

Andrzej Przyłębski

Georga Simmla idea historyzacji a priori

Sztuka i Filozofia 27, 55-65

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.

Andrzej Przyłębski

GEORGA SIMMLA IDEA HISTORYZACJI A PRIORI

W literaturze fachowej dorobek filozoficzny Georga Simmla nierzadko zaliczany jest do neokantyzmu. Niekiedy wskazuje się na więzi łączące go z czołowymi postaciami neokantyzmu badeńskiego: W. Windelbandem, H. Rickertem, E. Troeltschem czy P. Henslem¹. Tym niemniej to, że zajął się kwestią aprioryzmu i produktywnie włączył ją do własnej koncepcji wyznaczającej nowe drogi dla prądu określanego mianem filozofii życia, było bez wątpienia silnie związane z jego fascynacją kantyzmem, badaniami koncepcji Kanta przeprowadzanymi od wczesnej młodości, oraz – *last but not least* – częstymi dyskusjami z neokantystami, którzy w latach 1900–1920 zdominowali katedry filozoficzne w Niemczech. Zaczęło się to – jak wiadomo – od pracy na temat Kantowskiego ujęcia materii, z 1886 r. Wątek Kantowski podejmował Georg Simmel często w wykładach prowadzonych na Uniwersytecie Berlińskim, których owocem była książka *Kant. 16 wykładów*². O jednej z najważniejszych prac w dorobku Simmla, a mianowicie o *Filozofii pieniądza* (z 1900 r.), francuski krytyk R. Boudon, napisał, że jest to dzieło „głęboko kantowskie”³. Jest to o tyle ciekawe, że francuski autor dostrzega u Simmla kantyzm w dziele z zakresu socjologizującej teorii kultury, a więc obszaru, który nie zajmował uwagi samego Kanta.

¹ Przy czym dorobek E. Troeltscha może tylko w części zostać zaliczony do neokantyzmu. Ten niezwykle pracowity i płodny teolog ok. 1910 r. porzucił transcendentalizm Kantowskiej proveniencji, przechodząc na pozycje bliższe filozofii życia, a także hermeneutyce. Por. mój wstęp do wyboru pism E. Troeltscha, który ukaże się niebawem w serii Poznańska Biblioteka Niemiecka (Wydawnictwo Poznańskie 2005).

² Praca G. Simmla, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig–München, wyszła w 1906 r. w wydawnictwie Verlag Duncker & Humblot, zaśluzonym dla popularyzacji myśli Simmla (tam ukazała się także *Philosophie des Geldes*, Leipzig–München), rezydującym wówczas w Lipsku (dziś w Berlinie). Dodać trzeba, że w tymże 1906 r. w Berlinie wyszła praca Simmla zatytułowana „Kant und Goethe”, *Zukunft*, nr 57 z 24 grudnia 1906 r., s. 315–319.

³ Boudon używa nawet mocniejszego sformułowania, pisząc „zutiefst kantianisch”. Por. jego artykuł „Die Erkenntnistheorie in G. Simmels, «Philosophie des Geldes»” (w:) J. Kintzelé, P. Schneider (red.), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*, wyd. P. Schneider, Frankfurt am Main 1993, s. 113–142.

Inni badacze są, jeśli idzie o kantyzm Simmla, raczej ostrożni. Wybitny znawca tej epoki w rozwoju filozofii europejskiej fenomenolog z Trewiru Ernst Wolfgang Orth wskazuje dla Georga Simmla miejsce pomiędzy neokantyzmem a filozofią życia⁴. Ale i on skłania się do tezy, że Simmlowskie ujęcie *a priori* pochodzi od Kanta, czy też jest Kantowskiego autoramentu. W pewnej opozycji wobec takich opinii chciałbym w niniejszym tekście argumentować za poglądem, że Simmlowskie ujęcie *a priori* ma stosunkowo mało wspólnego z aprioryzmem Immanuela Kanta.

