sozialen Gruppe ist ein notwendig ‚Dieser‘. Er ‚meint‘ eine stets zufällig bestimmte Formation. Die Quantität aller nur möglichen benennbaren Gruppen ist als solche unbestimmt. Was dabei mit einer sozialen Gruppe ‚gemeint‘ ist, ist keinesfalls beliebig. Es kann nicht ‚irgend etwas‘ als soziale Gruppe ausgewiesen werden und dann auch wieder nicht. Die soziale Gruppe ist als Wesen der Ursprung ihres Begriffs. Dieser Begriff ist stets gegenständlich bestimmt. In ihrer gegenständlichen Bestimmung ist die soziale Gruppe das Einzelne. Dieses Einzelne wird vom Individuum zum Ausdruck gebracht. ‚Dies ist meine Familie, Dies ist dein Verein, Dies dort ist das Land

der Fremden.' Das Individuum bestimmt sich ‚und die Anderen‘, indem es *für sich* relevante soziale Formationen benennt. Diese Bestimmung mag sich jedoch von einem auf den anderen Moment ändern. Nicht nur bestimmt sich ‚Dieses‘ Individuum anders als ‚Jenes‘. Auch der Wandel des augenblicklichen sozialen Status bewirkt sowohl eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung der Individuen wie auch hierdurch der bestimmten Wirklichkeit sozialer Gruppen *an sich*. Jeder ‚Rollenwechsel‘, jedes ‚Ereignis‘ mag das soziale Gefüge ‚Dieser und Jener‘ Individuen und damit ‚Dieser und Jener‘ sozialen Gruppen beeinflussen. Der Ausdruck dieses mannigfaltigen sozialen Wandels ist notwendig mit dem Begriff der sozialen Gruppe verwoben.

Die Reichweite der Begriffe *Kultur* und *Individuum* ist folglich eine andere als die der *sozialen Gruppe*. Der Begriff der sozialen Gruppe ist wesentlich empirischer Natur. Er kann von seiner notwendigen Kontingenz nicht abstrahieren. Die Begriffe Individuum und Kultur sind dagegen überempirische notwendige Prinzipien. Das Individuum ist das notwendige Wesen des Subjekts in der Kultur. Kultur ist die notwendige Einheit und Substanz individueller Wirklichkeit. Sowohl im Begriff der Kultur als auch im Begriff des Individuums wird deren notwendige empirische Bestimmtheit gedacht. Diese empirische Bestimmtheit – in der sozialen Gruppe – ist nichts anderes als die Wirklichkeit beider Begriffe. Gleichwohl stecken Kultur und Individuum nicht im selben empirischen Verhängnis wie der Begriff der sozialen Gruppe selbst. Individualität und Kultur sind Begriffe des Wesens menschlicher Wirklichkeit und hierin absolut notwendig. Im Begriff der sozialen Gruppe ist dem hingegen gerade die kontingente Organisation dieser Wirklichkeit ausgedrückt. Das Individuum findet in den spezifisch für dieses selbst relevanten sozialen Gruppen die Wirklichkeit seiner Kultur. Diese Wirklichkeit findet ihren Ausdruck in allen nur möglichen Normen des individuellen Bewusstseins. Die Normen des Bewusstseins sind der Ursprung individueller Wahrheit. Die *Wahrheit des Individuums* ist jederzeit Kultur und nur in individuell relevanten sozialen Gruppen möglich. Insofern Kultur folglich notwendig in sozialen Gruppen organisiert ist, ist sie selbst jederzeit kontingent. Das Individuum wird in der Kontingenz des kulturellen Ganzen der es bildenden sozialen Gruppen konstituiert. In dieser kulturellen Ganzheit hat es seine Identität. Diese Identität ist die absolute Wahrheit des Individuums.

Sie ist die Synthesis des Individuums mit den Anderen seiner Kultur und deren gemeinsames Bewusstsein.

Die *absolute* Wahrheit des Individuums wird von demselben nach zwei Seiten ausgelegt. Seiner subjektiven Seite nach ist diese Wahrheit des Individuums wesentlich *Autonomie* oder *Freiheit* – Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Seiner objektiven Seite nach ist dieselbe wesentlich *Gesetz*. In seiner Autonomie identifiziert sich das Individuum schlechterdings mit sich selbst als Wesen. In der Befolgung der für es wie auch ‚die Anderen‘ geltenden Regelkontingente erkennt es dieselben als Grundlage seiner unmittelbar eigenen Identität an. In dieser Anerkennung liegt das Bekenntnis des Individuums zu den spezifischen Formationen seiner Kultur. Im kulturinhärenten Prozess der Entfremdung treten subjektive und objektive Wahrheit des Individuums auseinander. Die objektiven Anforderungen seiner sozialen Gruppen begreift das Individuum im Prozess der Entfremdung nicht mehr als seine eigenen. Mit diesem Auseandertreten des Subjektiven und des Objektiven der Kultur gerät ebenso das Wesen des Individuums wie jenes seiner kulturellen Gemeinschaft in Gefahr. Ein fortwährender Dissens der vorgestellten Art ist nichts anderes als die Desintegration der individuellen Wahrheit selbst und hierin der Wirklichkeit der Kultur. In der Entfremdung verlieren soziale Gruppen an Einfluss auf die von ihnen befassten Individuen. Indem diese Individuen sich wiederum dem Geist der Gruppe verweigern, verweigern sie sich in letzter Konsequenz ihrer eigenen Identität. Denn der Geist der Gruppe ist für diese Individuen konstitutiv. Ohne Anschluss an soziale Gruppen ist das Individuum als solches nicht lebensfähig. Das angedeutete Desaster ist allerdings wesentlich theoretischer Natur. Der Prozess der Kultur ist seinem Begriff nach auf mannigfaltige Weise bestimmt. Diese Mannigfaltigkeit verzweigt ebenso in eine unbestimmte Anzahl individueller Identitäten wie auch potenzieller Gruppenzugehörigkeiten. Das Subjekt kann sich in relativem Maße in der Kultur bewegen und ist hierin wesentliches Moment der Dynamik derselben. Auf diese Weise ist das Subjekt in die Lage versetzt, seine sozialen Gruppen nicht nur mitzugestalten, sondern bisweilen vollständig zu wechseln. Dieser Wechsel ist gleichbedeutend mit einem Wandel individueller Identität und hierin ebenso der Wahrheit des betreffenden Subjekts.

2. Kultur als multidimensionaler dialektischer Prozess

Das System der Kultur ist ein System empirischer Mannigfaltigkeit. Kultur ist das Spiel mannigfaltiger Gestalten des subjektiven wie objektiven Geistes. Der Begriff der Kultur ist allerdings kein empirischer Begriff. Er ist vielmehr ebenso Begriff des entwickelten universellen Wesens wie auch der Form individueller Identität und Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit kann als solche *in ihrer Totalität* nicht empirisch bestimmt werden. Sie findet vielmehr ihren Ausdruck im Begriff der sozialen Gruppe. Die soziale Gruppe ist der Begriff der *empirisch bestimmten* Wirklichkeit aller Kultur. Der Begriff der sozialen Gruppe kann stets nur bestimmte kulturelle Formationen zu Begriff bringen. In dieser Bestimmtheit ist seine Funktion begründet. Er kann weder die Ganzheit des kulturellen Phänomens noch überhaupt die Wirklichkeit der kulturellen Identität des Individuums in ihrer Totalität begreifen. Die in der sozialen Gruppe bestimmte Wirklichkeit der Kultur hat damit einen begrifflichen Horizont, der über ihren empirischen Begriff hinausgeht.

Das Individuum wird im mannigfaltigen Spiel sozialer Gruppen in seinem subjektiven Wesen entfaltet. Es ist Produkt seiner kulturellen Wirklichkeit. Im Spiel dieser Mannigfaltigkeit wird die Autonomie des Individuums konstituiert. Kraft seiner Autonomie ist das Individuum in die Lage versetzt, Einfluss auf seinen sozialen Ort zu nehmen. Es mag ebenso die für es unmittelbar relevanten Gruppen gestaltend beeinflussen, wie sich diesen grundsätzlich verweigern. Die Form dieser Verweigerung mag ebenso die Gestalt der Rebellion gegen bestehende soziale Formationen wie auch des willentlichen Wechsels derselben bedeuten. Die Art und Weise sowohl des individuell gestaltenden Einflusses als auch der Möglichkeit zur Verweigerung ist im Kontext der jeweiligen sozialen Umgebung verwurzelt – der mittelalterliche Vasall mag seinen Lehnsherren weit weniger leicht wechseln als der moderne Angestellte seinen Arbeitgeber. Das Individuum ist in der Kultur wesentlich Moment von Spontaneität und Dynamik. Soziale Gruppen sind dem hingegen in ihrer Objektivität *an sich* beharrlich. In ihrer Beharrlichkeit verleihen sie dem sozialen Leben Form und Gestalt. Das soziale Leben der Gruppe ist wiederum mannigfaltige Interaktion einer potenziell unbestimmten Anzahl von Individuen. Jedes Mitglied einer sozialen Gruppe partizipiert dabei mit seiner Identität am Gemeinwesen. Gleichwohl ist es mit

seinen individuellen Anlagen seinem Wesen nach von den anderen Mitgliedern seiner Gruppe zu unterscheiden. In dieser Differenz ist der dialektische Prozess der Kultur begründet. Das Individuum ist kraft seiner relativen Autonomie in die Lage versetzt, mit Gleichgesinnten Assoziationen einzugehen. Es erschafft auf diese Weise neue soziale Formationen, die ihrem Wesen nach den Bedürfnissen einer Vielzahl von Subjekten entsprechen. Auf diese Weise neigen soziale Gruppen nicht nur grundsätzlich zu einer kontinuierlichen Veränderung durch die Arbeit der in ihr immer schon gemeinschaftlich verbundenen Subjekte, sondern ebenfalls der Tendenz nach zur Ausbildung komplexer Strukturen. In diesen Strukturen organisieren sich partikular gleichgesinnte Individuen.

Die Kultur einer jeden sozialen Gruppe ist vor diesem Hintergrund stets mannigfaltig differenzierter Prozess. Die Assoziationsfähigkeit der Individuen führt zu einer kontinuierlichen Neubildung systeminterner Strukturen und einer jederzeit spezifischen – horizontalen und vertikalen – Ausbildung derselben. Die Mitglieder partikularer Strukturen formieren sich zunächst unter gemeinschaftlichem subjektivem Geist. Sobald hierdurch allerdings eine Struktur objektiv gestiftet wurde, verselbständigt sich diese in relativem Maße gegen die Interessen und Identitäten ihrer Initiatoren. Die Gemeinschaft verfestigt sich und wirkt hierin bildend auf die in ihr befassten Subjekte. Wiederum mögen diese relativ zu den objektiven Bindungseffekten der Gruppe gestaltend eingreifen oder sich verweigern. Jede soziale Gruppe ist folglich nicht nur ein auf verschiedenen Ebenen objektiv differenziertes System, sondern ebenso ein System mannigfaltiger Differenz subjektiver und objektiver Bestimmungen. Die Mannigfaltigkeit der subjektiven und objektiven Bestimmungen der sozialen Gruppe ist ein unüberschaubares System dialektischer Verhältnisse. Jedes Individuum steht einer nicht zu bestimmenden Vielfalt objektiver Strukturen gegenüber. In dieser Differenz ist ebenso die Bestimmtheit objektiver Strukturen wie auch die Dynamik des sozialen Organismus als solche begründet. Diese Dynamik wurzelt in der Autonomie des Individuums. In seiner Autonomie ist das Individuum in die Lage versetzt, die objektiven Strukturen seiner kulturellen Wirklichkeit zu differenzieren. Indem es darüber hinaus dem Individuum möglich ist, seinen Ort zwischen verschiedenen sozialen Gruppen zu verschieben, treten hierin die formierten

Gebilde des objektiven Geistes zueinander in Konkurrenz. Jede subordinierte soziale Formation repräsentiert ein *für sich* charakteristisches Kontingent von Vorstellungen und Normen. Diese müssen sich am Individuum bewähren. Eine Formation des objektiven Geistes kann sich folglich überhaupt nur dann reproduzieren, wenn ihre Strukturen ausreichende Bindungseffekte auf eine nicht zu geringe Quantität von Individuen entfalten können.

Jede einmal etablierte soziale Formation reproduziert sich demselben Prinzip nach. Auf diese Weise sieht sich das Individuum auch innerhalb seiner unmittelbaren sozialen Umgebung einer Mannigfaltigkeit objektiver Geltungsansprüche gegenüber. In dieser Mannigfaltigkeit sind die verschiedensten Formen kultureller Produkte ausgebildet. Die Vergangenheit der Kultur trifft auf diese Weise auf Gegenwart und Zukunft. Aktuelle Produkte subjektiver Assoziationen treten in Konflikt mit bereits etablierten Strukturen. Die gemeinschaftlichen Lebensentwürfe der Subjekte beginnen fortwährend Gestalt anzunehmen. Der sich solchermaßen ausbildende Differenzierungsprozess verläuft multidimensional. Es werden ebenso mannigfaltige Hierarchien wie auch auf gleicher Ebene konkurrierende Systeme ausgebildet. Das Dorf ist der Gemeinde, die Gemeinde der Stadt untergeordnet. Die Familie hat einen stärkeren Bindungseffekt auf ihre Mitglieder als der Fußballverein. Dieser hat eine größere Reichweite und steht unmittelbar in Konkurrenz zu anderen Vereinen. Familienzugehörigkeit ist stärker eingeschränkt als die Wahl der Lieblingskneipe usw. Die einzelnen Substrukturen sozialer Organismen sind wesentlich, allerdings verschieden stark miteinander verschränkt und verwoben. Es ist für den hier behandelten Begriff der Kultur allerdings vollkommen bedeutungslos, wie sich ‚Diese und Jene‘ Kultur in ihrer Eigenart organisiert. Die Faktizität dieser Organisation fällt in den Bereich des Begriffs der *sozialen Gruppe* und kann lediglich *empirisch*, keinesfalls aber *notwendig* bestimmt werden. Allerdings bestimmt das System der Kultur das notwendige Wesen und die einzelnen begrifflichen Momente aller kulturellen Wirklichkeit. Das systematische Verhältnis des subjektiven und des objektiven Geistes sowie deren grundsätzliches Zusammenspiel werden im Begriff der Kultur als ein notwendiges zur Geltung gebracht. Die Wirklichkeit der Kultur ist *in dieser Notwendigkeit* empirisch bestimmt.

Die Dialektik des Subjektiven und des Objektiven kennzeichnet dabei nicht nur das nach innen gerichtete Leben der sozialen Gruppe, sondern ebenfalls den Prozess ihrer externen Differenzierung. Die soziale Gruppe findet sich selbst in einem mannigfaltigen Verbund mit anderen sozialen Formationen. In diesem Verbund steht die soziale Gruppe wesentlich in Konkurrenz zu anderen sozialen Organismen. Jede soziale Gruppe entfaltet nach Maßgabe ihrer eigenen objektiven Dynamik eine bildende Wirkung auf Individuen, die sich in ihrem Geltungsbereich aufhalten. Diese bildende Wirkung wird wesentlich durch die objektiven Geltungsansprüche anderer Formationen begrenzt. Die wechselseitige Einschränkung objektiver Geltungshorizonte ist wesentlich in der Spontaneität und Flexibilität des Individuums begründet. Indem dieses als Faktor kultureller Produktivität überhaupt der Ursprung verschiedener Gebilde des objektiven Geistes ist, sieht es sich in der Realität der Kultur immer schon einer Vielzahl an bereits etablierten Gruppen gegenüber. Je nachdem, wie aggressiv diese Gruppen ihre Bindungseffekte entfalten, kann das Individuum seine Identität nach Maßgabe eigener Vorstellungen zwischen den einzelnen, ihm gegenüber stehenden Gruppen verschieben. Auf diese Art und Weise werden verschiedenste soziale Gruppen in ein Verhältnis der Konkurrenz um die Gunst des Individuums gestellt. Im Verhältnis dieser Konkurrenz entwickelt sich die Ordnung komplexerer kultureller Formationen.

Die soziale Wirklichkeit der Kultur ist vor diesem Horizont ein kontinuierliches Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit. Jedes Phänomen der Kultur ist ihrem eigenen Wesensgesetz nach vermittelte Subjektivität. Das Subjekt wird in der Kultur notwendig zum Individuum gebildet. Im Prozess dieser Bildung entfalten sich die Formen des objektiven Geistes. Die Identität des Individuums entsteht in der Summe der es bildenden Gestalten der objektiven Kultur. Die Identität des Individuums ist folglich notwendig kulturelles Produkt. Die notwendige Struktur des kulturellen Prozesses durchzieht sämtliche empirischen Phänomene der Kultur auf allen nur möglichen Ebenen. Die Wirklichkeit des Menschen ist notwendig ein Zusammenspiel der verschiedenen Elemente von Kultur. Bewusstsein ist ohne Kultur nicht zu denken. *Kultur* ist Begriff objektiv vermittelter subjektiv bestimmter Wirklichkeit. In ihrer subjektiven Bestimmtheit ist diese Wirklichkeit stets ‚Meine‘, insofern sie über soziale Gemeinschaften vermittelt

ist, stets ‚Unsere‘. Die Wirklichkeit der Kultur liegt in ihrem bestimmten Begriff begründet. In ihrer Bestimmtheit ist Kultur notwendig wirklich. Sie ist ‚Diese und Jene‘. ‚Mein Haus‘, ‚Dein Land‘, ‚Eure gemeinsame Unternehmung‘, ‚Unsere Sprache‘. Die Wirklichkeit der Kultur zeigt sich *an und für sich*, indem sie dem Subjekt als solche anschaulich ist. Jedem Subjekt ist unmittelbar einsichtig, was ‚meine Familie‘, ‚die Stadt, in der wir leben‘, ‚mein Lieblingsessen‘ oder ‚meine Lieblingsmusik‘ ist. An der Wirklichkeit dieser kulturellen Objekte kann vom bestimmenden Subjekt nicht gezweifelt werden. Die Wirklichkeit der Kultur ist nur dadurch wirklich, dass sie bestimmt und hierin *Begriff* ist. Was das Subjekt als seine Kultur ausspricht, das ist hierin *notwendig* wirklich. Die Wirklichkeit der Kultur *muss* allerdings nicht ausgesprochen werden. Sie ist dem Subjekt ebenso anschaulich, wenn dieses sich von den Phänomenen *seiner* Kultur keinen Begriff *macht*. Die bestimmte Kultur ist überhaupt die Wurzel und die Substanz des individuellen Bewusstseins. Sie bildet dessen Struktur und Horizont. Beides mag dem Individuum selbstverständlich und hierin gänzlich unbekannt sein.

