

Spahija Kozlić

**KRITIKA MODERNE KAO KRITIKA
ŽIVOTNOG STILA
Jedno čitanje Simmelove filozofije kulture**

**CRITICISM OF MODERNISM AS
CRITICISM OF A LIFESTYLE
A Reading of Simmel's Philosophy and Culture**

Sažetak

Ako bismo kod Georga Simmela tražili oslonac u kojem njegova filozofija najjasnije dolazi do izražaja, onda bi to, bez sumnje, bio pojam kulture i fenomeni koji stoje na relaciji subjekt – objekt ili duša – duh. Simmel je više nego kategoričan kada kaže da je duh druga ljudska instancija, ali instancija takve prirode da producira vlastite tvorevine „koje nastavljaju egzistirati u osebujnoj samostalnosti“ nezavisno od njenog tvorca.

Ključne riječi: kultura, moderna, životni stil, tehnika, povijesni duh

Summary

If we were to look for the main thread of Georg Simmel's philosophy, in which his ideas make the loudest echo, it would, without a doubt be the notion of culture and phenomena standing in relation of subject-object or soul-spirit. Simmel is categorical in stating that the spirit is another human instance, but of the kind that produces its own creations which keep existing in peculiar autonomy, independent of the maker.

Key words: *culture, Modernism, lifestyle, technical progress, historical spirit*

Napetost kulture Georg Simmel vidi kao suprotstavljenost subjekta tvorevinama duha: umjetnosti, znanosti, moralu, pravu, religiji..., a ta diskrepancija je prisutna kao kontinuirani slijed privlačenja, odbijanja, stapanja, ili nedodirljivosti, pa razloge za tragediju ljudske kulture trebamo tražiti upravo u ovim formalnim suprotnostima: subjektu, koji je neumoran *ali vremenski konačan*, i njegovim produktima, koji su *jednom stvoreni, nepokretni, ali bezvremenski valjani*.

Usred tog dualizma, kaže Simmel, opstoji ideja kulture, no ona nije nikakav ideal *koji bi se mogao imenovati*, nego se radi o neprekidnom stvaranju koje svoj uzrok ima u *formativnom nagonu*.

Prva formalna odredba pojma kulture vidljiva je u prevazilaženju samooblikovanja, odnosno zatvorenosti subjekta, jer je pojedinačna egzistencija nužno upućena na kulturu i njene proizvode; ona je u biti suoblikovanje kao *put od zatvorenog jedinstva kroz razvijeno mnoštvo do razvijenog jedinstva*.¹

Kako se onda odvija ovaj nikada završeni ciklus? Tvorevine kulture odnosno objektivnog duha stalne su „stanice“ pojedinačne egzistencije koje se nalaze na putu njene vlastitosti, i kao takve one su nužno uključive u nju samu, jer život svojom dinamikom tjera na samodovršenje, ali to samodovršenje nije moguće bez tvorevina koje su mu istovremeno formalno strane. Kultura je, stoga, sinteza dvaju napetih ali korelativnih elemenata: *subjektivne strane duše i objektivnog duhovnog proizvoda*, i tu je, podvlači Simmel, temelj metafizičkog značenja kulture kao povijesne tvorevine, i to takve tvorevine u kojoj pojam subjekta svoj smisao ima isključivo u objektu, i obrnuto. U ovom simbiotskom odnosu više je nego očita nakana prevladavanja *tog krutog, zadnjeg dualizma*, koji je dijalektički vidljiv kao „popuštanje“ pred snagom objektivnog duha – kako bi se ostvarila vlastita duhovnost, s jedne, te potvrdila moć kulture, s druge strane.

¹ Georg Simmel: *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, 2001, preveo Kiril Miladinov, str. 25.

*Dok, dakle, proizvod naprosto objektivnih moći može biti samo subjektivno vrijedan, proizvod subjektivnih moći je, naprotiv, za nas objektivno vrijedan.*²

Zato se kultura može definirati kao individualno sazrijevanje koje je ostvarivo isključivo prihvaćanjem objektivnih vrijednosti, koje su, naravno, nadosobnog karaktera i izvan subjekta. Simmel problem kulture nastoji i strukturalno objasniti razumijevajući je kao *vrijednost u nekom predmetnom nizu*, s tom razlikom što je na ovaj način moguće najilustrativnije objasniti i dvije negativnosti povijesnog duha.

Prva je, smatra on, ravnodušnost ili odbojnost spram predmetnih sadržaja kulture, a druga pričin ili lažna uvjerenost u univerzalno važenje pojedinih kulturnih dostignuća, koja je najvidljivija, kako Simmel kaže, *u prezrelim i umornim epohama*.

Potencirajući kulturu kao sintezu, ali ne sintezu kao *najneposredniji oblik jedinstva*, nego kao dinamični odnos subjekta i objekta u kojem se podrazumijeva raščlanjenost ovih sastavnica, on nas postepeno uvodi u najnapetija promišljanja moderne.

Tragedija kulture nastupa kada se poremeti sinteza subjektivnih stremljenja i objektivnih dostignuća, odnosno kada je na djelu dokidanje jedne od ovih dinamičnih sastavnica. To je od presudne važnosti za razumijevanje kulture kao *mosta*³ kojim subjekt ostvaruje svoja stremljenja.

² Ibidem, str. 31.

³ Pojam mosta se u Simmelovom opusu metaforički vrlo često pojavljuje, i to kao bitna odlika njegovog esejističkog stila pisanja. David Frisby smatra da je Simmelov stil najlakše analizirati putem dvaju njegovih eseja koji su, inače, prvi prevedeni na engleski jezik, a radi se o esejima **Bridge and Door** (Brücke und Tür), objavljenom 1909., i **The Picture Frame** (Der Bildrahmen), objavljenom 1902. godine. I jedan i drugi upućuju na njegovu specifičnu formu iskaza. **Teme razdvajanja i spajanja, daljine i blizine, granica i njihovog ponovnog otvaranja prisutne su u velikom broju Simmelovih drugih radova (preveo S.K.).** U nekom smislu, one su dimenzije njegovog objašnjenja procesa interakcije, naprosto su centralno mjesto njegove sociologije – kao izučavanja formi društvene interakcije ili društvenosti – ali i njegove filozofije, zaključuje Frisby.

Zanimljivo je Frisbyjevo poređenje eseja **Bridge and Door** s Heideggerovim kasnijim esejom **Building Dwelling Thinking** i njegove rasprave o tome šta čini

Vrlo često se kao primjer kulturološkog uzora u modernom vremenu uzima primjer antičke kulture kao „dovršene zatvorenosti“, ali ona ne može biti model primjenjiv *pulsiranju i užurbanosti tempa našeg razvoja*, pa je, stoga, nužno tragati za novim vrijednosnim osloncima.

