

Življenjska modrost filozofije življenja

CVETKA TÓTH

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,
 Oddelek za filozofijo,
 Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Članek podrobneje obravnava nazore nemškega filozofa Georga Simmla (1858-1918), ki meni, da je življenje najbolj osredinjeno z dušo; ta pojem v sodobni filozofiji ni več v ospredju. Po Simmlu mora filozofska refleksija vsebovati tako diskurzivno kot tudi intuitivno dojetje, da bi bila zmožna celovitega dojetja. Pri tem ni predpisanih področij, kajti za filozofa je nujno, da zna razmišljati o vsem, tudi nepomembnem, obrobnem, nepriznanem, tako kot je to počel, glede na tradicionalno filozofijo, Simmel sam. V primerjavi z racionalistično filozofsko tradicijo je iracionalizem filozofije življenja izpeljan povsem racionalno in logično in nikakor ne protiracionalno, zato je namesto izraza iracionalizem v določenih kontekstih bolje uporabljati izraz nadracionalizem oziroma supraracionalizem. Glede na emancipacijske tendence filozofije življenja članek opozarja na pomen pojma modrost, saj ta vključuje do sveta in življenja izrazito afirmativen odnos. Žensko dojetje (*sophia*) Simmel vrednoti kot enakovredno moškemu dojetanju (*logos*), ki je bilo znotraj naše kulture v preteklosti vedno v nadrejenem položaju kot pozicija moči in oblasti.

Ključne besede: Simmel Georg, filozofija življenja, *logos*, *sofija*, feminizem

ABSTRACT

WORDLY WISDOM OF THE PHILOSOPHY OF LIFE

The article analyzes the views of the German philosopher Georg Simmel (1858-1918), who believes that it is with the soul that life is at its most focused; this concept is no longer at the forefront of modern philosophy. According to Simmel, philosophical reflection must contain both discursive and intuitive comprehension in order to be capable of integral comprehension. This involves no prescribed areas, because it is essential that the philosopher be able to think about everything, even about the unimportant, the peripheral, the unacknowledged, just as Simmel himself did, with respect to traditional philosophy. In comparison with the rationalist tradition in philosophy, irrationalism of the philosophy of life is carried out in a wholly rational and logical manner and certainly not irrationally, which is why it is better to use, in certain contexts, the term suprarationalism instead of irrationalism.

As to the emancipatory tendencies of the philosophy of life, the article underscores the importance of the wisdom, as it includes a markedly affirmative attitude to life and world. Female comprehension (*sophia*) is in Simmel's view equal to male comprehension (*logos*) which in the framework of our culture always held the superior position of power and authority.

Key words: Georg Simmel, philosophy of life, *logos*, *sophia*, feminism

1. Racionalizem – iracionalizem – nadržacionalizem (supraracionalizem) – modrost

Kako razumeti nekoga, ki se je izšolal v dialektični tradiciji mišljenja in povrh še v skrajno suhoparni racionalistični logiki, takrat, ko naredi prehod k iracionalistični filozofski misli? Od kod ta potreba, ko je že vse zavarovano z umnostjo, ki domala *a priori* izključuje kakšno nepredvidljivo življenjsko silo, ki bi zanimala veljavnost uma in njegovih pojmov? Vendar ti ne nagovarjajo, preveč samozadostno in izključevalno učinkujejo in vse preveč nas spravljajo v bližino česa absolutnega.

Z odpovedjo moči absoluta – v taki ali drugačni obliki – se stopnjuje moč življenja. Zdaj še transcendentalizem, tj. konstitutivna subjektivnost onemi, soočeni smo z nemočjo tradicionalno pojmovanega subjekta, v določenih kontekstih celo z njegovim koncem.

Z opuščanjem pojmovne strogosti in toge avtonomije mišljenja nagovarja spontanost, ki je – in to preseneča – najprej obrat navznoter, k temu, kar v zgodovini filozofije imenujemo *duša*.

Gre za pojem, ki znotraj novejšje filozofije že dolgo več ni odziven, po mnenju mnogih je celo izginil. "Njeno ime je danes izzvenelo. Ta beseda celo v pesništvu ni več doma, današnjemu človeku se zdi, po vseh izkušnjah našega časa, neprimerna in nič več resnična. Duša kot notranja kakovost človeka, kot vse v sebi zbirajoča substanca, ne obstaja več v današnjem jeziku. Duša je po Simmlu poslednja obramba proti razrešitvi z vsemi močmi življenja in smrti, kakor so bile na delu v njegovem času."¹ Tako ima po Simmlu opozorilo pojem duše celo prizvok nečesa personalističnega: "Že od vsega začetka pa se mi zdi jasno, da če 'dušo' mislimo kot kakor koli substancialno in v strogem okviru evropske pojmovnosti, je njeno potovanje iz nekega kneza v tigris in iz tega v nekega berača za nas povsem neizvršljiva misel; pri čemer naj njena substancialnost ne velja v odpravljenem smislu prejšnjih časov, temveč kot skrajšani simbol za občutek v zadnji instanci trdne, vztrajne identitete osebe."²

Tudi filozofovo identiteto oziroma osebnost filozofa Georg Simmel (1858–1918) imenuje *duša filozofa* in kolikor je ta močnejša in izrazitejša, toliko bolj prepričljivo učinkuje njegova misel – tako kot Simmlova.