Die Notwendigkeit der stets bestimmten Kultur ist in ihrer Bestimmtheit vom Individuum abhängig. Kultur ist nur insofern wirklich, als dass sie individuell bestimmt ist. In ihrer individuellen Bestimmtheit ist alle Kultur mit dem Makel der Kontingenz verbunden. Die Notwendigkeit der Kultur liegt in ihrer Funktion als Synthesis individueller Wirklichkeit begründet. Der Prozess der Kultur ist der Prozess menschlicher Wirklichkeit selbst. Diese Wirklichkeit ist wesentlich Bewusstsein. Die Wirklichkeit der Kultur kann sich nur als Bewusstsein entfalten. Die Struktur des Bewusstseins *im Allgemeinen* und die Struktur der Wirklichkeit selbst lassen sich *in diesem Sinne* nicht gegeneinander differenzieren. Bewusstsein und Wirklichkeit sind ihrem Wesen nach Eins. Die Struktur der Kultur *im Allgemeinen* ist dem zufolge die notwendige Struktur des Bewusstseins selbst. In ihrer Allgemeinheit ist diese notwendige Struktur wesentlich das grundsätzliche Verhältnis der Synthesis des Subjektiven und des Objektiven der Kultur. Dieses Verhältnis findet seine Bestimmung im und durch das Bewusstsein des Individuums. Das Individuum ist hierdurch notwendiges Prinzip von Kultur als solcher. Der Makel der Kontingenz aller Kultur und damit aller individuellen Wirklichkeit entspringt dem Individuum als notwendigem Prinzip von Kultur schlechthin. Das

Individuum kann nicht anders als unter dem Prinzip der Autonomie gedacht werden. In seiner wesentlichen Autonomie ist das Individuum fortwährender Quell der Bestimmtheit von Kultur. Das Individuum stellt sich gegen die objektiv-kulturellen Gebilde und identifiziert sich zugleich mit diesen. Im Prozess dieser entgegenstellenden Identifikation wird Kultur als solche zur bestimmten. Erst in dieser Bestimmtheit ist Kultur überhaupt wirklich. *Das Individuum bestimmt die Wirklichkeit der Kultur.*

Indem das Individuum wesentlich autonom ist, bestimmt es Kultur gemäß seiner eigenen Spontaneität. Die wesentlich spontane Bestimmung kultureller Wirklichkeit ist sogleich individuelle Selbstbestimmung. In dieser Selbstbestimmung ist das Individuum notwendiges Prinzip. Es ist das sich im Prozess der Bestimmung selbst gleich Bleibende – *Subjekt*. Diese Bestimmung ist ihrer notwendig subjektiven Seite nach wesentlich kontingent. Ihr haftet der Makel des spontanen ‚Dies‘ an. Das Individuum mag ‚Dieses oder Jenes‘ als seine Kultur begreifen. Womit es sich im Einzelnen identifiziert, liegt in relativem Maße im unbestimmten Horizont subjektiver Entscheidungsfindung verborgen. Da nun die Wirklichkeit der Kultur in jeder Hinsicht einer individuellen gegenständlichen Bestimmung bedarf, ist diese jederzeit vom Akt subjektiver Selbstbestimmung abhängig. Weil diese Selbstbestimmung nicht absolut vorhersehbar ist, ist die *an sich* bestimmte Wirklichkeit der Kultur damit ihrem Wesen nach in relativem Maße unbestimmt, beziehungsweise nicht *absolut* bestimmbar. Die Unschärfe der subjektiven Willensbildung und Identifikationsfindung ragt notwendig in jeden nur möglichen bestimmten Begriff der Kultur hinein und weist diesen folglich als einen notwendig kontingenten aus. Das Individuum wird vor diesem Horizont zwar notwendig im multidimensionalen kulturellen Prozess konstituiert, kann allerdings als notwendiges Prinzip im Begriff der Kultur nicht unmittelbar eingeholt werden. In seiner Notwendigkeit ist das Individuum absolut. Die Notwendigkeit seines Wesens als *Prinzip* steht der Kontingenz seines kulturellen Ursprungs begrifflich entgegen. Der Begriff der Kultur kann nichts anderes zur Bestimmung bringen als die kontingente Wirklichkeit der individuellen Identität. Diese kontingente Wirklichkeit ist ihrem Begriff nach jederzeit *an sich* bestimmt. *Kultur ist die an sich bestimmte kontingente Wirklichkeit des Individuums.* In der Kontingenz der Kultur ist auch das Individuum *an sich*

bestimmt. Es ist wirkendes Moment all jener sozialen Gruppen, an deren Gemeinwesen es partizipiert. Im Prozess dieser Partizipation entfaltet eine unbestimmte Summe sozialer Gemeinschaften seine bildende Wirkung auf das Individuum. Jede Gemeinschaft mag dabei einen Zug des individuellen Wesens konstituieren – Religion mag dieses oder jenes Temperament im Individuum verankern, Musik hat in dieser Familie hohes Ansehen, in jener der Sport usw. Es ist allerdings vollkommen unklar, wie es den kulturellen Gemeinschaften der Kultur in ihrem kontingenten und nicht absolut bestimmbar Verbund möglich ist, das Individuum überhaupt als Wesen, u.d.h. als *Totalität für sich* hervorzubringen.

Die Differenz des in kultureller Gemeinschaft konstituierten Individuums zu seinem Begriff als *Wesen* liegt im Unterschied des *an sich* und des *für sich* der individuellen Identität begründet. *An sich* ist das Individuum zufällig bestimmtes Wesen, und *für sich* ist es notwendiges und hierin absolutes Wesen. Erst indem das Individuum *für sich* ist, ist es mehr als nur ein objektives Produkt der Kultur. Indem es mehr als ein objektives Produkt der Kultur ist, erhebt es sich seinem Begriff nach über die Kontingenz des Prozesses der Kultur selbst. Für den Begriff des Individuums als *Wesen für sich* ist es vollkommen gleichgültig, *inwiefern* dieses objektiv bestimmt und sogar objektiv konstituiert wurde. In seiner Subjektivität ist das Individuum *absolut* für sich. Das Wesen dieser Subjektivität liegt in der Möglichkeit der Selbstbestimmung begründet. Diese Selbstbestimmung mag eine subjektive Form von Kontingenz sein. Als diese subjektive Form muss die Selbstbestimmung auf objektiv vermittelte Werte Bezug nehmen und partizipiert hierin am kontingenten Prozess der Kultur. Sie ist allerdings im absoluten Wesen des Subjekts verankert und kann nicht von diesem getrennt werden. In seiner absoluten Subjektivität ist das Individuum *metaphysisches Prinzip*. Es treibt in seiner in sich zurückgezogenen Selbstreflexion über den Begriff jeder nur möglichen bestimmten Wirklichkeit hinaus. Kultur ist der Inbegriff bestimmter Wirklichkeit. Als metaphysisches Prinzip geht der Begriff des Subjekts nicht im *allgemeinen Begriff* der Kultur auf. Als reines Subjekt verweigert das Individuum jeden von der Kultur herstammenden Makel der Kontingenz. Hieraus resultiert ein elementarer Widerspruch zum Begriff der Kultur selbst. Mag diese für sich auch nur einen Begriff *an sich* bestimmter

Wirklichkeit beanspruchen können, so denkt sie dieselbe doch in ihrer absoluten Allgemeinheit. Jede Wirklichkeit ist als solche *an sich* bestimmt. Allerdings kann der Begriff der Kultur diese – seine eigene – absolute Allgemeinheit nicht in den Fokus seines Begreifens stellen. Könnte er dies, so müsste der Begriff der Kultur vom *Begriff der an sich bestimmten Wirklichkeit* zum *Begriff der absoluten Einheit aller nur möglichen kulturellen Bestimmungen* aufsteigen. Er würde hierin die absolute Synthesis der Wirklichkeit selbst denken, was ihm allerdings dem Wesen seines Begriffs gemäß verweigert ist. Als Begriff individuell bestimmter Wirklichkeit ist es dem System der Kultur unmöglich, von der Bestimmtheit der Wirklichkeit als solcher zu abstrahieren. Diese Verankerung resultiert wesentlich darin, dass Kultur elementar ein System entwickelter Subjektivität ist. Der Begriff der Kultur bringt das Phänomen der Subjektivität überhaupt zur Geltung. Gleichzeitig ist das System der Kultur auf den bestimmenden Akt des Subjekts elementar angewiesen. In dieser Funktion des Bestimmens wiederum ist das Subjekt *absolut beliebig*. Es ist hierin *Individuum* und kann ‚Dieses oder Jenes‘ sein. Das von der Kultur zur Geltung gebrachte Subjekt wird im System derselben folglich *gerade nicht* als metaphysisches Prinzip begriffen. Es ist vielmehr in seiner kulturell bestimmten Beliebigkeit absolut kontingent. Der Prozess der Kultur kann das Subjekt nicht als absolutes Wesen zur Geltung bringen.

Der Begriff des Individuums und der Begriff der Kultur fallen folglich in ihrem systematischen Horizont auseinander. Es bestehen nur zwei grundsätzliche Möglichkeiten, dieses Auseinanderfallen überhaupt begrifflich zu bewältigen. Zum einen mag das Prinzip der Subjektivität als metaphysisches Ideal gesetzt werden, ohne welches Individualität nicht denkbar wäre. Dieses Prinzip müsste als Jenseits aller Kultur und damit als Jenseits aller bestimmter Wirklichkeit gedacht werden. Eine zweite Möglichkeit bestünde darin, das Verhältnis der Begriffe *Kultur*, *Individualität* und *Subjektivität* in einem *System höherer Ordnung* reproduzierend aufzuschlüsseln. Sinn einer solchen Aufschlüsselung könnte nichts anderes sein als das zunächst gedachte Auseinanderfallen kulturell bestimmter Wirklichkeit und des Prinzips der Subjektivität als Momente eines gemeinsamen Wesens auszulegen und hierin zu vermitteln. Offenbar kann ersterer Ansatz – in welchem sämtliche

Simmelschen Überlegungen enden – das zuvor aufgeworfene Problem der *systematischen Differenz* von Kultur und absoluter Subjektivität nicht lösen. Dies ist nicht nur insofern unplausibel, dass in ihm ein systematisches Problem lediglich metaphysisch verklärt wird. Darüber hinaus verweisen sowohl der Begriff des Subjekts – als absolutes Wesen *für sich* – wie auch der Begriff der Kultur – als des absolut allgemeinen Prozesses aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit – bereits auf einen Begriff höherer Ordnung. Dieser Begriff höherer Ordnung ist der Begriff des Absoluten selbst. Der Begriff des Absoluten findet sich sowohl im Begriff des Subjekts als auch im System der Kultur vorausgedacht. Dieses Absolute ist im Kontext der vorliegenden Arbeit bereits zur Bestimmung gelangt. *Es ist nichts anderes als die Gesellschaft als absolutes Wesen und Synthesis menschlicher Wirklichkeit.*

B. Der Begriff der Gesellschaft als Reflexion aller Kultur und System der Vernunft

1. Das systematische Verhältnis von Kultur und Gesellschaft

Das System der Kultur ist ein System entwickelter Subjektivität. Das Subjekt – in der Kultur zum Individuum gebildet – ist Ursprung, fortwährender Quell und Substrat aller nur möglichen Kulturwertgebilde. Diese Kulturwertgebilde sind notwendig in sozialen Gruppen organisiert. In ihnen bestimmt das Individuum die Wirklichkeit der Kultur. Der Begriff der Kultur ist Begriff dieser bestimmten Wirklichkeit *im Allgemeinen*. Dennoch ist es dem Begriff der Kultur den gemachten Ausführungen zufolge unmöglich, das Phänomen der Kultur *in seiner Ganzheit* zu reflektieren. Er kann vielmehr lediglich das Phänomen der jederzeit bestimmten Wirklichkeit der notwendig *an sich* bestimmten Totalität individueller kultureller Identität thematisieren. Weder ist es dem Begriff der Kultur möglich, die Einheit aller nur möglichen Kultur zu begreifen, noch überhaupt vom Wesen der Bestimmtheit aller Kultur zu abstrahieren.

In ihrer Bestimmtheit ist Kultur die Wahrheit des Individuums. Das Individuum hat seine Wahrheit in der Kultur. Wahrheit ist wesentlich Synthesis, individuelle Wahrheit ist folglich individuelle und damit bestimmte Synthesis. Die Synthesis der individuellen Wahrheit ist in ihrer Substanz

wesentlich sittlich vermittelt. Sie ist im Prozess der Kultur notwendig in sozialen Gruppen organisiert. Das Individuum hat folglich seine Wahrheit wesentlich im Anschluss an eine potenzielle Mannigfaltigkeit sittlicher Gemeinschaften. In der Wahrheit des Individuums ist wesentlich die Wirklichkeit seiner Existenz begründet. Diese Wirklichkeit ist nicht nur die Existenz des Individuums *für sich*, sondern ebenso die Existenz seiner sozialen Umwelt. Erst im Zusammenspiel mit seiner sozialen Umwelt ist das Individuum als Wesen entfaltet. Die bestimmte Wirklichkeit der individuellen sozialen Existenz kann vom Individuum nur bedingt transzendiert werden. In ihrer Objektivität bildet dieselbe nicht nur das Bewusstsein des Individuums, sondern konstituiert dieses überhaupt. Im Kontext dieses konstitutiven Bildungsprozesses entfaltet die bestimmte Wirklichkeit der Kultur ihre Synthesis.³⁰⁰ Gleichzeitig kann sich diese bestimmte Synthesis der kulturell-sozialen Wirklichkeit erst am Individuum entwickeln. In ihrer Ausbildung bedarf sie des Individuums als des Substrates ihres eigenen geistigen Wesens. Die bestimmte Wirklichkeit der Kultur ist dem zufolge ihrem Wesen nach ein dialektisches Zusammenspiel objektiv bildender Strukturen und subjektiver Spontaneität. Subjektiver und objektiver Geist stehen in einem gleichursprünglichen Verhältnis von Kooperation und Konkurrenz. Das Wesen dieses Zusammenspiels liegt in seiner elementaren gegenständlichen Bestimmtheit begründet. Kultur hat stets einen Namen als ‚Diese und Jene‘. In dieser gegenständlichen Bestimmtheit hat alle Kultur ihre Wirklichkeit. Die Wirklichkeit der Kultur ist bewusstseinsbildend und konstituiert das Individuum als Träger von Bewusstsein. Insofern folglich Vorstellungen wesentlich Bewusstsein sind, kann jenseits der Kultur nichts Wirkliches vorgestellt werden. Kultur kann folglich in ihrer Bestimmtheit als nichts

³⁰⁰ Der Ausdruck ‚Bildungsprozess‘ findet sich auch bei Klaus Lichtblau. Entgegen der Auslegung der vorliegenden Dissertation versteht Lichtblau diesen ‚Bildungsprozess‘ als die Arbeit des Subjekts an seinem eigenen Wesen. Lichtblau, *Georg Simmel*, S. 70. In der vorliegenden Arbeit wird *Bildung* von der objektiven Seite des Simmelschen Kulturbegriffs her verstanden (die Lichtblau nicht scharf herausarbeitet) und als Bestimmung des Subjekts durch *seine* – intersubjektiv wirkliche – Kultur verstanden.

anderes begriffen werden, denn als das absolute Wesen der menschlichen Wirklichkeit selbst.

Gleichwohl das absolute Wesen menschlicher Wirklichkeit Kultur ist, kann der Mensch selbst als Subjekt nicht absolut im System der Kultur begriffen werden. Dies hat seinen Grund darin, dass der Mensch sich als für sich seiendes Wesen der gegenständlichen Bestimmtheit alles Kulturellen verweigert. So ist der Mensch zwar als Individuum ‚Dieser und Jener‘ – Mitglied einer Bruderschaft, einer Hausgemeinschaft, einer Religion, eines Staates oder Staatenbundes. Als Subjekt allerdings, das heißt als notwendiges Wesen aller Individualität, kann der Mensch nicht auf seine äußere Bestimmtheit – seinen Ort – im System der Kultur reduziert werden. Als notwendiges Wesen ist er einzig durch den selbstbewussten Begriff dieses Wesens *für sich* bestimmt. Es ist unmöglich, den Menschen in seiner Notwendigkeit als Wesen *für sich* gegenständlich, und das heißt *objektiv* zu bestimmen. Insofern folglich der Begriff der Kultur System gegenständlich bestimmter Wirklichkeit des Menschen ist, ist der Mensch in seiner Notwendigkeit als Subjekt dem Begriff der Kultur entkoppelt. Freilich kann der Begriff der Kultur nicht auf den Begriff des Subjekts als des notwendigen Wesens aller Individualität verzichten. Denn der Begriff der Kultur ist wesentlich ein System entwickelter und entfalteter Subjektivität. Dies bedeutet nicht nur, dass das Subjekt stets als das allgemeine Substrat der Kultur ausgebildet ist. Vielmehr ist ebenso jede bestimmte Erscheinung der Kultur erst im Bewusstsein des Subjekts manifest und wird hierin als Wesen bestimmt. Das System kulturell bestimmter Wirklichkeit ist absolut notwendig zugleich ein System bestimmter und bestimmender Subjektivität. Gleichzeitig beansprucht das System der Kultur, der allgemeine Begriff aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit zu sein. Dieser Anspruch ist in der bewusstseinsbildenden Funktion von Kultur begründet. Das Bewusstsein des Individuums wird im Kontext *seiner* Kultur konstituiert. Kultur ist die bestimmte Einheit und allgemeine Substanz des individuellen Bewusstseins. Als Einheit und Substanz ist Kultur das Wesen dieses Bewusstseins und hierin der individuellen Wirklichkeit schlechthin.

Jede Wirklichkeit ist als solche notwendigerweise bestimmt. Kultur ist der Begriff aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit. Jenseits dieser

Wirklichkeit kann keine andere Wirklichkeit gedacht werden. Jede nur denkbare Wirklichkeit ist notwendig Kultur. Jede Wirklichkeit – was immer man sich darunter vorstellen mag – kann sich überhaupt nur als Begriff entfalten, insofern sie bestimmt ist. Auch die Idee einer allgemeinen Wirklichkeit ist notwendig als die Einheit aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit bestimmt. Jede Wirklichkeit bedarf elementar einer eigenen Bestimmtheit, um Wirklichkeit sein zu können. Die bestimmte Wirklichkeit der Kultur ist überdies ohne den bestimmenden Akt des Individuums undenkbar. Das Individuum bestimmt in seinem Augenmerk seine mittelbare und unmittelbare Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist die Kultur des Individuums. Um seine Kultur bestimmen zu können, muss das Individuum notwendig *Wesen* sein. Als *Wesen* ist das Individuum Einheit und Medium seiner eigenen Begriffsbildung. Das Individuum wurde dem Begriff der Kultur gemäß als zur Bestimmtheit gebildetes Subjekt begriffen. Das Individuum ist *Wesen*, indem es Subjekt ist. Als dieses Subjekt nimmt es den Akt der Bestimmung seiner Kultur vor. Es ist diesem Subjekt grundsätzlich unmöglich, eine andere als seine unmittelbar und mittelbar eigene Kultur zu bestimmen. Nur das, was *seine* Kultur ist, fällt in den Horizont des subjektiven Bewusstseins. Indem das Subjekt sich selbst bestimmt, bestimmt es allerdings zugleich die unmittelbar auf sein *Wesen* wirkende und dieses objektiv vermittelnde Kultur als solche. Diese bestimmte Kultur ist in ihrer Bestimmtheit selbst *Wesen*. Der Prozess der subjektiven Bestimmung ist folglich zugleich wesentlich auch eine Selbstbestimmung der Kultur. Indem das Subjekt seine Kultur zu Begriff bringt, kann diese Kultur selbst ihr synthetisches Band entfalten. Im Zuge dieser Entfaltung ist das synthetische *Wesen* der Kultur notwendig *an sich* bestimmt. Und in dieser spezifischen und notwendigen Bestimmtheit der Kultur ist das *Wesen* derselben vom *Wesen* des Subjekts systematisch unterschieden.

Das Subjekt ist in seiner Wirklichkeit als Individuum wesentlich selbst bestimmt. Indem es selbst bestimmt ist, ist das Subjekt absolut *für sich*. Im Sein dieses absoluten *für sich* ist das Subjekt *Wesen*. Der Mensch kann als *Wesen* überhaupt nur gedacht werden, insofern dieses *Wesen* Subjekt ist. Kultur ist dem hingegen zunächst wesentlich *an sich* bestimmt. In diesem wesentlichen *an sich* ihrer eigenen Bestimmtheit bestimmt sich das jederzeit

besondere Wesen der Kultur selbst. Das spezifische Phänomen der Kultur bildet die Identität des Subjekts als Individuum und kann auf diesem Wege zu seiner eigenen Bestimmung gelangen. Diese Selbstbestimmung der Kultur muss ebenso wie die Selbstbestimmung des Subjekts als die einer *für sich seienden* Identität ausgelegt werden. Dennoch ist das selbstbestimmte Wesen des Subjekts vom selbstbestimmten Wesen der Kultur grundsätzlich verschieden. Kultur ist ihrem Wesen nach *an sich* bestimmte Wirklichkeit. Das Subjekt ist dem hingegen seinem Wesen nach nicht *an sich* sondern *für sich* bestimmt. Das Wesen der Kultur liegt in der gegenständlichen Bestimmtheit *durch* das Subjekt, das Wesen des Subjekts ist einzig in der Möglichkeit der Bestimmung *durch sich selbst* begründet. Der Begriff des Subjekts stellt sich in einer elementaren systematischen Differenz dem Begriff der Kultur entgegen. Das Subjekt ist Wesen, indem es durch sich selbst bestimmt *ist*. Kultur ist Wesen, indem sie durch das Subjekt als Wesen bestimmt *wird*. Sowohl die Bestimmung des Subjekts als es selbst als auch der Kultur als seiner Wirklichkeit vollzieht sich in der Unmittelbarkeit des subjektiven Wesens. Aus dieser Unmittelbarkeit heraus muss alle Kultur zur Wirklichkeit gelangen. Der Begriff des Subjekts kann sich auf diese Weise als ein Begriff jenseits des Begriffs der Kultur etablieren. Das Wesen der Kultur ist auf das Wesen des Subjekts angewiesen, um überhaupt wirklich werden zu können. Das Wesen des Subjekts kann auf diese Weise allerdings ausdrücklich *nicht* als funktionaler Bestandteil der kulturellen Wirklichkeit gedacht werden. In seiner Unmittelbarkeit ist das Subjekt *Voraussetzung* aller Kultur.

