

Biocentrična metafizika filozofije življenja

CVETKA TÓTH

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

IZVLEČEK

Simmlova filozofija življenja ohranja pojem metafizike, čeprav ne več na tradicionalnih osnovah. Soočeni smo z biocentrično metafiziko, tj. metafiziko iz tostranstva, ne onstranstva, in taka, neposredno iz življenja samega izhajajoča metafizika neguje čut za življenjsko plastiko, zato pojem transcendence razume na ravni imanence. Filozofija življenja je v središče svojih filozofskih razprav postavila pojem življenja, ki je samodoločujoče, in eno najmočnejših sporočil Simmlrove metafizike življenja je, da je življenje vedno več kot življenje in da življenje hoče vedno več življenja.

Filozofija življenja, kakor jo je razvijal Georg Simmel, opozarja, da samo-ohranjanje in samopotrjevanje uma potrebuje tudi določeno emancipacijsko razsežnost. Pri tem gre za emancipacijo tiste modrosti, ki priznava in potrjuje življenje, namreč za žensko modrost, ki je bila v zgodovini odrinjena in v primerjavi z moško praviloma vedno razumljena kot manjvredna.

Ključne besede: Simmel, metafizika, iracionalizem, esejizem, filozofija življenja

ABSTRACT

BIOCENTRIC METAPHYSICS OF THE PHILOSOPHY OF LIFE

Simmel's philosophy of life retains the concept of metaphysics, but one that no longer rests on traditional foundations. What we are faced with is biocentric metaphysics, i.e. metaphysics from this world rather than from the beyond, and such metaphysics – deriving directly from life itself – cherishes the feeling for the plastic of life, which is why it comprehends the concept of transcendence on the level of immanence. The philosophy of life has made the concept of self-determining life the center of its philosophical discussions. One of the most powerful messages of Simmel's metaphysics of life is that life is invariably more than life and that life wants more and more of life.

The philosophy of life developed by Georg Simmel points out that self-preservation and self-confirmation of the mind need a certain dimension of emancipation, namely the emancipation of that wisdom which acknowledges and confirms life, that is to say female wisdom that, however, has been given short shrift in history, virtually always being regarded as inferior to male wisdom.

Key words: Simmel, metaphysics, irrationalism, essayism, philosophy of life

1. Samoizkustvo – samoposredovanje – samosrečanje

Georg Simmel (1845–1918) nas s svojo filozofsko naravnostjo angažira že ob pogledu na vrata in hoji čez most, pogledu na staro, glinasto ročko v kleti, sproži se strmenje, čudenje (tò thaumázein), ta trajni izvor nastanka modrosti in filozofije.¹ Glinasta ročka je neposredno izkustvo sveta, življenja samega, in Simmel nam kaže, kako skozi pronica življenje, ki nas nagovarja. Razmišljamo in z radostjo ugotavljamo, da narašča naša deležnost na nas samih in na zunanjem svetu; celo v zaprašeni stari ročki se prepoznavamo, kajti prihaja do samoizkustva kot najbolj naravnega samoposredovanja, ki z vsem zatrjuje življenje in njegovo ustvarjalnost. Zakaj?

Ernst Bloch v svojem *Duhu utopije* že v prvi verziji iz leta 1918, ko očitno nadgrajuje Simmla, odgovarja, da gre za naše lastno *samosrečanje*. Če prisluhnemo Simmlu samemu, beremo: "Orodje lahko kratko malo označimo kot podaljšanje roke oziroma človekovih organov nasploh. Dejansko: kakor je za dušo roka orodje, tako je zanjo tudi orodje roka. Tako da orodni značaj razdvaja dušo in roko, ne onemogoča pa notranje enotnosti, s katero življenjski proces teče skozi; da sta si vsak sebi in drug v drugem, ravno to tvori nerazdvojljivo skrivnost življenja. To pa presega neposredni obseg telesa in vključuje vase 'orodje'; oziroma nasprotno, orodje postane tuja substanca, s tem da jo duša vpotegne v svoje življenje, v okolje, ki izpolnjuje njene impulze."² Človek se zave svoje moči povezovanja in ločevanja kot docela naravne danosti, ki jo omogoča samo najbolj neposreden pritisk življenja samega, ki želi več življenja. Po Ernstu Blochu zato sledi: "Dovolj je. Zdaj moramo začeti. Življenje je dano v naše roke. Samo zase je že zdavnaj postalo prazno. Opeteka se brez smisla sem in tja, toda mi smo trdni, in tako želimo postati njegova pest in njegovi cilji."³ Tisto, kar se nam izmika, ni nekaj daljnega, ampak prej bližina sama, opraviti imamo s temo ravnokar doživetega trenutka.