Ko ugotavljamo dejstvo, da je filozofija življenja gradila na pojmu duše, vsekakor ostaja zanimivo vprašanje, zakaj je vztrajala pri njem in ga ni zamenjala s pojmom *eksistence*.

Res je, da nas danes vsekakor ne nagovarja več pojem duše, še vedno pa so zanimiva razmišljanja o pojmu življenja, kakor ga je poskušala razlagati t. i. filozofija življenja. Še frankfurtski dialektiki, ti, ki so nas, vsekakor v dobrem pomenu, trajno zaznamovali, pišejo tako, da ta, ki bere njihova dela, ne more zaobiti nekaterih imen filozofije življenja, še najmanj ne Georga Simmla; lastne izjave o obsojenosti njegove filozofije na anonimnost, niso doživele potrditve, ampak prej nasprotje in Simmlova misel je kot povabilo, da naredimo še svoj miselni obrat od racionalizma k iracionalizmu, ne da bi prvega opustili.

Kakor koli že, tu se ne da zaobiti dejstva, da tak prehod med drugim omogoča tudi intenzivno branje ravno tistih tekstov, ki dokazujejo, da je uvod v filozofijo možen samo kot uvod v dialektiko. Tu seveda privlači sintagma *nereducirano izkustvo v mediju poj-*

¹ Margarete Susman: "Das Nah- und Fernsein des Fremden". Essays und Briefe (ur. Ingeborg von Nordmann), Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1992, str. 39.

² Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994, str. 141 (dalje LA).

*movne refleksije*³ in k tej neredukciji sodi krik zemlje z vso neracionalno logiko, ki je nagovorila filozofijo v zadnjih dveh stoletjih ravno zaradi filozofije življenja – skozi dialektiko pronica življenje, postala je z življenjem pretočna, iracionalizem učinkuje že kot *nadracionalizem* oziroma *suprarracionalizem*.

Izraz iracionalizem ni prepričljiv, nerazumljivo je, zakaj se je sploh uveljavil. Ker del filozofije življenja vztraja na celovitem človekovem dojetanju, nehote vključuje emancipacijski vidik človekovega dojetanja.

Tako žensko dojetanje razume – ali to vsaj skuša – kot enakovredno moškemu. Kljub vsem trajnim razlikam, ki so in ostajajo med obema spoloma, je Simmlova filozofija življenja v oporo prepričanju in trditvi, da ženska moškemu ni več podrejena, nasprotno, docela enakopravna je. Vemo pa, da se tistim obdobjem zgodovine človeške kulture, ki so žensko obravnavale – ali so to vsaj skušale – kot bitje, povsem enakovredno moškemu, ni dobro godilo, in to je razlog več, zakaj moški šovinizem posmehljivo in omalovažujoče obravnava tudi romantiko.

Zanimivo je, da v kontekstu razmišljanj o *logosu* in *sofiji*, tj. modrosti o vplivu filozofije življenja, sodobna filozofinja Annegret Stopczyk v enem od svojih najnovejših del ugotavlja: "Reči življenju ne je začetek zahodnega razumskega mišljenja v imenu moškega logosa."⁴ Dejati življenju *da*, zavzeti do njega pritrjujoč in pozitiven odnos je začetek poti, ki pripelje do afirmacije *sofije*, tiste človeške modrosti, ki jo zgodovina pripisuje – čeprav kot manjvredno obliko v primerjavi z moško pametjo – sicer ženskam in ženskemu načinu dojetanja in razmišljanja.