Gleichzeitig muss bedacht werden, dass der Begriff der Kultur als Inbegriff bestimmter Wirklichkeit ausgewiesen wurde. In diesem Sinne ist jede nur mögliche Wirklichkeit erst wirklich, indem sie bestimmt ist. Ein der Kultur als Begriff aller nur möglichen Wirklichkeit vorausgesetztes Wesen kann deshalb nicht anders gedacht werden als etwas Unwirkliches. Das Subjekt ist als Wesen jenseits von Kultur unwirklich. Die Differenz des Subjekts als Wesen und der Kultur als System kann vor diesem Hintergrund nicht akzeptiert werden. Sie verliert sich auch nicht dadurch, dass das Subjekt als Individuum in der Kultur immer schon zu seiner Wirklichkeit gelangt und gelangt ist. Dieses Faktum des kulturellen Prozesses ändert nichts an der wesentlichen Differenz von *Subjekt* und *Kultur*. Das Subjekt erscheint in dieser Differenz als der Mangel des

Kulturbegriffs. Für diesen ist das Subjekt als Wesen gänzlich unbegreiflich. Denn das Subjekt ist nicht wesentlich in einer *gegenständlichen Bestimmung* zu fixieren. Es ist daher in der bestimmten Wirklichkeit der Kultur nicht zu begreifen. Als dieses unbegreifliche Andere des kulturellen Prozesses negiert das Subjekt den Geltungshorizont des Begriffs der Kultur als System. Kultur beansprucht, allgemeines System bestimmter Wirklichkeit zu sein. Jenseits dieses Systems kann nichts Wirkliches gedacht werden. Mit der Feststellung, das Subjekt müsse als Wesen jenseits der Kultur gedacht werden, wird diesem eine Wirklichkeit zugeordnet, welche im System der Kultur unmöglich ist. Der Begriff des Subjekts stellt damit den Begriff der Kultur als solchen in Frage. Gleichzeitig verweigert der Begriff der Kultur aus eigenem Antrieb dem Begriff des Subjekts seine Wirklichkeit und damit sein Wesen. Der Begriff des Subjekts negiert den Begriff der Kultur und umgekehrt. Die wechselseitige Negation von Kultur und Subjekt ist allerdings nicht von Bestand. Die Kultur bedarf des Subjekts als des sie bestimmenden Wesens. Das Subjekt bedarf der Kultur, um in ihr erst als wirklich begriffen werden zu können. *Subjekt* und *Kultur* pendeln auf diese Weise zwischen wechselseitiger konstitutiver Bestimmung und wechselseitiger Negation. Man mag diesen Zustand in der Ganzheit seiner Bewegung wohl akzeptieren. In seiner Negativität ist er vernunftwidrig.

Das Verhältnis der Begriffe Subjekt und Kultur zueinander gibt in seiner Problematisierung zugleich den Ansatz zu einer möglichen Vermittlung. Die Negativität des Verhältnisses von Kultur und Subjekt muss systematisch begriffen werden. Der hierin zu suchende systematische Begriff kann dem Gesagten zufolge notwendig weder mit dem Begriff des Subjekts noch mit dem System der Kultur zusammenfallen. Gleichzeitig setzen die Begriffe Kultur und Subjekt einem sie systematisch vermittelnden Begriff enge Grenzen. Weder das Wesen des Subjekts noch das Wesen der Kultur darf in einem vermittelnden Begriff negiert werden. Sowohl Subjektivität als auch universal kulturell bestimmte Wirklichkeit müssen in ihrer ausgewiesenen Authentizität erhalten bleiben. Das absolut für sich seiende Wesen des Subjekts muss im Begriff seiner Vermittlung mit dem System der Kultur zur Wirklichkeit gelangen. Es muss das vom System der Kultur aufgebürdete Stigma des Unwirklichen, weil wesentlich nicht kulturell Bestimmten, abstreifen. Dem

System der Kultur andererseits muss der Anspruch auf einen allgemeinen Begriff aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit erhalten werden. Würde dieser Anspruch negiert oder auch nur relativiert, so würde der bis dato ausgewiesene Begriff der Kultur zerstört.

Der gesuchte Begriff der Vermittlung des absoluten Wesens des Subjekts und des Systems der Kultur als dem allgemeinen Begriff bestimmter Wirklichkeit kann dem Gesagten zufolge kein anderer sein als der Begriff eines gemeinsamen Wesens beider zu vermittelnder Instanzen. Einzig dieses gemeinsame Wesen kann die Differenz beider zuletzt einander widerstreitenden Begriffe überwinden. Dieses gemeinsame Wesen von Subjekt und Kultur muss als Steigerung des Systems der Kultur begriffen werden, *ohne letzteres in seinem Bestand zu negieren*. Gesteigerter Begriff aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit kann nichts anderes sein als der Begriff der absoluten Wirklichkeit selbst. Diese absolute Wirklichkeit muss als das gemeinsame absolute Wesen von Subjekt und Kultur und zugleich als deren Einheit ausgelegt werden. Der Begriff der absoluten Wirklichkeit ist die letzte Reflexionsinstanz, in welcher Subjekt und Kultur zur Versöhnung kommen können. Dieser Begriff kann im Kontext der vorliegenden Arbeit nicht anders denn als *Geist* oder aber als *Gesellschaft* benannt werden. Beiden Begriffen wurde eine wesentliche konzeptionelle Identität nachgewiesen. Diese Identität ist nichts anderes als der Begriff der absoluten Wirklichkeit selbst. Hegel nennt dieselbe *Geist*, Durkheim *Gesellschaft*. Im System der vorliegenden Arbeit erhält die absolute Wirklichkeit den Titel *Gesellschaft*. Gesellschaft ist wesentlich Geist – absolute Synthesis aller nur möglichen Wirklichkeit *und deren Begriff*.

Der Begriff der Gesellschaft kann ausschließlich als System zur Bestimmung gelangen. Als ein rein *für sich* gedachter Begriff ist Gesellschaft nicht zu fassen. Das systematische Verhältnis aller im Zuge der vorliegenden Arbeit betreffenden Begriffe wurde bereits in weitem Horizont ausgelegt. Kultur ist ihrem Wesen nach gegenständlich bestimmte Wirklichkeit. Als eine solche ist Kultur ein System entwickelter Subjektivität. Ohne Subjekt kann Kultur nicht begriffen werden. Das Subjekt ist der Ursprung aller Bestimmtheit von Kultur und ihr fortwährender Quell. Das Subjekt selbst wird in der Kultur als Individuum wirklich. Zwar behauptet es ein Wesen jenseits und vor aller

kulturellen Systematik. Und doch ist dieses Wesen ohne Kultur als solches unwirklich. Die Bestimmtheit der Kultur wird den gemachten Überlegungen dieser Arbeit zufolge im Begriff der sozialen Gruppe formuliert. Jedes Phänomen der Kultur kann und muss als das Phänomen einer bestimmten sozialen Gruppe ausgewiesen werden. Die Gesellschaft ist die Einheit aller nur möglichen bestimmten sozialen Gruppen und hierin die Einheit der Kultur als solcher. Der Begriff der Gesellschaft gelangt im System der Kultur zur Bestimmtheit. Das Wesen der Gesellschaft wird in der Kultur erst wirklich. Gesellschaft ist ohne Kultur undenkbar. Der Begriff der Gesellschaft entfaltet sich mit Notwendigkeit in Begriffen der sozialen Gruppe. Die soziale Gruppe ist *zugleich* die spezifische Formulierung aller Wirklichkeit von Kultur. Kultur ist der Begriff aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist wesentlich Gesellschaft. Gesellschaft ist das Wesen der Kultur. Kultur hat im Wesen der Gesellschaft ihre Einheit. Die Gesellschaft ist es, in welcher die mannigfaltigen Erscheinungen des kulturellen Lebens ineinander fließen und zusammengehören. Die Gesellschaft ist in der Kultur bestimmte Wirklichkeit. Sie ist in ihrer Bestimmtheit ‚Diese und Jene‘. Allerdings lässt sich der Begriff der Gesellschaft gerade nicht auf ihre gegenständliche Bestimmtheit reduzieren. Gesellschaft ist vielmehr der Begriff der absoluten Synthesis aller nur möglichen Wirklichkeit und des in dieser Wirklichkeit bestimmten Bewusstseins. Der Begriff der Gesellschaft ist auf diese Weise nicht in der Relativität und Kontingenz seiner Kultur befangen. Das Wesen der Gesellschaft überragt das Wesen der Kultur und ist doch *wesentlich* dieses selbst. *Kultur ist das notwendig kontingent bestimmte Wesen der Gesellschaft.*

Die Gesellschaft ist allerdings nicht bloß zufällig bestimmtes Wesen. Sie ist vielmehr ebenso die allgemeine Einheit und Synthesis aller nur möglichen geistigen Bestimmungen. In dieser Allgemeinheit ist das Wesen der Gesellschaft absolut. Jenseits von ihr kann dem Begriff der Gesellschaft gemäß nichts Anderes vorgestellt werden als diese selbst. Auf diese Weise kann und muss auch das Subjekt als Gesellschaft begriffen werden. Das Wesen des Subjekts jenseits und vor aller Kultur ist Gesellschaft. Im absoluten *für sich* des subjektiven Wesens ist folglich nicht nur die Gesellschaft als solche repräsentiert, sondern sie selbst ist dieses Wesen. Die Gesellschaft ist das absolute Wesen des Subjekts und seiner Kultur. Indem die Gesellschaft das

absolute Wesen sowohl der Authentizität des subjektiven Wesens als auch der kontingenten Systematik aller Kultur ist, ist sie zugleich Reflexion der Begriffe derselben. Subjekt und Kultur gelangen im Begriff der Gesellschaft zur Einheit. In dieser Einheit sind beide Begriffe begründet. Sie können in letzter Konsequenz nicht ohne den Begriff ihrer Einheit gedacht werden. Die Differenz von Subjekt und Kultur wird im Wesen des Absoluten überwunden. In diesem Wesen befinden sich Subjekt und Kultur in einem systematisch differenzierten Verhältnis der Identität. Die Gesellschaft ist das Wesen der Differenz von Kultur und Subjekt. Indem sie dies ist, ist sie zugleich Einheit der Differenz. Das systematische Verhältnis des Subjekts zur Kultur und der Kultur zum Subjekt kann auf diese Weise eingesehen werden. Im Wesen der Kultur ist die Gesellschaft gegenständlich bestimmt. Im Subjekt ist sie in ihr reines *für sich* zurückgezogen. Dieses reine und damit absolute *für sich* ist nichts anderes als das nackte, unbestimmte und dennoch absolute Bewusstsein der Gesellschaft überhaupt. Kultur ist dem hingegen das bestimmte Bewusstsein der Gesellschaft. Im reinen *an sich* dieser Bestimmtheit ist dieses Bewusstsein absolut zufällig. Das Subjekt partizipiert an demselben als Individuum. Das absolute Wesen des Subjekts wird auf diese Weise zufällig bestimmt. Die Gesellschaft ist dem Gesagten zufolge zugleich das notwendige wie auch das kontingent bestimmte Wesen des Subjekts. Im Spiel von Kontingenz und Notwendigkeit durchzieht das Wesen der Gesellschaft alle Subjektivität. In der Einheit der Gesellschaft kann das Subjekt darüber hinaus sein absolutes Wesen im Spiel des kulturellen Systems jederzeit erhalten. Die objektive Gewalt des kulturellen Prozesses mag zwar die Individualität der subjektiven Erscheinung beeinflussen, nicht jedoch das Wesen des Subjekts als des reinen *für sich* der Gesellschaft. Die Gesellschaft behauptet sich im Wesen des Subjekts gegen ihre eigene zufällige Bestimmung. Da auch diese Bestimmung wesentlich Gesellschaft ist, behauptet sich die Gesellschaft im Wesen des Subjekts gegen sich selbst. Sie sichert hierin die notwendige Struktur ihrer Erscheinung gegen die stets innewohnende Dynamik ihres eigenen Wesens.

2. Gesellschaft als Begriff des Absoluten und absoluter Begriff

Die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach Geist. In seiner entwickelten Form ist dieser Geist wesentlich Bewusstsein. Im Bewusstsein gelangt der Geist zum Begriff seiner selbst und hierin zur Vernunft. Die Vernunft ist das entwickelte Bewusstsein des Geistes. Der Mensch ist wesentlich das Subjekt des Bewusstseins und in dieser Funktion dem Geist und der Gesellschaft untergeordnet. Die Gesellschaft ist im Bewusstsein des Menschen subjektiv vermittelt. Der Mensch ist in seiner wesenseigenen Subjektivität das Substrat der Gesellschaft. An diesem Substrat wird die Gesellschaft wirklich. Sie bildet im Subjekt das Medium ihrer Wirklichkeit. Die Gesellschaft ist im Prozess dieser Ausbildung das Wesen dieser, *ihrer eigenen* Wirklichkeit. Als dieses Wesen ist die Gesellschaft absoluter Geist. Sie ist die ultimative Synthesis alles nur Möglichen. Als absolutes Wesen muss die Gesellschaft den Prozess der Entwicklung ihres eigenen Begriffs durchlaufen. Sie durchläuft diesen Prozess notwendig als Kultur. In der Kultur wird die Gesellschaft auf mannigfaltige Weise wirklich. Kultur ist die bestimmte Wirklichkeit der Gesellschaft. Im Zusammenspiel der Subjekte in der Mannigfaltigkeit des kulturellen Prozesses entwickelt sich die Gesellschaft als Begriff. Dieser Begriff ist das Wesen aller Kultur. Jedes in der Kultur entwickelte Bewusstsein ist wesentlich Gesellschaft. In den bestimmten Gestalten der Kultur ist die Gesellschaft auf mannigfaltige Weise differenziert. In der Differenz der verschiedenen Gestalten der Kultur bildet die Gesellschaft ihr Wesen aus. Der Prozess dieser Ausbildung ist der Prozess der Kultur. Dieser Prozess ist in seiner Allgemeinheit wesentlich Begriff. Der Begriff der Kultur ist der bestimmte Begriff der Gesellschaft.

In ihrer Bestimmtheit ist die Gesellschaft als solche kontingent. Sie mag im Fluss der Zeit ebenso ‚Diese oder Jene‘ sein. Der Makel der Kontingenz ist in der notwendigen Äußerlichkeit aller nur möglichen Kulturgestalten begründet. Jede Gestalt der Kultur ist unmittelbar gegenständlich bestimmt. Sie ist dies im Bewusstsein der Subjekte. In ihrer gegenständlichen Bestimmtheit ist jede kulturelle Gestalt gegen andere Gestalten des kulturellen Lebens gesetzt. Der Akt des Setzens ist wesentlich im Bewusstsein des Subjekts und – was noch bedeutsamer ist – in dessen Spontaneität verhaftet. Das Subjekt mag ‚Dieses oder Jenes‘ für seine Kultur begreifen. In der Zufälligkeit der subjektiven

Bestimmung von Kultur liegt die Kontingenz derselben und damit die Kontingenz des sozialen Lebens überhaupt begründet. In der Kultur ist die Gesellschaft als das absolute Wesen aller Wirklichkeit von sich selbst unterschieden. Sie ist ‚Diese und Jene‘ und auch ‚Diese nicht‘. Indem die Gesellschaft das geistige Wesen aller nur möglichen Formen der Kultur ist, ist sie in der Differenz der verschiedenen kulturellen Gestalten wirklich. Sie ist die Differenz der Kultur ebenso wie ihre absolute Einheit. Als diese Differenz der Kultur stellt sich die Gesellschaft dem Wesen des Subjekts entgegen. Und auch dieses kann nicht anders begriffen werden denn als das Wesen der Gesellschaft selbst. Das Subjekt ist ebenso wesentlich Gesellschaft wie die Kultur Gesellschaft ist. Allerdings ist das Subjekt nicht Differenz, sondern *für sich* absolute Einheit. Die absolute Einheit der Gesellschaft kommt folglich ‚zuerst‘ im Begriff des Subjekts zur Geltung. Das Subjekt ist die absolute Einheit der Gesellschaft. Im Subjekt ist diese absolute Einheit der Gesellschaft *für sich*. In der Kultur ist Gesellschaft dem hingegen wesentlich gegenständlich bestimmt und hierin in der Gegenständlichkeit ihrer eigenen Mannigfaltigkeit befangen. Sie ist *an sich* die mannigfaltige Differenz der Kultur.

Während die Differenz der Gestalten der Kultur eine gegenständliche Differenz des anschaulichen Wesens der Gesellschaft ist, ist die Differenz von Subjekt und Kultur anderer Art. Als absolut *für sich* seiendes Wesen behauptet sich das Subjekt gegen das mannigfaltige Spiel der Kultur. Insofern das Subjekt ebenso wesentlich Gesellschaft ist wie die Kultur als solche, ist die Differenz beider notwendig sozialer Art. Sie ist nicht nur in der Gesellschaft begründet, sondern selbst jederzeit Gesellschaft. In der Differenz von Subjekt und Kultur wird der Begriff der Gesellschaft seinem Wesen nach aufgespalten. Das Wesen der Gesellschaft kann den gemachten Ausführungen gemäß – und hierin in Übereinstimmung mit dem Ansatz der Hegelschen Philosophie – nicht anders denn als *an sich* und *für sich* bestimmt begriffen werden. Das *für sich* der Gesellschaft ist ihre reine Subjektivität. Ihr *an sich* ist ihre notwendige Gegenständlichkeit. Das *für sich* ist das Prinzip der Einheit des Bewusstseins überhaupt. Indem das Subjekt *für sich* gedacht wird, wird es zugleich als Einheit des Bewusstseins gedacht. Das Subjekt ist seinem Wesen nach Bewusstsein. Kein Bewusstsein ist ohne Gegenstand. Das Subjekt mag sich selbst als Gegenstand bestimmen. Indem es dies tut, betrachtet es sich *an sich*.

Während das *für sich* des Subjekts allerdings im Wesen desselben begründet ist, kann das *an sich* desselben nicht auf eine solche Weise begriffen werden. Indem das Subjekt vielmehr auch *an sich* Subjekt ist, partizipiert es an einer unendlichen Mannigfaltigkeit anschaulicher Objekte. Die Möglichkeit dieser Anschaulichkeit liefert einzig die Kultur. Sie ist das bestimmte Bewusstsein überhaupt. Die Kultur liefert dem Subjekt die Möglichkeit seines eigenen Begriffs. Indem sie diesem Werte an die Hand gibt, um sich selbst und seine Welt zu bestimmen und zu beurteilen, wird das Subjekt in die Lage versetzt, sich selbst zu reflektieren. Die Selbstreflexion des Subjekts ist jederzeit kulturell vermittelt und überhaupt erst in der Kultur möglich.

Gleichwohl erst die Kultur dem Subjekt zur Selbstbestimmung verhilft, kann das Wesen des Subjekts nicht im System der Kultur aufgehen. Das Wesen des Subjekts ist seine absolute Einheit *für sich*. Diese absolute Einheit kann nicht im System kultureller Vermittlung begriffen werden. Sie steht jenseits desselben. Gerade hierdurch kann sie sich überhaupt als notwendiges Prinzip aller Kultur erklären und behaupten. Das Subjekt kann sich selbst als Wesen jenseits aller Kultur bestimmen, indem es von der Kultur vermittelt wird. Es begreift sich als das absolute Wesen, welches in der Kultur seine Erfüllung findet und zugleich deren *Voraussetzung* ist.

Doch dem Begriff der Kultur dämmerte noch ein anderes Wesen. Zur Erinnerung: Der Begriff der Kultur war seinem System nach ein *System entwickelter Subjektivität*. Das Subjekt galt in diesem System als Quell des Geistes überhaupt. Dieses Subjekt stand in der Kultur einer Mannigfaltigkeit von Objekten gegenüber. Das Wesen der Objekte konnte nicht im Subjekt begründet werden. Das Objekt war – obzwar stets in der Kultur vermittelt – das absolute Andere des subjektiven Wesens. Insofern nun Kultur wesentlich die Verwirklichung dieses subjektiven Wesens ist, kann das Wesen des Objekts – ebenso wie das Wesen des Subjekts – nicht in ihr begründet sein. Indem das Objekt absolut jenseits aller Subjektivität begriffen wird, ist es überhaupt erst in seiner Eigenart konstituiert. So erscheint zwar jedes nur mögliche Objekt erst unter den Begriffen der Kultur. Weil diese Begriffe jedoch wesentlich subjektiv bestimmt sind, kann das Wesen des Objekts nicht mit ihnen zusammenfallen. Das Objekt wäre in einem solchen Zusammenfallen nicht mehr vom Subjekt zu unterscheiden. Das Objekt ist vor diesem Hintergrund

nicht anders vorzustellen denn als Ursubstanz, an welcher der subjektive Geist in der Kultur schöpferisch tätig wird. Jenseits der bestimmten Wirklichkeit der Kultur behauptet sich auf diese Weise neben dem absoluten Wesen des Subjekts das absolute Wesen des Objekts als Ursubstanz. Diese Ursubstanz muss als jeder kulturellen Bestimmung vorausgehend gedacht werden.

Wie auch das absolute Wesen des Subjekts, widerstreitet das absolute Wesen des Objekts dem Begriff der Kultur. Dieser sieht sich, als Begriff aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit und des in diese verwobenen Bewusstseins, einem zweiten Wesen gegenüber, welches in seinem System nicht begriffen werden kann und doch für dasselbe konstitutiv ist. Auf diesem Weg gerät der als Kultur ausgewiesene Begriff der bestimmten Wirklichkeit in eine nicht mehr von ihm selbst zu bewältigende Aporie. Nicht nur behauptet sich das Wesen des Subjekts in der Unwirklichkeit des Jenseits aller kulturellen Bestimmtheit. Während sich allerdings der Begriff des Subjekts mit der Festsetzung seines eigenen *für sich* zufrieden gibt, mag der Begriff der Ursubstanz – in seiner ganzen Grundsätzlichkeit im Kantschen ‚Ding an sich‘ formuliert – nicht *an sich* halten. Er setzt dem Begriff der Kultur vielmehr das exponierte System seiner ganzen gegenständlichen Mannigfaltigkeit entgegen und bestimmt diese im Begriff der Natur. Die Natur ist das System der reinen Gegenständlichkeit vor einer möglichen Verwicklung in das System der Kultur mit seinen Werten und Meinungen, seinem Bewusstsein und der überhaupt erst in diesem System konstituierten bestimmten und empirischen Wirklichkeit. Es ist offenbar, dass die Differenz der Begriffe Kultur und Natur nicht aus diesen Begriffen selbst heraus gelöst werden kann. Die bestimmte Wirklichkeit der Kultur kann als die bestimmte Wirklichkeit des Bewusstseins keine andere Wirklichkeit *außer sich* dulden. Die Natur beansprucht exakt diese außerkulturelle Wirklichkeit zu sein. Der Begriff dieser außerkulturellen Wirklichkeit kann freilich nur in der Kultur überhaupt erst ausgebildet werden. Dies ändert allerdings weder etwas am Konflikt beider Begriffe, noch an der Nachhaltigkeit ihres Geltungspruchs. Kultur ist ebenso wirklich wie Natur, und die Natur kann dementsprechend nicht weniger Bewusstsein sein als das System der Kultur *für sich*.

