

Nils Gunder Hansen

Individualitetens metafysik hos Georg Simmel

I sin bog *Nachmetaphysisches Denken* fra 1988 har Jürgen Habermas en tekst, der bærer titlen "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität". Som den første sætning læser vi (i vor oversættelse): "Durkheim har som den første iagttaget sammenhængen mellem samfundsmæssig differentiering eller arbejdsdeling og fremadskridende individualisering."

Det var kattens! Nok er Habermas ikke kendt for at have den store viden om sin landsmand Georg Simmel, men ligefrem at tilskrive Durkheim den indsigt, som Simmel udfolder tre år før i sin debutbog fra 1890 *Über soziale Differenzierung* - det er alligevel besynderligt. Nuvel, det er ikke så afgørende at uddele priser for, hvem der kommer først over teorihistoriens målstreg - men lad os følge artiklen videre, og vi skal se, at figuren følger med: en besynderlig blindhed over for Simmel kombineret med en stor grad af problem- og løsningsfællesskab.

Habermas påpeger, at i sociologien fra Durkheim til Parsons er der visse tematiseringsvanskeligheder af denne sammenhæng mellem samfundsmæssig udviklingsproces og individualisering: individet bliver ganske vist frigjort fra kollektive tvangssammenhænge, men i den moderne beskrivelse anskues selve denne frisættelse stadig fra en deterministisk synsvinkel: individet bliver en institution, en funktion, en udøver af stor rollekompleksitet osv. Det er med andre ord svært at beskrive, hvori individualiseringsgevinsten egentlig positivt består - eller rettere: i det sociologiske beskrivelsessprog lader individualiseringen sig ikke kvalitativt sondre fra en anonymisering og en funktionalisering af den enkelte for så vidt individualisering sættes lig med, at den enkelte bliver sit eget 'styresystem'.

Simmel tumler i sit værk med det samme problem¹: når individet ikke længere er led i en kollektiv identitetshorison, og når det ikke længere er sat sociologisk på plads af familie, slægt, stand, arveembede osv. hvad så? Det lader sig også hos

Simmel beskrive, hvorledes det moderne individ formelt bliver sat i stand til at håndtere en stigende uafhængighed og kompleksitet gennem rolleskift og 'krydsninger af sociale kredse', men hvordan kan individet samtidig være mere substantielt forankret som personlighed, værdi, meningssubstans? Der er her et sammenfald mellem et teoretisk beskrivelsesproblem og et eksistentielt kulturproblem: det frisatte individ rebellerer mod den moderne følelse af at blive reduceret til brik i et funktionelt maskineri, og det kan forfalde til nervøse og hektiske selvpointeringsstrategier (storbybohemer, modenarren osv.).

Simmel mener, at der til den henholdsvis historiske frisættelse og frustration af individet svarer to idehistoriske forestillinger om individualismen. I det 18. århundredes oplysningstid forestiller man sig en *kvantitativ individualisme*: individet er bærer af nogle naturlige, fællesmenneskelige værdier, som kan blomstre op i en frigørelsesproces; i det 19. århundrede sætter en romantisk reaktion ind i regi af en *kvalitativ individualisme*, der kulminerer med Nietzsche: individet vil hævde sin egenart som et 'fornemt' moment, der er irreducibelt til det almene eller gemene. Begge disse strategier er imidlertid uholdbare: den første fornægter det i strikte forstand individuelle - den anden fremhæver det på en forceret måde, der stadig er negativt afhængig af det, den vil distancere sig fra. Der er kun tilbage at håbe på nye individualismeforestillinger, hævder Simmel - dvs.. nye måder at forbinde det individuelle og det almene på.

Det individuelle kan nemlig aldrig unddrage sig sit mellemværende med det almene, hvad enten det så er det, det parteciperer i eller det, det differentierer sig fra. Habermas påpeger i et filosofihistorisk vue, at det altid har været svært at tænke det individuelle, hvis det ikke blev tænkt *konstitueret i en eller anden type relation*. Dette skyldes det paradoksale forhold som Kierkegaard har angivet: at jeg'et er et forhold, der forholder sig til sig selv, dvs. at jeg'et ikke er en substans, men en refleksiv relation, der oscillerer mellem at tage sig selv som objekt og subjekt. Filosofihistorisk er der mange udgaver af individualiteten: jeg'et der på aporetisk måde formodes at sætte sig selv (Fichte); jeg'et der vælger at stå inde for sin egen livshistorie (Kierkegaard); jeg'et der bekendende træder frem og borger for sin egen livshistorie for et ubegrænset og anonymt publikum (Rousseau). Når dette relationelle er så gennemgående et træk, skyldes det ifølge Habermas, at individualitet og relationalitet (dvs. samfundsmæssighed) simpelthen er konstitutionelt forviklede - en tese, han ser indløst hos den tidlige amerikanske socialpsykolog George Herbert Mead, der dermed eksekverer den kommunikationsteoretiske

