

Мегатренд универзитет, Београд
Факултет за културу и медије, Београд

Нина Мудринић Миловановић
УТИЦАЈ ХИПЕРРЕАЛНОСТИ НА САВРЕМЕНУ КУЛТУРУ
- ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА -

Београд, 2019.

Мегатренд универзитет, Београд
Факултет за културу и медије, Београд

Нина Мудринић Миловановић
УТИЦАЈ ХИПЕРРЕАЛНОСТИ НА САВРЕМЕНУ КУЛТУРУ
- ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА -

Предмет:
Докторска дисертација

Име и презиме ментора:
Миљојко Базић

Име и презиме студента:
Нина Мудринић Миловановић

Број индекса: 120010
Студијски програм:
Културологија
Смер/модул:
Матични број:
А072376

Београд, фебруар, 2019.

Комисија за оцену и одбрану докторске дисертације:

- **проф. др Миљојко Базић**, ментор
редовни професор Факултета за културу и медије, Универзитета „Мегатренд“;
- **проф. др Миланко Говедарица**, члан комисије
ванредни професор Филозофског факултета, Универзитета у Београду;
- **проф. др Зоран Аврамовић**, члан комисије
редовни професор Факултета за културу и медије, Универзитета „Мегатренд“.

Датум одбране _____

Апстракт

У овој дисертацији, на интердисциплинаран начин, испитују се основне карактеристике хиперреалног света и њихов утицај на савремену културу. Полази се од Бодријарових одређења хиперреалности, али се овај појам разматра у знатно ширем филозофском и теоријском контексту, који поред критичке теорије друштва и структуралистичке психоанализе укључује и Шелерову феноменолошку антропологију и аксиологију. Заступа се теза да хиперреалност штетно утиче на данашњи систем вредности, тако што изазива хипертрофију масовне културе и прецењивање материјалних потреба, са једне стране, и атрофију критичке културе и обезвређивање човекових духовних аспирација, са друге стране.

Као основне карактеристике хиперреалног света истичу се дигитална симулација и брзи проток информација. Дигитална симулација се објашњава као врхунац аутореферентности или осамостаљивања медијских слика од природне стварности на коју се ове слике односе, као произвољно бинарно кодирање и нивелисање квалитативних разлика и аутентичних људских искустава. Брзи проток информација се објашњава као нешто што је превазишло брзину човековог свесног мишљења, као нешто што изазива несвесну механичку ригидност и биопсихички аутоматизам у нашем понашању. У овом смислу, указује се да хиперреалност данашњим људима, упоредо са пружањем бројних практичних олакшица и комфора у свакодневном животу, доноси и конформистичко обезличавање и духовно осиромашење.

Аргументише се у прилог тези да самоугађање и оријентисаност ка материјалним вредностима, као својства масовне културе, снижавају квалитет културног живота и укупан ниво животног благостања. Насупрот томе, потенцира се значај неговања критичке културе, критичке свести и самосавлађивања, за постизање одрживог духовног богатства и врхунског квалитета живљења.

Кључне речи: хиперреалност, симулација, дигитализација, медиј, информатичко убрзање, савремена култура, масовна култура, критичка култура, поредак вредности, духовност.

Abstract

This dissertation takes an interdisciplinary approach to the examination of the fundamental characteristics of the hyperreal world and its impact on contemporary culture. Baudrillard's definition of hyperreality is taken as a starting point, but the concept is examined in a significantly broader philosophic and theoretical context and, in addition to the critical theory of society and structuralist psychoanalysis, enlists Scheler's phenomenological anthropology and axiology. The theory is proffered that hyperreality has a damaging impact on the contemporary system of values in that it induces hypertrophy of mass culture and the over-valuation of material needs on one hand, and atrophy of critical culture and the devaluation of mankind's spiritual aspirations on the other.

Digital simulation and the rapid flow of information are put forward as the core characteristics of the hyperreal world. Digital simulation is explained as the peak of autoreference or the complete de-coupling of media images from the natural reality to which these images refer as arbitrary binary coding and the equalization of qualitative differences and authentic human experience. The rapid flow of information is explained as a phenomenon which has surpassed the speed of conscious human thought, as something which provokes unconscious mechanical rigidity and bio-psychological automaticity in our behavior. In this sense the hyperreality of contemporary mankind, while it offers numerous practical conveniences and comforts in everyday life, brings with it a conformist loss of identity and spiritual diminution.

A case is then made for the thesis that self-indulgence and the orientation towards material values, as a characteristic of mass culture, reduce the quality of cultural life and our overall level of wellbeing. In contrast stress is placed on the importance of fostering critical culture, critical awareness and full self-regulation for the establishment of sustainable spiritual wealth and the highest quality of living.

Key words: Hyperreality, simulation, digitalization, media, information speeding up, contemporary culture, mass culture, critical culture, order of values, spirituality.

САДРЖАЈ

Апстракт	1
Abstract	2
I МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА	11
1.1. Проблем истраживања	12
1.2. Предмет истраживања	17
1.2.1. Теоријско одређење предмета истраживања	17
1.2.2. Операционално одређење предмета истраживања	20
1.3. Циљеви истраживања	23
1.4. Хипотезе од којих се пошло у истраживању	25
1.5. Методе истраживања	26
1.6. Очекивани резултати и научни допринос	27
II ОСНОВЕ ХИПЕРРЕАЛНОСТИ	28
2.1. Појам хиперреалности	29
2.1.1. Друштвено-историјски услови настанка хиперреалног света и његовог поимања	29
2.1.2. Основни појам и шири појмовни оквир	34
2.2. Човеков однос према реалности и симулација	40
2.2.1. Шта реалност чини реалношћу?	40
2.2.2. Хиперреална симулација	46
2.3. Прекомерност медијске стварности	51
2.3.1. Смисао медија	51
2.3.2. Хипертрофија медијског искуства	58
2.4. Брзи проток информација и екстаза комуникације	60
III ОБЕЛЕЖЈА САВРЕМЕНЕ КУЛТУРЕ	67
3.1. Појам савремене културе	68
3.1.1. Култура уопште	68
3.1.2. Савремена култура као технокултура	71
3.1.3. Савременост и (не)слобода	74
3.2. Социјално-психолошки аспекти културне индустрије	78
3.2.1. Културна индустрија	78

3.2.2. Друштвено-економски аспекти.....	81
3.2.3. Психолошки аспекти.....	84
3.3. Хипертрофија масовне културе	88
3.3.1. Доба сувишка.....	88
3.3.2. Искуство конформизма.....	91
3.3.3. Недостаци масовне културе	94
3.4. Атрофија критичке културе	97
3.4.1. Култура и критика.....	98
3.4.2. Хипертрофија и атрофија	101
3.4.3. Могућност квалитативног побољшања.....	105
IV ХИПЕРРЕАЛНОСТ И КВАЛИТЕТ КУЛТУРНОГ ЖИВОТА	109
4.1. Појам квалитета културног живота	110
4.1.1. Појам и историја.....	110
4.1.2. Квалитет културног живота и вредности.....	113
4.1.3. Стил, бестидност и опсценост	117
4.2. Техничке погодности дигиталне писмености	120
4.2.1. Дигитална писменост и хиперреалност	120
4.2.2. Фузија радног и слободног времена.....	123
4.2.3. Компресија и екстензија	127
4.3. Утицај симулације на хипертрофију масовне и атрофију критичке културе.....	129
4.3.1. Симулација и масовна култура	130
4.3.2. Симулација и критичка култура	133
4.3.3. Симулација и квалитет културног живота.....	136
4.4. Утицај брзог протока информација на хипертрофију масовне и атрофију критичке културе	139
4.4.1 Брзи проток информација и масовна култура	139
4.4.2. Брзи проток информација и критичка култура	143
4.4.3. Брзи проток информација и квалитет културног живота.....	146
ЗАКЉУЧАК.....	150
ЛИТЕРАТУРА.....	159

УВОД

Човеков однос према реалности, реалистичности и реализацији сопствених нагона или потреба, значајно се мењао током историје. Ако се ограничимо на период од краја XIX века до нашег времена, уочићемо трансформацију од става страхопоштовања према стварности и фасцинираности оним што има значење остварења, до става апатичног игнорисања реалистичности и остварености. У складу са оваквом променом, некадашњу фрустрираност због неостварености или неостваривости жеља о чијем испуњењу се маштало, заменила је садашња фрустрација због вишка остваривости, због олаке и брзе доступности како слика предмета, тако и самих предмета за којима се жуди. Драгоцен контрапункт овом кретању од једне ка другој фрустрираности јесте повремено постигнуће естетске дереализације, које подразумева специфичан ужитак у привременој ослобођености од јурњаве за задовољењем нагонских потреба, од притисака спољашње реалности и од императива унутрашње самореализације. Међутим, у данашњем времену такво искуство је све ређе и све теже га је постићи, све је више масовне и све мање критичке културе, што намеће потребу за дубљим сагледавањем узрока и последица поменутих промена.

Карл Маркс је један од великих умова XIX века, који је у својим списима манифестовао реализам као фасцинираност самореализацијом човека, преферирајући борбу за реалне друштвене промене и практичну реализацију људске слободе у социјализованом физичком свету, у односу на пuke утопијске снове и слободу контемплације. Он је, са једне стране, био велики критичар постварења, свођења човека на ствар, док је, са друге стране, веома држао до разлике између стварног и имагинарног (идеолошког) стања, и ватрено се залагао за свестрано остварење људских потенцијала у практичном животу, а не само у сфери уобразиље, теоријских идеја и нереалних фантазија. То значи да Марксов негативан однос према постварењу, према постојећој стварности капиталистичког друштва, нипошто није имао за последицу нереалистичност и одустајање од потреба реалног живота, већ је резултирао другом врстом реалистичности, афирмацијом борбе за самореализацију људске субјективности и за превазилажење стања у коме ствари владају над људима. О томе колико је за Маркса било важно потврђивање у стварном свету, сведочи и његово залагање за реализацију филозофије, које подразумева настојање да принципи умности, праведности и смислености – као унутрашњи садржаји филозофског мишљења – практично заживе и буду

примењени у друштвеном животу, уместо да попут својеврсног резервата буду издвојени и изоловани у једној засебној дисциплини.

Као мислилац који је своје учење стварао при крају XIX и у првој половини XX века, Сигмунд Фројд је придао велики значај човековим сновима и фантазији, али је такође био присталица реализма, јер је преферирао принцип реалности у односу на неостварене, неоствариве или на штетан начин оствариве имагинарне садржаје принципа задовољства. По његовом схватању, фантазирање представља халуцинаторно и илузорно испуњење жеље, па претерано препуштање овој врсти задовољства јесте нешто што одраслог човека удаљава од стварности и чини га неуротичним, зато што је у том случају нагонска енергија фиксирана на нарцистичка узбуђења, уместо да буде усмерена ка спољашњим еротским објектима, ка партнерској интеракцији са особом која је предмет жудње. Фројд је имао у виду да игра и маштање код деце представљају један од облика њиховог припремања за улазак у свет одраслих, као и то да је машта неопходна полуга креативности, али је генерално сматрао да зрелост и ментално здравље од одраслих особа изискују да буду активни и успешни у реалном физичком свету и друштвеном животу, а не да фантазирају или да се играју. На тај начин, он је афирмисао принцип реалности као императив реалистичности, доброг функционисања у ономе што се зове реални живот и што укључује професионалне успехе и складне односе са другим људима, а што није могуће постићи без обуздавања егоистичко-нарцистичких жеља, одлагања тренутних задовољстава и без рационалног располагања властитом енергијом. Са друге стране, откривши да снови и фантазми чине срж несвесног, као сфере алтернативног искуства у односу на консензуалну и конвенционалну реалност, творац психоанализе је дао снажан подстицај и другачијем начину размишљања – између осталог својственом и надреалистичком покрету – унутар кога је имагинарно добило већи значај од реалног.

Надреализам је уметнички покрет који је обележио прву половину XX века. Његову филозофску суштину најбоље је артикулисао француски теоретичар Жорж Батај, кога су многи прогласили за филозофа надреализма. За разлику од Маркса и Фројда, који су на себи својствене начине били привржени реалистичности и самореализацији неутуђеног (аутентичног) и нормалног (ментално здравог) човека, овај мислилац је афирмисао имагинарну димензију људског искуства, нереалистичан став у виду неекономичног и

несамоконтролисаног понашања, неконвенционалног и шокантног препуштања принципу задовољства, ослобођеној машти, преступничким импулсима и патолошким страстима. Док је Маркс критиковао постварење и залагао се за аутентично остварење производних моћи људског бића, Батај је био радикалнији, у том смислу што је порицао то да је могуће остварење које не би било постварење, сматрајући да човек слободу не може пронаћи у сврсисходној производњи, већ само у бескорисној и несврховитој потрошњи. По његовом схватању, управо сврсисходна тежња ка остварењима и остварености доводи човека у постварено стање, у позицију робовања реалним циљевима и императивима реалистичности и нормалности, из чега следи да се сувереност или слобода може постићи само кроз субверзију конструктивности и конвенционалне кооперативности, кроз прекорачење граница рационалног поступања, баш као што су то демонстрирали надреалистички уметници.

