

GERALD HARTUNG

Geist als Speichermedium. Georg Simmels Ansatz zu einer Theorie materialer Kultur

Abstract. In this paper, I want to make it clear that a theory of the objective spirit, as developed between Hegel and Simmel, continues to represent an attractive theoretical proposition. However, it will be necessary to modify this theoretical offer, and this means above all retaining the opaque talk of the “objective spirit” with its idealistic connotations in order to keep the big puzzle questions (relation of subject-object, mind-matter, time-duration-change, etc.) open, while at the same time incorporating newer perspectives from cultural studies as an enrichment of social and materialistic aspects – institutions, practices, media, storage of immaterial information, etc. Simmel has featured prominently and extensively in this paper because, in my view, he saw the need to expand our philosophical thinking into the dimensions of the social, political, economic and technical. His philosophical theory of cultural objects opens up questions about their materiality, mediality and social dimension of use.

Es gibt in den Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten viele Ansätze, um das Problem von Tradierung und Überlieferung von Wissensbeständen, von Werten und Einstellungen, von Haltungen und Praktiken näher in den Blick zu bekommen. Gerade in posttraditionalen Gesellschaften stellt sich die Frage, wie Tradierung möglich ist, wenn doch die Tradition selbst ihre Selbstverständlichkeit verloren hat. Die Rede von Transformation, Disruption und anderen Schlagworten setzt dabei auf Wandel, Unterbrechung, Diskontinuität, auf den Anfang von etwas Neuem, wobei ein Teil des Rätsels neben der Motivation von Wandel ist,

wie sich Werte, Überzeugungen, Vorstellungen überhaupt erhalten können.

Vor diesem Hintergrund sind die Angebote der kulturwissenschaftlichen Forschung zum kulturellen Gedächtnis, die vor allem von Aleida und Jan Assmann seit den 1990er Jahren vorangetrieben wurden, von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ein zentraler Aspekt ist die Frage der literarischen Kommunikation. Der Ägyptologe Jan Assmann hebt in seinem Blick auf die frühen Hochkulturen auf eine kulturelle Schwelle ab, die wir durchaus als dramatischen Wandel begreifen können. Es geht um den Übergang von einer sozial- und kulturpolitischen Orientierung an Sachverhalten zu Sprachverhalten in Kommunikationssituationen; ein Übergang, der mit den Möglichkeiten einer räumlichen und zeitlichen Differenzierung von Sprecher und Empfänger einhergeht und der mit der Entdeckung der Schrift ein Medium der Speicherung von Informationen aufbaut, das seine eigene Logik kultureller Praktiken entwickelt. Hierzu gehört die Öffnung eines Raumes kultureller Kontinuität, der im praktischen Umgang mit Schrift als einem Speicher der Rede einerseits durch hermeneutische Verfahren der Auslegung, Exegese, Deutungen, institutionalisierte Lern-Lehrsituationen und andererseits durch kommentierende Verfahren der Textproduktion und -sicherung, der Intertextualität, des professionalisierten Umgangs mit Texten und v. m. ausgestattet wird. Beide Verfahren stützen die Formativität und Normativität der zu behandelnden Texte, die zur Stabilisierung kultureller Verhältnisse im Prozess der Überlieferung in ihrer materiellen und immateriellen Einheit abgesichert werden. So werden aus Texten, die angereichert und überarbeitet werden können, kulturelle Texte mit einer normativen und formativen, mit einer sinn- und identitätssichernden Verbindlichkeit (Assmann, 1995: 21).¹

¹ Vgl. grundlegend auch: Martens (1989); Scherner (1996); Wagner (2016).

Was bei Assmann in kulturwissenschaftlicher Hinsicht anklängt, das hat eine Vorgeschichte, in deren Zentrum allerdings ein Begriff steht, der seit Jahrzehnten *out of fashion* ist, aber durchaus – wie zu zeigen sein wird – das Potential hat, Grundlage einer Theorie der immateriellen und materiellen Kulturgüter zu sein. Gemeint ist der Begriff *objektiver Geist*. Zu einer Kulturphilosophie als einer Theorie des objektiven Geistes gehört eine lange Vorgeschichte, die auf die Hegelsche Philosophie des Geistes zurückgeht (Hartung, 2023). Ich möchte diese Vorgeschichte abkürzen und nur zwei Wegmarkierungen nennen, bevor ich auf Georg Simmels Kulturphilosophie eingehen werde.

Meine These lautet: Mit der Theorie vom objektiven Geist, so wie sie zwischen Hegel und Simmel – mit den Zwischenstufen der Völkerpsychologie und mitsamt der Weiterentwicklung in einer Kulturphilosophie und -anthropologie – entwickelt und immer weiter verändert wird, liegt seit dem 19. Jahrhundert ein Theorieangebot vor, das es erlaubt, die Formaspekte kultureller Phänomene zu analysieren und dabei sowohl ihre Dauer als auch ihren Wandel in den Blick zu nehmen. Dieses Theorieangebot steht in einer idealistischen Denktradition, deren Bereicherung um soziale und materialistische Aspekte – Institutionen, Praktiken, Medien, Speicher immaterieller Informationen usw. – auf der Tagesordnung steht. Die Alternative „Idealismus oder Materialismus“ ist unattraktiv, weil jede Position sich in Einseitigkeiten verliert. Georg Simmel hat das erkannt und im frühen 20. Jahrhundert einen neuen Weg eingeschlagen, auf dem wir auch heute noch einiges lernen können. Ich werde daher einen *chrono-logischen* Durchgang durch die wichtigsten Texte Simmels zum Thema objektiver Geist vornehmen, um den Nachweis zu liefern, dass das Thema materiale Kultur in einer bestimmten Phase seines Denkens (ungefähr: Vorarbeiten zur *Philosophie des Geldes*, diese selbst, dann vor allem in *Hauptprobleme der Philosophie*) ansatzweise behandelt wird, obgleich es für Simmel eine systematische Grenze gibt, die ihn daran hindert, eine eigenständige Theorie der materialen Kultur zu entwickeln.