drejning væk fra subjekt- og bevidsthedsfilosofi. Banalt fortalt er det den gamle historie om, at vi ikke kunne blive mennesker og individer, hvis vi var ulvebørn eller Kasper Hausere allesammen; for at vi kan føle os som et 'jeg' må omgivelserne fra den tidligste tid agere over for os som et objekt, 'mig'; for at vi kan blive til ego må vi først have været *alter ego* for en eller anden eller nogle andre. Det er denne 'omvejen-over-de-andre'-bevægelse, vi siden gennemspiller på utallige måder i livet, hvor vor ageren og selvopfattelse også kan være afhængig af andres forventninger og anerkendelse. Det er en almen erfaring, at vor personlighed hele tiden changerer i forhold til personer, funktioner og situationer, og denne erfaring er rollesociologiens og 'attituderelativismens' store pointe. Dette løser imidlertid ikke individualitetens problem, for hvad er så det gennemgående moment i alle rollerne? Vi er jo ikke blot summen af rollerne - der er også et 'jeg', der som en art tilbagetrukket kommandocentral kan overskue og befordre rolleskift og rolledistance. Er dette 'jeg' blot en mere abstrakt social funktion, en art overrolle? Eller er dette 'jeg' forbundet med et mere kvalitativt niveau i personligheden?

Hvis vi går tilbage til Mead i Habermas' gengivelse, vil der i løbet af barndommen konstitueres et egentlig styrende jeg, der på en eller anden måde opsamler sine erfaringer fra alle de specifikke situationer og nu konstituerer sig selv som 'mig' i forhold til en generaliseret anden, dvs. i en abstrakt udgave af de samfundsmæssige normforventninger til, hvad det vil sige at være en person. Det vil alt andet lige svare til den ødipale fase i psykoanalysen. Nu er problemet imidlertid, at Meads beskrivelse, bundet som den er til en pragmatisk tradition, egentlig fungerer bedst, når man forestiller sig en konventionel eller traditionel identitet: i den meget integrerede og normbundne kollektivitet kan denne - for at bruge Meads eget udtryk - 'sociale behaviorisme' (hvor individualiteten udvikles i en art stimulus-respons) fungere ubesværet; det er ikke noget problem at typificere sig selv i forhold til den forventede og generaliserede Anden, fordi der er fælles normer, horisonter, en fælles 'verden'. 'Jeg' er ikke andet end 'mig'. Den såkaldte *modernitetserfaring* består netop i fraværet af denne selvfølgelighed - 'jeg' skal nu manøvrere i et overkompliceret rum, hvor en konventionel identitet er ganske utilstrækkelig. Den organiserede individualitet bliver således kendeligt mere belastet samtidig med, at der ikke er de samme givne livsverdensressourcer at trække på; dette producerer nervøsitet, identitetstab, følelse af jeg-forarmelse. For hvis individualiteten er

samfundsmæssigt konstitueret, hvordan skal man så egentlig tænke sig en moderne og post-konventionel individualitet, der ikke svæver i det tomme rum?

Mead mener her, at man, når man overskrider en given gruppesammenhæng, stadigvæk kun kan forestille sig selv som et anerkendt og interagerende 'mig', men nu i forhold til en abstrakt gruppesammenhæng - det er ifølge Habermas dette forhold, der ligger bag Rousseaus forestilling om publikum, bag Kants forestilling om et formålenes rige befolket af fornuftsvæsner, og, sidst men ikke mindst, bag Habermas' egen forestilling om den politiske offentlighed og det generaliserede kommunikationsfællesskab. Som man kan tænke sig, er Habermas følgelig begejstret for denne 'radikaldemokratiske' forestilling hos Mead: jeg'et er stadigvæk samfundsmæssigt konstitueret, men nu i forhold til en ideelt anticiperet samfundsformation, som endnu ikke eksisterer historisk. Men hvordan kan man overhovedet forestille sig, at det jeg, der hidtil har været anerkendelsesafhængigt, nu pludselig selv suverænt kan udkaste og nyde godt af denne ideale interaktions-sammenhæng? Det er der ikke noget klart svar på hos Mead, og det er her Habermas sætter ind med sin universalpragmatik: det sociale spil mellem jeg, mig og de andre har jo hele tiden været sprogligt formidlet; det er i de konkrete sprogspil og kommunikationssituationer, jeg sætter mig selv og bliver sat som henholdsvis ego og alter ego i den måde personalpronominerne bliver distribueret på. At jeg på et vist tidspunkt kan hæve mig op over de relative situationer med selvbevidsthed skyldes så, at jeg har akkumuleret identitet gennem disse sprogspil. Og når jeg ydermere kan sætte mig selv som uafhængig individualitet, hinsides enhver forankring, skyldes det selvsagt den i sproget indbyggede kommunikative rationalitet, der producerer forestillingen om et generaliseret og ubegrænset kommunikationsfællesskab. Den ejendommelige anticipation af en samfundsformation, der endnu ikke er til stede, skyldes således en projektion af sprogets egen struktur.