Сагласно томе, за разлику од Фројда који је паракрајне облике понашања (омашке, случајне и наизглед бесмислене радње) сматрао драгоценим искуствима, али само као средствима за откривање и санирање абнормалности у свакодневном животу, у циљу обезбеђивања нормалности и повећавања успешности практичног понашања у физичком свету и у друштвеним односима, Батај је управо паракрају у најширем значењу, у смислу социјално неадаптиране и технички неуспешне активности која није мотивисана рационалним разлозима, видео као самосврху и срж човекове слободе. То значи да овај француски аутор није био склон култу нормалности и веровању да се под њеним окриљем може постићи измирење између принципа задовољства и принципа реалности, између захтева имагинације и захтева рационалности, већ је потенцирао њихову непомирљивост и афирмисао еманципаторски потенцијал абнормалног и патолошког. Док је творац психоанализе уважавао велику каузалну моћ еротског нагона, али се залагао за његову контролу и поштовање конзервативних норми понашања, Батај је отворено промовисао полиморфне еротске слободе, сматрајући еротизам потврдом суверене непостварености и обликом човековог унутрашњег искуства, чији имагинарни садржаји су важнији од онога што се дешава у нечијим физичким контактима са другима и у социјализованом физичком свету генерално. На овај начин, он је филозофски артикулисао поенту надреализма: између реалног и надреалног постоји непремостива разлика, зато што се прво тиче нормалности и хомогенизације, конвергенције са друштвеним конвенцијама и стандардима рационалности

и реалистичности, док је другоме својствена хетерогеност, ирационално супротстављање реалности и аберација од уобичајених модела понашања, експресија имагинарних продора у табуирана подручја живота, и подстицање екстатичних искустава и патолошке прекомерности.

Херберт Маркузе, један од истакнутих представника критичке теорије друштва, синтетизовао је неке Марксове и Фројдове идеје у својим анализама социјалних и културалних процеса у XX веку. По аналогiji са Марксовом идејом о реализацији филозофије, он је заступао идеју о потреби за реализацијом уметности, сматрајући да ће еманципација савременог човека бити могућа само ако се оствари конвергенција између технолошког и културног напретка, између материјалне и духовне производње, између рада и игре, технике и уметности, само ако естетске вредности постану садржај свакодневног живота и ако се савремено друштво устроји као уметничко дело. По његовом схватању, афирмација естетске димензије подразумева сублимацију непосредних нагонских импулса и њихово стављање под свесну контролу, при чему имагинација може играти посредничку улогу у измирењу чулности и умности, у усклађивању чулног и духовног задовољства. То значи да је Маркузе усвојио Фројдову идеју о могућности разрешења конфликта између принципа задовољства и принципа реалности, али је за разлику од оснивача психоанализе сматрао да фантазирање није ометајући фактор, већ генератор овог процеса. Стављајући психоанализу у историјски контекст, он је писао о застаревању неких Фројдових теоријских решења, што би могао бити случај и са тезом о регресивном и инфантилном карактеру склоности ка маштању и игри, али је са друге стране указивао да разумевање процеса у савременој култури није могуће без примене темељних психоаналитичких појмова. Између осталог, овај припадник критичке теорије је психолошку позадину како енормног пораста техничке ефикасности, тако и експанзије масовне културе објаснио преко психоаналитичког појма десублимације, сматрајући да данас практична успешност у социјализованом физичком свету није искључиво показатељ менталног здравља, већ је често и манифестација психичке регресије. У сваком случају, у склопу Маркузеве теорије реално и имагинарно више нису оштро супротстављени, па ни самореализација човека више нема оно антиимагинарно значење које је имала код Маркса и Фројда.

Жак Лакан и Жан Бодријар дали су нове подстицаје за преиспитивање човековог односа према реалном и имагинарном, Лакан у другој половини XX, а Бодријар осим тог периода и у нама ближим годинама са почетка XXI века. Лаканова заслуга састоји се у томе што је, много изричитije од Батаја и Маркузеа, нагласио да садржајну алтернативу реалности не пружа толико имагинарна, колико симболичка димензија људског искуства, објашњавајући да тек симболичка експресија и артикулација одређују значење унутрашњег искуства, тј. субјективних доживљаја. Под Лакановим утицајем, Бодријар је указао да се суштина симболичког састоји у друштвеној размени и на њој заснованом укидању супротности између реалног и имагинарног, између ствари и начина на који је она представљена у човековој свести, што имплицира да се реалност друштвено-симболички конструише и деконструише, те да је неоправдан став страхопоштовања у односу на њу. По његовом схватању, чак ни смрт, као оно што се чини да је најнеумољивија стварност, заправо није ништа сама по себи, у том смислу што нема фиксирано иманентно значење, јер означава производ одређене симболичке размене, путем које се успоставља друштвени однос према њој, те она бива конструисана као тој размени одговарајућа институционална чињеница. То значи да реалност претпоставља симболичку реализацију и проистиче из ње, онако као што у савременом свету чињенице бивају креиране њиховом медијском презентацијом, па Бодријар констатује да је данас симболизација у виду симулације важнија како од имагинарног потенцијала принципа задовољства, тако и од претпостављене фактичке моћи принципа реалности.

На тој основи, у Бодријаровој теорији тематизована је разлика између надреализма и хиперреализма, надреалистичког и хиперреалистичког сензибилитета и начина размишљања. Према његовим објашњењима, ова разлика је проистекла из убрзаног развоја информационих технологија у другој половини XX века, који је омогућио појаву хиперреализма и хиперреалне културе. Данашње време је време хиперреалности, које подразумева квалитативно другачији однос према реалности, како у односу на традицију реализма, тако и у односу на искуство надреализма. Овај теоретичар сматра да је основна разлика између надреалности и хиперреалности у томе што први појам имплицира непопударање реалног и имагинарног, из кога проистиче моћ илузије и ексцентричност жеље, док се други концепт тиче стања у коме више није могуће разграничити сан и јаву, оно што се замишља од онога што се стварно догађа, па медијска симулација пружа

доживљај стварнијег од стварног, у коме скоро да није могуће препознати илузију, нити осетити жељу за нечим другачијим. На трагу Бодријарових увида, истраживање далекосежности, дубљег смисла и културолошких последица оваквих промена у правцу искуства хиперреалности био је основни проблем и предмет ове докторске дисертације.

I

МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

I

МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

1.1. Проблем истраживања

У чему се састоји суштина проблема пред којим смо се налазили у овом истраживању? Терминолошки и семантички посматрано, хиперреално је нешто што није несамерљиво са стварношћу, попут значења речи надреално, већ подразумева градацију реалног у смеру вишка, за разлику од хипореалног као мањка реалности. На основу запажања садржаних у претходном историјском уводу, може се рећи да се проблем хиперреалности тиче односа између реалног, имагинарног и симболичког. У констелацији ових појмова, проблематично је то да ли се значење реалног, његов квалитет, вишак или мањак, може одредити независно од имагинарног и симболичког, што је становиште коме су били склони – свако на свој начин – Маркс, Фројд и Батај. Прецизније речено, као отворено питање наметнуло се то да ли је реално само супротност имагинарном, или постоји њихово унутрашње прожимање и преплитање? Маркс и Фројд су у својим учењима потенцирали значај стварне људске среће насупрот имагинарном испуњењу жеља, Батај је направио инверзију и дао предност човековом имагинарном задовољству насупрот реалним постигнућима, из чега следи то да су сва тројица, барем *prima facie*, сматрали да постоји непомирљива супротност између реалног и имагинарног испуњења, а не њихова дубља сагласност. Међутим, имплицитно су и ови мислиоци указивали да постоји међузависност између субјективне имагинације и самореализације. То долази до изражаја у Марксовој критици постварења као својеврсног вишка „бездушне“ стварности или стварскости, у Фројдовом уважавању значаја субјективног или приватног доживљаја и имагинарног предочавања реалних ситуација и чињеница, као и у Батајевим опаскама о томе да је суверена имагинација могућа само као трошење онога што је претходно произведено у друштвеној стварности, што подразумева потрошњу цивилизацијских и културних тековина. За разлику од њих тројице, Маркузе, Лакан и Бодријар су експлицитно заступали становиште о преплитању људске реалности и имагинације, укључујући и симболизацију.

Да ли је хиперреалност појам који реферира на објективну стварност, независну од човека, или се односи на људску реалност, на карактер и степен човекове самореализације у друштву? Чини нам се да нема смисла говорити о више или мање стварности независно од субјективног искуства и вредносног става, што значи да појам хиперреалности не имплицира онтолошку и космолошку, већ антрополошку и социолошку тачку гледања и перспективу размишљања. Свакако да постоји реалност која нема никакве везе са имагинацијом и симболизацијом, али то није људска реалност и њој није смислено приписивати атрибуте „хипер“ или „хипо“ префикса. Са друге стране, неспорно је и то да се ни стварност у антрополошком смислу не може редуковати на пуко субјективно искуство, на имагинаран начин доживљавања или на симболичку конструкцију, зато што и она укључује нешто објективно у својој основи. У најмању руку, људска реалност подразумева интерсубјективност, симболичку размену међу субјектима, то да више људи дели исте имагинарне садржаје, да на исти начин замишљају и симболички изражавају оно што проглашавају за стварно. Међутим, потребно је и нешто више од тога, нешто материјалније од колективно имагинарног, нешто што се тиче техничких средстава који омогућавају комуникацију међу људима. У том смислу, суштина проблема хиперреалности може се формулисати у виду следећег питања: на који начин се у људској стварности узајамно условљавају и међусобно детерминишу објективни (реални), интерсубјективни (друштвено-симболички) и субјективни (имагинарни) садржаји, производећи искуство вишка реалности?

Да ли је хиперреалност квантитативно или квалитативно својство, или је и квантитативна и квалитативна одредба? Ово питање је такође саставни део проблема који се налазио у фокусу нашег истраживачког интересовања. Префикс „хипер“ асоцира на квантитативну одредбу, а преплитање реалног, имагинарног и симболичког сугерише да је реч о квалитативном својству. На први поглед, може нам се учинити да се квантитет тиче неког објективног стања или ванљудског света, а квалитет субјективног искуства или људског доживљаја. У том случају хиперреалност би представљала само квалитативно својство, специфичан доживљај сувишка реалности. Међутим, такво мишљење није оправдано и утемељено, зато што је квантификација иманентна људском свету, исто као што су нека квалитативна обележја својствена не само нашем искуству, него и стварима изван нас. Пошто смо претходно установили да је хиперреалност карактеристика

очовеченог универзума, основано је било претпоставити да је она и квантитативно и квалитативно својство. То значи да је наше испитивање хиперреалности укључивало потребу да се ближе одреди како квалитативна обојеност субјективног искуства на које реферирамо овим термином, тако и њени квантитативни показатељи, да се пружи одговори о томе какав квалитет и који квантитет подразумева оно што називамо хиперреалним. Један од аспеката овог проблема тиче се питања о томе да ли постоје значајније индивидуалне разлике у субјективном доживљавању квалитета хиперреалности, односно, тога да ли су оправдане генерализације у вези са квалитативним обележјима хиперреалног. При томе, могућност индивидуалних разлика проистиче управо из тога што хиперреалност има и квантитативна својства, која се тичу одређених објективних стања ствари у људском свету, те се на таква стања у принципу може реаговати на различите начине.

Из чега се састоји објективни супстрат хиперреалности? Валтер Бењамин је указао на то да су се уметност и култура квалитативно променили услед појаве нових техничких апарата, као што су фотоапарат и камера, који су омогућили масовну репродукцију слике и звука. Према његовом схватању, увећане могућности техничке репродуктивности визуелних и аудио записа одузеле су уметничким делима некадашњи ауратични квалитет, издвојеност и свечани карактер, и учинили их саставним делом свакодневног живота, тако што су допринели томе да њихов садржај у перспективи постане доступан практично на било ком месту и у било ком времену. Тиме је дат снажан подстицај брисању границе између уметности и живота, стапању имагинарног, симболичког и реалног, што је кључна карактеристика искуства хиперреалности. На Бењаминовом трагу, може се рећи да је појава све савршенијих средстава масовне репродукције и комуникације, телевизије и интернета, представљала објективну основу без које не би био могућ субјективни квалитет хиперреалног доживљаја, чије узроке и последице смо истраживали и о коме пишемо. Као што физиолошку основу нашег менталног живота и свих субјективних искустава чини мозак и процеси у њему, дакле, нешто што није субјективно, тако и физичку базу субјективног доживљаја хиперреалности чини нешто што није приватно искуство, већ информациона техника и процеси преноса информација. У том смислу, за квалитет хиперреалног су веома важни квантитативни параметри, као што су број битова и бајтова или број пиксела. Управо захваљујући тим бројкама, виртуелни садржаји у дигиталним медијима – као што су људска лица и фигуре, ентеријери и екстеријери, или природни и

уметнички звуци – могу деловати стварније од стварног, односно, лепше, савршеније и важније од визуелних и аудитивних сензација у спољашњем свету.