In v Simmlovi filozofiji⁵ kar nekaj tekstov razpravlja o t. i. ženskem dojetanju, ne več s stališča hierarhije, kjer je moško še vedno nadrejeno, ampak z vidika naravnih razlik, ki jih po njegovem ne smemo jemati kot izhodišče za podrejanje ženskega moškemu. Tak pristop mora nehote pokazati na meje moško centriranega dojetanja, tj. *logosa*, in pelje do tega nedvomno zanimivega in v marsičem sprejemljivega sklepa, ki ga Annegret Stopczyk sicer povsem neodvisno od Simmlovih pogledov, vendar pod očitnim vplivom nastrojenosti filozofije življenja podaja s temle: "Alternativa razumu ni iracionalnost in nerazum, temveč modrost."⁶ Ravno iracionalizem oziroma filozofija življenja pripelje med drugim do poskusa rehabilitacije čutnosti, ki je tako po Schopenhauerju in Nietzscheju glavni predpogoj za *onaravljanje etike* – etika kot človekova *druga narava* in ne *protinarava* – in nasploh za rehabilitacijo pojma narave, ki je bil v imenu logosa in uma izrinjen in razvrednoten. Tudi sam pojem napredka je temeljil na podrejenosti narave; v tem smislu moško usmerjena in onenaravljena je bila ne samo vsa filozofija, ampak celotna kultura in v širšem smislu civilizacija.

In kakor se je človeštvo obnašalo do narave, tako se je do žensk – skrajno izkoriščevalsko in ponižujoče; že znana enačba *ženska je eno z naravo* to tragikomično potrjuje.

Pojem življenja, kakor ga je del filozofije poskušal dojemati v 19. stoletju, pomeni očitno, pozitiven premik in nasledki tega se vsekakor čutijo vse do danes, in to v najboljšem pomenu. Da tu najprej izstopata Schopenhauer in Nietzsche, je zelo očitno, čeprav oba razmišljata še dokaj moško šovinistično, ko gre za upoštevanje ženskega

³ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften* (GS), zv. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 25.

⁴ Annegret Stopczyk: *Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 1998*, str. 11.

⁵ V slovenščino so prevedni nekateri Simmlovi teksti o t. i. ženski kulturi v sicer širšem izboru nekaterih od njegovih del. Gl. Georg Simmel: *Izbrani spisi o kulturi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2000.

⁶ Prav tam, str. 13.

sveta. Iracionalizem in voluntarizem dejansko pomenita racionalno revizijo procesa racionalnosti, tudi s pomočjo pisanja samega, ki – sicer z nenavadnim Nietzschejevim klicem⁷ *Piši s svojo krvjo: in izvedel boš, da je kri duh* – skuša rehabilitirati čutnost, konkretnost, spontanost. Vse to je bilo vedno podrejeno občosti, vzvišeni čistoči in prevzetnosti uma, ki je preziral krik ceste in konkretno, posamično doživljanje in trpljenje. Tradicionalni diskurz s svojo zagledanostjo v sistem – pojmovno mumijo – onemi, do veljave prihajata aforizem in esejizem, ki ju je Georg Simmel obvladal tako vzorno in mojstrsko, da je s svojim vplivom trajno zaznamoval imena kot Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, György Lukács, Walter Benjamin in še koga.

Tako je ravno Walter Benjamin življenje in njegovo hrupno konkretnost na ulicah velemesta z očitno Simmlovo pomočjo opisoval kot pristen utrip življenja, ki živi, ne hira, cesta⁸ postaja za sprehajalca dom, podoben temu, kot ga ima človek, sicer stanujoč za štirimi zidovi. Doživljanje življenja na podlagi *doživljanja konkretnosti* učinkuje dobrotljivo, vendar je pri tem *fiziologija konkretnosti* tolikšna, da pisanje nehote prehaja v politično misel. Zdaj razumeš, zakaj politizacija – ki zahteva spremembe – ne prihaja samo od zgoraj, iz sveta dobrotljivih in skrajno racionalistično utemeljenih idej.

Bernhard Groethuysen, Diltheyev in tudi priljubljen Simmluv učenec je o Simmlu zapisal, da je bil "v osnovi mračen in divji mož".⁹ Vendar se je upoštevanje Simmlovega imena obrestovalo, kajti dialektična tradicija je postala zanimiva zaradi svoje zavezanosti konkretnosti, v določenem obdobju celo sugestivna, tako zelo, da je prešla v gibanje, ki teorijo izkazuje kot materialno silo, ki med drugim v optimalni meri vključuje poskus emancipacije vsega zatiranega in nepriznanega.

Ne da bi morda sama izrecno želela, v določenem trenutku je učinkovala kot močena emancipacijska sila, v kateri so se prepoznali mnogi. Pri tem jo je v bistvu nagovarjalo samo življenje, in ko je bil govor o dialektiki, je to pomenilo dobesedno *tua res agitur*.

Zreti v obličje življenja samega kar najbolj naravnost in neposredno je izziv za filozofijo, še posebej, ko mora ohranjati odprtost za življenjsko modrost – *sofijo* in hkrati še zavest o možnosti utopije, celo nesmrtnosti.