Hvis vi nu bevæger os tilbage til Simmel, kan vi konstatere, at en lignende tanke (omend ikke sprogfilosofisk reflekteret) udkaster han allerede i sin debutbog fra 1890. I primitive grupper er identiteten noget, der deles kollektivt; dvs. stammen er noget individualiseret, mens individerne er mekanisk sideordnede elementer, der i vidt omfang ligner hinanden. Når arbejdsdeling og rationalisering tager fart, bliver den samfundsmæssige helhed mere upersonlig, mens de enkelte medlemmer træder mere individualiserede frem. Dette gør, at gruppe-medlemmerne nu internt ligner hinanden mindre og derimod kan føle et fællesskab med folk i

samme position inden for andre grupper. Simmel henviser bl.a. til renæssancetidens humanister, der opfattede sig selv som medlemmer af et kosmopolitisk og abstrakt broderskab. Individualisering og universalisering går simpelthen hånd i hånd. Nu er Simmel som bekendt vekselvirkningssociolog og hans grundtese er, at *man er aldrig ikke i vekselvirkning*; selv eneboeren er en social person, fordi han har et i hvert fald negativt eller imaginært omverdensforhold. På samme måde tænker Simmel den utopiske overskridelse af den givne gruppe: selv den, der står ene i en rebellion, rebellerer aldrig i eget navn, men altid på vegne af en gruppe eller en samfundstilstand, der skal oprinde. Den frisatte individualitet kan således artikulere sig i en formidling over det almene.

Helt hypotetisk kunne man altså hævde, at Simmel, da han konfronteres med modernitetsproblemet, kunne gå samme vej som Habermas og forestille sig individet forankret gennem en mere eller mindre konkret udgave af den politiske offentlighed. At dette ikke blev tilfældet, kan der angives flere grunde til: den konkrete politiske offentlighed var en blokeret mulighed i Bismarcktidens Tyskland, og for Simmel ville det nok også være afgørende at fastholde denne universalisering som rent formel - han kunne jo også som Durkheim have angrebet anomiproblemet gennem en forestilling om en styrkelse af foreningslivet, kooperative organisationer o.lign. Men dette ville han formentlig opfatte som en tilbage-spøling af den opnåede individuelle frihed. Og de abstrakte universalistiske og rationelle idealer er for spage til at løse det regulære problem omkring individets forankring i moderniteten. Det er da også den kritik, der for det meste rettes mod Habermas: at hans kommunikationsmodel måske kan være meget god som regulativ ide, men hvis den samtidig på en eller anden måde formodes at sige noget substantielt om de positive livsbetingelser i den moderne virkelighed, er den for utopisk, formel, ja endog virkelighedsformægtende.

Da Simmels udviklingsteori og pengefilosofi konfronterer ham med modernitetsproblemet, vælger han da også i stedet at udkaste en kulturteori for at udtænke en formidling mellem individet og en eller anden form for almen forbindtlighed, der kan skænke individet identitet uden at undertrykke det.² Han geninvesterer her i en gammel tysk dannelsesmodel: individet skal træde i vekselvirkning med de kollektive kulturgoder (der således kommer til at erstatte den sociologisk reflekterede almenhed); det skal gå omvejen over kulturen for at komme til veje som individuel totalitet. Individet skal søge at omgå arbejdsdelingens tendens til fagidioti, men det skal ikke af den grund blot tomt akkumulere kulturgoder, der for en almen