Simmlowska krytyka Kantowskiej teorii *a priori* dochodzi do głosu w różnych miejscach jego prac. Szczególnie dobitnie jednak w tych, które poświęcone są bezpośrednio autorowi *Krytyki czystego rozumu*. Teza tego artykułu nie byłaby jednak wystarczająco oryginalna, gdyby zawierała wyłącznie część negatywną. Wykazanie, iż *a priori* w rozumieniu Simmla ma inny charakter niż *a priori* u Kanta, nie jest rzeczą trudną. Dlatego postaram się ową część negatywną poszerzyć o charakterze pozytywnym. Mówi ona: teoria aprioryczności, która wyklucza się w pismach Georga Simmla, jest bliska nie Kantowi, lecz filozofii hermeneutycznej. Zawiera ona bowiem elementy, które pozwalają skonstatować jej hermeneutyczny charakter, co postaram się w dalszym wywodzie pokazać.

Wywód ten podzielony został na trzy części. W pierwszej dokonam krótkiej prezentacji omawianej koncepcji, rekonstruuując ją na podstawie różnych prac Simmla. W drugiej zaś pokażę – w skrócie – nieprzystawalność (inkompatybilność) tej koncepcji do teorii Kanta. W części trzeciej pokuszę się o krótkie uzasadnienie twierdzenia, iż hermeneutyczna teoria przesądów jest bliższa Simmlowskiemu ujęciu kwestii aprioryczności niż to, co możemy uzyskać, odnosząc ją do Kanta lub neokantystów.

1. Zainteresowanie myślą Kanta miało u Georga Simmla różnoaspektowy charakter i trwało przez całe jego życie. Znany powszechnie jest fakt, iż jego pierwsza, nieudana próba przedstawienia i obrony pracy doktorskiej została zastąpiona rozprawą o Kancie. Oznacza to, iż uważał on, iż osiągnął taką znajomość kantyzmu, która rokuje nadzieje na pomyślne zakończenie przewodu doktorskiego. Pracę tę, zatytułowaną *Istota materii w świetle fizycznej monadologii Kanta*, obronił w 1881 r.⁵ Równie dobrze znana jest przyjaźń i wymiana myśli łącząca go z kręgiem neokan-

⁴ Por. E.W. Orth, „Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus” (w:) *Georg Simmels Philosophie...*, op. cit., s. 88 i n.

⁵ Oryginalny tytuł pracy, która wyszła nakładem Norddeutsche Buchdruckerei, brzmi: *Das Wesen der Materie nach Kant's physischer Monadologie*.

tystów szkoły południowo-zachodniemieckiej, zwanej też badeńską. Simmel bywał często we Fryburgu i w Heidelbergu, gdzie spotykał się m.in. z H. Rickertem, E. Laskiem, G. Lukácsem i M. Weberem. Zainteresowanie filozofią Kanta osiągnęło swego rodzaju kulminację w postaci cyklu wykładów jej poświęconych, wygłoszonych w Berlinie, a opublikowanych w roku 1906⁶. Liczne ślady fascynacji Kantem znaleźć można w innych jego pracach, np. w *Hauptprobleme der Philosophie* [Główne problemy filozofii]⁷. Potraktowanie Kanta w tej książce pokazuje jednoznacznie, jaką wielką rangę w dziejach europejskiej myśli filozoficznej przyznaje Simmel transcendentalizmowi Kanta. Uznaje go za jedną z dwóch głównych postaci filozofii, której równie istotną antypodą jest mistyka *resp.* filozofia o cechach mistycznych. Stwierdza bowiem: „Zaistniały tylko dwie zasadnicze próby uchwycenia całości bytu w pewien bardziej realny sposób oraz [...] stworzenia zrozumiałości dla tego, że filozof jest przez tę całość jakoś poruszony i na nią intelektualnie odpowiada. Jedną jest droga mistyki, drugą – droga Kanta”⁸. Jednak już w tej pracy widać wyraźnie, iż podziw dla osiągnięcia Kanta nie jest bezkrytyczny. Transcendentalna myśl Kanta reprezentuje, jego zdaniem, taki typ filozofowania, które właściwie nie jest do końca realizowalne.