Prizemljenost teorije, imanentna metafizična naravnost filozofije – in zavedati se je treba, da teorijo v marsičem omogoča šele kaj metafizičnega, vendar kot kar najbolj neposredno motenje tega sveta in ne sveta večnih Platonovih idej –, še ni nekaj, kar nujno pelje v nihilizem, ta znani reči svetu in življenju *ne*.

Tudi smrt ni poslednje, pojem večnosti in z njim zgodovina ne izginja. Vsekakor nas Simmel prepričljivo nagovarja s pojmi kot *nesmrtnost* in *večnost*, saj gre po njegovem za zgodovinsko dogajanje, razumljeno kot *čas brez konca v večnost* in ne za *čas brez konca v nič*.

Odpravljeni kartezijanski dualizem duše in telesa – nanj je filozofija življenja upravičeno ponosna – pomeni konec logike razmišljanja, kaj je prej in kaj pozneje; čistoča duha je soočena s tem, da je vse duhovno prizemljeno, saj vsaka misel vsebuje v sebi nekaj somatskega, kar pomeni sebi nasprotnega, da sploh učinkuje in se sproži. Misli pomeni misliti s tem, kar ni misel sama. Zavest ni več samozadostna, konstitutivna subjektivnost v primerjavi z nemškim idealizmom nima več kaj početi s superiornostjo duha.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 48.

⁸ Gl. Walter Benjamin: *Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 179-183.

⁹ Kurt Gassen in Michael Landmann: *Buch des Dankens an Georg Simmel*, Duncker und Humblot, Berlin 1958, str. 13.

2. Zavest – življenje – duša

Zato je dilema precejšnjega dela zgodovine filozofije tudi, kot Georg Simmel sam omenja, tipično *marksistično vprašanje*, ali je zavest bolj določena z življenjem ali pa je življenje bolj odvisno od zavesti, napačna, kajti po njegovem je *življenje* tista *bit*, ki je med zavestjo in bitjo nasploh, in s to vednostjo je prežeta njegova filozofska govorica. Tako odločno trdi: "Življenje je višji pojem in višja dejstvenost kot zavest: ta je v vsakem primeru življenje. Morda biti ni mogoče enako postaviti nad zavest, obe je mogoče postaviti metafizično neodvisno eno od druge, zavest bi lahko imela drugačno obliko eksistence ali danosti, ki ne bi bila istovetna z obliko eksistence biti, bit bi lahko bila goli predmet zavesti – z jezikovno nujnim izrazom, da se ni potrebno pustiti zmešti glede tega, da zavest je. Toda da zavest živi, ni vprašljivo. Le da ima vsebine, ki niso žive kot take."¹⁰ Zavest je glede na življenje ožji pojem, zato je od novejšje filozofije pričakoval, da bo življenju prisluhnila vsaj tako, kot je to razbral pri Arthurju Schopenhauerju. Šele takrat, ko bo filozofija ujela utrip živega življenja, bo uspela kaj več povedati o tem, kaj je sploh izkustvo in kako se je lahko zgodilo, da je filozofija po njegovem ostala domala nema v soočenju s pojmi kot *sreča*, *trpljenje*, *ljubezen*, *usoda*.

Tem pojmom se filozofija ne more več izogibati, prekiniti je treba s pristopom, ki bi – hudomušno – govoril le o poteh *vagabundiranja* subjektivnega duha, vse drugo pa naj čistost filozofske misli prezira.

Tudi ne gre samo in zgolj za psihološki pristop, s katerim bi razrešili sicer "duševna dogajanja" kot tragedija, ljubezen, doživljaj, trpljenje. Da bi jih dojeli, moramo po Simmlu videti v njih samo to, kar najprej so, namreč "bivanjske resničnosti", kar pa "zahteva filozofsko tolmačenje, če se filozofija sploh v katerem koli smislu sklicuje, da je 'življenjska modrost'".¹¹ Pojmi nimajo samo diskurzivno, ampak še intuitivno poreklo, misel ne išče in utemeljuje substance, kajti usmerjena je k procesualnosti, še posebej, ko gre za življenje.

Simmel se zaveda, da je naša spoznavna zmožnost zelo kompleksna, nič manj kot naše občutenje življenja. Iz tega sledi še zahteva ponovno prevprašati sam pojem duše, kaj je njena dejanska *vsebina*, in iz Simmlovih razmišljanj izhaja, da ta pojem nikakor ni bil tako zelo samoumeven, kot se je to zdelo mnogim filozofom. Toda razumeti ga pomeni najprej izpostaviti življenje, tako kot Schopenhauer s svojo *voljo do življenja* in Nietzsche z *voljo do moči*, "pri čemer Schopenhauer čuti kot odločujoče bolj brezmejno kontinuiteto, Nietzsche pa individualnost v njeni oblikovni opisljivosti".¹²