betragtning synes at være nødvendige for at være et 'dannet menneske'. Individet bør kultivere sig selv i forhold til en indre kerne, en sjælelig centralitet. Individet er givet som noget særligt, men dette kan kun komme til udtryk via omvejen over det almene; i slutproduktet skal da dette særlige kunne genfindes i det almene. Det er indlysende, at Simmel på denne måde søger at kombinere den tidligere omtalte kvantitative og kvalitative individualisme - og det er en skrøbelig konstruktion, der når som helst kan tippe over i enten fagidioten eller, hvad man så passende kan kalde, 'dannelsesidioten' dvs. den, der ikke formår at reflektere sin individuelle særegenhed. Det svævende ideal forekommer at være Goethe for hvem intet menneskeligt var fremmed, som omfattede alle kendte kulturelle discipliner og gestaltede dem med sit personlige udtryk. Løsningsmodellen synes i høj grad at være forsinket, for problemet i den moderne kultur er jo netop, at 'Goethe' ikke længere er mulig; jeg'et er blevet forarmet og kulturen er blevet mangfoldig, differentieret og objektiv. Almendannelsen er ved at fortone sig. Simmel vælger da også afslutningsvis at tale om kulturens tragedie som et nærmest kosmologisk misforhold mellem mennesket og dets mulighed for 'stofskifte' med sine egne kulturprodukter.

Imod slutningen af sit liv begynder Simmel at beskæftige sig mere og mere med analyser af kunstværker³, ikke ud fra en snæver æstetisk interesse, men fordi kunstværket tages som det, der kan realisere den absolutte enhed - i kunstværket løber alle ender sammen i en individuel totalitet og kunstværket kan dermed symbolisere den kvalitative enhed, som individet kun kan drømme om. Simmel er dog selektiv i sine vurderinger og er fx ikke for begejstret for den antikke og såkaldte romanske kunst, hvor formens prærogativ er afgørende dvs., hvor det individuelle materiale underlægges nogle almene formkrav. Simmel forfølger et paradoksbegreb, som han kalder den *individuelle form*, dvs. en form, som kun er gældende for et givet kunstværk og alligevel har en fordring på almengyldighed. Dette mystiske ideal ser han tilnærmelsesvis kun realiseret et sted, nemlig i Rembrandts billeder. Bogen *Rembrandt* fra 1916 er således ikke en geni-hagiografi som *Goethe* fra 1913, men kunstfilosofi og -analyse på et særdeles spekulativt grundlag. Dette signalerer et skift fra kulturfilosofien til den afsluttende livsfilosofi - fra forsoning til paradoks. For at udtrykke det simpelt: vi skal ikke længere blive som Goethe, vi skal blive, ikke som Rembrandt, men som et billede af Rembrandt. Det er denne tanke, der til sidst forfølges i *Das individuelle Gesetz* - 4. kapitel af Simmels 'testamente' *Lebensanschauung* fra 1918. Han bliver således ikke stående ved en formulering af kunstværket som symbol for det umulige, men slutter af med en

livsfilosofisk offensiv ind i artikulationen af dette umulige. Men at blive som et billede af Rembrandt - hvad i alverden vil det så sige?

Først må det slås fast, at vi som individer allerede er som billeder af Rembrandt, for så vidt vi legemligt eksisterer som en *uigentagelig form*; ser vi bort fra dobbeltgængere, tvillinger og kloner, er det individuelle udseende netop paradeeksemplet på en unik form, dvs. en form, der ophæver sig selv som begreb for så vidt den kun kan være form for netop dette materiale. I Rembrandt-bogen går jævnføringen mellem kunstværk og individ da også begge veje: et billede af Rembrandt lader sig kun forstå med netop det uigentagelige individ som reference; æstetikken er således livsfilosofisk understøttet. Simmel er selvfølgelig bevidst om, at kroppen på sin vis er en almen form med lemmer, symmetriske ansigtstræk osv. Det interessante er imidlertid de steder, hvor individualiteten som uforveksleligt moment fremtræder kropsligt, og her nævner Simmel særlig blikket og ansigtets minespil i bredere forstand. I forbindelse med en analyse af portrættet⁴ hedder det, at portrættets første opgave er at fremvise det synlige ved et menneske. Umiddelbart lyder dette ikke særligt overraskende, men det præciseres, at det, vi ser ved den anden i dagliglivets omgang, ikke uden videre er lig med det principielt optiske; her suppleres og tildækkes det faktisk sete nemlig af allehånde praktiske og følelsesmæssige faktorer - vi laver suppleringer af den anden, der er visse ting, vi ikke ser, fordi de ikke er praktisk nødvendige for os at se, osv. Malerens øje fremhæver det rent optiske sansebillede ud af dagligdagens virvar og viser os dermed det 'rene' eller principielle individ, som det foreligger givet i synlighedens felt, og som vi i særlige øjeblikke kan anskue intuitivt, før de praktiske tilsløringer tager over.

