Tadeusz Gadacz

Simmel i filozofia życia

Sztuka i Filozofia 27, 5-30

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

I. Filozofia życia

Tadeusz Gadacz

SIMMEL I FILOZOFIA ŻYCIA

WPROWADZENIE

Na początku XX w. katedry uniwersyteckie w Niemczech opanowane były przez neokantystów. Ich filozofia królowała w salach wykładowych i podręcznikach. Jednak w publicznym życiu intelektualnym dominowała inna filozofia, filozofia życia. W związku z tym Heinrich Rickert, neokantysta, w książce *Philosophie des Lebens* (1920) określił ją jako filozoficzną modę. Trudno jednoznacznie zdefiniować filozofię życia, nie tylko z powodu jej wieloznaczności[1], lecz także dlatego, że im więcej jej przedstawiciele pisali o życiu, tym było ono mniej jasne. Pojęcie to w historii filozofii oznaczało rozmaite pokrewne intuicje filozoficzne, przy czym jako myślicieli podzielających te intuicje wskazywano Sokratesa, Lucjusza Anneusza Senekę, Marka Aureliusza, św. Augustyna, Niccolò Machiavellego, Michela de Montaigne'a, Blaise Pascala, Sørena Kierkegaarda, Arthura Schopenhauera. Zajmowali się oni nie tyle życiem w znaczeniu przyrodniczym, co życiem jednostki, świadomej swego losu, śmierci, winy. Takie rozumienie życia stało się współcześnie bliskie filozofii egzystencji. Na przełomie XVIII i XIX w. filozofia życia oznaczała także filozofię praktyczną dla życia i była przeciwstawiana tzw. racjonalistycznej filozofii szkolnej (uniwersyteckiej) o charakterze teoretycznym.

Filozofia życia[2] w tym znaczeniu, o jakim tu mówimy, to nurt filozofii, który zrodził się w Niemczech w drugiej połowie XIX w. w polemice z pozytywizmem i materializmem, w odpowiedzi na kryzys kultury, który nastąpił po krytyce religii i państwa dokonanej w latach czterdziestych XIX w. przez lewicę heglowską i po klęsce rewolucji mieszczańskiej

---

[1] G. Pflug wylicza pięć znaczeń terminu *Lebensphilosophie* (w:) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, wyd. J. Ritter, K. Gründer, t. 5, Basel–Stuttgart 1980, s. 136–140.

[2] Na temat filozofii życia por. interesujący artykuł E. Paczkowskiej-Łagowskiej, „Lebensphilosophie/filozofia życia" (w:) P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Warszawa 2004.

w czasie Wiosny Ludów[3]. Zainicjowali go Fryderyk Nietzsche i Wilhelm Dilthey. Miał on jednak także swoich przedstawicieli we Francji (Henri Bergson) i Hiszpanii (José Ortega y Gasset). Rozwijał się do lat trzydziestych XX w. Pojęcie filozofii życia w tym znaczeniu związało się z niemieckojęzycznym obszarem językowym i poza nim nie jest w zasadzie używane. Filozofia Nietzschego i Bergsona rozpatrywana jest odrębnie, a Diltheya, Ernsta Troeltscha i Oswalda Spenglera określana jest mianem historyzmu. Filozofia życia powstawała w polemice z mechanistycznym, schematyzującym, matematyczno-racjonalistycznym i statycznym myśleniem, które charakteryzowało filozofię nowożytną, począwszy od Kartezjusza, i ujmowało życie w sposób mechaniczny (zwierzęta-maszyny u Kartezjusza, człowiek-maszyna u Adrien-Claude Helvétiusa). Dlatego centralne dla tej filozofii pojęcie życia częściej określano negatywnie niż pozytywnie. „Pod znakiem życia toczy się walka przeciw temu, co martwe i skostniałe, przeciw intelektualistycznej cywilizacji, która stała się wroga życiu, przeciw kształceniu spętanemu konwencjami i oderwanemu od życia, w imię nowego poczucia życia, o «autentyczne» przeżycia, w ogóle o «autentyczność»"[4].

Pojęcie „filozofii życia" pojawiło się jednak dużo wcześniej, w końcu XVIII w.[5] Jako tytuł dzieła wprowadził je G.B. von Schirach w pracy *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens* (1772). Pewne idee filozofii życia były już obecne w krytyce cywilizacji Jana Jakuba Rousseau i w jego wezwaniu do powrotu do natury, chociaż sam filozof nie uczynił jeszcze z „życia" centralnej kategorii swej myśli. Ta krytyka cywilizacji technicznej oraz idea powrotu do pierwotnej i czystej natury charakteryzowała pokolenie *Sturm und Drang*, młodego Johanna Gottfrieda Herdera, młodego Friedricha Heinricha Jacobiego, Johanna Georga Hamanna, a przede wszystkim Johanna Wolfganga Goethego, dla którego „życie" było już centralną kategorią. Dla pokolenia Sturm und Drang życie oznaczało ogół sił psychicznych, także irracjonalnych, uczucia i namiętności, przeciwstawianych często abstrakcyjnemu intelektowi, a filozofia życia oznaczała także przeciwieństwo filozofii teoretycznej.

---

[3] Por. Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 16.

[4] H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 216.

[5] Najszerzej na temat rozwoju rozumienia pojęcia życia i filozofii życia pisał H. Nohl w *Die Deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte 1770–1830*, Göttingen 1970.

Największy wpływ na filozofię życia wywarł Goethe, według którego prawdziwy cel życia zawarty jest w samym życiu. W *O naturze* akcentował on wewnętrzną celowość wszelkich form życiowych. Można zaryzykować tezę, że dla niemieckiej filozofii życia Goethe odegrał taką rolę, jaką Kierkegaard dla filozofii egzystencji. Według Nietzschego, Goethe wraz z Schillerem rozpoczęli dzieło walki o przyszłą kulturę. Dla Diltheya był on mistrzem w wyrażaniu nastrojów, jakie wywołuje w nas rzeczywistość, i największym lirykiem wszystkich czasów. Oswald Spengler od Goethego wziął metodę. Cenił jego maksymę, że w życiu najważniejsze jest samo życie, nie zaś jego rezultat. Z kolei dla Ortegi bliskie stało się stwierdzenie Goethego, że życie jest tylko po to, by je przeżywać. Istotny wpływ wywarł Goethe także na Simmla. Był on dla niego „wiecznym wzorem", przykładem harmonii życia i idei.

Obok Goethego filozofami życia byli: F. Schlegel (1827 *Vorlesungen über die Philosophie des Lebens*), który podjął problem życia w polemice z wszelką filozofią systematyczną i przeciwstawił jej „jedność przekonań", Novalis, który utożsamił życie i filozofię: „Kto wie, czym jest filozofowanie, wie także, czym jest życie i odwrotnie"[6], oraz Johann Gottlieb Fichte i Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Opozycję między życiem mocnym i żywym a skostniałym bytem obrał za punkt wyjścia filozoficznej aktywności Fichte. W ten sposób stał się on jednym z wielkich prekursorów filozofii życia. Z kolei według Schellinga, który w dialogu *Bruno* przypomniał ideę panteistycznie rozumianego życia u Giordana Bruna, nic nie oddziela świadomości i nieświadomości wewnątrz Bożego życia. Jego manifestacja możliwa jest dzięki aktowi artystycznej intuicji. Ziarna romantycznej filozofii życia pojawiły się także w filozofii Arthura Schopenhauera. Według Herberta Schnädelbacha, o właściwej filozofii życia można mówić dopiero począwszy od myśli późnego Schellinga i Schopenhauera. „Historia filozofii życia – pisał – rozpoczyna się jednak dopiero tam, gdzie «życie» jako zasada zostaje *przeciwstawione* zasadom idealizmu, a tak bynajmniej się nie dzieje w obrębie romantyzmu. Dopiero w późnej filozofii Schellinga, która powstaje przeciwko jego własnemu systemowi tożsamości, a następnie przede wszystkim w dziele Schopenhauera, krytyka racjonalizmu przechodzi w metafizykę tego, co irracjonalne, jej oddziaływanie zaś jest tak intensywne, że historia filozofii [życia] zaczyna się w istocie wraz z recepcją Schopenhauera"[7].

---

[6] Novalis, *Schriften*, wyd. P. Kluckhohn, R. Samuel, wyd. 2, Stuttgart 1968, s. 403.
[7] H. Schnädelbach, op. cit., s. 222–223.

Filozofia życia miała także swe korzenie w poezji i literaturze. Można mówić o mistyce życia u Hugo von Hofmannsthala i Rainera Marii Rilkego, szczególnie w ich okresie młodzieńczym. Natomiast przedstawicielami filozofii życia w rosyjskiej literaturze byli Lew Tołstoj i Fiodor Dostojewski, który wywarł głęboki wpływ na XX-wieczną filozofię egzystencjalną.

W drugiej połowie XIX w., przeciw dominacji nauk przyrodniczych i rozwijającemu się scjentyzmowi i pozytywizmowi, Dilthey i Nietzsche, każdy na swej własnej drodze, podjęli na nowo problem życia jako wszechobejmującej i podstawowej zasady. Jak podaje Elżbieta Paczkowska-Łagowska, za pierwszą wypowiedź Diltheya w duchu *Lebensphilosophie* można uznać jego wykład inauguracyjny wygłoszony w 1867 r. w Bazylei *Poetycki i filozoficzny ruch w Niemczech w latach 1770–1800*[8]. *Narodziny tragedii* Nietzschego, w których jego filozofia życia nie była jeszcze w pełni rozwinięta, ukazały się pięć lat później, w 1872 r., a Bergsona *O bezpośrednich danych świadomości* 22 lata później, w 1889 r.