Stari vrč nam odkriva srečanje subjekta in objekta, ne kvalitete sebe kot predmeta, še najmanj ne kot umetniškega predmeta. A vendar, kot ugotavlja Bloch, mnogo več kot kaj umetniškega, namreč sporočilo o življenju, njegovem neskritem obličju, ki mu zrem naravnost v obraz in prepoznam "pečat samega sebe". Kot pravi latinski rek *tua res agitur* (tebe se tiče), gre zdaj za mojo lastno deležnost v svetu, ki spominja na "hodnik, prežarjen od sonca, kjer na koncu, tako kot pri umetniškem delu, vidim vrata. To ni umetnost, ker stari vrč nima po sebi nič umetniškega, vendar bi umetniško delo moralo vsaj tako izgledati, da bi zares bilo umetniško in kar bi bilo že ogromno."⁴ Samosrečanje je zdaj zares občuteno in kot takega ga tudi spremlja zavest o tem, da je moja notranjost v nečem, četudi vnaprej nepredvidljivem, zunaj prejela soglasje. Eksodus duše nadaljuje s potovanjem, ki v svetu najde poti, ki jih lahko prehodi.

Če se po Simmlu sprašujemo, kaj je življenje, se moramo med drugim vprašati o prevodnosti in pretočnosti življenja, kot da bi bila zdaj ontologija – lógos, izjava o bivajočem – izjava o tem, kako in koliko je vsa bit živa oziroma oživiljena in sploh dopušča življenje. Schopenhauerjeva *volja* kot bitnostno načelo pomeni voljo do biti, bivanja, obstoja oziroma voljo do življenja; nadgradnja tega je pri Simmlu filozofija

¹ Pričujoči prispevek je nadgradnja in nadaljevanje problematike, obravnavane v študiji, objavljeni v *Anthroposu*, št. 1-3, 2001 z naslovom *Spoštovanje življenja*.

² Georg Simmel: *Der Henkel*, nav. iz Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1919, str. 119 (dalje PhK).

³ Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Erste Fassung, Gesamtausgabe (GA)*, zv. 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 9. Isto še *Geist der Utopie. Zweite Fassung, GA*, zv. 3, str. 11.

⁴ Prav tam, str. 14-15 oziroma str. 19.

življenja, ki pomeni prevodnost celote bivajočega z življenjem. Tu se, vsaj kar se Simmla tiče, soočamo s povezovalno-razvezovalno vlogo življenja, močjo življenja, kot tisto izjemno kvaliteto življenja, ki jo je strnil v svojo znano sintagmo, ki se ponavlja v vseh njegovih delih in se glasi: *življenje je vedno več kot življenje in življenje želi vedno več življenja*.

Kakor izhaja iz njegovega zadnjega dela *Svetovni nazor*, ki ga je pisal že na smrt bolan, je življenje določeno tako po kvantiteti kot po kvaliteti. Življenje ima s tem "dve, dopolnjujoči se definiciji: je več-življenja in je več-kot-življenje. Tisti več ne pritiče življenju, ki je v svoji kvantiteti pravzaprav stabilno, še *per accidens*, temveč je življenje gibanje, ki v vsakem svojem delu, tudi če je ta v primerjavi z drugimi siromašnejši in bolj podrejen, v vsakem trenutku nekaj potegne vase, da se s tem spremeni v življenje. Življenje lahko, ne glede na to, katera je njegova absolutna mera, eksistira le tako, da je več-življenja; dokler življenje sploh obstaja, ustvarja živost, saj je že fiziološka samoohranitev nenehno proizvajanje: to ni funkcija, ki bi jo opravljalo poleg drugih, temveč če to počne, je ravno življenje."⁵ Ta odnos med *več-življenja* in *več-kot-življenje* je kot "dinamika in transcendenca", življenje v rasti in napredovanju ter življenje v *samopreseganju*.

Nikjer ni vnaprej določenega predmetnega področja, kamor naj ali sme življenje posegati, in Simmlova filozofija življenja sama zelo razširja območje filozofije; to dejansko postaja neomejeno, ni več vzvišenih, predpisanih področij in tem. Simmlova filozofija je celo zgleden primer tega, kako marsikaj iz sveta in družbe postaja filozofsko zanimivo in aktualno, tudi nekaj, kar sicer v tradicionalni filozofiji ni imelo svoje filozofske domovinske pravice. Tako prihaja do zanimivega pojava: nekatere priznane filozofije v 19. stoletju so filozofski teren vedno bolj zoževale, izrinjale metafiziko do skrajnih meja, ogrožile celo njeno eksistenco, Simmel pa deluje v čisto obratni smeri. Krepi avtonomijo filozofije ob novih, do tistega trenutka še neznanih temah in s svojim pojmovanjem življenja kot najbolj osrednjega pojma filozofije ohranja, celo obnavlja moč metafizike. Simmel je in ostaja dosledni in *vztrajni metafizik*, ki se je zaradi tega z akademsko usmerjeno filozofijo v marsičem moral raziti.