Die Theorie des objektiven Geistes und ihre Transformation

Die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (seit 1860) ist ein großes Experimentierfeld zur Frage, was die Entstehung, die Dauer und den Wandel kultureller Formen ausmacht. Nahezu parallel zur Entwicklung der Soziologie Émile Durkheims wird hier in disziplinären Studien – vorrangig zur Sprachwissenschaft – ein interdisziplinäres Forschungsfeld kartographiert. In philosophischer Hinsicht ist die Radikalität bemerkenswert, mit der ein junger Gelehrter, Wilhelm Windelband, im Jahr 1875 *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte* analysiert. Hier steht viel auf dem Spiel, beispielsweise die Absicherung der Logik gegenüber der Psychologie (in den Bahnen Kants), die Universalität der Denkformen (das Genese-Geltungs-Problem) und damit die Auflösung einer Vernunftgeschichte in die Partikularitäten soziokulturellen Geschehens (was Hegel verhindern wollte). Kurzum: die Gefahr eines Kulturrelativismus tritt als Schreckgespenst auf.²

Der Herausgeber der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Heymann Steinthal, hat sehr früh erkannt, dass es an dieser Wegmarke zwei Optionen gibt: Entweder wir gehen einen Schritt zurück und sichern unsere kulturellen Formen in ihrem Geltungsanspruch durch naturalistische, nationalistische oder rassentheoretische Grundlegung ab. Dann ist aller Wandel bloßer Schein und die vermeintliche Substanz eines Volkes, einer Nation oder einer Rasse muss nur gegen ihre Kritiker verteidigt werden. Oder wir gehen den Weg eines konsequenten Relativismus und zeigen die Mechanismen und Funktionen einer Stabilisierung kultureller Phänomene, Praktiken, Institutionen, einer Dauerhaftigkeit im Wandel auf. In einem „Zusatz“ zu Windelbands Abhandlung geht Steinthal der Frage nach, wie es neben einer leiblichen Vererbung von Kultur (wie sie die Darwinianer

² Vgl. Kusch et al. (2019)

behaupten) auch eine geistige Vererbung geben kann. Sein Argument lautet:

Formen (und das sind die logischen, wie die sittlichen und die ästhetischen Ideen) pflanzen sich mit dem Inhalt fort und erweitern sich in den Menschengeschlechtern der Zeiten. Der Inhalt ist wandelbarer als die Form [...]. Die Formen haben mehr Dauer und Festigkeit; einige sind, einmal geschaffen, unzerstörbar, d. h. dem menschlichen Wesen so anpassend, dass sie nur mit diesem schwinden oder sich ändern können. (Steinthal, 1875: 178f)

Dieser Gedanke ist bekannt durch seine Rezeption bei Friedrich Nietzsche: „Man hat also zweierlei an ihr [der Strafe] zu unterscheiden: einmal das relativ Dauerhafte an ihr, den Brauch, den Akt, das ‚Drama‘, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andererseits das Flüßige an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft.“ (Nietzsche, 1988 [1887]: 316 [Aphor. 13]). Mit diesem Zusatz Steinthals bekommt das Theorieangebot *objektiver Geist* einen Aspekt, der in der Hegelschen Tradition nicht enthalten ist. Die elementaren Formen menschlichen Denkens werden unter dem Gesichtspunkt der Anpassung an den Menschen betrachtet. Der Mensch ist aber nicht ein Naturprodukt, sondern seine Natur, auch die Natur seiner Sprache ist, wie Steinthal im Rückgriff auf Wilhelm von Humboldt sagt, das Resultat seiner kulturellen Entwicklung. Das betrifft auch die Logik, die nun einerseits ihrer Selbstverständlichkeit entkleidet wird, aber im Rahmen einer anthropologischen These als Anpassung an den Menschen und Resultat der Menschwerdung – und damit als „unzerstörbar“ markiert wird. „Wer sich dies überlegt, wird schwerlich den Wahn in sich beherbergen, die logischen Denkformen seien ein im eigentlichen Sinne des Wortes organisches Erzeugniß, die Wissenschaft der Logik sei die Naturlehre des Denkens [...]. Alles was der Mensch ist und hat, ist allmählich durch Arbeit, unterstützt von Glück, erst errungen.“ (Steinthal, 1875: 184)

Der Mitherausgeber der Zeitschrift, Moritz Lazarus, hat diese Ansicht in mehreren Studien vertieft (Lazarus, 1885 [1857]: 214). „Vererbung“ hat auch bei ihm einen Doppelsinn, denn gemeint ist sowohl die biologische Vererbung als auch die kulturelle Überlieferung, vornehmlich durch Sprache. Hier findet das Wesentlichste statt, und zwar sowohl auf der Ebene individuellen als auch kollektiven Tätigseins. Zwar ist die kulturelle Seite der Vererbung an biologische Rahmenbedingungen geknüpft, aber Lazarus sieht einen deutlichen Primat der kulturellen Überlieferung: „Alle Vererbung und alle fortschreitende Entwicklung der Organe gewinnt ihren Erfolg für die fortschreitende Geschichte der Menschheit und der einzelnen Menschen doch wesentlich erst durch Vererbung des Culturguts und immer erneute Ausübung der Culturthat.“ (Lazarus, 1885 [1857]: 217)

Beide Punkte sind entscheidend: Vererbung findet als eine kulturelle Praktik statt, beispielsweise in der Sprache, und es kommt auf Einübung durch Wiederholung an. Sprache ist nicht nur ein „Mitteilungsmittel“, sondern noch mehr, wie Lazarus betont, ein „Bildungsmittel“ – es geht um die Verfestigung der Form, ihre Unzerstörbarkeit als Gesamtform und die relative Dauerhaftigkeit ihrer einzelnen Formen in den jeweiligen Sprachsystemen. Lazarus sucht, die Fehler einer materialistischen wie auch idealistischen Position zu vermeiden. Was Kultur meint, das lässt sich seiner Ansicht nach weder aus den materiellen Verhältnissen direkt ablesen noch unmittelbar als Emanationen eines Geistes verstehen. Vielmehr müssen wir in den materiellen, d. h. natürlichen und sozialen, Bedingungen menschlichen Lebens „Gebilde des Geistes“ erkennen und in jedem Geschehen eine geistige Tätigkeit (Lazarus, 1885 [1857]: 221).

Steinthal hat im Jahr 1887 noch einmal die Programmatik seines Zeitschriftenprojekts zusammengefasst und in diesem Zusammenhang entschieden eine idealistische Differenzierung von Geist überhaupt und geistigem Leben des Menschen zurückgewiesen. Im Gegensatz zu Hegel kennt er keinen anderen

Geist als den des Menschen. Ihn interessiert deshalb auch nur die „Cultur der Menschen“; er differenziert zwischen Natur und Kultur, zwischen einem „Fortschritt“ in der Natur und im geistigen Leben, auch zwischen „Vererbung“ im biologischen Sinne und „geistiger Erbschaft“, auf der Kultur aufbaut (Steinthal, 1887: 255). Für unser Thema ist entscheidend, wie Steinthal diese Überlegungen zusammenfasst und auf den Begriff bringt: „Kurz, ich muss behaupten, wer nicht aus der Völkerpsychologie den Begriff des ‚objectiven Geistes‘ gewonnen hat, versteht nichts von Geschichte, weder von ihrem Objecte, noch von der Weise ihres Fortganges.“ (Steinthal, 1887: 255)

