
Acta
Universitatis
Wratislaviensis
No 3038

Krzysztof Łukasiewicz

Uniwersytet Wrocławski

***Narodziny kultury
z ducha tragedii?
O dyskusji Ernsta Cassirera
z Georgem Simmlem***

Prace
Kulturoznawcze X
Wrocław 2007

W roku 1894 Ernst Cassirer rozpoczął studia na uniwersytecie w Berlinie, a jednym z jego wykładowców stał się Georg Simmel. Po dwóch latach wszakże przeniósł się do Marburga, do Hermanna Cohena, którego wkrótce stał się bliskim współpracownikiem. Po latach w artykule o swoim marburskim mistrzu Cassirer wspominał, że to właśnie Simmel, skądinąd sam autor książki o Kancie, niezbyt słusznie zaliczany czasem do neokantystów, wskazał mu na prace Cohena o autorze *Krytyk*. Tę informację przytaczają wszyscy badacze myśli autora *Filozofii form symbolicznych*¹. Rzadziej przypomina się o tym, że od roku 1906 do 1914 Simmel i Cassirer pracowali na tej samej uczelni, kontaktowali się bezpośrednio, czego dowodzi, niezrealizowany jednak, pomysł wspólnego seminarium Simmla, Cassirera i Maxa Frischeisena-Köhlera. Wiadomo ponadto, że twórca *Filozofii pieniądza* rekomendował Cassirera redakcji „Logosu”, a prywatny księgozbiór tego ostatniego zawierał większość prac Simmla². Znamienne jednak, że w rocz-

¹ Zob. E. Cassirer, *Hermann Cohen, 1842–1918*, „Social Research” 1943, nr 2. Spośród polskich badaczy przypomniał o tym przed laty m.in. Bogdan Suchodolski (zob. tegoż, *Przedmowa*, [w:] E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 10), ale nie rozwinął szerzej tego wątku, acz warto zwrócić uwagę, że w jego własnym myśleniu o kulturze bliżej mu było do autora *Filozofii pieniądza*. Rzecz jasna, w polskich monograficznych opracowaniach poświęconych twórcy *Filozofii form symbolicznych*, a jest ich całkiem sporo – H. Buczyńskiej-Garrewicz, B. Andrzejewskiego, J. Sójki, M. Bal-Nowak – dają się odnaleźć odpowiednie fragmenty, ale w żadnej z nich relacja Cassirer – Simmel nie stała się tematem osobnych rozważań.

² Informację tę podają za J.M. Krois, *Ten Theses on Cassirer’s Late Reception of Simmel’s Thought*, „Simmel Newsletter” 1996, nr 1. Artykuł ten wszedł w skład przygotowanego przez Willfrieda Geßnera numeru monograficznego tego pisma Georg Simmel Gesellschaft, a zatytułowanego *Simmel und Cassirer*. Prezentuje się on o wiele ciekawiej niż z tego samego roku praca F. Vandenbergha’a *Comparing Neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel*, University of

nicowym opracowaniu *Buch des Dankes an Georg Simmel* (Berlin 1958) jego redaktorzy Kurt Gassen i Michael Landmann pominęli Cassirera. A z pewnością nie przeoczyli takiego fragmentu z jego pracy *Form und Technik* (1930): „Przyczyn tego, co nazywa »tragedią nowoczesnej kultury«, Simmel upatruje w następującej okoliczności: wszelka kultura o charakterze twórczym wyłania coraz liczniejsze hierarchie rzeczy, przeciwstawiających się w ich obiektywnym bycie i byciu-takim światowi jaźni. [...] Ruch jaźni załamuje się w zderzeniu z jej własnym stworzeniem; wraz z rozrastaniem się i nabieraniem przezeń coraz większej mocy pierwotny prąd życia jaźni ustaje. To tragiczne załamanie się całościowego rozwoju kultury dochodzi do głosu z nieubłaganą wyrazistością przede wszystkim w postępie współczesnej techniki”³. Z drugiej jednak strony faktycznie wśród prac opublikowanych przez Cassirera znajduje się tylko jedna, w której szerzej odniósł się do myśli Simmla – chodzi o zawartą w książce *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) rozprawę *Die „Tragödie der Kultur“*, która już samym tytułem nawiązuje do programowego dla późnego Simmla artykułu *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, pierwotnie zamieszczonego w „Logosie”⁴. Publikowane od lat 90. XX wieku pozostawione przez Cassirera materiały⁵ oraz te dostępne jeszcze jedynie w rękopisach dowodzą, że pozytywne nawiązania i krytyczne komentowanie koncepcji Simmla nie ograniczyło się u Cassiera do wspomnianej rozprawy. W notatkach do prowadzonych w semestrze letnim roku 1929 wykładów zatytułowanych *Podstawowe problemy filozofii kultury* uznał Simmla za „najbardziej oryginalnego myśliciela” przełomu XIX i XX wieku, który od ewolucjonistycznego biologizmu przeszedł do metafizyki życia, a jako szczególnie interesujące ocenione zostało znane z ostatniej fazy jego twórczości pojęcie „zwrotu ku idei”. W przypisach jednak do o rok wcześniejszego czwartego tomu *Filozofii form symbolicznych* (1928, publikacja jednak dopiero w 1995) Cassirer przypominał Rickertowską krytykę filozofii Simmla.

Rzecz jasna, badanie relacji pomiędzy myślicielami nie może ograniczać się do prześledzenia cytowań i bezpośrednich komentarzy. Związki czy podobieństwa odnaleźć można czy – mocniej to wyrażając – trzeba zarówno w formalnej, jak i treściowej warstwie danej koncepcji. We wstępie do I tomu dzieła *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906)

Manchester, Manchester Sociology Occasional Papers 1996. Trudno przy tym nie spostrzec, że więcej miejsca temu tematowi poświęcili badacze koncepcji Simmla niż Cassirera. Wkrótce ukaze się książka M. Witsch, *Kultur und Bildung. Ein Beitrag für eine kulturwissenschaftliche Grundlegung Ernst Cassier und Richard Höningwald*, Königshausen 2008.

³ E. Cassirer, *Forma a technika*, przeł. I. i S. Sellmer, [w:] E. Schütz (red.), *Kultura techniki*, Poznań 2001, s. 271–272.

⁴ Polskie przekłady obu tych rozpraw znalazły się w niniejszym tomie „Prac Kulturoznawczych”.

⁵ Artykuł Agaty Merkel *Cassirer wobec fenomenu (oraz filozofii) życia* („Fenomenologia” 2006, nr 4) pozwala zorientować się, jakiego rodzaju są to materiały i wokół jakiej koncentrują się problematyki.

Cassirer wyrażał przekonanie, że pojęcia czysto operacyjne, niesubstancjalne pojęcia fizyki współczesnej stały się „samodzielnymi siłami”, którym myśl musi się podporządkować. W takim samym stopniu stanowiło to nawiązanie do poglądów Cohena, jak i Simmla, obu bowiem wspólna była myśl o obiektywizacji dokonującej się w kulturze. Współtwórcy neokantyzmu marburskiego chodziło głównie o logiczną władzę nad zjawiskami, fakt naukowy, co z czasem rozszerzył w koncepcji „jedności świadomości kulturalnej”. Kluczowe dla wielu filozofów przełomu XIX i XX wieku pojęcie życia, szczególnie ważne dla Simmla, a do którego większość neokantystów odnosiła się co najmniej podejrzliwie, Cassirer traktował z coraz większą przychylnością i w *Filozofii form symbolicznych* przyznawał, że współczesna myśl wychodzi już nie od pojęcia bytu, ale życia. W początkach lat 30. starał się umniejszyć scjentystyczny charakter kategorii form symbolicznych i używał określenia „porządku życia” (*Lebensordnungen*). Będzie jednak jeszcze mowa o tym, że rozumienie życia zostało tu – w porównaniu do Simmla – znacznie zmodyfikowane.

Najpierw wypada poświęcić uwagę Cassirerowskiemu przejściu czy raczej przekształceniu filozofii transcendentnej w filozofię kultury, które urzeczywistniały kolejne tomy *Filozofii form symbolicznych*. Ze wstępu do pierwszego tomu tego dzieła pochodzi znane stwierdzenie, że „krytyka rozumu staje się tym samym krytyką kultury (*Kritik der Kultur*)”⁶. Ale dopiero gdy bierze się pod uwagę całość jego twórczości, ten zwrot ku filozofii kultury ukazuje się w całej pełni. Pamiętać bowiem trzeba, że Cassirer był także wybitnym badaczem dziejów myśli, a jego aktywności na tym polu nie należy lekceważyć ani sprowadzać jedynie do odrębnie uprawianej historiograficznej działalności⁷. W tym samym zatem stopniu z książek *Freiheit und Form* (1916), *Idee und Gestalt* (1921), jak i z pracy

⁶ E. Cassirer, *Krytyka rozumu jako krytyka kultury*, przeł. M. Skweciński, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, Warszawa 1983, t. 2, s. 257.

⁷ Wczesne prace Cassirera z dziedziny ogólnohumanistycznej oraz historii idei (może z wyjątkiem książki *Die Philosophie der Aufklärung*) są u nas mało znane i z tej racji niedoceniany jest ich wpływ na powstanie oraz rozwój jego filozofii kultury. Tylko w niewielkim stopniu koryguje to opublikowanie w 2006 roku pełnej wersji *Mitu państwa* (przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006), drugiej jego amerykańskiej książki i zarazem ostatniej, którą przygotował do druku. Jakkolwiek największe zainteresowanie wzbudzały i właściwie do tej pory wzbudzają jej partie poświęcone diagnozie ówczesnej rzeczywistości, a szczególnie bardzo wyważona ocena konsekwencji filozofii M. Heideggera, to przecież zostały one poprzedzone stosunkowo obszerną historyczną prezentacją i analizą tytułowego zagadnienia. Spośród etapów drogi intelektualnej Cassiera, które Heinz Paetzold wydzielił w monografii *Ernst Cassirer – von Marburg nach New York* (Darmstadt 1995) na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie znaczenia kontaktów z „Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg”, zwrot w czasie pobytu Cassiera w Szwecji od filozofii kultury do etyki, a w okresie amerykańskim przejście od filozofii kultury do antropologii i filozofii społecznej. Ujęcie to – wprowadzając tylko nieznacznie modyfikacje – podtrzymał Paetzold w swej nowszej pracy *Ernst Cassirer zur Einführung* (Hamburg 2002), w której najciekawszy jest ostatni rozdział, omawiający kierunki aktualnych badań nad twórczością autora *Eseju o człowieku*.

o teorii względności A. Einsteina⁸ (1921) wyrastało jego rozumienie kultury jako „kosmosu symboli”. Uogólniając, „scjentyistyczny funkcjonalizm” i „literacki humanizm” (określenia Thomasa Vogla⁹) prowadziły Cassirera ku filozofii kultury. Więcej nawet, daje się obronić stanowisko, że już u początku swej intelektualnej drogi pojmował on filozofię jako filozofię kultury, co systematycznie opracował w *Filozofii form symbolicznych*. Jeśli – zgodnie z autorskimi zamiarami – dzieło to miało pogłębiać refleksję nad poznaniem naukowym, to szybko okazało się, że realizacja tego zadania wymaga rozważań nad mitem, językiem i sztuką, albo inaczej – sama krytyka rozumu dopomina się w najmocniejszym sensie o uwzględnienie całokształtu kultury. Jeśli pamiętać ponadto, że teoria poznania to zapewne najistotniejsza, ale nie wyłączna dziedzina pracy neokantystów marburskich, których młodszym przedstawicielem był Cassirer¹⁰, to tworząc swoją koncepcję kultury i jej filozofii, nie zrywał radykalnie z poglądami Cohena. Odnośnie do zagadnień epistemologicznych Ernst W. Orth ocenił nawet, że „osiągnięciem Cassirera jest to, iż Cohenowskie i Simmlowskie motywy oprócz kulturalnoantropologiczno-humanistycznego przekształcenia wykorzystał do koncepcji pojęciowości”¹¹. Nie zmienia to jednak faktu, iż kategoria kultury nabrała zgoła innego znaczenia i rangi, niż występuje to w późnych rozważaniach o jedności i świadomości kultury u autora *Kants Theorie der Erfahrung*.