Wie zuvor die Begriffe Subjekt und Kultur trotz ihrer elementaren Differenz konstitutiv aufeinander angewiesen waren, so sind auch die Begriffe

Kultur und Natur ohne einander nicht zu begreifen. Die Objekte der Natur kommen wesentlich erst im Horizont kultureller Werte zu Bewusstsein. Die spezifische Gegenständlichkeit reiner Kulturobjekte ist ohne Referenz auf eine natürliche Ursubstanz nicht zu begreifen – sei diese das Papier, auf welchem das Gesetz geschrieben steht, der Stein, aus dem Skulpturen gehauen werden oder auch nur die Substanz des Körpers, ohne welche kein Subjekt wirklich werden kann.³⁰¹ Die Differenz von Kultur und Natur kann folglich in ihrer Ausschließlichkeit ebenso wenig hingenommen werden wie zuvor die Entgegensetzung des Systems der Kultur und des in demselben wirklich werdenden Subjekts. Das komplexe Begriffsverhältnis von Subjekt, Kultur und Natur bedarf einer systematischen Vermittlung. Der Begriff dieser systematischen Vermittlung kann nichts anderes als das gemeinsame, entwickelte begriffliche Wesen aller zuvor genannten Begriffe sein. Erst in diesem gemeinsamen Wesen ist sowohl die Kontinuität als auch die Differenz der betreffenden Konzepte zu begreifen.

Die Gesellschaft wurde bereits als das absolute Wesen der Wirklichkeit ausgesprochen. Sie ist in diesem Wesen der Quell und die Einheit der Wirklichkeit selbst. Gesellschaft ist zugleich ihrem Wesen nach Begriff. Sie ist als Geist wirklich, indem sie Begriff ist. Die Gesellschaft zieht auf diese Weise ihr synthetisches Band durch die Begriffe Subjekt, Kultur und Natur. Alle drei können dem Begriff der Gesellschaft nach nichts anderes sein als spezifische Reflexionen derselben. Als absolutes Wesen ist die Gesellschaft der Begriff, auf dessen Horizont in der vollständigen Reflexion der Begriffe *Subjekt*, *Kultur* und *Natur* nicht verzichtet werden kann. In dieser Unmöglichkeit des Verzichts auf eine Reflexion des sozialen Wesens der vorgenannten Begriffe erweist sich der absolute Charakter der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach in den Begriffen *Subjekt*, *Kultur* und *Natur* wirklich. Sie ist dies, indem sie in diesen Begriffen nach ihren drei wesentlichen Momenten differenziert ist. Das Subjekt ist seinem Wesen nach Gesellschaft. Weder sein Ursprung, noch seine

³⁰¹ Hegel zum Thema: „Die andere Seite der selbstbewußten Individualität ist das *Sein* als selbständig und Subjekt oder als ein *Ding* [...]; die *Wirklichkeit und Dasein des Menschen ist sein Schädelknochen*.“ In: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 250.

Wirklichkeit ist ohne soziale Bestimmung möglich. Im reinen *für sich* des Subjekts wird überhaupt der Begriff des Wesens denkbar. In seinem absoluten *für sich* ist das Subjekt absolutes Wesen. Ohne den Begriff des Subjekts ist der Begriff des Wesens nicht zu denken. In der Ursubstanz der Natur ist dem hingegen das Prinzip der Gegenständlichkeit *verkörpert*. Indem die Natur in ihrer Ursubstanz als aller Subjektivität entbehrendes reines *an sich* vorgestellt wird, wird das Prinzip der Gegenständlichkeit *aller nur möglichen Objekte* überhaupt erst konstituiert.

Die Auslegung des Subjekts als Begriff des reinen Wesens *für sich* und der Natur als des Inbegriffs der absolut gegenständlichen Ursubstanz ist notwendig, um überhaupt das Phänomen des Bewusstseins begreifen zu können. Bewusstsein ist weder ohne Subjektivität noch ohne objektive Bestimmung zu denken. Indem Subjekt und Ursubstanz gegeneinander differenziert werden, werden hierin zugleich die elementaren Prinzipien des Bewusstseins selbst bestimmt. In diesem Bewusstsein ist die Möglichkeit der Wirklichkeit des Subjekts begründet. Das Subjekt gelangt erst in der Selbstbestimmung zu seinem Begriff. Diese Selbstbestimmung ist ohne objektive Vermittlung undenkbar. Sie ist überdies ohne systematische Differenz des Subjektiven und des Objektiven nicht zu begreifen. Der systematische Ort der objektiven Vermittlung des Subjekts ebenso wie der augenscheinlichen Differenz von Subjekt und Objekt ist einzig die Kultur. Erst in der Synthesis der Kultur ist damit überhaupt Bewusstsein möglich. In ihr findet das Subjekt ebenso eine Mannigfaltigkeit bereits begriffener Objekte wie auch jene Wertemaßstäbe, mit welchen es in die Lage versetzt ist, sich selbst als Subjekt objektiv zu bestimmen. Das Phänomen der Kultur muss folglich der Entdeckung des Subjekts als absolutem Wesen vorausgehen. In der Kultur treten darüber hinaus Subjekt und Objekt zusammen und werden in ihr vermittelt. In der Funktion dieser Synthesis ist die Kultur der Ort und der Ursprung des Bewusstseins schlechterdings.

Anders als das Subjekt in seinem aus der bestimmten Synthesis der Kultur zurückgenommenen Wesen und der in der gegenständlichen Ursubstanz begründeten absoluten Objektivität der Natur kann der Begriff der Kultur keinen Anspruch auf Absolutheit stellen. Kultur ist ihrem systematischen Begriff nach bestimmte Synthesis. Ihre Bestimmung erfährt sie in der

Rezeptivität des Subjekts. Diese Rezeptivität fällt in den Bereich der spontanen Aufmerksamkeit des Subjekts und ist daher zu keinem Moment absolut bestimmt. Folglich muss auch jede Kultur einer solchen absoluten Bestimmtheit ermangeln. In diesem Mangel besteht der eigentliche Hinweis auf den Begriff der Gesellschaft. So sind Subjekt und Objekt zum einen erst in der Kultur wirklich. Kultur kann daher aus der Wirklichkeit und damit auch aus dem Begriff von Subjekt und Objekt nicht weggedacht werden. Gleichzeitig kann der Begriff der Kultur allerdings nicht dazu herangezogen werden, die Authentizität des Subjekts *als Subjekt* und des Objekts *als Objekt* vollständig zu begreifen. Ob ihres Verhältnisses in der Kultur können zudem weder Subjekt noch Objekt ihre Absolutheit ausschließlich aus sich selbst heraus begründen. Sie müssen diese stets im Kontext von Kultur und in wesentlicher Differenz zu derselben fixieren. Kultur hat damit sowohl für den Begriff des Subjekts als auch für jenen der natürlichen Ursubstanz eine elementare konstitutive Funktion. In der Kultur treten Subjektivität und Natur auf bestimmte und damit kontingente Weise zusammen. Ihre notwendige Kontingenz wirft ein schlechtes Licht auf jede nur mögliche Form von Kultur. Wie kann dieselbe zwei absolute Wesen miteinander vermitteln, ohne dabei selbst absolut zu sein? Wie ist es möglich, dass Kultur *für sich* beansprucht, die Wirklichkeit von Subjektivität und Natur zu sein? Dies ist offenbar nur denkbar, wenn in der Kultur ein Wesen zur Geltung gelangt, welches selbst absolut ist. *Dieses absolute Wesen der Kultur ist die Gesellschaft.*

Die Gesellschaft gelangt in der Mannigfaltigkeit der Kultur zu ihrer unmittelbaren Bestimmung. In dieser unmittelbaren Bestimmung besteht die *Wirklichkeit* der Gesellschaft. Die Wirklichkeit der Gesellschaft ist ohne Kultur nicht vorzustellen. Der Begriff der Gesellschaft wird in der Kultur ausgebildet und in derselben formuliert. Die Gesellschaft gelangt auf diese Weise in der Kultur zu Begriff. Der Begriff der Gesellschaft ist nichts anderes als diese *an und für sich* selbst. In ihrer kulturellen Wirklichkeit ist die Gesellschaft die absolute Vermittlung und das absolute Wesen von Subjektivität und Objektivität. Sie ist hierin die ultimative Synthesis der Wirklichkeit. Als diese Synthesis muss die Gesellschaft ebenso als Sein wie als Subjekt begriffen werden. Sie ist nur insofern absolutes Wesen, als dass in ihr Subjektivität und das im Begriff der Ursubstanz formulierte absolute Sein zusammenfallen. In

den Begriffen der Kultur, des Subjekts und der Ursubstanz der reinen Natur wird das absolute Wesen der Gesellschaft seinen Momenten nach aufgespalten. Im Subjekt ist das reine *für sich* der Gesellschaft *Prinzip*, im Begriff der Ursubstanz die für sich *gedachte* Gegenständlichkeit derselben. Kultur ist schließlich die notwendig bestimmte Vermittlung beider Momente.

Bereits in der Kontingenz der Kultur erstreckt die Gesellschaft ihr synthetisches Band vollständig in die Begriffe von Natur und Subjekt. Als bestimmte Wirklichkeit ist die Gesellschaft kontingent bestimmte absolute Einheit. Weder der Begriff des Subjekts, noch der Begriff der Natur ist in letzter Konsequenz anders denn als Reflexion des Begriffs der Gesellschaft zu begreifen. Gesellschaft ist der Ursprung und das Wesen allen Bewusstseins. Jedes Bewusstsein – und hierin jeder nur mögliche Begriff – ist seinem Wesen nach elementar sozialen Ursprungs. Natur und Subjekt mögen sich gegeneinander und vor allem gegen den Begriff der Kultur behaupten. Dennoch können alle drei Begriffe nicht anders vorgestellt werden denn als im Netz der Gesellschaft befangen. So entfalten sich vorgenannte Begriffe nicht nur in der absoluten Einheit der Gesellschaft, sondern sie sind überdies wesentliche Momente ihres Wesens. Die Aufspaltung der Wesensmomente der Gesellschaft – *Subjektivität*, *Objektivität* und *bestimmte Vermittlung* – ist notwendiges Moment des Begriffs der Gesellschaft überhaupt. Alle drei Momente bilden in ihrem Zusammenwirken das Wesen des Bewusstseins, ebenso wie dessen Inhalt, Form und Begriff. Dieser Inhalt mag wiederum von aller sozialen Verankerung abstrahieren. Das Wesen des Bewusstseins kann dem hingegen seine einmal entdeckte und entwickelte Herkunft nicht leugnen. Die Kultur findet vor diesem Hintergrund den Begriff ihres absoluten Wesens und ihrer absoluten Einheit. Das *System der Kultur* ist ein jederzeit bestimmtes *System der Gesellschaft*. Die Gesellschaft ist das absolute Wesen der Kultur und ihre Einheit. Indem das System der Kultur *für sich* den Begriff der Gesellschaft entdeckt, löst sich sein Konflikt mit den absoluten Wesenheiten von Subjekt und Ursubstanz. Die Kultur ist das *an sich* bestimmte absolute Wesen der Gesellschaft. In seinem Geltungshorizont solchermaßen bestärkt, kann sich das System der Kultur nicht nur gegen den Anspruch von Subjekt und Ursubstanz behaupten, sondern sich gleichfalls mit den so entwickelten absoluten Wesenheiten beider versöhnen. Die Kultur bringt als das bestimmte

absolute Wesen der Gesellschaft den Begriff des Subjekts ebenso wie den Begriff der Ursubstanz und der Natur zu Stande. Indem die Kultur die Gesellschaft für ihr eigen entdeckt, entdeckt sie zugleich ihr gemeinsames Wesen mit dem absoluten Wesen des Subjekts und der jenseits aller Kultur liegenden Ursubstanz. Indem Kultur Gesellschaft ist, kann sie die ihr fremd gewordenen Begriffe des Subjekts und der Natur zurückgewinnen.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Begriff der Gesellschaft sich im System mit den Begriffen des Subjekts, der Kultur und der Natur entfalten *muss*. Nur insofern die Gesellschaft ihre eigenen logischen Momente entwickelt und entfaltet, gelangt sie überhaupt zu Begriff. Der entwickelte Begriff der Gesellschaft kann folglich für nichts anderes gelten denn als ein *System der Vernunft*. In den Begriffen des Subjekts, der Kultur und der Natur wird dieses System formuliert. Indem das Verhältnis der vorgenannten Begriffe bestimmt wird, wird die elementare Logik der Gesellschaft zu Begriff gebracht. Diese elementare Logik kann in jedem nur möglichen Moment der Wirklichkeit entdeckt werden. Jedes Moment der Wirklichkeit ist von der Gesellschaft durchzogen und erst *in ihrer Bestimmtheit als Kultur* möglich. Insofern jedes Moment der Wirklichkeit am entwickelten Begriff der Gesellschaft partizipiert, muss diese Wirklichkeit selbst als Vernunft ausgelegt und begriffen werden.

C. Das konstitutive Wechselspiel von Kultur und Gesellschaft und die kulturelle Verhaftung des Gesellschaftsbegriffs

1. Das elementare logische Verhältnis von Kultur und Gesellschaft und die Funktion der Wissenschaft der Soziologie

Der entwickelte Begriff der Gesellschaft findet in der Kultur seine Bestimmung. Er ist in dieser Bestimmung notwendig auf den Begriff der Kultur angewiesen. Der Begriff der Gesellschaft kann sich erst im System der Kultur entwickeln und ist folglich jederzeit kulturell bestimmt. Die Kultur bringt auf diese Weise den Begriff der Gesellschaft hervor. Die Gesellschaft ist der kulturell gebildete Begriff der absoluten Einheit und des Wesens aller Kultur. Der Begriff der Kultur kann sich erst in der Entdeckung des Begriffs der Gesellschaft vollständig entfalten. Erst indem die Kultur die Entdeckung

ihres eigenen absoluten Wesens und ihre Einheit in der Totalität der Gesellschaft formuliert, kann sie das ihr aufgegeben Problem ihrer eigenen notwendigen Bestimmtheit auflösen.

In ihrer Bestimmtheit ist jede nur mögliche Kultur stets ‚Diese und Jene‘. Jedes Phänomen von Kultur ist in dieser Hinsicht notwendig kontingent. Es ist gegen andere Kultur-Phänomene differenziert und gegen diese potenziell endlos differenzierbar. In der endlosen empirischen Mannigfaltigkeit der Kultur versuchen sich die verschiedensten Begriffe der Kultur zu behaupten. Sie entfalten ihren bildenden Einfluss auf die sich in ihrer Reichweite befindenden Subjekte und versuchen am Substrat derselben zur Gestalt zu gelangen. Die Reichweite des Geltungsanspruchs der einzelnen Kulturphänomene ist dabei in ihrer jeweiligen Objektivität begründet. Je wesentlicher das entsprechende Phänomen für die Wirklichkeit des Menschen ist, umso weitreichender kann es sich entfalten. Kein Phänomen der Kultur ist allerdings *für sich* in der Lage, einen ausschließlichen Anspruch an die von ihm zu bildenden Subjekte zu formulieren. Weder der Staat, noch die Nation kann den Makel des jederzeit Bestimmten abstreifen – mag ihr Anspruch auch ein anderer sein.

Im Begriff der Gesellschaft kann das immer schon *an sich* bestimmte System der Kultur *in seiner Ganzheit* zu Begriff gelangen. Diese Ganzheit kann nicht im Begriff der Kultur selbst begründet werden. Eine solche Begründung bedarf des Begriffs eines absoluten Wesens. In ihrer unmittelbaren Bestimmtheit ist kein Phänomen der Kultur selbst der Begriff dieses absoluten Wesens. Auch das System der Kultur als solches kann als System entwickelter Subjektivität keinen absoluten Begriff *an sich* bestimmen. Der Begriff des Absoluten muss folglich jenseits der Kultur gedacht werden. Dieses Jenseits ist zunächst sowohl im Begriff des Subjekts als auch im Begriff der Natur formuliert. Beide Begriffe behaupten sich als absolute Wesen jenseits kultureller Kontingenz. Weder der Begriff des Subjekts noch jener der Natur können sich dabei nachhaltig aus dem System der Kultur lösen. Beide Begriffe können nur in der Kultur formuliert werden und erhalten hierin ihre Wirklichkeit. Gleiches kann vom Begriff der Gesellschaft gesagt werden. Gesellschaft ist ohne Kultur – ohne irgendeine Form entwickelter Subjektivität – nicht zu begreifen. Im Unterschied zu den Begriffen des Subjekts und der

Natur kann allerdings im Begriff der Gesellschaft das Wesen der Wirklichkeit als solches formuliert werden. Dieses Wesen ist weder rein subjektiv noch ausschließlich in einer natürlichen Ursubstanz zu begründen. Das absolute Wesen der Gesellschaft ist vielmehr die entwickelte Systematik beider Momente.

Bereits vor diesem Hintergrund deutet sich das kulturelle Verhängnis des absoluten Wesens der Gesellschaft an. Dieses absolute Wesen kann überhaupt nur in der Bestimmtheit von Kultur zur Geltung und hierin zur Wirklichkeit gelangen. Der Begriff der Gesellschaft ist damit wesentlich selbst kulturelles Produkt. Der Begriff der Gesellschaft kann sich überhaupt nur in der Kultur entfalten. Mag er auch als das Wesen aller nur möglichen Kultur erkannt werden, so ist dieser Begriff doch stets in ‚Dieser und Jener‘ Kultur verwurzelt. Der Begriff der Gesellschaft als des Absoluten schlechthin wird auf diese Weise in die notwendige Kontingenz der Kultur *an sich* verwickelt. Er erscheint selbst als ein kontingenter Begriff und ist hierin in seiner Funktion als Begriff absoluter Totalität gefährdet. Sowohl für den Begriff der Kultur als auch den Begriff der Gesellschaft ergibt sich damit ein letztes zu lösendes systematisches Problem. Wie ist der Begriff eines absoluten Wesens möglich, welches doch jederzeit nur als Produkt einer bestimmten, nämlich *kulturellen Wirklichkeit* gelten kann? Das systematische Verhältnis von Kultur und Gesellschaft besteht in einer wechselseitigen logischen Abhängigkeit. Keiner der beiden Begriffe kann ohne die wesentlichen logischen Bestimmungen des jeweils anderen kohärent entfaltet werden. Der Begriff der Gesellschaft muss vor diesem Hintergrund mit Notwendigkeit als kulturelles Produkt begriffen werden. Dies wiederum legt die Deutung nahe, dass der Begriff eines absoluten Wesens der Wirklichkeit eine bloße Erfindung ‚Dieser und Jener‘ Gemeinschaft und damit nicht eigentlich diskutabel sei. Diese pessimistische und in ihren wesentlichen Zügen *antimetaphysische* Einstellung findet in einem weiteren Gedanken Unterstützung. Auch der Begriff der Kultur muss dem Gesagten zufolge als kulturellen Ursprungs begriffen werden. Der Begriff der Kultur ist folglich in der von ihm selbst begriffenen bestimmten Wirklichkeit begründet. Er partizipiert somit ebenso wie der kulturell verwurzelte Begriff der Gesellschaft an der systematischen Kontingenz einer notwendig *an sich* bestimmten Wirklichkeit. Der Begriff der Kultur ist folglich ebenso wie der

Begriff der Gesellschaft *an sich* zufälliges Produkt ‚Dieser und Jener‘ kulturellen Gemeinschaft. In seiner *Selbstreflexivität* ist der Begriff der Kultur selbst kulturelles Produkt.

Von der Kultur wurde gesagt, dass sie wesentlich sittlich vermittelt ist. Kultur existiert in der anschaulichen Bestimmtheit sittlicher Gemeinschaft. Diese anschauliche Bestimmtheit ist wesentlich in sozialen Gruppen organisiert. Die soziale Gruppe ist die universelle Form der sittlichen Gemeinschaft. Die Gesellschaft wird als solche in der kulturell-sittlichen Gemeinschaft der sozialen Gruppe wirklich. Weder Kultur noch Gesellschaft können ohne einen Begriff ihrer sittlichen Vergemeinschaftung erschlossen werden. In dieser sittlichen Gemeinschaft ist die Wirklichkeit von Kultur und Gesellschaft begründet. In ihrer Formation bilden Kultur und Gesellschaft sowohl die bestimmte als auch die absolute Einheit und das Wesen dieser Wirklichkeit. Der Begriff dieser Wirklichkeit ist aus sich selbst heraus notwendig. Er kann sich in jedem Moment der Wirklichkeit beweisen und tut dies beständig. Die absolute Einheit der Gesellschaft durchzieht ihrem Begriff gemäß jedes nur mögliche Phänomen der Kultur. Sie ist überhaupt der Begriff der Einheit von Kultur als solcher. Gleichzeitig hat jedes nur mögliche Phänomen der Gesellschaft in der Kultur das notwendige Medium seiner Erscheinung.