Kriza moderne je vidljiva u sve većem neslaganju objektivnih dostignuća sa sadržajima i stremljenjima subjektivnog duha, jer proklamiranje ideje slobode (Hegel) nije u saglasnosti sa idealima prosvjetiteljstva.

Bez obzira na lažnu uvjerenost u napredak, na djelu je *neslaganje pojedinih empirijskih sadržaja subjektivnog i objektivnog razvoja*, ili, kako bi to rekao Manfred Frank, *težnja i nastojanje za važenjem slika svijeta, pozitiviteta tradicije, totaliteta* upućuje nas na neodrživost metafizičkih postavki svijeta.

*Tu se, dakle, čin dovršenja – a to će reći ujedno i kraja – zapadnoevropske duhovnosti ne sagledava kao prosvjetljenje (ne kao osvjetljenje sebe samoga) nego kao sumrak bogova.*⁴

U tom smislu pojam „metafizika“ ustvari označava svojevrsan sistem *zasnivanja smisla i utjehe zapadnoevropske tradicije*. Odgovori na ova pitanja, koja se u filozofiji postavljaju unazad dvije i po hiljade godina, a koja nude zadovoljenje „potrebe za smislom“, svodili su se nekada na ideju, nekada na boga, a nekada na supstancu ili subjekt. U središtu svih ovih odgovora je postojanje jednog nadčulnog svijeta.⁵

stvar, odgovarajući na to pitanje riječima da „most možda služi kao primjer za naše refleksije“ kao neke vrste cjelovitog propitivanja međudnosa prostora i stanovanja.

Uporedi: David Frisby: Introduction to the Simmel Texts, Theory, Culture & Society, 1994, br. 11, str. 1, dostupno u elektronskoj verziji na: <http://tcs.sagepub.com>.

⁴ Manfred Frank, *Conditio Moderna*, Novi Sad, 1995, preveo Tomislav Bekić, str. 69.

⁵ Smrt ovoga svijeta za Nietzschea, naprimjer, znači da je zapadnoevropska filozofija kao platonizam i kao kršćanstvo došla do svoga kraja, da su izbljedjele njene zalihe tumačenja i davanja smisla.

Vrijednosti dosadašnjeg svijeta odnosno Zapada ispostavile su se kao ništavne, pa u tom smislu on uvodi pojam obezvrjeđivanja vrijednosti kao puta kojim je zapadna tradicija krenula. Iako Simmel analizi moderne prilazi često iz

Otkad čovjek sam sebe vidi kao *ja*, odnosno otkad sebe postavlja kao objekt, konstatira Simmel, objektivirajuće *ja* ne pripada više samo njemu, ono je istovremeno i sadržaj „nekih drugih svjetova“, ali istovremeno se *ja* oblikuje na jedan specifičan način, jer „vanjski svjetovi zahvaćaju *ja* kako bi ga uključili u sebe“, oblikujući ga sada prema svojim zahtjevima. Na ovom mjestu Simmel preciznije analizira upravo tu stranu kulture koju on na više mjesta naziva predmetnom kulturom (*sachliche Kultur*).⁶

Kultura je jedan specifičan proces kojim subjektivne energije stječu objektivaciju, koja je nakon toga nezavisna o stvaralačkom procesu, ali, što je vrlo bitno kod Simmela – ona se na jedan poseban način vraća odnosno ponovo uključuje u „subjektivne procese“ kako bi se dovršio njihov „središnji bitak“.

Međutim, uvijek postoji opasnost gubljenja ovog metafizičkog kontinuiteta koji je, povijesno, vidljiv u gotovo svim kulturama, a njegovim gubljenjem dolazi do tragedije kulture. Elemente ovog kulturološkog diskontinuiteta Simmel vidi kao istupanje objektivnog duha *iz svojega podređenog značenja*, pri čemu se ruše mostovi preko kojih je *išao njegov put kultiviranja*. Ovaj proces Simmel primjećuje prvo u sferi društvene podjele rada, što će biti temelj njegovih sjajnih eseja o fenomenima svakodnevnog.

S druge strane, pitanje prisilnog utjecaja tehnike na pojedinca odnosno *prirodnoznanstvene logike objekata* proteže se u svim njegovim spisima o kulturi. Opasnost tehnike je prema Simmelu u njenom bijegu iz domena neposredne upotrebe, a vrlo često se manifestira kao tehnički niz koji sam od sebe traži dovršenje, koje, s druge strane, pojedincu nije potrebno i koje na koncu često rezultira „besmislenim potrebama“. Slično je i u domenu filologije,

gotovo neočekivanih uglova, koji na prvi pogled izgledaju „bezazleno“, više je gotovo neočekivanih uglova, koji na prvi pogled izgledaju „bezazleno“, više je nego očito da je i on, pod utjecajem Friedricha Nietzschea, na tragu prevladavanja zatvorenog i univerzalistički koncipiranog metakursa. Sudeći prema Simmelovom razumijevanju kulture i njenih dostignuća, jasno je da on otvara novi put odnosno puteve kojima treba ići moderna misao.

⁶ Uporedi: Georg Simmel, *Persönliche und sachliche Kultur*, u: *Neue Deutsche Rundschau*, 1900, br. 7.

u kojoj se opasnost manifestira kao *mikrologija, pedanterija i obrada nebitnoga*, odnosno u formi metodološkog praznog hoda koji je disproporcionalan stremljenjima kulture. U mnogim naukama zbog toga nastaje takozvano nebitno, suvišno „znanje“, kao *zbroj metodički besprijekornih spoznaja koje se ne mogu napadati sa stajališta apstraktnog pojma znanja, ali su ipak otuđene od pravog svršnog smisla sveg istraživanja*⁷. Osim kritike tehnike, Georg Simmel – doduše bez dublje elaboracije – gotovo emotivno napada konvencionalnost sve većeg broja znanstvenih radova koji su, moguće je, *zavjera kaste učenjaka s ciljem neobično produktivne samooplodnje znanstvenog duha, čiji su proizvodi ipak neplodni u unutrašnjem smislu i s obzirom na svoje daljnje djelovanje*.⁸

Kriza modernog društva na ovoj ravni je, stoga, rezultanta pokoravanja tehnike njenoj vlastitoj logici, spoznatljivoj u formama profinjenja, usavršenja i produkcije, ali radi se isključivo o formama *njezina* usavršenja.