Próba Kanta opiera się na pojęciu apriorycznej, wydedukowanej z czystego rozumu formy poznania. To ona umożliwia Kantowi zintegrowanie w swej koncepcji zarówno różnorodności doświadczenia rzeczywistości, jak i jedności tej rzeczywistości⁹. Zdaniem Simmla, propozycja Kantowska dałaby się utrzymać tylko wtedy, gdyby aprioryczne kategorie poznawcze miały charakter niezmienny. A jego zdaniem, ten warunek właśnie nie jest spełniony. Simmel przyznaje wprawdzie, iż rozbitcie na formę i treść poznania jest immanentną koniecznością myślenia. W jakiejś mierze zgadza się też z Cassirerowską koncepcją form symbolicznych, gdy stwierdza: „Nauka i sztuka, religia i wewnątrzuczuciowa obróbka świata, ujęcie zmysłowe oraz powiązanie rzeczy wedle sensu i wartości – te i być może jeszcze inne – to wielkie formy, przez które może lub musi przejść każda pojedyncza część zawartości świata”¹⁰. Te wielkie

⁶ G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, wyd. 3, München–Leipzig 1913.

⁷ Idem, *Hauptprobleme der Philosophie*, wyd. 6, Berlin–New York 1989.

⁸ Ibidem, s. 12–13.

⁹ Podobnego zdania jest uczeń Heideggera Werner Marx, który stwierdza, iż Kantowi zawdzięczamy nową, prawdziwie nowożytną, tj. odpodmiotową wykładnię *ratio* jedności rzeczywistości. Por. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1986, s. 4.

¹⁰ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, op. cit., s. 15.

formy są jak języki, na które zasadniczo da się przełożyć każdą treść rzeczywistości. Jednak tylko zasadniczo, bo – jak powiada – „nie mamy sztuki jako takiej, lecz sztukę daną w określonej epoce”, nie mamy nauki jako takiej, lecz historycznie dane nauki itd. Jego historyczno-ewolucjonistyczne nastawienie do tych kwestii widać najlepiej w stwierdzeniu: „To, jaką nauką ludzkość w danym momencie dysponuje, zależy od tego, z jaką ludzkością w tym momencie mamy do czynienia”.

Ten sam motyw przejawia się w wykładach o Kancie. W rozdziale trzecim tej książki wskazuje Simmel na trudności związane z Kantowską teorią aprioryczności. Pierwsza i najpoważniejsza polega na tym, iż zachodzi różnica między rzeczywistym *a priori* a tym *a priori*, które odstąpił Kant. To drugie jest jedynie naukowym opracowaniem *resp.* ujęciem tego pierwszego, „jedynie refleksyjną interpretacją tej obecnej w nas rzeczywistości duchowej, która realnie wykonuje funkcje wytwarzania poznania”¹¹. Widać tutaj, że Simmel stosuje fundamentalne Kantowskie rozróżnienie noumenu i fenomenonu od samych kategorii apriorycznych, wychodząc z założenia, iż poznanie nigdy nie odstania poznawanych treści do końca.

Z powyższego można wyciągnąć następujące wnioski: jasne jest, że Georg Simmel nadaje pozytywny sens samej idei *a priori*, tj. pojęciu nieempirycznych warunków ludzkiego doświadczania i poznawania rzeczywistości. Gotów jest nawet uznać istnienie takiego *a priori* za fakt. Nie jest jednak skłonny do ograniczania aprioryczności do naukowego poznania przyrody. Założenia aprioryczne to dla niego formy czy też interpretacyjne ramy wszelkiego poznania w ogóle. Simmlowska „analityka intelektu” obejmuje cały zakres naszego – można by rzec – rozumiejącego odniesienia do świata. Aprioryczność nie odnosi się w jakimś wyróżnionym sensie do nauk ścisłych, lecz w równym stopniu do naszego ujęcia historii, ujęcia prawa, sztuki itp.¹²

Widać zatem wyraźnie, że Simmel nie jest skłonny do zaakceptowania Kantowskiej dedukcji kategorii z tabeli sądów logiki formalnej. Krytykuje Kanta wprost za – jak powiada – „barokowe zaokrąglenie” (Barockabrundung) jego tabeli kategorii. Jego zdaniem, „systematyczne zamknięcie nie jest adekwatne nawet w odniesieniu do kwestii ducha”¹³. Duchowi

¹¹ G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, op. cit., 22–23. Por. też: idem, *Hauptprobleme...*, op. cit., s. 19.