Die Rede vom objektiven Geist beinhaltet demnach das Objekt der Geschichte – die Ideen, Vorstellungen, Praktiken (Lazarus analysiert die Sprache und das Gespräch) und die Institutionen ihrer Bewahrung – sowie deren Dauer und Wandel. Das ist das grundlegende Thema einer „Culturwissenschaft“ oder Kulturphilosophie.³

Georg Simmel und die Theorie des objektiven Geistes

Simmel spricht wiederholt von der Sphäre oder Kategorie des objektiven Geistes, für die er auch den Terminus einer objektiven Kultur prägt (Simmel, 1989 [1900]: 626f). Meiner eingangs formulierten These entsprechend möchte ich aufzeigen, dass Simmels Theorie des objektiven Geistes eine Alternative zu der Option „Idealismus versus Materialismus“ liefert. Meine präzisierte These lautet daher, dass Simmel von einer idealistischen Option für eine Kulturphilosophie abrückt, indem er keineswegs alle Beweglichkeit und Aktivität auf Seiten des „Geistes“ und alle Statik und Reaktivität auf Seiten der „Materie“ verlegt. Vielmehr beschreibt Simmel in zentralen Passagen seiner kulturphilosophischen und soziologischen Texte eine Wechselwirkung zwischen Geist und Materie. Allerdings geht er

³ Vgl. Hartung (2019)

nicht so weit, den materiellen Verhältnissen im Marxschen Sinne eine eigenständige Produktivität zu geben. Hier bleibt es bei Simmel bei einer idealistischen Reserve gegenüber einer materialistischen Kulturtheorie. Und dennoch kommen bei Simmel die materialen Kulturgüter und die kulturellen Praktiken in den Blick.

Um dies zu zeigen, möchte ich anhand einer Re-Lektüre einzelner Passagen aus der *Philosophie des Geldes* (1900), aus der großen *Soziologie* (1908) und aus den *Hauptproblemen der Philosophie* (1910) einige mögliche Antworten auf diese Fragen aus Simmels Kulturphilosophie herausarbeiten. Ich beanspruche nicht, einen vollständigen Überblick zum Thema bei Simmel zu geben, sondern möchte anhand einer Auswahl prägnanter Textpassagen unseren Blick auf diesen Aspekt der kulturphilosophischen Reflexionen Simmels lenken.

Simmels Annäherung an eine Theorie materialer Kulturgüter

Völlig unbestritten in der Forschung ist, dass Simmel den Kulturprozess am Leitfaden einer Objektivierung persönlicher Lebensinhalte in eine transindividuelle Form beschreibt, wobei er in der *Philosophie des Geldes* (1900) nicht zwischen materiellen und immateriellen Gegenständen unterscheidet: „Das ist die eigentliche Versittlichung durch den Kulturprozess, daß immer mehr Lebensinhalte in transindividueller Gestalt objektiviert werden: Bücher, Kunst, ideale Gebilde wie Vaterland, allgemeine Kultur, die Formung des Lebens in begrifflichen und ästhetischen Bildern, das Wissen von tausenderlei Interessantem und Bedeutsamem – alles dies kann genossen werden, ohne daß einer es dem anderen wegnimmt.“ (Simmel, 1989 [1900]: 386) Hinzu kommt, dass Simmel den Übergang von der Natur zur Kultur als Prozess der Kultivierung auffasst. Kultur ist von der materiellen Seite nichts anderes als kultivierte Natur. Doch hängt die Kultivierung an Impulsen, die von uns ausgehen:

Nun scheint es zunächst selbstverständlich, daß unpersönliche Dinge nur gleichnisweise als kultiviert zu bezeichnen sind. [...]

Die materiellen Kulturgüter: Möbel und Kulturpflanzen, Kunstwerke und Maschinen, Geräte und Bücher, in denen natürliche Stoffe zu ihren zwar möglichen, durch ihre eigenen Kräfte aber nie verwirklichten Formen entwickelt werden, sind unser eigenes, durch Ideen entfaltetes Wollen und Fühlen, das die Entwicklungsmöglichkeiten der Dinge, soweit sie auf seinem Wege liegen, in sich einbezieht; und das verhält sich nicht anders mit der Kultur, die das Verhältnis des Menschen zu anderen und zu sich selbst formt: Sprache, Sitte, Religion, Recht. (Simmel, 1989 [1900]: 617f)

Simmel hält hier weitgehend an einer klassischen aristotelischen Unterscheidung („*physis*“ versus „*techné*“) fest. Materielle Körper werden von ihm definiert als die „Sichtbarkeit oder der Körper für die [...] Entfaltung *unserer* Energien.“ (Simmel, 1989 [1900]: 619)

Nach dieser allgemeinen Erörterung, geht Simmel in der Beschreibung der modernen Kultur einen entscheidenden Schritt weiter. Er wendet sich dem Problem zu, dass sowohl auf dem Gebiet geistiger als auch materieller Kulturgüter der Grad der Kultivierung sich von dem seiner Träger, der Individuen und Kollektive, abkoppeln kann. Die Dinge, Geräte, Verkehrsmittel, die Produkte der Wissenschaft, der Technik, der Kunst sind „unsäglich kultiviert“ (Simmel, 1989 [1900]: 620), während durchaus die Möglichkeit besteht, dass wir als Initiatoren des Kultivierungsprozesses zurückbleiben können. Wie aber kann das sein, wenn doch alle Kultur der Dinge nur eine Kultur des Menschen ist, dessen Energien sie sichtbar macht? Wie ist überhaupt Verstehen möglich, wenn hier ein Hiatus zwischen dem subjektiven Erleben und dem objektiv möglichen Gebrauch der Dokumente besteht? Wenn beispielsweise die Bücher viel klüger sind als wir?

Die Antwort auf diese Fragen liegt in Simmels Konzeption vom objektiven Geist. Zwar meint auch er mit objektivem Geist, dass eine Kultur der Dinge integraler Bestandteil einer Kultur der Menschen ist. Er legt dar, dass mit der Vergegenständlichung des Geistes in Produkten von Wissenschaft, Künsten und Technik eine