Kulturteoriens forestilling om en sjælelig centralitet eller en transcendental personlighed er således ikke blot en dannelsesfilosofisk forlegenhedskonstruktion - den er *fænomenologisk* forankret i en intuitiv anskuelse, der ligger før den pragmatiske vekselvirkning, og som kan manifestere sig i kunsten⁵. I *Lebensanschauungs* 4. kapitel kommer Simmel også ind på, hvad han kalder *personlighedens uforvekslelige stil og rytme*, der kan fremtræde i den *optiske uforvekslelighed*. Det er jo ikke ganske ligetil at finde ud af, hvad han egentlig mener, men jeg vil tro, det dækker alle de fremtrædende træk ved individets kropslighed, der ikke kan henføres til kroppen som fællesmenneskelig, materielt 'hylster', men dækkes af mere vage begreber som holdning, udstråling, personlighedens særlige rytme, klang, nuance og timbre⁶ - dvs. alt det, der løber under kroppen som almen form og som

man måske i mangel af bedre kan kalde *legemlighed* - de kropslige træk, der er med til at gøre personen til person, eller rettere til netop dette individ⁷. Denne uigentagelighed ser Simmel som en slags fænomenologisk pant for en dybere uigentagelighed: nemlig den metafysiske væsenskvalitet ved individualiteten. Vi er således allerede uigentagelige, men hvorfor skal vi så også blive det? Det er tilsyneladende eksistentialemens tema om, at man skal blive, hvad man er, men hvorledes orkestreres det hos Simmel? I hvilken forstand er vi endnu ikke, hvad vi dog er?

Selvom *sociologen* Georg Simmel kan virke meget langt væk i de kulturteoretiske, æstetiske og livsfilosofiske overvejelser, så er selve denne forestilling om den transcendentale personlighed oprindeligt lanceret i forbindelse med de *fundamentalsociologiske* overvejelser i den berømte ekskurs "Wie ist Gesellschaft möglich" fra *Soziologie* (1908). Simmel undersøger her de fundamentale erkendelsesoperationer, vi må udøve i forhold til hinanden for overhovedet at kunne agere socialt - bl.a. konstruerer vi den anden som både karakterologisk og social type - dertil kommer imidlertid et tredje og mere uudgrundeligt aspekt; vi citerer her fra *Lebensanschauung*, hvor der gribes tilbage til apriorierne "...endelig tilfører vi det kvalitativt ufuldkomne, stykkevisse, uudviklede, kun antydede ved personligheden en vis absoluthed: vi ser enhver - ikke altid, men sikkert meget oftere, end vi gør os det klart - sådan som han ville være, hvis han så at sige var helt sig selv, hvis han havde virkeliggjort sin idé eller sin naturs fulde mulighed til den gode eller dårlige side. Vi er alle fragmenter, ikke kun af en social type, ikke kun af en sjælelig type, der kan betegnes med almene begreber, men samtidig af den type, som kun vi selv er" (p. 79, min oversættelse, ngh.).

Spørgsmålet er nu, om dette sidste moment blot er endnu en erkendelsesteoretisk og videnssociologisk apriori (individualisering som social form, om man vil), der tjener praktiske formål (vi må konstruere den anden som fiktiv, individuel totalitet for at kunne agere i forhold til ham), eller om Simmel, for at tage vor tråd op fra før, dermed lægger op til en *legemlighedens sociologi*, der løber under de sociale former og dermed udgør et materielt eller sublimt moment i forhold til de almene typificeringer.

Den karakterologiske og den sociale type er da den almenhed, individet deler med andre - den individuelle 'type' er en *Ergänzung*, vi laver på baggrund af netop klang, nuance, timbre - altså den kvalitative tilskrivning af en uforvekslelig individualitet som det indre bag det ydre. Denne tolkning kræver ganske vist, at

Simmels neo-kantianske begrebsapparat på dette punkt bliver konverteret til et fænomenologisk (fra apriori til evidens), men det mener jeg også, der er belæg for, hvis de historiefilosofiske, æstetiske og livsfilosofiske pointer inddrages som 'ekkorum' for den fundamentalsociologiske udredning.

Der er altså ikke tale om, at vi på baggrund af handlings-, personlighed- eller egenskabsfragmenter konstruerer en plausibel personlighed, for dette vil altid være forkortende og ikke træffe den *individuelle* form. Der er snarere tale om en bevidsthed om den anden som legemlighed, dvs. som syntese af optisk og metafysisk uforvekslelighed. Simmels tese kan nu udlægges således, at denne legemlighedens sociologi er uundværlig som horisont i den sociale omgang, men at den samtidig hele tiden bliver udvisket af de almene typificeringer, af praktiske hensyn, situationens krav, o.p.v. Det er for at tale livsfilosofisk en slags social stemthed, der hele tiden svinger med i vekselvirkningerne, og uden hvilken vi slet ikke ville kunne omgås hinanden.

