

Ferdinand Fellmann

Problemy z filozofią dziejów w ujęciu Georga Simmla

Sztuka i Filozofia 27, 46-54

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.

II. Z zagadnień filozofii dziejów i filozofii kultury

Ferdinand Fellmann

PROBLEMY Z FILOZOFIĄ DZIEJÓW W UJĘCIU GEORGA SIMMLA

Simmel pojmował „filozofię dziejów” zgodnie z duchem czasu, nie materialnie, lecz formalnie jako problem teoriopoznawczy. Myślenie wczesnego Simmla wiązało się jeszcze z pozytywizmem i pragmatyzmem. Około 1900 r. dokonuje on zwrotu transcendentalnologicznego. Pozostawia za sobą realizm psychologiczny i socjologiczny i poszukuje apriorycznych kategorii badania historycznego. Zwrot ten odzwierciedla drugie wydanie jego *Zagadnień z filozofii dziejów*¹ z 1905 r., w którym przyłącza się on do neokantowskiego programu „krytyki historycznego rozumu”.

W przedmowie do wydania drugiego znajduje się programowe zdanie: „Poznawanego człowieka wytwarza natura i dzieje, ale człowiek, który poznaje, tworzy i naturę, i historię”². Simmel uznaje, że w ten sposób uwalnia się od historyzmu, podobnie jak Kant uwolnił filozofię teoretyczną od naturalizmu. Nauki historyczne nie odzwierciedlają, według niego, historycznej rzeczywistości, lecz kształtują ją zgodnie z prawami wolności ducha, które uzasadniają człowieka jako istotę historyczną. Ponieważ rzeź historii niewiele miejsca pozostawia dla praktycznej antropodycei, pozostaje człowiekowi antropodycea teoretyczna, która przynajmniej w badaniu historii pozwala mu na bycie panem we własnym domu.

Chciałbym tu pokazać, że ruch transcendentalnologicznego wyzwolenia postulowany przez Simmla był typową neokantowską iluzją, która dziś może być interesująca jedynie historycznie. Według mnie, Simmel nabiera

¹ Tak brzmi tytuł polskiego tłumaczenia wyd. I *Probleme der Geschichtsphilosophie*: G. Simmel, *Zagadnienia z filozofii dziejów*, tłum. W.M. Kozłowski, Warszawa 1902 [przyp. tłum.].

² G. Simmel, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie” (w:) *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 9: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (wyd. 2 1905–1907), wyd. G. Oakesund, K. Roetgers, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997, s. VII (przedmowa); ponieważ Fellmann opiera się na poprawionym przez Simmla wyd. 2, które powstało już po opublikowaniu polskiego przekładu, dokonanego na podstawie wyd. 1, zdecydowałam się na własne tłumaczenie przytoczonych cytatów [przyp. tłum.].

się na własną sztuczkę polegającą na podziale człowieka na poznawanego i poznającego. Jest to oczywiście operacja możliwa analitycznie, ale praktycznie bezsensowna. Według tego samego wzorca postąpił Kant w etyce, i poniósł klęskę. Zmysłowość i rozum przynależą do siebie wzajemnie i dlatego czysto rozumowa konstrukcja imperatywu kategorycznego chyba celu. Tak samo przedstawia się sprawa historyczności człowieka. Aktorzy są zawsze już poznającymi, tak że wprowadzie są oni tworzeni przez historię, ale jednocześnie sami tworzą dzieje w ramach swoich możliwości. Po drugiej stronie stoi historyk nie tylko jako badacz sytuujący się ponad procesem dziejowym, lecz stanowiący także część tego procesu, a więc i on zarówno tworzy historię, jak i jest jej tworem.