Form gewonnen ist, die ein Konservieren der Bewusstseinsarbeit gestattet und eine Vererbung des Erworbenen möglich macht (Simmel, 1989 [1900]: 627). Mit der Möglichkeit zur Vergegenständlichung des Geistes in Worten und Werken, Organisationen und Traditionen und seiner Vererbung wird der Unterschied der menschlichen zu anderen Lebensformen markiert; nur dem Menschen wird eine Welt der Dinge und Artefakte geschenkt. Das hat jedoch mit fortschreitender Kulturentwicklung einen besonderen Preis. Simmel betont, dass

der moderne Mensch von lauter unpersönlichen Dingen umgeben [ist]. Die Kulturobjekte erwachsen immer mehr zu einer in sich zusammenhängenden Welt, die an immer weniger Punkten auf die subjektive Seele in ihrem Wollen und Fühlen hinuntergreift. Und dieser Zusammenhang wird von einer gewissen Selbstbeweglichkeit der Objekte getragen [...] Materielle wie geistige Objekte bewegen sich jetzt eben selbständig, ohne personalen Träger oder Transporteur. Dinge und Menschen sind auseinandergetreten. Der Gedanke, die Arbeitsmühle, die Geschicklichkeit haben durch ihre steigende Investierung in objektiven Gebilden, Büchern und Waren, die Möglichkeit einer Eigenbewegung erhalten, für die der moderne Fortschritt in Transportmitteln nur die Verwirklichung oder der Ausdruck ist. Durch ihre eigene impersonale Beweglichkeit erst vollendet sich die Differenzierung der Objekte vom Menschen zu selbstgenugsamem Zusammenschluß. (Simmel, 1989 [1900]: 638f)

Schauen wir genau hin, was Simmel behauptet: Für eine allgemeine Bestimmung der Kulturobjekte gilt, dass ein personaler Bewegungsimpuls vorliegen muss; die Objekte sind die Gestalt einer geistigen Energie, von diesem Grundsatz rückt Simmel nicht ab. Für eine Bestimmung der modernen Kultur räumt er nun aber zusätzlich die Möglichkeit ein, dass materielle und geistige Objekte ohne Rekurs auf einen personalen Träger als „selbstbeweglich“ angesehen werden können. Die objektiven Gebilde wie bspw.

Bücher werden mobil, ihre Beweglichkeit kann „impersonal“ vorgestellt werden.

Auch wenn bei Simmels Funkenflug der Gedanken nicht immer klar ist, ob er in systematischer Hinsicht zu Ende denkt, was er als Problem aufwirft, gibt es doch genügend Anzeichen dafür, dass ihm die Erweiterung eines idealistischen Denkansatzes der Kulturphilosophie resp. Kulturwissenschaften wichtig ist. Im berühmten *Exkurs über den schriftlichen Verkehr* im Rahmen seiner großen *Soziologie* von 1908 geht er zwar nicht konkret auf den Gedanken von der Selbstbeweglichkeit und Impersonalität von Kulturobjekten zurück, es wäre jedoch naheliegend gewesen. Seine kleine Soziologie des Briefes könnte an Profil gewinnen, wenn man die Aspekte der Selbstbeweglichkeit und Impersonalität der Produkte schriftlichen Verkehrs – also vom Brief bis zur E-Mail – weiterdenken würde (Hartung/Schlupkoth/Schmidt, 2022). Stattdessen geht Simmel in seiner *Soziologie* in eine andere Richtung. Hier interessiert ihn das soziologische Phänomen des Briefes im Zusammenhang einer Diskussion um den öffentlichen und geheimen Schriftverkehr in Gesellschaften.

Seine zentrale These lautet hier: Schriftlichkeit schafft Öffentlichkeit, und zwar im Medium des objektiven Geistes. Grundsätzlich haben geistige Inhalte wie bspw. Naturgesetze und sittliche Imperative, Begriffe und künstlerische Gestaltungen eine zeitlose Gültigkeit, die unabhängig von ihrer geschichtlichen Realisierung ist. Eine Euklidische Regel wird nicht dadurch wahr oder wahrer, dass sie zur Anwendung kommt. Ein sittliches Gebot – siehe beispielsweise den Dekalog oder die Menschenrechtserklärung – gilt unabhängig davon, ob, wann, von wem es in eine Handlung überführt und realisiert wird. Und das gilt auch für die Wahrheit eines Gedankens, dem die Schriftlichkeit zwar eine objektive Form hinzufügt, dadurch den Charakter der Überzeitlichkeit und Unbeschränktheit intensiviert und darüber hinaus ihre Zugänglichkeit für ein subjektives Bewusstsein ermöglicht, – „ohne aber seine Bedeutung und Gültigkeit, da sie fixiert ist, von dem Kommen oder Ausbleiben dieser seelischen

Realisierungen durch Individuen abhängig zu machen.“ (Simmel, 2016 [1908]: 429f)

Der Brief als soziologisches Phänomen ist ein hervorragendes Exempel, um Simmels Konzeption des objektiven Geistes zu erläutern. Denn hier kommt einerseits die Realisierung einer geistigen Energie inklusive ihres Anspruchs auf überzeitliche Geltung mit der Objektivierung eines subjektiven Impulses, des Übergangs einer momentanen, radikal zeitlichen Stimmung in die Dauerform der Schriftlichkeit zusammen. Die Schnittstelle, der Brief, das schriftliche Dokument, trägt die Ambivalenz der Energieströme (gedanklicher Ausdruck) und der Formgebungsregeln (Schriftlichkeit) in sich.

Mit einem Seitenhieb auf Dilthey, der hier nicht genannt wird, kritisiert Simmel die Vorstellung einer naiven Einheitlichkeit kultureller Prozesse, die „unser scheinbar so einfaches gegenseitiges ‚Verstehen‘ [...]“ ermöglichen (Simmel, 2016 [1908]: 433). Gerade schriftliche Dokumente wie ein Brief sperren sich in ihrer Ambivalenz von Energiestrom und Dauerform einem einfachen, geradezu selbstevidenten gegenseitigen Verstehen.

Halten wir also an dieser Stelle fest: Objektive Gebilde – hier im speziellen Fall: der Brief als Dokument der Schriftlichkeit (wenn wir die materielle Seite in den Vordergrund stellen) – stehen im Widerspruch, einerseits aus geistig-personaler Energie hervorzugehen und andererseits den Konstitutionsregeln einer Dauerform zu unterliegen, die darüber hinaus – ich greife auf das zuvor Beschriebene zurück – auch noch impersonal und selbstbeweglich ist. Hinzu tritt eine weitere Spannung zwischen der Objektivierung eines subjektiven Impulses im Ausdruck und dem überzeitlichen Geltungsanspruch der geistigen und materiellen Form, die sich im sprachlichen Ausdruck und seiner schriftlichen Fixierung zeigt.