Pierwszym, głównym nurtem filozofii życia był nurt niemiecki. Najważniejszym przedstawicielem jej historycznego odgałęzienia był Wilhelm Dilthey i jego uczniowie: Georg Misch i jego uczeń Otto Friedrich Bollnow, Hermann Nohl i Eduard Spranger, a także Rudolf Eucken, Troeltsch oraz socjolodzy Max Weber i Georg Simmel. Natomiast do przedstawicieli odgałęzienia naturalistycznego można zaliczyć Nietzschego, Spenglera i Ludwiga Klagesa. Drugim nurtem filozofii życia była filozofia Bergsona. Z kolei hiszpańskim przedstawicielem filozofii życia był José Ortega y Gasset, który łączył witalizm (naturalizm) z historyzmem. Poglądy tego filozofa, ze względu na ich podobieństwo z poglądami Jean-Paula Sartre'a czy Martina Heideggera, były niejednokrotnie zaliczane do egzystencjalnych. Ortega nie był jednak egzystencjalistą, przynajmniej w rozumieniu egzystencjalizmu Sartre'owskiego czy Heideggerowskiego. Przed etykietą egzystencjalisty bronił Ortegi jego uczeń J. Marías[9]. Bliższe już były Ortedze y Gassetowi poglądy egzystencjalizmu pozytywnego Nicolai Abbagnano i Otto Friedricha Bollnowa. Ze względu jednak na swój racjowitalizm Ortega najczęściej bywa zaliczany do filozofów życia. Pod pewnym względem do tego nurtu można by zaliczyć także Miguela de Unamuno, autora *O poczuciu tragiczności życia wśród ludów i wśród narodów*. Jego poglądy częściej jednak określane są mianem

[8] E. Paczkowska-Łagowska, op. cit., s. 205.

[9] J. Marías, *La escuela de Madrid*, Buenos Aires 1959.

preegzystencjalnych. Na obrzeżach filozofii życia można usytuować także myśl niemieckiego filozofa Hansa Vaihingera i holenderskiego autora *Homo ludens* Johana Huizingi. Obok tych najwybitniejszych na przełomie XIX i XX w. wielu mniej znanych autorów opublikowało dzieła poświęcone życiu i filozofii życia, m.in: J. Galba, *Allgemeine Lebensphilosophie* (1849), A. Svoboda, *Ideale Lebensziele* (1901), O. Ewald, *Gründe und Abgründe. Präludien zu einer Philosophie des Lebens* (1910), J. Müller, *Von den Quellen des Lebens* (1910), J. Bürde, *Die Philosophie des Lebens* (1910).

Przedstawiony tu podział filozofii życia na obszary językowe wyodrębnia tylko dwa jej typy w obrębie niemieckiej filozofii życia: historyczny i naturalistyczny. Jest to jedna z możliwych typologizacji. Nie jest jednak pozbawiona wad. Gdyby usiłować zaklasyfikować w tej typologii Bergsona, to z pewnością bliższa była mu naturalistyczna niż historyczna koncepcja filozofii życia. Zaliczenie jednak Bergsona do tego samego typu, co Nietzchego, pozbawione jest jakiegolwiek sensu. G. Pflug zatem pisze o dwóch pojęciach różnicujących od samego początku filozofię życia: biologii i historii. Pierwszy nurt reprezentuje, według niego, Bergson, a drugi Dilthey. W ten sposób wykluczył jednak z tego podziału Nietzschego[10]. W przypadku Bergsona można by także mówić o kosmologicznej filozofii życia, związanej z jego „pędem życiowym". Kosmologicznego wymiaru można się jednak dopatrywać także w Nietzscheańskiej idei „wiecznego powrotu". Ponadto w filozofii Bergsona zawarta jest też inna, intuicyjna filozofia życia, związana z bezpośrednim przeżyciem. Najbardziej znany jest podział Bollnowa[11], powtórzony przez Schnädelbacha[12]. Wyróżniają oni metafizyczną, historiozoficzną i etyczną filozofię życia. Do pierwszej Schnädelbach zalicza Bergsona i Klagesa, do drugiej Spenglera, a do trzeciej Nietzschego. Diltheya w większym stopniu łączy z historią hermeneutyki. Słabość tego podziału polega jednak na tym, że w późnych pismach Nietzsche zawarł poglądy metafizyczne, a z kolei Bergson zajmował się też problemami etycznymi. Natomiast Max Scheler przypisał Nietzschego, Diltheya i Bergsona do irracjonalistycznej odmiany filozofii życia. Przynajmniej w przypadku Diltheya i Bergsona jest to jednak całkowicie mylna diagnoza. Problemy z typologizacją filozofii życia wynikają z tego, że różne kluczowe pojęcia, analizowane w związku

[10] G. Pflug, op. cit., s. 139.
[11] O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Stuttgart 1934.
[12] H. Schnädelbach, op. cit., s. 231–243.

z życiem, takie jak: historia, natura, kultura, sztuka, kosmos, metafizyka, etyka, rozumienie, interpretacja, miały różną wagę i znaczenie dla poszczególnych przedstawicieli filozofii życia, czasami także w obrębie ich własnych koncepcji filozoficznych.

Innocenty Bocheński, wyznaczając wspólny mianownik dla wszystkich myślicieli określanych mianem filozofów życia, wyliczył następujące charakteryzujące ich cechy: 1) Wszyscy byli aktualistami, tzn. przyjmowali jedynie istnienie życia, ruchu, stawanie się; 2) Ich ujęcie rzeczywistości było organiczne; biologia była dla nich tak miarodajna, jak fizyka dla przedstawicieli materializmu, a świat postrzegali nie jako maszynę, lecz życie; 3) Na gruncie biologicznego nastawienia tworzyli własną teorię wiedzy; bez wyjątku byli irracjonalistami i zdecydowanymi empirykami; kwestionowali pojęcia, aprioryczne prawa, logiczne wnioski; ich prawdziwą filozoficzną metodą nie była metoda racjonalna, lecz intuicja, praktyka, rozumienie historyczne; 4) Dla niektórych z nich, szczególnie ze szkoły Diltheya, istotną rolę odgrywała także historia; 5) Nie byli subiektywistami, gdyż przyjmowali istnienie obiektywnej realności przekraczającej subiektywność; odrzucali idealizm w każdej formie; 6) Dążyli do pluralizmu i personalizmu w reakcji na materialistyczny lub idealistyczny monizm[13]. Trudno jednak nie mieć zastrzeżeń do niektórych z tych cech. Nie wszyscy ujmowali rzeczywistość organicznie i nie dla wszystkich miarodajną była biologia (2). Błędne jest także twierdzenie, że wszyscy byli irracjonalistami (3). Bocheński myli się tu, podobnie jak Max Scheler. Różnie także pojmowali doświadczenie. Jeśli Dilthey bronił metodologicznej odrębności nauk humanistycznych (o duchu) od nauk empirycznych, a Bergson odrębności umysłu od mózgu, to z pewnością nie byli oni empirykami w rozumieniu empiryzmu nauk przyrodniczych.

Filozofia życia przenikała się z rozmaitymi kierunkami filozofii. Najwcześniejszy był związek filozofii życia z neokantyzmem i pragmatyzmem. Z neokantyzmem szkoły badeńskiej (Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband) związany był Simmel. Podobnie jak neokantyści tej szkoły głosił, że poznanie jest formowaniem rzeczywistości. Podobnie jak oni oddzielał nauki przyrodnicze i humanistyczne. Przeszedł jednak na pozycje filozofii życia. Nauki przyrodnicze od humanistycznych oddzielał także Dilthey. Pozostawał on jednak w sporze z Rickertem. O związku neokan-

[13] I.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern 1947, s. 112–113.

tyzmu z filozofią życia pisał Troeltsch[14]. Z neokantyzmem związany był także Spranger i Vaihinger.

Bocheński niesłusznie łączył filozofię życia z pragmatyzmem. Pisał: „Pragmatyzm miał takie same przyczyny powstania jak filozofia Bergsona. Rozwijał się paralelnie z nim i odgrywał podobną historyczną i duchową rolę"[15]. Co prawda Bergson sympatyzował z poglądami pragmatysty Williama Jamesa. Głosił także, że poznanie intelektualne nie służy dążeniu do prawdy, lecz praktycznemu działaniu. Tezę tę traktował jednak bardziej jako diagnozę poznania intelektualnego niż wyznawany pogląd, a poza poznaniem intelektualnym bardziej cenił poznanie intuicyjne. Podobnie Nietzsche głosił, że poznanie intelektualne służy zachowaniu życia. Nie był jednak pragmatystą, gdyż twierdził, że bardziej źródłowa od poznania jest wola mocy. Wywarł jednak wpływ na neopragmatyzm Richarda Rorty'ego. Bliski pragmatyzmowi w swych poglądach był Simmel, choć przeciwny był pragmatyzmowi amerykańskiemu. Najbliższy koncepcjom pragmatyzmu wydaje się być Vaihinger, który pod wpływem Nietzschego głosił swoją teorię fikcjonalizmu. Jeśli można zatem mówić o pewnych wątkach pragmatycznych w filozofii życia, to na pewno nie o tak ścisłym związku z pragmatyzmem, o jakim myślał Bocheński. Tym bardziej z pragmatyzmem jako nurtem filozofii, który należy rozpatrywać oddzielnie.