У чему се састоји веза између анализе хиперреалног сензибилитета, медијске симулације и семиолошких појмова? Разматрања проблема хиперреалности изискивало је и расветљавање феномена симулације, пружање објашњења о њеним карактеристикама, енормној моћи и механизмима деловања у савременом друштву, зато што је свет хиперреалности свет симулације. Хиперреално симулирање подразумева занемаривање и анулирање спољашње реалности, кроз симболичку производњу нове и виртуелне стварности, која се доживљава као стварнија и важнија од претходне. Несумњиво је да су дигитални медији техничка база усавршене симулације, али за разумевање њеног дејства није довољно познавање рачунарске технологије, већ је неопходно проникнути у законитости из домена семиологије, које се тичу размене знакова и односа између означитеља (ознаке, симбола) и означеног (представе, имагинарног). Сагласно овоме, поред тога што је у описима данашњице користио термин хиперреалност, Бодријар је наше доба назвао како ером симулације, тако и добом семиократије, сматрајући да је за савремено друштво карактеристично то да су знаци постали аутореферентни, да су се еманциповали од обавезе да реферирају на неко спољашње стање ствари, те да је тиме успостављена хиперреална владавина знакова над људима. На његовом трагу, може се рећи да медијска симулација подразумева језик презентације информација, независан од чињеничког стања ствари у спољашњем свету о коме наводно бивамо информисани, али који се потпуно покорава аутономним семиолошким правилима.

Шта имплицира велики значај семиологије за испитивање хиперреалности? Ако узмемо у обзир схватања Фердинанда де Сосира, једног од утемељивача семиологије, и усвојимо његов концепт знака као јединственог ентитета са лицем и наличјем, чија су два неодвојива аспекта означитељ и означено, онда на еманципацији знака засновану хиперреалну симулацију можемо разумети као елиминацију реалног, тј. обавезујућег реферирања на реално, кроз друштвено-историјски настало осамостаљивање језичког јединства између симболичког (означитељског) и имагинарног (означеног). У том смислу, семиолошка сазнања су нам разоткрила да се аутономија хиперреалног света и ефикасност симулације заснивају на таквим семиолошким темељима као што су принципи

арбитрарности знака и линеарности и диференцијалности означитеља. Аутономија симулације проистиче како из арбитрарности знака, његове немотивисаности било чиме из спољашњег света, тако и из линеарности означитеља, која подразумева то да сваки појединачни означитељ своје значење задобија у ланцу означитеља, кроз узајамне односе са другим елементима низа коме припада, а не кроз реферирање на неко спољашње стање ствари. Са друге стране, атрибут хиперреалног, специфична реалност онога што само привидно реферира на спољашњу стварност, проистиче из диференцијалности означитеља, која подразумева нужну различитост према споља и повезаност према унутра, онога што је материјални носилац означавања у односу на оно што бива означено, због чега имагинарни аспекти знака нису сводиви на пука приватна искуства.

Дакле, проблем хиперреалности укључује испитивање реалности и односа према њој у више различитих смислова. Као прво, иако хиперреално представља одређену врсту субјективног или имагинарног доживљаја, те као такво може имати значење нереалне фикције, оно је један аспект људске стварности, односно, производ друштвено-историјског развоја човека, па га је било неопходно проучавати у том контексту. Као друго, субјективни квалитет хиперреалности има своју сасвим реалну и објективну основу у физичком свету, коју чине усавршена техничка средства за масовну репродукцију и комуникацију, пре свега разноврсни дигитални медији, па је целовито објашњење проблема којим смо се бавили захтевало и сагледавање везе између компјутерске технике, интернета и човековог менталног живота. Као треће, искуство хиперреалности подразумева и заузимање негирајућег односа према реалности, у смислу занемаривања или елиминације реферирања на стање ствари у спољашњем свету, које се догађа у медијској симулацији као производњи стварнијег од стварног, па је било важно и разјашњавање принципа на којима почива овакво игнорисање реалности. На тај начин долазимо и до четвртог аспекта или смисла реалности у разматрању хиперреалности, а он се тиче симболичке реалности, тога да је хиперреално занемаривање спољашњег света и постигнућа у њему могуће само кроз еманципацију знаковности и успостављање аутономије симболичког искуства, што значи да су за наше истраживање била веома важна и одговарајућа семиолошка сазнања.

На основу до сада изреченог, можемо закључити да је проблем хиперреалности веома комплексан и да је његово разматрање захтевало интердисциплинаран приступ. Наравно, у

оквиру једне докторске дисертације није било могуће на свеобухватан начин истражити све његове аспекте, па ми то нисмо ни покушавати. Сврха овог скенирања проблема била је да се укаже на обиље могућих питања и истраживачких перспектива које он повлачи са собом, а не да се истакне да су у нашој дисертацији пружени подједнако исцрпни одговори у односу на свако од тих питања. Свакако смо се потрудили да наш приступ буде и интердисциплинаран и селективан, а ужи предмет истраживања је дефинисан у следећем делу рада.

1.2. Предмет истраживања

За свако научно истраживање веома је важно да се што прецизније одреди предмет истраживања, да би се избегло расплињавање, односно, да би разматрање било усредсређено и усмерено у јасном правцу, јер само под тим условима оно се може успешно окончати, тј. резултати задовољавајућим решењима разматраног проблема. Када је реч о нашем истраживању, добро постављање теме и ваљана фокусираност имали су пресудан значај, због тога што појмови којима смо се служили у овом испитивању интерферирају у великој мери, па је било потребно уложити додатни труд како би се они учинили што је могуће више јасним и разговетним. Стога смо у свом методолошком приступу изабраној тематици посветили велику пажњу како најопштијим теоријским одређењима предмета разматрања, тако и њиховој конкретизацији у виду оперативног рашчлањивања и контекстуализације посебних и појединачних појмова.

1.2.1. Теоријско одређење предмета истраживања

Као што смо претходном излагању указали, у другој половини двадесетог века, под утицајем енормног развоја дигиталних медија, значајно се променио човеков однос према реалности. Ова промена састоји се у томе да савремени човек више није у стању да направи јасну границу између стварности и маште, па се у теоријском дискурсу о култури, о реалном и имагинарном, све мање користи појам надреалног, а све више концепт хиперреалног¹. У

¹ Упореди: Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 86.

ранијим временима, људи су се осећали фрустрирано због немогућности да реализују своје жеље, али су имали могућност интензивног алтернативног живота и квалитетних културних искустава, између осталог и у виду надреалне експресије својих потиснутих задовољстава и несвесних опсесија или фобија. У нашем времену, „сувише реалности у свим њеним видовима, екстензија свих могућности постаје неподношљива. Ништа се више не оставља евентуалности судбине или незадовољењу жеље“². Предмет истраживања у овој дисертацији тиче се тих крупних промена у материјалној и духовној култури, у човековој свести, у његовом односу према свету и према самој себи, у смеру од некадашњег страхопоштовања према објективној реалности и посвећености реализацији субјективних могућности, ка њиховом садашњем игнорисању у парадоксалном модусу хиперреалности.

Према проучаваоцима Бодријаровог учења, „хиперреално је крајњи резултат историјског процеса симулације, у коме су природни свет и сви његови референти постепено замењени технологијом и аутореферентним знацима“³. То значи да је хиперреалност савремени исход дуготрајног техничког и цивилизацијског развоја, који је омогућио човекову еманципованост од реалности спољашњег света, али је и донео владавину аутореферентних знакова и медија над човеком. Аутореферентност савремених медија огледа се у томе што се некад „веровало да медији одсликавају, одражавају и приказују стварност, док сада они почињу да чине (хипер)реалност, нову медијску стварност – *стварнију од стварног* – где је стварно подређено представљању, што води ка крајњем распршивању стварног“⁴. У овом смислу, савремена култура је под великим утицајем хиперреалности, медијске стварности, која је човека еманциповала од спољашњег света, али и довела до репресивне владавине масмедијских слика над човековом психом. На тој линији размишљања, у својим дескрипцијама и дијагнозама савремености, Бодријар истиче да „филм покушава да се укине у апсолутном стварног, а стварно је одавно

² Ж. Бодријар, *Пакт о луцидности или интелигенција зла*, Архипелаг, Београд, 2009, стр. 10.

³ <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/illumina%20Folder/kell17.htm>, 11. фебруар 2019, Best, S. and Kellner, D. „Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle“.

⁴ <https://www.scribd.com/document/182048535/Baudrillard-a-new-McLuhan>, 11. фебруар 2019, Kellner, D. „Baudrillard: A New McLuhan?“, веб извор, стр. 3.

апсорбовано у телевизијски надстварном“⁵, као и да „када сви постану актери, нема више акције. То је смрт гледаоца као таквог. Крај естетике илузије“⁶.

Међутим, истраживање у оквиру ове дисертације није било ограничено само на разматрање Бодријарових анализа хиперреалности, симулације и екстазе комуникације, већ је укључивало и испитивање релевантних доприноса припадника критичке теорије друштва (попут Бењамина, Маркузеа и Адорна), као и узимање у обзир схватања других Бодријару сродних теоретичара – Маклуана, Батаја, Лакана и осталих. Тако је предмет тумачења био и следећи став: „културна индустрија непрестано обећава потрошачима оно што им нипошто неће дати... Тиме што увек наново експонира оно за чиме се жуди, изазовне груди и гола прса спортског јунака, она само подбада ону несублимирану пражудњу, која је због навикнутости на одрицање већ одавно закржљала у мазохизам“⁷. Упоредо са тиме, у нашем истраживању утицаја хиперреалности на квалитет савременог културног живота, односно, у феноменолошком сагледавању субјективних последица друштвене ситуације у којој је човек постао киборг и терминал глобалне медијске мреже, хиперреални доживљај просторне и временске неограничености оквалификован је као репресивно искуство, насупрот Батајевој критици индивидуалне дисконтинуираности и величању доживљаја континуитета. Осим тога, као иновација у односу на првобитну замисао истраживања, значајна пажња је посвећена културолошкој реактуализацији Шелерове филозофије, тачније, неких његових филозофско-антрополошких и аксиолошких идеја.

Према нашим налазима, под утицајем хиперреалности у савременом друштву преовладава масовна култура, док је критичка култура маргинализована. То значи да, упркос томе што је донела бројне позитивне цивилизацијске тековине, у виду лакше комуникације и веће техничке ефикасности на послу и у свакодневном животу, хиперреалност има негативно дејство на квалитет нашег културног живота. Неки од индикатора овог штетног утицаја су: формирање деперсонализоване психологије масе у виду просторно-временске дезоријентисаности, репресивна десублимација уместо естетске

⁵ Ж. Бодријар, *Симулакруми и симулација*, Светови, Нови Сад, 1991, стр. 48.

⁶ Ж. Бодријар, *Пакт о луцидности или интелигенција зла*, Архипелаг, Београд, 2009, стр. 54.

⁷ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 145.

дереализације и нерепресивне сублимације, као и отежано формирање критичке аутономије субјекта.

У складу са претходно изложеним, теоријски предмет и основне појмове дисертације одредили смо на следећи начин. **Предмет ове докторске дисертације тиче се сагледавања утицаја хиперреалности на савремену културу.** Из овог произлази да су **основни појмови истраживања: (1)хиперреалност и (2)савремена култура.** Хиперреалност је релативно нов термин и појам, којим се описује и одређује суштина масмедијске реалности, у којој се губе јасне границе између реалног, имагинарног и симболичког. Савремена култура је култура нашег времена, култура високоразвијеног информатичко-технолошког друштва, која је изгубила елитистичка и критичка својства и стекла обележја масовности.

1.2.2. Операционално одређење предмета истраживања

Операционализацијом хиперреалности и савремене културе, као основних појмова нашег истраживања, дошли смо до следећих посебних појмова:

- 1.1. врхунац симулације,
- 1.2. брзи проток информација,
- 2.1. вишак масовне културе,
- 2.2. мањак критичке културе.

Одређење хиперреалности као врхунца симулације имплицира то да симулација, на свом највишем нивоу, није више имитација од човека независне, претходеће или старе реалности, већ хипертрофирана или серијска производња нове стварности, која је нова у односу на нељудски свет, на природну стварност, али чија суштина се састоји у конформистичком и неоригиналном понављању истих образаца људског понашања и доживљавања. Брзи проток информација јесте суштинска карактеристика хиперреалности, зато што управо на њему почива хиперпродуктивно конформирање људских јединки у савременом свету, што значи да су усавршена средства брзог глобалног информисања омогућила лако глобално конформисање конзумента медијских информација.