Pitanja o znanosti i tehnici kod Martina Heideggera će kasnije biti usko povezana s njegovim pitanjem o filozofiji kao metafizici, odnosno pitanju o bitku u okviru kojeg se nauka interpretira kao specifikum novoga vijeka i gdje se ona transformira u tehniku gospodarenja prirodom. Vidljivo je, pritom, da Heidegger pledira na ustajanje protiv apsolutiziranja znanosti i njenog dogmatiziranja. Kada je njegovo promišljanje tehnike u pitanju, on je mnogo decidiraniji. Novi vijek je, prema njemu, epoha opasnosti, ili, kako on to slikovito opisa – *noći jedne beskrajne zime*. Naravno, ovdje se ne radi ni o kakvom bježanju od tehničke sudbine svijeta i prizivanju

⁷ Georg Simmel, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, 2001, preveo Kiril Miladinov, str. 44.

⁸ Ibidem, str. 45. Bez obzira na utemeljenost ovakvog stava, koji se svakako da braniti, moguće je razloge za Simmelovu kritiku, u prvom redu znanstvene metodologije, tražiti i u činjenici da je njegova karijera bila u znaku velikog broja teškoća – 1881. godine mu je odbijena doktorska disertacija, a kasnije je imao problema kada je trebao biti promoviran za privatnog docenta. I u jednom i u drugom slučaju njegovi znanstveni radovi su ocijenjeni kao nedostatni, nečitki, ne prate temu i tako dalje.

„prirodnog stanja“, nego, slično Simmelu, bit krize kulture treba tražiti u njoj samoj, odnosno kao vid *raskrivanja bića*⁹.

Kada Simmel na više mjesta kaže da objektivni duh nema dušu, te da se kultura ima razumijevati kao sinteza subjekta i njegovih ostvarenja, gotovo da je uputio Martina Heideggera u sjajnu analizu pitanja tehnike, međutim Heidegger ide dalje kada, ne zadržavajući se isključivo na instrumentalnom određenju tehnike (kao, uostalom, i Simmel), dolazi do pojma *aletheia*, pitajući se šta bit tehnike ima sa otkrivanjem. *Sve. Jer na otkrivanju se temelji svako pro-iz-vođenje*.¹⁰

Na djelu je, smatra Simmel, imanentna logika objektivnog duha da se samodovršava i u kojoj se zadaća subjekta svodi isključivo na „objektivizirano“ slijeđenje i služenje tehnici.¹¹

Tehnologija sama stvara probleme, za koje nam, na prvi pogled, nudi rješenje. Ona nam nudi rješenje tipa „sve što je potrebno jest

⁹ Heideggerova namjera je da pitanjem o tehnici uputi upravo na bitnost razlikovanja tehnike od njezine suštine. Dok postavlja ovo pitanje, njemu je na umu otvaranje radi oslobađanja od površnog, ali i opasnog prilagođavanja, odnosno služenja. Stoga kod Heideggera i jeste od presudne važnosti razlikovanje instrumentalnog i antropološkog, koje na najgori način čovjeka izručuje tehnici, od suštinskog razumijevanja tehnike, koja bit tehnike „metatehnički“ traži iza nje same. Ona je, zato, „put mišljenja“, kao „po-stav“ (das Ge-stell), koji predstavlja onu vrstu raskrivanja istine koja „vlada u suštini moderne tehnike i sama nije ništa tehničko“ (Heidegger). Po-stav je, tako, povijesna suština, ili raskrivanje koje se ne zbiva s one strane ljudskog djelanja, ali nije ni jedino njime određen.

Na gotovo sličan način i Simmel i Heidegger postavljaju pitanje koji su to modusi stupanja čovjeka u slobodne odnose prema tehnici. Odgovarajući na to pitanje, i jedan i drugi čine otklon od instrumentalnog i antropološkog određenja. Dok Heidegger govori o udesu (Geschick) raskrivanja, koje u sebi krije opasnost „krivog shvaćanja neskrivenog“, dotle Georg Simmel govori o tehnici koja krije opasnost „razilaženja ljudi i stvari“.

¹⁰ Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb, 1996, preveo Josip Brkić, prema izvorniku *Die Frage nach der Technik*, str. 227.

¹¹ Simmelova misao je, čini se, vremenom bivala sve poticajnija, posebno za istraživanje modernih fenomena svakodnevlja. Predmetna kultura, kako Simmel označava tehnologiju, danas se uistinu smatra produžetkom naših čula i moći čovjeka. Međutim, ona u konačnici, na što nas upozorava Georg Simmel, otupljuje i atrofira upravo te moći čovjeka.

još malo tehnologije“. Bit tehnike i tendencije tehnologije odnosno predmetne kulture podstakli su Scotta Lasha da dovede u vezu Simmelov *Lebenswelt* sa informatičkim dobom. Tako, smatra Lash, Simmelova socijalizacija u informatičkom dobu postepeno prerasta u medijaciju, u kojoj je intersubjektivnost „na distanci“ upravo zahvaljujući medijaciji kao savremenoj tehnologizaciji.¹²

Moderna kultura sve više biva povezana s egzotikom, dok je, s druge strane, njenu funkcionalnost sve teže razabrati, što je posebno zanimljivo u sferi takozvanih mas-medija. Zasićenost slikama i mnoštvom informacija – televizija, naprimjer, „prijeti“ našem osjećaju za stvarnost. Pobjeda predmetne kulture, o kojoj Simmel govori, uočljiva je u brisanju distinkcije između realnog i imaginarnog, odnosno ona nas dovodi do „estetske halucinacije stvarnosti“ (Baudrillard).

Ta halucinacija u prvi plan ističe bitnost stila i senzacije, a informacije o proizvodima predmetne kulture sve manje bivaju vezane uz sami proizvod, a sve više uz takozvani životni stil. Čovjek modernog doba ne izražava se više na način tradiranog modela, nego i putem dotad zanemarenih fenomena kao što su modni stil, nakit, objed, i tako dalje, što je za Simmela neiscrpan izvor inspiracije.

No razloge za ovu kob kulture nikako ne treba tražiti u tehnici odnosno objektu, nego, kako to Simmel slikovito opisa, *uništavajuće sile koje su usmjerene protiv nekog bića izviru iz najdubljih slojeva samog tog bića* (podvukao S.K.).

Ova situacija se na stil modernog življenja manifestira kao razilaženje stvari i ljudi, odnosno kao izmicanje objektivnog duha i uzmicanje čovjeka.

Po svojoj biti kultura bi trebala predstavljati stvaralaštvo prema ljudskoj slici i prema svrsi koja joj je zadana, međutim ono što danas ispunjava naš životni prostor u obliku produkata tehnike jeste uspon objektivnog duha, *ali kultura poedinaca, bar u višim*

¹² Uporediti: Scott Lash, *Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age*, u: Theory Culture Society, 2005, br. 22,

Dostupno u elektronskoj verziji na: <http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/22/3/1>.