Det bliver på denne måde klart, at ikke blot den kvantitative (formelle), men også den kvalitative individualitet er *deponeret* hos de andre, for såvidt den fænomenologisk er bundet til sansningens felt - jeg kan ikke se mig selv som legeme, men de andre 'spiller op' til mig som sådan. Jeg kommer derved til mig selv gennem de andre - ikke blot i formel, rollesociologisk, men også i kvalitativ forstand. Men det indebærer også, at 'jeg' som formel selvbevidsthed altid er i restance til 'mig' som sanset legemlighed. Det er denne forsinkelse, jeg' et føler som en fremmedhed i sig selv - som noget, det skal indhente, en objektiv fordring, der står over det, noget, der da tolkes som den transcendentale personlighed over for den empiriske.

Såvidt jeg kan se, artikulerer Simmel således individets metafysiske niveau som et socialt niveau - han går imidlertid ikke videre ad denne vej, og mobiliserer som nævnt i stedet kultur- og livsfilosofi til at løse problemet omkring personligheden. Men når den transcendentale personlighed bliver revet væk fra sin sociale konstitutionssammenhæng, bliver den samtidig ulegemliggjort og får derved noget vist klaustrofobisk over sig - der er noget indelukket og hvilende i os, men hvordan kan det finde en adækvat artikulation? Som omtalt tænker han det i kulturfilosofien realiseret i det dannelsesprocessuale regi. Der er imidlertid et vist misforhold mellem det iboende individuelle og så det overleveret kulturelle, som netop er *artens gentagelige former* - individet kan som følge heraf forfalde til det upersonlige. På den anden side vil en ren subjektiv vilkårlighed heller ikke være at foretrække - fordi

individet så at sige ikke er gennemsigtigt for sig selv i sine principielle aspekter og derfor blot vil artikulere sig på gemenhedens betingelser, når det 'gør hvad det har lyst til'. Måske er det selve denne begrebsvanskelighed omkring artikulationen af den individuelle form, som Simmel ophøjer til kulturens tragedie og til et kosmologisk misforhold mellem liv og form - formerne, der altid vil føles snærende i forhold til livsprocesserne osv.

I livsfilosofien dropper han da tanken om den almene, kulturelle formidling med sit begreb om den individuelle lov, der får en rent spekulativ udformning: vi må søge nye forbindelser mellem det individuelle og det objektive. Solidariteten mellem begrebsparrerne alment/objektivt og vilkårligt/subjektivt må opløses. Men hvilken individopfattelse indebærer det? Individet er ikke noget idealt-eksisterende, så sandt det jo opstår og forsvinder i tiden og rummet. Alligevel synes der at være noget ved individet, som gør krav på almengyldighed og dermed på en form for udødelighed. Det er ikke en skandale, at en fysisk krop kan dø, men det er et radikalt tab, at en individualitet kan tilintetgøres, for derved forsvinder den absolutte værdi, der ligger i den uigentagelige form. Simmel mener i forlængelse heraf, at udødelighedsønsket som religiøs figur ikke primært er kompensation for angst eller sorg, men er udtryk for krav på, at det uigentagelige må være absolut. Den kendte kulturelle udlægning af dette 'krav' er dermed ikke primært tanken om et 'evigt liv' eller en anden form for efter-eksistens, men er snarere *sjælevandringen*, for ud fra denne synsvinkel er fødslen et lige så stort mysterium som døden: hvordan kan noget, der gør krav på absolutthed opstå på et specifikt tidspunkt? Og hvordan kan individualitet tænkes at være noget, der tilkæmpes i livshistorien, når det samtidig er noget, som foreligger, og som man asymptotisk bevæger sig hen imod?

I og med døden kun er en skandale for den individuelle og ikke den artsmæssige livsform, bliver Simmel indimellem fristet til ligesom Goethe at hævde en aristokratisk individualisme: udødeligheden må være forbeholdt et sjæleligt aristokrati, for det er så at sige kun de mest udviklede og individualiserede, der ikke må forsvinde. Ud over det rent demokratisk uspiselige i dette standpunkt mener jeg også, det er udtryk for en fejlslutning: individualitetsbestemmelsen er selvsagt udelelig - den knytter sig til *mennesket som livsform* og er ikke noget, nogen har frem for andre - i så fald ville individualitet blive reduceret til et relationelt forspring, enten det nu skulle tilskrives guddommelig vilkårlighed, arvmasse, miljø eller dannelsesforløb. Den individuelle form ville dermed ikke være organisk run-

det om sig selv, men snarere en mekanisk udviden-sig-og-inddæmning-af-andre i mekaniske former. Men den metafysiske individualisme er netop radikaldemokratisk, for at tage en tidligere nævnt term op igen: uigentageligheden er den erfaring, der livsfilosofisk producerer forestillingen om enkeltindividets værdi og dermed ligger bag de demokratiske idealer.