Simmels gedanklicher Parcours endet jedoch nicht an dieser Stelle. In seinem Werk *Hauptprobleme der Philosophie* (1910) fügt er die

früheren Überlegungen zusammen und ergänzt sie um einen weiteren Aspekt:

Innerhalb der Geschichte unseres Geschlechtes sind eine große Reihe von Gebilden entwickelt, die durch subjektive psychologische Erfindung und Arbeit geschaffen sind, aber, nachdem dies geschehen ist, ein eigentümliches objektives, geistiges Dasein jenseits der einzelnen Geister gewinnen, die sie ursprünglich produziert haben oder die nachträglich reproduzieren. Dahin gehören z. B. die Sätze des Rechts, die moralischen Vorschriften, die Traditionen jedes Gebietes, die Sprache, die Erzeugnisse der Kunst und die der Wissenschaft, die Religion. *Dieses alles ist freilich an irgendwelche äußerliche Gestaltungen gebunden, an Gesprochenes und Geschriebenes, an Sichtbarkeiten und Fühlbarkeiten* [diese und die weiteren Hervorhebungen sind von mir]. Aber weder diese dinglichen noch die persönlichen Träger erschöpfen in ihrer zeitlichen Bedingtheit den Sachgehalt jener geistigen Tatsachen und die besondere Form seiner Existenz. Der Geist, der etwa in einem gedruckten Buch investiert ist, ist zweifellos *in* ihm, da er aus ihm herausgewonnen werden kann. Aber in welcher Art kann er darin sein? Es ist der Geist des Verfassers, der Inhalt seiner psychischen Prozesse, den das Buch enthält. Allein der Verfasser ist tot, sein Geist als psychischer Prozeß kann es also nicht sein. So ist es also der Leser, dessen seelische Dynamik aus den Strichen und Kringeln auf dem Papier Geist macht. *Allein dies ist durch die Existenz des Buches bedingt und zwar in einer prinzipiell andern und unmittelbareren Weise*, als es etwa dadurch bedingt ist, daß dieses reproduzierende Subjekt atmet und lesen gelernt hat. *Der Inhalt, den der Leser in sich als lebendigen Prozeß bildet, ist in dem Buch in objektiver Form enthalten, der Leser ‚entnimmt‘ ihn.* Wenn er ihn aber auch nicht entnähme, so würde das Buch darum dieses Inhaltes nicht verlustig gehen und seine Wahrheit oder Irrigkeit, sein Adel oder seine Gemeinheit ist ersichtlich gar nicht davon abhängig, wie oft oder selten, wie verständnisvoll oder nicht verstehend der Sinn des Buches in subjektiven Geistern wiedererzeugt wird. Diese Existenzform haben all jene Inhalte, religiöse oder rechtliche, wissenschaftliche oder irgendwie traditionelle, ethische oder künstlerische. Sie tauchen historisch

auf und werden historisch beliebig reproduziert, aber zwischen diesen beiden psychischen Verwirklichungen besitzen sie *eine Existenz in anderer Form* und erweisen damit, daß sie auch innerhalb jener subjektiven Realitätsformen als etwas mit diesen nicht Erschöpftes, als etwas für sich Bedeutsames subsistieren – zweifellos als Geist, der mit seinen sinnlichen Anhaltspunkten sachlich nicht das Geringste zu tun hat, aber objektiver Geist, dessen sachliche Bedeutung unberührt über seiner subjektiven Lebendigkeit in diesem oder jenem Bewusstsein steht. *Diese Kategorie, die es gestattet, Übermaterielles in Materiellem und Übersubjektives in Subjektivem aufzuheben, bestimmt die ganze historische Entwicklung der Menschheit, dieser objektive Geist läßt die Arbeit der Menschheit ihre Ergebnisse über alle Einzelpersonen und Einzelreproduktionen hinaus bewahren.* (Simmel, 1996 [1910]: 67f)

Diese lange Textpassage ist ein ganz typischer Simmel-Text, nämlich eine Mischung aus Beobachtung und Spekulation, gedanken- und anspielungsreich, und weitgehend ohne systematische Konsequenzen für die Theoriebildung. Wir erkennen hier die zuvor behandelten Aspekte wieder, einerseits die Objektivierung des Subjektiven und andererseits die Selbstbeweglichkeit der objektivierten Gebilde mitsamt einem überzeitlichen Geltungsanspruch. Simmels Verdienst ist es, Genesis und Geltung objektiver Gebilde in Verknüpfung zu denken. Die Ambivalenz, die diesen Gebilden strukturell eingeschrieben ist, wird zum Gegenstand seiner Analysen. Im letzten Zitat kommt nun ein weiterer Aspekt hinzu, den wir eine Problemverschiebung nennen können. Simmel spricht davon, dass die materiale Existenz des Buches, eines materialen Dokuments unserer geistigen Tätigkeit, eine eigene Existenz markiert und somit ein eigenes Untersuchungsfeld sein könnte. Die objektiven Gebilde könnten daraufhin untersucht werden, wie sie es ermöglichen, Übermaterielles in Materiellem aufzuheben und Übersubjektives an Subjektives weiterzugeben. Der interessante Punkt ist der Charakter eines Dokuments als „Dauerform“ und seine Speicherfunktion.

Simmel ist bis an diesen Punkt gekommen, an dem die materiale Seite eines objektiven Gebildes/ Dokuments eine weitreichende Bedeutung für ein Verständnis der kulturellen Entwicklung der Menschheit – neben der vertrauten immateriellen Seite – hat. Weiter ist er nicht gekommen, aber mit Aufzeigen des dritten Weges ragt er aus seiner Zeit heraus, insofern er Probleme aufzeigt, mit denen die rezente Kulturwissenschaft es immer noch zu tun hat.

Fassen wir hier die wichtigsten Punkte zusammen: Simmel erörtert das objektive geistige Dasein von Gebilden, trotz ihres Ursprungs in subjektiver psychologischer Erfindung und Arbeit und die Einbettung dieser Gebilde in äußere Gestaltungen (so weit Hegel). Er diskutiert den Sachgehalt geistiger Tatsachen – ein Rechtsatz, eine wissenschaftliche Methode, ein künstlerischer Ausdruck – und dessen Rückkoppelung an die psychologische Arbeit von Individuen und Kollektiven sowie an die materiale Struktur der äußeren Gestaltungen (so weit Lazarus und Steinthal). Aber Simmel geht einen Schritt weiter in die Konkretion einer kulturellen Praxis, wenn er den Geist eines Buches (seinen gedanklichen Inhalt) sowohl an die seelische Dynamik der Leserin als auch an die besondere, materiale Existenz des Buches koppelt. Beide Aspekte bestimmen die „Entnahme“ des Geistes in der Praxis einer Buchlektüre. Zwar ist der „Geist“ nicht von der „Entnahme“ abhängig, er wird beispielsweise nicht durch einen unverständigen Leser korrumpiert. Auch ein über eine lange Zeit nicht gelesenes Buch, ein nicht im Gebrauch stehendes Dokument (ein Werkzeug, ein ritueller Gegenstand usw.), kann jederzeit durch erneuten Gebrauch wiederum Geist freisetzen. Das rechtfertigt die Rede vom *objektiven* Geist. Objektiver Geist ist also die Instanz, um „Übermaterielles in Materiellem und Übersubjektives in Subjektivem aufzuheben“; es handelt sich um die Kategorie, die

eine Vererbung der Resultate psychischer Anstrengung und geistiger Tätigkeit, also Tradition und Kultur ermöglicht.⁴

Ein Seitenblick auf die Theorie des Dokuments

Die von Simmel aufgeworfene Frage, wie ein Buch ein Behälter geistigen Inhalts sein kann, der die Dauerhaftigkeit des Inhalts und die Entnahmesituation aufgrund seiner besonderen Existenz mitbestimmt, wird an einem ganz anderen Ort der modernen Theoriegeschichte verhandelt, auf den ich einen knappen Seitenblick werfen will. Im Jahr 1934 erscheint Paul Otlets große Studie *Traité de Documentation. Le Livre sur le Livre. Théorie et pratique* (Otlet, 2015), die eine Analyse genau dieser objektiven, materialen, äußerlichen Rahmenbedingungen enthält, die eine Aufhebung und Entnahme von geistiger Energie, hier: von Information, ermöglicht.