*staležima, nipošto nije napredovala u jednakoj mjeri, štoviše u mnogo čemu je nazadovala.*¹³

Pod očitim utjecajem Karla Marxa, Simmel krizu kulture nastoji sagledati i kroz pojam alijenacije koja se javlja sa društvenom podjelom rada, odnosno odvajanjem proizvoda od njegovog tvorca.¹⁴ Ta diferencijacija između subjektivnog rada i objektivnih uvjeta rada u modernoj kapitalističkoj ekonomiji – za razliku od umjetničkog stvaralaštva u kojem je subjektivna aktivnost neodvojiva od samog djela i u kojem je djelo „zrcalo i izraz osobe“ – dovela je do „postvarenja“ rada kao bilo koje robe. Tako rad gubi svoju subjektivnu suštinu kao stvaralaštvo i biva niveliran sa svim ostalim proizvodima.

*Da je proizvod rada kapitalističke epohe objekt s odlučnim bitkom-za-sebe, vlastitim zakonima kretanja, karakterom koji je stran samom subjektu koji ga proizvodi, to će postati najupadljivije ondje gdje je radnik prisiljen kupovati proizvod svojega vlastitog rada ako ga želi imati.*¹⁵

Alijenacija stoga u sve većoj mjeri pospješuje krizu moderne kulture i ona se postepeno proteže u intimu i stil svakodnevnog života, a upravo to svakodnevije za Simmela je neiscrpan izvor, koji, s jedne strane, otvara novo polje filozofskog promišljanja i, s druge, gotovo edukativno upućuje na zamke objektivne kulture i njenih produkata¹⁶. Otudjenje, kao produkt društvene podjele rada, svakako

¹³ Georg Simmel, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, 2001, preveo Kiril Miladinov, str. 52.

¹⁴ Emile Durkheim smatra da je uslov prave spoznaje društvene podjele rada postupanje s njom kao s objektivnom činjenicom, koja se može posmatrati i upoređivati, jer je moguće da će rezultati istraživanja biti oprečni ličnim impresijama. U tom smislu on upućuje na Simmelovo djelo „*Sociale Differenzierung*“.

Uporediti: Emile Durkheim, *O podjeli društvenog rada*, Beograd, 1972, preveo Božidar Marković, str. 89.

¹⁵ Ibidem, str. 58.

¹⁶ Na ovu edukativnu komponentu Simmelovih radova pronicljivo upućuje **Donald N. Levine** u članku **Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture**. On, naime, ovaj stav brani trima argumentima: prvo, Simmelova analiza modernog društva, koji, na prvi pogled promovira ljudsko blagostanje, drugo, kritika pojava koje negativno utječu na humanitet, i treće,

nije Simmelov originalan stav, nego jedna dosta dobra interpretacija Marxove analize modernih društvenih odnosa. Uzme li se u obzir cjelokupni opus Karla Marxa, čini se da su na Simmela najviše utjecali Marxovi Rani radovi, koji, svojim konceptom praksisa i alijenacije, radikalno upućuju na preokret u interpretaciji i razumijevanju problema humanizma, koji jeste centralni problem filozofskog diskursa s kraja 19. stoljeća, problem koji stoji na razmeđu tradicionalne i kritičke teorije.¹⁷

Na širem filozofskom planu Simmel smatra da je Marxovo shvaćanje fetišskog karaktera robe samo poseban slučaj opće sudbine svih sadržaja kulture, kao što je i u slučaju procesa tehnološke specijalizacije, koji sve dublje zahvata moderno društvo, samo specifična forma ispoljavanja sudbine cjelokupne kulture, a to je da ono što čovjek stvara i što je namijenjeno isključivo njemu postepeno zadobija samostalnu egzistenciju u obliku predmetne kulture i potčinjava se imanentnoj logici razvitka. Ili, drugačije rečeno, elementi kulture se otuđuju od njenog zadatog cilja, i tu Simmel nalazi tragediju kulture, jer ona postepeno rađa upravo ono što će je uništiti, odnosno ono što će je u konačnici lišiti smisla.

Naravno, Karl Marx problemu humanizma pristupa s pozicija zakonitosti moderne nacionalne ekonomije i ona se ogleda u tome da radnik postaje siromašniji s povećanjem proizvodnje bogatstva,

Simmel edukativno upućuje na modele koji će biti u funkciji „suprotstavljanja tim štetnim pojavama“.

Uporedi: Donald N. Levine, *Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture*, u: *Theory, Culture & Society*, 1991, br. 8, str. 99, dostupno u elektronskoj verziji na: <http://tcs.sagepub.com>.

¹⁷ Vrijeme u kojem je Simmel stvarao bilo je svojevrsna pozornica teorijskih „parova“ koji su na različite načine doveli u vezu moderno društvo s tadašnjom tradicijom. Tako se u socijalnoj filozofiji s kraja 19. stoljeća uveliko govorilo o Tönniesovom *Gemeinschaft vs. Gesellschaft*, Tokvilovom aristokratsko vs. demokratsko, feudalizam vs. kapitalizam Karla Marxa, tradicionalno vs. racionalno kod Maxa Webera, kod Emila Durkheima jasna je razlika između organske i mehaničke solidarnosti, i, na koncu, ruralno vs. urbano kod Georga Simmela. O ovim vrijednosno-teorijskim odnosima na vrlo zanimljiv način piše Karel Turza.

Pogledati: Karel Turza, *Luis Mamford. Jedna kritika modernosti*, Beograd, 1998.

odnosno rad je jeftinija roba ako je više stvori. Ili, s *povećanjem vrijednosti svijeta stvari raste obezvređivanje čovjekova svijeta u upravnom razmjeru. Rad ne proizvodi samo robe; on proizvodi sebe sama i radnika kao robu, i to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robe.*¹⁸

Kriza humanizma se, iz ove ravni, upravo gleda kao obes-tvarenje odnosno otuđenje. Ničeanski rečeno, tako je počelo i tako se ostvarilo veliko zapadno evropsko zbivanje pomračenja smisla, koje je, nastojeći da pouzdanja prenošena s generacije na generaciju, kao „bajke“ o spasenju u koje se samo vjerovalo, pretoči u zalihe znanja, neočekivano i takoreći protiv volje dovelo do uklanjanja kategorije „vrijednosti“ kao takve.

Simmel zato upozorava na kontinuitet razaranja humanizma koje traje stoljećima time što kao jedinu važeću instancu dopušta ono-za-sebe. Kriza kulture se u modernoj epohi odvija u više stadija. Kod Descartesa, Kanta i Hegela ona je još u fazi kada – zamišljena kao jedan apsolut, koji potrebu za utemeljenjem, ranije zadovoljenu od religije, može zadovoljiti samo pojačanom racionalnošću – upućuje na usud zapadne filozofije kao njenog dovršenja, što je paradigmatično uočljivo kod Friedricha Nietzschea i Martina Heideggera.