Njegova filozofija življenja se je spoznavnoteoretski naravnosti akademsko usmerjene filozofije svojega časa umaknila, tudi na cesto, med ljudi, in kot taka uspe med drugim povedati kaj o modi, denarju, pustolovščini in še čem. Ne preseneča, ko filozofska refleksija spregovori o gradnji poti, mostov, in ugotavlja, da je ta gradnja očitna moč povezovanja, začetek in konec sta sklenjena in to je *čudež poti*. Filozofska analiza mostu se glasi: "Most daje poslednjemu, nad vso čutnost vzdignjenemu smislu posamično pojavnost, ki je ne posreduje nobena refleksija in ki praktično namenskost mostu tako vključuje vase in jo privede v takšno nazorno obliko, s kakršno umetniško delo ravna s svojim 'predmetom'."⁶ Meje med tradicionalno podobotvornim in pomenotvornim ne prepičujejo več, kajti Simmel vztraja pri njuni prehodnosti. Filozofska refleksija je zdaj še kot čutni vtis, ki mu je uspelo spraviti bit in bistvo, pojem in doživljaj. Četudi velja za impresionistično usmerjenega misleca, je njegova filozofija nekje med impresijo in refleksijo in priznati mu je treba, da je to dvojje v medsebojno zelo posrečenem odnosu.

⁵ Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994, str. 20 (dalje LA).

⁶ Georg Simmel: *Brücke und Tür*, 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. 3 (dalje BuT).

Nehote Simmel odgovarja, kako sploh prihaja do nastajanja teorije še kje druge kot samo znotraj akademskih vrst, in tudi tu je prepričljiv. Svoja razmišljanja o ročki zato nadaljuje s temle: "Razlika med tistim, kar je zunaj, in tistim, kar je znotraj duše, kakor je za telo obenem pomembna in nična, se za stvari onstran telesa v enem dejanju ohranja in razrešuje v strujanju razširjajočega se, enovitega življenja s pomočjo velikega motiva orodja. Plitva skodelica ni nič drugega kot podaljšanje ali stopnjevanje ustvarjajoče, nosilne roke. S tem ko je ne vzame preprosto v roke, temveč se jo pritrdi na ročko, nastane posredujoči most, voljna povezava z njo, ki kot nazorno kontinuiteto v ravnanju z njo prenaša vanjo duševni impulz in jo sedaj v povratnem strujanju teh moči ponovno vključuje v življenjski obseg duše. Tega ni mogoče prikazati z nobenim popolnejšim simbolom kot samo s tem, da se skodelica razvije iz svoje ročke, tako kot list iz stebila – kot da bi človek tu uporabil kanale naravnega pretoka soka med stebлом in listom, da bi svoj lasten impulz vnesel v zunanjo stvar in jo s tem vključil v svojo lastno življenjsko vrsto."⁷ Tako pri Simmlu dobimo vtis, da je teorija zares navzoča šele takrat, ko je razlika med duhom in naravo ukinjena, vendar nikdar povsem in docela odpravljena; zanj je podoba mostu nekaj, kar spada k sami podobi narave, in narava, recimo pogled na pokrajino z mostom, ne učinkuje več kot surova danost, kajti pokrajina z mostom je kot poduhovljena narava.

Tudi meja med fizičnim in metafizičnim, končnim in neskončnim je premakljiva, človek jo obvladuje s svojo svobodo, z mostom povezuje nekaj po sebi ločenega, z vrati ločuje "uniformno, kontinuirano enotnost naravne biti".⁸ Povezovanje in ločevanje simbolizirata življenje in njegovo dinamiko, notranje in zunanje, funkcionalno in estetsko, manj kot sinteza, ki nima pomena, izrazito kot *poenotenje*, ki vsebuje pomen, *imanenco smisla*. Celo v pustolovščini prepozna smisel, kajti kljub naključju ohranja "nujnost in smisel", čeprav glede na nosilca ne določa njegove osebnosti in tudi ne zaznamuje njegovega življenja v smislu celote, a vendar navsezadnje učinkuje kot "skrivnostna sila",⁹ zaradi katere lahko vsaj za hip občutimo celoto življenja, ki je zares izpolnjeno življenje. Tudi kaj nepredvidljivega sproži maksimalno občutenje življenja, tako da je Simmel celo filozofa označil za "pustolovca duha, vendar zato, ne brez smisla, poskuša v pojmovnem spoznanju izraziti življenjsko obnašanje duše, njeno razpoloženje do nje same, sveta, boga. To, kar je nerazrešljivo, obravnava, kot da bi bilo razrešljivo."¹⁰ Vendar ne s kakšnim od zgoraj vsiljenim večnim smislom.

2. Simmlova filozofska odzivnost

Vemo, da je s tem nagovoril marsikaterega filozofa, ne samo Ernsta Blocha, tudi Theodorja W. Adorna, ki Simmlu daje, sicer samo posredno, priznanje preko Blochovega *mišljenja sledi* (Spuren-Denken). Filozofska spekulacija je uprta v neposreden, konkreten predmet – stari vrč –, sproži se miselna sled, *nekonstruirano vprašanje*, ki odkriva konkretnost oziroma, po Adornu, konkretno filozofiranje, nabito z neizčrpno močjo spraševanja, in misel nenehno napreduje.