¹² Pisze o tym *explicito* na s. 38 książki o Kancie (op. cit.).

¹³ *Ibidem*, s. 27.

– stwierdza – nie podobna stawiać granic. Dlaczegoż to – dodaje – aprioryczne formy poznania nie mogłyby podlegać żadnej ewolucji, żadnemu rozwojowi? Z jakiej racji ich zastosowanie musiałyby się ograniczać do poznania przyrody? Takich racji nie widzi w obu wymienionych wyżej przypadkach, postuluje więc rozszerzenie koncepcji aprioryczności, i to w kierunku dynamizacji czy też historyzacji *a priori*. Wrócimy do tego w dalszej części.

Inną kwestią, którą warto w tym kontekście podkreślić, jest coś, co nazwać by można nieznanomością (Unkenntnis) *a priori*. Nie znamy ich (Simmel mówi o *a priori* w liczbie mnogiej, używając terminu „aprioris”) *in concreto* – twierdzi – lecz jedynie je postulujemy¹⁴. Ten moment niewiedzy, nieznanomości *a priori* czy też jego nieświadomego zastosowania wychodzi jeszcze pełniej na jaw w jego rozważaniach na temat filozofii historii, m.in. w pracy *Probleme der Geschichtsphilosophie* [Problemy filozofii historii] z 1892 r.¹⁵ Zawartość tej książki została podzielona na trzy części. Nas interesuje tu szczególnie część pierwsza, w związku z tym, że bezpośrednio zajmuje się rozumieniem zdarzeń historycznych jako podstawą dla ich naukowego opracowania. Co bardzo ważne – zwłaszcza w kontekście epoki, w której działał – *explicite* odrzuca wysunięty przez znanego historyka Rankego dominującą wówczas postać, jeśli chodzi o epistemologię badań historycznych, postulat wygaszenia własnej subiektywności (własnego „Ja”) badacza-historyka, tzn. przekształcenia się w trakcie badania jak gdyby w czysty, pozahistoryczny podmiot poznający. Gdybyśmy posłuchali tej normy – powiada Simmel – to nie pozostałoby nic, co „Ja” by mogło i chciało rozumieć. To znaczy tylko jako uczestnik historycznego życia, wyposażony we wstępne jego zrozumienie, poznający podmiot (badacz) może je chcieć oraz móc rozumieć i poznawać.

2. Twórca *Filozofii pieniądza* jest zatem w pełni świadom tego, że akt rozumienia dochodzi do skutku tylko na podstawie przyjęcia pewnych założeń. Założenia te utożsamia Simmel przy tym właśnie z *a priori* doświadczenia (tu: rozumienia historycznego). Jego stanowisko wykazuje przy tym jeszcze pewne ograniczenia. Owe założenia ujmuje bowiem w sposób psychologiczny – jako wiedzę o procesach psychicznych oraz o prawdopodobieństwach tego, co może się zdarzyć. Także to, co powinno zostać w ramach badania historycznego poznane, ujmuje

¹⁴ Ibidem, s. 23.

¹⁵ G. Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, wyd. 5, München–Leipzig 1923.

jako psychologiczne. Z tego powodu za wiarygodne uznaje twierdzenie, które w naszych uszach brzmi dziś co najmniej dziwnie: „Jeśli historia nie ma być teatrem marionetek, to jest ona historią procesów psychicznych, zaś wszelkie wydarzenia obiektywne, które opisuje, nie są niczym innym, jak pomostami pomiędzy impulsami i aktami woli z jednej a refleksami uczuciowymi z drugiej strony, wywołanymi przez te obiektywne zdarzenia”¹⁶. Tylko w tym kontekście Simmel może dojść do ujęcia nauki historii jako rodzaju psychologii stosowanej. Musimy jednak abstrahować od tych jednostronności, a nawet nieporozumień, by uchwycić to, co oryginalne i wartościowe w Simmlowskim rozumieniu tego, co konkretnie stanowi ową „psychologię”. To znaczy – jego ujęcie aprioryczności w badaniu dziejów.