Jedes Phänomen der Kultur ist ein mannigfaltiges Zusammenspiel von Kontingenz und Notwendigkeit. In seiner reinen Objektivität ist jedes Kulturphänomen absolut notwendig. Es ist in dieser Objektivität Instanz der Bildung individueller Identität und Bewusstsein. Jedoch ist Kultur zu keinem Zeitpunkt ausschließlich objektives Phänomen. Sie ist vielmehr ihrem Wesen nach stets ebenso subjektiv konstituiert. Das Subjekt ist der Horizont und der Ursprung des kulturellen Prozesses. In diesem Prozess sind die Subjektivität der in der Kultur befassten Individuen und die Objektivität der „objektiv geistigen Gebilde“ auf mannigfaltige Weise miteinander vermittelt. Aus der notwendigen Subjektivität aller Kultur resultiert die in der *Freiheit und Spontaneität des Subjekts* begründete Kontingenz jedes nur möglichen kulturellen Phänomens. Das Subjekt mag sich in seiner relativen Autonomie für ‚Dieses oder Jenes‘ kulturelle Phänomen begeistern. Jedes nur mögliche

objektive Phänomen der Kultur wird in der bewusstseinsvermittelten Rezeptivität des Subjekts *in relativem Maße* kontingent bestimmt.

Als elementares konstitutives Moment der Kultur reicht die Subjektivität der Individuen und ihrer spezifischen Gemeinschaften in den Begriff der Gesellschaft hinein. Die Gesellschaft ist damit Begriff ‚Dieser und Jener‘ – *Unserer* – Kultur. Dieses Faktum kann den gemachten Ausführungen gemäß nicht gelehnet werden. Es ist unmittelbare Konsequenz der elementaren Logik von Kultur und Gesellschaft. Der Begriff der Gesellschaft als des Begriffs des absoluten Wesens aller Wirklichkeit hat damit eine wesenseigene doppelte logische Struktur. Er ist zum einen Begriff des absoluten Wesens aller nur möglichen Kultur und damit jeglicher bestimmten kulturellen Gemeinschaft als solcher. Als dieser absolute Begriff tritt das Wesen der Gesellschaft in jeder einzelnen kulturellen Gemeinschaft auf bestimmte Weise in Erscheinung. Die Art dieser Bestimmtheit lässt sich dabei *nicht* grundsätzlich festlegen. Die Gesellschaft mag in ‚Dieser oder Jener‘ Gemeinschaft tatsächlich als absolutes Wesen begriffen werden oder auch nur als dunkles Gefühl der Allgemeinheit. Ebenso mag dieses absolute Wesen unter dem Namen der ‚Gesellschaft‘ firmieren oder unter ‚einem Anderen‘. Ein solches divergentes Spiel des absoluten Wesens liegt im Phänomen der Kultur begründet. Damit ist freilich andererseits festzustellen, dass sowohl der Begriff der Gesellschaft *an sich* als auch dessen vollständig entwickelte logische Struktur den Makel des kontingent Bestimmten *an sich* trägt. Die gesamte Konzeption der in der vorliegenden Arbeit entwickelten Systematik kann nicht anders denn als Produkt einer bestimmten sozialen Gemeinschaft ausgelegt werden. Es ist dabei außerordentlich problematisch, den Horizont dieser Gemeinschaft zu bestimmen. Dieser mag ebenso ‚Diese und Jene‘ Forschungsgemeinschaft sein, der Geist einer Generation, eines Landes oder gar der ‚abendländischen Kultur‘ als solcher. Die Problematik einer solchen Bestimmung ist wiederum im subjektiven Wesen der Kultur begründet. Diese ermöglicht aus sich heraus, den Begriff der Gesellschaft auf mannigfaltige Weise individuell zu identifizieren. Wesentlich ist im hier vorgetragenen Kontext allerdings nicht, in welcher kulturellen Form der Begriff der Gesellschaft bestimmt ist, sondern einzig, dass er notwendig in einer solchen Form zur Geltung gelangen muss. Der Begriff der Gesellschaft kann vor dem Horizont seiner ganzen wesenseigenen Logik

nicht anders denn als bestimmtes Produkt einer notwendig ebenso bestimmten sittlich-kulturellen Gemeinschaft bestimmt werden. Interessanterweise ist allerdings gerade diese Schlussfolgerung Resultat des zuvor bestimmten systematischen Verhältnisses von Kultur und Gesellschaft und des entwickelten Begriffs der Gesellschaft als des absoluten Wesens menschlicher Wirklichkeit schlechterdings.

Resultat der bisherigen Ausführungen ist dem zufolge, dass offenbar eine bestimmte Kultur oder kulturelle Gemeinschaft – *Wir* – ein System von Begriffen hervorgebracht hat, das *zunächst* wesentlich das Problem kontingenter kultureller Wirklichkeit reflektiert. Moment dieser Reflexion ist immer schon der Begriff eines alle Kontingenz aufhebenden und vermittelnden absoluten Wesens. Dieses Wesen ist den gemachten Ausführungen zufolge sowohl im Begriff des Geistes, später dann im Begriff der Gesellschaft systematisch bestimmt worden. Beide Konzeptionen müssen im Kontext der angestellten Überlegungen als kontingente kulturelle Produkte begriffen werden. Gleichzeitig kann der Geltungsanspruch der Logik der Begriffe *Geist* und *Gesellschaft* nicht in den Begriff einer kulturell bedingten Kontingenz beider aufgehoben werden. Geist und Gesellschaft behaupten sich als Begriffe ein und desselben Wesens der Wirklichkeit. Dieses Wesen kann in seiner Absolutheit nicht anders denn als *an und für sich* notwendig gedacht werden. Für den Begriff der Gesellschaft bedeutet dies, dass derselbe keinesfalls zu Gunsten des Begriffs der Kultur aufgegeben werden kann. Der Begriff der Gesellschaft ist vielmehr für den Begriff der Kultur ebenso konstitutiv wie der Begriff der Kultur für den Begriff der Gesellschaft. Beide Begriffe können sich nur in der wechselseitigen Abhängigkeit eines gemeinsamen Systems bewähren. Erst im Zuge einer vollständigen wechselseitigen Entwicklung können sowohl der Begriff der Gesellschaft als auch der Begriff der Kultur ihren notwendigen Geltungsanspruch entfalten. Diese vollständige wechselseitige Entwicklung ist erst vollendet, insofern das problematische Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit aufgeklärt ist, welches sich im logischen Verhältnis der Begriffe Kultur und Gesellschaft manifestiert.

Jede nur mögliche Wirklichkeit des Bewusstseins ist den gemachten Ausführungen gemäß ihrem Wesen nach Kultur. Kultur ist überhaupt die Einheit aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit. Der Begriff der

Gesellschaft als des absoluten Wesens dieser Wirklichkeit kann sich nur im Horizont von Kultur entfalten. Insofern folglich der Begriff der Kultur die Möglichkeit aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit *und Wahrheit* repräsentiert, hat er ein grundsätzliches Vorrecht vor dem Begriff der Gesellschaft – mag dieser das absolute Wesen aller Kultur sein oder auch nicht. Kultur ist ihrem eigenen Verständnis nach elementar subjektiv bestimmt. In ihr gelangt der Mensch zu einem Verständnis seiner selbst und seiner stets kulturell vermittelten sozialen Umwelt. Der Begriff der Gesellschaft fällt dem Gesagten zufolge notwendig in den Horizont dieses subjektiv-menschlichen Selbstverständnisses. Wie ist es vor diesem Horizont überhaupt möglich, ein übersubjektives absolutes Wesen zu denken? Zum vorgenannten Problem liefern Hegel und Durkheim verschieden akzentuierte Lösungen. In den Ansätzen beider Autoren wird das absolute Wesen der Wirklichkeit zunächst als Einheit subjektiver Identität begriffen. Der Begriff dieser absoluten Einheit ist bei beiden Autoren aus sich heraus notwendig. Sowohl Hegel als auch Durkheim behaupten folglich einen Begriff, der als Begriff der absoluten Totalität aller nur möglichen bestimmten Wirklichkeit notwendig Geltung hat. Die Notwendigkeit der von beiden Autoren verwendeten Begriffe – des *Geistes* und der *Gesellschaft* – ist wesentlich in der Funktion dieser Begriffe als Synthesis begründet. In der Funktion dieser Synthesis können beide Begriffe nicht anders expliziert werden denn als die Totalität menschlicher Wirklichkeit schlechterdings.

Dem Subjekt ist es Hegel zufolge möglich, die absolute Wirklichkeit des Geistes *für sich* zu erschließen. Dieses Erschließen ist gleichbedeutend mit einer wesentlichen Entwicklung des Geistes selbst. Das Subjekt ist dabei Moment des Geistes. Indem es eine Funktion für den Geist als Totalität übernimmt, entfaltet sich dieser im Spiel mit sich selbst. Der historische Prozess des Geistes ist auf diese Weise seinen wesentlichen Stufen gemäß im Bewusstsein des Subjekts manifest. Ist dieser historische Prozess entsprechend fortgeschritten, so gelangt die Totalität des Geistes selbst im Bewusstsein des

Subjekts zu Begriff und steigert sich hierin zuletzt zum absoluten Wissen.³⁰² Dieses absolute Wissen findet allein in der Wissenschaft eine adäquate Form seiner Formulierung. Vom Durkheimschen Begriff der Gesellschaft kann dasselbe ausgesagt werden. Die Gesellschaft ist das historische Urwesen der menschlichen Wirklichkeit. Erst nachdem sich dieses Urwesen in einem langen, vergleichsweise systematischen Prozess entwickelt hat, gelangt es in der modernen Wissenschaft als ein solches zur Bestimmung. Die Wissenschaft ist in diesem Sinne das elementare Medium sowohl des entwickelten Geistes als auch der Gesellschaft überhaupt. Mit dieser Feststellung ist allerdings keineswegs die Frage beantwortet, *wie* es einer notwendig bestimmten und damit individuellen Kultur möglich ist, das absolute Wesen des Geistes oder der Gesellschaft auszusprechen, beziehungsweise zu entwickeln. An diesem Punkt geht der Durkheimsche Ansatz über den Hegelschen hinaus.

Der Hegelsche Ansatz geht seinem Wesen nach von einer entwickelten, komplex vermittelten Identität des absoluten Wesens des Geistes mit dem partikularen Bewusstsein der individuellen Subjekte aus. Welches Subjekt allerdings vom absoluten Geist in seiner ganzen Totalität getroffen wird, kann aus den Quellen der Hegelschen Philosophie nicht abgeleitet werden. Dies mag ebenso in den individuellen Anlagen der Subjekte begründet sein, wie im zufälligen Spiel des Geistes *an und für sich*. Das eigentliche ‚Warum‘ des sich entfaltenden logischen Verhältnisses von Subjekt und absolutem Geist findet keine Begründung in der Hegelschen Philosophie. Anders im Ansatz Durkheims. Insofern Durkheim die Totalität des Geistes überhaupt als *Gesellschaft* auslegt, begründet er hierin zugleich eine Konzeption der *Erklärung* des systematischen Verhältnisses von *Gesellschaft* und *Subjekt*, von *sozialem Ganzen* und *sozialem Teil*.

Mit der Entwicklung des Begriffs der Gesellschaft – und hierin der Genese von *Soziologie* als Wissenschaft – wird die Erklärung der Entstehung und Entwicklung subjektiver Identität unmittelbar Gegenstand wissenschaftlicher

³⁰² Gleichmaßen entwickelt sich das *Subjekt* als solches im historischen Prozess des Geistes und gelangt im Zuge dieser Entwicklung zu Bewusstsein.

Betrachtung. Die Soziologie fokussiert überhaupt die spezifische Synthesis des Subjekts mit seinen unmittelbaren und mittelbaren Gemeinschaften. Indem die Soziologie (im Sinne Durkheims!) ihr Augenmerk auf die *Erklärung* der Synthesis von Individuum und Kollektiv *konzentriert*, muss sie sich aus der spekulativen Bestimmung des Ganzen menschlicher Wirklichkeit – oder gar der Totalität des Wirklichkeitsganzen selbst – allerdings zunächst zurückziehen. Jeder nur mögliche Ansatz der *Erklärung* sozialer Verhältnisse geht dabei von einer zumindest relativen Objektivität eines soziologisch interpretierbaren Gegenstandsbereichs aus. Sowohl der Erklärungsanspruch als auch die damit einhergehende vorgenannte Objektivitätsvoraussetzung liegt in der Natur sozialer Phänomene selbst begründet. Diese Phänomene sind ihrem Begriff nach wesentlich *an sich* bestimmt. Sie sind Ausgeburten anschaulich sittlich-kulturellen Zusammenlebens. Der Begriff der Gesellschaft trägt diese Gegenständlichkeit nicht *an sich*. Die Gesellschaft ist als absoluter Begriff zwar in der Kultur anschaulich bestimmt, nicht aber *an und für sich selbst*. Dieses *absolute* Wesen kann nur in der Logik des Begriffs entwickelt werden und in derselben zur Geltung kommen. Die Gesellschaft kann nicht *unmittelbar* als anschauliche Gemeinschaft ausgelegt werden. Sie ist in diesem Sinne kein Begriff *soziologischer* Forschung.

Der Begriff der Gesellschaft muss dem Gesagten zufolge dem Prozess eigentlicher soziologischer Forschung *vorausgedacht* und *vorausgesetzt* werden. Als absolutes Wesen wird dieser Begriff wesentlich im Kontext philosophischer Reflexion *entwickelt*. Gleichfalls ist der Begriff der Gesellschaft als entwickelter Begriff des absoluten Geistes kaum ohne die Wissenschaft der Soziologie vorzustellen. Der Begriff der Gesellschaft bedarf der etablierten soziologischen Forschung ebenso, wie diese des Begriffs der Gesellschaft bedarf. Das Verhältnis beider ist wechselseitig konstitutiv. Der Begriff der Gesellschaft wird in der Soziologie in seiner Wirklichkeit bestimmt. Die Selbstbestimmung des Absoluten wird hierdurch im eigentlichen Sinne der Philosophie entrissen. Im Verhältnis von Philosophie und Soziologie wird die Auslegung des Absoluten gleichsam funktional differenziert. Indem die Soziologie überhaupt der *objektive Reflexionsapparat* aller nur möglichen bestimmten Kultur ist, wird hierin zugleich der Begriff des Absoluten selbst auf entscheidende Weise transformiert. Der Begriff der Gesellschaft als des

erneuerten Begriffs des Geistes kann und muss von der Soziologie selbst als bestimmter Begriff aufgefasst werden. Die Soziologie drängt von sich aus darauf, den Begriff des Absoluten *zu erklären*. Indem nun die Soziologie über ihre Funktion der Bestimmung aller nur möglichen Kultur wesentlicher Bestandteil des Systems von Kultur und Gesellschaft ist, ist sie ebenso essenzielles Moment der Auslegung des Absoluten selbst. Im Prozess dieser Auslegung sind Philosophie und Soziologie wesentlich gleichberechtigt und aufeinander verwiesen. Die Philosophie kann dem entwickelten Begriff der Gesellschaft gemäß nicht anders verfahren, als den Bestimmungsversuchen der Soziologie beizupflichten. Diese Bestimmungsversuche sind für die Auslegung des Absoluten, als des einheitlichen Systems aller nur möglichen Wirklichkeit, konstitutiv. Sie fallen in den Kontext soziologischer Begriffsbildung und müssen wesentlich von der Wissenschaft der Soziologie als solcher bewältigt werden.

2. Die Relativität des Absoluten – das ‚Wir‘ und das ‚Uns‘ von Wahrheit und Wissen

Philosophie und Soziologie bestimmen im Wechselspiel den Begriff der Gesellschaft als den Begriff der absoluten Wirklichkeit überhaupt. In der Philosophie wird dabei die Konzeption des Absoluten entwickelt. In ihr geschieht die systematische Ausbreitung des Begriffs. Auf diese Weise erst kann der Begriff der Gesellschaft als Begriff absoluter Totalität zur Geltung gelangen. Dies freilich ist unmöglich vorzustellen, insofern nicht bereits eine Wissenschaft der Soziologie in souveräner Methode konstituiert worden ist. Erst in einer solchen Wissenschaft gelangt der Begriff der Gesellschaft zu einer hinreichenden Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit des Begriffs der Gesellschaft findet sich den gemachten Auslegungen zufolge in den spezifischen anschaulich benennbaren Gebilden der Kultur. Der Begriff der Gesellschaft selbst wird in der Wissenschaft der Soziologie in seinem bestimmten kulturellen Horizont begriffen. Den Ansatz dieses spezifisch akzentuierten Begriffs der Gesellschaft liefert wiederum die soziologische Grundkonzeption Emile Durkheims. Der Begriff der Gesellschaft ist dessen Ansatz gemäß einzig und allein dadurch seiner ganzen Struktur nach möglich, weil sich diese elementar bewusstseinsbildend entfaltet. Die Möglichkeit des Begriffs der

Gesellschaft ist identisch mit dessen Wirklichkeit im Bewusstsein der Individuen. Die Wirklichkeit des individuellen Bewusstseins ist wiederum nichts anderes als individuelle Identität *in ihrem allgemeinen sozialen Wesen*. Wo auch immer folglich der Begriff der Gesellschaft entfaltet ist, mündet eine systematische individuelle Selbstreflexion notwendig in die Erkenntnis des Begriffs der Gesellschaft. Und wo auch immer der Begriff der Gesellschaft individuell erkannt worden ist, ist dieser Begriff in dieser Erkenntnis ebenso seiner Form nach notwendig wie seiner Substanz nach wirklich.

Aus dem Gesagten folgt eine grundsätzlich doppelte Auslegung des Begriffs der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist in ihrer Ganzheit ebenso absolutes Wesen wie auch als dieses absolute Wesen der kontingente Begriff einer bestimmten kulturellen Gemeinschaft. Insofern sich die Gesellschaft in der vorliegenden Arbeit als Totalität der Wirklichkeit schlechterdings behauptet hat, muss sie sich aus ersterer Perspektive in jedem nur möglichen individuellen Bewusstsein wieder finden. Jedes Individuum, an jedem nur möglichen Ort der Welt, in jeder nur möglichen Kultur, muss zumindest eine rudimentäre Vorstellung davon haben, dass die Totalität der Wirklichkeit eine elementar soziale Angelegenheit ist. Diese ‚Vorstellung‘ mag allerdings ebenso vages Gefühl wie klarer Begriff in ‚Dieser oder Jener‘ Ausbildung sein. Hieraus wiederum folgt, dass der in der vorliegenden Arbeit ausgewiesene *entwickelte* Begriff der Gesellschaft – als absoluter Totalität – ein bestimmter Begriff von Gesellschaft ist, welcher gegen andere kulturell etablierte Begriffe desselben Wesens differenziert werden muss. Dieses *soziale Wesen der Wirklichkeit* mag an anderen Orten und zu anderen Zeiten einen vollkommen anderen Titel tragen – zu Hegels Zeiten beispielsweise vollkommen zu Recht jenen des *Geistes*. Allerdings ist nicht nur der historische Titel dieses absoluten Wesens im Phänomen seiner kulturellen Bestimmtheit befangen, sondern – der zweiten genannten Perspektive gemäß – ebenso dieses Wesen selbst. Das Absolute kann dem Gesagten zufolge der inhärenten Logik seines Begriffs gemäß ebenso als absolutes wie als bestimmtes Wesen der Wirklichkeit ausgelegt werden. Als bestimmtes Wesen der Wirklichkeit kann allerdings der Begriff des Absoluten in seiner ganzen Totalität nicht anders denn als kontingent und in diesem Sinne historisch zufällig aufgefasst werden. Die elementare Dialektik des im System von Kultur und Gesellschaft aufgedeckten

Wesens der Wirklichkeit besteht darin, dass beide vorgestellten Auslegungen absolut notwendig und in ihrer Notwendigkeit ebenso gleichursprünglich wie gleichberechtigt sind. Weder vom absoluten sozialen Charakter der Wirklichkeit als solcher, noch von der absoluten kulturellen Kontingenz eines solchen Begriffs kann folglich *an und für sich* abstrahiert werden. Beide Phasen des Begriffs der Gesellschaft sind allein dadurch notwendig, dass sie wirklich sind. Und sie sind wirklich, indem sie das kulturell etablierte Bewusstsein einer *an sich* bestimmten Gemeinschaft konstitutiv bestimmen.