S konkretnim filozofiranjem Adorno nastopa proti formalistično pojmovanemu mišljenju in ob tem zapiše: "Ta motiv, ki predhodi vsej teoretski vsebini, sem si tako zelo prisvojil, da, tako mislim, nisem nikdar napisal ničesar, kar ne bi, latentno ali

⁷ Georg Simmel: *Der Henkel*, PhK, str. 119.

⁸ Prav tam, str. 6.

⁹ Georg Simmel: *Das Abenteuer*, PhK, str. 24.

¹⁰ Prav tam, str. 14.

odkrito, spominjalo nanj.¹¹ Šele Blochu je po Adornovi oceni uspelo uspešno nadgraditi nekatera nedvomno genialno zastavljena izhodišča, kajti Simmel je po Adornovi ugotovitvi "prvi poleg vsega psihološkega idealizma opravil tisto vrnitev filozofije h konkretnim predmetom, ki je ostala kanonična za vsakega, ki mu ni godilo rožljanje spoznavne kritike. Če smo nekoč še posebej burno reagirali proti Simmlu, je to bilo samo zato, ker nam je ponovno kratil tisto, s čimer nas je privabil. Na duhovit, danes močno obledeli način je njegovo zadržanje prekrilo svoje nadvse fine objekte s preprostimi kategorijami oziroma je dodalo zares splošne refleksije, ne da bi se sploh kdaj tako nepokrito izgubilo v stvari, kakor se to zahteva takrat, ko naj bilo spoznanje več kakor samozadostni protitek svoje prestabilirane aparature."¹² A vendar Adornova sklepna ocena o Simmlu ni negativna, četudi na prvi hip ne zveni tako pozitivno kot večina prikazov Simmla misli.

Adornova ocena je odprta in razmišljujoča, ker ni sklenjena, je ocena, ki nekaj v Simmlu misli požene naprej, tako kot je to Adorno sam storil na mnogih mestih svoje filozofije, ko je razmišljal o tem, kar mu je dejansko ponudil Simmel. Nikakor ne v smislu razrešitve, ampak prej kot odprto, problemsko mišljenje, za katero je Simmla paradigma *predposlednjega* več kot dobrodošla. Mišljenje ni kot kljuka na obešalniku, kamor bi nekaj lahko obesili, da bi tam vsaj za nekaj časa varno obviselo. V *Žargonu pristnosti* zato priznava Simmlu njegov podvig, da se je prepustil konkretnosti, ki so jo filozofski sistemi sicer obljubljali, toda praviloma vedno zaobšli. Tako se je Simmel po njegovem celo "pregrešil zoper tabu tradicionalne filozofije".¹³ Moč filozofske refleksije vidi Adorno v tem, koliko je zmožna razbrati in dešifrirati konkretnost, ne da bi jo dušila oziroma prevajala v abstraktno pojmovnost, obsedeno z logiko identitete. Zato je konkretno filozofiranje, tudi s pomočjo Simmla izziv za zelo mnoge metafizične teme, saj temeljito prevprašuje njihove možnosti, vendar ne več na tradicionalnih, dogmatskih osnovah.

Kako zdaj Simmla z njegovo himno življenju soočiti z novokantovsko filozofijo, kamor ga prišteva večinski prikaz zgodovine nemške filozofije in kamor Simmel tudi upravičeno sodi? Eden najboljših sodobnih poznavalcev te filozofije, Klaus Christian Köhnke, je izrazil pomislek, ali lahko Simmla zaradi njegovih nazorov oziroma zaradi njegovega "preoblikovanja kritizma (Simmel)" sploh "uvrščamo v novokantovstvo".¹⁴

Dejstvo je, da Simmel s svojimi nazori učinkuje izrazito individualno in ga je nujno obravnavati kot takega, tudi takrat, ko ugotavljamo nekam čudno deklarirano anonimnost – ki jo je celo sam napovedoval. A vendar Simmel prejema priznanje mnogih filozofov, ki so in še vedno od njega precej jemljejo, kot pred tem od Schopenhauerja. Pri poslednjem je zablestel Nietzsche, pri Simmlu ni jasno, kdo vse, kajti imen je več, med drugim tudi Karl Jaspers.

Če György Lukács ne bi postal marksist, bi zadeva morda bila jasnejša. Nekdo, ki je bil v času poleta svoje mladosti v filozofiji izšolan z Lukácssevo pomočjo, je danes, v

¹¹ Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur, Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, nav. iz *Gesammelte Schriften*, zv. 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, str. 557.

¹² Prav tam, str. 558.

¹³ Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, nav. iz *Gesammelte Schriften*, zv. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 478.

¹⁴ Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, str. 305 (dalje EuAdN). Gre za delo, ki se ne odlikuje toliko po kritičnem prikazu novokantovstva, ampak prej po razumevanju Kantove filozofije same v 19. stoletju. Delo je tako možno razumeti "kot dopolnilo, ki je zasnovano v nasprotju s slavno študijo Karla Löwitha *Od Hegla do Nietzscheja*". Nav. iz uvodnega zapisa v EuAdN, str. 2.