Także w tym przypadku rozpoczyna od delikatnej krytyki Kanta. Kantowskie *a priori* – stwierdza – jest „jedynie najbardziej zewnętrznym poziomem pewnego szeregu, którego poziomy niższe sięgają głęboko w pojedyncze obszary doświadczenia. Zdania, które widziane jak gdyby od góry są empiryczne [...] mogą dla całych obszarów poznania funkcjonować jako aprioryczne. Działają jako formy łączenia [...] i pozostają w tej mierze nieświadome, w jakiej świadomość koncentruje się raczej na tym co dane [...] niż na swych własnych, wewnętrznych funkcjach”¹⁷. I dodaje: „Jeśli dziś pozwalamy doświadczeniu sięgać dużo wyżej niż on [mowa oczywiście o Kancie – A.P.] to dopuszczał, to zarazem *a priori* sięga dla nas dużo głębiej”¹⁸.

Kant bez wątpienia zmienił dotychczasowe użycie terminu *a priori*, które do jego czasów oznaczało sposób przeprowadzania dowodu. Od Kanta stało się ono oznaczeniem dla pozaempirycznego źródła poznania. Kant operował jednak stosunkowo wąskim pojęciem doświadczenia utożsamianym z ogółem możliwych przedmiotów matematycznych nauk przyrodniczych. Przedmioty te powstawały zaś, jego zdaniem, na bazie wrażeń zmysłowych, dzięki syntezującej aktywności poznającego intelektu. Stąd powiązanie kategorii konstytuującej przedmiotowość przedmiotów z kwestią orzekania o prawdziwości, tj. wydawania sądów, a o za tym idzie – z tabelą sądów. Wraz z rozszerzaniem się pojęcia doświadczenia, z którym mieliśmy do czynienia w filozofii pokantowskiej, oraz dostreżeniem warunkowania sensu tego, co empiryczne przez przedempirycz-

¹⁶ Ibidem, s. 1.

¹⁷ Ibidem, s. 7.

¹⁸ Ibidem, s. 8.

ne warunki – nazwijmy je – rozumienia, zmienić się musiało, tzn. połączyć, rygorystyczne ograniczenie aprioryczności do doświadczenia przyrodniczego, rozszerzając na całą sferę ludzkiego doświadczenia rzeczywistości¹⁹. Simmel był uczestnikiem tego procesu połączania się znaczenia terminu, przy zachowaniu przekonania o jego pożyteczności. Ortodoksyjni kantyści, których nie brakuje i w naszych czasach – należał do nich na przykład zmarły parę lat temu znany niemiecki filozof Hans-Michael Baumgartner – uważali to za nadużycie i odejście od idei Kantowskiej. Trzeba tu więc – gwoli obrony prawomocności tego zabiegu – przypomnieć, co na ten temat mówił ongiś neokantysta Cassirer. „Poznanie nazywa się *a priori* nie dlatego, żeby w jakimś sensie poprzedzało doświadczenie, lecz dlatego i o tyle, że zawarte jest jako konieczna przesłanka w każdym obowiązującym sądzie na temat faktów”²⁰. Znakomicie uzupełnił to znany filozof nauki Hans Reichenbach, stwierdzając: „A priori to oznacza: przed poznaniem, ale nie: po wsze czasy, ani: niezależnie od doświadczenia”²¹.

3. W odniesieniu do badania historycznego Simmel uważał, że historyk tylko dzięki temu jest w stanie nadawać znaczenie faktom historycznym oraz porządkować je, że rozpatruje je z pewnej umożliwiającej ich rozumienie perspektywy, ukonstytuowanej przez pewne *a priori*. Wydaje się, iż takie oparte na pojęciu perspektywy (*resp.* horyzontu) ujęcie poznawania tego, co historyczne, odnoszące się także do „obiektywnych badań w ramach nauk historycznych”, można by znakomicie umieścić w ramach perspektywy hermeneutycznej, odwołując się przy tym do konstytutywnej dla niej teorii przedstruktury rozumienia²². Wrażenie hermeneutycznego zakorzenienia Simmlowskiej teorii aprioryczności znajduje, moim zdaniem, potwierdzenie w wielu elementach jego wywodów.