Одређење савремене културе у смислу вишка масовне културе подразумевало је разјашњење тога да се битна разлика између традиционалне и најновије културе састоји у томе што је у двадесетом веку настало оно што се назива масовном психологијом у сфери културног живота, а то разјашњење укључивало је расветљавање најважнијих феноменолошких обележја безличног психичког живота, као и друштвених механизма безличне конзумације културних садржаја. Са друге стране, објаснили смо да се савремена акултурација одликује потискивањем критичке културе, отежаним формирањем критичке аутономије субјекта, што значи да је испитивање културног стања савременог човека захтевало и појмовну анализу смањења критичке културе.

Операционализацијом ових посебних појмова дошли смо до следећих појединачних појмова:

- 1.1.1. симулација стварнијег од стварног,
- 1.1.2. прекомерност медијске стварности,
- 1.2.1. екстаза комуникације,
- 1.2.2. олака доступност слике онога што је предмет жеље,
- 2.1.1. доживљај просторне и временске неограничености,
- 2.1.2. репресивна десублимација,
- 2.2.1. отежани доживљај естетске дереализације,
- 2.2.2. ретко постигнуће аутономије субјекта.

Појам врхунца симулације додатно смо разрадили преко појмова симулације стварнијег од стварног и прекомерности медијске стварности. У првом случају ради се о томе да врхунска симулација не само што не ствара утисак имитиране или мањкаве реалности, већ подразумева производњу осећања пуније, савршеније, боље и лепше стварности од оне која се тиче природног окружења и непосредних сведочанстава властитих чула. У другом случају ради се о томе да врхунац симулације подразумева недостатак непосредности, вишак медијске испосредованости у нашем односу према природној стварности, што битно мења наше чулно искуство и перцепцију света.

Појам брзог протока информација додатно смо разрадили преко појмова екстазе комуникације и олаке доступности слике онога што је предмет жеље. У првом случају ради се о томе да велика брзина информисања доводи до свеопштег, глобалног и неконтролисаног комуницирања најразличитијих и непроверених садржаја, који пресудно утичу на стање свести и квалитет живота данашњих људи. У другом случају ради се о томе да брзи проток дигиталних информација укључује манипулисање и обликовање подсвести њихових конзумента, кроз експресну доступност свих могућих слика које комуницирају и са нашим најскривенијим жељама.

Појам вишка масовне културе додатно смо разрадили преко појмова доживљаја просторне и временске неограничености и репресивне десублимације. У првом случају ради се о томе да савремени пораст конформистичке свести и идентификације индивидуе са масом своје објашњење има како у човековој потреби за континуитетом, за превазилажењем индивидуалне дисконтинуираности и ограничености у просторном и временском смислу, тако и у великом капацитету данашње дигиталне културе за смањивање просторних и временских дистанци. У другом случају ради се о томе да масовно обликована психа и култура подразумевају оно што се назива репресивном десублимацијом, а овај појам тиче се дисхармоније између виших духовних аспирација и потреба за забавом, уз медијско преферирање и подстицање комуницирања лаких и забавних садржаја.

Појам мањка критичке културе додатно смо разрадили преко појмова отежаног доживљаја естетске дереализације и ретког постигнућа аутономије субјекта. У првом случају ради се о томе да критичка дистанца према постојећој стварности захтева развијену способност за естетску дереализацију, за апстиненцију од учествовања у медијској конзумацији јефтиних задовољстава и забавних садржаја, а у име виших естетских и духовних вредности, из чега следи да атрофирање ове способности за собом повлачи и мањак критичке културе у савременом друштву. У другом случају ради се о томе да је смањење критичке културе директно пропорционално смањењу учесталости формирања аутономног субјекта, зато што је без изналажења друштвених начина за супротстављање растућем тренду масовне акултурације веома тешко доћи до постигнућа менталне аутономије појединца.

Мрежа појмова који се односе на хиперреалност детаљно је размотрена у глави II („Основе хиперреалности“), док је мрежа појмова који се односе на савремену културу подробније испитана у глави III („Обележја савремене културе“). Однос између ове две мреже појмова преиспитиван је у глави IV („Хиперреалност и квалитет културног живота“).

Временско одређење предмета истраживања: временски оквир истраживања односио се на цивилизацијске и културолошке процесе у двадесетом веку, и у прве две декаде двадесетпрвог века.

Просторно одређење предмета истраживања: пошто је хиперреалност најизраженија у најразвијенијим деловима света, и пошто српско друштво припада европском културном и цивилизацијском кругу, у дисертацији смо разматрали текстове аутора који објашњавају хиперреалну културу на просторима Европе и САД.

Дисциплинарно одређење предмета истраживања: истраживање се састојало у мултидисциплинарној теоријској анализи у пољу друштвено-хуманистичких наука. Предмет се тиче следећих научних области: културологије, комуникологије, филозофске психологије, филозофије културе и социологије културе. Ужа научна област је масмедиологија.

1.3. Циљеви истраживања

Основни научни циљеви истраживања састојали су се у теоријској дескрипцији, систематизацији и класификацији појмова који се односе на чиниоце хиперреалне културе, а неки од најважнијих фактора хиперреалности и савремене културе резимирани су у претходном сегменту рада, у коме је дато теоријско и операционално одређење предмета разматрања. У наредним деловима дисертације приступили смо филозофском утемељивању и логичком прецизирању релевантних појмова, испитујући како оно што их спаја, тако и оно што их раздваја. У овом смислу, теоријска дескрипција и класификација подразумевали су настојање да се кроз филозофску анализу појмова дође до што прецизнијих појмовних дистинкција, одређења и разјашњења чинилаца хиперреалности и њиховог утицаја на савремену културу.

Иако Бодријару припада велики део заслуга за увођење појма хиперреалности у теоријски дискурс, његовим теоретизацијама није својствена задовољавајућа прецизност, што је за основни задатак дисертације, која је инспирисана делима овог француског мислиоца, наметнуло то да се направи корак даље од њега, у правцу логички кохерентнијег и конзистентнијег дефинисања кључних појмова за промишљање савременог медијски посредованог односа човека према реалном, имагинарном и симболичком. Настојали смо не само да понудимо једну нову интерпретацију и критичко преиспитивање Бодријарових схватања, већ и да пружимо систематизацију постојећих сазнања о изабраној теми, као и да формулишемо нека властита релативно оригинална решења појединих аспеката разматраних проблема. Између осталог, нова интерпретативна решења тичала су се продубљеног филозофско-антрополошког разумевања психолошких механизма ефикасног друштвеног деловања хиперреалности, са једне, и аксиолошке процене таквих цивилизацијских и културних тенденција, са друге стране. Поред филозофског разјашњавања релевантног појмовног оквира, научни циљ истраживања био је да се артикулишу што боља културолошко-комуниколошка и социолошко-психолошка објашњења узрока и последица измењене перцепције реалности, својствене култури нашег времена, времена у коме доминирају дигитални медији.

Основни *друштвени циљ истраживања* био је да се допринесе што широј промоцији концепта хиперреалности, пре свега у стручним оквирима одговарајућих научних дисциплина, а посредно и у филозофски мотивисаним јавним дебатама на глобалном нивоу, као и у политичком дискурсу српског друштва. Такође, друштвени циљ дисертације био је да се кроз критичку анализу и евалуацију корисних и штетних последица савремених масмедија пруже подстицаји за формулисање одговорне културне политике, односно, одрживе стратегије културног развоја и да се, у односу на садашњу глобалну ситуацију, дају импулси одговорнијим политикама у медијској сфери Србије. Између осталог, то је подразумевало подстицање на размишљање о томе на који начин друштвено одговорни медији могу да допринесу успостављању дистанце према неселективној симулацији и пребрзом и неограниченом протоку непроверених информација и безвредних информатичких садржаја, чиме би се код медијских конзумента значајно редуковало индуковање аутоматских или хипнотичких реакција у виду масовне психологије. Тиме се посредно може испровоцирати одговарајући политички ангажман, у правцу изналажења

начина да се код публике поспешу изграђивање критичке свести и постизање бољег квалитета властитог културног живота.

1.4. Хипотезе од којих се пошло у истраживању

Истраживање у оквиру ове дисертације било је засновано на једној генералној хипотези, из које су појмовном анализом, односно, извођењем импликација из четири кључна посебна појма (симулација, проток информација, масовна култура и критичка култура), проистекле четири посебне хипотезе.

Генерална хипотеза: Што је виши степен хиперреалности у савременом друштву, то је лошији квалитет савременог културног живота.

Посебне хипотезе:

1. Што је виши степен симулације у савременом друштву, то је више присутна масовна култура у њему.
2. Што је виши степен симулације у савременом друштву, то је мање присутна критичка култура у њему.
3. Што је бржи проток информација у савременом друштву, то је више присутна масовна култура у њему.
4. Што је бржи проток информација у савременом друштву, то је мање присутна критичка култура у њему.

Насупрот распрострањеном оптимистичком схватању да развој основних чинилаца хиперреалности, дигиталних информационих технологија и на њима засноване симулације, сам по себи доноси виши квалитет културног живота савременом човеку, ово истраживање било је засновано на претпоставци да поменути развој више погоршава, него што побољшава стање културе у нашем времену. То наравно не значи да су данашња симулација и дигитална техника саме по себи деструктивне и да имају негативне иманентне вредносне карактеристике, већ да смо у постојећим хиперреалним околностима суочени са значајним

ризицима по ментални живот савремених људи, те да је неопходно да се развој хиперреалности стави под човекову свесну контролу, да се ограничи неселективна симулација и аутоматска хипертрофија дигиталности. У дисертацији се пошло од претпоставке да се квалитет културног живота огледа у стању критичке свести, од увида да је критичка култура синоним праве културе, те да је пораст масовне културе индикатор негативних тенденција у процесу савремене акултурације. Консеквентно томе, кроз формулацију посебних хипотеза претпоставили смо да симулација и брзи проток информација олакшавају развој масовне културе и ометају напредак критичке културе, односно, отежавају постигнуће квалитетног културног живота у савременом друштву.

1.5. Методе истраживања

Од општих теоријских метода, у дисертацији су коришћени: индукција, дедукција, анализа садржаја и поступак синтезе.

Индукција је омогућила да се на основу узорка европских друштава и америчког друштва донесу глобални закључци о односу између хиперреалности и савремене културе.

Дедукција је омогућила да се на основу добијених најопштијих теоријских резултата извуку консеквенце које се тичу разних специфичних питања, као што је, на пример, трајност радости у културном животу. Такође, дедукција омогућава да се из овог истраживања извуку и практичне консеквенце, у погледу медијских и културних стратегија и политика.

Анализа садржаја је омогућила да се на основу релевантних научних студија дође до рашчлањивања суштинских елемената појмова хиперреалности и савремене културе.

Поступак синтезе је омогућио целовитије поимање савремености, хиперреалности и културе, а тиме и утемељенију евалуацију квалитета савременог културног живота.

Поред ових општих истраживачких метода, у дисертацији су комбиноване и три специфичне филозофске методе: херменеутичка, феноменолошка и метода логичке анализе.

Примена *херменеутичке методе* састојала се у иманентном филозофском тумачењу и филозофској критици релевантних текстова, који се тичу искуства хиперреалности и размишљања о савременој култури.

Примена *феноменолошке методе* састојала се у спровођењу властитих филозофских мисаоних експеримената, у смислу редуковања приватних доживљаја на дескрипцију суштинских типова хиперреалног менталног стања и његових релација према културним вредностима, са интерсубјективним и универзалним важењем.

Примена *методе логичке анализе* састојала се у прецизирању филозофског садржаја појмова хиперреалности и савремене културе, прављењу одговарајућих дистинкција унутар њих, и у њиховом усклађивању са другим сродним појмовима.

1.6. Очекивани резултати и научни допринос

У дисертацији смо настојали да систематизујемо претходна научна сазнања о чиниоцима хиперреалности и о њиховом утицају на савремену културу, да их филозофски утемељимо и да их проширимо новим теоријским увидима. Пошто је ово истраживање припадало фундаменталним теоријским истраживањима, надамо се да његови резултати представљају позитиван искорак у правцу појмовних разјашњења и изградње кохерентног појмовног оквира за теоријски дискурс о култури хиперреалности, као и у правцу пружања научно заснованих објашњења савременог стања, а у контексту критичке евалуације савремених тенденција, реалних и отворених могућности данашњег света. Ако су наша надања остварена, ово истраживање доприноси подстицању одговарајућих емпиријских и примењених истраживања у доменима социологије културе, комуникологије, теорије медија, психологије, па и психопатологије. У том случају, за очекивати је и ширу друштвену применљивост добијених резултата, у виду пружања подстицаја за формулисање стратешки осмишљених медијских и културних политика. Осим тога, методолошки допринос дисертације састоји се у промовисању холистичког приступа, односно, у изградњи модела за мултидисциплинарно обједињавање метода филозофског, социолошког, психолошког, културолошког, комуниколошког и масмедиолошког истраживања.