času svoje "mlade" starosti soočen z odkrivanjem čara in privlačnosti Simmlove filozofije, kajti Lukács s svojim *Razkrojem uma* že dolgo več ne prepriča, nasprotno, prej odbija s trditvijo, da je bil Simmel "kantovec z imperialističnim odtenkom, odločen subjektivist, ki je z objektivno realnostjo zunanjega sveta že docela opravil".¹⁵

Če enkrat prebereš Simmlovo *Sociologijo čutov*, začutiš v najboljšem pomenu besede trajni vpliv – vsekakor v pozitivnem smislu – filozofije življenja, ki uspe naše dojemanje sveta in sočloveka strniti v potrebo po kulturi čutov. Negovanje te potrebe je domala nujnost, da razvijamo našo komunikacijsko zmožnost, celo družabnost, ki sta po Simmlu *simbol življenja*, in brez teh živetihih simbolov življenje ni pravo, ga v bistvu ni. Ni tega reči življenju *da*.

Po sesutju vere v zemeljski raj in izteku revolucionarnega vzgiba poznih šestdesetih let 20. stoletja je tu starost v podobi tiste dragocene – Schopenhauerjeve – misli, da življenjsko izkustvo vrača vero v življenje in mu glasno reče *da*. Zato ima starejši človek življenje rajši kot mladost, ki je pripravljena jurišati na nebo, starost je previdnejša, ker ve, kaj je življenje, že zaradi tega, ker živimo le enkrat in ker je življenje z vsem osredinjeno. Mladostna obsedenost z vero v napredek – in moje občutje, celo moja poklicanost, da je tu treba nekaj narediti – sčasoma popusti in zdaj spet nagovori Simmel. Zakaj?

Med drugim zato, ker je v svojem času ideji zgodovinskorazvojnega optimizma izrazil nezaupnico, že skoraj po Schopenhauerjevem vzoru. Pri tem nikakor ni ostal za časom ali s svojim zavračanjem historicizma stal zunaj zgodovine in omalovaževal pojma zgodovinskosti.

3. Biocentrična metafizika

Simmlovo pojmovanje filozofije,¹⁶ iz katerega izhaja, je zastavljeno samostojno in dokaj široko, predvsem kot "določen duhovni odnos do sveta in življenja, kot funkcionalna oblika in način dojemanja stvari in notranjega ukvarjanja z njimi".¹⁷ Poudarek ni samo na vsebini, "ki jo vsakokrat poznamo, konstruiramo, verjamemo vanjo", ampak na samem procesu filozofiranja, dojemanja in razmišljanja, tj. na *funkcionalnem filozofirajočem duhu*, ki je daleč nad vsemi še tako dogmatično podanimi vsebinami in rezultati. Ravno ta "ločitev funkcije od vsebine, živega dogajanja od njegovega pojmovnega izida pomeni povsem splošno usmeritev sodobnega duha".¹⁸ Simmel je te tendence prepoznal ne samo v sodobni filozofiji, ampak še prej; tako je vedno znova skušal opozarjati na podobna mesta v Kantovi filozofiji. V največje presenečenje svojih bralcev je tu pogosto opozarjal na mistiko.

Samo razlikovanje med procesom, ki je dokaj samostojen, in vsebino označuje

¹⁵ György Lukács: *Razkroj uma*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 364.

¹⁶ Izraz *biocentrična metafizika* povzemam po Kocbeku iz njegovega krajšega sestavka iz leta 1928, naslovljenega kot *Biocentrična metafizika*, v katerem od filozofije zahteva, da je izpolnjena z življenjsko napetostjo. Tako v svojem osebnem doživljanju sveta kot takratne celotne generacije je Kocbek prepoznal "silno afirmacijo življenja" na vseh ravneh. Takšnemu občutenju življenja pripisuje celo svetovne razsežnosti. Nič, kar povemo o življenju, ga ne more v celoti dojeti in zaobjeti, vse je bistveno premalo, nikakor ne poslednje. Ko gre za življenje, je po Kocbeku treba ohranjati "čut za življenjsko plastiko", ki je po njegovem eden od največjih izzivov, ki jih na nas naslavlja življenje. In ravno ta čut za življenjsko plastiko je pri Kocbeku in Simmlu zelo podoben, saj oba skušata najprej ujeti utrip logike življenja – nič drugega. Gl. Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989, str. 21–23.

¹⁷ Georg Simmel: *Einleitung*, PhK, str. 1.

¹⁸ Prav tam, str. 1–2.

celo z izrazom *metafizična potreba*, in ni dragoceno samo zaradi tega, ker bogati in razširja predmetno območje filozofije, ampak povratno vpliva na metafizično moč, krepi se *metafizična globina*. Hkrati s to globino se ohranja, celo krepi moč refleksije in spekulacije, predvsem kot *samoohranjanje* in *samospoznanje uma*, kar je po njegovem "najgloblji smisel temeljne filozofske drže".¹⁹ Tudi takrat, ko gre za kaj ne-pojmovnega ali pred-pojmovnega, izrazito doživljajskega, je um navzoč "in vse, kar sploh naredi, so le sredstva ali, natančneje, njegova samoohranitvena dejanja".²⁰ Kot da bi se Simmel zelo dobro zavedal, da z vpotegnjenostjo česa doživljajskega, nagonskega, skratka tega, kar po ustaljeni disciplinarni delitvi sodi v fevd psihologije, obstaja nevarnost psihologističnega redukcionalizma in determinizma, katerima se je očitno želel izogniti. Še izrazi, ki jih uporablja, ponekod kažejo, da briše strogo tradicionalno ustaljeno mejo in neprehodnost med psihologijo in filozofijo, med čisto doživljajskim in čisto pojmovnim.