Wszystko to nie może rościć pretensji nawet do wstępnej charakterystyki Cassirerowskiej refleksji o kulturze i jej poznawaniu ani zapowiadać przeprowadzenia pełnego porównawczego z poglądami autora *Lebensanschauung*. Wszakże pierwsza z tych kwestii będzie pojawiać się w tle dalszych rozważań, podczas gdy druga zostanie dokładniej omówiona w zakresie zawężonym do dyskusji o koncepcji tragedii kultury. Bez wątpienia bowiem – a pomijając możliwe i zapowiadające się nad wyraz ciekawie porównawcze badanie ich biografii, typów

⁸ E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006. Do lepszej u nas znajomości teoriopoznawczej koncepcji czy wspomnianego wyżej „scjentyistycznego funkcjonalizmu” marburskiego neokantysty przyczyni się zapowiadany już przekład całości jego pracy *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), a tegoż rozdział szósty *Pojęcie rzeczywistości* opublikowano w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2006 wraz – po części w charakterze komentarza – z artykułem tłumacza Piotra Parszutowicza (*Pojęcie rzeczywistości Ernsta Cassirera*).

⁹ T. Vogl, *Die Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Hamburg 1999. W tej książce mocno podkreślone zostały normatywne elementy Cassirerowskiej filozofii kultury.

¹⁰ O relacji Cassirer – Cohen zob. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 211–216; P. Powszutowicz, *Marburska koncepcja rzeczywistości jako źródło Cassirerowskiej teorii formy symbolicznej*, [w:] K. Śnieżyński (red.), *Immanuel Kant i świat współczesny*, Poznań 2005.

¹¹ E.W. Orth, *Von Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 2004, s. 351. Rozważając osobno o autorze *Filozofii pieniądza* (zob. *Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus*, „Reports on Philosophy” 1991), Orth także przywoływał poglądy Cassirera.

umysłowości, sposobów pisania itp. – rozważania Simmla i Cassirera dałoby się, i po części już tak uczyniono, zestawiać w celach analitycznych, porównując na przykład ich stosunek do I. Kanta, do J.W. Goethego, charakterystykę poszczególnych dziedzin kultury, ocenę oświecenia i modernizmu, wpływ na rozwój późniejszych orientacji filozoficznych, ważność dla postmodernistycznej filozofii i socjologii itd. Można byłoby ponadto zapytać, jak mają się do siebie uprawianie „kultury filozoficznej” i budowanie systemu filozofii kultury, przy czym trzeba uwzględnić, iż bez dysponowania w miarę wyraźną koncepcją kultury Simmel nie mógłby wydać zbioru swych rozpraw po tytulem *Philosophische Kultur*. Fakt, że obaj myśliciele zaliczają się do czołowych reprezentantów filozofii kultury, podkreśla dlatego prawie wszystkie opracowania dotyczące tej filozoficznej subdyscypliny, także wtedy kiedy podjęty zostaje namysł nad jej współczesnym statusem¹².

Zwrócić jednak wypada uwagę na to, że Cassirer działał już na przygotowanym przez Simmla gruncie, to znaczy właśnie prace tego ostatniego wniosły istotny wkład w usamodzielnienie się filozofii kultury, który to proces zaczął nabierać rozpędu i rozmachu od przełomu XIX i XX wieku, oraz przyczyniły się do jej – co prawda krótkotrwałej – kariery w pierwszych dziesięcioleciach ubiegłego stulecia. Przejawem i zarazem konsekwencją pokoleniowej różnicy między nimi – Simmel urodził się w 1858 roku, Cassirer w 1874 – jest choćby ilość miejsca poświęconego przez tego pierwszego uściśleniu znaczenia terminu „kultura”¹³. Tutaj zdaje się mieć także swoje źródło nawiązywanie przez autora *Soziologie* do jej etymologicznego znaczenia i interpretacyjne tego wykorzystywanie. Biorąc z kolei pod uwagę główne linie rozwojowe ich koncepcji, można by ująć to tak, że w Simmel ostatecznie rozpatrywał fenomen kultury w per-

¹² Pod tym względem bardzo znamienne są redaktorskie decyzje Ralfa Konersmanna, który zamieścił ich teksty zarówno w zbiorze *Kulturkritik. Reflexion in der veränderten Welt* (Leipzig 2001), jak i *Kulturphilosophie* (3., aktualisierte Auflage, Leipzig 2004) – w tym wypadku właśnie rozprawy udostępnione polskiemu czytelnikowi w niniejszym tomie. Co nawet ważniejsze, skonfrontował ich poglądy również w *Kulturphilosophie zur Einführung* (Hamburg 2003), której systematyczne wątki szerzej rozwinął w swej najnowszej pracy *Kulturelle Tatsachen* (Frankfurt am M. 2006). Podobnie Franz-Peter Burkard w opracowanym przez siebie zbiorze *Kulturphilosophie* (Freiburg 2000) zamieścił rozprawę *Pojęcie i tragedia kultury* oraz fragment z *Eseju o człowieku*; z kolei w wydawnictwie zbiorowym *Culture Club* (M.L. Hofmann, T.E. Korta, S. Niekisch (Hg.), Frankfurt am M. 2004), poświęconym „klasykom teorii kultury”, znalazły się artykuły Martina L. Hofmanna, *Georg Simmel (1858–1918). Theorie der Extravaganz als Kulturtheorie der Moderne* (s. 31–47), oraz Ingeborgi Villinger, *Ernst Cassirer (1874–1945). Eine symbolische Logik des Politischen* (s. 67–85), a w „problemowej” propedeutyce do filozofii kultury Steffena W. GroBa, *Kultur, Markt und Freiheit* (Würzburg 2005) wykład siódmy został poświęcony *Der symbolphilosophische Zugang zur Kultur: Ernst Cassirer* (s. 149–167), a dziewiąty – *Die „Tragödie der Kultur” – die Spannung zwischen „Kultur” und „Leben”* (s. 193–204).

¹³ O przemianach znaczenia terminu „kultura” w języku i myśli niemieckiej od końca XVIII do początków XX stulecia, a zatem i u Simmla, zob G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur*, Frankfurt am M.–Leipzig 1996.

spektywie życia jako takiego, a Cassirer – aktywności ludzkiej. Rzutowało to na ich pojmowanie krytyki kultury, a odmienności tej nie likwidują całkiem zasadne wskazania na historyczne związki między *Lebensphilosophie* a antropologią filozoficzną pierwszej połowy XX wieku, w której *Esej o człowieku* zajmowałyby miejsce bardzo szczególne, odległe od wszelkich nurtów egzystencjalistycznych, bliższe za to *Kulturanthropologie* Ericha Rothackera. Wilhelm Perpeet słusznie zauważył, że ten ostatni termin w Ameryce był już zarezerwowany dla odmiennego typu refleksji o kulturze, dlatego nie pojawiał się na kartach *An Essay on Man*, chociaż przyznano, że „ważność Cassirerowskiej filozofii kultury wywodzi się z myśli, że »człowiek« i »kultura« są pojęciami zamiennymi (*Wechselbegriffe*)”¹⁴. Dla dyskusji z Simmlem wynikał z tego wniosek, że krytyka kultury jako takiej (*Kritik an der Kultur*, a nie *Kulturkritik*) sama należy do kultury. Mimo rozlicznych obwarowań Cassirerowskiemu *animal symbolicum* bliżej było do *homo creator* niż Simmlowskiemu człowiekowi, który nieustannie przekracza ustanawiane granice.

W kręgu uczniów Cohena Cassirera zwano „Olimpijczykiem”¹⁵, które to określenie upowszechnił biograf autora *Eseju o człowieku* Dimitry Gawronsky. Nie powinno jednak ono sugerować, że cechował go całkowity brak – wyrażając to słowami M. de Unamuno – „poczucia tragiczności życia”. Jeden z uczniów Cassirera, Walter Lenz, przypomniał jego reakcję na wieść o wybuchu pierwszej wojny światowej, która wskazywała, że nie tylko rozpadał się dla niego świat, ale nie wierzył też w możliwość jego odbudowy. Wszakże w Cassirerowskich rozważaniach o sztuce problem tragedii pojawił się jedynie w pochodzącej z lat 1917–1918 pracy o F. Hölderlinie, w której podjęta została między innymi kwestia znaczenia śmierci ofiarnej i tragiczności (*Tragik*), cechującej każdy skończony byt. O ile śmierć jako ofiara nadaje egzystencji sens, o tyle tragiczności tego, co skończone, brakuje tego rodzaju pojednania. Zwróciwszy na to uwagę, John M. Krois od razu podkreślił, że „Cassirer uderza w tej rozprawie w egzystencjalistyczne tony, które dla jego pism zazwyczaj są niezwykle”¹⁶, i przypomniał jego

¹⁴ W. Perpeet, *Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1982, H. 2, s. 256.

¹⁵ Owa „olimpijskość” może mieć negatywne oblicze. Rozważania Ewy Bieńkowskiej o „wielkości i tragizm człowieka klasycznego” przynoszą następujący historyczno-filozoficzny opis: „Ewolucja myśli kantowskiej wyznacza więc ciąg: od klasycyzmu, którego była podsumowaniem, poprzez romantyczną przygodę świadomości powołującej światy do bytu i naukowy powrót do Kanta w drugiej połowie w. XIX aż po symbolizm Cassirera, który surową wstrzemięźliwość Kanta zaprzagnął rozładować czymś w rodzaju dobrodusznego eklektyzmu (należałoby tę linię przedłużyć jeszcze aż po dzisiejszy strukturalizm” (*W poszukiwaniu królestwa człowieka*, Warszawa 1981, s. 82). niesprawiedliwości tej oceny dorobku twórcy *Filozofii form symbolicznych* nie usprawiedliwia jej marginalny – z uwagi na główny dla autorki temat – charakter. Zaprzecza jej spora liczba nowych prac, których przedmiotem analiz stała się Cassirerowska myśl.