To proste spostrzeżenie prowadzi mnie do następującej tezy: człowiek zawsze jest jednocześnie twórcą i dziełem historii. Co oznacza ta teza dla filozofii dziejów, chciałbym wyjaśnić na przykładzie kilku rozważań wokół kwestii, jak ludzie przeżywają historię i jakie jest znaczenie świadomości historycznej dla kształtowania życia. Nawiążę przy tym do myśli Simmla i pokażę, że opowiedział się on za „idealizmem teoriopoznawczym” w wyniku błędnego samorozumienia. Nie zmierzam tutaj do wyczerpującej egzegezy filozofii dziejów Simmla, chciałbym jednak zaznaczyć, że jego rekonstrukcja historycznego poznania wiele zawdzięcza pragmatycznemu realizmowi. Pragmatyczny wymiar uwydatnia się w tym, że Simmel umieszcza historyczną rzeczywistość w działaniach i skutkach, jakie wydarzenia wywierają na ludzi³. Pragmatyczny realizm historii (Historik) przedstawię w nawiązaniu do Simmla w trzech krokach: Zacznę od małej fenomenologii świadomości historycznej w życiu codziennym człowieka (I). Następnie zajmę się przejściem od świadomości życia codziennego do refleksji naukowo-historycznej (II). Na koniec wysunę propozycję dotyczącą ontologicznego statusu historycznej rzeczywistości (III).

I. OBECNOŚĆ HISTORII

Jak dzieje są obecne w codziennym życiu? Można zaobserwować dwie formy obecności: *nieuświadomianą* i *uświadomianą*. Obecność *nieuświadomiana* daje się ze swej strony podzielić na *materialną* i *duchową*. *Materialna* obecność obejmuje ukształtowane przez człowieka otoczenie: krajobraz, budynki itd. Stawanie się zawsze jest uwarunkowane przez

³ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, op. cit., s. 184 i 185.

procesy przyrodnicze: historia naturalna i ludzka zazębiają się tutaj. Ziemia to palimpsest: wszystko jest pełne śladów przeszłości (w tym śladów zużycia).

Duchowa forma nieuświadomianej obecności historii to tradycja, tzn. sposób myślenia i czucia, który ludzie uznają za oczywisty dla ich formy życia. Ale także sposób reagowania, działania: dyspozycje postępowania, które ukształtowała pamięć kolektywna. Pamięć reprezentuje wiedzę implicytną, przedpojęciowe opracowanie wydarzeń przeobrażające się z biegiem czasu.

Co do *uświadamianej* obecności, to dzieli się ona na kilka obszarów krzyżujących się wzajemnie i pokazuje różne stopnie uświadomienia: obszar bliski obejmuje własny czas życia: to, co człowiek przeżył sam i co uobecnia mu się w formie wspomnienia. Przy czym istotne dla biografii wydarzenia nie pokrywają się z tymi historycznie ważnymi: ślub, narodziny itd. (literacki przykład: Milan Kundera, *Niezdolna lekkość bytu*: Dwoje ludzi zakochuje się, kiedy do Pragi wkraczają Rosjanie).

Obecnie pojawiają się próby, by wspomnienie rozciągać ponad to, co człowiek sam przeżył. Czai się tu niebezpieczeństwo instrumentalizacji. Wspomnienie i pamięć to dwa różne modi obecności tego, co przeszłe (przykład: wspomnienie sytuacji, w której trzeba było uczyć się wiersza, i wspomnienie treści wiersza utrwalonej w pamięci; nie muszą się one pokrywać).

Obszar oddalony obejmuje przeszłość jako mityczną prehistorię. Historia w tym obszarze jest obecna również jako oczekiwanie. Eschatologia i utopia stanowią dwa prototypy oczekiwania. Eschatologia oznacza religijne wyobrażenia końca świata i zbawienie wieczne. Utopia natomiast odpowiada szczęśliwemu stanowi końcowemu w świecie doczesnym, nie wskazuje jednak żadnego miejsca (U-topia). Przyszłość obecna jest w dwóch uczuciach: w strachu i nadziei. Żądając, by w normalnym działaniu i myśleniu postępować historycznie (np. stale rozumieć się i działać wyłącznie jako uczestnik walki klasowej), wymagamy zbyt wiele od człowieka. Dziś te totalne perspektywy w znacznym stopniu zniknęły z powszechnej świadomości.