Die Wirklichkeit der Gesellschaft kann und muss vor diesem Hintergrund als *Unsere* begriffen werden. Es ist dabei nur von sekundärer Bedeutung, worin das ‚Wir‘ hinter diesem ‚Unsere‘ besteht. Diese Frage ist nur empirisch zu beantworten, da sie unmittelbar auf die Bestimmung einer kulturellen Gemeinschaft geht. Von dieser wiederum mag es verschiedene Begriffe geben – ‚das Abendland‘, ‚die europäischen Intellektuellen‘ oder die ‚Anhänger Durkheims und Simmels‘. Wesentlich ist einzig, dass sich hinter dem kulturell vermittelten Begriff des Absoluten notwendig der Begriff eines ‚Wir‘ verbirgt. Der Begriff dieses ‚Wir‘ kann unter keinen Umständen vom Begriff des Absoluten getrennt werden.

Emile Durkheims historisches Verdienst besteht wesentlich darin, dass er einen systematischen Ansatz der Vermittlung des Begriffs der Gesellschaft als sowohl eines Begriffs bestimmter wie auch absoluter Wirklichkeit liefert. Der Begriff des Absoluten ist *unser* Begriff. Er ist unserer Kultur entsprungen und erwachsen, und er entfaltet in ‚Dieser‘ seine spezifische Geltung. ‚Die Anderen‘ mögen eine andere Vorstellung von der Wirklichkeit haben. Das Absolute ist *unserem* Begriff nach Gesellschaft. Im Namen der Gesellschaft hat es seinen bestimmten Titel. Der bestimmte Titel des Absoluten ist in seiner Geschichte verwurzelt. In dieser hat auch das ‚Unser‘ seinen Ort. Die Wirklichkeit des Menschen ist seiner Natur nach jederzeit historisch bestimmt. Den Makel des Bestimmten kann diese Wirklichkeit zu keiner Zeit abstreifen. In diesem Makel hat der Begriff der Kultur seine Bewandnis. Kultur ist universaler Begriff bestimmter Wirklichkeit. Der Begriff der Gesellschaft ist wesentlich kultureller Begriff. Er wird in der Kultur geboren und von dieser genährt. Gleichzeitig ist der Begriff der Kultur elementar auf den Begriff der Gesellschaft angewiesen. Die Einheit der Kultur kann überhaupt nur begriffen

werden, insofern diese Gesellschaft ist. Der Begriff der Kultur gelangt erst vollends zur Geltung, wenn auch der Begriff der Gesellschaft bestimmt worden ist. Die Begriffe von Kultur und Gesellschaft sind wechselseitig konstitutiv und hierin aufeinander verwiesen. Der Begriff der Gesellschaft hat im Begriff der Kultur seine zur größtmöglichen Allgemeinheit gesteigerte systematische Bestimmung. Diese Bestimmung ist jederzeit im Bewusstsein sozialer Gruppen organisiert. Die soziale Gruppe ist der *an sich* bestimmte Ort des Bewusstseins. Das Bewusstsein der Individuen wird in der Mannigfaltigkeit der sie bildenden sozialen Gruppen konstituiert. Der Begriff der Gesellschaft ist ebenso wie jeder andere mögliche Begriff in seiner Entfaltung an soziale Gruppen gebunden. Er ist der bestimmte Begriff spezifischer sozialer Gruppen oder Formationen derselben. Für die in diesen spezifischen Formationen befangenen Individuen ist der Begriff der Gesellschaft bewusstseinsbildend. Seine Struktur konstituiert mittelbar und unmittelbar die stets soziale Identität der Individuen. Der Begriff der Gesellschaft ist auf diese Weise der bestimmte Begriff einer spezifischen sozialen Gemeinschaft.

Der Begriff der Gesellschaft ist dem Gesagten zufolge für *unsere* soziale Identität Grundvoraussetzung. Er ist für ‚Diese‘ höchster und vollkommenster spekulativer Begriff. Im Begriff der Gesellschaft gelingt es *uns*, unsere ebenso individuelle wie gemeinschaftliche Identität auszulegen. Gleichzeitig kommen ‚Die Anderen‘ zu Wort. Zwar können ‚Wir‘ die Identität dieser Anderen nicht anders denn als im Wesen der Gesellschaft begründet auffassen. Gleichzeitig lehrt uns die Befangenheit des Begriffs der Gesellschaft im Phänomen der Kultur, diesen nicht kritiklos zu verallgemeinern. ‚Die Anderen‘ mögen einen grundsätzlich anderen Begriff absoluter Wirklichkeit entwickeln oder sogar ganz auf diesen verzichten. Für ‚Diese‘ mögen die Begriffe von Kultur und Gesellschaft keinerlei Bedeutung haben. Der Begriff der Kultur lehrt *uns* diese Möglichkeit. Sie ist in der begrifflichen Struktur von Kultur und Gesellschaft verankert. Gleichzeitig ist diese Möglichkeit weder vorzustellen noch zu begreifen. Sie kann und muss als negative Konsequenz aus der Logik von Kultur und Gesellschaft gefolgert werden. Als dieses Gefolgerte bleibt die Möglichkeit der Identität der Anderen *für sich* ein *für uns* absolut Negatives. Dieses Negative kann von uns *an sich* nicht begriffen werden. Und doch lässt es sich nicht aus dem System von Kultur und Gesellschaft verbannen. Das

System von Kultur und Gesellschaft ist damit vom Makel des Widerspruchs gezeichnet. Es ist in ihm eine logische Konsequenz gedacht, die dem Anspruch des Systems gemäß zugleich gedacht werden muss und dennoch undenkbar ist. Gleichzeitig ist dieser Widerspruch *für uns* konstitutiv. Er bedroht unsere geistig-soziale Identität nicht nur nicht, sondern ermöglicht diese erst. In unserem Bewusstsein ist eine notwendige und unrelativierbare Vermittlung der Kontingenz und Geltung von Kultur und Gesellschaft veranlagt. ‚Wir‘ sind auf diese Weise in die Lage versetzt, sowohl einen Begriff des Absoluten für uns zu beanspruchen und diesem gemäß unsere Wirklichkeit zu begreifen, als auch ‚Dieses‘ Absolute in seinem Anspruch zu relativieren. Diese Relativierung des Absoluten auf einen uns gemeinsamen Horizont der Kultur ist logisches Moment des Absoluten selbst. Es ist das vom Absoluten selbst getragene Moment der Negation.

Das System von Kultur und Gesellschaft wurde in der vorliegenden Arbeit wesentlich als ein *System der Wahrheit* und – insofern dieses zu Begriff gelangt ist – als ein *System der Vernunft* ausgewiesen. Das zur Vernunft gekommene System der Gesellschaft muss sich als ein solches in der Kultur bewähren. Die Vernunft selbst ist in diesem Sinne nur in der Kultur wirklich. In dieser hat sie den Horizont ihrer Geltung. Dieser Horizont weist allerdings jederzeit aus sich selbst heraus. Er soll für ‚Die Anderen‘ ebenso gültig sein wie ‚für uns‘. In einem solchen Anspruch gelangt das entwickelte Wesen des Absoluten zu Bewusstsein. Dieses ist seinem Begriff nach das absolute Wesen aller Wirklichkeit und folglich allerorten gültig. Im vorgestellten System von Kultur und Gesellschaft ist die Differenz der Vernunft mit sich selbst als ein konstitutives Phänomen begriffen. Die Vernunft trägt notwendig den Makel des ‚für uns‘ *an sich* und muss dennoch in absoluter Gültigkeit begriffen werden. Dies wiederum hat wesentlich Konsequenzen sowohl für den Begriff der Wahrheit als auch dessen ausgewiesene Verkörperung im Begriff des Wissens. Das System von Kultur und Gesellschaft wurde in der vorliegenden Arbeit in die Tradition der Hegelschen Philosophie eingeordnet und dieser gemäß als *System der Wahrheit* begriffen. Indem Kultur und Gesellschaft die Wirklichkeit des Menschen konstituieren, bilden sie nicht nur dessen Identität, sondern sie sind vielmehr der Horizont der Wahrheit aller nur möglichen menschlichen Existenz. Die Gesellschaft ist die absolute Wahrheit des

Menschen und seiner Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist in ihrer Bestimmtheit ausschließlich als Kultur zu denken. Die Wirklichkeit des Menschen ist jederzeit bestimmt. Sie ist *seine* Wirklichkeit. Gleiches ist von der Wahrheit zu sagen. Das System der Wirklichkeit des Menschen ist ein System der Wahrheit. Dieses System ist ebenso notwendig *absolut* wie *an sich* bestimmt. Die Wahrheit des Menschen kann von demselben nicht geleugnet werden. Sie ist das Rückgrat seiner Identität und seines Wesens. Die Negation der Wahrheit ist als Negation individueller Identität *von mir* und *von uns* nicht zu leisten. In der bestimmten Wahrheit ist *meine* Identität ebenso möglich wie *unsere*. Das ‚Meine‘ ist gegen das ‚Unsere‘ differenziert, indem es sich von diesem unterscheidet. Wo allerdings der Unterschied möglich ist, ist das ‚Meine‘ stets in ein bestimmtes ‚Unsere‘ verwickelt. Nur auf der Basis kultureller Gemeinschaft kann gestritten werden.

Im Begriff des Wissens ist ‚Meine‘ und ‚Unsere‘ Wahrheit zum Absoluten gesteigert. Es ist in diesem vollkommen gleichgültig, ob das Wissen *meines* oder *unseres* ist, denn es gilt ‚für Alle‘. Die Wahrheit des absoluten Wissens ist prinzipiell allerorten gültig. Das Absolute ist das entwickelte System der Wahrheit. Dieses entwickelte System der Wahrheit ist *für sich* Wesen. Es ist das Subjekt und die Bewegung seiner selbst. Seinem ursprünglichen Begriff bei Hegel gemäß entfaltet sich das Absolute in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auf eigene Weise im Bewusstsein der Menschen. Es durchläuft hierdurch *systematisch* die Stationen seines eigenen Wesens. Erst nachdem es diese Stationen systematisch durchlaufen hat, hat sich das Absolute selbst zum *absoluten Wissen* entwickelt. Das absolute Wissen ist die höchste Form der Synthesis aller nur möglichen Wirklichkeit. Das absolute Wissen ist zugleich absolute Wahrheit. Diese ist sich selbst *und uns* oder zumindest *mir* vollständig transparent.³⁰³ In seiner Wirklichkeit mag das

³⁰³ Nur einige Anmerkungen zu systematischen Problemen, die in der Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Werk zu Tage treten. Das absolute Wissen ist die zu sich selbst gekommene vollständig entwickelte Wahrheit. Diese vollständige Wahrheit ist als solche bewusstseinsbildend. Sie ist in ihrer Entwicklung elementar auf den Prozess der Bildung von Bewusstsein angewiesen. Das Absolute muss die Stufen seiner selbst hin zur Entwicklung des

Absolute sich selbst voraus sein. Es mag ‚Hier‘ bereits entwickelter zu Tage treten als ‚Dort‘. Das absolute Wissen mag in ‚Eurem‘ Bewusstsein weiter gediehen sein als in ‚Meinem‘. In jeder nur möglichen vollständig entwickelten Form ist sich das Absolute allerdings jederzeit selbst Begriff. Es ist der absolute Begriff seiner selbst. Als dieser Begriff ist es das absolute Wesen der Wirklichkeit.

Im Hegelschen System der Philosophie heißt das absolute Wesen der Wirklichkeit *Geist*. Im in der vorliegenden Arbeit ausgebildeten System trägt es den Titel der *Gesellschaft*. Das System der Gesellschaft ist seinem Begriff nach wesentlich in der Soziologie Durkheims begründet. In dieser tritt die Gesellschaft überhaupt als *absolutes System* in Erscheinung. Der Begriff des Absoluten wird im Begriff der Gesellschaft gegenüber dem Begriff des Geistes entwickelt. Der Begriff der Gesellschaft stellt den sittlichen Charakter des Geistes heraus. Während im *System des Geistes* die Sittlichkeit desselben wesentliche systematische Vorstufe der Entwicklung des Absoluten hin zum absoluten Wissen ist, kann im *System der Gesellschaft* die Sittlichkeit des Absoluten nicht mehr gesteigert werden. Das Absolute ist seinem entwickelten

absoluten Wissens in den verschiedenen systematischen Erscheinungen des Bewusstseins durchlaufen. Erst nach diesem Durchlauf kann sich das Absolute überhaupt als absolutes Wesen und Synthesis aller Wirklichkeit selbst behaupten und hierdurch begreifen und begriffen werden. Es ist allerdings zumindest aus den hier vorrangig behandelten Quellen nur schwerlich ersichtlich, inwiefern sich das Absolute zum absoluten Wissen entwickeln *muss*, um sich selbst als absolute Synthesis begreifen zu können. Ist es zum Begriff des absoluten Wissens ausreichend, dass nur *Einer*, d.h. Hegel, ein Bewusstsein des absoluten Wesens der Wahrheit und dessen Entwicklung ausgebildet hat? Oder muss das absolute Wissen jedes nur mögliche Bewusstsein durchdringen *und bestimmen*, um wirklich sein zu können? Kann andererseits das absolute Wissen seine Funktion als Synthesis erfüllen, insofern nicht ihr Begriff das Bewusstsein ‚Aller und Jeder‘ erreicht? All diese Fragen gehen auf das grundsätzliche Verhältnis des Philosophen zur Synthesis des Absoluten selbst. Welche Rolle spielt die sittliche Identität des Philosophen? Kann das Absolute in der Vollständigkeit seiner Form variieren? Inwiefern wiederholt sich der Prozess der Ausbildung des absolutem Wissens als des absolut durchgängig transparenten Selbstbewusstseins desselben? Ist das absolute Wissen einer Entwicklung fähig? Muss sich vielmehr auch dieses entwickeln, da der historische Prozess des Absoluten womöglich kein Ende findet? Usf.

Wesen nach *sittlich*. Es entfaltet seine elementare Sittlichkeit in der Kultur. In dieser bringt das Absolute zugleich seinen eigenen Begriff zur Geltung. Der Begriff des absoluten Wissens erfährt vor diesem Hintergrund gegenüber der Hegelschen Denkart eine Neubewertung. Was auch immer dieses absolute Wissen sein mag, es ist seinem Wesen nach kulturell vermittelt. Das Absolute, mag es auch noch so konsequent vollständig entwickelt werden können, bleibt ‚Dieses‘ – ‚Unseres‘. Dies ändert freilich nichts an seinem Begriff. Die *Logik* der Hegelschen Philosophie mag nach wie vor die vollkommenste Entwicklung des absoluten Wesens aller Wirklichkeit selbst sein. Diese kann von dem hier entworfenen System von Kultur und Gesellschaft nicht angezweifelt werden. Vielmehr ist im vorgetragenen System die Möglichkeit des absoluten Begriffs selbst, respektive dessen Logik, Grund gelegt. Die Möglichkeit der Logik eines absoluten Wissens ist einzig in der kulturellen Geltung ihres Begriffs begründet. Erst in der Sittlichkeit der Kultur hat der Begriff des absoluten Wissens seine Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist ohne Kultur nicht zu denken. Der Begriff des absoluten Wissens hat jedem anderen möglichen Begriff des Wissens folglich einzig das Privileg voraus, als vollständig entwickelter Begriff des Wissens einer bestimmten Kultur zu gelten.

Jede nur mögliche Form des Wissens ist seinem Wesen nach in Kultur und Gesellschaft begründet. In der Kultur hat das Wissen nicht nur seine bestimmte Wahrheit, sondern es ist vielmehr diese Wahrheit selbst. Dem Primat der Kultur muss sich auch der Begriff des absoluten Wissens und damit auch jener der absoluten Wahrheit unterordnen. Insofern folglich das System der Gesellschaft eine historische Entwicklung des Hegelschen Systems des Geistes ist, so entwickelt sich hierin auch der Begriff des Absoluten selbst. Dieser wird im Begriff der Gesellschaft *transformiert* und *aktualisiert*. Die Gesellschaft ist das absolute Wesen der Wirklichkeit. In ihrer Wirklichkeit als Kultur durchdringt und bildet dieses Wesen jeden nur möglichen Begriff. Vor diesem Hintergrund verliert der Begriff des absoluten Wissens an Bedeutung. Dieser ist nur *ein* möglicher Begriff kultureller Wahrheit. Neben ihm mögen andere Konzeptionen Geltung beanspruchen. Der Begriff des *absoluten* Wissens wird sich überhaupt nur behaupten können, insofern er sich in der Kultur und damit im Bewusstsein des Menschen systematisch ausbildet. Von dieser Ausbildung hängt seine Wirklichkeit und folglich sein Geltungsanspruch ab. Insofern

allerdings im System der Gesellschaft die Wirklichkeit des Absoluten als vollständig formuliert gilt, ist in diesem Anspruch bereits die Idee eines absoluten Wissens ausgesprochen. Inwiefern dieses allerdings in der Hegelschen *Logik* verwurzelt ist, kann im Zuge der vorliegenden Arbeit nicht bestimmt werden. Es ist allerdings grundsätzlich zweifelhaft, ob es einer derartigen in der *Logik* geleisteten systematischen und *endgültigen* Formulierung bedarf, beziehungsweise, ob eine solche im System von Kultur und Gesellschaft überhaupt möglich ist.

Der Begriff der Gesellschaft ist den gemachten Ausführungen gemäß jederzeit in der Kontingenz *seiner* Kultur verhaftet. Auf diese Weise ist er höchster nur möglicher Begriff aller Wirklichkeit. Gleichzeitig trägt dieser Begriff den Makel des ‚Unser‘ *an sich*. Das ‚Unser‘ ist überhaupt der Makel der Kultur. Dieser Makel ist aus dem System von Kultur und Gesellschaft nicht wegzudenken. Er ist vielmehr konstitutives Moment desselben. Im Makel der Kultur ist die *konstitutive Relativität* alles nur möglichen Wissens zu Begriff gelangt. Jede Form des Wissens hat ihr spezifisches ‚Unser‘. Das Absolute trägt nur deshalb seinen Titel, weil das mit ihm bezeichnete Phänomen für *unsere* Kultur bewusstseinsbildend ist. Es kann daher *von uns* nicht bestritten werden und kehrt vielmehr im Widerstreit stets zu sich selbst zurück. Im Prozess dieser Rückkehr kann es sich selbst als *absolutes Wissen* behaupten. Gleichwohl bleibt auch dieses absolute Wissen in der Kultur befangen. In dieser hat es seine Wirklichkeit. Jenseits dieser Wirklichkeit kann kein Begriff gedacht werden. Und gerade aus diesem Grund erzwingt die Befangenheit des Absoluten im System der Kultur die Anerkennung, dass ‚Dieses‘ Absolute seinem ganzen System nach nicht der Schlussstein aller Weisheit sein muss. Gleichfalls ist es ‚Uns‘ unmöglich, unsere Identität zu bestreiten. Und insofern diese ohne den Begriff einer absoluten Wirklichkeit nicht in letzter Instanz zu begreifen ist, vermögen ‚Wir‘ nicht auf den Begriff des Absoluten zu verzichten. Das Absolute bewahrt auf diese Weise seine Wirklichkeit und hat ‚für Uns‘ auch im Wandel der Zeit nur wenig von seinem Glanz verloren. Es ist einzig um einen unüberwindbaren Zweifel *an sich* bereichert. Das Absolute muss sich in diesem Sinne fortwährend neu dem Prozess kultureller Differenzierung stellen. Ebenso ist das System der Gesellschaft nicht der

Schlussstein systematischer Reflexion. Es steht *mit Notwendigkeit* ebenso zur Disposition wie der Begriff des Absoluten selbst.

VI. Schluss

Die Konzeption der vorliegenden Dissertation ruht auf drei Standbeinen. Zum einen wurde demonstriert, dass der Kulturbegriff Georg Simmels und die Gesellschaftskonzeption Emile Durkheims in der Logik eines wechselseitigen systematischen Zusammenhangs begriffen werden können. Zum anderen wurde den Begriffen von Kultur und Gesellschaft ein grundlegender konzeptioneller Zusammenhang mit einigen Schlüsselbegriffen der Hegelschen Philosophie nachgewiesen. Zuletzt wurde vor diesem Hintergrund ein *System* der Begriffe *Kultur* und *Gesellschaft* formuliert.

Die Methode der vorliegenden Dissertation ist die einer *systematischen phänomenologischen Analyse*. Die in diese Analyse verwickelten Phänomene wurden in ihrer Totalität ausgelegt. Jedem einzelnen im Vorgehenden besprochenen Begriff wurde systematisch in dessen Einzelmomenten nachgespürt. Aus der *dialektischen Reflexion* dieser Momente erwuchs der Zusammenhang eines jeweils spezifischen *Ganzen* des betreffenden Phänomens. Das den Arbeiten Georg Simmels zugeschriebene *System der Kultur* wurde als eine vollständig entwickelte Begrifflichkeit jeder nur möglichen bestimmen Wirklichkeit des Menschen ausgelegt.³⁰⁴ Das *Phänomen*

³⁰⁴ Wie intensiv und *unkonventionell* sich Simmel über die Wirklichkeit des Menschen Gedanken macht, beschreibt Werner Jung. Jung bemerkt nicht nur das enorme Spektrum der universitären Lehrtätigkeit Simmels „über sozial- und völkerpsychologische Themen, soziologische Aspekte der modernen Kultur und Gesellschaft, über logische, ethische und ästhetische sowie geschichtsphilosophische Gegenstände“. Jung beschreibt insbesondere Simmels Probleme mit den Gepflogenheiten ordentlicher universitärer Karrieren und den sich aus der Kombination von unkonventioneller Begriffsbildung, Kritik an bestehenden Universitätsgrößen und dem wenig verschleiertem jüdischem Erbe Simmels ergebenden Komplikationen. Jung, *Georg Simmel zur Einführung*, S. 13ff. Vergleiche auch Jungs Ausführungen auf S. 16. Tiefere Einblicke in das intellektuelle Wesen Simmels gibt Klaus Christian Köhnke. Köhnke verweist auf Micheal Landmann, der in einem Bericht zu einer Befragung Martin Bubers auf Simmels Identifikation mit dem „Prinzip des Immer-wieder-Aufsprengens von scheinbaren Selbstverständlichkeiten“ zu sprechen kommt. Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, S. 122ff.

der Kultur ist die Reflexion dieser Wirklichkeit. In der Idee der bestimmten Wirklichkeit kommt die notwendige *Subjektivität* menschlichen Bewusstseins zu Begriff. Ein solches Bewusstsein ist nur *in* und *als Kultur* möglich.