¹⁶ J.M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe – Interpret*, [w:] E. Rudolph, B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995, s. 316.

zdanie w pracy z roku 1932 o platonikach z Cambrigde, że „tragiczność istnienia nie wskazuje na jego nierozumność”¹⁷. Podobnie jak w wielu innych przypadkach marburski neokantysta inspirację i zarazem wsparcie swego stanowiska odnajdywał u J.W. Goethego, w tym przypadku w jego przekonaniu o możliwości dostrzeżenia z wyższego, całościowego punktu widzenia zgodności między tragedią i komedią¹⁸. W tym sensie Cassirera nie sposób zaliczyć do tych myślicieli, których – jak to kiedyś opisał Kurt Lenk¹⁹ – cechowała „świadomość tragiczna”, a chodziłoby tu między innymi o K. Mannheima, M. Schelera, Simmla, E. Troeltscha, M. Webera. W tej inspirowanej marksizmem analizie dla społecznej świadomości części niemieckiej inteligencji przed pierwszą wojną światową znamienny był podstawowy nastrój i odpowiadająca mu treść doświadczenia, w której historyzm, jako jedna z postaci relatywizmu, zaczął być traktowany jako los, a – od strony filozoficznej patrząc – stało się to na mocy przekształcenia heglowskiego *Volksgeist* przez *Lebensphilosophie*. Dokładniej opisując to, o czym było powyżej tylko wzmiankowane, ten ostatni kierunek, a raczej szeroki i wewnętrznie zróżnicowany zespół nurtów filozoficznych, oddziaływał na koncepcję Cassirera, ale w sposób bardzo przez niego – by tak rzec – „kontrolowany”. Wyraźnie dostrzec to można w jego rozprawie »*Geist*« und »*Leben*« in der *Philosophie der Gegenwart* z roku 1930, w której co prawda dyskutował przede wszystkim z poglądami Maxa Schelera, ale łączył to szerszą problematyką. Dlatego wniosek, że przykład języka jako formy symbolicznej, jako energii uzmysławia bezzasadność przeciwstawiania sobie „ducha” i „życia”²⁰, odnosił się do *Lebensphilosophie* jako takiej. Krois wprost uznał, że „filozofia form symbolicznych pozostaje niezrozumiała, jeśli przeoczy się [fakt, że] jest ona rezultatem rozprawy Cassirera z filozofią życia”²¹. Tym wymowniejsze, że pozostawiony w rękopisie kolejny tom Cassirerowskiego *opus vitae* miał nosić tytuł *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Kategoria „życia” uznana tam została za jedno z *Urworten*, co jednak nie pociągało za sobą ani jej jedyności, ani ostateczności. Pod koniec lat trzydziestych i na początku czterdziestych XX w. Cassirera bardzo zajmowała kwestia „prafenomenów” (w sensie nawiązującym do Goethego) czy „zjawisk bazowych”, wśród których wyróżniał „*Ich-Basis*”, „*Du-Basis*”, „*Es-Basis*”²², co w stosunku do pojęcia ży-

¹⁷ E. Cassirer, cyt. za J.M. Krois, *Urworte...*

¹⁸ Zob. interesującą analizę porównawczą G. Petersa, *Prometheus und die „Tragödie der Kultur“*. Goethe – Simmel – Cassirer, [w:] B. Naumann, B. Recki (Hg.), *Cassirer und Goethe. Neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandschaft*, Berlin 2002.

¹⁹ K. Lenk, *Die tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ 1964, H. 2.

²⁰ Zob. E. Cassirer, *Geist und Leben*, Leipzig 1993, s. 58. Ten zbiór rozpraw poprzedza interesująca przedmowa jego redaktora E.W. Ortha *Cassirers Philosophie der Lebensordnungen*.

²¹ J.M. Krois, cyt. za A.J. Noras, *Kant...*, s. 212. Zob. też J.M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven–London 1987.

²² Rozróżnienie to do pewnego stopnia przypomina podział „ja – my – to”, którym posługiwał się B. Nawroczyński. Ale inspiracje czerpał z ontologii N. Hartmanna i H. Freyera, a ponadto chodziło w tym wypadku o systematykę zagadnień filozofii kultury.

cia oznaczało odpowiednio ujmowanie go jako procesu, jako czynu i jako obiektywizującego się dzieła. Wiązą się z tym odpowiednie typy metafizyki, ale samo życie nie jest naczelną metafizyczną zasadą, jakąś bezpośredniością, do której dortarcie w opinii Cassirera było nieuprawnionym roszczeniem wszelkiej *Lebensphilosophie*. Jak było już podkreślone, jemu samemu z czasem zaczął przeszkadzać intelektualizm wiążący się z pierwotnym ujmowaniem filozofii symbolicznej²³, w którym naczelną funkcję pełniło pojęcie formy, ale z drugiej strony starał się wystrzegać woluntaryzmu, który dostrzegał u większości przedstawicieli „filozofii życia”. Zwrot ku metafizyce wiązał się u Cassirera z poszukiwaniem wewnętrznej wspólnoty form symbolicznych w życiu i przeżywaniu człowieka jako twórcy kultury. O ile formy symboliczne charakteryzuje dążność do zachowania swego stanu posiadania i zarazem produkowania nowych form, o ile w tym samym stopniu są reproduktywne, co innowacyjne, to pytanie o ich jedność zyskuje sens metafizyczny. Simmlowska formuła o transcendowaniu życia z tego względu dla Cassirera była wewnętrznie sprzeczna, a na jego uznaniu jedności życia za przesłankę wyjaśniającą wszelkie niemal problemy ciążył substancjalizm.

Do idei autora *Fausta*, na co wskazują historycy filozofii²⁴, nawiązywano w Niemczech w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku bardzo chętnie, dużo pisał o nim Simmel, przeciwstawiając jego ujednolicającą i syntetyczną postawę różnicującemu i analitycznemu Kantowi. Cassirer zgadzał się z takim ujęciem, ale odrzucał ostre przeciwstawianie przez *Lebensphilosophie* analizy i syntezy. Co więcej, zawarte w jego pracach z zakresu historii filozofii napięcie między konkretno-indywidualizującą myślą renesansową a uogólniającą oświecenia dowodziło wyzwolicielskiej roli dystansującej abstrakcji – jak to ujmuje Oswald Schwemmer – tak od „zaczarowania bezpośredniością” wszelkiej „filozofii życia”, jak i od „Heideggerowskiego werdyktu upadku”²⁵. Wszakże opisywany przez Cassi-

²³ Przykładem takiego odczytania jest jeden z niewielu polskich międzywojennych komentarzy twórczości autora *Filozofii form symbolicznych*: „Dla Cassirera wszystko, co zmysłowe, jest objawieniem i manifestacją ducha. W wywodach Cassirera i Sprangera widzimy odbłysek zapatrywania Hegla, że wszystko, co istnieje, jest rozumne. [...] Teoria Cassirera stwarza pewną symbolikę »od góry«” (A. Stawarski, *Personalistyczne rozważania* (2), „Przegląd Współczesny” 1939, nr 2, s. 120–121). Przesadna ocena wpływów heglizmu wynika tutaj z czasu powstania tej opinii.

²⁴ Zob. T. Knoppe, *Das Leben: ein Traum. Ernst Cassirer und Lebensphilosophie*, [w:] E.W. Orth, H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus, Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994; tegoż, *Idee und Urphänomene. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*, [w:] E. Rudolph, B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik...*

²⁵ O. Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997, s. 240. Tego rodzaju kwestie kierowałyby ku szerszej analizie słynnej dyskusji w Davos wiosną 1929 roku – E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, 17 (zob. M. Friedemann, *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, Frankfurt 2004; S. Marić, *Animal symbolicum*, przeł. J. Chmielewski, [w:] tegoż, *Jeźdźcy Apokalipsy*, Warszawa 1987). W tej co najmniej mierze, w jakiej u twórcy *Bycia i czasu* dostrzega się współcześnie zadłużenie u Simmla, łączy się to z rozważaną tutaj główną problematyką.

rera proces oswoadzania się ducha dzięki formom symbolicznym, traktowanym jako swoiste media, które w tym samym stopniu oddzielają człowieka od świata, co silniej go z nim wiążą, można zestawiać z tym, co Simmel pisał o kształtującej styl życia dialektyce dystansu i bliskości²⁶. W znacznym stopniu osłabia to zarzut poprzestawiania na bezpośredniości. Epistemologicznie rozumiana krytyka narzucała jednak dla marburskiego neokantysty surowy wymóg metodycznej analizy, formy symboliczne miały być badane *a posteriori*. Uzyskana jednak w ten sposób odpowiedź na kantowskie pytanie o warunki możliwości danej formy symbolicznej jako faktu zarazem określała jej normę. Zauważono już kiedyś, że chociaż Cassirer pracował na polu wielu filozoficznych subdyscyplin, to w jego obfitym dorobku nie znalazło się osobne dzieło z zakresu etyki. Z kolei problematyką tej dziedziny Simmel zajmował się intensywnie tak u początku, jak i na końcu swej twórczej drogi. W tej jednak mierze, w jakiej zagadnienie wolności wpisane było w całościowy filozoficzny program autora *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, podejmował on kwestie etyczne, a powstanie książki *Mit państwa* nie wynikało jedynie z doraźnego zaangażowania we współczesność. Przecież pierwsze tomy dzieła o formach symbolicznych opisywały wyzwolenia się spod władzy mitu, proces kształtowania się wolności nie Kantowskiego uniwersalnego rozumu, dążącego do autonomii, lecz człowieka jako *animal symbolicum*.

Najistotniejszy okazywał się problem zgodności między funkcjonalnie pojmowanym symbolizmem a określeniem kultury. Zapowiedź definicji z jego późnej angielskojęzycznej książki, iż jest to *man's progressive self-liberation*, odnaleźć można w przywołaniu we *Freiheit und Form* zdania Goethego, że sensem kultury jest *Befreiung der Menschheit*. Oba te sformułowania pokazują, że dla Cassirera dzieje kultury to wyraz twórczej spontaniczności, proces kształtowania relacji człowieka do jego wolności. W tym ostatnim ujęciu wyraźnie ukazuje się Cassirerowskie zainteresowanie i inspirowanie się renesansową antropologią filozoficzną, które spotykało się z mniej początkowo wyraźnym nawiązaniem do Herderowskiej krytyki Kantowskiego ujęcia dziejów, której jedną z istotniejszych konsekwencji było odejście od wartościującego, moralizującego ujęcia kultury. Między innymi na tym Enno Rudolph oparł swą ocenę: „W przeciwieństwie do wcześniejszego rozumienia kultury w perspektywie optymistycznej filozofii postępu u Kanta, ale z drugiej strony również w przeciwieństwie do pesymizmu kulturalnego Simmla można rozumienie kultury u Cassiera określić jako »realistyczne«, ponieważ jasno liczy się ono z kulturalną zdolnością do »zła« choćby w postaci nadużywania władzy»²⁷. Ów „realistyczny” charakter wyrażać ma świadomość, że spontaniczność ludzkiej działalności może zagrażać wolności. Przywołuje to troskę Pico della Mirandoli o to, co człowiek czyni ze swą nieokre-

²⁶ Zob. F. Fellmann, *Die Sprache des Geldes. Georg Simmel und die Tragödie der europäischen Kultur*, [w:] U. Kadi, D. Keintzel, H. Vetter (Hg.), *Traum, Logik, Geld*, Tübingen 2001.