Pomen izraza duša (*Seele*) je treba razumeti v primerjavi z duhom (*Geist*) tako, da nas ju Simmel uči med seboj strogo ločevati. V ozadju tega razlikovanja gre za odnos med *naravo* in *duhom*, s tem da je duša razumljena kot enotnost in sinteza narave in duha. Ta enotnost je kot "nemirna ritmika duše", kajti človeška duša je kot "bojni prostor med naravo, ki je ona sama, in duhom, ki je tudi ona sama".¹³ Kot nekakšna pot navzgor in navzdol ta nemirna ritmika po Simmlu pomeni tole: "Na naši duši nenehno gradijo moči, ki jih lahko poimenujemo le s prostorsko podobo stremenja navzgor, ki ga

¹⁰ Georg Simmel: *Zur Philosophie des Schauspielers*, nav. iz Georg Simmel (ur. Gertrud Kantorowitz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, Drei Masken Verlag, München 1923, str. 263 (dalje FuA).

¹¹ Georg Simmel: *Das Problem des Schicksals*, nav. iz Georg Simmel (ur. Margarete Susman in Michael Landmann): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957, str. 8 (dalje BuT).

¹² LA, str. 20.

¹³ Georg Simmel: *Die Ruine*, PhK, str. 131.

druge moči, ki v nas učinkujejo kot naša topost in nizkotnost in v slabem pomenu 'zgolj-naravno', venomer prekinjajo, odrivajo s poti, dušijo. Kako se to dvoje medsebojno meša po meri in vrsti, se izkaže v vsakem trenutku v formi naše duše. Prav nikoli ji ni uspelo doseči dokončnega stanja, niti z odločilno zmago ene od strani niti z medsebojnim kompromisom.¹⁴ Zato: kolikor človekova duša pomeni zavest in duha, toliko pomeni tudi naravo.¹⁵

Poudarek je že na tem, da je tudi duh onaravljen in narava vsebuje v sebi duha kot svojo samodoločbo najmanj tako kot kaj nagonskega, čustvenega in razumskega, skratka, tudi narava je poduhovljena. To sporočilo nosi v sebi nemški izraz *Gemüt*,¹⁶ ki ga Simmel pogosto uporablja, oziroma v slovenščini človekova *narav, čud* – izraz, ki se ni najbolj uveljavil in označuje enotnost narave in zavesti.

Med drugim, v filozofskem pomenu še posebej, pomeni občuteno razpoloženje, čutečo dušo, znotraj katere imajo svojo enakovredno domovinsko pravico tako doživljaj, pojem, občutenje in vednost, skratka gre za nekaj, za kar *vem* in hkrati *občutim*, bodisi kot kaj lagodnega, ker je duhovno, denimo vrednote, ali nelagodnega, ker je naravno – umiranje, smrt, zlo. Recimo tudi še občutenje in zavedanje trpljenja, ki ga je bilo v zgodovini zelo veliko, toda, kot je Simmel upravičeno opozarjal, tako malo reflektirano: "Preseneča predvsem, kako malo bolečin človeštva je prešlo v njegovo filozofijo."¹⁷ Vsekakor Simmlova misel opogumlja filozofijo, da spregovori tudi tam, kjer najbolj boli, in spregovoril je o trpljenju žensk, njihovi vsiljeni – ponižujoči – identiteti.

Zato soočenje s Simmlovo filozofijo nehote pomeni začetek poti k sodobnim imenom, kot je Judith Butler, ki nas, tudi morda z nekaterimi zelo spornimi stališči v delu iz leta 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* vendar opozarja, da identiteta ženskega bitja ("gender") in ženska kot subjekt ni biološko, anatomsko dano ("sex"), ampak je družbeno in zgodovinsko pridobljeno, celo vsiljeno. Tako Butlerjeva v *Zagatah s spolom* mora opozarjati, da "je ne nazadnje tudi malo soglasja o tem, kaj konstituira kategorijo 'žensk(a)' ali bi jo moralo konstituirati".¹⁸ S stališči, da se *nihče ne rodi kot ženska, temveč to postane* (Simon de Beauvoir), da *pravzaprav ne moremo reči, da "ženska" obstaja* (Julia Kristeva), *ženska nima biološkega spola* (Luce Irigay) in da je *kategorija biološkega spola politična kategorija, ki družbo utemeljuje kot heteroseksualno* (Monique Wittig),¹⁹ omaja vsakršno dokončno gotovost razmišljanj o ženskah in o njihovi identiteti, kajti to je dejansko – simmlovski rečeno – tragedija sodobne kulture.