Knæfaldet for aristokratismen er imidlertid symptom på Simmels generelle vanskelighed ved overhovedet at kunne artikulere den individuelle form. Jeg mener, han generelt oscillerer mellem en *etisk* og en *æstetisk* artikulation, og at det sidste kapitel i *Lebensansschauung* har hovedvægten på det første aspekt; grænserne er imidlertid flydende, hvilket er begrundelsen for, at det kan være fristende at fortolke Simmel ud fra en sammenkøring af de to aspekter ud fra fx Michel Foucaults bestemmelser om eksistensæstetikker. Men lad os indtil videre tage dem én ad gangen.

Problemstillingen kan tage sig etisk ud, for så vidt individet i konsekvens skal realisere en 'fordring', der på en eller anden måde står over det - det skal blot ikke som hos Kant korrelere løsrevne enkelthandlinger med principperne for en personligt gældende lov. Snarere skal enhver handling i ethvert øjeblik udspringe af netop grundstemningen i den individuelle livstotalitet: kan du ville, at denne handling skal bestemme hele dit liv? Det er et register for *Sollen*, der svarer til personlighedens uforvekslelige stil og rytme i virkelighedens register. Det eneste praktiske eksempel, Simmel kan give på denne etik (at en pacifist ikke kan unddrage sig krigstjeneste, fordi det hører med til hans individuelle lov, at han som statsborger er rundet af denne nation) er imidlertid ubrugeligt, og i princippet umuligt at skelne fra Kants. Eksemplet synes da også mest at tjene til forsvar mod eventuelle beskyldninger for, at den individuelle lov skulle være det samme som personligt forgodtbefindende. Vi slutter følgelig, at problemstillingen slet ikke er moral-filosofisk, fordi moralske problemstillinger, når de først konkretiseres, ikke kan undgå at være handlingsatomistiske og dermed henvise enten til almenheden eller vilkårligheden. Snarere kan den tage sig æstetisk ud, for så vidt det drejer sig om at skabe sit liv som afrundet form, at handle konsekvent i alle livsforhold osv. Og er dette da ikke netop selvproduktionen, eksistensstilen, selvomsorgen, den konkrete anstændighed osv. - for nu at bruge socialanalytikkens begreber⁸.

Nu er der næppe tvivl om, at Simmel i sin livsfilosofi er inspireret af Schopenhauer og Nietzsche, men hvis disse må foreslå askese og selvpraktikker, fordi selvet er en illusion og følgelig noget, der må skabes, er forskellen til Simmel al-

ligevel betragtelig. Dér hævdes individet jo netop at have en metafysisk væsenskerne. Man kan dertil indvende: jamen, hvis denne kerne alligevel er uudgrundelig for individet, hvis det altid er i uhjælpelig restance til den, hvis det således er henvist til en uendelig proces uden sikkert udgangspunkt og mål, er forskellen mellem Simmels livsfilosofi og forgængernes reelt ikke-eksisterende.

Nu er det imidlertid kun, hvis man ser det sociale liv som en stiliseret selskabelighed, at man kan tænke individerne som eksistensæstetiske monader. Men selskabeligheden er, som Simmel selv siger, en kunstig, utopisk og friktionsfri udgave af det sociale. En gammel teologisk vittighed lyder: "Lad være med at skabe dig, for du er skabt!" En sådan tilgang har hævdt, hvis man ser individualitetens metafysik som uløseligt sammenkoblet med det sociale hos Simmel. I kraft af vor legemlighed/personlighed rager vi i det sociale altid på ekstatisk vis ud over os selv - og dermed vil det give lige så god mening at sige, at vi altid er i forspring til os selv, som at vi er i uhjælpelig restance. Individualitetens metafysik er først og fremmest i det sociale; man kan måske endog sige, at tanken om individets absolutthed bygger på grunderfaringen i og af det sociale. Nemlig erfaringen af vor kvalitative personlighed, som rager ud over vor selvbevidsthed. Forsoningen mellem det individuelle og det almene har i denne forstand altid allerede fundet sted.