²⁷ E. Rudolph, *Einführung*, [w:] E. Rudolph, B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik...*, s. 4.

ślonością, którą otrzymał od Boga, choć w tym wypadku chodziłoby nie o wynikające właśnie z wolności zwrócenie się ku Bogu, lecz o wolną twórczość kulturalną. Cassirer nie przystałby też na żadną postać „wolności tragicznej”. Nowsze interpretacje, które jego filozofii systematycznej nie oddzielają od prac historyczno-filozoficznych, dostrzegają u niego całkiem wyraźną koncepcję nowoczesności, która rozpoczynała się dla niego wraz z epoką odrodzenia. Schwemmer w związku z tym podkreśla poetyczny charakter procesów symbolizacji, które ukierunkowane są na przyszłość i rozszerzają zakres ludzkiego działania twórczego. Co ciekawe, dla wskazania koherencji i konsekwencji tego stanowiska wykorzystał terminologię obecną w dziełach Kanta, terminologię, której Cassirer sam nie przywoływał, która z rzadka tylko pojawiała się we współczesnej mu niemieckiej filozofii kultury. Do owych wyjątków należał Simmel, chociaż inne wyprowadzał z niej wnioski. Chodzi tu o *Kultivierung*, które dla Cassiera zawsze dokonuje się przez *Objektivierung* i w tym sensie jest tworzeniem porządku symbolicznego, zapewniającego podstawową orientację w świecie. Moralnym tego celem jest zarówno zawdzięczane samemu sobie wyzwolenie spod przymusu wszelkich obcych sił, jak uwolnienie się ku sobie samemu. Wyłaniało się z tego jasne powołanie filozofii – Rudolph zasugerował nawet, że u twórcy koncepcji form symbolicznych całkiem wyraźny jest ślad Cycerońskiego równania *cultura animi autem philosophia est*, a na pewno Cassirer ufał w emancypacyjną siłę rozumu nawet wtedy, gdy wszystko zdawało się temu przeczyć. Również u Simmla mogły się znaleźć mocne argumenty, że tradycja straciła swą regulującą moc, co rzutuje na sposób doświadczenia i przeżywania własnego czasu, a to staje się jednym z wyznaczników nowoczesności. Przeciw wszystkim interpretacjom, które w stanowisku autora *Mitu państwa* dostrzegały przede wszystkim związek z ewolucjonizmem czy optymistyczną historiozofią, argumentuje się zatem, że oferuje ono „narzędzia myślowe”, które ukazują szanse, ale i zagrożenia, jakie wiąże się „eksperymentalnym projektem moderny”. Używając tego ostatniego określenia, Paetzold z rozmysłem nawiązał do koncepcji Jürgena Habermasa, a taki aktualizujący kontekst pojawia się jeszcze mocniej w następujących zdaniach: „Georg Simmel mógł dostrzegać jedynie tragiczną stronę nowoczesności, Max Weber jej wewnętrzną aporetykę, Richard Rorty zna jedynie niezagrożoną nowoczesność”²⁸. Spośród współczesnych badaczy Cassirera bodaj Paetzold najdalej posuwa się w zbliżaniu jego koncepcji do współczesnej myśli – na przykład wielość form symbolicznych zestawiając z postmodernistycznym pluralizmem. Bardziej wydaje się to efektowne niż uzasadnione i faktycznie przeważa postrzeganie Cassiera jako filozofa nowoczesności. Uzyskało to zresztą potwierdzenie i wsparcie ze strony samego Habermasa, który jakkolwiek zgodził się z Heideggerowskim zarzutem, że filozofii form symbolicznych zabrakło ontycznego

²⁸ H. Paetzold, *Mythos und Moderne als Kulturphänomene nach Ernst Cassirer*, [w:] E. Rudolph, B.-O. Küppers (Hg.), *Kulturkritik...*, s. 172.

ugruntowania, ale zaraz wskazał, że przysługuje jej pierwszeństwo w dokonaniu – choć traktowanego jedynie heurystycznie – „zwrotu pragmatyczno-językowego”²⁹. Ostatecznie jednak najistotniejsza okazywała się wiążąca się z trzema funkcjami symbolicznymi – wyrażania, przedstawienia i znaczenia – „wyzwalająca moc”, której humanistycznej wartości nie są w stanie podważyć narzekania na scjentyzm Cassirera czy krytyczne głosy o jego pojmowaniu symbolu³⁰.

Świadomości tragicznej, o której wspominał Lenk, rzecz jasna, nie reprezentowali jedynie akademicy filozofowie, miała ona liczne odmiany i różnorodne manifestacje, ale chyba najwyraźniej stawała się dostrzegalna, gdy podejmowano zadanie zdiagnozowania współczesności. Dlatego na kartach prac jednej z głównych postaci tego typu refleksji, Oswalda Spenglera, znaleźć można następujące sformułowanie: „Kaźda wysoka kultura jest tragedią; dzieje człowieka w całości są tragiczne”³¹. Rzecz znamienita, pojawiło się ono, gdy autor *Zmierzchu Zachodu* uczynił osobnym tematem swego namysłu technikę. Chodzi więc o temat, który – o czym była już mowa – Cassirerowskie spojrzenie kierował ku Simmlowi. W różnych wariantach teza o „dopełnianiu się” kultury pojawiała się u innych autorów. Otto Veit, na przykład w książce *Tragik des technischen Zeitalters. Mensch und Maschine im 19. Jahrhunderts* (Berlin 1935), zgłaszał protest przeciw oświeceniu, a zaniepokojony tragicznym rozdzieleniem i nierównowagą kultury upominał się o powrót do jej etycznych źródeł³². Odnosząc się z kolei do ówczesnej sytuacji politycznej Gonzague de Reynolds poczuł się upoważniony swą stosunkowo głośną książkę zatytułować *L'Europe tragique* (Paris 1935)³³. Z wcześniejszej o ponad dziesięć lat pracy mało już dziś znanego Arthura Lieberta *Die geistige Krisis der Gegenwart* (Berlin 1923) warto przypomnieć wniosek, że przed filozofią ma stać teraz zadanie uporania się z wszechobejmującą świadomością antynomii, nadania

²⁹ Zob. J. Habermas, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemienowa, Warszawa 2004, s. 28–29. W porównaniu z podstawowymi pracami autora *Teorii działania komunikacyjnego* ta teraz przywołana jest raczej marginalna, podobnie jak okazjonalny charakter ma jego rozprawka *Georg Simmel über Philosophie der Kultur*, [w:] tegoż, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am M. 1992, stanowiąca pierwotnie wstęp do wyboru esejów Simmla. Mimo to obie te prace warte byłyby szczegółowej łącznej analizy.

³⁰ Przykładowo Wiesław Juszcak tak to ujął: „Czysto »metodologiczny« charakter filozofii form symbolicznych ukształtowany jest przez znany i krytykowany wielokrotnie model poznania. »Przedmiot«, którymi zajmuje się Cassirer, same przez się zacierają w pewnym stopniu faktyczne źródło jego teorii, bo przecież kultura nie jest naturą. Ale metody badania tej kultury są wzorowane na dziewiętnastowiecznym schemacie badań przyrodniczych. Przedmiotem poznania jest tu i może być tu to, co poznawalne” (*Uwagi o „kulturze symbolicznej”*, [w:] *Fermentum massae mundi*, red. N. Cieślińska, P. Rudziński, Warszawa 1990, s. 389). Podstawowe impulsy ta krytyka zawdzięcza autorowi *Listu o „humanizmie”*. Zob. też I. Topp, *Symbol i kultura*, „Prace Kulturoznawcze” 1992.

³¹ O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, przeł. A. Kołakowski, Warszawa 1990, s. 74.

³² Zob. Z. Łempicki, *Rozum i życie. Próba diagnozy niedomagań kultury współczesnej*, „Kurier Polski” 1936, nr 101.

³³ Omawiali ją u nas szeroko – M. Korotkiewicz, *Tragizm Europy*, „Gregoriana” 1936, z. 1–2; M. Zdziechowski, *Europa tragiczna*, [w:] tegoż, *W obliczu końca*, Wilno 1938.

jej syntetycznej postaci, co jest warunkiem osiągnięcia poznania rzeczywistości. Nie chodzi już o tragiczne antynomie w poszczególnych kulturach, lecz o ogólną świadomość wszelkich antynomii. A w konsekwencji, jak to zostało ujęte w trzecim rozdziale wspomnianej książki, zatytułowanym *Die Tragik des gegenwärtigen Zeiteistes*, „ta świadomość jest tym, z czego pochodzi nieporównywalnie tragiczny nastrój naszego czasu”³⁴. Co znamienne, pod adresem różnych wersji zniesienia owych antynomii przez *Lebensphilosophie* Liebert kierował taką uwagę: „Także relatywizm historyczny, który faktyczność ludzko-historycznego życia ustanawia absolutem, musi, jeśli pozostaje konsekwentny w myśleniu, zapłacić za ten monizm i uzupełnić dualizmem. Ponieważ już absolutne wyjaśnienie życia oznacza przewyżczenie historycznego relatywizmu”³⁵. Podważenie postawy relatywistycznej brało się tu także stąd, że dla tego filozofa to religia stanowić ma podstawowy problem owego czasu, stąd jego uwagę zwracały między innymi poglądy Reynoldsa, które Liebert w swej późniejszej, opublikowanej już na emigracji pracy, sklasyfikował jako „religijny typ krytyki kultury” (*Kulturkritik*). Tak to ujął w założonym przez siebie belgradzkim piśmie „Philosophia”, w rozprawie *Das Problem der Kultur und die Kulturkritik unserer Zeit* (1936), której podstawowa teza głosiła, że każda filozofia kultury jest krytyką kultury, a każda krytyka kultury filozofią kultury. Jakkolwiek akurat podejmując ten temat, Liebert nie odwoływał się do autora *Filozofii pieniądza*, a swoją ocenę jego pojmowania dialektyki przedstawił w innej pracy (A. Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*, Berlin 1929), to warto było przypomnieć jego opinię z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, dla ponownego wskazania, że kategorie tragiczności czy tragedii pojawiały się najczęściej jako ocenny wniosek z przeprowadzonej diagnozy. W tej mierze stawały się narzędziem krytyki kultury. Po drugie, kwestia relacji krytyka kultury – filozofia kultury pojawia się jako istotny problem w interpretacji koncepcji Simmla, a zwłaszcza sensu jego sformułowania: tragedia kultury. Czy należy lokować go jedynie w obrębie krytyki kultury, czy też pełni istotną funkcję opisową? W rzeczy samej na recepcji jego poglądów zaważyło skupianie się na tym, co jest w nich krytyką kultury bądź daje się tak zużytkować. Dopiero współczesne analizy odsłaniają zawarty w nich systematyczny sens.

Ujmując to inaczej i za pomocą przykładu, gdy Stanisław Kasztelowicz³⁶, przedstawiając filozoficzne tło polskiego ekspresjonizmu literackiego, cytował nawet dość obszernie pracę Simmla *Konflikt w kulturze współczesnej*, to korzystał z jego dorobku bardzo selektywnie. Bez wątpienia też wątki krytyki kultury były tak łatwo przyswajalne i perswazyjne, że innego rodzaju treści pomijano³⁷,

³⁴ A. Liebert, *Die geistige Krisis der Gegenwart*, Berlin 1923, s. 188.