Otlet gibt eine allgemeine Definition des Dokuments: „Die allgemeinste Definition, die man von einem Buch oder einem Dokument geben kann, ist diese: Ein Träger aus einem bestimmten Material und mit bestimmter Abmessung, möglicherweise [am Beispiel des Buches] mit einer gewissen Falzung oder Umschlag, auf der repräsentative Zeichen gewisser intellektueller Daten konzentriert sind.“ (Otlet, 2015 [1934]: 43: „La définition la plus générale qu’on puisse donner du Livre et du Document est celle-ci: un support d’une certaine matière et dimension, éventuellement d’un certain pliage ou enroulement sur lequel sont portés des signes représentative de certaines données intellectuelles.“) Die Definition ist in ihrer Allgemeinheit insoweit brauchbar, weil Otlet deutlich macht, dass Dokumente eine bestimmte Materialität und Ausdehnung haben und als konservierendes Medium für Zeichen dienen, die wiederum auf intellektuelle Vorgänge verweisen. Das Dokument par excellence ist nach Otlet – daher auch der Buchtitel

⁴ Nach Simmel haben sich einige Gelehrten gefragt, wie geistige Vererbung möglich ist. Unter ihnen seien an prominenter Stelle genannt: Freud (1982 [1939]); Halbwachs (1985 [1950]).

– *das Buch*, weil an ihm paradigmatisch die Konservierung und Verbreitung von Information vorgestellt werden kann. Bücher sind Instrumente der Kultur, der Erziehung, der Information usw. Bücher haben eine soziale Rolle. Für unseren Zusammenhang ist von Interesse, dass Otlet die elementaren Strukturen eines Dokuments festlegt. Es ist aus intellektuellen (bspw. Ideen) und materiellen (bspw. Papier, Format des Papiers) und graphischen (bspw. Zeichen wie Text oder Illustration) Elementen zusammengesetzt. Ein Dokument kann entweder im Blick auf seinen Inhalt (*contenu*) oder seine Form (*contenant*) betrachtet werden. Die Stärke von Otlets Abhandlung liegt darin, dass er eine ausführliche Darstellung der Dokumentgeschichte gibt und anschließend auf allgemeine Verknüpfungen (Typen, Formen, Kategorien) hinweist. So entsteht vor den Augen des Lesers eine Welt aus allgemeinen Dokumentstrukturen, ein – am Paradigma des Buches gesehen – bibliographischer Kosmos der gesamten menschlichen Kulturwelt.

Otlet beschreibt nicht nur die Produktions-, sondern auch die Rezeptionsbedingungen von Dokumenten/ Büchern. Erwähnenswert ist eine, ebenfalls in der Abhandlung enthaltene, kleine Kulturgeschichte des Lesens (Otlet, 2015 [1934]: 315-323). Den Abschluss bildet eine Synthese der unterschiedlichen Arten von Dokumenten zu einer „Organisation Mondial“ (Otlet, 2015: 420), in der lokale, regionale, nationale und internationale Institutionen und Praktiken der Information in durchlässiger Wechselwirkung betrachtet werden.

Die Theorie des Dokuments wird so zu einer Praxis der freien Zirkulation von Information. Otlets Konzeption und Simmels kulturphilosophische Perspektive liegen weit auseinander, aber sie haben mehrere Berührungspunkte. Einer davon hängt an Simmels Frage nach dem objektiven Geist, also, wie es möglich ist, „Übermaterielles in Materiellem und Übersubjektives in Subjektivem aufzuheben“. Otlet schaut allerdings vom Inhalt der Information ab und lenkt unseren Blick auf die Form eines Dokuments, die in Verbindung steht mit seiner Materialität und

einer sozialen Praxis. Diesen Weg ist Simmel nicht gegangen, denn er bleibt einer inhaltsfixierten philosophischen Tradition (Idealismus) verhaftet, aber er benennt die Problemzone.

Die neueren Theorien des Dokuments sind Otlet in vielerlei Hinsicht verpflichtet, rücken jedoch begreiflicherweise von dessen Fixierung auf das Modell *Buch* ab. Wenn bspw. Roger Pédaque von der Omnipräsenz des Dokuments in unserer Lebenswelt spricht (Pédaque, 2006: 29), dann ist der Übergang vom geschriebenen zum audiovisuellen Medium und vom Papier zum digitalen Format mitgedacht. Das Buch wird zu einem Trägermedium unter anderen für die Distribution und Konservierung von Information und Wissen.

Der aktuelle Stand der Debatte wird von der Studie *Vu, Lu, Su* (2012) von Jean-Michel Salaün dargestellt. Ich greife hier nur einige Gedanken auf, die für unser Thema von Bedeutung sind. Das Dokument wird von Salaün, im Kontrast zu Otlet, explizit in einen sozialen Raum gestellt. „Le document s’affirme comme un véhicule privilégié pour la circulation du savoir, l’affirmation des techniques et certainement aussi la stabilité des organisations et le développement du commerce.“ (Salaün, 2012: 40) Außerdem wird das Dokument vom Paradigma Buch abgerückt, um die Omnipräsenz der Dokumente in unserer Lebenswelt, privat und öffentlich, expliziter erfassen zu können. Salaün nennt drei Dimensionen des Dokuments, die er in unterschiedlicher Genauigkeit vorstellt. Das „Vu“ als die Form des Dokuments wird ausführlich beschrieben. Es geht hier allein um Formaspekte, nicht um Inhaltsmerkmale. Der Inhalt wird in der Dimension „Lu“ als textuelle Struktur des Dokuments behandelt. In dieser Dimension geht es um einen psychischen und intellektuellen Vorgang, das Verstehen. Die Praxis ist hier nicht die Wahrnehmung (wie beim „Vu“), sondern ein komplexer Vorgang wie das Wahrnehmen eines Objektes und das Lesen eines Textes. In Anlehnung an *Les Neurones de la lecture* (2007) von Stanilas Dehaene spricht Salaün davon, dass „la lecture est la première ‚prothèse de l’esprit‘.“ (Salaün, 2012: 54)

Die dritte Dimension, das „Su“, meint die Dimension der Vermittlung und damit die soziale Funktion des Dokuments. Hier finden wir die weitreichende, aber nicht entwickelte These, dass sich der Lesende im Vorgang des Lesens respektive der Aufnahme von Informationen nicht nur für den sozialen Raum öffnet, sondern dass er sich selbst einer Transformation unterzieht, in der Lektüre ein anderer wird (Salaün, 2012: 55).