Niezmiernie istotny był związek filozofii życia z hermeneutyką, szczególnie widoczny u Diltheya. Życie, głosił on, dostępne jest jedynie rozumieniu. A filozofia życia była dla niego hermeneutyką życia. Dlatego Dilthey w równym stopniu był heremeneutą co filozofem życia. Schnädelbach, prezentując rozwój filozofii w Niemczech w latach 1831–1933, poglądy Diltheya zanalizował w historii rozwoju hermeneutyki, a nie filozofii życia. Kwestią sporną pozostaje jedynie to, jak sam Dilthey ostatecznie pojmował swą hermeneutykę. Czy jego poglądy można zaliczyć do hermeneutyki filozoficznej czy filozofii hermeneutycznej i jaką rolę odegrał on w rozwoju hermeneutyki między XIX w. a Heideggerem. Hermeneutyka była też dziedziną badań uczniów Diltheya, szczególnie Mischa, Sprangera i Bollnowa. Teorię rozumienia w duchu wczesnego Diltheya rozwijał także Simmel. Odrębną kwestię stanowią poglądy hermeneutyczne Nietzschego, który przeciw pozytywizmowi twierdził, że

[14] E. Troeltsch, „Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. Die marburger Schule, die südwestdeutsche Schule, Simmel", *Historische Zeitschrift* 1922, nr 124.

[15] I.M. Bocheński, op. cit., s. 126.

nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje. Podkreśla się jego tekstualny charakter filozofowania i sposób myślenia o świecie jako tekście[16]. W klasycznych historiach rozwoju hermeneutyki Nietzsche był jednak pomijany. Dopiero w interpretacjach współczesnych[17] Nietzscheańskiej filozofii życia przyznawane jest miejsce we współczesnej hermeneutyce. Jeśli pojmuje się hermeneutykę szeroko, jako nowy paradygmat podkreślający prymat językowego (hermeneutycznego) charakteru doświadczenia, zgodnie z którym niemożliwe jest bezpośrednie poznanie siebie, innych i świata poza interpretacjami języka, w stosunku do starego praradygmatu kartezjańskiej świadomości, to Nietzsche nie tylko należy do tego nowego paradygmatu, ale jest jednym z jego twórców. Jeśli natomiast hermeneutykę rozumie się tradycyjnie jako teorię rozumienia dążącą do uchwycenia uniwersalnych sensów, to Nietzsche do tej wąsko rozumianej tradycji hermeneutycznej nie należy. „Miejsce Nietzscheańskiej filozofii hermeneutycznej w hermeneutycznej tradycji jest dwojakie – pisał Michał Paweł Markowski. Z punktu widzenia wieku XX, filozofia Nietzschego – jak sugerował to Gadamer – wyznacza granicę współczesnosci, pieczętując abdykację świadomości, fundamentu tradycji kartezjańskiej, i wprowadzając na jej miejsce aktywność interpretacji (...). Z kolei z punktu widzenia XIX w., filozofia Nietzschego, z jednej strony, przekraczała ograniczenia technicznej hermeneutyki, z drugiej zaś – odmawiała uczestnictwa w marszu ku znajdowaniu podstaw powszechnej legitymizacji rozumienia, w marszu, którego przewodnikiem stać się miał Dilthey"[18]. Rzecz nie jest jednak w różnicy między XIX i XX w., rzekomo bardziej postępowym i nowoczesnym, lecz w przekonaniu o istnieniu, czy też nieistnieniu uniwersalnego sensu, a zatem i reguł go odsłaniających. Klasyczna hermeneutyka wyraża przekonanie o istnieniu takiego sensu. Nietzsche przeciwnie, dlatego należy uważać go raczej za inspiratora filozoficznej dekonstrukcji niż hermeneutyki.

Istniał także pewien związek między filozofią życia a fenomenologią. Odzwierciedla go głównie relacja między Diltheyem i Husserlem. Misch dowodził, że pomimo różnic (m.in. redukcja fenomenologiczna) istnieje daleko idące pokrewieństwo filozofii późnego Husserla i Diltheya. W silnym związku z fenomenologią pozostawał także przez pewien czas Ortega

[16] M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 37.

[17] Por. m.in.: J.N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und philosophische Hermeneutik*, Berlin–New York 1994.

[18] M.P. Markowski, op. cit., s. 59.

y Gasset. Zainteresowanie filozofią życia widoczne jest też zarówno w pismach Maxa Schelera, ucznia Euckena[19], jak i w pojęciu świata życia (*Lebenswelt*), które pojawiło się w późnym okresie rozwoju fenomenologii Husserla.

Trudno wreszcie nie wspomnieć o związkach filozofii życia z filozofią egzystencjalną. Zarówno Nietzsche, jak i Bergson wpłynęli na większość filozofów egzystencjalnych (Dilthey głównie na Jaspersa). Natomiast Bollnow był zdania, że filozofia egzystencji kontynuuje problematykę filozofii życia „w sposób pogłębiony i zradykalizowany" i tym samym ją przekracza[20]. Schnädelbach pokazuje to na przykładach Karla Jaspersa i Martina Heideggera[21]. Egzystencjalne wątki możemy jednak dotrzec także w filozofii Ortegi y Gasseta. „Egzystencjalizm – pisała E. Paczkowska-Łagowska – był filozofią bardziej odpowiadającą potrzebom pokolenia, które w późnych latach dwudziestych, nie ufając już ładowi «uprzedmiotowionego ducha», w sobie samym, w nagiej egzystencji i jej decyzji poszukiwało radykalnego oparcia. Filozofia życia ze swoją niejednoznacznością, uznawaniem wielostronności życia jako siły nośnej i niszczącej zarazem, entuzjazmu dla życia i głębokiego szacunku dla jego mrocznych sił, atrakcyjna była jako światopogląd *Jugendbewegung* przed I wojną światową. Egzystencjalizm odpowiadał natomiast pokoleniu doświadczonemu wojną, dodatkowo zaś nie wymagał zapoznawania się z historią idei w celu zrozumienia egzystencji, gdyż wyosabniał jednostkę ludzką z tkanki historycznego życia [...]"[22].

W filozofii życia podstawową kategorią jest życie, które jednocześnie jest przedmiotem i podmiotem, gdyż to „życie ujmuje życie" (Dilthey). Życie nie jest bytem, lecz ruchem, stawaniem się, przepływem. Dlatego ulubionym myślicielem filozofów życia był Heraklit. Według Nietzschego, poza życiem jako stawaniem się nie kryje się żaden byt. Z kolei Dilthey twierdził, że życie jest ostateczne i niczego poza nim nie ma. Także dla Bergsona „trwanie" nie miało charakteru substancjalnego. Strumień życia nie opiera się na żadnym substracie. Filozofia życia pojmowała więc życie w opozycji do bytu.

---

[19] M. Scheler, „Versuche einer Philosophie des Lebens" (w:) *Vom Unsturz der Werte II*, Berne 1955.

[20] Cyt. za H. Schnädelbach, op. cit., s. 243.

[21] Ibidem, s. 243–248.

[22] E. Paczkowska-Łagowska, op. cit., s. 222.

Według filozofów życia, życie ma charakter twórczy. Dla Bergsona, istotną cechą ewolucji życia jest jej twórczość (ewolucja twórcza), a relacja między wolnym czynem a jego przejawem jest taka, jak między artystą a jego dziełem. Także dla Nietzschego akt twórczy jest jedynym dobrem. Nie da się np. określić idei nadczłowieka, gdyż polega ona na samym akcie tworzenia. Dla Diltheya w równym stopniu co akt twórczości istotne są dzieła twórcze, w których wyraża się życie. Życie, które się tworzy i wyraża, jednocześnie przekształca się w to, co wytworzone i wyrażone. Jeśli jednak dla Bergsona życie jako twórczy proces kierowany przez pęd życiowy (*élan vital*), różnicując się na wciąż nowe formy, utrwalając się w nich i ograniczając, stanowi przeciwieństwo tych obiektywizacji i form, dla Diltheya sposobem poznania życia jest rozumienie jego twórczych obiektywizacji. I Dilthey był jednak przekonany, że głębia i tajemnica życia jest dla nas nieosiągalna. Z kolei Simmel podkreślał, że jako twórca człowiek pozostaje jednocześnie w trwałym konflikcie z własną dynamiką kultury, którą stworzył, i która jest już od niego niezależna.

Życie pozostaje dla filozofów życia w opozycji do rozumu (intelektu). Powodowało to oskarżenia filozofii życia o irracjonalizm. Zarzut ten nie dotyczy jednak wszystkich przedstawicieli kierunku. Według Bergsona, intelekt nie jest w stanie uchwycić prawdziwej natury życia, gdyż jest on władzą praktycznego działania. Istotę życia może uchwycić jedynie intuicja. Ma ona jednak swoją własną racjonalność. Bergson nie był irracjonalistą. Był także myślicielem o nastawieniu naukowym. Podobne nastawienie charakteryzowało Diltheya. Pojęcia, sądy, systemy dedukcyjne są, według niego, pierwszym przejawem życia. Nie pozwalają one jednak zrozumieć pełni życia duchowego. Najpełniejszym przejawem życia jest dopiero przeżycie. W przeżyciu dana nam jest realność życia. Jest ono bezpośrednie, nie ma w nim rozdziału na przedmiot i podmiot. Dilthey poszukiwał jednak takich kategorii (płynnych pojęć), które właściwie oddałyby naturę życia. Od etykiety irracjonalizmu trudno natomiast obronić Klagesa i Nietzschego. Klages odróżniał duszę, która czuje życie w sposób nieświadomy, gdyż jest z nim zjednoczona, od ducha, który jest synonimem refleksji. W tej mierze, w jakiej myślimy i poznajemy, stajemy się przeciwnikami duszy (życia). Z kolei według Nietzschego, naszym intelektem kieruje gramatyka, a życiem „wola mocy".