³⁵ Tamże, s. 186–187.

³⁶ S. Kasztelowicz, *Tragedy doby kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Warszawa 1933.

³⁷ Taki jednostronny obraz prezentują również niektórzy współcześni badacze – zob. J.E. Jalbert, *Money, Technology and The Tragedy of Culture in the Thought of Georg Simmel*, „Research in

choć to one stanowiły o tym, co wyróżniało Simmla spośród grona filozofów kultury początków XX wieku. Z pewnością w decydującym stopniu przyczynił się do szerszego zaistnienia kategorii tragiczności i tragedii w krytyce kultury, ale nie był na tym polu jedyny³⁸. Nawet gdy okazywał się inspirujący, nie musiało to pociągać za sobą zgody w ujmowaniu tragedii. Mikołaj Bierdiajew w *Sensie twórczości* (przeł. H. Paprocki, Kęty 2001), w książce z 1915 roku, odwoływał się do ostatniego zdania rozprawy Simmla *Michelangelo*, która w swej wersji w „Logosie” zawierała znaczący podtytuł *Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur*, o tym, że zarówno obrazy, jak i życie tego wielkiego artysty uwidaczniają, że ani jemu, ani ludzkości nie zostało dane znalezienie drogi do „trzeciego królestwa”. Sam jednak opowiadał się za całkiem inną wykładnią tragiczności: „Czysty tragizm wewnętrzny pojawia się tym wypadku, gdy ujawnia się niemający wyjścia tragizm miłości, zakorzeniony w samej jej naturze, niezależnie od środowiska społecznego, w którym żyją ludzie. Zewnętrzne źródła tragicznych konfliktów mogą być zlikwidowane przez bardziej sprawiedliwy ustrój społeczny, przez przewyciężenie zabobonów przeszłości. Właśnie wtedy człowiek będzie postawiony wobec czystego tragizmu życia”³⁹. Zacytowany fragment pochodzi z rozdziału *Tragedia ludzkiego istnienia i utopia* z – co istotne – książki pochodzącej z 1951 roku, w której Bierdiajew bardzo wyraźnie zbliżał się do egzystencjalizmu. Wiążący się z tym ostatnim krąg zagadnień stał się najważniejszy dla pierwszej monograficznej pracy o rozumieniu tragiczności u Simmla, a chodzi tu o skądinąd cenną książkę Isadory Bauer *Die Tragik in der Existenz der mo-*

Philosophy and Technology” 1995, 15; J. Jacob, *Tragische Fülle. Erinnerung und Apokalypse bei Georg Simmel*, [w:] J. Brokoff, J. Jacob (Hg.), *Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2002; A.E. Laurence, *Georg Simmel: Triumph and Tragedy*, „International Journal of Contemporary Sociology” 1975, 12; H. Scheible, *Georg Simmel und die „Tragödie der Kultur”*, „Die Neue Rundschau” 1980, 91; oraz częściowo A. Mergel, *Simmelska krytyka współczesności a pojęcie tragedii kultury*, „Sztuka i Filozofia” 2005, nr 27. Artykuł ten zawiera mniej, niż obiecuje jego tytuł. Podobnie S. Sroka, *Filozoficzne konteksty koncepcji kultury Georga Simmla*, [w:] A. Waśko (red.), *Poza utopią i nihilizmem*, Kraków 2008.

³⁸ Do podanych już przykładów dodać można pracę A. Krzezińskiego, *Kultura nowoczesna i jej tragizm*, Warszawa 1934, którą z poglądami Simmla łączy bardzo niewiele.

³⁹ M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 88. Stanowisko Bierdiajewa wymagałoby osobnego omówienia, a zwłaszcza jego praca *K filozofii tragedii*, w której kulturze europejskiej zarzuca zaprzeczenie ducha tragicznego. Anatol Łunaczarski wszakże dostrzegł w pojmowaniu tragizmu u Bierdiajewa jedynie „strach przed życiem i filozoficzne przesady” (*Pisma wybrane*, przeł. A. Gallus, K. i S. Krzemieniowie, J. Pański, Warszawa 1969, t. 3, s. 26–59) i przeciwstawiał mu własną jego wykładnię – zob. *W obliczu fatum* (tamże, s. 125–239). Odnosnie do autora *Nowego średniowiecza* zob. Z. Gorceżyńska, *Kryzys kultury. Tragizm twórczości w filozofii N. A. Bierdiajewa*, [w:] L. Grudziński (red.), *Wobec kryzysu kultury*, Gdańsk 1993. Osobna i szersza analiza należałaby się poglądom Lwa Szeztowa, ale pamiętać wypada również o rozprawach Sergiusza Hessena *Tragedija dobra w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego i Tragedija zła. Filozofskij smysl obraza Stawrogina*, ale polskojęzyczna ich wersja ukazała się pod tytułem *Idea dobra w powieści „Bracia Karamazow”* („Przegląd Współczesny” 1929, nr 2 i 3).

dernen Menschen bei Georg Simmel (München 1961). Bez trudu można wskazać liczne także całkiem współczesne przykłady poprzestawiania na tej egzystencjalistycznej – mniej lub bardziej – maskowanej perspektywie. W tym świetle do wyjątków zalicza się, pochodząca z „metafizycznego” okresu twórczości Alfreda Webera praca *Das Tragische und die Geschichte* (München 1959), w której tragiczna warstwa istnienia i interpretacja jego sensu, jakie ukształtowały się w antycznej Grecji, skonfrontowane zostały z „antytragicznymi” Chinami, indyjskim przeobrażeniem tego, co tragiczne, oraz umoralnieniem tegoż w Azji Przedniej. Źródłową podstawą tych, sformułowanych już w 1942 roku na poły socjologicznych, na poły historiozoficznych rozważań Webera były greckie mity i klasyczne tragedie. Od innej jeszcze strony oświetla to wyjątkowość stanowiska Simmla, który podnosząc omawiany tutaj problem, właściwie nie odwoływał się do tego typu materiałów i egzemplifikacji. Co więcej, jakkolwiek ma on w swoim dorobku książkę poświęconą F. Nietzschemu i A. Schopenhauerowi, to również poglądy tego pierwszego, co może zaskakiwać, nie stanowiły punktu wyjścia do charakterystyki i ujęcia tragedii kultury. O ile w większości tak dawniejszych, jak i dzisiejszych dyskusji o tragiczności przeważająca część ich uczestników odwołuje się do tradycji teatralnej i dramaturgicznej, co ma swoje mocne genetyczne uzasadnienie, Simmel czynił to w sposób bardzo umiarkowany⁴⁰. Kiedy zresztą podejmował temat z dziedziny teatru, to najbardziej intrygowały go zagadnienia aktorstwa⁴¹, a spośród zjawisk artystycznych największych inspiracji dostarczały mu sztuki plastyczne i poezja. W jego książce *Hauptprobleme der Philosophie* (1910) o „głębokiej tragedii” (*Tragik*) jest mowa wtedy, kiedy przedmiotem rozważań staje się konflikt obowiązków – każdy z kręgów, do których należy jednostka, wysuwa względem niej roszczenia, ale ich zaspokojenie niszczy jednostkę. W pozostawionych przez Simmla, a opublikowanych dopiero po latach aforyzmach, które Gertrud Kantorowicz zamieściła w zredagowanym przez siebie zbiorze jego prac *Fragmente und Aufsätze* (München 1923), znalazło się parę nawiązań do teatru i dramatu, ale wygląda raczej na to, że odwołanie do Szekspira czy też uwagi o odmienności komedii i tragedii pojawiły się wtórnie wobec namysłu nad tragedią kultury. Przypominając treść owych zwięzłych myśli, tragiczność

⁴⁰ Spośród licznych drobnych i bardzo drobnych prac Simmla należy przypomnieć o następujących: *Recht. Eine Tragödie?* – *Fragment*, „Jugend” (München) 1898, II; *Metaphysik der Faulheit. Ein Satyrspiel zur Tragödie der Philosophie*, „Jugend” (München) 1900, I. Dołączyć do tego można parę takich sformułowań, jak to o „tragizmie Wenecji” z eseju poświęconego temu miastu (zob. G. Simmel, *Wenecja*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] tegoż, *Most i drzwi*, Warszawa 2006, s. 182), ale były one jedynie zastosowaniami czy egzemplifikacjami ogólniejszego poglądu.

⁴¹ Zob. G. Simmel, *O aktorze. Z filozofii sztuki*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Most...*; fragment jego najobszerniejszej pracy poświęconej temu zagadnieniu, ale wydanej już pośmiertnie, został przetłumaczony przez B. Borowicz-Sierocką w „Notatniku Teatralnym” (1991, nr 1). Jeśli dla określenia swoistości wpływu myśli Simmla Klaus-Siebert Rehberg użył kiedyś wyrażenia „sufler”, to można by „zasuflować” porównanie prac G. Lukácsa *Rozwoju nowoczesnego dramatu* i W. Benjamina *Dramatu tragicznego i tragedii* z uwagi na stosunek do koncepcji autora *Lebensanschauung*.

(*Tragischen*) polega na tym, że los⁴² skierowany jest przeciw woli życia, sensowi i wartości egzystencji, której jednocześnie jest wewnętrzną koniecznością. Tragizm (*Tragik*) losu kobiety wyraża się w tym, że stosunek zależności, który ją niszczy, jest założony w fundamencie jej istoty. W tragedii (*Tragische*) tkwi głęboka jedność między tym, co pozytywne w człowieku, a tym, co ową pozytywność niszczy; w komedii (*Komische*) występuje pomiędzy nimi sprzeczność. O ile w komedii indywidualny los spełnia się w typowych charakterach, o tyle w tragedii odwrotnie – los ogólnoludzki w indywidualnych charakterach. W komedii to, co skierowane jest przeciw intencjom życia, nie łączy się z losem, lecz jest całkiem przypadkowe, okazuje się grą i dlatego ostatecznie zostaje przezwyciężone. Samobójstwo bohatera tragicznego jest zewnętrznym symbolem tego, stanowi tragedię, ale do jej istoty wcale nie należy poczucie winy, które jedynie przenosi paradoks tragiczności do sumienia. Don Quichote jest bohaterem tragicznym, złudzenia bowiem jego intelektu niszczyły najwspanialsze walory jego duszy. Podobnie tragiczna jest sytuacja, gdy nie mamy prawa do tego, co jest naszym obowiązkiem.