Zato bi se kritika moderne u najkraćem mogla svesti na sagledavanje neodrživosti ontoteoloških spekulacija koje se javljaju u zapadnoj tradiciji od stare Grčke do našeg doba, a pojam „ontoteološki“ trebalo bi tumačiti kao stav da je pojavno odnosno predmetni svijet slika Boga ili pak nečeg drugog, zavisno od toga kako se imenuje taj najviši princip svijesti. Moderna je također isključivo filozofska tradicija Zapada, a metafizika njeno ontološko okrilje u kojem razlažući teonomski kosmos postaje u konačnici „transcendentno beskućništvo“ (Lukacs) ili u obliku evropskog nihilizma kao „najneprijatniji od svih gostiju“ (Nietzsche). Nije, stoga, slučajno što Simmel kritici moderne pristupa i iz sociološkog ugla, jer ovaj ugao upravo dozvoljava jednu novu širinu traganja za fenomenima modernog društva. Konstatirajući da se Georg Simmel

¹⁸ Karl Marx – Friedrich Engels, *Rani radovi* (sedmo izdanje), preveo Stanko Bošnjak, Zagreb, 1985, str. 246.

danas često spominje kao utemeljitelj moderne sociologije, Mirjam Bürgi u jednoj monografskoj studiji pod nazivom *Die Moderne im Verständnis von Georg Simmel*¹⁹ analizi Simmelova djela pristupa s pozicije razumijevanja njegove kritike historizma, s jedne strane, i s druge – komparirajući Simmelove radove s opusom Karla Marxa i Maxa Webera – analize novčane privrede i fenomena metropolisa, koji su Simmela intenzivno okupirali i inspirirali.

Slijedeći Maxa Webera i Karla Marxa, Simmel se fokusira upravo na fenomene novca i životnog stila u velegradu, smatra Bürgi, gledajući na njih kao na proizvode moderne industrije. Ali Simmelovi su *opisi površine svakodnevnog života, koji idu nasuprot cirkulaciji, razmjeni, potrošnji, i nalaze se s one strane klase, roda ili etniciteta*.²⁰

S druge strane, njegov ukupan opus treba razumijevati kao *doprinos prevladavanju krize historizma na početku novog milenija*, pa stoga Bürgi potencira „bezvremenost“ i „nadvremenost“ Simmelovih radova. Reinterpretirajući Davida Frisbyja, ona podvlači njegov stav da je Simmelova *teorija moderne prvenstveno analiza savremenosti*.

U njegovom eseju *Die Großstädte und das Geistesleben* Bürgi nalazi da je najjasnije izražen cilj Simmelovog istraživanja, a to je otkrivanje *veze između individua i nadindividualnih sadržaja života*. Zato Simmel bit moderne, prema Mirjam Bürgi, ne nalazi u historijskoj pozadini, nego u analizi specifičnih ispoljenja modernog života odnosno kulture.

Za Davida Frisbyja je zato Simmelovo razumijevanje moderne napetost između individualnih stremljenja i objektivnih kulturnih sadržaja u modernom društvu, ili *vanjski svijet je dio unutrašnjeg svijeta (Die Aussenwelt wird Teil der Innenwelt)*²¹. Najilustrativniji

¹⁹ Mirjam Bürgi, *Die Moderne im Verständnis von Georg Simmel*, Soziologisches Institut der Universität Zürich“, Zürich, septembar 2003.

Dostupno u elektronskoj verziji na: http://www.socio.ch/sim/index_sim.html.

²⁰ Ibidem, str. 10 (prevod S.K.).

²¹ Uporediti: David Frisby, *Georg Simmel Theorie der Moderne*, u: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Otthein (Hg.): *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, str. 19.

primjer redukcije kvalitativnih određenja na kvantitativna jeste svakako novac kao paradigma depersonalizacije. Ona je je faktum moderne, njena se „racionalnost” predočava kroz utjecaj novčanog sistema, a sama biva isključivo računska. Svijet na ovaj način postaje veliki egzemplar računa, objektivna kultura kvalitete nastoji svesti na odnos brojeva, a novac je pritom najdjelotvorniji (i njegova je depersonalizirajuća uloga najintenzivnija) u sferi dominacije objektivne kulture nad subjektivnom.

Novac je, kaže Simmel u uvodu svoje „Filozofije novca“, *samo sredstvo ili primjer za predstavljanje odnosa između najspoljnijih, najrealističnijih, najslučajnijih pojava i najidejnijih potencija bivstvovanja, najdubljih strujanja pojedinačnog života i povijesti.*²²

Zato je on, kao simbol vrijednosti, „pandan bivstvu“ ili sveobuhvatna forma i kategorija slike modernog svijeta. Novac, kao jednu od tri bitne odrednice Simmelovog razumijevanja moderne, podvlači i David Frisby.²³

Na više mjesta u svojoj *Filozofiji novca* Simmel društveni karakter novca upoređuje s *paukom koji tka jednu posebnu vrstu društvene mreže* i koji u savremenom kontekstu poprima supstancijalnu socijalnu funkciju.

No sama vrijednost novca je nešto što ne prebiva u sadržaju postojećeg čiju vrijednost ocjenjujemo, pa je, samim tim, ona s onu stranu prirodnog. Ona je, podvlači Simmel, gotovo sinonimna bivstvu i zbog toga je *uporediva baš kao obuhvatna forma i kategorija slike svijeta*. Ona stoga ne predstavlja svojstvo stvari nego svojevrsan sud o njima koji je neodvojiv dio subjekta bez obzira na to da li se radi o empirijskom *ili transcendentnom u stvarima*.

²² Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 7. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 1977, str. 7.

²³ David Frisby Simmelovu bit moderne sagledava kroz tri centralna pitanja: iskustva velegrada, konsekvence novčane privrede i neurasteniju. Neurastenija (od grč. nervna ćelija i slabost) u literaturi, posebno psihološkoj, predstavlja vrstu aktuelne neuroze koju karakteriziraju napetost, brzo umaranje, nervoza itd., a u tumačenju Davida Frisbyja ona predstavlja napetost i neku vrstu izgubljenosti modernog čovjeka.

Uporediti: David Frisby, *Fragmente der Moderne: Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin*, Rheda-Wiedenbrück: Daedalus, 1989.

Da bi predmet bio vrijedan, nužno ga je razdvojiti od stoljenosti sa subjektom, jer on dobije vrijednost tek razdvajanjem, a ona je (vrijednost), opet, tek moguća u odnosu između potrebe i uživanja, koji sami po sebi nisu nikada vrijednost, pa je zato Simmelova teorija novca na jedan poseban način kritika novca kao nivelatora, ali i simbola bezličnosti moderne.²⁴

Neurastenija, koju u svojim interpretacijama Simmelove filozofije spominju David Frisby i Mirjam Bürgi, kao vid otuđenja čovjeka i krize kulture, pojavljuje se prvenstveno u velikim gradovima, i to u situacijama kada dominacija tehnike „uzrok zamjenjuje posljedicom“, odnosno ona je neka vrsta *nervozne dinamike individualiteta u životu velikog grada* (Bürgi). Ona se u velegradu manifestira i kao blaziranost spram života, naglašava Simmel u eseju ***Die Großstädte und das Geistesleben***.