Ein Dokument wird unter den genannten drei Gesichtspunkten je nach seiner Gebrauchsfunktion und der sozialen Praxis, in die es eingebettet ist, als Vertrag zwischen den Menschen vorgestellt, deren Qualitäten auf den Ebenen der Wahrnehmung, des Verstehens und sozialen Handelns zusammenwirken. Als Qualitäten werden die Reproduzierbarkeit, die Plastizität und die Behandlungsmöglichkeiten genannt. Am Leitfaden des Vertrages markiert ein Dokument wiederum eine Spur des Verstehens in den Dimensionen des Materiellen (Vu), des Intellektuellen (Lu) und des Sozialen (Su): „un document est une trace permettant d’interpréter un événement passé à partir d’un contrat de lecture. Nous retrouvons bien les trois dimensions, matérielle avec la trace (vu), intellectuelle avec l’interprétation (lu), mémorielle avec l’événement passé (su), ainsi que la nécessaire construction sociale avec le contrat.“ (Salaün, 2012: 59). Dokumente können Formen und Typen ausbilden, abhängig von den verschiedenen Verträgen beispielsweise Rechnungen, Gesetze, Ausweise, Photos, Visitenkarten, archäologische Funde usw. Salaün formuliert es programmatisch: „Das Dokument ist ein Speicher, der uns eine Wiederentdeckung unserer Vergangenheit ermöglicht, die notwendig rekonstruiert werden muss, um des Verständnisses unserer Gegenwart und der Orientierung unserer Zukunft willen“ („Le document est une façon de retrouver notre passé et, nécessairement, de la reconstruire en fonction de notre présent pour orienter notre futur.“; Salaün, 2012: 59).

Fassen wir auch diese Überlegungen zusammen: Ein Dokument ist nicht irgendein Objekt, sondern Gegenstand einer sozialen Praxis. Die soziale Praxis wird in elementarer Weise auf der Ebene

der Wahrnehmung ausgeführt, in komplexerer Form auf der Ebene des Verstehens und in höchster Komplexion auf der Ebene der sozialen Interaktion in Familien, Vereinen, Gesellschaften. Dieses Modell lässt sich einerseits als Strukturmodell des Aufbaus unserer sozialen Welt begreifen, zugleich aber muss auch gesehen werden, dass elementarste Wahrnehmungsvorgänge bereits eine soziale Grundlage voraussetzen. Ich erkenne ein Dokument immer schon in der Differenz zu einem bloßen Naturobjekt und sogleich in seiner Typik als Rechnung, Ausweis, Brief und so weiter. Die höheren Komplexionsstufen sind also immer schon mit im Spiel.

Rückkehr zu Simmel und zur Theorie des objektiven Geistes

Die Leerstellen einer Dokumententheorie der Kultur und einer Kulturtheorie des Dokuments ergänzen sich offensichtlich. Wo die eine für die Inhalte sozialer Praktiken weitgehend blind ist, hat die andere kaum Augen für die materiale Basis und die soziale Praxis dokumentgestützten Informationsaustausches. Die Dokument-Theorie behauptet in der Rede vom impliziten Vertrag, dass wir immer schon *wissen*, was ein Dokument ist, wenn wir es *wahrnehmen*. Die Grenze zwischen einem Naturobjekt und einem Dokument als Kulturobjekt wird zumindest in der Regel unmittelbar erkannt. Zweifels- und Ausnahmefälle wie beispielsweise archäologische Funde, bei denen nicht klar ist, ob die Natur oder Menschenhand einen Gegenstand geformt hat, verlangen aufwendigere Untersuchungen. Warum wir aber in der Regel anhand einer Form ein Dokument als solches erkennen und einem bestimmten Genre zurechnen können, für die Beantwortung dieser Frage sollten sich form- und inhaltsbasierte Analysen ergänzen.

Dokumente im Sinne Otlets und anderer sind eine Teilmenge der Menge objektiver Gebilde im Sinne Simmels, wobei die Grenze meines Erachtens unscharf ist und einer genauen Untersuchung bedürfte. Ein Hinweis ist damit gegeben, dass sowohl Otlet/Pédauque als auch Simmel ein Dokument/objektives Gebilde an die menschliche Praxis (Produktion/ Schreiben und

Rezeption/ Lesen) binden, während aber Simmel den bedeutungsgenerierenden Aspekt materieller Gefüge und sozialer Praktiken weiterhin nur von der Seite des Einsatzes individueller Energien, vom Ausdruckswillen her denken kann. Die Dokumenttheorie hingegen zielt auf eine Theorie sozialer Praktiken ab, deren Vollzug erst Bedeutung generiert. In diesem Fall ist eine erstaunliche Nähe zu Wittgenstein gegeben, insofern dieser nebenbei in *Philosophische Untersuchungen* bemerkt, dass „Bedeutung der Gebrauch ist, den wir vom Worte machen [...]“ (Wittgenstein, 2003 [1935]: § 138, 91). Allerdings hebt Wittgenstein auf eine andere Differenz ab, nämlich zwischen dem Verstehen/Erfassen einer Bedeutung durch den in der Zeit ausgedehnten Gebrauch, und dem „[E]rfassen mit einem Schlage“.

Demgegenüber argumentiert die Dokumenttheorie ausschließlich vom Regelfall sozialer Praktiken aus. Dokumente werden bei Salaün zwar von ihrer Materialität und ihrem regelhaften Gebrauch her gedacht, aber die drei Dimensionen verweisen auf Aspekte, die über diesen engen Rahmen hinausweisen. Übersetzen wir die drei Dimensionen Salaüns in die Terminologie Simmels, dann haben wir es mit Übermateriellem (Vu), Übersubjektivem (Lu) und Überzeitlichem (Su) zu tun. Wahrnehmung (Vu) ist nicht durch die Materialität des Dokuments allein bestimmt, jede Praxis (Lu) ist immer auch eine soziale Praxis, die soziale Akteure miteinander verbindet und die Wissensbestände (Su) enthalten mehrere Zeitschichten, beispielsweise Wissen über zurückliegende Ereignisse, das in der Entnahmesituation aktualisiert werden kann.