II

ОСНОВЕ ХИПЕРРЕАЛНОСТИ

II

ОСНОВЕ ХИПЕРРЕАЛНОСТИ

2.1. Појам хиперреалности

Под основама хиперреалности мислимо подједнако на њене друштвено-историјске темеље, тј. одговарајуће емпиријске чињенице, и на базичне појмове помоћу којих анализирамо ове емпиријске феномене. Ради се о томе да није оправдано занемарити ни емпиријске ни концептуалне принципе у дефинисању хиперреалног света, због чега ћемо у овим утемељујућим појмовним разматрањима узети у обзир како друштвено-историјске услове његовог настанка, тако и ширу мрежу релевантних појмова.

2.1.1. Друштвено-историјски услови настанка хиперреалног света и његовог поимања

Након тога што смо у претходним деловима дисертације изнели најопштија одређења појма хиперреалности, у наредним одељцима ове главе предстоји нам да приступимо његовом детаљнијем претресању, кроз сагледавање релевантних емпиријских друштвено-историјских чињеница, иманентно тумачење, кроз анализу и критику Бодријарових схватања и других репрезентативних теоријских концепција, као и кроз властите мисаоне експерименте. Суштина онога што је до сада речено састоји се у томе да је хиперреалност вештачка и масмедијска реалност, друштвено и информатичко-технолошки посредована стварност, коју савремени људи доживљавају као стварнију од природне стварности, све више губећи могућност да разликују имагинарно и реално, оно што им медији презентују од нечега што јесте фактичко стање ствари. Префикс „хипер“ подразумева одсуство недостатака, ограничења и неизвесности, својствених природној стварности, односно, симулацију и производњу нове, савршене и потпуне (синтетизоване) реалности, која се савременом човеку, пак, неочекивано и често испоставља као инхибирајућа. Пошто је у претходној историји људске мисли стварност задобила значење онога што нас ограничава, што се супротставља и опире нашим сновима и маштаријама, овај префикс уједно

обесмишљава уобичајено коришћење основне речи којој се додаје, односно, доводи у питање једнозначну употребу појма реалности.

Настанак хиперреалности резултат је константног технолошког напретка модерног човечанства, а посебно великих технолошких достигнућа у другој половини двадесетог века, која се тичу треће индустријске револуције, тзв. информатичке или дигиталне револуције, за чији почетак се обично узима 1980-та година, од када почиње да се одвија и процес убрзаног преласка са аналогних на дигиталне електронске медије. За разлику од претходних двеју индустријских револуција, које су се односиле на открића нових извора енергије и усавршавање начина њиховог коришћења (парна машина, бензински мотор, електрична и нуклеарна енергија), суштина ове револуције састоји се у унапређивању технологије обраде и преноса информација. Реч је о преласку са компликованог и неекономичног аналогног система континуираног записа сигнала, на знатно економичнији (компресивнији) дигитални систем дисконтинуираног записа, обраде података и њиховог преноса помоћу низа бројева (најчешће кроз бинарни код: 0 и 1). Тиме је омогућена потпуна компатибилност рачунарске и медијске технике, што је имало за последицу како интегрисање пословних активности са сфером масовних комуникација и забаве, тако и синкретичко укрштање различитих чулних садржаја у истом мултифункционалном техничком уређају.

Доба хиперреалности јесте доба касног капитализма, високоразвијеног технолошког друштва, што значи да искуство хиперреалног није било могуће у предмодерни или раној модерни, пошто је оно изданак позне модерне, коју неки аутори називају постмодерном, а други сматрају да је упутније користити израз пост-постмодерна. На пример, Џејмсон се определио за прво, а Симић за друго термилошко решење⁸. Важна одлика постмодернистичког или пост-постмодернистичког начина мишљења јесте став неповерења према тзв. великим причама о човековим моћима и о квалитативном историјском напредовању људског рода, а овај скептички став својствен је и Бодријару. У сваком случају, позна модерна је са собом донела један специфичан хиперреални сензибилитет, који се одликује еклектичким плурализмом, синтетизованом симултаном

⁸ Упореди: F. Jameson, *Postmodernism*, Verso, London, 1991. и Ж. Симић, *Уликс и пост-постмодерна*, Просвета, Београд, 2012.

прошлости и садашњости (традиционалног и модерног), као и компресијом простора, односно, глобализацијским брисањем просторних граница, а у основи свега тога налази се кибернетичко овладавање новим информационим технологијама. Пошто се у савременом друштву најважније промене не тичу акумулације у сфери материјалне производње, већ акумулације у области информисања и комуницирања, неки теоретичари свет у коме живимо називају и постиндустријским друштвом.

Према тумачењу компетентне словеначке ауторке, сајбер универзум (кибернетички простор или киберпростор) је „нови информацијски простор који је уједно, иако алијениран, и друштвени. Дефинирају га као консензуалну халуцинацију, а мање као реалан простор јер се догађа у информацијској мрежи, те производи унифицирано искуство простора“⁹. Другим речима, усавршени информационо-технолошки системи омогућавају савременим људима заједнички боравак у виртуелном универзуму, а виртуелно Црнобрња одређује као „нешто што је приказ, представа, репрезент, а не реална ствар“, указујући да су виртуелни светови „онлајн рачунарски симулирани простори и места где корисник може да створи виртуелног 'себе' (аватара) и кроз њега комуницира и ступа у друштвене везе са другим становницима (аватарима) виртуелног света“¹⁰. Хиперреалност је појам који се односи на ову сајбер или виртуелну сферу, на алтернативну стварност нових медија и информационих и друштвених мрежа, која је толико другачија од физичке реалности да је многи теоретичари сматрају нечим што није реално. Међутим, проблем је у томе што виртуелно одступање или удаљавање од реалног стања ствари не подразумева губитак контакта са консензуалном реалношћу, у виду подлегања пуким приватним фикцијама или психотичним искуствима, већ софистицирану размену мултидимензионалних чулних садржаја и представа (менталних слика) са другим људима, због чега се не може порећи специфичан реалитет, па и хиперреалитет, виртуелног света.

Бодријаров појам хиперреалности имплицира управо то да је виртуелно искуство резултат усавршавања и хипертрофије реалних технолошких и политичких моћи људског друштва, а не индивидуалног бекства од реалности у сферу приватних фантазија, илузија и халуцинација. Према његовом схватању, колективна размена знакова и менталних слика

⁹ М. Гржинић, *У реду за виртуелни крух*, Меандер, Загреб, 1998, стр. 19-20.

¹⁰ С. Црнобрња, *Нови медији и друштвене мреже*, Универзитет Сингидунум, Београд, 2014, стр. 123.

својствена је највишем стадијуму капиталистичког друштва, за који је карактеристично то да је логика капитала, логика тржишног преферирања разменске у односу на употребну вредност, пренета и на знаковни ниво, у том смислу да је размена виртуелног, онога чиме се нешто репрезентује, постала важнија од стварних особина онога што је предмет репрезентовања, од онога што се збива у физичком свету¹¹. Један од заслужних теоретичара за Бодријарово дубље сагледавање позног капитализма јесте француски ситуациониста Ги Дебор, који је савремено друштво оквалификовао као друштво спектакла. По Деборовим речима, „као развијени економски сектор, који директно производи све већу количину слика-ствари, спектакл је главни производ данашњег друштва“¹². Видевши у масовној конзумацији спектакла фасцинираност колективном разменом површних представа о стварности – што се у данашњим условима може поистоветити са фасцинираношћу масовном разменом виртуелних садржаја преко интернета – овај аутор истиче и следеће: „спектакл је капитал акумулиран до степена у ком постаје слика“¹³ и „спектакл је ступањ на којем роба успева да колонизује читав друштвени живот“¹⁴.

Једна од Деборових поенти јесте теза да се суштина масовне размене хипнотизујућих менталних слика тиче експлоатације и отуђења човека у савременом потрошачком друштву, у смислу постварања и фетишистичког робовања нашим сензационалистичким и површним представама о животним занимљивостима и задовољствима, о чарима и вредностима живота. Из његових тумачења следи то да су привлачне и допадљиве слике о одговарајућим стварима, људима и догађајима врхунац капиталистичке производње и робног фетишизма, зато што се њиховом разменом долази до профита на најлакши могући начин, јер се представе о предмету жеље, као најинтимнији садржаји људског живота, уз минимална улагања претварају у робу, чиме и човекова интима постаје доступно и уносно тржиште за мултинационалне компаније. По Дебору, фасцинација спектакуларним сликама подразумева алијенирану пасивизацију савременог човека, мазохистичко одустајање од сопственог потенцијала за стваралачку оригиналност и идолопоклоничко величање стереотипних слика људске среће. Иако је био под снажним утицајем значајног дела

¹¹ Види: Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 15-60.

¹² Г. Дебор, *Друштво спектакла*, Анархија/блок 45, Београд, 2003, стр. 7.

¹³ Исто, стр. 34.

¹⁴ Исто, стр. 42.

оваквих размишљања, Бодријар се није слагао са Деборовим ставом да се суштина нове друштвене стварности састоји у отуђењу човека од властитих аутентичних могућности, од могућности да буде креатор значења сопственог живота, и да се самоотуђење одвија кроз робовање масмедијским илузијама. По речима овог теоретичара, „ми више нисмо у драми алијенације, ми смо у екстази комуникације. А та екстаза је опсцена“¹⁵.

О алијенацији се може говорити само ако смо усвојили претпоставку да у нашем животу постоји нешто аутентично, од чега се удаљавамо када смо отуђени, али чему можемо и да се вратимо, бивајући разотуђени. Схватајући уживање у спектаклу као неаутентичност и илузорну срећу, засновану на понижавању себе и величању слика којима се дивимо, Дебор је сматрао да постоји и могућност стварне среће, кроз разотуђујуће превазилажење мазохистичког идолопоклонства. За разлику од француског ситуационисте, Бодријар је мишљења да се данашњи свет толико променио да отуђење и спектакл више нису најпримеренији концепти за његову дескрипцију и експланацију. Пишући о овим променама, он истиче да је „потрошачко друштво провело свој живот под знаком отуђења, као друштво спектакла – баш тако, било је спектакла, а спектакл, макар био и отуђен, никада није опсцен. Опсценост почиње када више нема илузије, када све постаје провидно и непосредно видљиво, када је све изложено сировој и неумољивој светлости информације и комуникације“¹⁶.

По Бодријаровом мишљењу, као ознака времена у коме живимо, екстаза комуникације подразумева брисање граница између стварности и илузије, аутентичности и отуђености, активног субјекта и пасивног објекта. У условима данашњег информационог друштва, сваки човек је ухваћен у мрежу провидних или опсцених објеката, па више није примерено говорити – као што то чини Дебор – о човеку као активном субјекту, који је само стицајем околности постао отуђени објект друштвеног живота. Сагласно томе, Бодријар и други представници постмодернистичког начина мишљења говоре о човеку као објекту језика, информација и комуникација, настојећи да се ослободе идеолошких замки великих прича о антропо-субјекто-центризму. Примењено на сферу људских потреба и интерпретацију о њиховој медијској изманипулисаности, постмодернистички став

¹⁵ Ж. Бодријар, *Друго од истога*, Лапис, Београд, 1994, стр. 14.

¹⁶ Исто, стр. 14.

неповерења према марксистичкој причи о човеку као активном субјекту омогућава нам лакше разумевање тога да је у савременом друштву сваки манипулатор претходно већ изманипулисан, и да је сваки заводник претходно већ заведен. А хиперманипулација и хипералијенација обесмишљавају коришћење појмова манипулације и алијенације, па Бодријар радије говори о опсцености и комуникацији.

Дакле, хиперреално се тиче света у коме владају екстаза комуникације и опсценост, што значи да овај појам не припада марксистичком појмовном оквиру, унутар кога хиперреалности несагласан концепт алијенације заузима истакнуто место. Тако барем мисли Бодријар, настојећи да објасни како примамљивост нечега што марксисти квалификују као отуђено стање, тако и немогућност идентификовања конкретног људског субјекта екстатичне опсцености, активног субјекта који производи хиперреалност. Са друге стране, нама се чини да из Бодријарових анализа не следи то да није могућа и потребна критика хиперреалног света.

2.1.2. Основни појам и шири појмовни оквир

Из претходног разматрања следи то да је појам хиперреалности везан, са једне стране, за најновији стадијум у развоју људског друштва и, са друге стране, за одређену мрежу појмова и оквир размишљања, који му дају специфично теоријско значење. У овом одељку, наша пажња ће бити усмерена на други поменути аспект појмовног одређења и разјашњења, односно, на расветљавање основног појма кроз сагледавање његових веза и релација са сродним концептима. Као важни сродни појмови, нашој анализи се намећу: хипертрофија, вештачка стварност, симболичка размена, интегрална реалност и други. Сажето речено, везе нашег основног концепта са њима огледају се у томе што се хиперреално тиче прекомерности, неприродне стварности, симболичког и друштвеног укидања разлике између реалног и имагинарног, као и контрапродуктивног превазилажења унутрашњих недостатака и граница које су дуго раздвајале посебне домене људског искуства.