Istnieje jednak obszar, w którym historia przynależy do profesjonalnego horyzontu oczekiwań – jest nim polityka. Polityk chce kształtować świat społeczny i może stwarzać wrażenie, że przynależy do „wielkich jednostek”, które „tworzą” historię, jak np. Gorbaczow czy Indira Gandhi. Także naukowiec i odkrywca mogą mieć takie poczucie, np. Einstein czy Curie. To są jednak wyjątki. W normalnym przypadku historyczna przy-

szłość obecna jest co najwyżej w postaci troski o dzieci i wnuki, „którym kiedyś będzie wieść się lepiej”.

Zasadniczo można uznać, że w codziennym życiu ludzie nie myślą i nie postępują *explicite* historycznie. Wspominają własną przeszłość i oczekują spełnienia osobistych życzeń: życiowy partner, dzieci, praca itd. Wielkich wydarzeń i poruszeń doświadczamy jako anonimowego przebiegu, który tak jak procesy przyrodnicze zachodzi „ponad” naszymi głowami (świadkowie dotknięci przez wojny czy powodzie doświadczają ich jako „los”). Tym niemniej tutaj znajdują się zaczątki i przejścia ku świadomości historycznej. Jeśli ludzie żyją w świecie, którego struktury pozostają dla nich niezrozumiałe, i jeśli rozpoznają, że nie musiało do tego dojść, to mamy wówczas do czynienia z sensem możliwości jako początkiem świadomości historycznej.

II. OD ŚWIADOMOŚCI HISTORYCZNEJ DO HISTORII JAKO NAUKI

Świadomość historyczna wytwarza historię jako naukę, która z pozostałości i źródeł rozwija metodycznie obraz przeszłości. Można wyróżnić dwa rodzaje nauki historii: tradycyjną i krytyczną. Pierwsza pozostaje na służbie istniejących struktur i sił, druga powstaje z refleksji nad historią, której celem jest pojąć, co się właściwie wydarzyło.

W krytycznej historii współczesności dominuje następująca motywacja: kiedy obserwujemy bieg rzeczy, popadamy w rozpacz. Ludzie zdobywają coraz więcej środków pozwalających planować i sterować społecznymi procesami, a mimo to mamy wojny i nędzę wszelkiego rodzaju. Istnieją po temu dwa powody: albo ludzie są egoistami pozbawionymi skrupułów – a tak zwykle jest – albo pragną jakiegoś dobra (np. pokoju), ale wynik, jaki osiągają, jest zwykle gorszy od zamierzonego. Prawdziwy niepokój wzbudza drugi przypadek. Tutaj bowiem historia zyskuje idealną i rzeczywistą moc zwróconą przeciw ludziom. Człowiek tworzy dzieje, albo stara się je kształtować, ale faktycznie to dzieje tworzą ludzi.

Dlatego krytyczna nauka historii przeformułowuje pytanie. Nie brzmi ono już: „Jaki jest sens dziejów?”, lecz „Jak mogło do tego dojść?”. Pytanie o „sens” dziejów zakładało, że działają w nich jakieś siły ponadludzkie i transcendentne: Bóg (w teologii dziejów) bądź duch święta (w filozofii dziejów). Obecnie wykazano, iż wszystkie biorące udział w tworzeniu się dziejów czynniki są doczesne i poddają się empirycznemu badaniu, toteż jedynymi sensownymi kwestiami badawczymi pozostają pytania o struktury i funkcje.

Nie możemy już zrezygnować z naturalistycznego i funkcjonalnego pojmowania historii, ale czy możemy na nim poprzestać? Czy rzeczywiście znamy wszystkie czynniki, których współgranie wyznacza proces historyczny? Wydaje się, że z historią jest tak, jak z pogodą: skutek złożoności czynników rozwija ona swoją własną dynamikę, która sprawia, że sterowanie nią jest równie trudne, jak przewidywanie pogody. Ludzie są aktorami, których motywacje można badać. Ale w tym nie wyczerpuje się ich rola. Ludzie bowiem planują i sterują procesami na coraz większą skalę, chociaż rezultat ich działania nie pojawia się przed ich oczami niczym przedmiot, który można dowolnie obrabiać. Tutaj przejawia się wyraźnie różnica między „tworzeniem” historii a rzemieślniczą produkcją. Historia nie jest artefaktem, którego obrabianie można stale powtarzać; historia, mimo rosnących możliwości sterowania, w istotny sposób wymyka się bezpośredniej interwencji człowieka. Dlaczego?