Det betyder ikke, at der ikke resterer et modernitetsproblem for individet - men det betyder, at problemet og eventuelle løsninger må tænkes gennem *sociologien*, gennem de sociale former. Og man kan måske starte med en bevidsthed om, at den formelle personlighed hos Mead, Habermas og rollesociologerne ikke primært kan tænkes behavioristisk - jeg er ikke i gæld til de andre på denne måde, jeg ville slet ikke kunne komme til mig selv som autonomt styresystem, hvis jeg ikke var oppebåret af den kvalitative personlighed, som er det, de andre reagerer på - jeg er således i gæld til mig selv via de andre. Dette er det fænomenologiske niveau - og derudfra skal man så tænke de pragmatiske niveauer, de kritisable som de nødvendige.

-
1. I sin bog *Personligheden og det sociale - En introduktion til Georg Simmel* følger Henrik Ørnstrup denne problematik hos Simmel; se især 3. kapitel "Individualitetens genkomst".
 2. Simmels kulturteori, som samfundsanalytisk forberedes i *Philosophie des Geldes* (1900), er mest prægnant udfoldet i essayet "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" optaget i essaysamlingen *Philosophische Kultur* (1911).
 3. Se især den posthumt udgivne artikelsamling *Zur Philosophie der Kunst* (1922).
 4. Se artiklen "Das Problem des Porträts" fra *Zur Philosophie der Kunst*.
 5. Som vi siden skal se, er denne forestilling om anskuelsen af den anden i dennes fænomenologiske evidens antydet i artiklen om de sociologiske apriorier *Wie ist Gesellschaft möglich?* Så vidt jeg kan se, fostres tanken imidlertid i Simmels forskellige historiefilosofiske skrifter, hvor han tager livtag med Diltheys *fremmedpsykologiske indfølgingsmodel* og andre forestillinger om forståelse gennem analogislutning fra selvet til den anden. Disse teorier får det endelige nådestød i artiklen *Vom Wesen des historischen Verstehens*, hvor også tanken om du' ets evidens udfoldes. Artiklen er optaget i antologien *Das Individuum und die Freiheit* (Berlin 1984). For en nærmere gennemgang af denne udvikling i de historiefilosofiske skrifter må jeg henvise til min i skrivende stund endnu uudgivne licentiatafhandling *Georg Simmel - sociologi og livsfilosofi*.
 6. Jeg spiller her på Lyotards artikel "Efter det sublime, æstetikens tilstand", oversat og optrykt i Kunstakademiets antologi *Kunstens og filosofiens værker efter emancipationen* (Kbh. 1988). Lyotard formulerer her nuancen og klangen som en særlig immateriel materie i især maleri og musik, der ikke kan indfanges af de sædvanlige æstetiske anskuelserformer og derfor snarere modsvarer det sublimes analytik hos Kant. Forbindelsen til vort anliggende kan drages, fordi Simmel ofte formulerer sig kantiansk eller i hvert fald quasi-kantiansk; begrebet om de *sociale former* er således en transponering af kantianske erkendelseskategorier til det sociale felt, og også her synes der at være et "immaterielt" eller sublimt niveau, der løber under de praktiske typificeringer og interaktioner: nemlig den intuitive anskuelse af den andens transcendentale personlighed, givet i den uforvekslelige legemlighed.
 7. I sin bog *Poetik - at tænke med kunst* (Kbh. 1989) om dansk æstetisk teori (la Cour, Højholt, Søren Ulrik Thomsen) laver Poul Erik Tøjner en teologisk inspireret skelnen mellem krop og legeme og antyder dermed p. 142 en perspektivrig kritik af Thomsens krops- og dødsfilosofi, som må betragtes som en sen udløber af Sein-zum-Tode-temaet hos Heidegger. Er dødeligheden den afgørende adjektiviske bestemmelse, der kan knyttes til kroppen, eller findes der et fænomenologisk niveau for legemligheden, der unddrager sig denne nedskrivning?

Bestemmelserne om den legemlighed kan måske ikke alene søges i teologien, men også i livsfilosofi og fænomenologi - jeg tænker bl.a. på Merleau-Pontys begreber om legeme og kød, men skal ikke gøre mig videre klog på det.

Døden er naturligt nok et *Dauerthema* for livsfilosofien (jf. Heidegger), og Simmel udvikler sine steder en væren-for-døden-tanke. Jeg har forsøgt at kritisere dette aspekt hos ham i artiklen "Georg Simmels livsfilosofi - om eventyret, skæbnen, kærligheden og døden" i antologien *Subjektivitet og intersubjektivitet*, NSU's arbejdsrapporter nr. 28.

8. Jf. Ørnstrups bog, hvor en sådan tolkning opsummeres på p. 105.

Nils Gunder Hansen f. 1956. Lic. phil. i litteraturvidenskab. Seniorstipendiat ved Københavns Universitet. Udsender til efteråret en bog om Georg Simmel.