Хипертрофија подразумева вишак нечега, односно, прекомерну и претерану развијеност неке функције, која уједно доводи до губитка њеног оптималног стања, до тога

да нешто престаје да буде оно што је било или што треба да буде. У случају хиперреалности као хипертрофије реалности, прекомерност се тиче претеране укупне развијености извршних функција, друштвених моћи реализовања било којих произвољно постављених циљева, услед чега све постаје подједнако оствариво и изводиво. Ако има смисла говорити о некој посебној функцији (принципа) реалности или реалистичности, онда би се могло рећи да се она састоји у тестирању остваривости наших жеља, на тај начин што преко ове функције нека хтења бивају одређена као реалистична и погодна да постану стварност, а друга као несагласна реалности и као припадна домену неоствариве фантазије, домену празне или пукe имажинације. Хиперреалност је хипертрофија овако схваћене функције реалности, у том смислу да вишак њених позитивних исхода, прекомерност у потврђивању остваривости наших жеља, доводи до тога да реалност престаје да буде лимитирајући фактор, што је у прошлости била и што по својој суштини треба да буде, чиме се брише граница између реалног и имагинарног.

Према Бодријаровом схватању, у свету хиперреалности „сврховитост не ишчезава у корист алеаторног, већ у корист једне надсврховитости (хиперфиналности), једне хиперфункционалности: функционалније од функционалног, сврховитије од сврховитог – то је хипертелија“¹⁷. Слично хиперфункционалности, хиперреалност генерално подразумева нешто што је стварније од стварног, које на тај начин престаје да буде оптимално стање стварности. По овом француском теоретичару, оно што је функционалније од функционалног не налази се у ваљаном стању, јер му је својствена самодовољност једне издвојене функције, што потврђују и следећи искази о екстатичности као прекомерној функционалности – „екстаза је својство дато сваком телу које се креће само око себе све до губитка смисла и које онда зрачи из свог чистог и празног облика. Мода је екстаза лепоте: чиста и празна форма једне усковитлане естетике. Симулација је екстаза стварног: треба само да погледате телевизију: сви стварни догађаји се нижу у савршено екстатичкој повезаности, то ће рећи у вртоглавим и стереотипним деловима, нестварним и повратним, који омогућавају њихово бесмислено и непрекидно повезивање“¹⁸.

¹⁷ Ж. Бодријар, *Фаталне стратегије*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991, стр. 11.

¹⁸ Исто, стр. 9.

Према нашем разумевању наведених Бодријарових исказа, из њих следи да хипертрофија имплицира губитак унутрашње сврхе и бесмисленост, управо због одсуства одношења према нечему што је другачије и супротно, због претеране заокупљености датом функцијом и због непрекидног бављења једним те истим. Пошто је суштина стварности у постојаним везама између чињеница, у случају стварнијег од стварног хипертрофија се тиче неограничених могућности самоодносећег повезивања фактичких догађаја, без пауза или ометања које би доносило освртање на имагинарне садржаје. Исказ да је симулација прекомерност стварног указује да се функција тестирања реалне изводљивости обесмишљава онда када је могуће неограничено располагање стварним догађајима, те да тада нестаје разлика између (компјутерске и телевизијске) симулације и реалности. Уочљиво је да Бодријар на необичан начин повезује различите појмове, рецимо хипертрофију и екстазу, као и нову реалност и медије, чиме стално помера и премешта фокус у својим анализама, што његова размишљања чини колико заводљивим, толико и непрецизним. Такође, важно је запазити да су његовим извођењима својствене самопобијајуће двосмислености, тако да функционалније од функционалног не имплицира бољу него лошију функционалност, исто као што стварније од стварног не подразумева већу реалност, него нестварну стварност.

Вештачка стварност је нова и промењена стварност, реалност која се разликује од оне која јој је претходила, и то стварност која није настала путем природних промена, већ на основу људске производне делатности. То значи да вештачка стварност подразумева човекова техничка достигнућа и културне творевине, скуп артефаката, чија сврха се састоји у томе да људима буду обезбеђени повољнији, лепши и бољи услови за живот, од оних који би били присутни у немодификованом природном окружењу. Као таква, она има више разлика него сличности са природном стварношћу, јер се у њеној основи налази људска тежња да се природа допуни и украси, да се коригују и улепшају физичке слабости, да се превазиђу ограничења природног начина постојања. Наравно, у производњи вештачке реалности користе се ресурси природне стварности, и утолико је присутан однос условљености, али је развоју артефаката својствена прогресивна аутономизација, односно, достизање све вишег степена семантичке независности од стања ствари у физичком свету. Сагласно томе, кључна разлика између ове две врсте стварности тиче се тога што је вештачка реалност подешена према људским интересима, жељама, потребама и вредносним

преференцијама, док је природна реалност не само индиферентна према човековим аспирацијама, већ је по свом устројству таква да им намеће бројна тегобна ограничења. Ипак, у оба случаја се са правом говори о стварности, зато што и вештачка реалност подразумева својеврсна ограничења, садржана у тестирању реалистичности и изводљивости, у виду наметања процедура које се морају поштовати да би се дошло до жељеног циља, до стања ствари које је по мери људских жеља.

Хиперреалност је гранични случај вештачке стварности, због тога што она представља врхунац семантичке аутономизације људског живота од природних ограничења, од ограничења фактичког стања ствари. Сем тога, у условима хиперреалности максимално су поједностављене процедуре за тестирање реалистичности, што значи да су и ограничења која су својствена вештачкој реалности сведена на минимум, па и појединци са елементарним знањем веома лако могу доћи до жељеног стања ствари, до доживљаја остварења својих снова, што овај вид вештачког света чини нестварно стварним, односно, неразлучивим од имагинарног света. За разлику од других облика вештачке стварности који подразумевају модификацију реалности, али не престају да буду стварни, у случају хиперреалности долази до поништавања самог принципа или функције реалности, под дејством њене сопствене хипертрофије.

Концепт симболичке размене је сличан појму хиперреалности, зато што њихова значења, као заједничку одлику, садрже својство поништавања разлике између реалног и имагинарног. Према Бодријаровим речима, симболичка размена је „*друштвени однос који укида стварно*, који раскида са стварним, а тиме и са супротношћу између стварног и имагинарног“¹⁹. Без таквог капацитета симболичке размене не би била могућа хиперреалност, што значи да искуство хиперреалног почива на учинцима симболичног. Француски теоретичар истиче да је симболичкој размени својствена „форма реверзибилности, цикличне реверзије, поништавања – форма која свуда укида линеарност времена, језика, економских размена и акумулације, која укида линеарност власти“²⁰. Претходно смо видели да екстаза стварнијег од стварног у случају телевизијске симулације подразумева неограничено располагање догађајима, које укључује и могућност њиховог

¹⁹ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 148.

²⁰ Исто, стр. 10.

заустављања и повратка или враћања уназад, односно, обртања смера времена, што у људској свести производи хиперреални осећај безграничја и омнипотенције. На овом месту, Бодријар скреће пажњу да аутономна симболичка размена има далекосежне последице не само у домену телекомуникација, већ и у осталим сферама друштвеног живота, укључујући економију и политику.

Занимљиво је то да он прве облике симболичке размене проналази у примитивним друштвима, у обичају потлача код северноамеричких Индијанаца, који се састојао у настојању да се доминација оствари путем показивања спремности на веће издатке, кроз такмичење у дарежљивости приликом размене поклона и против-поклона. Према нашем тумачењу овог Бодријаровог налаза, из њега не следи да је хиперреалност могућа и у предмодерни, већ да хипертрофирана размена није оптимално стање и да по томе има сличности са хипотрофијом комуникације, са примитивном и неразвијеном разменом. Наиме, француски теоретичар хиперреалности није довољно прецизан и доследан у својим објашњењима односа између симболичке размене и симулације, тако да његови поједини искази остављају утисак да се ради о дијаметрално супротним типовима комуникације, утисак о томе да је у првом случају присутна отворена и непредвидљива реверзибилност, а у другом диригована иреверзибилност, тј. једносмерно медијско општење. Насупрот овоме, сматрамо да контекстуалне вишезначности у дескрипцији хиперреалног света не треба да замагле суштину ствари, која се тиче тога да симулација, као хипертрофија стварног, и симболичка размена, као специфичан друштвени однос, деле заједничко својство поништавања супротности између реалног и имагинарног.

Када је реч о интегралној реалности, Бодријар истиче: „оно што је било навикнуто да буде одвојено, сада је стопљено; дистанца је свуда поништена: између полова... између сцене и публике, између протагониста радње, између субјекта и објекта“²¹. Ово стапање јесте једна од битних карактеристика хиперреалности, која се подједнако тиче објективне и субјективне реалности, и која подразумева умреженост свих догађаја и доживљаја у интегрисана информациона кола виртуелног света. Иако се на први поглед чини да је реч о

²¹ https://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol2_2/baudrillard.htm, 09.feb.2019, 14:17h, Baudrillard, J, *Violence of the Virtual and Integral Reality*, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 2, Number 2, July 2005.

карактеристици која представља остварење вишевековног људског сна да се живи без сепарације и без граница, испоставља се да виртуелна фузија доводи до конфузије. Наиме, у таквим околностима „ми се налазимо – уз иманентни промискуитет и непрестану повезаност свих мрежа кроз комуникацију и информацију – у једном новом облику шизофреније. Нема више хистерије, нема више пројективне параноје у правом смислу речи, него само оног страха својственог шизофреничару: превелика брзина свега, кужни промискуитет сваке ствари, опкољавају га и продиру у њега без отпора, а да га никакав прстен, никаква аура, чак ни око сопственог тела, не штити. Шизофреничар је отворен за све упркос самоме себи, и живи у највећој збрци. Он је опсцени плен опсцености света. Њега не обележава толико губитак стварности, као што се обично говори, колико та апсолутна блискост и та тотална тренутност ствари, та претерана изложеност провидности света. Када остане без сцене и када се кроз њега пролази без икакве препреке, он више не може да произведе себе као огледало. Он постаје чист екран, чиста површина која упија и усисава мреже уплива“²². У овом смислу, француски теоретичар указује на насилни карактер виртуелне и интегралне реалности.

Хипертрофија виртуелности и интегралне реалности не подразумева само вишак повезаности, него и (фрустрирајућу) пуноћу и перфекцију, односно, (контрапродуктивно) одсуство унутрашњих недостатака код конкретних објеката или субјеката. Један од примера који Бодријар наводи јесте дигитална музика, за коју је карактеристично то да је звук очишћен од шума и да је доведен до техничког савршенства, али се намеће питање да ли је у том случају и даље реч о музици или о нечему другоме? Слично важи и за перфекцију дигиталне слике, али и за идеју интегралног човека, који би путем генетских модификација био очишћен од свих мана и на тај начин постао (немило) техничко отелотворење људског савршенства, или можда сасвим ново биће – киборг? Према речима теоретичара хиперреалности, „виртуелност долази близу среће, само зато што сваку референцу тајно удаљава од ње. Она вам даје све, али у исто време све суптилно држи даље од вас. Субјект је реализован до перфекције, али онда он аутоматски постаје објект и наступа паника“²³. По

²² Ж. Бодријар, *Друго од истога*, Лапис, Београд, 1994а, стр. 17-18.

²³ https://www2.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol2_2/ baudrillard.htm, 09.feb.2019, 14:17h, Baudrillard, J, *Violence of the Virtual and Integral Reality*, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 2, Number 2, July 2005.

нашем схватању, интегрална реалност конкретног бића или света као целине јесте парадоксална, зато што су управо прекиди, сметње и недостаци оно што ствари чини оним што оне јесу, па виртуелна елиминација ових несавршености повлачи за собом и обестваривање стварности. Другим речима, виртуелно интегрисање стварности доводи до нестварне реалности – до хиперреалности.

Објашњавајући ширу мрежу појмова којој припада концепт хиперреалности, уједно смо додатно разјаснили и значење хиперреалног. При томе, пажњу смо фокусирали на односе нашег кључног појма са четири сродна концепта, али смо у поступку њиховог расветљавања у разматрање укључили и друге појмове (тестирање реалности, екстаза, симулација, виртуелни свет и слично). Реч је о отвореном појмовном оквиру, који се самим тим може даље проширивати, али сматрамо да на овом месту, тј. у овом одељку, није неопходна шири експликација, јер ће она уследити у наставку рада.