Cokolwiek by powiedzieć o przedstawionych powyżej myślach, które notabene nie zostały datowane, wyrastają one z rozważań zawartych *Filozofii pieniądza* i kontynuowanych potem w rozprawie *Pojęcie i tragedia kultury* oraz w pracy o Michale Aniele. Pewną tego konsekwencją okazało się to, że jakkolwiek Max Scheler parokrotnie na kartach swych prac przywoływał poglądy Simmla i z nimi polemizował, nie dotyczyło to problemu tragedii czy tragiczności⁴³. Roman Ingarden w artykule towarzyszącym swojemu przekładowi rozprawy Schelera *O zjawisku tragiczności* wskazywał, że „przeniknąwszy [...] kulturę nowoczesną Scheler chciałby [...] przez obnażenie z jednej strony oblicza człowieka nowoczesnego i jego świata, a z drugiej – przez przywrócenie pewnym dawno zmarłym ideom ich pierwotnej treści [...] znaleźć *remedium* na wady kultury nowoczesnej, kapitalistycznej, przyczynić się do jej przesilenia”⁴⁴. W ten sposób bardzo słusznie

⁴² Simmel osobno zajął się tą kwestią w eseju *Das Problem des Schicksals* („Die Geisteswissenschaften” 1913, H. 5), w którym tragedię, jako formę sztuki, uznał za zniesienie sprzeczności między przypadkowością a koniecznością. Zawsze jest ona „tragedią losu”, a „kto stoi ponad losem, nie może być bohaterem tragedii” (s. 15); polski przekł. zob. G. Simmel, *Filozofia kultury*...

⁴³ Zob. S. Hübner-Funk, *Georg Simmel und Max Scheler*, [w:] F. Dörr-Backes, L. Nieder (Hg.), *Georg Simmel between Modernity and Postmodernity*, Würzburg 1995; G. Hartung, *Cassirer, Scheler und Lebensphilosophie*, „Jahrbuch für Lebensphilosophie” I, 2005.

⁴⁴ R. Ingarden, *Max Scheler*, „Przegląd Warszawski” 1922, nr 10, s. 13. Przy okazji warto zwrócić uwagę na dwa fragmenty z *Książeczki o człowieku*, pracy ukazującej inne oblicze filozofii jej autora. Pierwszy pochodzi jeszcze z drugiej połowy lat 30. XX wieku: „Na skraju dwu światów: jednego, z którego wyrasta i który przerasta największym wysiłkiem swego ducha, i drugiego, do którego się zbliża w najcenniejszych swych wytworach, stoi człowiek, w żadnym z nich naprawdę nie będąc »w domu«. Chcąc się na skraju tym utrzymać [...], wydobywa człowiek z siebie moc twórczego życia i otacza nową rzeczywistością. Ta rzeczywistość dopiero odsłania mu perspektywę na zupełnie nowe wymiary bytu, ale w tym nowym, przeżywanym świecie znajduje moce rów-

zwracał uwagę na związany z ówczesną krytyką kultury dorobek współtwórcy fenomenologii, ale chociaż w pewnych szczegółach jego diagnozy dostrzec można zbieżności z opiniami Simmla, to kategorii tragedii czy tragiczności nie przeniósł na ten teren refleksji. Podobnie jest w przypadku późniejszych rozważań K. Jaspersa, który swój oryginalny namysł nad tragicznością prowadził tradycyjnie na materiale dramaturgicznym. Konkludując, spośród wszystkich wymienionych Simmel wyróżniał się ujmowaniem tragedii kultury jako własnego tematu filozofii kultury, kategoria tragedii nie stanowiła poręcznej analogii ani nie funkcjonowała jako zgrabna metafora. Nie była przywołana do wzmocnienia jakichś ostrzeżeń czy formułowania apeli, lecz stała się zagadnieniem systematycznej filozofii kultury. Nie znaczy to jednak, czego osobny przykład stanowi Cassirerowska analiza poglądów Simmla, że nie wzbudzało to poważnych dyskusji. Co więcej, pojawiły się interpretacje, że dominująca semantyka określenia „tragedia” utrudnia niekiedy uchwycenie Simmlowskiej myśli. Z drugiej jednak strony Wilfried Geßner, nawiązując do niemieckiej tradycji genologicznej, różnicę między wspomnianymi myślicielami tak scharakteryzował: „Podczas gdy Simmel ujmuje dramat (*Drama*) jako *tragedię* (»*Tragödie*«), Cassirer stara się traktować go jako *widowisko* (»*Schauspiel*«)”⁴⁵.

Jak było już przypominane, oprócz autora *Filozofii pieniądza* za reprezentanta „świadomości tragicznej” uznaje się także Maxa Webera. Analiza porównawcza koncepcji obu tych myślicieli, jako zadanie osobne, prowadzona jest na różnorodnych płaszczyznach i podejmuje bardzo wiele zagadnień. Pewien zatem tylko jej fragment dotyczy rozważanej tutaj problematyki, ale zaowocował interesującą kontrowersją. Jeden bowiem z wniosków Lawrence’a Scaffa, który podjął się takiego komparatywnego badania, okazał się następujący: „Co dla Simmla było »tragiczne«, stawało się w ujęciu Webera »obciążone winą«”⁴⁶. Inaczej to opisując, jeśli Simmel skupiał się na całości form, w której ujawnia wielorakość ludzkiego świata, to analitycznie postępujący Weber na tym, jaki jest on w swojej swoistości; dla pierwszego głównym tematem było postępujące zróżnicowanie świata, dla drugiego – wzrastająca racjonalizacja. Jeśli nawet obaj zgadzają się,

nie mu obce, jak świat, z którego pochodzi, i znacznie bardziej go przerastające niż to wszystko, do czego on dorosnąć potrafi. W tym jego szczególna rola w świecie, a zarazem ostateczne źródło jego tragicznej, samotnej walki, jego wielu przegranych i jego nielicznych, a prawie nigdy nie rozstrzygających zwycięstw” (R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 39–40). Drugi to ponad 20 lat później sformułowane zdanie: „Człowiek jest przeto zmuszony do życia na podłożu Przyrody i w jej obrębie, lecz w swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem. Tak tragiczny jest los człowieka. Lecz w tym właśnie przejawia się jego prawdziwa istota: jego genialność i skończoność jego bytu” (s. 18).

⁴⁵ W. Geßner, *Tragödie oder Schauspiel? Cassirers Kritik an Simmels Kulturkritik*, „Simmel Newsletter” 1996, nr 1, s. 67.

⁴⁶ L.A. Scaff, *Weber, Simmel und die Kulturosoziologie*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie” 1987, H. 2, s. 258.

że charakter współczesności wyznacza zawładniająca wciąż nowymi dziedzinami intelektualizacja, to dla Simmla jest to podstawa do oskarżenia kultury obiektywnej, dla Webera – dostrzeżenia kształtowania się „stalowej klatki”. Wiele z tego typu przeciwieństw upoważniło Scaffa do uznania, że twórca *Gospodarki i społeczeństwa* mówi o „tragiczności (*Tragik*) w dziejach”, a autor *Lebensanschauung* o „tragedii kultury”, a to ostatnie sformułowanie wiąże się z koncepcją ahisterycznego Ja, które urzeczywistnia się w świecie nieskończonych możliwości. W innym jednak miejscu – rozważając osobno o Simmlowskiej koncepcji – wyróżniał Scaff⁴⁷ w niej dwa rozumienia kultury. Pierwsze wyznacza metafora okrężnej drogi duszy do siebie samej, ujmowana tutaj w nawiązaniu do Nietzscheańskiej krytyki ascetycznej postawy wobec życia, tyle że przeciwieństwem ascetyzmu ma być teraz pełne zaangażowanie w kulturę obiektywną. Oznacza to, że kultura opiera się na nierozwiązywalnym dualizmie, a zarazem mediuje pomiędzy jego dialektycznie oddzielonymi biegunami. Inne rozumienie kultury zawarte jest w *Konflikcie w kulturze współczesnej*, w którym to dziele określona jest ona zasadniczo jako zespół form sprzeciwiających się twórczym siłom życia. Dodane przy tym zostało, że pojawiające się w późnych esejach Simmla określenia: paradoks, kryzys, konflikt, tragedia, miały nazywać najbardziej dynamiczne momenty naszego rozwoju, a nie były – co Simmlowi zarzucał H. Rickert – skierowane przeciw kulturze jako takiej.

Dokonanie tego uszczegółowiającego rozróżnienia powiązać można z krytyką, jaka spotkała Scaffa, sposób zestawienia koncepcji Webera i Simmla. Charles Turner⁴⁸ bowiem zdecydowanie odrzucił jego opozycyjne ujęcie kultury u tych myślicieli jako „obciążonej winą” lub „tragicznej”. Pomijając wiele niezwykle ciekawych wątków tej polemiki, zatrzymać się trzeba na argumentacji krytyka, że u Simmla termin „tragedia” występuje w sensie „technicznym”, a nie normatywnym. Scaff podążył utartą drogą wielu wcześniejszych (ale i późniejszych) interpreterów myśli Simmla, którzy tragedię kultury wiązali z nowoczesnością i traktowali to jako osąd tej epoki, podczas gdy kultura jest tragiczna nie z powodu coraz bardziej usamodzielnionego rozwoju jej wytworów, lecz dlatego że są one rezultatami tej samej aktywności, której zagrażają. W tym sensie tragedia kultury jest koniecznością, a tytułu swej rozprawy Simmel nie dobrał zbyt szczęśliwie. Podstawowe dla całego porównawczego ujęcia Scaffa stwierdzenie Webera, że „posiadanie kultury, która jest dla »wewnątrzświatowego« człowieka najwyższym cenionym dobrem na tym świecie, łączy się jednak zarówno z etycznym piętnem winy, jak i z poczuciem bezsensowności”⁴⁹, Turner ściślej związał z analizowa-

⁴⁷ Zob. L.A. Scaff, *Georg Simmel's Theory of Culture*, [w:] M. Kaern et al. (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, b.m.w. 1990.

⁴⁸ Ch. Turner, *Weber, Simmel and Culture: a Reply Lawrence Scaff*, „The Sociological Review” 1989, 3.

⁴⁹ M. Weber, *Rozważania między tekstami. Teoria szczebli i kierunków religijnej negacji świata*, przeł. M. Holona, [w:] tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004, s. 128.

nym w Weberowskiej socjologii religii napięciem między absolutną etyką zbaczenia a światem. Dopiero bowiem z pozycji tej pierwszej można orzekać o „winię”, a nie z racji niezgodności różnych sfer wartości w kulturze nowoczesnej⁵⁰. W przeciwieństwie do tego dla Simmla tragedia lokuje się w samym centrum kultury, nie likwiduje ona różnicy podmiot – przedmiot, ale wyraża dynamiczny charakter tej relacji. Dlatego Turner stanowczo nie zgodził się z przypisaniem twórcy *Filozofii pieniądza* ahistoryzmu, argumentując, że u tegoż kultura, jako *Kultivierung*, jest formowaniem różnorodnych doświadczeń i aktywności, które dokonuje się w może nie przesądzającym o wszystkim, ale jednak zawężającym pulę możliwości kontekście. I podsumował, że dla Simmla i Webera ludzkiej indywidualności zagraża w tym samym stopniu subiektywność czystego doświadczenia, co obiektywność obowiązku, a kultura okazywała się dla nich sferą mediacji między podmiotem a przedmiotem.