Vendar je izraz *filozofska psihologija* – še posebej glede na današnjo psihologijo – zelo vprašljiv, četudi je s tem izrazom označeno prvo naslovno poglavje v njegovem delu, izdanem z naslovom *Filozofska kultura* (1911). Kot že rečeno, Simmel razširja filozofsko refleksijo na nekatera tradicionalni filozofiji neznana področja. Posamezni prispevki v tem delu so dejansko študije, in čeprav so podnaslovljene kot eseji, je več kot razvidno, da pomenijo *filozofski esejizem* kot pripoznani način filozofiranja v tistem specifičnem pomenu, kot to precizira v svojem tekstu o eseju Max Bense. Nikakor ne kot literarni esejizem, ampak kot način filozofiranja, ki ga je Bense z Lessingovo pomočjo posrečeno imenoval *popolnočutni govor*.²¹ razumljen kot *svojevrsna koincidenca* med podobotvornim in pomenotvornim, med bitjo in bistvom, celo med nadčasovnostjo in časovnostjo samo.

Kljub svojemu popolnočutnemu govoru Simmel ohranja metafizični pristop in z njim skuša razlagati odnos med procesom in vsebino življenja, tj. med funkcijo življenja kot živim dogajanjem in vsebino kot pojmovno zastavljenim in izraženim bistvom življenja, ki je bilo zdogmatizirano v precejšnjem delu zgodovine filozofije. Ko gre za odnos med procesom in vsebino življenja, izrecno govori o *metafizični potrebi*, ki bi po njegovem morala vključevati kar najširša področja sveta in duše, ta, ki so praviloma ostajala zunaj priznanih filozofskih območij. Skratka, filozofija, metafizika še posebej, mora postati pretočna, pronicati skozi celoto bivajočega, vendar ne kot dogma, ampak kot življenjski proces sam, in ta pretočnost je nekaj, kar mora filozofija kot metafizika razrešiti najprej sama pri sebi. Predvsem s tem, da se metafizika utemeljuje na ravni *imanence*, ne kot dogma iz onstranstva, ampak kot prizemljena, tj. imanentna in kar najbolj iz sveta in življenja v njem izhajajoča metafizika.

Zato tudi omogoča dešifriranje izkustva, nekdanjemu racionalistično apriorističnemu pojmovanju metafizike stoji nasproti dinamično pojmovana metafizika, ki nikakor ni iracionalizem, ampak prej nad-racionalizem. Tudi glede na sodobno feministično razlago pojma življenja, kakor ga ta prepozna znotraj dela filozofije življenja – pri Simmlu je to še posebej vidno –, bi veljalo trditi, da gre v bistvu za *modrost sveta* oziroma prizemljeno metafiziko. *Logosu* tako stoji nasproti docela enakovredno *sofija*.

Izhodišče in načelo filozofije morata zdaj biti taka, da vključujeta vse, na videz še tako "nepomembne segmente obstoja v metafizično globino".²² Kot poudarja Simmel:

¹⁹ Georg Simmel: *Von den idealen Forderungen*, nav. iz Georg Simmel: *Hauptprobleme der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1950, str. 130.

²⁰ Prav tam, str. 130-131.

²¹ Max Bense: *Über den Essay und seine Prosa* (1952), nav. iz *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten* (ur. Ludwig Rohner), zv. 1, Luchterhand, Neuwied in Berlin 1968, str. 55.

²² Georg Simmel: *Einleitung*, PhK, str. 2.