2.2. Човеков однос према реалности и симулација

Реалност није нешто што је независно од људског бића, зато што човеков однос или став према њој конституише њен смисао. Сваки став подразумева неку врсту симулирања, прављења да нешто јесте случај, чак и онда ако нешто није случај, из чега следи да стварност и симулирање нису супротности, јер управо људска симулација реалност чини реалношћу. Са друге стране, оно што хиперреално чини хиперреалним јесте врхунац симулације, њен квалитативно измењен стадијум, за који је карактеристично то да човек све мање има улогу активног или конститутивног субјекта, а све више заузима позицију пасивног објекта софистициране технологије и дигиталног кодирања.

2.2.1. Шта реалност чини реалношћу?

Једна од поенти нашег досадашњег разматрања јесте увид да значење реалности није могуће одвојити од човековог односа према њој. Ово не имплицира заступање становишта субјективног идеализма, порицање да постоји свет изван човекове свести, већ заузимање става о томе да се независно од људског субјекта не може говорити о реалном на

семантички садржајан начин, него је могућ дискурс о њему само као нечему неодређеном, аморфном, недиференцираном и немисливом. Овакво размишљање је у складу како са Кантовим и Хусерловим схватањима о активној и конститутивној улози човекове свести у сазнању ствари у спољашњем свету, тако и са Лакановим поимањем реалног као нечега што само по себи није структурисано, и што нема никакво значење независно од имагинарне и симболичке димензије људског искуства, независно од тога како га замишљамо и како га језички изражавамо.

Лакановска психоанализа, према Жижековом тумачењу, „не показује индивидуи како да се прилагоди захтевима друштвене реалности; уместо тога, она објашњава како је реалност уопште могућа“²⁴. То значи да најистакнутији француски теоретичар структуралистичке психоанализе стварност не схвата као нешто што је саморазумљиво, што је у односу на људска бића претходно већ уобличено и чему је потребно само прилагодити се, већ као нешто што чини могућим управо човек, тј. односи међу људима. У овом смислу, Лакан прави разлику између „реалног“ и „реалности“, сматрајући да прво претходи човеку и да је друго људска конструкција, што је аналогно Кантовом разликовању сфере ноумена и сфере феномена. Из претходног следи да човек чини реалност реалношћу, али је потребно испитати шта је то у људском бићу што стварност конституише оним што она јесте.

По Лакановим речима, „слово убија, али ово сазнајемо од слова самог“²⁵. Овај исказ је само делимично, тачније, у свом првом делу, сагласан са уобичајеним схватањем о томе да дух оживљава и да слово умртвљује, те да се треба држати духа, а не слова неког текста. За разлику од поенте тог става, француски структуралистички психоаналитичар у другом делу цитиране реченице алудира управо на пресудан значај самог слова, односно, језичких симбола, како за обезбеђивање реалитета хваљеном и неухватљивом духу, тако и за конституцију и сазнање свих аспеката реалности, па и за сагледавање и самокорекцију унутрашњих граница језичке артикулације. Штавише, аналогно мртвом слову на папиру, и сама реалност, између осталог, има значење нечега умртвљеног и досадног, нечега што је самоидентично на имперсоналан начин, што опонира живој машти и душевној динамици личности, а ова аналогија нипошто није случајна.

²⁴ S. Žižek, *How to Read Lacan*, W. W. Norton and Company, New York, 2007, p. 3.

²⁵ J. Lacan, *Ecrits: the First Complete Edition in English*, W. W. Norton and Company, London 2006, p. 719.

На сличан начин размишља и Левинас. Према њему, „имперсонални дискурс је некролошки дискурс. Човек је редукован на своју заоставштину, апсорбован тоталитетом заједничког наслеђа... Човек постаје ... мртва душа“²⁶. По нашем разумевању, реалност је често имперсонални концепт, нешто што подједнако важи за свакога и што самим тим укључује нивелацију, а то подразумева својеврсну мортификацију, редуковање отворености и неизвесности властитог живота на неумољиву извесност заједничке људске судбине, као и редукцију обиља чулних афекција на шематизоване појмове о идентитету одређених ствари. Сем тога, мортификаторска карактеристика реалности огледа се и у томе што стварност увек констатујемо *post festum*, када су се догађања већ завршила, на ретроактиван начин, на начин који је својствен управо сфери симболичког.

У чему се састоје ретроактивност и „убилачки“ карактер симболичког? Употреби симбола, као што су слова, свакако да нешто претходи, као што постоји и нешто изван језика што се опире симболизацији, а то нешто Лакан назива реалним, сматрајући га нечим неодређеним и неиздиференцираним. У случају индивидуалне историје, „реално“ је бебино тело, његови сензорно-моторички садржаји пре уласка у језик, што значи пре симболичког артикулисања и обликовања културом којој беба припада, а то обликовање укључује, рецимо, усвајање навике да се користи ноша и да се зазире од измета. У случају глобалне историје, реално се тиче предјезичког и ванјезичког стања ствари у свету, онога што претходи речи и мисли, односно, сазнању тог стања. Међутим, у оба случаја о ономе што претходи језику и што је изван њега може се говорити само накнадно, само кроз ретроактивно језичко артикулисање и дефинисање, а то уједно подразумева и његово мортификујуће модификовање, „убијање“ у смислу чињења да претходно или ванјезичко стање неиздиференцираног јединства више не буде онакво какво је било, путем диференцирајућег посредовања и фиксирања одређене структуре.

На овај начин дешава се прелаз са реалног на реалност, прелаз на стање ствари о коме је могуће изрицати неке тврдње, а тим тврдњама се онда може приписивати својство истинитости. То значи да реалност подразумева ретроактивну језичку обраду и значењско фиксирање реалног, из чега следи да је између њих увек присутна непремостива разлика, као и да не постоји директна релација између нејезичког и језичког, која би се састојала у

²⁶ E. Levinas, *Entre Nous: On Rethinking-the-Other*, Columbia University Press, , 1991, p. 25.

томе да оно што је реално на непосредан начин чини истинитим исказе о њему, придавајући им реалност. У овом смислу, може се рећи да језик убија или брише оно што је реално, оно што је само по себи нејезичко, и да тиме производи (мортификовану) реалност, односно, реалност чини реалношћу. Такође, може се рећи и да реалност подразумева истинитост, и то као карактеристику скупа исказа, а не као својство адекватације у односу између једног исказа и датог реалног стања ствари.

Пошто језик подразумева интеракцију са другима, језички карактер реалности имплицира то да је реалност сфера интерсубјективности и да се она суштински тиче успешне комуникације, односно, споразумевања. Ако се уопште може изаћи на крај са реалним чињеницама живота, онда се то може постићи само путем језичке размене, тј. само кроз језиком засновану заједничку конструкцију реалности. Када је реч о Лакановом схватању односа са другима, једна његова интерпретаторка истиче: „имагинарни други може бити мајка, са којом се дете најпре идентификује. Симболички други је отац, који репрезентује језик, а језик организује несвесне (имагинарне) опажаје. Реалног другог, међутим, према Лакану, је немогуће симболизовати“²⁷.

По нашем разумевању, немогућност симболизовања реалног другог односи се и на реалног оца, што значи да оно што француски психоаналитичар назива именом оца не реферира на биће од крви и меса, него на симболички конституисану реалност узајамних релација у заједници. То да језик, име оца као симбол реалности, организује и имагинарне садржаје, да утиче на дететову нарцистичку слику о мајци, Жижек објашњава тако што указује да се са развојем језичке интеракције „мијења цјелокупна 'нагонска економија' дјетета: није му више стало само до задовољења непосредних потреба (глади, жеђи итд.) него оно смјера, прије свега, на то да мајци да оно што она од њега тражи, што јој, дакле, недостаје. Тако се дјетиња непосредно-предметна *потреба* претвара у *жељу* која је увијек *жеља жеље*, жеља да га мајка (од чије помоћи зависи) жели“²⁸.

Неки психоаналитички теоретичари оно што је предсимболички реално тумаче као неартикулисану природну повезаност, као примарну симбиозу детета са мајком, као

²⁷ C. J. Dean, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994, p. 15.

²⁸ С. Жижек, *Знак, означитељ, писмо*, Младост, Београд, 1976, стр. 57.

повезаност која се из позиције симболичке реалности, ретроактивно, доживљава као нешто што нам је страно и од чега зазиремо. Тако Кристева указује да упоредо са симболичком реалношћу субјекта, у човеку истрајава и предсимболичко и вансимболичко искуство „абјекта“, зазорности у односу на елементарне сензо-моторичке садржаје живота. Она објашњава да се упад реалног у реалност субјекта састоји у томе што „одједном, тешко и нагло, искрсава нешто страно, што ми сада, ако ми је у неком нејасном и заборављеном животу и могло бити блиско, додијава као корјенито одвојено, одвратно“²⁹.

У сваком случају, реалност подразумева одређене прекиде, празнине и недостатке, тачније, парадоксално настојање да се кроз симболичку размену постигне тоталитет организованог живота, у виду континуитета комуникације, уместо изгубљене неиздиференциране природне повезаности, а то настојање је парадоксално зато што своју виталност црпи из немогућности своје потпуне успешности, из тога што се наново дешавају упади реалног и наступи дезорганизације, услед чега су могући само делимични симболички континуитети. Сагласно томе, успешна партнерска комуникација састоји се у узајамној размени онога што партнерима недостаје, у размени жеље да нас други жели – коју апострофира и Жижек на цитираном месту – у симболичком враћању дуга и давању онога што се нема, у језичком изражавању тога да нам више од задовољења природне потребе недостаје то да недостајемо особи која нама недостаје.

Дакле, поред тога што се на постављено питање у наслову овог одељка може дати одговор да човек и језик реалност чине реалношћу, оправдано је додати да и недостаци имају конститутивну улогу, да ни без њих стварност не би била оно што јесте. То значи да је реалност по дефиницији непотпуна и несавршена, и да превазилажење празнина, разлика и ограничења унутар ње доводи до тога да стварност постаје нестварна. Као што смо претходно већ видели, управо о томе се ради када је реч о хиперреалности, зато што она подразумева интегралност и перфекцију, уз пуку симулацију разлика. Ако се за реалност може рећи да поништава реално, што би значило да симболичка артикулација анулира неиздиференцирану пуноћу нејезичког природног бића, онда се може рећи и да хиперреалност поништава реалност, што значи да има смисла тврдити да вештачка повезаност и савршенство у технолошком кориговању недостатака анулирају иманентна

²⁹ Ј. Кристева, *Моћи ужаса – Оглед о зазорности*, Напријед, Загреб, 1989, стр. 8.

ограничења симболичке артикулације и диференцијације, и да тиме реалност престаје да буде реалност.

Према Бодријаровим речима, „виртуелно је крајњи грабљивац, пљачкаш реалности. Реалност је произвела виртуелно као облик вирусног и аутодеструктивног чиниоца. Реалност је постала плен виртуелне реалности. То је крајња консеквенца процеса који је започео са апстраховањем од објективне реалности и завршио се у интегралној реалности“³⁰. Овај француски теоретичар, заправо, под апстраховањем од објективне реалности мисли на оно што се у лакановској психоанализи схвата као симболичко анулирање реалног и назива реалношћу, док са друге стране сматра да је виртуелност или хиперреалност не само крајњи, већ и тотални крадљивац реалности.

По нашем схватању, из угла лакановске психоанализе реалност подразумева симболичку конструкцију тоталитета, у чијој основи се налази поништавање пуноће реалног, нечега што се ретроактивно, из позиције језичког универзума, доживљава као парцијалност елементарне природне повезаности, која се, са друге стране, намеће као реметилачки фактор, као нешто што врши перманентну опструкцију симболичке тотализације. У овом смислу, реалност је пљачкаш реалног, док је хиперреалност пљачкаш реалности, што значи да се у првом случају ради о парцијалном подривању интегритета, а у другом о интегралном обесмишљавању тотализације. Тек када реалност упоредимо са хиперреалношћу, постаје нам јасно да стварност чине стварношћу управо несавршени и дезорганизујући упади реалног у њу, који јој наносе штету и стварају проблеме, али истовремено и увек изнова мобилишу људске потенцијале за креативну симболизацију.

У случају хиперреалности изостаје парцијална опструкција од стране реалног, што доводи до интегралне реалности, а тиме и до пасивизирајућег и фрустрирајућег обестваривања стварности. Сагласно са Бодријаровим исказима, када није на делу парцијална опструкција реалности или парцијална пљачка реалног, оно што се дешава јесте тотално поништавање стварности, у виду виртуелног хиперреалног света, у коме нема реалних недостатака или сметњи реалног, али самим тим ни људске мотивисаности да се

³⁰ https://www2.ubishops.ca/ baudrillardstudies/vol2_2/baudrillard.htm, 09.feb.2019, 14:17h, Baudrillard, J, *Violence of the Virtual and Integral Reality*, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 2, Number 2, July 2005.