*Atrofija individualnoga zbog hipertrofije objektivne kulture razlog je ljute mržnje koju propovjednici krajnjeg individualizma, prije svih Nietzsche, gaje prema velegradovima, ali i jedan od razloga zašto ih upravo u velegradovima tako strasno vole, zašto se upravo stanovniku velegrada čine navjestiteljima i iskupiteljima njegove posve nezadovoljene čežnje.*²⁵ Pojedinač osamnaestog stoljeća je, prema njemu, zatečen političkom, agrarnom i religijskom napetošću, koja je u konačnici rezultirala nametanjem „nepravednog oblika i već odavno nepravedne nejednakosti“, ali i liberalnim zahtjevom za prevladavanje takve skučenosti. Zato se uz liberalizam, koji promovira jednakost (čitaj istost), kasnije javlja potreba za „razlikom“, koja je, smatra Simmel, rezultat društvene podjele rada, jer vrijednost se ne orijentira prema „općem čovjeku“, nego se radi o „kvalitativnoj jedinstvenosti i nezamjenjivosti“.

U velegradovima se kontinuirano odigrava preplitanje i suprotnost ovih koncepata ili modela: s jedne strane modela koji jednakost

²⁴ Da novac poprima spekulativnu prirodu vrlo jasno se pokazalo i u savremenom dobu, odnosno u informatičkoj eri, kada se javlja bitna razlika između finansijskog i industrijskog kapitala. Dok vrijednost industrijskog kapitala vremenom opada, finansijski kapital biva sve rentabilniji i obimniji od optičaja robe. Time je novac lišen svake materijalne reference.

²⁵ Georg Simmel, *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, u: Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden, 1903, br. 9.

razumijeva aritmetički ($1=1=1=1$), i ona je posljedica prosvjetiteljskog napada na vještačke razlike koje su rezultat klasnog društva, te modela koji pravi razliku između slobode i jednakosti, potencirajući pritom različitost.²⁶

Simmel gotovo paradigmatično opisuje suštinu moderne kao manifestaciju života na razmeđu individualnih stremljenja i „bučnog sjaja naučno-tehnološkog doba“, smatra David Frisby, pri čemu je sigurnost pojedinca zamijenjena „lažnim osjećajem bogatstva i uzbuđenja“. Ovaj svojevrsan nemir se najintenzivnije manifestira u urbanoj sredini, a njene su ekstremne posljedice rezultat „rastezanja novčane privrede“.

*Ne iznenađuje, stoga, Simmelovo slaganje s mišljenjem da je psihološki temelj stanovnika velegrada intenzivnija životna nervoza, koja u cjelini utječe na promjenu spoljašnje i unutrašnje stimulacije.*²⁷

Za savremene teoretičare gradovi svakako jesu zaštitni znak savremenosti, njeno ishodište i fundamentalna supstanca. Urbano simbolizira s jedne strane civilizacijski prestiž,²⁸ ali s druge strane oni su nerijetko predmet vrlo strogih i osmišljenih kritika. François-Marie Arouet Voltaire je u postojanju gigantskih gradova vidio simptom i uzrok stagnacije i pada kulture, dok su za Oswalda Spenglera gradovi osnovni konstituenti civilizacije koji će dovesti do kraha kulture Zapada i njegove propasti. I mnoštvo drugih

²⁶ Pojmove slobode u jednakosti na vrlo zanimljiv način Paul Blanquard elaborira u kontekstu povijesti grada. Pogledati: Paul Blanquard, *Kroz istoriju grada do novog društva*, Beograd, 2003, prevela Dragana Lukajić. Bitno je napomenuti da u cijelom tekstu Blanquard u gotovo identičnoj ravni sa Simmelom razmatra fenomene velegrada, što upućuje na zaključak da je Blanquard pod očitim Simmelovim utjecajem bez obzira na to što ga u spomenutom djelu ne citira.

²⁷ David Frisby, *Georg Simmel: First Sociologist of Modernity*, u: *Theory Culture Society*, 1985, br. 2, str. 49.

Dostupno u elektronskoj verziji na: <http://tcs.sagepub.com>.

²⁸ Hegel vidi urbanitet kao suprotnost zatvorenim patrijarhalnim zajednicama, u kojima je dominirala mitska svijest. Osim toga, on je suprotnost istočnjačkim despotijama, gdje je vladalo ropstvo i neprosvijećenost. Antički urbanitet Hegel opisuje kao mjesto gdje se iskazuje slobodan i svjetski čovjek. U starogrčkom polisu ostvarivala se ideja „pozitivne slobode“, koju je u svojoj političkoj i pravnoj filozofiji posebno razvio Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

mislilaca kritikovali su velike gradove kao mjesta dekadencije, raspada i nestajanja kulture.

Zajednički imenitelj svih tih kritika je uvjerenje da u tim gradovima mase vode parazitski život i nomadsku egzistenciju, grad je mjesto haotičnog i nekreativnog življenja, vještačka, mehanička i stereotipna antiteza prirodi, organskom u kulturi. Nije teško uočiti da su sve te kritike danas podjednako aktuelne bez obzira na opća mjesta dosadnih apologija gradskog.

Kriza moderne iz perspektive velegrada izvire iz zahtjeva individue za očuvanjem osobnosti odnosno vlastitosti kada velegrad pritišće pojedinca upravo supremacijom kolektiviteta, vanjske kulture i moderne tehnike, i to je *posljednja modifikacija borbe s prirodom koju primitivni čovjek mora voditi za svoju tjelesnu egzistenciju*²⁹.

Ovakva borba slijed je oslobađanja čovjeka koje je otpočelo u 18. stoljeću pozivom na oslobađanje *od svih povijesno stvorenih sputanosti u državi i religiji*, potom stoljeće kasnije u formi zahtjeva za slobodom kao specijalizacijom *čovjeka i njegova rezultata u podjeli rada*, da bi na kraju 19. stoljeća ničeanskim pozivom na otpor protiv *niveliranja i trošenja u društveno-tehničkom mehanizmu* velegrada dosegla svoj vrhunac. Jedan od najoštrijih i najpromišljenijih kritičara grada i, indirektno, takozvane modernosti uopće bio je Lewis Mumford, autor obimne studije *Grad u historiji*. On ukazuje na „fatalno gašenje ljudskosti” svojstveno životu u modernom gradu. Također, on kritički govori o miljeu *nestabilnog, nekoherentnog, nasumce disperziranog megalopolisa*.³⁰ Prema Oswaldu Spengleru, za metropolu se ne vezuje narod nego masa: umjesto naroda individualnog po svojim osobinama... naseljava je novi tip čovjeka: to je novi nomad, parazit, element bezoblične i fluktuirajuće mase, smatra Spengler.³¹ Teoretičari koji se bave fenomenima urbanog se

²⁹ Georg Simmel, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, 2001, preveo Vjeran Katurangić, str. 137.