Wiele jest jeszcze innych istotnych dla filozofii życia pojęć, które jednocześnie łączyły i dzieliły różnych jej przedstawicieli lub były dla nich kwestiami spornymi: prawda i metafizyka, sztuka i kultura, duch,

historia i cywilizacja. Historia każdego z tych pojęć wymagałaby odrębnej monografii.

Filozofia życia rozwijała się i oddziaływała przez pierwsze trzy dekady XX w. Niektóre jej idee przejął egzystencjalizm, antropologia filozoficzna (Helmut Plessner, Arnold Gehlen), a także hermeneutyka i szkoła frankfurcka, pomimo ich krytycznego nastawienia do filozofii życia. W drugiej połowie XX w. była jeszcze przedmiotem badań ucznia Diltheya – Mischa i jego ucznia – Bollnowa. Zanik zainteresownia filozofią życia miał swe przyczyny, jak pisze Schnädelbach, w zarzucie irracjonalizmu i wpływie na faszyzm. Pierwszy zarzut jest, jak już o tym była mowa, w wielu wypadkach niesłuszny. Z drugim trudno dyskutować pomimo odmiennych intencji autorów. „To, że dalsza historia filozofii życia – pisał Schnädelbach – jest tak nieznana i że nie zwykło się rozpoznawać jej renesansów w koniunkturze różnych guru, w ideologii «zielonych» i «alternatywnych», a także w spontanicznej filozofii Paula K. Feyerabenda, tłumaczy się tym przede wszystkim, że na filozofii życia ciąży anatema *irracjonalizmu* i *prefaszyzmu*. Nie sposób zaprzeczyć, że «heroiczny realizm» Bäumlera, Kriecka i Rosenberga uważany niegdyś za oficjalną filozofię narodowego socjalizmu, był inspirowany przez tradycję filozofii życia, poczynając od Nietzschego, a później zwłaszcza przez Oswalda Spenglera"[23]. Jeśli można dyskutować o wpływie Nietzschego i Spenglera na narodowy socjalizm, to zarzut Görgy Lukácsa[24] o takim wpływie Diltheya pozbawiony jest jakichkolwiek podstaw. Jeśli jednak filozofia życia „przeszła w egzystencjalizm", to dwaj jej przedstawiciele okazali się najbardziej wpływowymi myślicielami w XX w. Bergson w jego pierwszej, a Nietzsche w drugiej połowie.

„Był on dla wszystkich z najmłodszego pokolenia myślicieli rzeczywiście filozoficznie uzdolnionych (którzy są czymś więcej niż tylko mądrymi lub pilnymi badaczami w szczegółowych dyscyplinach filozoficznych) tak niezwykle atrakcyjny, że nie ma prawie nikogo pośród nich, kto by na krótszy lub dłuższy czas nie uległ jego urokowi" (G. Lukács).

„Niemal każda z jego prac pełna jest mnóstwa nowych idei teoretycznych i bardzo subtelnych spostrzeżeń. Niemal wszystkie te pomysły znajdują się w książkach, w których nie tylko prawdziwe odkrycia, ale i fałszywe mienią się bogactwem i pobudzają do dalszego myślenia. W porównaniu z nimi większość nawet najbardziej szacownych dokonań innych naukowców często wydaje się szczególnie

[23] H. Schnädelbach, op. cit., s. 218.

[24] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg der Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1953.

uboga i jałowa. To samo można powiedzieć o jego założeniach epistemologicznych i metodologicznych, a jest to podwójnie prawdziwe w odniesieniu do tych założeń, których koniec końców nie da się chyba utrzymać. Generalnie rzecz ujmując, nawet gdy Simmel błądzi, w pełni zasługuje na reputację najbystrzejszego z myślicieli..." (M. Weber).

„Simmel ma najbardziej wnikliwy umysł spośród wszystkich współczesnych. Ale poza tym jest absolutnie pusty i bezcelowy, pragnie wszystkiego, tylko nie prawdy. Jest kolekcjonerem punktów widzenia, które zbiera wokół prawdy, nigdy nie chcąc ani nie będąc w stanie jej posiąść. Spala się w krótkotrwałych i przypadkowych zapałach i przeważnie olśniewa błyskotliwymi pirotechnicznymi pokazami metodologii, które nas szybko nudzą. [...] Ale nie da się zaprzeczyć, że w swoim przystosowaniu się i zbliżeniu do życia, które było jego celem, w nerwowej intymności z duszą, w cnocie swoich występków, Simmel nadał myśli odcienie i podwyższoną temperaturę" (E. Bloch).

ŻYCIE I DZIEŁA

Według Ericha Przywary, Georg Simmel był obok Edmunda Husserla i Maxa Schelera jednym z trzech myślicieli, których filozofia stanowiła źródło nowego myślenia w XX w. Urodził się 1 III 1858 r. w Berlinie w kupieckiej rodzinie żydowskiej. Jego ojciec, urodzony we Wrocławiu, przeszedł na katolicyzm, matka na protestantyzm. Simmel został ochrzczony w zborze ewangelickim, jednak podczas I wojny światowej wystąpił ze zboru. Studiował w rodzinnym mieście historię, etnopsychologię u Martina Lazarusa i historię sztuki. W 1881 r. uzyskał doktorat z filozofii na podstawie pracy *Darstellung und Beurteilungen von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie*, która ukazała się jako jego pierwsza książka *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie*. Wcześniejsza rozprawa *Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*, którą Simmel zaproponował jako doktorat, została odrzucona przez recenzentów. W 1885 r. habilitował się na podstawie manuskryptu innej pracy o Kancie. Jego wykład habilitacyjny o metafizycznych podstawach poznania został odrzucony i musiał go powtórzyć po sześciu miesiącach. W 1890 r. opublikował w Lipsku dzieło *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, w którym usiłował stworzyć podstawy psychologii jako nauki opisowej. Od 1892 r. współpracował z socjaldemokartycznymi czasopismami, tworzył teksty prozatorskie, pisał aforyzmy dla czasopisma *Jugend*. W tym czasie zbliżył się do George–Kreis, gdzie poznał m.in. Rainera Marię Rilkego. W pierwszym okresie swego naukowego rozwoju, w którym

sympatyzował z pozytywizmem, opublikował dwa ważne dzieła: *Einleitung in die Moralwissenschaft* (t. 1–2, 1892–1893) i *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1900). Profesorem nadzwyczajnym w Berlinie został dopiero po długich staraniach w 1901 r. Był jednym z pierwszych, którzy pozwalali słuchać swych wykładów kobietom. W 1905 r. poznał Augusta Rodina. Przyjaźnił się z Görgym Lukácsem, Ernstem Blochem, Martinem Buberem, Siegfriedem Krackauerem, Paulem Ernstem, Käthe Kollwitz. W okresie, w którym w coraz większym stopniu zajmował się filozofią wartości i filozofią życia, opublikował: *Die Religion* (1906), *Philosophie des Geldes* (1908), *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), *Zur Religionsphilosophie* (1911). W 1909 r. założył wraz z Sombartem, Ferdinandem Tönniesem i Maxem Weberem Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Z działalności w nim wycofał się w 1913 r., aby ostatecznie poświęcić się filozofii. W 1914 r. został profesorem zwyczajnym w Strasburgu. W 1916 r. opublikował najistotniejsze dla swej filozofii życia *Lebensnschauung,* a w 1917 r. *Grundfragen der Soziologie.* Podczas I wojny światowej, na skutek skrajnie nacjonalistycznej postawy Simmla doszło do zerwania z Blochem. Zmarł w Strasburgu 26 IX 1918 r.

INSPIRACJE I KONTEKSTY

Choć Simmel nie odwoływał się do św. Augustyna, jego analiza czasu stanowi kryptocytaty ze słynnej analizy czasu **św. Augustyna** z *Wyznań.* Pisał: „Teraźniejszość, w pełnej logicznej ostrości jej pojęcia, nie przekracza absolutnej nierozciągłości chwili; jest w tak małym stopniu czasem, jak punkt przestrzenią". Przeszłość już nie istnieje, przyszłość jeszcze nie istnieje, jedna jest „już-nie", druga „jeszcze-nie"[25].