Niedysponowalność historii nie polega na tym, że tworzy ją ktoś poza człowiekiem (np. Bóg), lecz na tym, że społeczeństwo tak łamie indywidualne działania, że historyczność tych działań przestaje być realnym predykatem. W ten sposób traci ważność nauka o konstytucji w transcendentnym idealizmie, do którego wpisywał siebie Simmel. Historyczne poznanie nie jest żadną konstrukcją wedle apriorycznych kategorii. Nie jest też odbiciem danej rzeczywistości, lecz eksplikacją historycznego doświadczenia świata życia. Po to zostało ono przedstawione w pierwszej części, by zaznaczyć punkt wyjścia, z którego wychodzi poznanie naukowo-historyczne. Nie jakieś abstrakcyjne „ja myślę”, lecz konkretne bycie-w-świecie człowieka prowadzi go do historycznej refleksji i dostarcza jednocześnie formalne warunki, umożliwiające skuteczne przeprowadzenie jej jako nauki.

W tym punkcie Simmel wniósł istotny wkład do wyjaśniania struktury historycznego badania. W swych wywodach dotyczących „historycznego rozumienia”⁴ wypracowuje następującą strukturę rozumienia: historyk reprodukuje swoje wyobrażenia (myśli, życzenia) jako wyobrażenia innych ludzi żyjących w przeszłości. Wygląda to na pierwszy rzut oka na psychologizm wczucia, jednakże różni się od niego. Historyk nie czuje i nie myśli tak, jakby sam był przykładowo Napoleonem, lecz rekonstruuje swoje wyobrażenia jako wyobrażenia Napoleona. Przez *jako-strukturę* (Als-Struktur) historycznego poznania, która odpowiada Wittgensteinowskiemu „widzeniu-jako”, wyobrażenia odcinają się zarówno od rzeczywis-

⁴ Ibidem, s. 44 i n.

tego przeżycia historyka, jak i od przeżycia osoby, która miała być zrozumiana. Oto decydujący moment: chociaż nikt nie może przeniknąć do wnętrza drugiego człowieka, a zatem przeżycia innych ludzi pozostają niedostępne, istnieje przecież jakaś płaszczyzna pomiędzy przeżyciami poszczególnych osób. Na niej powstały syntaktyczne systemy, w których ludzie artykułowali swoje prywatne przeżycia. Chodzi tu o formy wyrazu języka i zachowania uporządkowane analogicznie i tworzące świat dostępny dla wszystkich. Pozycja pomiędzy nadaje rozumieniu własną, nie czysto logiczną, lecz strukturalną obiektywność. Także obszar przeżycia ma zatem swoje ponadosobowe struktury, swój komunikowalny syntaktyczny wzorzec, który Simmel opisuje jako kontekstualną zwartość (Bündigkeit)⁵.

Koncepcja ta okazuje się istotna dla zrozumienia Simmlowskiego określenia jedności osobowości jako *a priori*, „które dopiero umożliwia historię”⁶. Jego *a priori* wyraźnie nie jest czystym pojęciem rozumu, formą myślenia, która jest nanoszona na materiał, lecz eksplikuje ono i artykułuje przednaukowe doświadczenie człowieka. Historyczne poznanie okazuje się co do struktury pewnym sposobem dystansowania się wobec bezpośredniości przeżycia. Poznający podmiot jest jak najbardziej aktywny, ale spontaniczność nie jest spontanicznością konstytutywnej syntezy, lecz eksplikatywnej analizy. Operacja „rozumienie” polega zatem na tym, by nieokreślone wrażenie przeżycia uczynić komunikowalnym. Następuje to w formie strukturywania, przy czym całość jest bogatsza niż poszczególne części. Ta intuicja, zgodna z psychologią postaci, leży u podstaw poznania historycznego i jest jego myślą przewodnią, co sprawia, że Simmlowską teorię rozumienia można uznać za hermeneutyczną.