I tak na przykład, uważa on, iż choć założenia te umożliwiają rozumienie zjawisk historycznych, to w żadnym razie nie jest tak, że są one nie do zakwestionowania czy też nie do zastąpienia. Mają one z reguły,

¹⁹ Z tym rozszerzeniem pojęcia doświadczenia mamy już do czynienia u Hegla. Pisze o tym Heidegger w rozprawie „Hegels Begriff der Erfahrung” (w:) idem, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, powołuje się na to H.-G. Gadamer w *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1993, s. 324–337.

²⁰ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*, Darmstadt 1994, s. 357.

²¹ H. Reichenbach, „Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1954, nr 8, s. 535.

²² Rozwinał ją – jak wiadomo – M. Heidegger w swym przełomowym *Sein und Zeit* 1927, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

jak już powiedziano, charakter nieświadomy, zaś do zadań filozofa należy m.in. wniesienie ich na poziom świadomości. To zaś wydaje się dokładnie odpowiadać temu, co wybitny twórca hermeneutyki filozoficznej Hans-Georg Gadamer powiedział o funkcjonowaniu tzw. prze(d)sądów (Vorurteile) w naszym poznaniu oraz doświadczeniu. Także te ostatnie nie grają wcale roli niezmiennych kategorii intelektu, także one są – co w reakcji na zarzuty swego mistrza Heideggera Gadamer zwykł odpowiadać – bardziej byciem niżli świadomością²³. Także one zostają uświadomione, np. w przypadku niepowodzenia w zrozumieniu (interpretacji) tego, do czego zostały powołane, lub w przypadku sporu co do różnych, diametralnie odmiennych interpretacji.

Wrażenie pokrewieństwa z hermeneutyką potwierdzone zostaje także przez sformułowania samego Simmla, które przywodzą na myśl figurę koła hermeneutycznego. W jednej z uwag zawartych w pierwszym wydaniu rozprawy o filozofii historii stwierdza mianowicie, że do szczególnych trudności pracy badawczej historyka należy to, iż z jednej strony stosunkowo całościowy obraz pewnej historycznej całości może stworzyć jedynie na podstawie pojedynczych zdarzeń, z drugiej jednak – te zdarzenia może pogrupować i ująć w ich znaczeniu i przez to zrozumieć jedynie dzięki pewnej wizji tej całości²⁴. To, wedle niego, „logiczne” – a więc błędne – koło trzeba przewyciężyć; zostaje zaś przewyciężone dzięki temu, że całość oraz poszczególne elementy (części) rozwijają się stopniowo w toku badań, zyskując na złożoności, przez co korygują się i uzupełniają wzajemnie²⁵. Simmel obrazuje tę procedurę na przykładzie poznania (zrozumienia) jakiejś historycznej osobistości, jego przykład da się jednak bez trudu uogólnić, tzn. przenieść na inne obszary tego, co rozumieją i poznają nauki historyczne.

A priori stanowi dla Simmla wyraz czy też rezultat energii duchowej, wytwarzającej formy kumulujące zdobyte doświadczenie. Ponieważ jej

²³ H.-G. Gadamer, *Kleinere Schriften*, Tübingen 1967, t. I, s. 127. Gadamer wykorzystywał przy tym grę słów, raczej nie do oddania w języku polskim. Świadomość bowiem to po niemiecku „bycie-świadomym” (Bewußt-sein). Zarzut Heideggera dotyczył tego, iż wprowadzając do swej hermeneutyki, i to w istotnej funkcji, pojęcie świadomości efektywno-dziejowej (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein), Gadamer nie zdała opuścić krytykowanej i przewyciężonej przez Heideggera nowożytniej filozofii świadomości.

²⁴ G. Simmel, *Zagadnienia filozofii dziejów*, Warszawa 1902, s. 37. Przekład polski z 1902 r. został dokonany na podstawie pierwszego wydania niemieckiego.