Do tej zreferowanej pokrótce dyskusji nawiązała inna badaczka, Birgitta Nedelmann, przyznając rację Turnerowi, że kompleksowe ujęcie Simmlowskiej refleksji o kulturze potwierdza „techniczny” sens kategorii tragedii, odnosi się ona do relacji między jednostkami a otoczeniem kulturalnym⁵¹. Do interpretacji wspomnianej autorki warto było wrócić, gdyż nikt tak zdecydowanie jak ona nie zaprotestował przeciwko czynieniu z Simmla jednego z głównych prekursorów czy wręcz teoretyków wyobcowania, a tą drogą podążają wszyscy ci, dla których najważniejsza jest jego krytyka kultury względnie to, czemu dała ona później podstawę. W *Filozofii pieniądza* w istocie zanalizowany został sposób, w jaki pieniądz wpływa na trzy wymiary stylu życia – na dystans, dynamikę i tempo (notabene Orth zestawiał to z kategoriami czasu, przestrzeni i liczby, które Cassirer wykorzystywał, opisując odmienne sposoby organizacji doświadczenia); opisany został podwójny proces wzrostu i zmniejszania się dystansu między osobą a rzeczą; pieniądźowi

⁵⁰ Kwestia ta stała się dla Habermasa przedmiotem wnikliwych studiów i punktem wyjścia do ujęcia szerszej problematyki. Nawiązując po części do poglądów tego badacza i w rozejściu się między nauką a etyką dostrzegając jedną z modernistycznych „oznak tragedii kultury”, Stefan Morawski uznał M. Webera za „pesymistę kulturowego”. A zarazem dodał, że jakkolwiek Weber – jak wielu mu współczesnych – poddaje krytyce zjawisko alienacji, to „w owej krytyce przejawiał się u Simmla pesymizm kulturowy – o tyle mocniejszy niż w wydaniu Weberowskim, że filozof ów zakładał, iż ma on ontyczno-egzystencjalne podłoże” (*Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999, s. 38). Przyznał w związku z tym, że dla Simmla tragedia kultury nie jest możliwa do uniknięcia. Całkiem podobnie rzecz ujmuje Marshall Berman, kiedy u Simmla dostrzega ciekawsze niż u M. Webera uświadczanie „dialektycznej teorii nowoczesności”. Jego zdaniem nie zakończyły się one powodzeniem, gdyż „U Simmla – a później u jego młodych następców: György Lukácsa, T.W. Adorno i Waltera Benjamina – dialektyczna wizja zawsze przeplata się, nierazdko w ramach jednego zdania, z »monolityczną« kulturową rozpaczą” (M. Berman, „*Wszysto, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006, s. 32).

⁵¹ B. Nedelmann, *Individualization, Exaggeration and Paralysis: Simmel's Three Problems of Culture*, „Theory, Culture and Society” 1993, nr 3, s. 192. Zob. dokładne omówienie tego artykułu w: G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 180–198.

przypisana została podwójna rola środka i celu. Lecz Simmel nie wskazywał drogi przezwyciężenia wyobcowania, nie ma podstaw, by jego analizę stylu życia rozpatrywać w perspektywie wyobcowania. Faktycznie wskazuje on na intelektualizację, obiektywizację, dystans, pustkę sensu i utratę orientacji, a są to konwencjonalnie prawie zjawiska wyobcowania. Ale przecież dotyczy to tylko jednej strony i funkcji pieniądza. Autor *Zur Philosophie der Kunst* uzmyslał równocześnie, że nowoczesne życie wypełniają sprzeczne względem siebie procesy – przybywa wolności, ale pojawiają się też inne formy niewoli, poczuciu braku sensu towarzyszy wzrost zdolności do nadawania sensu itp. Stąd wynika wielość stylów życia. Kiedy dostrzega się u Simmla jedynie uwypuklanie wyobcowania, zaprzepaszcza się to, co miał on do powiedzenia o kulturalnej produktywności dualizmów. Trudno nie dostrzec, że nie przedstawił on historycznej analizy pieniądza, struktury kapitalizmu, społecznych warunków alienacji, ale pieniądz traktował jedynie jako „najczystszy symbol nowoczesności”, który wzmaga oraz przyspiesza tendencje i przeciwtendencje, powstałe bez niego. Dlatego wspomniana badaczka poparła stanowisko Turnera w sporze ze Scaffem, i co więcej zagadnienie tragedii kultury u Simmla potraktowała bardziej drobiazgowo i analitycznie. W jej przekonaniu oznaczało to konieczność rozdzielenia jako jednego z problemów konfliktu między jednostkami jako twórcami a usamodzielnionymi ich wytworami, po drugie – relacji styl a sztuka, po trzecie – paradoksalności twórczości kulturalnej. O ile pierwsza z wymienionych sprzeczności owocuje „marazmem”, druga przynosi „ambiwalencję kulturalną”, o tyle dopiero na trzecim poziomie analizy mowa est o „tragedii kultury”, wynikającej z immanentnej logiki samej kultury, a dla jednostki oznacza konieczność kulturalnej twórczości, od której nie może się ona wyzwolić. Właśnie z uwagi na ów podkreślany przez Simmla immanentny charakter i mechanizm tego procesu kategoria tragedii uzyskała sens jedynie „techniczny”. Trzeba przyznać, że te interesujące rozważania opierają się na analitycznych narzędziach, jakich dostarcza współczesna socjologia, ale umyka przez to wiele filozoficznych wątków Simmlowskiej koncepcji. Zbyt też mało uwagi poświęcone zostało temu, w jakim znaczeniu u twórcy *Soziologie* występuje samo pojęcie kultura, jakie stały za tym ogólniejsze przekonania, jaka jest relacja między jego stwierdzeniami systematycznymi a krytycznymi.

W momencie gdy krytyka kultury, która rzeczywiście przyniosła Simmlowi spory rozgłos, stała się przedmiotem analitycznej refleksji, spośród jego dzieł największe znaczenie zyskała *Filozofia pieniądza*. Pomijając najbardziej widoczne zbieżności rozdziału tej książki poświęconego kategorii kultury z rozprawą *Pojęcie i tragedia kultury*, najdalej idące konsekwencje ma potraktowanie pieniądza jako języka – od takiej czy innej materialności pieniądza istotniejszy okazał jego niematerialny sens⁵². Sam będąc bezwartościowy, stał się nośnikiem znaczenia,

⁵² Zob. S.H. Frankel, *Der Symbolismus des Geldes. Die Philosophie Georg Simmels*, [w:] tegoż, *Geld. Die Philosophie und Psychologie des Geldes*, Wiesbaden 1979.

jego funkcjonalność przeważała nad substancjalnością. Z uznania zatem symbolicznego charakteru pieniądza wyrastało u Simmla, tak bliskie Cassirerowi, ujęcie kulturalnej egzystencji człowieka jako istnienia w świecie symboli. Ustalanie przez pieniądz relacji można było zinterpretować jako pełnienie przezeń funkcji semiotycznej, a między relacjonizmem autora *Grundfragen der Soziologie* i funkcjonalizmem Cassirera jako stanowiskami epistemologicznymi występują znaczne zbieżności⁵³. Z nieokreślonością pieniądza i wszelkimi konsekwencjami rozwoju gospodarki na nim opartej Simmel wiązał jednak nie tylko negatywne zjawiska nowoczesności. Jakkolwiek dało to przewagę kulturze obiektywnej, jednocześnie otworzyło drogę do szeroko rozumianej racjonalności, która z racji swej uniwersalności oraz obojętności może i zubaża to, co subiektywne, ale zarazem zabezpiecza przed wszechwładzą tradycji. Jednym słowem, u autora *Filozofii pieniądza* występuje zrelatywizowana diagnoza nowoczesności, trudna czasami do odczytania z jego własnych sformułowań, zwłaszcza tych, w których ulegał toposom obiegu *Lebensphilosophie*. Dlatego także Gerhard Gamm zadał pytanie, czy określenie „tragedia” trafnie oddaje Simmlowską dialektykę sprzeczności⁵⁴, której ostrość Cassirer zdecydowanie osłabiał, pisząc w *Eseju o człowieku* o „koegzystencji przeciwieństw”. Intencją Gamm było między innymi wskazanie, że charakterystyka relacji między kulturą obiektywną a subiektywną – mimo cytowanej często krytycznej wypowiedzi Adorna o Simmlu – odsłania tę samą strukturę, która uwarunkowała opis „dialektyki oświecenia”. Jeśli Simmlowskiego ujęcia tragedii kultury nie rozpatrywać w kontekście idei zmierzchu kultury zachodniej, traci uzasadnienie przypisywanie mu pesymizmu, co jednak nie pociąga za sobą automatycznie zgody z mimo wszystko optymizmem Cassirera. Steffen W. Groß, wykorzystując rezultaty najnowszych badań nad koncepcją autora *Philosophische Kultur*, wysnuł wniosek, że aczkolwiek tragedia kultury nie jest do uniknięcia, co zarazem oznacza, że nie jest nam dane wyjść poza kulturę, to pojawia się tutaj pewien element optymizmu. Zawiera się on – dzięki rozrostowi kultury

⁵³ O znaczeniu tego dla ich ujęcia kultury zob. G. Freudenthal, «Substanzbegriff und Funktionsbegriff» als Zivilisationstheorie bei Georg Simmel und Ernst Cassirer, [w:] L. Bauer, K. Hamberger (Hg.), *Gesellschaft denken: eine erkenntnistheoretische Standortbestimmung der Sozialwissenschaften*, Wien 2002.

⁵⁴ Zob. G. Gamm, *Die Unbestimmtheit des Geldes. Georg Simmels Zeitdiagnose im Geist der Hegelschen Dialektik*, [w:] W. Geßner, R. Kramme (Hg.), *Aspekte der Geldkultur*, Magdeburg 2002. Identyczny sąd odnaleźć można u Geßnera. Spośród starszych badaczy bodaj R. Weingarnter najwyraźniej wskazywał, że Simmlowska koncepcja kultury nie usprawiedliwia do końca zastosowania sformułowania „tragedia”, ale jego użycie tłumaczył nastrojem przełomu wieków. Z kolei w kwestii pojmowania przeciwieństw U. Gerhardt (*Immanenz und Widerspruch. Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1971, H. 2), porównując koncepcję Simmla i W. Diltheya, stwierdził, że to, jak ten pierwszy ujmował pełen sprzeczności charakter życia, wykluczało Hegłowskie ich zniesienie. Podobnie odrzucał Marksowski obraz – nadzieję społeczeństwa bezklasowego. Sprzeczności miały dla niego mocniejsze ugruntowanie niż tylko w układzie społecznych sił.

obiektywnej – w otwarciu pola dla pojawienia się nowych lub do tej pory ograniczonych możliwości. Następstwem relatywizmu jako stanowiska teoretycznego staje się w ten sposób faktyczna wielość. Jak zgrabnie zostało ujęte, nie obwieszczając „upadku kultury”, Simmel analizował „kulturę upadku”, okazując się w ten sposób „pesymistycznym optymistą”. Spośród licznego grona badaczy, którzy zastanawiali się, czy Simmlowi bliżej do nowoczesności czy ponowoczesności⁵⁵, przytoczyć warto jedno z nowszych stanowisk w tym sporze. Elizabeth Goldstein uznała mianowicie, że „Simmlowska fenomenologia kultury oferuje filozoficznie ugruntowaną hermeneutykę dla epoki postfundamentalistycznej, dla świata, w którym wielkie opowieści – czy chcemy, czy nie – straciły swoją moc”⁵⁶. Stanowi to, rzecz jasna, fragment szerszego rozumowania, lecz od przedstawienia niemieckiego filozofa przełomu XIX i XX wieku jako „proto-poststrukturalisty”, z uwagi na rozpatrywany tutaj problem, istotniejsza jest ocena, że jego opis dialektyki kultury obiektywnej i subiektywnej stanowi wzór traktowania kultury jako dynamicznej całości bez zakładania jej wewnętrznej równowagi. Pieniądz stawał się dla Simmla najdoskonalszym środkiem zapośredniczenia ludzkiej egzystencji w nowoczesności, symbolizował i prowadził ku czystej racjonalności, która z kolei wywoływała dyskomfort braku poczucia sensu. Pokazywała to Simmlowska analiza nowoczesnego stylu życia, stylu rozumianego jako uogólnione formowanie tego, co indywidualne. W opinii Goldstein jednak ani obiektywizujący dystans obecny w *Filozofii pieniądza*, ani późniejsze sformułowanie „tragedia kultury” nie mogą przesłonić aprobatywnego stosunku autora wspomnianej książki do nowoczesności. A wyraża się on przede wszystkim w sceptycznej i relatywistycznej postawie, która tworzy podstawę do odnawiania i negocjowania znaczeń. Innymi słowy, dla wspomnianej badaczki największe walory zachowuje Simmlowski sposób rozpatrywania zjawisk kulturalnych, podczas gdy teza o nadrzędności kultury subiektywnej straciła dziś aktualność.