Taką hermeneutykę powiązania (Bündigkeit) krytykowała filozofia egzystencji. Zarzucano Simmlowi, że pominął egzystencjalne znaczenie interpersonalności (F. Kaufmann). Ta krytyka byłaby trafna, gdyby chodziło o bezpośrednią komunikację. W dialogu z drugim człowiekiem w rzeczy samej nie wystarczy przypisać go jednoznacznie do wypowiedzi, musi on mieć możliwość korygowania nieporozumień i ponownego formułowania swojego własnego zdania. W rozumieniu historii sprawa ma się inaczej. Nie da się jej zrekonstruować zgodnie z modelem dialogicznym, ponieważ ten, kogo chcemy zrozumieć (np. Napoleon), już nie żyje

⁵ Ibidem, s. 43.

⁶ Ibidem, s. 34.

i nie może reagować na konstrukcje interpretacyjne. Życie i działalność postaci historycznych jest niezmienną przeszłością. Ten banalny fakt wyraża wyrażenie „to już historia”, w sensie „było, minęło”. Wydarzenie możemy uwolnić z przeszłości wtedy tylko, gdy historyk przetworzy je w obraz. Wówczas także przeszłość oddziałuje na współczesność i określa samorozumienie ludzi.

III. HISTORIA JAKO MEDIUM

W ten sposób dochodzimy do wyjątkowego statusu rzeczywistości historycznej, która zawsze stanowi jednocześnie wydarzenie i opowieść. Z jednej strony, wychodzimy od tego, że historia tworzona jest przez ludzi, z drugiej – że jest ona przeszłym wydarzeniem, którego badanie wymaga szczególnych metod. Historia w pierwszym rozumieniu jest rzeczą polityków, w drugim – historyków. Ta dwustronność historii nie ułatwia filozoficznej refleksji rozwinięcia ogólnego pojęcia historii. Moja teza brzmi: historia nie jest ani rzeczywistym przedmiotem badania, ani tylko wyobrażeniem, lecz medium kolektywnego samorozumienia. W ten sposób zaciera się opozycja między materializmem i idealizmem: medium zawsze jest jednocześnie bytem i świadomością.

Potwierdzenie może stanowić fakt, iż współczesna filozofia dziejów postrzegająca historię jako proces sterowany przez ludzi rozwinęła się w dwóch kierunkach: w kierunku materialnej filozofii dziejów projektującej modele rozwojowe i formalnej badającej metody poznania historycznego. Zebranie w jedno obu tych kierunków sprawia takie trudności, że w latach siedemdziesiątych obwieszczono „pożegnanie z filozofią dziejów” (Odo Marquard). Na jej miejsce miała wkroczyć antropologia. Według mnie, opozycja pomiędzy filozofią dziejów a antropologią wiedzie do ślepego zaułka i szkodzi obu dyscyplinom. Filozofia dziejów bez antropologii jest ślepa, antropologia bez filozofii dziejów jest głucha.

Chciałbym zaproponować trzecią drogę: uprawianie filozofii dziejów jako antropologii historycznej, która zajmowałaby się nie tylko początkami i stałymi człowieczeństwa, lecz także przebiegiem dziejów. W ten sposób historia jawi się przede wszystkim jako historia struktur i mentalności. Można to wyrazić i tak: historia przypomina tekst, na którym ludzie jako autorzy ciągle piszą i którego znaczenie jako czytelnicy permanentnie próbują rozszyfrować. Chodzi mi o „znaczenie” w konkretnym sensie: co możemy wynieść z historii i zastosować do własnych oczekiwań i zachowań. Odpowiadam słowami Woltera: „Nie ma takiego ludu, którego

głupot nie musielibyśmy się obawiać”. Oto podsumowanie historyczności człowieka i człowieczeństwa historii. Historyczność leży w wolności, którą władcy rzadko wykorzystują dla dobra ludzkości; człowieczeństwo polega na tym, że wolność zawiera w sobie także możliwość uczenia się z katastrof. To pierwsze odróżnia człowieka od zwierzęcia, drugie zaś odróżnia historię od biologicznej ewolucji.