³⁰ Uporediti: Lewis Mumford, *Grad u historiji : njegov postanak, njegovo mijenjanje, njegovi izgledi*, Zagreb, 1968, preveo Vladimir Ivir.

³¹ Uporediti: Oswald Spengler, *Propast zapada – obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, Zagreb, 1998, preveo Dimitrije Savić

uglavnom slažu da je moderni grad u krizi. Rjeđe se nagovještava činjenica da su uzroci te krize inherentni gradu, te da su stoga interne i egzogene prirode. Iz toga proizlazi jedno epistemološki važno pitanje: da li su, naime, urbanitet i humanitet u odnosu međusobne disjunkcije? Struktura urbanog u odnosu na subjektivitet djeluje gravitaciono i ispoljava se pored toga i izvjesni, da tako kažemo, centrifugalni princip ili naboj. To znači da dolazi do „elektrolitičkog” odvajanja svega što je suvišno ili nepotrebno sa stanovišta upodobljavanja entitetu grada, pukog funkcioniranja, i poželjne systemske konstrukcije svedruštenog bivstvovanja. Sve ono što je, dakle, „ljudsko, odviše ljudsko”, kao da je nepotrebno i smetajuće u postizanju neke morbidne simbioze subjekta i objekta, čovjeka i grada. Tako, u gradu implicitno dolazi do intrapsihičkog prestrukturiranja (mahom nesvjesnog), do desubjektivizacije čovjeka. Tu, upravo u gradu, živi markuzeovski jednodimenzionalni čovjek.

S druge strane, u megapolisu se ciljevi duhovnog razvoja ličnosti supstituiraju eksternim, društveno nametnutim ciljevima. Dešava se zamjenjivanje univerzalnog socijalnim, unutrašnjeg vanjskim itd. Dolazi do invertiranog i pvertiranog razvoja, koji, zapravo, skriva činjenicu da stvarnog, duhovnog i psihološkog uzrastanja *de facto* nema. Transcendencija se mijenja ili imitira socijalizacijom. Izgleda kao da odrasti u konkretnoj praksi znači osposobiti se za funkcioniranje u formativnim konfiguracijama gradskog. I tako se, pored ostaloga, stiže do fenomena hiperstimulacije i infantilne regresije³². U gradu je pojedinac izložen neprestanoj čulnoj „agresiji”, ne samo auditivnoj, pa su gradske konstante brzina, buka i bijes. Pod neprekidnim naponom visokog stepena čula se brzo zamaraju, a duh se prirodno brani „zatvaranjem”, ili „autoamputacijom”.

³² Pojmovi „hiperstimulacija” i „infantilna regresija” su pojmovi koji se u literaturi pojavljuju početkom druge polovine 20. stoljeća, a označavaju atrofiju predmetne kulture. Kod hiperstimulacije riječ je o konzumaciji kulturnih dostignuća od još nezrelih osoba (npr. pornografski sadržaji dostupni djeci), dok se infantilna regresija odnosi na vraćanje na već prerasle elemente kulture (npr. odrasli i PC igrice).

*Psihološka osnova na kojoj se javlja tip velegradskih individualnosti je intenziviranje živčanog života koje proizlazi iz brzih i neprekidnih izmjena vanjskih i unutarnjih dojmova.*³³

Zbog svega ovoga odbrambeni mehanizam za stanovnika velegrada je, prema Simmelu, stvaranje “organa” kojim se u bezbroj varijacija čovjek štiti od iskorijenjenosti, pa, umjesto srcem, moderni čovjek velegrada na “agresiju” produkata kulture i socijalizacije reagira na njih u bitnom uz pomoć razuma.

Njega Simmel definira i kao racionalnost koja je u funkciji zaštite pojedinca od “nasilnosti velegrada”. U njima su uvijek bila sjedišta novčane privrede, a ona i *vladavina razuma najdublje su povezani*, pa se racionalnost vrlo često manifestira kao bezobzirna okrutnost.

Zbog mnoštva podražaja, na koje pojedinac uistinu ne može uvijek reagirati *energijom koja bi im bila primjerena*, pojavljuje se blaziranost kao neka vrsta otupjelosti, ne na način da se one ne opažaju, nego da su ustvari ništavne.

*Blaziranome se stvari pojavljuju u jednako mutnoj i sivoj nijansi i nijedna nije dovoljno vrijedna da bi se pretpostavila drugoj.*³⁴

Georg Simmel ispravno primjećuje da bi urbani pojedinac bio iznutra smrvljen i zapao u nezamislivo duševno stanje kada bi emocionalno reagirao na svaku osobu s kojom dolazi u kontakt. Zato je očekivana fragmentarna priroda gradskih odnosa, u kojima se ulazi u površne i parcijalne veze radije nego da se bude duboko povezan s cjelovitom ličnošću. Max Weber je, s druge strane, tražeći najadekvatniji kriterij za definiranje grada, ovaj označio kao *otvoreno naselje tijesno priljubljenih kuća, koje sačinjavaju tako široku jedinstvenu skupinu da se u njemu ne javljaju uzajamni i lični odnosi stanovnika, karakteristični za susjedstvo*³⁵. U velegradskoj

³³ Georg Simmel, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, 2001, preveo Vjeran Katurangić, str. 137.

³⁴ Ibidem, str. 142.

³⁵ Upaređiti: Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, s njemačkog preveo Niko Milićević, Sarajevo, 1989.

Ovdje je bitno naglasiti da je Max Weber uputio svojevrstu zahvalu Georgu Simmelu upravo zbog njegovog doprinosa istraživanju fenomena društva s

zajednici biti stranac znači akceptirati prirodni i trajni odnos. U teoriji grada smatra se i to da moderni grad stvara novi tip osobe, modulnog čovjeka.

Posmatrač gradskog života, gotovo in nivo, može izučavati tu famoznu „depersonalizaciju” čovjeka. Nestajanje subjekta se ne odigrava u nekoj apstraktnoj ravni, u nekom teorijskom metaprostoru, već in concreto, ponajviše u samom gradu. Suprotno tome, grad bi trebao biti mjesto dezalijenacije, zajedništva i rehumanizacije, ali to bi tražilo da dođe u sukob sa samim sobom, sa sopstvenim najosnovnijim konceptom.