²⁵ Myślenie Simmla przypomina tu bardziej hermeneutykę Schleiermachera, który koło hermeneutyczne uważa za błąd logiczny, stopniowo znoszony w sposób, który opisał Simmel. Heidegger i Gadamer nie obawiają się koła hermeneutycznego, uważając je za warunek możliwości i produktywności interpretacji.

zastosowanie jest zawsze konkretnohistoryczne i odniesione do praktyki, to aprioryczny moment doświadczenia nie może nigdy przybrać ostatecznej postaci. Ujmując to z innej strony: jako moment formalny może on zostać zastąpiony przez inne, bardziej efektywne założenia. Gdy Simmel podkreśla, iż produktywność czy też owocność (Fruchtbarkeit) jakiejś formy apriorycznej musi zakładać jakiś poziom adekwatności względem rzeczywistości, oraz że różne formy są w różnym stopniu owocne, to zdaje się w tym pobrzmiewać coś, co później Gadamer ujął w postaci odróżnienia prze(d)sądów produktywnych, tj. odstaniających, umożliwiających rozumienie, oraz zasłaniających, tj. takich, które je utrudniają²⁶.

Aprioryczność wynikająca z przyjęcia rozumiejącej perspektywy, analizowana w *Problemach filozofii historii* w odniesieniu do nauk humanistycznych, podlega w pracach z zakresu socjologiczno-filozoficznej teorii kultury, takich jak choćby *Filozofia pieniądza*, jeszcze dalszej generalizacji. Simmel przenosi ją mianowicie ponownie na teren nauk przyrodniczych. Manifestuje się w tym jego niechęć do wyznaczania ostrej i nieprzekraczalnej granicy między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. Odróżnia to jego podejście od ujęcia znanego z prac Diltheya czy Rickerta, stosunkowo typowego dla tych czasów. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w ten sposób – odbiegając od poglądów typowych dla epoki – idee Simmla zbliżają się do koncepcji wypracowanych przez Heideggera i Gadamera, które do dziś stanowią fundament filozoficznej refleksji nad rozumieniem historycznym oraz rozumieniem w ogóle. Heidegger nie krył zresztą swoistej fascynacji myślą Simmla, o czym pisze Gadamer w *Prawdzie i metodzie*²⁷. Jego ontologia fundamentalna jest w istocie kontynuacją badań Simmla oraz Diltheya mieszczących się w ramach tzw. filozofii życia, za pomocą metod fenomenologicznych.

Metafizyczna filozofia życia stworzona przez Georga Simmla jest często uważana za koncepcję relatywistyczną. Jest to o tyle uzasadnione, że zarówno w jego filozofii, jak i socjologii kategoria relacji odgrywa fundamentalną, całkowicie pierwszoplanową rolę. Podobnie jak jej odmiana – zasada wzajemnego oddziaływania (Prinzip der Wechselwirkung).

²⁶ Por.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, op. cit., s. 265–286.

²⁷ Na s. 237, przyp. 3 Gadamer pisze: „Heidegger już około 1923 roku mówił mi z podziwem o późnych pismach Georga Simmla. Nie było to tylko ogólne uznanie dla filozoficznej osobowości Simmla, lecz wskazywało na merytoryczną inspirację, jaką Heidegger u niego znalazł”. O zakresie i sile Heideggerowskich inspiracji płynących od Simmla piszę w artykule „Wie ein Fuchs im Schnee. Simmel, Heidegger und die Zeit” (w:) N. Leśniewski, E. Nowak-Juchacz, *Die Zeit Heideggers*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2002, s. 113–121.

Wielu współczesnych badaczy – jak choćby Ferdinand Fellmann – widzi w przezwycięzeniu myślenia z perspektywy substancji na rzecz myślenia z perspektywy funkcji i relacji główne osiągnięcie filozofii Simmla stawiające ją na równi z teorią form symbolicznych Cassirera, który również optował za tym przejściem²⁸. Mylące jest to jednak wtedy, gdy ten „relacjonizm”, który sam Simmel, nieznający takiego określenia, zwał „relatywizmem”, uważa się za pewien rodzaj sceptycyzmu. Zdaniem Simmla bowiem, mimo tego, że ramy aprioryczne, umożliwiające powstawanie doświadczenia, uniemożliwiają uchwycenie absolutnej, niepodważalnej i niezmiennej prawdy, to nie musi to wcale oznaczać, że ich rezultatem jest wytwarzanie iluzji czy fałszów. W tym względzie Simmel nie jest ani fikcjonalistą, ani nawet konwencjonalistą²⁹. Aprioryczne założenia zostają wytworzone – a następnie uwewnętrznione – w trakcie procesu życiowego w zetknięciu z rzeczywistością. Nie są zatem ani przypadkowe, ani dowolne – poręcza za nie bowiem owa rzeczywistość.