Jedną z pierwszych inspiracji filozoficznych Simmla był **Immanuel Kant**. Swą rozprawę doktorską poświęcił istocie materii przedstawionej w fizycznej monadologii Kanta. W 1904 r. opublikował *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehaltenen der Berliner Universität.* Dwa lata później wydał *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschaung*, gdzie intelektualnemu poglądowi na świat Kanta i Goethego przeciwstawił pogląd witalny. Idee Kanta obecne są także w jego ostatniej książce *Lebensanschauung.* Za Kantem rozróżniał treść i formę poznania, szczególną funkcję przypisywał idealnym formom, w których jako w jedynym może wyrazić się życie. Jego stosunek do Kanta był jednak od samego

[25] G. Simmel, *Lebensanschauung*, München–Lepzig 1918, s. 8.

początku krytyczny. W liście do Heinricha Rickerta z 15 IV 1917 r. napisał: „mój rozwój powoli wciąż oddala mnie od Kanta"[26]. W *Über eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkentnistheorie* usiłował przezwyciężyć Kantowski dualizm między poznaniem teoretycznym a praktycznym działaniem. W *Zagadnieniach filozofii dziejów* zajął się problemem aprioryzmu w odniesieniu do historii i przekształcił teoriopoznawcze pytanie Kanta o warunki możliwości poznania w pytanie: jak jest możliwa historia? Zarzucił Kantowi intelektualizm: „rys kantowskiej filozofii polega na jej niepowtarzalnej bezosobowości"[27]. Krytykował teorię idealnego czasu u Kanta jako związaną z mechanistycznymi elementami jego światopoglądu, przeciwstawiając jej realny czas życia. Kantowską metodę poznania apriorycznego usiłował zastosować także na obszarze nauk humanistycznych.

Istotny wpływ wywarł na Simmla **Johann Wolfgang Goethe**, któremu poświęcił monografię *Goethe* (1913). Usiłował ująć w niej „prafenomen Goethego", geniusz. Pierwsze zainteresowanie jego myślą widoczne jest już w artykule z 1888 r. *Eine Bemerkungen über Goethes Verhältnis zur Ethik*. Był on dla niego „wiecznym wzorem", przykładem harmonii życia i idei. W rozprawie *Kant und Goethe* (1906) przeciwstawił Kantowskiemu racjonalizmowi w ujmowaniu świata bezpośrednie jego przeżywanie u Goethego. Goethe nie rozpoczynał od medium abstrakcyjnego myślenia, jak Kant, lecz od bezpośredniego wyrazu doświadczenia świata. Kant był wcieleniem filozofii, racjonalności i abstrakcji, a Goethe sztuki, naoczności i intuicji. Goethe był także dla Simmla ucieleśnieniem niemieckiego ducha. W tej mierze, w jakiej coraz bardziej dystansował się do Kanta, zbliżał się do Goethego.

Od **Arthura Schopenhauera** przejął Simmel krytykę idei postępu, ideę niepowtarzalności zjawisk historycznych, przekonanie o niemożności ujęcia dziejów w schemat, ideę „metafizycznej potrzeby" człowieka. Pisał o jego filozofii, że jest absolutnym, filozoficznym wyrażeniem wewnętrznego stanu nowożytnego człowieka[28]. W porównaniu z Nietzschem jest on bez wątpienia większym filozofem[29]. „Antyhistoryzm Schopenhauera – pisał S. Borzym – mógł mieć wpływ na koncepcję socjologii formalnej, opierającej się na idei niezmiennych form wzajem-

[26] *Buch des Dankens an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, wyd. K. Gassen, M. Landmann, Berlin 1958, s. 118.

[27] G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen an der Berliner Universität*, Leipzig 1904, s. 9.

[28] Por. idem, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, wyd. 2, München 1920, s. 4.

[29] Ibidem, s. 15.

nego oddziaływania i stowarzyszania, a już na pewno oddziałał na krytykę realizmu historycznego i na myśl o daremności budowania historii jako nauki obiektywnej"[30].

Fryderyka Nietzschego wspomniał po raz pierwszy w 1890 r. w recenzji książki J. Langbehnsa *Rembrandt als Erzieher*. W 1907 r. opublikował książkę *Schopenhauer und Nietzsche*. Podobnie jak Nietzsche głosił Simmel perspektywizm. Pod wpływem Nietzscheańskiej woli mocy formułował także ideę życia jako przekraczającego wciąż swe własne granice. „Podczas gdy Schopenhauer zna jedną, jedyną absolutną wartość, a mianowicie nie-życie – pisał – to Nietzsche zna także tylko jedną wartość, a mianowicie życie"[31]. W innym miejscu tak przeciwstawił Schopenhauera Nietzschemu: „Według Nietzschego chcemy, gdyż żyjemy, zaś według Schopenhauera, żyjemy, gdyż chcemy"[32]. Zarówno w pracach socjologicznych, jak i w *Filozofii pieniądza* istnieje wiele tematów, które stanowią interpretację tematów Nietzscheańskich. Największy wpływ wywarł Nietzsche na filozofię kultury, filozofię indywiduum Simmla i jego pojmowanie nowożytności. W późniejszym okresie w woli mocy i nadczłowieku Nietzschego dostrzegł, że jego samotranscendencja życia jest jednostronnie witalistyczna, dlatego Nietzscheańskiej formule „więcej życia" (*Mehr-Leben*) przeciwstawił formułę „więcej niż życie" (*Mehr-als-Leben*).

Istotną rolę w rozwoju socjologii Simmla odegrał **Herbert Spencer**. Przejął od niego ideę dyferencjacji. Dzięki lekturze jego dzieł dokonał przejścia od „psychologii ludów" do socjologii. Spencer wpłynął nie tylko na pierwszą pracę socjologiczną Simmla *Über soziale Differenzierung. Soziologische und Psychologische Untersuchungen*, lecz na całą jego filozofię.

Simmel przyjaźnił się z neokantystą **Heinrichem Rickertem**, pozostając jednocześnie w sporze z nim. Rickert zarzucał Simmlowi, a zarzut ten dotyczył całej filozofii życia, że podejmując refleksję nad życiem, stwarza teorię życia. Ujmuje zatem życie w formie wobec niego zewnętrznej. Sam uznawał formy za niezbywalne dla myślenia. Simmel bronił się, twierdząc, że przezwycięża dualizm życia i myślenia o życiu, wskazując na samotranscendencję życia. Życie jest tym, co samo siebie

[30] S. Borzym, „Georg Simmel: Metafizyka życia" (w:) *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław–Warszawa 1978, s. 86.

[31] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche...*, op. cit., s. 195. Na temat stosunku Simmla do Nietzschego por. K. Lichtblau, „Das «Pathos der Distanz». Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel" (w:) *Georg Simmel und die Moderne*, wyd. H.-J. Dahme, O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1984.

[32] Ibidem, s. 107.

przezwycięża, dlatego jest nieprzejrzyste i tajemnicze. Na zarzut Rickerta, że uciekając od form myślenia o życiu, popada w relatywizm, stwierdził w liście z 15 IV 1917: „To, co ja rozumiem przez relatywizm, jest na wskroś pozytywnym, metafizycznym obrazem świata i jest w tak małym stopniu sceptycyzmem, jak fizyczny relatywizm Einsteina i von Laue"[33]. Rację ma jednak S. Borzym, pisząc: „Mimo tu i ówdzie zarysowanej powszechnej wizji relatywizacji form jako wszelkich *a priori*, Simmel rzeczywiście – zgodnie z poglądami swego krytyka, a wbrew jego krytyce – widział konieczność nadania formom charakteru normatywnego"[34].

Dwa lata po publikacji *Zagadnień filozofii dziejów* Simmla, **Wilhelm Wildenband** wygłosił na uniwersytecie w Strasburgu wykład *Geschichte und Naturwissenschaft*, który w wielu tezach był podobny do książki Simmla. Troeltsch twierdził, że Simmel wpłynął na Windelbanda[35]. Sam Windelband, określając dzieło Simmla jako najbardziej znaczące w ostatnich latach, stwierdził, że nie znając jeszcze pracy Simmla, miał podobną koncepcję, gdy w swojej mowie rektorskiej dokonał podziału dyscyplin na „nomotetyczne" i „ideograficzne".

Filozofia życia była u Simmla, podobnie jak u **Wilhelma Diltheya**, filozofią kultury. Podobnie jak on głosił perspektywizm. Simmlowska koncepcja rozumienia historycznego jest bardzo bliska koncepcji Diltheya z jego wczesnego okresu. Nic bliżej jednak nie wiadomo o ich wzajemnych kontaktach. W 1881 r. Simmel obronił doktorat w Berlinie. W 1883 r. Dilthey opublikował *Einleitung in die Gesiteswissenschaften*, w 1885 r. Simmel się habilitował. W *Einleitung* pisał Dilthey: „Indywiduum jest z jednej strony elementem we wzajemnym oddziaływaniu społeczeństwa, punktem skrzyżowania różnych systemów tego wzajemnego oddziaływania"[36]. W 1890 r. Simmel jeden z rozdziałów swej książki *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen* (Leipzig 1890) zatytułował *Über die Kreuzung sozialer Kreise*[37]. Niewykluczony jest jednak także wpływ Diltheyowskiej koncepcji życia na filozofię życia Simmla[38].

---

[33] *Buch des Dankens...*, op. cit., s. 118.

[34] S. Borzym, op. cit., s. 96.

[35] E. Troeltsch, *Der historische Entwicklungsbegriff...*, op. cit. s. 402.

[36] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig 1983, s. 47.

[37] Por. J. Helle, *Georg Simmel: Einführung in seine Theorie und Methode*, München–Wien 2001, s. 37–50.

[38] Por. U. Gerhardt, „Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilsophie Wilhelm Diltheys", *Zeitschrift für philsophische Forschung* 1971, nr 25.