Emile Durkheims Begriff der Gesellschaft wurde ein anderer Horizont nachgewiesen. Die Gesellschaft erscheint in den Überlegungen Durkheims ebenso regelmäßig als bedingte wie als absolute Totalität. Als *bedingte Totalität* ist die Gesellschaft wesentlich *soziale Gruppe*. Die soziale Gruppe ist die notwendige Form, in welcher sich Gesellschaft organisieren muss und immer schon organisiert. Der *unmittelbare Begriff* der Gesellschaft *an sich* kann anders als der Begriff der sozialen Gruppe nicht als *Form* bestimmt werden. Die Gesellschaft ist nicht die Form des sozialen Lebens, sondern vielmehr dessen Wesen. Dieses Wesen muss mit Notwendigkeit in der Form der sozialen Gruppe Gestalt annehmen. Die soziale Gruppe ist das bestimmte Wesen der Gesellschaft und hierin deren Wirklichkeit. Insofern Gesellschaft von Durkheim als der Ursprung allen Bewusstseins hin bis zu den Kategorien der Erkenntnis ausgelegt wird, ist das Phänomen des Bewusstseins selbst nicht nur *an sich* elementar sozialen Ursprungs, sondern findet überdies seine spezifische und bestimmbare Form ebenso in der sozialen Gruppe. Aufgrund der Tatsache, dass soziales Leben notwendig in sozialen Gruppen organisiert ist, ist die Wirklichkeit des Bewusstseins eine jederzeit sozial bestimmte. Georg Simmel gemäß ist Bewusstsein jederzeit nur im Kontext von Kultur möglich. Ebenso ist Kultur jederzeit wesentlich Bewusstsein. Insofern die *soziale Gruppe* Durkheim zufolge *notwendige Form* von Bewusstsein ist, muss diese ebenso als *notwendige Form* von Kultur ausgelegt werden. Es wurde dementsprechend demonstriert, dass Kultur notwendig in Form von sozialen Gruppen organisiert ist.

Das System des Simmelschen Kulturbegriffs wurde als ein *System entwickelter Subjektivität* bestimmt. Das in diesem System reflektierte Phänomen ist jenes des notwendig *individuell*, u.d.h. *subjektiv* vermittelten Bewusstseins. Im System der Kultur wird überhaupt die Möglichkeit von Bewusstsein reflektiert. Das System der Kultur ist damit eine *System menschlicher Wirklichkeit*. Alles für den Menschen Wirkliche erscheint notwendig in der Form von Bewusstsein und ist hierin nicht nur kulturell vermittelt, sondern die Wirklichkeit der Kultur selbst. Gleichwohl kann und

244

muss jenseits der Kultur ein System von Bestimmungen gedacht werden, das nicht elementar Kultur ist, sondern lediglich von dieser repräsentiert wird. Dem System der Kultur ist in den Simmelschen Überlegungen gemäß ein System von Naturobjekten entgegengestellt. Das Naturobjekt tritt zwar überhaupt erst im Zusammenhang von Kultur in Erscheinung, gleichwohl muss es von den Objekten der Kultur unterschieden werden.

Im vom System der Natur unterschiedenen System der Kultur denkt Georg Simmel die notwendige und damit konstitutive Subjektivität von Bewusstsein. Jedes partikulare Phänomen von Kultur ist notwendig subjektiven Ursprungs, sei sein Urheber ein einzelnes Individuum oder eine Gemeinschaft mehrerer Subjekte und hierin selbst Subjekt. Insofern Bewusstsein jederzeit nur in Kultur möglich ist, hat jedes bestimmte Bewusstsein eine wesentlich individuelle Konstitution. Im System der Kultur realisiert Simmel folglich eine Idee, die er schon in jungen Jahren erarbeitete: Die Idee einer notwendig relativen, situations- und kontextabhängigen Struktur von Bewusstsein.³⁰⁵ Das in der Kultur entfaltete Phänomen des Bewusstseins ist den Simmelschen Überlegungen zufolge allerdings nicht in seiner unmittelbar individuell-subjektiven Bestimmtheit befangen. Vielmehr ist jedes entwickelte Phänomen der Kultur seinem Wesen nach objektiv vermittelt und hat hierin eine auf spezifische Weise notwendige Form. In der Idee des „objektiv geistigen Gebildes“ formuliert Simmel den allgemeinen Begriff dieser Form. Die „objektiv geistigen Gebilde“ müssen scharf von den Objekten der Natur unterschieden werden. Erstere sind anders als letztere wesentlich subjektiven Ursprungs. Allerdings wurde gezeigt, dass Simmels Idee der Objektivität nur in

³⁰⁵ Vergleiche besonders: Simmel, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)“. Simmel thematisiert in diesem Aufsatz die notwendigen Präsuppositionen historischer Begriffsbildung. Eine solche Begriffsbildung wird Simmel zufolge nicht nur von „dem absoluten Apriori des Intellekts“ (S. 304) prädeterniniert, sondern ebenso von einer Mannigfaltigkeit von Simmel so bezeichneter „relativer Apriori“ (ebd.). Diese „relativen Apriori“ werden *in ihrer spezifischen Form* erst in konkreten Auslegungssituationen relevant und überhaupt konstituiert. Vergleiche zum selben Thema auch Simmels Vorwort zur dritten Auflage der *Geschichtsphilosophie* (ders., „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“), sowie dessen „Ergänzungen“ zu derselben (ders., „Beiträge zur Philosophie der Geschichte“).

Referenz zu einem jenseits aller subjektiven Bestimmungen liegenden System *an sich* objektiver Naturbestimmungen gedacht werden kann. Ein solches System wurde als unausgearbeitete Präsupposition des Simmelschen Kulturbegriffs aufgezeigt.

In der Soziologie Emile Durkheims wird das Verhältnis von Kultur und Natur durchaus formuliert. Allerdings verwendet Durkheim nicht den Begriff der *Kultur*, sondern systematisch jenen der *Gesellschaft*. Die Gesellschaft ist Durkheim gemäß überhaupt das Wesen des menschlichen Bewusstseins. Dieses Wesen ist in Form sozialer Gruppen organisiert. Die *soziale Gruppe* ist die bestimmte Form menschlichen Bewusstseins. Im Blick auf die Überlegungen Simmels ist jede soziale Gruppe ein „objektiv geistiges Gebilde“. Dieses entfaltet Durkheim gemäß seine Objektivität in Form von sanktionsbewährten Regeln und Normen. Die Gesellschaft als Ganze steht dabei dem System der Natur als solchem entgegen. An der Substanz des Naturgeschehens entfaltet die Gesellschaft als Wesen *sui generis* eine bildende Wirkung. Im Prozess dieser Bildung wird der Mensch als Individuum – als *soziales Wesen* – konstituiert.

Der Bezug sowohl des Simmelschen Kulturbegriffs als auch der Gesellschaftskonzeption Durkheims zur Philosophie Hegels wurde wesentlich über Hegels Idee der Wirklichkeit als einer *absoluten Totalität* hergestellt. Der Begriff dieser absoluten Totalität wurde als *logischer* Schlüsselbegriff des Hegelschen Idealismus verstanden. Das Wirklichkeitsganze muss Hegel zufolge in einem *System der Wahrheit* realisiert werden. Das System der Wahrheit ist dem Ansatz des Hegelschen Idealismus zufolge kein von ‚Diesem oder Jenem‘ Philosophen ‚irgendwie‘ ausgearbeitetes System, sondern wesentlich eine *Selbstreflexion des Absoluten in der Totalität der Wirklichkeit seiner Momente*. Im Prozess der Entwicklung einer solchen Reflexion ist der Mensch nicht nur passiver Rezipient der Selbstbewegung des Geistes, sondern er gestaltet wesentlich dessen Entwicklung. Der Geist selbst arbeitet sich auf diese Weise durch seine ihm eigene Geschichte hindurch und realisiert sich selbst als *Begriff*. Jedes historisch manifeste Moment dieses sich entwickelnden Begriffs entspricht einer spezifisch ausgebildeten Stufe von Bewusstsein. Im Bewusstsein wird das Absolute überhaupt als Ganzes anschaulich.

Der Mensch muss im Zuge der Entwicklung des Ganzen von Wahrheit und Wissen die „Arbeit des Begriffs“ auf sich nehmen. Erst im Zuge dieser Arbeit kann das Absolute selbst in seinen entwickelten Momenten zu Tage treten. Im Zuge der Hegelschen Philosophie korrespondiert diesem Erfordernis wesentlich die Methode der Phänomenologie. Jedes Moment der Wirklichkeit wird dieser Methode gemäß als eine *Erscheinung des Bewusstseins* begriffen. Als eine solche Erscheinung muss das Phänomen selbst seinen Momenten nach zu Begriff gelangen und sich als Bewusstsein ausbilden. In der Dialektik der einzelnen Momente des Phänomens kann dieses *an sich* zum Begriff erhoben werden und sich hierin in seiner Wirklichkeit entfalten.

Sowohl der Begriff der Kultur als auch jener der Gesellschaft wurden als Phänomene von Bewusstsein ausgelegt. Beiden Begriffen wurden ihre elementaren Momente nachgewiesen und diese in ihrer spezifischen Systematik rekonstruiert. Der Simmelsche Kulturbegriff wurde vor diesem Hintergrund mit dem Hegelschen Begriff der *Sittlichkeit*, Durkheims Gesellschaftskonzeption mit Hegels Begriff des *Geistes* verglichen. Im Zuge dieses Vergleichs wurde nachgewiesen, dass nicht nur eine grundsätzliche konzeptionelle Ähnlichkeit von *Kultur* und *Sittlichkeit* sowie *Gesellschaft* und *Geist* existiert, sondern überdies, dass das jeweils beiden Begriffpaaren zugrunde liegende Phänomen dasselbe ist. Was Simmel im Begriff der Kultur thematisiert und was Durkheim im Begriff der Gesellschaft erarbeitet, findet bei Hegel seine ausgearbeitete Reflexion in den Begriffen der *Sittlichkeit* und des *Geistes*.

Sowohl der Begriff der Kultur als auch der Begriff der Gesellschaft sind Begriffe zunächst menschlicher Wirklichkeit. Die Reflexion der Wirklichkeit *an sich* muss beiden Begriffen zufolge im Subjekt anheben. Das Subjekt bestimmt auf diese Weise *seine* Wirklichkeit und diese wird hierin überhaupt subjektiv begriffen. Anders als der Durkheimsche Gesellschaftsbegriff liefert der Kulturbegriff Georg Simmels keine Konzeption, um die notwendige Subjektivität menschlicher Wirklichkeit zu transzendieren. Das Subjekt ist Simmel zufolge das metaphysische Schlüsselprinzip alles nur möglichen Bewusstseins. Gleichwohl Simmels Kulturkonzeption eine systematische Dialektik des Subjektiven und Objektiven entfaltet, bleibt diese in letzter Instanz dem Begriff des Subjekts verpflichtet. Anders die

Gesellschaftskonzeption Durkheims: In dieser wird die Identität des Subjekts und seines Bewusstseins aus der konstitutiven Objektivität des Gesellschaftsganzen heraus bestimmt. Der Ansatz der Durkheimschen Soziologie steht vor diesem Hintergrund dem am *Begriff des Ganzen der Wahrheit* ausgerichteten Ansatz der Hegelschen Philosophie näher als die Kulturkonzeption Simmels.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum in der vorliegenden Arbeit der Kulturbegriff Georg Simmels und die Gesellschaftskonzeption Emile Durkheims überhaupt systematisch zueinander in Bezug gesetzt wurden. Insofern der Ansatz Simmels die jederzeit notwendige Subjektivität jedes nur möglichen sich selbst reflektierenden Bewusstseins bestimmt und der Ansatz Durkheims den objektiven Ursprung dieses subjektiven Bewusstseins klärt, treten beide Ansätze in ein dialektisches Verhältnis zueinander. Der Begriff der Kultur ist seiner ganzen Systematik nach auf den Begriff des Subjekts limitiert. Im *System der Kultur* wird die notwendig individuelle Konstitution jedes nur möglichen entwickelten Bewusstseins reflektiert und begriffen. Das Phänomen der Kultur erstreckt sich damit notwendig in den Begriff der Wirklichkeit. Dieser kann nicht ohne Referenz zum Begriff des Bewusstseins ausgearbeitet werden. Der Begriff der Wirklichkeit ist damit nicht ohne den Begriff der Kultur zu bestimmen. *Wirklichkeit* kann sich erst im Kontext von Kultur ausbilden und alles Wirkliche ist in seinem Begriff notwendig kulturell vermittelt. Jedes Phänomen der Wirklichkeit ist im Kontext von Kultur verhaftet und hat hierin ein notwendig subjektives Moment.

Georg Simmel bestimmt das Phänomen der Kultur aus seinem notwendig subjektiven Ursprung heraus. Durkheim dem hingegen bestimmt den Begriff der Gesellschaft aus der Idee der Totalität eines Wesens *sui generis*. Gleichwohl die Gesellschaft in der Idee eines solchen Wesens selbst als Subjekt erscheint, ist sie zunächst nicht anderes als ein gestaltloses abstraktes Ganzes. Dieses gestaltlose Ganze findet seine Form im Begriff der *sozialen Gruppe*. Erst in der sozialen Gruppe wird die Gesellschaft zu einer anschaulich bestimmten. Die soziale Gruppe ist zunächst nichts anderes als die *objektive Form* sozialen Lebens. Aus der Idee einer solchen Form heraus bestimmt Durkheim den spezifischen Ursprung des Menschen in seiner individuellen Identität. Eine solche Identität, u.d.h. der Mensch als *Subjekt* und *zivilisiertes*

Wesen, wird im Kontext der objektiven Wirklichkeit sozialer Gruppen konstituiert. Gleichwohl Georg Simmel keinen Begriff eines Ganzen der Kultur formuliert, reflektiert dessen Begriff das Phänomen der Kultur in seiner Totalität. Kultur ist *allgemeines* Phänomen. Wie auch der Begriff der Gesellschaft reflektiert der Begriff der Kultur dem Anspruch beider Autoren gemäß zugleich die *Totalität alles nur möglichen entwickelten Bewusstseins* wie auch die *Totalität der sich hierin ausbildenden Wirklichkeit* schlechthin. *Kultur* und *Gesellschaft* bestimmen vor diesem Hintergrund dasselbe Phänomen, allerdings aus zunächst grundsätzlich verschiedenen Perspektiven.

Während Simmels Konzeption von Bewusstsein und Wirklichkeit um den Begriff des Subjekts zentriert ist, bestimmt Durkheim dasselbe Phänomen aus einer Idee von dessen Totalität sowie deren objektiver Realisierung. Beide Konzeptionen zueinander in Bezug zu setzen und systematisch gegeneinander zu differenzieren, bedeutet ein *System von Bewusstsein* freizulegen, in welchem eben dieses Bewusstsein in den Momenten seiner Totalität zu Begriff gelangt. Die systematische Differenz der Ansätze Durkheims und Simmels darf dabei nicht über deren systematische Verwandtschaft hinwegtäuschen. Ebenso wie Simmel die konstitutive Objektivität von Bewusstsein im Begriff des „objektiv geistigen Gebildes“ reflektiert, bestimmt Durkheim die notwendige Subjektivität von Bewusstsein, indem er die Summe aller nur möglichen individuellen Bewusstseine als das Substrat bestimmt, an welchem die Vorstellungsmannigfaltigkeit der Gesellschaft erst wirklich werden kann.

Indem sowohl der Kulturbegriff Simmels als auch die Gesellschaftskonzeption Durkheims zur Philosophie Hegels in Bezug gesetzt wurden, wurde das in der vorgelegten Dissertation bestimmte *System des Bewusstseins* in einen weiterführenden historischen Zusammenhang gestellt. Wie auch immer man Hegels Philosophie als solche bestimmen mag, sie ist der vorliegenden Arbeit zufolge mit demselben Phänomen befasst wie die vorgestellten Arbeiten Durkheims und Simmels. Vom Ansatz Simmels wurde gezeigt, dass dessen wesentlich am Begriff des Subjekts ausgerichtetem *System der Kultur* zumindest die Idee einer objektiven Ursubstanz vorausgedacht werden muss, welche selbst nicht als unmittelbares Moment des Prozesses der Kultur vorgestellt werden kann. Eine solche Ursubstanz entfaltet ihre ganze Relevanz im Begriff der Natur. Dieser tritt folgerichtig dem Begriff der Kultur

entgegen. Die Objekte der Kultur sind auf diese Weise von den Objekten der Natur verschieden, gleichwohl die spezifische *Objektivität* beider nur in Referenz zu jener jenseits aller spezifisch kulturellen Bestimmungen liegenden Ursubstanz begriffen werden kann. Vom *System der Gesellschaft* wurde gezeigt, dass dieses ebenso wie das *System der Kultur* einem *System der Natur* und seinen Bestimmungen gegenübertritt. Insofern Durkheim *Gesellschaft* wesentlich als *objektives Phänomen* bestimmt, wird verständlich, warum dieses anders als der Kulturbegriff Simmels einen konstitutiven Bezug zu einem von Durkheim begriffenen Naturganzen herstellt. Die Objektivität des Sozialganzen ist in ihren Bestimmungen ebenso wie der Begriff des „objektiv geistigen Gebildes“ überhaupt nur denkbar, insofern sich diese Bestimmungen an einer Substanz manifestieren, die als Ursprung von Objektivität *an sich* bestimmt werden kann. Diese Objektivität *an sich* kann den gemachten Ausführungen gemäß einzig als Bestimmung eines Systems der Natur begriffen werden, welches in seiner Ganzheit dem System der Gesellschaft ebenso wie dem System der Kultur vorausgedacht werden muss.

Durkheim begreift Gesellschaft allerdings nicht nur als objektive Bedingung menschlichen Bewusstseins und Wirklichkeit, sondern ebenso als die Ganzheit einer durch sich selbst bedingten Totalität. Die Gesellschaft ist die Totalität ihrer eigenen objektiven Bestimmungen. Sie ist nicht nur in ihren einzelnen objektiven Momenten, sondern gleichfalls als Ganze Wesen *sui generis*. Als Wesen *sui generis* kann Gesellschaft überhaupt nur im Verhältnis zum System der Natur bestimmt werden. Als *Totalität des Bewusstseins* steht die Gesellschaft dem geistlosen und hierin absolut objektiven Wesen der Natur gegenüber. Insofern Durkheim die Gesellschaft als *Instanz der Sozialisation* begreift, muss dieser ein jederzeit ausdifferenziertes Naturwesen vorausgedacht werden. Die Gesellschaft kann sich erst an der Substanz dieses Naturwesens herausbilden und hierin erst wirklich werden. Das systematische Verhältnis der Gesellschaft zur Natur wurde dabei im Zuge der vorliegenden Dissertation nicht nur als unbestimmte historische Abfolge oder zufällige systematische Differenz bestimmt. Vielmehr wurde der Gesellschaft ein natürlicher Ursprung nachgewiesen. Das System der Gesellschaft wächst aus dem System der Naturbestimmungen empor und reflektiert diese. Das *System der Natur* kommt folgerichtig erst im ausgebildeten *System der Gesellschaft* zu Begriff. Sowohl

Natur als auch *Gesellschaft* wurden in diesem Zusammenhang als Momente einer gemeinsamen Totalität bestimmt. Jenseits dieser Totalität ist in Referenz insbesondere sowohl zu den Arbeiten Hegels *als auch* Durkheims keine andere Totalität denkbar. Sowohl im Begriff der Gesellschaft als auch im Begriff der Natur ist damit das Ganze der Wirklichkeit repräsentiert.

Der Begriff der Gesellschaft findet im Begriff der Kultur seine systematische Ergänzung. Im Begriff der *Kultur* wird die jederzeit notwendige Subjektivität sozialen Lebens *in ihrer Totalität* reflektiert. Zwar hat das soziale Leben im Begriff der *sozialen Gruppe* überhaupt seine notwendige objektive Form. Allerdings kann diese Form erst am Substrat individueller Bewusstseinsgestalt annehmen. Die soziale Gruppe ist damit notwendige Form subjektiven Bewusstseins. Sie hat überhaupt nur *an sich* eine Wirklichkeit, insofern diese das Bewusstsein einzelner Subjekte herausbildet und sich hierin bewahrheitet. Jede soziale Gruppe ist hierdurch in ihrer Wirklichkeit an den Kontext subjektiver Rezeptivität gebunden. Jede soziale Gruppe ist notwendig im individuellen Bewusstsein einzelner Subjekte bestimmt und wird hierin selbst zum Individuum. Wer nicht zur Gruppe gehört, für den hat ebendiese eine *andere* Wirklichkeit. Die Wirklichkeit der sozialen Gruppe hängt damit vom Kontext ihrer Rezeption ab und kann nicht von diesem gelöst werden.