Ta *a priori* predpisana identiteta ženski je verjetno vsaki bralki njenih misli – vsaj za hip – tolikšno breme, da začuti močno potrebo upreti se strašni moči navade – tej lenobi, povprečju in pripravljenosti sprejeti s strani moškega sveta vsiljeno in ponižujočo identiteto.

Toda Simmlova misel posredno opozarja, da pri uporništvu – ne glede na to, na kaj se nanaša – vendar velja upoštevati, da se vse sile samoosvobajanja žal kaj hitro rade začnejo spreminjati v samodestruktivne sile. Simmel osebno je bil temu kos: "Komaj je

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Gl. še razpravo Cvetka Tóth: *Kocbekova biocentrična metafizika*, Apokalipsa, št. 44-47, 2001, str. 308-313.

¹⁶ Čud je "skupek človekovih lastnosti, iz katerih izhaja njegovo ravnanje; narava". Gl. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, DZS, Ljubljana 1991, str. 109. Gl. še France Tomšič: *Nemško-slovenski slovar*, DZS, Ljubljana 1970, str. 293.

¹⁷ Georg Simmel: *Aus dem nachgelassenen Tagebuche*, FuA, str. 17.

¹⁸ Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 16.

¹⁹ Prav tam, str. 15.

zaznati prizadetost, ko obravnava tragičen konflikt sodobne kulture. Teme, ob katerih sta Kierkegaard in Schopenhauer skorajda zbolela in so Nietzscheja ne glede na njegove nevrotične dispozicije pripeljale do blaznosti, druge do samomora, se pri Simmlu razblinijo",²⁰ to pa je ugotovitev, ki iz narave njegovega pisanja daje vedeti, kako močna osebnost je bil.

In Simmlova filozofija nam med drugim sporoča tudi opozorilo, da filozofija potrebuje za svojo refleksijo še kaj več kot že ustaljene in priznane metode, ki naj jamčijo gotovost vednosti, posebej kakšne dokončne. Tu so se oglasili Simmlovi kritiki in mu očitali, da je bil skeptik in relativist, vendar je Simmlova sodelavka, zelo solidna poznavalka njegovih misli in poznejša izdajateljica nekaterih njegovih del Margarete Susman (1872-1966) zapisala: "Toda na drugi strani ve za subjektivno resnico, četudi še ne razkrito: 'Zagotovo je globoka skrivnost v tem, da obstaja nekaj takega kot resnica, da jo, tako rekoč začrtano v nas z idejnimi potezami, odkrivamo, si je ne izmišljamo.' Toda ker je tako, da strogo dejstvo sveta vendarle tolmačimo sami, je Simmel tudi na njeni osnovi vsepovsod videl probleme, ki so nenehno zaposlovali njegovo mišljenje in vendar niso dopustili končne rešitve. V vsem njegovem mišljenju je na delu, in to od samega začetka, neka temna, globoka notranja vednost o celoti resničnosti, ki pa jo skuša izraziti, pač ker je živel v tedanjem času, z metodami tradicionalnega mišljenja. Vsepovsod je njegova vednost – po tem se razlikuje od vse *zgolj* znanstvene filozofije – globlje od njegovega mišljenja. Zato je povsem zgrešeno, če v Simmlu vidimo skeptika. Njegov relativizem ni izviral iz dvoma, temveč iz povsem drugačnega razumevanja resnice, kajti celo njegov skrajni relativizem je usmerjen v absolutno."²¹

Vedno znova je treba poudarjati, da Simmlova filozofija ni filozofija česa poslednjega, ampak samo predposlednjega, kot taka nam je tudi blizu. Kajti predposlednje je v marsičem dosegljivo in na dosegu, morda na področju etike še najbolj, prve in vzvišene resnice nikdar.

3. Življenje – osredinjena duša

Življenje je po Simmlu najbolj osredinjeno z dušo, v širšem pomenu po Simmlu velja življenje imenovati kar *osredinjena duša*, ki je kot tok navzven in navznoter, k sebi in od sebe. Ta osredinjenost je na delu vsepovsod, ne da se je določiti in predpisati s kakšnim strogo začrtanim predmetnim področjem, tako kot si sledijo predmetna območja znotraj tradicionalne ontologije in metafizike. "Soočam se s pojmom življenja kot središčem; od tod pelje ena pot k duši in jazu, druga k ideji, kozmosu, absolutu. Vprašanje načela jaza je bilo treba preseči. Kljub temu pa ne moremo preprosto razveljaviti prek njega pridobljenega znanja, da ne moremo filozofirati in graditi svetovnega nazora brez nadaljnega iz absolutne objektivnosti."²² Njegova kritika absolutnega idealizma in načela jaza kot konstitutivne subjektivnosti povleče novo razmerje med subjektom in objektom, ne več načelo identitete, ampak prej komunikacije na podlagi *razlikovane deležnosti* subjekta in objekta. Notranje in zunanje ostajata samostojna v tem smislu, ker zavest ni predmetotvorna, intencionalnost zavesti je pri Simmlu nema. Predmetnost tudi ni predvidljiva.