PODSUMOWANIE

W tych krótkich uwagach mogłem się odnieść jedynie do pewnych aspektów Simmłowskiej koncepcji aprioryczności. Wydaje mi rzeczą godną uwagi to, iż rozważania filozofa życia z początków ubiegłego stulecia, i to – w odróżnieniu od np. Diltheya – niekoncentrującego swej uwagi na kwestiach związanych z uzasadnieniem nauk humanistycznych, szły *volens nolens* w kierunku bliskim współczesnej filozofii hermeneutycznej. Wydaje się zatem, iż dalsze badanie myśli Simmla z perspektywy hermeneutyki mogłoby odsłonić nowe interesujące aspekty. Z drugiej strony, także hermeneutyka mogłaby odnieść korzyści ze spotkania z myślą Simmla, zwłaszcza z jego metafizyczną filozofią życia. Termin „metafizyczna” jest przy tym umowny i nieprecyzyjny; ma jedynie wskazywać na to, że obszar ontologiczny, który Simmel obejmuje w swej refleksji, ma poziom ogólności charakteryzujący np. filozofię Nietzschego, tzn. dotyczy wszelkiego życia, nie zaś – jak w przypadku innej czołowej postaci tego nurtu – W. Diltheya – odnosi się wyróżniająco jedynie do bytu ludzkiego ujętego jako samointerpretujące się życie. Wydaje się bowiem, iż tylko w sprzężeniu z jakąś nową postacią filozofii życia

²⁸ Patrz: F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbeck bei Hamburg 1993.

²⁹ Por. *Georg Simmel's Philosophie...*, op. cit., s. 119.

hermeneutyka ma szansę zrealizować głoszone przez siebie roszczenie do uniwersalności, tzn. stać się naprawdę filozofią pierwszą, w duchu poprawionej, uwolnionej od różnych uproszczeń i zniekształceń filozofii pragmatystycznej.

Obydwa wymienione wyżej zadania muszą zostać delegowane do przyszłości. Podobnie jak bliższa analiza Simmlowskiej koncepcji „realnego a priori” oraz idea a priori społeczeństwa, wysunięta przezeń w artykule „Jak możliwe jest społeczeństwo?” (*Wie ist Gesellschaft möglich?*). Zwłaszcza ten ostatni tekst może odświeżyć interesujące aspekty dotyczące powiązania hermeneutyki z filozofią życia. Skromne zadanie, które postawiliśmy sobie w tym tekście, polegało jedynie na tym, by pokazać, iż Georg Simmel dokonując na swój sposób historyzacji i detranscendentalizacji a priori, odwrócił się od ortodoksyjnego, formalistycznego kantyizmu, zbliżając zarazem do ujęć charakterystycznych dla filozofii hermeneutycznej, zwłaszcza do jej teorii dotyczącej konstytutywnego znaczenia prze(d)sądów w procesie rozumienia otaczającej nas rzeczywistości³⁰.

Summary

Georg Simmel is known mostly as a founder of sociology as a science. But he was also one of the leading figures of the life-philosophy movement, a philosophical stream that appeared in the last decade of the 19th century in the works of Nietzsche, Bergson, Dilthey and Simmel. Simmel didn't belong to the neo-Kantians but he kept friendship with the most prominent philosophers of that school that dominated German universities those days. He himself dealt with Kant already in his doctorate. Later on, in his lectures, he often returned to the transcendentalism of Kant, also to the problem of a priori. On the one hand he did not accept any overhistorical categories of experience, on the other – he was sure that there are always some previous notions or forms that steer our experiencing of the world. That pushed him to the idea of historicising the a priori. The following paper shows his way to that solution and his meaning of the historicisation of a priori.

³⁰ Tekst ten powstał na podstawie mego wystąpienia na XIX Kongresie Filozofii Niemieckiej w Lipsku (sekcja: Historyzacja a priori).