Wir kehren zurück an den Anfang unserer Untersuchung, wo mit einem Hinweis auf die kulturwissenschaftlichen Forschungen von Aleida und Jan Assmann von der Öffnung eines Raumes kultureller Kontinuität im praktischen Umgang mit Schrift als einem Speicher die Rede war. Sowohl das hermeneutische Verfahren der Auslegung, Exegese, Deutung von Texten als auch das kommentierende Verfahren der Textproduktion und Textsicherung verweisen – wenn auch in einer anderen Terminologie – auf die Ergebnisse unserer Untersuchung. Sowohl

in Simmels Kulturphilosophie als auch in der Dokumenttheorie werden die Fragen nach der Formativität und Normativität der zu behandelnden Texte, die zur Stabilisierung kultureller Verhältnisse im Prozess der Überlieferung in ihrer materiellen und immateriellen Einheit abgesichert werden, verhandelt.

Aber auch in der neueren kulturwissenschaftlichen Forschung bleiben die Fragen offen, wie ein materiales Gebilde zu einem Speicher immaterieller und überzeitlicher Energieflüsse werden und wie im Gebrauch von Dokumenten eine übersubjektive Dimension im individuellen Zugriff wirksam werden kann. Die Rätsel der „Entnehmbarkeit“ (Simmel) und der „Rezeption durch Wahrnehmung und Gebrauch“ (Walter Benjamin) bleiben bestehen, auch wenn neue Aspekte in Betracht gezogen werden:

Bauten begleiten die Menschheit seit ihrer Urgeschichte. [...] Das Bedürfnis des Menschen nach Unterkunft ist beständig. [...] Bauten werden auf doppelte Weise rezipiert: durch Gebrauch und durch Wahrnehmung. Oder besser gesagt: taktil und optisch. [...] Die taktile Rezeption erfolgt nicht sowohl auf dem Wege der Aufmerksamkeit als auf dem der Gewohnheit. [...] Die Aufgaben, welche in geschichtlichen Wendezeiten dem menschlichen Wahrnehmungsapparat gestellt werden, sind auf dem Weg der bloßen Optik, also der Kontemplation, nicht zu lösen. Sie werden allmählich nach Anleitung der taktilen Rezeption, durch Gewöhnung, bewältigt. (Benjamin, 1980 [1939]: 504f)

Abschließende Bemerkungen

Auf den vorausgehenden Seiten wollte ich deutlich machen, dass eine Theorie des objektiven Geistes, so wie sie zwischen Hegel und Simmel entwickelt wird, weiterhin ein attraktives Theorieangebot darstellt. Allerdings wird es dafür notwendig sein, dieses Theorieangebot zu modifizieren, und das heißt vor allem, die opake Rede vom „objektiven Geist“ zwar mit ihren idealistischen

Konnotationen beizubehalten, um die großen Rätselfragen (Relation von Subjekt-Objekt, Geist-Materie, Zeit-Dauer-Wandel usw.) offen zu halten und zugleich neuere kulturwissenschaftliche Perspektiven als eine Bereicherung um soziale und materialistische Aspekte – Institutionen, Praktiken, Medien, Speicher immaterieller Informationen usw. – aufzunehmen. Simmel ist in dieser Abhandlung prominent und ausführlich zu Wort gekommen, weil er meiner Ansicht nach die Notwendigkeit einer Erweiterung unseres philosophischen Denkens in die Dimensionen des Sozialen, Politischen, Ökonomischen und Technischen gesehen hat. Seine philosophische Theorie kultureller Objekte öffnet sich den Fragen nach ihrer Materialität, Medialität und sozialen Gebrauchsdimension. Daher scheint mir Simmel weiterhin ein guter Gesprächspartner für die Theoriebildung in den Kulturwissenschaften zu sein. Das – und nicht mehr – sollte gezeigt werden.

Literaturangaben

- Assmann J. (1995). „Text und Kommentar. Einführung“, in: Assmann J., und Gladigow B. (Hg.). *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation IV). München: Wilhelm Fink, S. 9-33.
- Benjamin W. (1980 [1939]). „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, 3. Fassung, in: ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. I-2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 451-508.
- Freud S. (1982 [1939]). „Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen“, in: ders. *Studienausgabe*. Bd. IX. (Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion). Frankfurt/M.: Fischer-TB, S. 455-581.
- Halbwachs M. (1985 [1950]). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hartung G. (2019). „Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft – eine Kontroverse um die Grundlagen der

- Culturwissenschaft“, in: Kessel T. (Hg.). *Philosophische Psychologie um 1900* (Abhandlungen zur Philosophie). Berlin: J.B. Metzler, S. 85-102.
- Hartung G., Schlupkothen F., und K.-H. Schmidt (Hg.) (2022). *Using Documents. A Multidisciplinary Approach to Document Theory*. Berlin: De Gruyter.
- Hartung G. (2023). „Kulturphilosophie als Theorie des objektiven Geistes“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 17 (1). Hamburg: Meiner, S. 113-130.
- Kusch M., Kinzel K., Steizinger J., und N. Wildschut (Hg.) (2019). *The Emergence of Relativism. German Thought from the Enlightenment to National Socialism*. London - New York: Routledge.
- Lazarus M. (1885 [1857]). „Geist und Sprache, eine psychologische Monographie“, in: ders. *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*. Bd. 2. Dritte Auflage. Berlin: Dümmler.
- Martens G. (1989). „Was ist ein Text? Ansätze zur Bestimmung eines Leitbegriffs der Textphilologie“, in: *Poetica*, 21 (1-2), S. 1-25.
- Nietzsche F. (1988 [1887]). *Zur Genealogie der Moral*, in: ders. *Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. München: dtv.
- Otlet P. (2015 [1934]). *Le Livre sur le Livre. Traité de documentation* (fac-similé de l'édition originale de 1934). Mons: Le Mundaneum.
- Pédaque R. T. (2006). *le document à la lumière du numérique*. Caen: C&F éditions.
- Salaün J.-M. (2012). *Vu, Lu, Su. Les architectes de l'information face à l'oligopole du Web*. Paris: La Découverte.
- Scherner M. (1996). „TEXT. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 39, S. 103-160.

- Simmel G. (1989 [1900]). *Philosophie des Geldes*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 6. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel G. (1996 [1910]). *Hauptprobleme der Philosophie*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-157.
- Simmel G. (2016 [1908]). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Steinthal H. (1875). „Zusatz zum vorstehenden Artikel [von Wilhelm Windelband: Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte], in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 8, S. 178-189.
- Steinthal H. (1887). „Begriff der Völkerpsychologie“, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 17, S. 233-264.
- Wagner F. (Hg.) (2016). *Was ist Text? Aspekte einer interdisziplinären Texttheorie* (TeNOR – Text und Normativität). Basel: Schwabe.
- Wittgenstein L. (2003 [1935]). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.