Ko govori o deležnosti med subjektom in objektom, ne sprejema panteizma starih Grkov, opozarja na pasti determinizmov, ki so nedvomno v vsakem psihologizmu, radi-

²⁰ Günther K. Lehman: *Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1995, str. 115.

²¹ Margarete Susman: "Das Nah- und Fernsein des Fremden", str. 34.

²² Prav tam, str. 6.

kalno zavrača relativizem v podobi historicizma. Naravoslovje se preveč osredotoča na "možno nujnost", religija na "nujno možnost".²³ Vse omenjene enostranskosti sooča samo z življenjem, ki z vsem in vsepovsod izstopa – življenje je treba poiskati, intenzivirati, kajti življenja je še vse premalo, in še to, kar je, mnogo preveč v redukcioniistični obliki: "Zdi se, da je življenje skrajna objektivnost, h kateri lahko neposredno prodiramo kot duševni subjekti, da je najširša in najtrdnjša objektivacija subjekta. Z življenjem stojimo v središču med jazom in idejo, subjektom in objektom, osebo in kozmosom. In dodeljeno nam je, da nismo ne gospodarji ne hlapci bivanja, in prav zato smo svobodni. Vendar pa se to vidi šele v skrajnem intenziviranju življenja, v duhovno ozaveščenem pristopu, čeprav znanstvena nerazložljivost življenjskega procesa opozarja na svobodo že v nižjih stopnjah. Kljub vsemu pa bi bilo možno, da bi življenje doseglo še neko višjo stopnjo zavesti; tedaj bi bili še svobodnejši. Morda je v našem zdajšnjem življenju po eni strani preveč jaza, po drugi preveč mehanskosti. Še vedno ni čisto življenje."²⁴

Doseči življenje pomeni, da mora filozofska refleksija spregovoriti o vsem še tako majhnem, obrobem, celo nepriznanem in odrinjenem. Tradicionalna in priznana filozofska področja, tako iz teoretične kot praktične filozofije, onemijo – niso več edina in zavezujoča.

Simmel se zaveda, da je človekovo dojetanje nedvomno celostno naravnano, saj je filozofija sama izraz te celostne naravnosti. Toda Simmel temeljito prevprašuje možnosti za takšno celostno izražanje, kajti zaveda se, da celota nikakor ni ulovljiva samo strogo pojmovno. Tu se je moral raziti s precejšnjim delom zgodovine filozofije, kajti njegova deviza, s katero je mnoge nagovoril in še bolj prepričal, je, da je ravno *doživljaj* s svojo kar najbolj intenzivno naravnostjo do celote oziroma totalitete življenja to, kar življenje dejansko dosega, ker je življenje samo.

Skratka, celota – in ta je življenje – je ulovljiva samo simbolno, celo alegorično, s pojmom si tu nimamo več kaj pomagati; da isto velja tudi za celoto svetovne biti, ni treba posebej prepričevati. Zato filozofija od zdaj naprej išče in razvija nove spoznavne oblike, ki bi bile zmožne še bolj celovitega dojetanja, kot je pojmovno. Iz Simmlovih tekstov izhaja, da je *doživljaj* – občutim in mislim, kot to, kar je podlaga za srčnost filozofskih kategorij – trenutek, ko postaja notranje eno z zunanjim, kajti *doživljaj* v svoje dojetanje vključuje tako *razum*, *voljo* in *čustva*. Pojmu zdaj enakovredno stoji nasproti nekaj docela nepojmovnega.

Hans-Georg Gadamer zato v svojem delu *Resnica in metoda* ugotavlja, da je Simmel celo soodgovoren za to, da je beseda *doživljaj* postala "modna beseda",²⁵ vendar je k temu treba pripomniti, da ne v kontekstu filozofije življenja, ampak znotraj eksistencializma. Mesto, ki ga Gadamer deloma upošteva, je iz krajše Simmlove študije z naslovom *Problem usode* iz leta 1913 in se v daljši obliki glasi: "Kje nadalje se sprašujemo o bistvu nenavadnega dejstva, ki ga imenujemo 'doživljanje'? Kaj pomeni ta posebni odnos življenja do stvari in dogodkov, s katerim se ti tako rekoč razrešijo v življenju samem, ki jih asimilira, tako da to objektivno ne postane le slika in predstava, tako kot v spoznanju, temveč momenti življenjskega procesa samega? Teh problemov nikakor ne moremo rešiti s psihološkimi analizami; to da obstajajo taka duševna dogajanja kot ljubezen in doživljanje kot bivanjske resničnosti, zahteva filozofsko razlago, če

²³ Prav tam, str. 8.