"Razvidno je torej, da obstaja notranji odnos med vso obilico danega obstoja, ki zahteva dostop do filozofske globine, in vso obilico možnih metafizičnih absolutnosti. Prožni člen med njima, možno povezavo, da bi od vsake točke ene strani uspeli priti do vsake točke druge strani, ponuja tista gibljivost duha, ki se ne opira na nobeno absolutnost, ki je v sebi sama metafizična. Nič je ne ovira, da ne bi ubrala izmenično nakazanih in mnogih drugih poti, v taki predanosti metafizični funkciji je sedaj zvestejša ravno simptomom stvari samih in do njih voljnija, kot pa to dopušča ljubosumje materialne izključenosti. Zahteva metafizične potrebe se ne izpolnjuje šele na koncu te poti, saj je ves pojem poti in cilja, ki nosi s seboj utvaro o nujni enovitosti končni točki, neprimeren in je zgolj napačna raba prostorskih analogij; samo če bi tako rekoč kvalitete omenjenih gibljivosti imele ime, bi jih lahko vodila absolutna načela kot idealne ciljne točke. Med njima obstaja protislovje le v dogmatični kristalizaciji, ne pa v gibljivosti filozofskega življenja samega, katerega individualno pot lahko označimo kot enovito in osebno, četudi lahko pelje skozi mnoge ovinke in obrate".²³ Simmel se zaveda, da je filozofski proces kot gibanje, ki ne more enakomerno potekati v vse smeri. Pri mnogih Grkih se zaustavlja v panteizmu, prežet z zahtevo po absolutu, a je vendar tako zelo oropan subjektivnosti in individualizma, ki ju je lahko ponudila samo poznejša, z monoteizmom prežeta tradicija, ugotavlja Simmel. Če primerjamo filozofsko misel z živim tokom življenja samega, dojetega kot procesualnost, potem smo hkrati s tem soočeni z oformljenostjo, tako misli kot življenja. Enkrat refleksija sklene svojo podobo v čem racionalističnem, drugič v voluntarističnem, tudi življenje pozna svoje oblike, številne možnosti oblikovitosti; toda tako misel kakor tudi življenje ostajata pri tem enotna.

V marsičem je Simmlova filozofija kot "povsem načelni obrat od metafizike kot dogme k tako rekoč metafiziki kot življenje ali kot funkcija",²⁴ kajti pri tem izstopa "enotnost miselnega gibanja", ki naj ohranja "bogastvo vseh možnosti gibanja in vključevanja"²⁵ filozofije v življenje in življenja v filozofijo, tako da je pogled na svet oziroma svetovni nazor maksimalno dosežena in intenzivirana totaliteta biti in mišljenja, ki jo je Simmel v nemški filozofiji osredotočil tudi okrog pojma *metafizika kulture*.

Simmlova metafizika življenja je, če že ne docela zanikala, pa vsaj prekinila z zgodovinsko razvojnim optimizmom. Tako v tej zvezi Heinz Heimsoeth v svojem priznanem delu *Metafizika novega veka* (1967) ugotavlja: "V novi življenjski metafiziki se je razvojna misel osvobodila zavezanosti načelu neprestanega razvoja. Ustvarjalna dejavnost narave je razumljena bolj tako rekoč prosto igrivo, iznajditeljsko poskušajoče in v razkošno mnogoterost oblik zlivajoče se življenje, ki s stremljenjem k višjim in najvišjim dosežkom nasploh pomeni hkrati tudi ponesrečenost, izgubljenost v slepi ulici in skrepenelosti – torej kot ciljno naravnano, v vsakem trenutku nezavedno natančno in z ideainimi oblikovnimi načeli (Formprinzipien) v grobih črtah teleološko predeterminirano stremljenje."²⁶ Vendar Heimsoeth hkrati s tem ugotavlja še očiten protiteleološki obrat filozofije življenja oziroma njene metafizike in nadaljuje s tole ugotovitvijo: "In povsem posebno sta zdaj že z doživljanji duhovno-zgodovinske resničnosti – v splošni naperjenosti proti razvojnemu optimizmu, v teku 19. stoletja tako močno zbledel in zakrnelem v razsvetljenjsko-civilizacijskem vidiku razvoj in življenje dojeta tako kot napredek kot tudi propad, vzpon in zaton, osmišljenost in deformacija ter uničenje smisla. Tudi tu in prav tu se zavrača teleološka predeterminiranost; in na mesto v (spekulativno dojetem) skupnem načrtu absolutno utemeljenih razvojnih stopenj nastopi

²³ Prav tam, str. 3.

²⁴ Prav tam, str. 4.

²⁵ Prav tam.

²⁶ Heinz Heimsoeth: *Metaphysik der Neuzeit*, Oldenbourg Verlag, München 1967, str. 210.

tista relativnost, ki je še najmanj za nas, ki ni več dojeta in ne izhaja več iz globljega enotnega smisla, relativnosti stopenj in vrst dogajanja, prizadevajoč si navzgor in navzdol, medsebojno navzkrižnih, nikoli naravnanih na nekaj dokončno veljavnega."²⁷ Heimsoethovo priznано delo očitno upošteva evolucionistične tendence poschopenhauerjevske filozofske misli, ki je s pomočjo imanentne oziroma negativne metafizike - metafizika iz izkustva, transcendenca na ravni imanence - prekinila s konstitutivno subjektivnostjo nemškega idealizma, ne da bi pri tem zanemarjala ali celo opuščala pojem subjektivnosti.