Szczególne pozycja rzeczywistości historycznej jako medium bycia-w-świecie dopuszcza dla teorii historii tylko jeden wniosek: jedynie odsłonięcie praw medium może ustrzec ludzi przed jeszcze większymi katastrofami. Nie da się wyrazić jednym słowem, czym różnią się fizyczne prawa przyrody od praw medium, jakim jest historia. Prawa medialne to nie prawa przyrodnicze dotyczące związków przyczynowo-skutkowych, prawa te ujmują bowiem takie związki myślowe, jak: wiedza, przekonania, oczekiwania. Obejmują one również prawidłowości psychologiczno-socjologiczne, które wszelako w historii występują w innej postaci niż na przykład w naukach ekonomicznych. Można mówić także o prawach strukturalnych zjawisk czasowych, które jednak w przeciwieństwie do zjawisk przyrodniczych zawierają zmiany znaczeniowe. Prawa medialne opisują fenomen budowania znaczenia, podobnie jak formułuje go w lingwistyce strukturalizm.

Do praw medium historii należą następujące raz po raz zmiany tempa (*veritas filia temporis*), przesunięcia czasowe („jednoczesność tego, co niejednoczesne”), przeniesienia miejsca (*translatio imperii*), a przede wszystkim zasada głosząca, iż niebezpieczeństwo przychodzi zwykle z tej strony, z której ludzie się go najmniej spodziewają. Ten realny czynnik odpowiada medialnie emergencji znaczeń, których powstanie nie daje się z całą pewnością przewidzieć. Wniosek ten może rozczarować, nie ma jednak nic wspólnego z pesymizmem i defetyzmem, ale odpowiada realistycznemu spojrzeniu, jakiego potrzebujemy, aby uporać się z historycznością naszej egzystencji.

Co z tego wynika dla praktyki? Czy istnieje praktyczny wymiar filozofii dziejów? Simmel zakłada zgodnie ze swoim „teoriopoznawczym idealizmem” jedność dziejów leżącą ponad „specjalnymi historiami”, która przyświeca człowiekowi jako idea regulatywna lub która go jako postulat zobowiązuje. Wzorcem jedności historii jest „jedność osobowości”, która, wedle Simmla, pełni funkcję historycznego *a priori*, „które dopiero umożliwia historię”⁷. Simmel sądził, że w tym może odkryć „sens historii”.

⁷ Ibidem, s. 34.

Koncepcję tę należy przyjmować z ostrożnością, ponieważ dopuszcza niebezpieczeństwo ukrytej teleologii historycznej („cel historii”). Jeśli chcemy w ogóle mówić o „sensie historii”, to tylko w ograniczonym znaczeniu jako o zrozumiałości, którą są zainteresowani ludzie. Simmel rozróżnia pomiędzy dwiema elementarnymi skłonnościami przyświecającymi historycznemu poznaniu⁸: zainteresowaniem treścią historyczną i zainteresowaniem rzeczywistością albo bytem. To ostatnie prowadzi go, chociaż nie był świadom tego faktu, z powrotem od idealizmu do realizmu. W tym, co jest, tkwi bowiem skała, na której gnie się ostrze interpretacji. Obrazy przeszłości pozostaną niewiązącym historyzmem, jeśli nie dadzą się połączyć z rzeczywistością współczesności i nie uczynią jej zrozumiałą.

Przekład *Agata Mergler*

Przekład przejrzał *Andrzej Przyłębski*

⁸ Ibidem, s. 177 i n.