Simmla nazywano „niemieckim **Bergsonem**". Jako jeden z pierwszych popularyzował myśl tego filozofa w Niemczech i przyczynił się do przekładu jego *Ewolucji twórczej* na niemiecki. Bliskie mu było Bergsonowskie pojęcie „pędu życiowego", choć jego idea życia była bliższa Goethemu niż Bergsonowi. Lektura *Materii i pamięci* Bergsona skłoniła go do zainteresowania się metafizyką. O lekturze tej książki wspomniał w liście do Husserla z 19 II 1911 r.[39] Podobnie jak Bergson ujmował życie w kategori czasu, a nie przestrzeni. Twierdził jednak, że Bergson nie rozumiał tragizmu życia. Wielkość Bergsona ciążyła mu, o czym świadczy jego ironiczne stwierdzenie: „Że Bergson jest o wiele bardziej znaczący ode mnie, z tego mogę się tylko cieszyć. Ale to, że jestem o wiele mniej znaczący od niego, jest po prostu trudne do zniesienia"[40].

Obok Bergsona także **Stefan George** był dla Simmla źródłem filozofii życia. Poznał go w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych, kiedy zaczął otwierać się na wpływy Nietzschego. Poświęcił jego dziełu trzy eseje. Późniejsze wydanie *Probleme der Geschichtsphilosophie* dedykował „Stefanowi George, poecie i przyjacielowi". Także Simmel mógł wywrzeć pewien wpływ na Georgego[41].

POGLĄDY

Pole zainteresowań Simmla było bardzo rozległe. Zajmował się problemami filozoficznymi: etyką, estetyką, metafizyką, teorią poznania, historią, zagadnieniami psychologicznymi i socjologicznymi. Interpretował dzieła Kanta, Goethego, Rembrandta. Przedmiotem filozoficznej refleksji uczynił m.in. pieniądz i modę. Pisał najczęściej w formie eseju. Znany jest przede wszystkim jako twórca socjologii formalnej, choć był też badaczem nowoczesnej kultury. Jego rozwój naukowy dzieli się zazwyczaj na trzy okresy. W pierwszym zajmowały go nauki przyrodnicze: biologia, etologia, psychologia empiryczna. Pozostawał wówczas pod wpływem Darwina i Spencera. Zajmował się m.in. problemem społecznego zróżnicowania i indywidualizacji. Drugi okres rozpoczął się od publikacji *Filozofii pieniądza,* w której na przykładzie pieniądza usiłował odsłonić mechanizmy wymiany między jednostką

[39] *Buch des Dankens...*, op. cit., s. 87.

[40] Wspomnienie Sophie Rickert (w:) ibidem, s. 212.

[41] Por. M. Landmann, „Georg Simmel und Stefan George" (w:) *Georg Simmel und die Moderne*, op. cit.

a anonimowymi mocami. W trzecim, późnym okresie, zajął się metafizyką życia, stając się jednym z bardziej znaczących przedstawicieli tego nurtu w Niemczech. Społeczeństwo ukazywał w tym okresie jako element całości życia. Zajmiemy się tutaj głównie filozoficznymi poglądami Simmla, jego zapatrywania socjologiczne rozpatrując jedynie marginalnie.

Za najważniejsze dzieło Simmla uchodzi *Filozofia pieniądza*. Spotkało się ono z szerokim oddźwiękiem w kulturze niemieckiej. Postawił on w nim tezę, że **zjawisko pieniądza** stanowi rozstrzygający czynnik kapitalistycznego sposobu produkcji, a przez to także nowoczesnej gospodarki i kultury. Dzieło składa się z dwóch części. Pierwsza, analityczna, poświęcona jest m.in. definicji pojęć pieniądza, wartości i rynku. Druga, syntetyczna, relacji między pieniądzem a wolnością, czy też wartościami osobowymi a stylem życia. „Jedna część – pisał – podejmuje próbę zrozumienia istoty pieniądza na podstawie uwarunkowań i powiązań życiowych w ogóle, natomiast część druga usiłuje pojąć istotę i kształt tego życia na podstawie efektywności działania pieniądza"[42]. Dzieło jest pochwałą pieniądza. Według Simmla, pieniądz stwarza możliwość powiększenia zakresu osobistej wolności w społeczeństwie otwartym, kierowanym przez wymianę. Powoduje on oczywiście także negatywne skutki, jak uprzedmiotowienie wartości i uczuć. Dzieło swym zakresem przedmiotowym nie ogranicza się jednak tylko do kwestii ekonomicznych, gospodarczych czy społecznych. „Sens całości jest wyłącznie taki, pisał Simmel, by pociągnąć linię łączącą powierzchniowy obszar zjawisk ekonomicznych z ostatecznymi wartościami i znaczeniami wszystkiego, co ludzkie"[43]. Koncepcja **wartości**, którą przedstawił Simmel, jest radykalnie subiektywna, zobiektywizowana jedynie dla potrzeb wymiany. Wartości nie są ponadhistoryczne lub absolutne, jak utrzymywali Windelband i Rickert, czy też inni zwolennicy aksjologicznego obiektywizmu, lecz relatywne i historyczne. Przede wszystkim świat wartości jest światem o innej hierarchii i porządku niż porządek natury, który często zachowuje to, co najmniej cenne, a niszczy to, co cenne. To, że przedmioty i myśli są czymś cennym, nie da się wyczytać z samego ich istnienia[44]. Światy bytu i wartości stanowią, według Simmla, dwa odrębne światy. Wartość nie jest własnością rzeczy, lecz podmiotowym sądem na jej temat. Prze-

[42] G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 10.
[43] Ibidem, s. 11.
[44] Por. ibidem, s. 15.

konanie o obiektywizmie wartości bierze się przede wszystkim stąd, że „nasz duch posiada osobliwą zdolność myślenia treści jako niezależnych od ich bycia myślanymi"[45]. Następnie stąd, że wola nadaje wartość temu, czego jej pragnienie nie może osiągnąć – „Nazywamy wartościowymi te z nich [rzeczy], które stawiają przeszkody naszemu pragnieniu posiadania ich. Jeśli pragnienie to rozbija się o nie albo zatrzymuje na nich, przypisane zostaje im znaczenie, którego wola nie napotykająca na zahamowania nigdy nie byłaby skłonna uznać"[46]. Przekonanie o obiektywności wartości wynika przede wszystkim jednak z faktu wymiany, a paradygmatycznym tego przykładem jest pieniądz. W stosunku do tradycyjnych społeczności zamkniętych społeczność oparta na pieniądzu i na wymianie dostrzega wartości już nie na sposób ponadhistoryczny, lecz jako „funkcję" wymiany. Wymiana natomiast jest wzajemnym oddziaływaniem między jednostkami, które posiadają potrzeby i pragnienia. Wartości są jedynie projekcją subiektywnych potrzeb i pragnień w idealne królestwo, pozornie metafizyczne, za pośrednictwem którego rzeczy otrzymują wartość lub cenę. Królestwo wartości obiektywizuje się i monetaryzuje w tej mierze, w jakiej wchodzi w mechanizmy rynku. Na podstawie studiów historycznych i antropologicznych pokazał Simmel na przykład, jak pieniądz zmienił funkcję praktyki „ząb za ząb" w odszkodowanie za zabójstwo, a odszkodowanie w przekonanie o wartości samej osoby ludzkiej: „gdy raz na zawsze ustalona została wysokość główczyzny dla określonego stanu, niezależna od osób i przypadków, to doprowadziło to do wytworzenia wyobrażenia, że człowiek sam w sobie jest właśnie tyle wart"[47]. Szczególne zainteresowanie budził u Simmla podział pracy i wszechobecność pieniądza, które w społeczeństwach nowoczesnych dają pierwszeństwo kulturze obiektywnej. Natomiast kultura podmiotów może się realizować jedynie w twórczości artystycznej, która w swej istocie odrzuca podział pracy charakterystyczny dla ekonomii monetarnej i realizuje się jako twórczość absolutnie indywidualna, a także częściowo w nauce i filozofii.

W *Hauptprobleme der Philosophie*, podjął Simmel cztery fundamentalne, odwieczne **problemy filozoficzne**. Pierwszy z nich dotyczy natury samej filozofii. Według Simmla, filozofia nie może być zdefiniowana przed samym aktem filozofowania. Pierwszym problemem filozofii jest

[45] Ibidem, s. 21.
[46] Ibidem, s. 23.
[47] Ibidem, s. 333.