⁵⁵ Znana jest u nas na przykład D. Frisby’ego interpretacja Simmla jako „socjologa moderny”, ale bez porównania bardziej zauważalne są liczne odwołania do niemieckiego filozofa i socjologa u Z. Baumana. Trudno w związku z tym powstrzymać się przed przypomnieniem paru zdań z dyskusji Morawskiego z autorem *Ponowoczesności jako źródła cierpień*: „Czy Simmel, którego najsluszej ceni, był protagonistą postmodernizmu, czy raczej jednym z typowych przedstawicieli filozofowania modernistycznego? Jego samowiedzy sprzeczności między formą a życiem [...] towarzyszyło przecież przeświadczenie, że zasady jak bumerang powracają, że ich nieustępliwość konstytuuje ludzki obraz świata, że człowiek chce więcej niż może osiągnąć, ale przymusu tego nie może uciszyć, że jakiś tajemniczy żywioł wyrwa nas poza granice, które system społeczny wytacza. W tym dramatycznym napięciu czy zgoła tragicznym konflikcie sił wciąż trwamy [...]”. Myślenie Simmla było oryginalne, ale jego pesymizm kulturowy był dzielony przez wielu filozofów *fin-de-siècle*. Skąd tedy ciagoty, by wątki dlań charakterystyczne uważać za symptomy postmodernistyczne?” (*Modernizm a postmodernizm – przedłużenie czy alternatywa*, „Studia Kulturoznawcze” 1995, cz. 2, s. 143).

⁵⁶ E.S. Goodstein, *Georg Simmels Phänomenologie der Kultur und die Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften*, [w:] W. Geßner, R. Kramme (Hg.), *Aspekte...*, s. 32.

Jak już dowiedziono, zrozumienie roli sfery ponadindywidualnej Simmel za-
wdzięczał nie tylko wpływom klasycznej filozofii niemieckiej, które pojawiły się
u niego później, ale psychologii społecznej Moritza Lazarusa, jego koncepcji trze-
ciej – obok tego, co fizyczne i psychiczne – sfery, która kształtuje się w funkcyj-
nalnej relacji między człowiekiem a rzeczami⁵⁷. Tworzenie się tych relacji, któ-
re pieniądź jako *pars pro toto* najlepiej pokazuje, to nic innego perspektywiczne
formowanie *pluriversum* kultury, która staje się *natura altera*⁵⁸. Ale przecież wy-
daje się z tym kolidować wspomniane wyżej Simmlowskie ujęcie kultury subiek-
tywnej jako celu i miary całego procesu kulturalnego. Inaczej to ujmując, pojawia
się tutaj sprzeczność między Simmlowską krytyką kultury a jego filozofią kultury.

⁵⁷ Zasługa odkrycia wpływu na Simmła koncepcji tego jego wykładowcy przysługuje Klau-
sowi C. Köhnke (*Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt am
M. 1996). W związku z relacją Simmel – Cassirer zob. Ch. Möckel, *Georg Simmel. Anstöße für eine
Philosophie der symbolischen Kulturformen*, „Simmel Newsletter” 1996, nr 1; W. Geßner, *Geld als
symbolische Form. Simmel, Cassirer und die Objektivität der Kultur*, „Simmel Newsletter” 1996, nr 1.
O problemie ontycznego statusu kultury dyskutują oczywiście nie tylko przedstawiciele filozoficz-
nej myśli o kulturze. Warto zilustrować to na pewnym przykładzie, który, co ważniejsze, pokazuje
oddziaływanie koncepcji Simmlowskiej poza jej rdzenną dziedziną. Leslie White w *The Science
of Culture. A Study of Man and Civilization* (New York 1949) zganił autora *Filozofii pieniądza*
za brak uznania kultury za *suprapyschological order* (s. 84), a chociaż uznawał niezależność takich
dziedzin kultury jak religia, moralność itp., to „indywidualistyczna psychologia”, za którą Simmel
się ostatecznie opowiadał, powodowała, że te „duchowe struktury” (*spirituals structures*) istniały
dla niego tylko w umysłach jednostek. Jako stanowisko ontologiczne kojarzył to White z lepiej so-
bie znanymi poglądami E. Sapira. Zauważyć przy tym trzeba, że współtwórca neoewolucjonizmu
cytował wczesny, a więc pochodzący z okresu pozytywistycznego, artykuł Simmła *The Persistence
of Social Group*, który ukazał się w trzecim numerze „American Journal of Sociology” z roku 1898.
Po latach do tych stwierdzeń White’a odwołał się A.L. Kroeber, a niejednoznaczność stanowiska
Simmła dowodziła dla niego stopnia skomplikowania całego zagadnienia. W roku 1948 Kroeber
jako rozwiązanie proponował traktowanie kultury „jak gdyby” była autonomiczna: „przyjęcie tak-
kiej postawy wydaje się bardziej owocne niż oskarżanie Simmła o upór czy zaślepienie przez prze-
starzałą metafizykę. Stanowisko White’a pod tym względem nie jest całkiem konsekwentne: jeśli
Simmel tak zupełnie jest w błędzie, zatem kultura istnieje rzeczywiście jako byt na swym własnym
poziomie i nie musimy uciekać się do postawy »co było, gdyby...«, do tymczasowego założenia
takiej autonomii” (A.L. Kroeber, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa 1989, s. 267). Na-
wiązując do właściwie jedynie sugestii White’a, warto byłoby przeprowadzić analizę porównawczą
koncepcji Simmła i Sapira, ich ujęć mody czy też relacji kategorii kultury subiektywnej i kultury
autentycznej, zwłaszcza że jakkolwiek artykuł, który pojawiło się to ostatnie pojęcie, opublikowany
został w 1924 roku, to pochodzi sprzed 1917.

⁵⁸ Zob. W. Geßner, *Das Geld als Paradigma der modernen Kulturphilosophie*, [w:] W. Geßner,
R. Kramme (Hg.), *Aspekte... Skoro owo formowanie dotyczy całości ludzkiej aktywności, badacz
ten mówi o „antropologicznym znaczeniu” pojęcia kultury u Simmła. Antroposferę wyznacza tu za-
kres systemów znakowych. Trzeba w tym miejscu odnotować, że Geßner jest autorem pierwszej
książki poświęconej w całości filozofii kultury Simmła – *Der Schatz im Acker*, Weilerwist 2003.
Fakt, że tego rodzaju opracowanie w całkiem obfitej wcześniejszej literaturze dotyczącej autora
Konfliktu w kulturze współczesnej pojawiło się tak późno, stanowi temat godny oddzielnego roz-
patrzenia.*

Rozwiązanie, które daje się bardziej odnaleźć u twórcy *Lebensanschauung*, niż sam je wskazał, wydaje się polegać na tym, że przyjęcie i odtworzenie znaczeń kulturalnych wymaga funkcjonalnie adekwatnych stosunków między jednostką a ponadindywidualnymi formami. Dopiero wtedy jednostki nadają kształt własnej partycypacji kulturalnej, co wcale jednak nie oznacza, że pomiędzy obiema stronami tego procesu musi zapanować harmonia, harmonia, której wyobrażenie już Simmlowi wydawało się przestarzałe. Tylko w ograniczonym stopniu „dialektyka bez pojednania”⁵⁹, którego to określenia przed laty użył Landmann, oznaczać miała przestrożę czy ocenę. Ten bardzo zasłużony wydawca pism i badacz myśli Simmla podsumował kiedyś, że dla twórcy *Filozofii pieniądza* nawet wtedy, „gdy człowiek włącza się sensownie w *cultura cultura*, czuje się jednak przez nią ograniczony z racji w nim samym działającej *cultura culturans*. Przecież nie jest tylko istotą, która żyje w i ze stworzonymi formami, lecz zawsze także tą, która sama tworzy takie formy!”⁶⁰. Kończąca emfaticzność tych słów nie powinna zasłaniać wspomnianego braku pojednania. To ostatnie ma zwracać uwagę, że rozwoju kultury nie sposób opisać i wyjaśnić jako „procesu postępującego samowyzwalania się człowieka”⁶¹, jak to uczynił Cassirer w zakończeniu *Eseju o człowieku*.

⁵⁹ Rudolf Malter (*Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1977, H. 2), rozwijając interpretację Landmanna, określił to jako „korekturę” idealistycznej koncepcji z pozycji „filozofii życia”, ale akcent położył na tego moment negatywny. Zob. też C.-F. Meyer, *Konflikt und Tragödie der Kultur angesichts des „absoluten Lebens”*, „Simmel Newsletter” 1992, nr 1. Koncentrując się na pracach Simmla z czasów I wojny światowej, Gregor Fitzi jako „wyjście” z tragedii kultury zinterpretował jego późną koncepcję etyczną, w której z „prawa indywidualnego” ma wynikać odpowiedzialność za kulturę, obowiązek poszukiwania jej nowych form (zob. G. Fitzi, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie*, Konstanz 2002, s. 316–324).

⁶⁰ M. Landmann, *Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1951/1952, s. 120. Geßner przekształcił Landmannowskie wyrażenie „dialektyka bez pojednania” w dylemat „dialektyka albo pojednanie”, z którym połączył między innymi opozycje harmonia–dynamika, kooperacja–konflikt. Posłużyły mu one do takiego opisu odmienności koncepcji Cassirera i Simmla, który uwypuklił, że u ich podstaw występuje to samo emfaticzne rozumienie kultury, wywodzone z tradycji *Bildungsideal*. W rezultacie nawet u Simmla krytyka miałaby na uwadze głównie historycznie określoną, funkcjonującą jako norma, ideę kultury, a nie kulturę jako taką (zob. W. Geßner, *Tragödie...*, s. 67–69).

⁶¹ E. Cassirer, *Esej...*, s. 359.