Tudi pojma *narava* in *zgodovina* ostajata enako aktualna, kljub svoji iracionalistični utemeljitvi, vendar je tu treba vedno znova opozarjati, da je iracionalizem izpeljan povsem racionalno in ne protiracionalno; vsekakor ne pomeni vračanja mišljenja na predparmenidovsko raven ali opuščanja pojmovnosti. Četudi zdaj filozofija prisega na kategorije kot "življenje, evolucija, vrednote, bit",²⁸ skuša zgodovinski relativizem presegati s tem, da ga sooča z nujnostjo ontološkega utemeljevanja, iracionalizem učinkuje kot nadracionalizem. Prihaja celo do obnove ontologije kot temeljne filozofske discipline, to pa pomeni obrat od *intentio obliqua* k *intentio recta*, in kar ostaja v tem obratu privlačno, je vsekakor dejstvo, da filozofija zdaj uspe zadržati svojo tradicionalno novoveško racionalistično naravnost ob hkratnem upoštevanju še česa iracionalističnega kot povsem dostojnega za filozofsko refleksijo. Heinz Heimsoeth zato odločno ugotavlja: "Aktualizem in heraklitovstvo nove življenjske metafizike želi temeljiteje, izčrpnije pripoznati in odkriti iracionalnost resničnosti (v naravi in zgodovini), kot so to premoglo sistemske spekulacije idealizma. In tragično zavest, ki je ne morejo omiliti nobene sintetične pravne konstrukcije, je treba dvigniti iz neprestanega propadanja ustvarjanja in večnega navzkrižja življenjskih moči v častljivo predanost neizčrpnosti polnosti in demonsko igrivi sili, neskončni in nemirni produktivnosti življenja."²⁹ K tej produktivnosti življenja sodi človekovo celostno usmerjeno dožemanje, ki od zdaj ne more več zatajevati svojega porekla v čem neracionalnem, spontanem, nepredvidljivem; ko gre za Simmla osebno, vemo, da k vsemu omenjenemu sodi še njegova samoizvoljena samota. Ta opozarja na stoiški ideal filozofa, ki sta mu življenjsko vodilo svoboda in nevezanost. Paradiranje pred množičnim občinstvom mu je tuje.

Simmel nam v bistvu ponuja biocentrično metafiziko, ki se ne odreka pojmu duše. Tako filozofova duša po Simmlu odgovarja s tem, da posluša *utripanje srca stvari* in nam je zaradi tega njegova filozofija ta trenutek tuja in hkrati – ali bolje – še vedno blizu, ker smo, zahvaljujoč zgodovini filozofije, ponotranjili nekaj heraklitovskega, namreč, kot je opozorila Margarete Susman, ki je Simmlovo miselno držo zelo dobro poznala, po Heraklitu "duši ne najdeš mejá, četudi prehodiš vsa pota, tako globok logos ima".³⁰ In dobro je, da je tako; vse prehojeno, raziskano in spoznano do obisti, je človek razvrednotil in onečastil svetost, ki je lastna prav vsaki stvari – vsemu, kar biva, kar je.

Mar za to hojo, ki naj bo po Simmlu izpolnjena s skrajno odgovornostjo, potrebujemo metafiziko, ki ni nič bolj ulovljiva kot duša? Vztrajanje pri metafiziki pomeni določeno zvestobo, ravno Simmel pa ve, da zvestoba izraža to, kako sta totalnost in integralnost duše medsebojno neločljivo povezani.

Zgodovina filozofije ne more brez pojma metafizike in duše, tako nas Simmel pri

²⁷ Prav tam.

²⁸ Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 80.

²⁹ Heinz Heimsoeth: *Metaphysik der Neuzeit*, str. 210.

³⁰ Anton Sovre: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1946, str. 77.

vsej svoji zdajšnji nesočasnosti prepričuje, da duša še vedno potuje skozi svet in njena številna *samosrečanja* dokazujejo, da nemara gre za prostor, v katerem domujejo mnogi. Zato ni razloga, da bi jim ga odvzemali. Domovanje osredinja vse, je krožne narave, sproža neverjetno moč in potrebo vračanja in vemo, da se je tako vračal Odisej. Na srečo so v našem življenju poti, ki pomenijo *večno vračanje* in te se na presenetljiv način ujemajo s potmi, ki so v nenehnem napredovanju. Po izteku mladosti obdobje mlade starosti začuti potrebo po polnosti domovanja kot polnosti bivanja. Zakaj? Po Simmlu namreč čista misel in čisto občutenje pripeljeta do najmočnejše osredinjenega občutja življenja. In kakor je življenje sam razumel je opozarjal, da gre nasprotje med romantičnim in historičnim duhom, ki v življenju vsakega človeka uspe oblikovati celovito sintezo.

LITERATURA

- Adorno, W. Theodor: *Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften (ur. Rolf Tiedemann und Gretel Adorno), zv. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno, W. Theodor: *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, zv. 11, Frankfurt am Main 1974.
- Bense, Max: *Über den Essay und seine Prosa* (1952), nav. iz *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten* (ur. Ludwig Rohner), zv. 1, Luchterhand, Neuwied in Berlin 1968.
- Bloch, Ernst: *Geist der Utopie*. Erste Fassung, Gesamtausgabe, zv. 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Bloch, Ernst: *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, zv. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Heimsoeth, Heinz: *Metaphysik der Neuzeit*, Oldenbourg Verlag, München 1967.
- Kocbek, Edvard: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989.
- Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Lukács, György: *Razkroj uma*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960.
- 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: *Hauptprobleme der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1950.
- Simmel, Georg: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994.
- Simmel, Georg: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1919.
- Sovre, Anton: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1946.