bowiem sama filozofia. Żadna inna dziedzina wiedzy nie kieruje się w ten sposób na swoją własną istotę. Przedmiotem fizyki nie jest fizyczna wiedza, lecz optyczne i elektryczne zjawiska. Przedmiotem filologii nie jest sama filologia, lecz np. manuskrypty Plauta. Tylko filozofia porusza się we własnym kręgu. „Nie ma z zewnątrz dostępu do jej pojęcia [filozofii], ponieważ tylko filozofia sama może ustalić, czym jest filozofia [...]"[48]. To wyjątkowe odnoszenie się filozofii do siebie samej jest następstwem jej bezzałożeniowości. Bezzałożeniowość jest jednak, jak twierdził Simmel, tylko upragnionym celem myślenia, którego nie można urzeczywistnić. W każdej nauce istnieje ogólny, uznany powszechnie cel poznania. W filozofii natomiast każdy oryginalny myśliciel określa nie tylko to, co chce odpowiedzieć, lecz także to, o co chce pytać[49]. Nie ma zatem, jak twierdził idealizm transcendentalny, absolutnego podmiotu poznania. Istnieją jedynie indywidualni, żywi myśliciele. Nie ma też zatem całkowitej i uniwersalnej wizji świata, lecz wizje cząstkowe, które aspirują do bycia uniwersalnymi. Takie są wielkie systemy filozoficzne i metafizyczne. Każda z wielkich wizji filozoficznych jest wyrazem jakichś potrzeb i pragnień. Filozofia, w odróżnieniu od nauk, nie odzwierciedla zatem obiektywności przedmiotów, lecz jedynie typy ludzkiej duchowości. Typ jest czymś pośrednim między indywidualnym przekonaniem a uniwersalną wiedzą. Filozofia nie jest ekspresją indywidualności, jak poezja. Nie jest także uniwersalną wiedzą, jak fizyka. „Musi więc istnieć w człowieku coś trzeciego, poza równie indywidualną subiektywnością, jak i ogólnym, przekonywującym, logiczno-obiektywnym myśleniem" – pisał Simmel[50]. Tym czymś trzecim jest typ ludzkiej duchowości. Prawdy filozoficzne nie odpowiadają więc przedmiotom, lecz określają typ duchowości filozofa[51]. Według Simmla, to tłumaczy, dlaczego jeszcze dzisiaj poszczególne osoby odnajdują swe pokrewieństwo duchowe z Platonem, św. Augustynem czy Spinozą. Historia filozofii jest zatem galerią typów. Liczba tych typów jest określona: monizm, pluralizm, materializm, spirytualizm, teizm, ateizm itd. Także metafizyka nie jest poznaniem, lecz symboliczną interpretacją rzeczywistości. Określony typ metafizyki odpowiada duchowym potrzebom myśliciela, których nie da się zweryfikować jako prawdziwych lub fałszywych. Kolejne problemy filozofii,

[48] G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910, s. 7.
[49] Ibidem, s. 9.
[50] Ibidem, s. 25.
[51] Ibidem, s. 27.

które podjął Simmel w *Hauptprobleme der Philosophie*, stanowią odzwierciedlenie pojęcia filozofii i metafizyki jako psychologii duchowych typów. Jest to alternatywa między filozofią bytu i stawania się. Parmenides i Spinoza przedstawiają pierwszy typ, w którym bytowi zostaje przypisana jedność i ogólność. Natomiast Heraklit, Hegel i Schleiermacher drugi, gdzie istota świata wyraża się w ruchu. Kolejny, trzeci główny problem, to relacja między przedmiotem i podmiotem. Prawda, pisał Simmel, była poszukiwana albo po stronie przedmiotu, albo podmiotu, albo w królestwie idei, w stosunku do których podmiot i przedmiot pozostawały w relacji. Czwarty problem dotyczy idealnych konieczności: idei świata i Boga. Należą one, według Simmla, do kategorii powinności i mają obiektywny, a zatem nie tylko psychologiczny charakter. Idea świata przedstawia konieczność obiektywnego porządku całości rzeczy, a idea Boga konieczność idealnego boskiego prawodawcy, który nagradza dobrych.

W *Einleitung in die Moralwissenschaft* poddał Simmel krytycznej analizie główne **pojęcia moralne**: powinności, egoizmu, altruizmu, winy. Aby móc sprostać wymaganiom naukowym, etyka musi być, według niego, nie normatywna, lecz opisowa. Musi także zostać sprowadzona z poziomu abstrakcyjnych teorii do opisu określonych przypadków. Tylko w ten sposób może wyzwolić się od niebezpieczeństwa dogmatyzmu. Etyka krzyżuje się, według Simmla, z innymi naukami, głównie psychologią, socjologią i humanistyką. Podobnie jak psychologia, musi analizować akty woli, uczucia i sądy jednostek. Podobnie jak socjologia, powinna badać formy życia kolektywnego. Natomiast podobnie, jak nauki humanistyczne, ma dawać pierwszeństwo opisowi tego, co indywidualne, przed pojęciową analizą.

Wiele miejsca poświęcił Simmel rozważaniom nad pojęciem **kultury**. Kultura jest równoważna ludzkiemu celowemu działaniu, które przekracza naturę. Nie każde jednak celowe działanie tworzy kulturę. Do kultury należy, według Simmla, na przykład kultywacja gruszy, by wydała lepsze owoce, ale już nie należy wytwarzanie masztu żaglowca z pnia drzewa. Kultura wywodzi się z kultywacji, a kultywacja polega „na rozwoju zmierzającym ku głębi pierwotnego wewnętrznego rdzenia, ku spełnieniu istoty zgodnie z prawem jej własnego sensu, jej najgłębszych dyspozycji"[52]. Synonimem kultury jest więc rozwój, prowadzący do doskonałości. Dlatego odpowiednim „przedmiotem" dla kultury jest człowiek. Jest on

[52] G. Simmel, „Kultura subiektywna", tłum. S. Magala (w:) S. Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 215 (Myśli i Ludzie).

„jedyną znaną nam istotą, u której od początku mamy do czynienia z wyzwaniem do doskonalenia się"[53]. Kultura polega zatem na doskonaleniu człowieka, takim jednak, które nie ogranicza się jedynie do procesów wewnętrznych, na przykład doskonalenia cech charakteru, lecz wciąga w swój rozwój coś w stosunku do siebie zewnętrznego. Z perspektywy tak rozumianej kultury odróżniał Simmel w dziele sztuki wartości estetyczne od wartości kulturowych. Dzieło sztuki ma wartość kulturową, o ile przyczynia się do całkowitego rozwoju człowieka. Tak rozumiane dzieła sztuki czy inne przedmioty kultury użytkowej określił Simmel mianem kultury obiektywnej. Natomiast przez kulturę subiektywną rozumiał stopień rozwoju osób. Kultura subiektywna jest nadrzędna w stosunku do kultury obiektywnej.

W książce *Zagadnienia filozofii dziejów* przedstawił Simmel metodologiczne podstawy swej socjologii rozumiejącej. Przedmiotem badań **historii** są, według niego, duchowe akty działających osób[54]. Historyk, opierając się na źródłach, konstruuje w swoim duchu obraz przeszłości. I tej subiektywnej konstrukcji nadaje jednocześnie charakter obiektywny. „Jeśli dzieje nie mają być teatrem marionetek, to muszą być historią objawów psychicznych" – pisał[55]. Ponieważ stanowią one pierwotnie proces wewnętrzny, dostępne są jedynie dzięki **rozumieniu**. Rozumienie pojmował Simmel jako przeniesienie się w duszę osoby. „Rozumienie wypowiedzianego słowa oznacza, że procesy duchowe, które wydane są słowom, właśnie przez nie wzbudzane są w słuchaczu; jeśli tylko pojawi się istotna różnica między przedstawieniami obydwu osób, słowo przechodzące od jednego do drugiego jest źle zrozumiane lub nierozumiane"[56]. Rozumienie jest więc możliwe w tej mierze, w jakiej przedmiot rozumienia zawarty jest nie tylko w świadomości odizolowanej jednostki, lecz stanowi treść relacji wzajemnego oddziaływania. Dotyczy to zarówno przedmiotów, jak i osób. „Wiedza o życiu psychicznym jest grą między Ja i Ty, z których każde odsyła do drugiego, jest jak gdyby ciągłym wymienianiem elementów, w którym rodzi się zarówno prawda, jak i wartość ekonomiczna"[57]. Punktem wyjścia rozumienia jest wzajemna relacja między „Ja" i „Ty", stosunek ducha do ducha. „Ty" przypisuje

[53] Ibidem.

[54] G. Simmel, *Zagadnienia filozofii dziejów*, tłum. W.M. Kozłowski, Warszawa 1902, s. 9.

[55] Ibidem.

[56] G. Simmel, *Gesamtausgabe*, t. 2, Frankfurt am Main 1989, s. 317.

[57] Idem, *Filozofia pieniądza*, op. cit., s. 74.

Simmel egzystencjalną autonomię. „Ty" jest równie prafenomenem, jak „Ja", dlatego rozumienie go nie jest ani projekcją, ani echem „Ja". Grecką zasadę, że „podobne poznaje podobne", uznał Simmel za naiwny dogmat mechanistyczny. Zarówno „Ty", jak i świat, bez rozumienia pozostają dla nas zamknięte. Simmel, podobnie jak Dilthey, polemizował z tezą Rankego, że warunkiem poznania historii taką, jaką była ona sama w sobie, jest wygaszenie siebie. Po wygaszeniu „Ja", nie pozostałoby, według Simmla, nic, przez co można by pojąć „Nie-ja". Włączenie się „Ja" w proces poznania jest metodologiczną koniecznością, gdyż jego specyficzne treści, pozwalające współodczuwać, stanowią punkt przejściowy każdego rozumienia innego. Ze względu na to współodczuwanie jako warunek rozumienia historyk jest, według Simmela, bliski artyście.