Najdublji problemi modernog života izvire iz zahtjeva pojedinca da sačuva samostalnost i osobitost svoga života od nadmoći društva, onog povijesno naslijeđenoga, vanjske kulture i tehnike života – to je posljednja modifikacija borbe s prirodom koju primitivni čovjek mora voditi za svoju tjelesnu egzistenciju. Ako je 18. stoljeće pozvalo na oslobađanje od svih povijesno stvorenih sputanosti u državi i religiji, moralu i privredi, kako bi se neometano razvijala izvorno dobra priroda koja je jednaka u svim ljudima; ako je 19. stoljeće uz puku slobodu zahtijevalo specijalizaciju čoveka i njegova rezultata u podjeli rada, što čini pojedinca neuporedivim i koliko je to moguće neophodnim, ali ga time utoliko više upućuje na nadopunjavanje pomoću svih drugih; ako je Nietzsche u sputavanju sve konkurencije vidio uslov za potpun razvoj pojedinaca – u svemu tome djelovao je isti osnovni motiv: otpor subjekta niveliranju i trošenju u društveno-tehničkom mehanizmu. Ako velegradski tip stanovnika – koji se, naravno, javlja u gotovo bezbroj individualnih modifikacija – sebi stvara organ kojim se štiti od iskorijenjenosti kojom mu prijete strujanja i diskrepancije njegove vanjske sredine: umjesto srcem, on reagira na njih u bitnome uz pomoć razuma, kojemu intenziviranje svijesti koje je proizveo isti uzrok pribavlja duševne prerogative; time je reakcija na one pojave premještena

kraja 19. stoljeća, te poticaja koji je inspirirao i Maxa Webera. U tom smislu pogledati: Max Weber, „Die ‘Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis’“ i „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, 1922), str. 146, 1. 403, 1.

u najmanje osjetljiv psihički organ, koji je najudaljeniji od dubina osobe. Ta racionalnost, prepoznata kao zaštita subjektivnog života od nasilnosti velegrada, grana se u mnogim pojedinačnim pojavama i zajedno s njima.

Kakva je onda sudbina modernog čovjeka, pita se Simmel. Ovo pitanje on postavlja u svjetlu “nadolazećeg nazora”, kako opisuje rezultantu susreta Arthura Schopenhauera i Friedricha Nietzschea, susret koji bi, kao prevazilaženje “kućišta ispražnjenim od života”, što je njegov naziv za modernu kulturu, trebao usmjeriti mišljenje u 20. stoljeću. Na tom tragu treba posmatrati i stil kojim on piše, jer esejističkom formom, koju u značajnoj mjeri preuzima od Nietzschea, sama filozofija pristaje uz dramu kulture. Esej nastupa umjesto sistemskih teorija Hegelovog tipa, i on je svojevrsan pledoaje za individualno iskustvo i stav prema svijetu. Na njega, u ovome svjetlu, ne treba gledati isključivo kao na literarnu formu, on svojom dinamikom teži prevazići forme tradicionalnog mišljenja koje logocentrički nastoje prirodu tražiti iza nje same.

Zato je esej u stanju da, na način opiranja „filozofskoj represiji”, raskriva dramu modernog čovjeka svedenog na sudionika “agresivnog samopostvarenja”.

Naravno, polje u kojem Simmel najintenzivnije pokušava odgovoriti na pitanje o sudbini Zapada svakako jest kultura. U jednom kraćem spisu pod nazivom *Die Zukunft unserer Kultur* on upravo pokušava predvidjeti budućnost naše kulture. Prva riječ koju on spominje u tom spisu jeste “pesimizam” i ona provijava cijelim tekstom.

*Pesimizam s kojim se čini da većina dubljih duhova promatra sadašnje stanje kulture ima svoju osnovu, koliko ja mogu vidjeti, u sve širem rascjepu između kulture stvari i kulture ljudi.*³⁶ Bunt modernog čovjeka je zato izraz njegove neslobode, koja je rezultat represije predmeta i institucija, te je, ovim oduzimanjem unutarnjeg jedinstva, čovjek osuđen na sebe samoga.

Nijedna kulturna politika ne može dokinuti tu tragičnu diskrepanciju subjektivne i objektivne kulture, odnosno kulture ljudi

³⁶ Georg Simmel, *Die Zukunft unserer Kultur*, u: Frankfurter Zeitung, 14. aprila 1916.

i kulture stvari, pesimistički zaključuje Georg Simmel svoju raspravu o budućnosti zapadne kulture.

Djelimičnu utjehu on, doduše, vidi u smanjivanju ekspanzije tehnoloških dostignuća kako bi se pojedincima dao prostor za njihovo subjektivno kultiviranje, jer čovjek jedini naposljetku *tvori definitivnu vrijednost tih sadržaja*.

Literatura

1. Blanquard, P., 2003, *Kroz istoriju grada do novog društva*, Beograd, prevela Dragana Lukajić.

2. Bürgi, M., 2003, *Die Moderne im Verständnis von Georg Simmel*, Soziologisches Institut der Universität Zürich, Zürich.

3. Durkheim, E., 1972, *O podjeli društvenog rada*, Beograd, preveo Božidar Marković.

4. Frisby, D., 1985, *Georg Simmel: First Sociologist of Modernity*, u: Theory Culture Society, br. 2.

5. Frisby, D., 1989, *Fragmente der Moderne: Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin*, Rheda-Wiedenbrück: Daedalus.

6. Frisby, D., 1994, *Introduction to the Simmel Texts*, Theory, Culture & Society, br. 11.

7. Frisby, D., 1989, *Georg Simmel Theorie der Moderne*, u: Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt.

8. Heidegger, M., 1996, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb, preveo Josip Brkić.

9. Lash, S., 2005, *Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age*, u: Theory Culture Society, br. 22.

10. Levine, D., 1991, *Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture*, u: Theory, Culture & Society, br. 8.

11. Marx, K., Engels, F., 1985, *Rani radovi* (sedmo izdanje), preveo Stanko Bošnjak, Zagreb.

12. Mumford, L., 1968, *Grad u historiji : njegov postanak, njegovo mijenjanje, njegovi izgledi*, Zagreb, preveo Vladimir Ivir.

13. Simmel, G., 1900, *Persönliche und sachliche Kultur*, u: Neue Deutsche Rundschau, br. 7.
14. Simmel, G., 1903, *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*“, u: Jahrbuch der Gehe-Stiftung Dresden.
15. Simmel, G., 1977, *Philosophie des Geldes*, 7. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot.
16. Simmel, G., 2001, *Kontrapunkti kulture*, Zagreb, Jesenski i Turk.
17. Turza, K., 1998, *Luis Mamford. Jedna kritika modernosti*, Beograd.
18. Weber, M., 1922, *Die 'Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* , Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck.
19. Weber, M., 1989, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, s njemačkog preveo Niko Milićević, Sarajevo.