Während der Begriff der Gesellschaft sowohl die Objektivität als auch absolute Totalität jedes nur möglichen Bewusstseins reflektiert, bestimmt der Begriff der Kultur dieses nach seiner notwendig subjektiven Seite. Erst im *System von Kultur und Gesellschaft* kann das Phänomen des Bewusstseins in seiner Ganzheit zu Begriff gelangen. Insofern jede nur mögliche Reflexion in einer für sie spezifischen Kultur verhaftet ist, behauptet das Phänomen der Kultur ein Primat gegen jeden anderen möglichen Begriff. Jede gleichartig geartete begriffliche Konzeption hat einen notwendig kulturell und damit wesentlich subjektiv vermittelten Zusammenhang. Aus der systematischen Entwicklung des Begriffs der Kultur ergibt sich die wesentliche historische Differenz des in den Begriffen Kultur und Gesellschaft formulierten Systems zum Ansatz *und vor allem zum Gehalt* der Philosophie Hegels.

Das System der Hegelschen Philosophie ist ebenso wie das in der vorliegenden Dissertation entwickelte System der Begriffe *Kultur* und

Gesellschaft ein System des Wirklichkeitsganzen. Dieses Wirklichkeitsganze findet in der Wissenschaft nicht nur sein elementares Reflexionsmedium, sondern überhaupt die höchste Form seiner Ausprägung. Dem Hegelschen Idealismus zufolge kulminiert die Entwicklung der Wissenschaft in der Formulierung eines absoluten Wissens. Im absoluten Wissen ist Hegel zufolge das System der Wirklichkeit selbst zu seiner höchsten Vollkommenheit gereift und kann in diesem Sinne nicht mehr übertroffen werden. Das absolute Wissen ist im Zuge seiner Entwicklung gott- und kulturlos geworden. Es ist über den Status einer irgendwie kontingent bestimmten Wahrheit hinausgestiegen und reflektiert sich selbst in der Vollkommenheit seiner Momente.

Hegels Philosophie kennt keinen Begriff der Kultur im Sinne Simmels. Im System von *Kultur* und *Gesellschaft* ist es der Begriff der Kultur, welcher die Idee der *finalen Realisierung* eines absoluten Systems der Wirklichkeit in Zweifel zieht. Das sich selbst reflektierende Ganze der Wirklichkeit muss sich den gemachten Ausführungen dieser Dissertation zufolge notwendig in verschiedenen Formen von Kultur ausbilden. Die Reflexion des Ganzen lässt sich dabei nicht von seiner Befangenheit im Phänomen der Kultur entkoppeln. Die Idee eines sich selbst reflektierenden Ganzen der Wirklichkeit ist ebenso ein kulturelles Produkt wie die Idee eines absoluten, u.d.h. nicht mehr *an sich* kontingenten Wissens. Beide Ideen sind mit Notwendigkeit mit dem Makel des jederzeit subjektiv Bestimmten behaftet. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die *Totalität des Wirklichkeitsganzen* eine Erfindung ‚Dieser oder Jener‘ Kultur sei. Das Ganze muss als das gemeinsame Wesen aller nur möglichen Kulturen zu Begriff gelangen und kann dem entsprechend nicht anders gedacht werden.

Allerdings wird im System von Kultur und Gesellschaft eine systematische konstitutive Offenheit der Reflexion von Wahrheit und Wissen begründet. Insofern das System von Kultur und Gesellschaft ein System des Ganzen der Wirklichkeit ist, wird diese *systematische Offenheit* als Notwendigkeit der Wirklichkeit selbst begriffen. Anders als im System des Hegelschen Idealismus ist das System von Kultur und Gesellschaft zwar von der Idee und der Realisierung eines absoluten Wissens getrieben. Die notwendige Zersplitterung des Wissens in seine konstitutiv kulturellen Momente lässt diese Realisierung allerdings als ein immer wieder neu zu bestimmendes Projekt erscheinen. Gleichwohl muss das System von Kultur und Gesellschaft als vollständige

Reflexion des Wirklichkeitsganzen in seinen elementaren Momenten gelten. *Das System von Kultur und Gesellschaft ist das zur Vernunft gekommene Wesen der Wirklichkeit selbst.* Georg Simmels Begriff der Kultur verteidigt dabei den Menschen *als Subjekt* gegen dessen Verschwinden im *System des Ganzen*. Jedes Moment des Systems der Wirklichkeit muss sich mit Notwendigkeit im Kontext individuellen Bewusstseins und individueller Gemeinschaft ausbilden. Es ist auf diese Weise notwendig *in seinem Begriff* in der Kontingenz individueller Gemeinschaft vermittelt. Das *System von Kultur und Gesellschaft* muss seiner Logik gemäß zwar als System der Wirklichkeit in ihrer Totalität gelten. Gleichwohl ist in einem solchen System mitgedacht, dass dieses in einem anderen kulturellen Kontext *als seinem unmittelbar eigenen* nicht nur auf grundsätzlich andere Weise formuliert werden kann, sondern vielmehr unter Umständen sogar solchermaßen formuliert werden muss. Die Gültigkeit des vorgestellten Systems muss sich selbst in der Mannigfaltigkeit des kulturellen Prozesses erweisen. In diesem Prozess müssen sowohl die einzelnen individuellen Kulturen zu ihrem Recht kommen wie auch im Bewusstsein dieses Rechts die *Idee des Ganzen* verwirklichen.

VII. Literaturverzeichnis

A. Primärquellen

- Comte, Auguste, *Cours de Philosophie Positive. Quatrième volume: Partie Dogmatique de la Philosophie Sociale*, Oeuvres d'Auguste Comte, Bd. 4, Paris: Éditions Anthropos Paris, 1969.
- Comte, Auguste, *Discours sûr L'Esprit Positif. Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg: Meiner, 1956.
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, New York, NY: Atheneum, 1972.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Gesammelte Schriften, Bd. 5/6, Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1924.
- Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Stuttgart: B.G. Teubner / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9. Auflage, 1990.
- Durkheim, Emile und Mauss, Marcel, „Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“, in: ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, S. 169-256.
- Durkheim, Emile, „Bestimmung der moralischen Tatsache“ und „Entgegnungen auf Einwände“, in: ders., *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Auflage, 1985, S. 84-136.
- Durkheim, Emile, „Individuelle und Kollektive Vorstellungen“, in: ders., *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Auflage, 1985, S. 45-83.

- Durkheim, Emile, „Pragmatismus und Soziologie“, in: ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, S. 11-168.
- Durkheim, Emile, „Werturteile und Wirklichkeitsurteile“, in: ders., *Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Auflage 1985, S. 137-157.
- Durkheim, Emile, *Der Selbstmord*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Durkheim, Emile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Durkheim, Emile, *Die Regeln der soziologischen Methode*, herausgegeben und eingeleitet von René König, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Auflage, 1991.
- Durkheim, Emile, *Erziehung, Moral und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- Durkheim, Emile, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- Durkheim, Emile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 3. Auflage, 1999.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg: Meiner, 2000.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Wissenschaftslehre 1805*, Hamburg: Meiner, 1984.
- Gumplowicz, Ludwig, „Soziologie und Politik“, in: ders., *Soziologische Essays, Soziologie und Politik*, Ausgewählte Werke, Bd. 4, Innsbruck: Wagner, 1928. S. 119-334.
- Gumplowicz, Ludwig, *Grundriß der Soziologie*, Ausgewählte Werke, Bd. 2, Innsbruck: Wagner, 1926.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Begriffslehre für die Oberklasse (1809/10)“, in: ders., *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 139-161.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809ff.)“, in: ders., *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 70-85.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Darstellung des Fichteschen Systems“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 52-93.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 oder 1797)“, in : ders., *Frühe Schriften*, Werke, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 234-236.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 9-138.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 171-187.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Fragment zur Philosophie des Geistes“, in: ders., *Berliner Schriften 1818-1831*, Werke, Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 517-550.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 287-433.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808ff.)“, in: ders., *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Werke, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 9-69.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Systemfragment von 1800“, in: ders., *Frühe Schriften*, Werke, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 419-427.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen“, in: ders., *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 94-115.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke, Bd. 9, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke, Bd. 10, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Bd. 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Bd. 12, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke, Bd. 16, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I*, Werke, Bd. 5, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik II*, Werke, Bd. 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“, Werke, Bd. 2, herausgegeben von Friedrich Roth und Friedrich Kopper, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, S. 3-288.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, „Jacobi an Fichte“, Werke, Bd. 2, herausgegeben von Friedrich Roth und Friedrich Kopper, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, S. 3-57.
- Kant, Immanuel, „De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis. Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“, in: ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 5, herausgegeben von Willhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 12-107.
- Kant, Immanuel, „Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: ders., *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie I*,

Werke in zwölf Bänden, Bd. 9, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 173-232.

Kant, Immanuel, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 11-102.

Kant, Immanuel, „Kritik der praktischen Vernunft“, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 107-302.

Kant, Immanuel, „Kritik der Urteilskraft“, in: ders., *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie 2*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 237-620.

Kant, Immanuel, „Metaphysik der Sitten“, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 8, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 309-634.

Kant, Immanuel, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, in: ders., *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie 1*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 9, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 11-135.

Kant, Immanuel, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können“, in: ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 5, herausgegeben von Wilhelm Weischädel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956, S. 113-264.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1956.

Mauss, Marcel, “A category of the human mind: the notion of a person; the notion of self”, in: Carrithers, Michael, Steven Collins und Lukes, Steven (Hrsg.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- Quetelet, Adolphe, *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen*, zwei Bände, Jena: Gustav Fischer, 1914.
- Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen/Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg: Meiner, 1997.
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Meiner, 1957.
- Simmel, Georg, „Beiträge zur Philosophie der Geschichte“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 33-40.
- Simmel, Georg, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 116-147.
- Simmel, Georg, „Der Fremde“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 63-70.
- Simmel, Georg, „Der Konflikt der modernen Kultur“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 148-173.
- Simmel, Georg, „Die Krisis der Kultur“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 232-236.
- Simmel, Georg, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)“, in: ders., *Aufsätze 1887-1890, Über soziale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, Gesamtausgabe, Bd. 2, herausgegeben von Heinz-Wilhelm Dahme, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 297-421.

- Simmel, Georg, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 30-32.
- Simmel, Georg, „Philosophie der Mode“, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 10, herausgegeben von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 7-37.
- Simmel, Georg, „Religion und Gesellschaft“, in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, herausgegeben und eingeleitet von Michael Landmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, S. 50-62.
- Simmel, Georg, „Über sociale Differenzierung“, in: ders., *Aufsätze 1887-1890, Über sociale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, Gesamtausgabe, Bd. 2, herausgegeben von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 109-295.
- Simmel, Georg, „Zur Psychologie des Geldes“, in: ders., *Aufsätze 1887-1890, Über sociale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, Gesamtausgabe, Bd. 2, herausgegeben von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, S. 49-65.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, Gesamtausgabe, Bd. 6, herausgegeben von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe, Bd. 11, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Spencer, Herbert, *The Evolution of Society, Selection from Herbert Spencer's Principles of Sociology*, edited and with an introduction by Robert L. Carneiro, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1967.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundriss der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingeleitet von Friedrich von Hügel, Berlin: Scientia, 1966.

- Ward, Lester F., *Reine Soziologie: Eine Abhandlung über den Ursprung und die spontane Entwicklung der Gesellschaft*, zwei Bände, Innsbruck: Wagner, 1907 und 1909.
- Weber, Max, „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 7. Auflage, 1988, S. 489-540.
- Weber, Max, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 7. Auflage, 1988, S. 146-214.
- Weber, Max, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 9. Auflage, 1988, S. 17-206.
- Weber, Max, „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 9. Auflage, 1988, S. 237-573.
- Weber, Max, „Soziologische Grundbegriffe“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 7. Auflage, 1988, S. 541-581.
- Weber, Max, „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 7. Auflage, 1988, S. 427-474.
- Weber, Max, „Vorbemerkung“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 9. Auflage, 1988, S. 1-16.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 5. revidierte Auflage, 1976.

B. Sekundärquellen

- Albrecht, Peter-Alexis, *Kriminologie. Ein Grundlegung zum Strafrecht*, München: C.H. Beck, 3. Auflage, 2005
- Alexander, Jeffrey, *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley, CA: University of California Press, 1982.
- Altner, Günther (Hrsg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Atran, Scott, *Cognitive Foundations of Natural History*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.
- Baum, Günther, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bonn: Bouvier und Co., 1969.
- Bautz, Timo, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1988.
- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, NY: Anchor Books, 1967.
- Bertholf-Bond, Daniel, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*, New York, NY: State University of New York Press, 1989.
- Besnard, Philippe (Hrsg.), *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Bloor, David, „Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge“, *Studies in History and Philosophy of Science*, Bd. 13, 1982, S. 51-76.
- Boas, George, *French Philosophies of the Romantic Period*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins Press, 1925.
- Bottke, Winfried, *Assoziationsprävention. Zur heutigen Diskussion der Strafzwecke*, Berlin: Duncker & Humblot, 1995
- Boyer, Pascal, „Causal understandings in cultural representations: cognitive constraints on inferences from cultural input“, in: Sperber, Premack und Premack (Hrsg.), 1995, S. 615-649.

- Boyer, Pascal, *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- Brauer, Daniel, "Die dialektische Natur der Vernunft. Über Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch", *Hegel Studien*, Bd. 30, 1995, S. 89-104.
- Brooks, John I., "Philosophy and Psychology at the Sorbonne 1885-1913", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Bd. 29, 1993, H. 3, S. 123-145.
- Brooks, John I., "The Definition of Sociology and the Sociology of Definition: Durkheim's *Rules of Sociological Method* and High School Philosophy in France", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Bd. 32, 1996, H. 4/III, S. 379-407.
- Burkhardt, Bernd, *Hegels 'Wissenschaft der Logik' im Spannungsfeld der Kritik*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1993.
- Carrithers, Michael, Steven Collins und Lukes, Steven (Hrsg.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Cole, Michael und Scribner, Sylvia, *Culture and Thought*, New York, NY: John Wiley & Sons, 1974.
- Dahme, Heinz-Jürgen, „Das ‚Abgrenzungsproblem‘ von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung“, in: Dahme, Heinz-Jürgen und Rammstedt, Otthein, *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, S. 202-230.
- Frisby, David, „Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel“, in: Mommsen, Wolfgang J. und Schwendtker, Wolfgang (Hrsg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, 580-594.
- Gawoll, Hans-Jürgen, „Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi“, *Hegel Studien*, Bd. 33, 1998, S. 133-151.

- Gerhardt, Uta, "Die Konzeption des Verstehens und der Begriff der Gesellschaft bei Georg Simmel im Verhältnis zu Wilhelm Dilthey", *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch*, Bd. 8, 1992, H. 1, S. 245-274.
- Gerhardt, Uta, „Immanenz und Widerspruch: Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 25, 1971, S. 276-292.
- Gerhardt, Uta, *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- Giddens, Anthony, *Emile Durkheim*, New York, NY: Viking, 1978.
- Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, New York, NY: Basic Books, 1976.
- Giddens, Anthony, „Positivism and its Critics“. in: ders. *Studies in Social and Political Theory*, New York, NY: Basic Books, 1977, S. 29-89.
- Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
- Godlove, Terry F., Jr., "Is 'Space' a Concept? Kant, Durkheim, and French Neo-Kantianism." *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Bd. 32, 1996, S. 441-455.
- Godlove, Terry F., Jr., "Epistemology in *Durkheim's Elementary Forms of the Religious Life*", *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 24, 1986, S. 385-401.
- Godlove, Terry F., Jr., *Religion, Interpretation and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim and Davidson*, New York, NY: Cambridge University Press, 1989.
- Hacking, Ian, *The Social Construction of What?*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Helle, Horst Jürgen, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Hermann, Dieter, *Werte und Kriminalität. Konzeption einer allgemeinen Kriminalitätstheorie*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003.

- Hirst, Paul Q., *Durkheim, Bernard, and Epistemology*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Hörnle, Tatjana und Hirsch, Andrew von, "Positive Generalprävention und Tadel", *Goltammer's Archiv für Strafrecht*, 1995, H. 6, S. 261-282.
- Homann, Karl, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München: Karl Alber, 1973.
- Horton, Robin, "Lévy-Bruhl, Durkheim, and the Scientific Revolution", in: Horton, Robin und R. Finnegan (Hrsg.), *Modes of Thought*, London: Faber & Faber, 1973, S. 249-305.
- Hösle, Vittorio, *Hegels System, Band 1: Systementwicklung und Logik*, Hamburg: Meiner Verlag, 1997.
- Inwood, Michael James, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- Jaeschke, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Jaeschke, Walter, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986.
- Jakobs, Günther, „Zur gegenwärtigen Straftheorie“, in: Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.), *Strafe muss sein! Muss Strafe sein? Philosophen – Juristen – Pädagogen im Gespräch. Thüringentag für Philosophie*, Würzburg, 1997, S. 29-40.
- Janke, Wolfgang, *Johann Gottlieb Fichtes ‚Wissenschaftslehre 1805‘*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Jones, Robert Alun, "The Positive Science of Ethics in France: German Influences on *De la division du travail social*", *Sociological Forum*, Bd. 9, 1994, H. 1, S. 37-58.
- Jones, Robert Alun und Vogt, W. Paul, "Durkheim's Defense of Les Formes élémentaires de la vie religieuse", *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, Bd. 5, 1984, S. 45-62.

- Jones, Susan Stedman, "Charles Renouvier and Emile Durkheim: 'Les Regles de La Methode Sociologique'", *Sociological Perspectives*, Bd. 38, 1995, H. 1, S. 27-40.
- Jung, Werner, *Georg Simmel zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1990.
- Knapp, Peter, "The Question of Hegelian Influence on Durkheim's Sociology", *Sociological Inquiry*, Bd. 55, 1985, S. 1-15.
- Köhnke, Klaus Christian, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Köhnke, Klaus Christian, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus – Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Lauth, Reinhard, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, München: Karl Alber, 1975.
- Lichtblau, Klaus, *Georg Simmel*, Frankfurt a. M.: Campus, 1997.
- Lichtblau, Klaus, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Lukes, Steven, *Emile Durkheim: His Life and Work*, New York, NY: Penguin Books, 1973.
- Mestrovic, Stjepan G., "Reappraising Durkheim's *Elementary Forms of the Religious Life* in the Context of Schopenhauer's Philosophy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Bd. 28, 1989, H. 3, S. 255-272.
- Nandan, Yash, *The Durkheimian School: A Systematic and Comprehensive Bibliography*, Westport, CT: Greenwood Press, 1977.
- Neumann, Ulfrid, "Vom normativen zum funktionalen Strafrechtsverständnis", in: Jung, Heike u.a. (Hrsg.), *Perspektiven der Strafrechtsentwicklung. Ringvorlesung im Sommersemester 1994 an der Universität der Saarlandes*, Baden-Baden, S. 57-68.
- Papineau, David, *Philosophical Naturalism*, Oxford, UK: Basil Blackwell, 1993.

- Peperzak, Adriaan Theodor, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.
- Peperzak, Adriaan Theodor, *Philosophy and Politics – A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Rameil, Udo, „Sittliches Sein und Subjektivität“, *Hegel-Studien*, Bd. 16, 1981, S. 123-162.
- Rammstedt, Otthein (Hrsg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- Rawls, Anne Warfield, “Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate”, *Sociological Theory*, Bd. 15, 1997, H. 1, S. 5-29.
- Rawls, Anne Warfield, “Durkheim's Epistemology: The Ininitial Critique, 1915-1924”, *The Sociological Quarterly*, Bd. 38, 1997, H. 1, S. 111-145.
- Rawls, Anne Warfield, “Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument”, *American Journal of Sociology*, Bd. 102, 1996, H. 2, S. 430-482.
- Schmaus, Warren, “Rabier as Durkheim's Source for Hume's Arguments”, *Durkheimian Studies / Études durkheimiennes*, Bd. 1, 1995, S. 17-23.
- Schmaus, Warren, *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
- Schulte, Günter, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1971.
- Sperber, Dan, Premack, David und Premack, Ann (Hrsg.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Tekiner, Deniz, “German Idealist Foundations of Durkheim's Sociology and Teleology of Knowledge”, *Theory & Science*, Bd. 3, 2002, H.1, URL: <http://theoryandscience.icaap.org/content/vol003.001/tekiner.html>, (Stand: 2002, Abruf: 25.03.2004), ISSN: 1527-5558.
- Vallois, Maximilien, *La Formation de l'influence Kantienne en France*. Paris: Alcan, 1924.

Wandschneider, Dieter, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik –
Rekonstruktion und Revision der dialektischen Kategorienentwicklung in
Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.