Swe poglądy na temat **życia** wyłożył Simmel w późnym dziele *Lebensanschauung*. Życie, według niego, zawiera w sobie sprzeczność. Może ono istnieć jedynie w określonych formach, jednocześnie jednak nie daje się w nich zamknąć. „W mierze, w jakiej jest ono życiem, potrzebuje formy, i w mierze w jakiej jest życiem, potrzebuje więcej niż formy. Życie naznaczone jest tą sprzecznością, że może znaleźć miejsce jedynie w formie, a przecież w formie nie może znaleźć miejsca [...]"[58]. Życie jest jednością pozostawania-w-sobie i wznoszenia-się. Z tego powodu wymyka się ono alternatywie określeń: bezpośrednia jedność – dwoistość. Życie ma charakter samotranscendentny. Cechą charakterystyczną tej samotranscendencji jest „więcej-życia", czyli wznosznie się życia ponad ograniczające go formy, i jednocześnie „więcej-niż-życie", tzn. ustanawianie przez życie autonomicznych sensów (idei). Życie, aby się urzeczywistnić, musi ustanawiać sobie samemu granice, po to, by móc je następnie przekroczyć. Tę sytuację ograniczonej bezgraniczności wyrażał Simmel za pomocą paradoksów. Żyjemy w sytuacji niepewnej pewności i pewnej niepewności[59]. Platona definicję filozofa jako tego, który znajduje się między wiedzą i niewiedzą, rozciągał na definicję człowieka w ogóle. Człowiek, przezwyciężając siebie, jest jednocześnie tym, który siebie przezwycięża, i tym, który został przezwyciężony – oto kolejny paradoks. Paradoksy te wynikają jednak jedynie z usiłowania pojęciowego uchwycenia jedności życia. W bezpośrednim przeżyciu życia nie ma paradoksów.

Granice, które życie ustanawia, nazywał Simmel **światem**. „Świat w pełnym sensie jest sumą treści, uwolnionej przez ducha z odosobnionego

[58] G. Simmel, *Lebensanschauung*, op. cit., s. 22–23.
[59] Por. ibidem, s. 3.

stanu każdego kawałka i sprowadzonej w jednolity związek, w formę, która jest w stanie objąć to, co znane, i to, co nie znane"[60]. Nie jest to jednak jedna jedność, tak jak nie istnieje jeden świat. Jedność w ogóle, to dla Simmla pojęcie abstrakcyjne. Istnieje zatem świat w formie sztuki, w formie poznania, w formie religii, w formie stopniowania wartości i znaczenia. Żaden z nich nie ma charakteru absolutnego, każdy ma swój własny odrębny język. Są wobec siebie relatywne jako historyczne urzeczywistnienia życia. Powstanie sztuki czy nauki stanowi jednak jednocześnie przejście formy z jej znaczenia witalnego w znaczenie idealne. Przejście to nazwał Simmel „obrotem osi życia" lub „zwrotem ku idei"[61]. Obrót ten jest, z jednej strony, konieczny, gdyż życie musi wyrazić się w idealnej formie. Z drugiej jednak, te idealne formy z czasem stają się samoistne i zaczynają panować nad życiem. W tym właśnie wyraża się tragedia ducha.

W tych różnych światach urzeczywistnia się **wolność** człowieka jako istoty duchowej. Wolność polega na wyzwoleniu od celu, a nie od motywu. Człowiek nie jest istotą podporządkowaną jakiejkolwiek celowości, gdyż życie przekracza wszelką celowość. Dlatego Simmel porównywał życie do gry w szachy, która byłaby niemożliwa zarówno wtedy, gdyby nie dało się przewidzieć konsekwencji kilku najbliższych ruchów, jak i wtedy, gdyby dało się policzyć do końca wszelkie możliwe ruchy. „Wolność oznacza właśnie możliwość przełamania celowości"[62]. Wolni jesteśmy w tej mierze, w jakiej kończy się celowość[63]. Natomiast motywy są założeniami wolności, ich podstawą. Taką podstawą jest, według Simmla np. szczęście, miłość, cierpienie, które nie mają charakteru celowego, w przeciwieństwie do przyjemności, pożądania czy bólu, które są celowe.

Formalną zasadą życia jest także **śmierć**. To, co trwa poza śmierć, to nie dusza w jej historyczno-realnej substancjalności, lecz pozaczasowa forma[64]. Śmierć stanowi kres życia, jednocześnie jednak jest także zasadą indywidualności (umiera się samemu). Jako kres i jako zasada przynależy do życia.

Odrębnym problemem badań Simmla była **religia**, którą analizował zarówno od strony socjologicznej, jak i filozoficznej. Bronił autonomii religii. Krytyka, jak twierdził, choć może być skierowana przeciwko historycznym treściom religii, samej religii jednak nie dotyczy. Religia jest bowiem bytem religijnej duszy. Byt ten pełni funkcję formującą

[60] Ibidem, s. 29.
[61] Ibidem, s. 38.
[62] Ibidem, s. 42.
[63] Por. ibidem, s. 45.
[64] Por. ibidem, s. 149.

a priori, nie da się więc go zakwestionować, tak jak nie da się zakwestionować bytu[65].

KONTYNUACJE

Simmel inspirował wielu myślicieli, nie miał jednak bezpośrednich uczniów. Wpłynął na Görgy Lukácsa, którego był profesorem. W swych wczesnych dziełach Lukács pozostawał pod silnym wpływem Simmla. Później stał się jednym z bardziej zagorzałych jego krytyków. Wpłynął na José Ortegę y Gasseta, Ludwiga Klagesa, Romana Guardiniego, Martina Heideggera, Arnolda Gehlena, Johana Huizingę, na szkołę frankfurcką (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas). Z jego relatywizmem poznawczym polemizował Ernst Troeltsch. Z poglądami socjologicznymi dyskutowali: Ferdynand Tönnies, który zarzucił socjologii Simmla teoretyczny charakter i brak syntezy, Max Weber, który kwestionował jego metodologię i teorię poznania, choć bardzo pozytywnie wypowiadał się o filozofii Simmla jako źródle inspiracji, Emil Durkheim, który zakwestionował socjologię form Simmla. Zarzucał mu fragmentaryczność i brak precyzji. Podobnie brak systematyczności zarzucił Simmlowi Raimond Aron. Simmel wywarł silny wpływ na socjologię amerykańską. W 1921 r. Robert Park i E.W. Burgess opublikowali *Introduction to the Science of Sociology*, dzięki któremu poglądy socjologiczne Simmla zostały spopularyzowane w Stanach Zjednoczonych. Jego idee propagował uniwersytet w Chicago (A. Small, N.J. Spykman, Park, Burgess) i New School for Social Research w Nowym Jorku (A. Schütz, A. Salomon). Pod wpływem Simmla pozostawał Talcott Parsons w swej *The Structure of Social Action.* (Por. D.N. Levine, „Ambivalente Begegnungen: «Negationen» Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons" (w:) *Georg Simmel und die Moderne*, wyd. H.-J. Dahme, O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1984). Obecnie poglądy Simmla na temat płci dyskutowane są w obrębie filozofii feministycznej (m.in. M. Ulmi, *Frauenfragen, Männergedanken. Zur Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Zürich 1989; U. Menzer, *Subjektive und Objektive Kultur. Georg Simmel Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kultur-Begrifss*, Pfaffenweler 1992). W Polsce największy wpływ wywarł na Floriana Znanieckiego, który określił go mianem najbardziej oryginalnej postaci w socjologii niemieckiej. Rolę Simmla w kształtowaniu

[65] Por. G. Simmel, „Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung" (w:) *Buch des Dankens*, op. cit., s. 10.

się nowoczesności poddał analizie Zygmunt Bauman (*Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992).

Polskie przekłady dzieł Georga Simmla

Zagadnienia filozofii dziejów, tłum. W.M. Kozłowski, Warszawa 1902; *Filozofia pieniądza*, tłum. L. Belmont, Warszawa 1904 (tłum. nowe A. Przyłębski, Poznań 1997); *Jak się utrzymują formy społeczne*, Lwów 1904; *Estetyka ciężkości*, tłum. S.G., Warszawa 1904; *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975.

Polskie przekłady fragmentów dzieł Georga Simmla

„Konflikt w kulturze współczesnej", tłum. S. Magala (w:) S. Magala, *Simmel*, Warszawa 1980; „Transcendentny charakter życia", tłum. S. Magala (w:) ibidem; *Filozofia mody*, tłum. S. Magala (w:) ibidem; „Kultura subiektywna", tłum. S. Magala (w:) ibidem; „Schopenhauer i Nietzsche", tłum. G. Sowiński, *Koniec wieku* 1993, nr 5; „Życie i czas", tłum. G. Sowiński, *Logos i Ethos* 1993, nr 1; *O istocie rozumienia historycznego* (w:) *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. i tłum. G. Sowiński, Kraków 1993; „Idea Europy", tłum. K. Łukasiewicz, *Przegląd Humanistyczny* 1994, nr 6; „Most i drzwi", tłum. K. Łukasiewicz, *Odra* 1996, nr 5; „Imperatyw kategoryczny Kanta", tłum. J. Gajda-Krynicka, B. Trochimska-Kubacka (w:) B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997.

Summary

Author presents Georg Simmel's philosophical thought on the wider background of German philosophy of life. The whole paper is divided into several parts dealing respectively with Simmel's life and academic career, his philosophical development and early influences, his mature sociological and philosophical thought and finally with the inspirational role his philosophy played for other great thinkers and their philosophical development. Major works of Georg Simmel are briefly discussed to reveal the main strains of the philosopher's thought. Author examines Simmel's notions of culture, history, religion, life, death (as the formal principle of life) and value as well as the problem of individual freedom among many others in reference to Simmel's general philosophical theory. In conclusion author summarizes Simmel's influential role within the large circle of 20-century philosophers pointing to such eminent figures as Jose Ortega y Gasset, Romano Guardini, Martin Heidegger or Arnold Gehlen.