²⁴ Prav tam, str. 7.

²⁵ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990, str. 75.

si filozofija sploh v katerem koli smislu prizadeva, da bi bila 'življenjska modrost'.²⁶

In vrsta filozofov najraznovrstnejših usmeritev je preizkušala svojo miselno ostrino s pomočjo doživljaja, četudi se je kak deklarirani dialektik sramoval izraza doživljaj in je raje uporabljal izraz *samoizkustvo*. Pri tem je dobro vedel, da je *doživljaj* izrazito samonanašajoča se dejavnost, celo samoproizvajajoči subjekt, ki ga v njegovem delovanju opredeljuje tudi intuitivno dojemanje kot nereducirano izkustvo. Med tem, kar je neposrednost sama in kar je moč posredovanja, prihaja do enotnosti, ki se sproži tudi tam, kjer bi sicer kak tradicionalist spregovoril samo o kakšni esejistično zanimivi pustolovščini. Doživljaj torej, ki je moment življenjskega procesa samega, in šele takrat, ko filozofija uspe to izreči, je po Simmlu zares življenjska modrost. In Simmel je povrh podal zelo močne argumente, zakaj pri tem sploh ne gre za psihologizem.

Da je pustolovščina filozofsko berljiva enako kot kak suhoparni traktat o čistosti duha, je ena najbolj prepričljivih plati Simmlove filozofije.

Filozofiji življenja, vsaj kakor to kažejo Simmlovi prispevki, je vsekakor treba priznati, da se zaveda, kako samoohranjanje in samopotrjevanje uma – kot je bilo v pričujoči razpravi poudarjeno – sodi tudi kaj emancipacijskega. Namreč emancipacija tiste modrosti, ki z vsem upošteva in priznava življenje, te, žal do zdaj skozi zgodovino odrinjene in nepriznane *ženske modrosti*, ki je bila vedno označena za manjvredno.

Danes je možna suverena trditev, da je bilo to dejstvo nepotrebno, odveč, sramota in zločin človeštva.

Ko razpravljamo o tem, kje in pri kom so nastavki za celovitejše razumevanje filozofije, ne samo kot moške znanosti, ampak tudi ženske, Simmlovega imeha ne moremo izpustiti. Ta trenutek še vedno zelo aktualni izraz *feministična filozofija* bo imel vsekakor samo prehodni pomen in vlogo. Kajti ravno filozofija življenja posredno opozarja, da je ideal filozofija kot spravljenost različnosti *logosa* in *sofije*.

In taka spravljenost različnosti je lahko v tisočletju, ki se je že začelo ena najboljših podlag za tisto *orientacijo mišljenja*, ki si zavestno prizadeva za ohranjanje življenja v vsaki njegovi pojavnosti in za ohranjanje vse svetovne biti. Takšna nova orientacija mišljenja se bo morala odreči samo moškocentrično usmerjeni logiki.

LITERATURA

- Adorno, W. Theodor: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften (ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno), zv. 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Adorno, W. Theodor: *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften (ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno), zv. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Benjamin, Walter: *Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998.
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990.
- Gassen, Kurt in Landmann, Michael (ur.): *Buch des Dankens an Georg Simmel*, Duncker und Humblot, Berlin 1958.
- Heimsoeth, Heinz: *Metaphysik der Neuzeit*, Oldenbourg Verlag, München 1967.
- Kocbek, Edvard: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989.
- Lehman, Günther K.: *Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1995.
- Meyer, Ursula I.: *Einführung in die feministische Philosophie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997.

²⁶ Georg Simmel: *Das Problem des Schicksals*, BuT, str. 8.

- Nietzsche, Friedrich: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Simmel, Georg (ur. Margarete Susman in Michael Landmann): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957.
- Simmel, Georg (ur. Gertrud Kantorowitz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, Drei Masken Verlag, München 1923.
- Simmel, Georg: *Hauptprobleme der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1950.
- Simmel, Georg: *Izbrani spisi o kulturi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2000.
- Simmel, Georg: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994.
- Simmel, Georg: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1919.
- Stopczyk, Annegret (ur.): *Muse, Mutter, Megäre. Was Philosophen über Frauen denken*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1997.
- Stopczyk, Annegret: *Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit*, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 1998.
- Susman, Margarete: *"Das nah- und Fernsein des Fremden"*. Essays und Briefe (ur. Ingeborg von Nordmann), Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- Tóth, Cvetka: *Kocbekova biocentrična metafizika*, Apokalipsa, št. 44-47, 2001.