буде креативан. У овом контексту, може се рећи да када нестану конкретне и релативне сметње у човековом односу према реалности, тада наступа апстрактни, али и апсолутни проблем, проблем који се састоји у томе што људским бићима целокупна стварност постаје ништавна, незанимљива и бесмислена.

2.2.2. Хиперреална симулација

По нашем мисаоном извођењу, човек се према реалности односи тако што је симулира, тако што је језички артикулише и интерпретира, а то подразумева претварање ствари по себи у ствар за нас, односно, подупирање субјективне визије која се разликује од објективног стања. У овом смислу, увек постоји одређени јаз или несклад између тога како људи виде стварност и тога какве су ствари изван људске свести, што значи да човек за реалност проглашава нешто што је заправо његова слика или интерпретација реалности, која неизбежно укључује одређена тенденциозна подешавања или фалсификовања реалног стања. Ако симулацију схватимо као реч која реферира на ситуације у којима фалсификујемо или глумимо, претварајући се да јесте нешто што није, или да није нешто што јесте, онда је оправдано рећи да је симулирање генерална карактеристика људског односа према реалности. Међутим, симулација има још једно значење, које је за наше разматрање још важније од конотације индивидуалног или колективног претварања и умишљања, при чему је и у контексту тог другог значења оправдано тврдити да је човеков однос према реалности симулаторски.

Наиме, симулација не означава само миметичко претварање, преиначено и неадекватно представљање неког стања ствари, него и извођење и ре-продукцију нечег новог, нечег што не постоји у природи, овладавање новим ситуацијама на основу претходно стечених информација. На пример, симулација летења подразумева стварање нових или усавршавање постојећих способности код пилота, путем њиховог пробног суочавања – у контролисаним вештачким условима – са разним могућим изненадним ситуацијама. Ово значење је много актуелније у нашем времену, али оно није без семантичке везе са претходно поменутиим симулирањем, због тога што се у оба случаја ради како о својеврсним модификујућим променама, тако и о томе да те промене своју успешност дугују човековом

„прављењу“ да нешто јесте, његовом уживљавању у исконструисане ситуације као да су реална стања. Ипак, иако није реч о разлици у врсти или суштини, постоји значајна разлика у степену симулирања, која се тиче тога да на вишим развојним нивоима симулација све више постаје самосталан или аутогенеративан принцип, у том смислу што њене творевине бивају аутореферентне и све мање реферирају на спољашње стање ствари. Сагласно овоме, на свом највишем ступњу симулација постаје чиста или хиперреална, али то не значи да она није присутна и на нижим и „реалистичкијим“ историјским нивоима.

Бодријар суштину симулације објашњава у контексту генезе симулакрума, људских слика о стварности и знакова, који су по дефиницији варљиви начини њеног одсликавања и представљања, сматрајући да је чиста симулација најновији историјски облик симулакрума. Према његовим речима, „од Ренесансе наовамо, сменила су се три реда симулакрума, који одговарају преображајима закона вредности:

- *Подражавање* је схема која је доминантна у 'класичном' раздобљу, од Ренесансе до индустријске револуције.
- *Производња* је схема која је доминантна у индустријској ери.
- *Симулација* је схема доминантна у садашњој фази којом влада код.

Симулакрум првог реда спекулише природним законом вредности, симулакрум другог реда тржишним законом вредности, а онај трећег реда структуралним законом вредности³¹. По његовом схватању, овим трима редовима је претходила строга хијерархија феудалистичког друштва, унутар кога су постојале стриктне друштвено успостављене релације између појединачних означитеља и појединачних означених, док су се са настанком капиталистичког друштва стекли услови за еманципацију знакова од обавезе строгог и фиксираних означавања, чиме је омогућена и пролиферација симулакрума.

Први ред симулакрума одликује се опонашањем природе, имитирањем природне стварности, а то подразумева и појаву јаза између стварног и нестварног, између истините реалности и њених лажних копија. Према Бодријаровом тумачењу, слободно подражавање и из њега проистекло подвајање на истину и привид није било могуће у условима сурове

³¹ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 61.

сталешке хијерархије феудалних друштава, већ се јавља као једна од карактеристика новонасталог буржоаског менталитета. Штавише, по његовим речима, „проблематика 'природног' и метафизика стварности и привида биће оно што ће обележити буржоаску мисао од Ренесансе наовамо, огледало буржоаског знака, огледало класичног знака. И данас је још увек жива носталгија за природном референцом знака, иако је ту конфигурацију настојало да разори више револуција; производна револуција нпр., где знаци више не реферирају у односу на природу, већ само на закон размене и потпадају под тржишни закон вредности“³². Стога, није могуће повлачење строге демаркационе линије између појединих фаза у развоју симулакрума и симулације, већ је код Бодријара реч о разоткривању онога што је најистакнутије обележје одређеног времена, у односу на више заједничких карактеристика различитих периода у истородној историји капиталистичких друштава. Сагласно овоме, иако је прву фазу обележило разумевање стварности као природности, њено подражавање укључује и нешто што је главно обележје наредног периода, а то је производња. При томе, на првом ступњу симулакрума ради се о производњи вештачких копија, о продукцији артефаката, као што су фигуре различитих бића направљене од гипса, којима се придавала нижа вредност од оригинала.

У другој фази, за човеков однос према стварности постаје карактеристично то да се реалност више не доживљава као оно што је изворна природа, и што се може опонашати, већ као нешто што је произведено и што се може поново произвести, на еквивалентан начин. Ово значи да се уместо миметичког симулакрума јавља индустријски симулакрум, за који је небитна разлика између оригинала и копије, између природе и њеног одраза, зато што се смисао и вредност ствари више не мере према њиховом пореклу, већ из угла индиферентне еквивалентности, тј. према њиховој техничкој репродуктивности, према капацитету за серијску производњу идентичних предмета. По речима француског теоретичара, „симулакрум првог реда никада не укида разлику: он претпоставља још увек приметан сукоб између симулакрума и стварности ... Симулакрум другог реда поједностављује проблем апсорбовањем привида или, другачије речено, ликвидирањем стварног – у сваком случају, он гради стварност без слике, без одјека, без огледала, без привида“³³. На овом

³² Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 62.

³³ Исто, стр. 66.

ступњу, мера стварности постаје оно што човек може да створи, тачније, квантитет онога што различита технолошка достигнућа људског рода могу да произведу уместо човека, при чему постаје неважно чак и то од каквог су квалитативног значаја за човеков живот продукти такве индустријске реалности. Дакле, испоставља се да уз све разлике у односу на претходни стадијум, индустријски симулакрум са миметичким дели и једну важну сличност, која се огледа у томе што производња нема толико обележја стваралаштва, колико репродукције – много савршеније од миметичких реплика, али ипак са доминантним печатом репродукције истог.

Пишући о симулакруму трећег реда, Бодријар истиче: „нема више подражавања оригинала као у првом реду, нити чистих серија као у другом: постоје модели из којих произлазе све форме у складу са изнијансираним разликама. Једино здруживање са моделом има смисла, и ништа се више не збива у складу са сопственим циљем већ извире из модела као 'референтног означитеља', који се јавља као унапред дата сврховитост и једина вероватноћа. Налазимо се у симулацији у савременом значењу тог појма, чији је индустријализација само примарни облик. У крајњој линији, од суштинског значаја није серијска репродуктивност него модулација, нису од значаја квантитативни елементи него дистинктивне супротности, не закон елемената него заменљивост појмова – не више тржишни закон него структурални закон вредности“³⁴. Једна од основних поенти у његовој анализи генезе симулакрума јесте став да је за човеково одношење према реалности временом постала важнија структура, могућност декодирања структуре семиотичког кода, од капацитета за подражавање природе и од репетитивне моћи производње. Као што је у једном тренутку мерило веће реалности постало нешто што се више пута може произвести и боље разменити на тржишту, уместо онога што је више укорењено у природи и што више личи на објекте у њој, тако је у новијем времену мера стварнијег постао виши ниво обраде информација и на њему заснован степен усклађености људског бића са аутореферентним и аутогенеришућим моделом, тачније, са неким од могућих места или неком од моделованих улога унутар информатичко-језичке структуре. Може се рећи да је на почетку ове генезе симулакрум/знак опонашао стварност и да је доминирала метафизика природе, а да на њеном крају стварност опонаша симулакрум/знак и да влада метафизика кода.

³⁴ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 68.

Према нашем разумевању, оно о чему Бодријар говори као трећем реду симулакрума тиче се хиперреалне симулације. Као што смо показали, француски теоретичар највиши стадијум назива само симулацијом, али сматрамо да је потребно додати атрибут хиперреалног – тим пре што он користи синтагму „хиперреализам симулације“ – због тога што и претходни редови симулакрума подразумевају симулирање, односно, зато што је симулација генерална карактеристика људског одношења према реалности. У сваком случају, хиперреална симулација је проистекла из индустријске симулације, јер по истеку „процеса репродуктивности, стварно је не само оно што се може репродуковати, него и *оно што је већ и репродуковано*. Хиперреално“³⁵. По Бодријаровом схватању, ако је у време надреализма било могуће пркосити стварности понирањем у домен нестварне маште, за хиперреалност се може рећи да „представља много каснију фазу, по томе што је чак и та контрадикција између стварног и нестварног избрисана. Нестварност ту више није нестварност сна или фантазма, оностраног или оностраног, већ *халуцинантне сличности стварног самом себи*“³⁶. У таквим условима хиперреалне симулације, у условима презасићености стварним репликама, уместо некада постојећих контрадикција између ствари и наших представа о њима, разлике и супротности су постале нешто што се само фингира у складу са кодираним знаковним структурама, кроз прикључивање на глобалне информатичко-кибернетичке мреже. У том смислу, и хиперреални симулакрум има својство репродуктивности, али је овог пута реч о репродукцији кодираног понашања, кроз декодирање знакова информатичког система, чиме се остварује ефикасна друштвена контрола, али се не постиже значајније побољшање квалитета људског живота у односу на претходне фазе симулације.

Можемо закључити да се човеков однос према реалности значајно променио у ери хиперреалне симулације, за коју је карактеристична трансформација објективних могућности за неограничену реализацију истог у субјективни доживљај нереалности и безначајности, што значи да се ради о промени која није донела квалитативно побољшање људског живота. Један од аспеката овог процеса тиче се интегрисања језичког система са

³⁵ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 88.

³⁶ Исто, стр. 86.

медијском технологијом, са информатичко-телекомуникационом техником, о чему ће бити више речи у наредним деловима рада.

2.3. Прекомерност медијске стварности

Хиперреалност подразумева губитак умерености као оптималног стања човековог искуства, праве или најбоље мере, а у правцу претераног или прекомерног развоја једне издвојене функције људског света. Прецизније речено, у питању је медијско претеривање, претерана заокупљеност медијима као продужецима људских чула, али таквим продужецима који човека чине све мање заинтересованим за природну реалност, и све више окупираним виртуелном реалношћу масмедијских слика. Стога, у наставку разматрања, детаљније ћемо се позабавити разјашњавањем смисла медија и анализом хипертрофије медијског искуства.

2.3.1. Смисао медија

У савременом друштву медији имају толико важну улогу, да се о новој реалности може говорити као свету нових медија. За разлику од етимолошког значења ове речи, које се тиче нечега што посредује, што има улогу пуког средства за преношење неког неупоредиво важнијег садржаја, у нашем времену медији су постали барем толико важни колико и оно што преносе. У сваком случају, медији су данас једна од најснажнијих полуга глобалне симулације, узајамне замењивости истинитог и лажног, лепог и ружног, добра и зла, и сличног, а прекомерност медијске стварности јесте једно од основних значења хиперреалности.

Смисао медија неодвојив је од смисла технике. Према Бодријаровим речима, „Бењамин је био први (а нешто касније и Маклуан) који је схватио технику не као 'производну снагу' (на чему се зауставља марксистичка анализа), већ као медиј, као форму и принцип читаве једне нове генерације значења... Техника као медиј односи превагу не само над 'поруком' производа (његовом употребном вредношћу), већ и над радном снагом

од које је Маркс желео да начини револуционарну поруку производње³⁷. Десетак страна после овог места, осврћући се на Маклуаново изједначавање медија и поруке, француски теоретичар истиче: „Медиј је порука’ – то је управо девиза политичке економије знака у часу када прелази на симулацију трећег реда – дистинкција између медија и поруке својствена је још увек значењима другог реда³⁸. По нашем разумевању, на цитираним местима оправдано се заступа теза да се смисао медија мењао са променама које се тичу улоге, значаја и значења технике у различитим развојним периодима модерног друштва. Суштина ових промена састоји се у томе да је техника престала да буде оно што је некад била, пуки објект или инструмент који је подређен људском субјекту, и да је постала нешто чему се човек неретко покорава, нешто што уместо људског бића може бити и субјект у разним процесима. Штавише, показаћемо да није претерано рећи да су данас технички уређаји у виду медија субјекти, а људи њихови објекти.

Промена која се догодила у односу између технике и човека огледа се у томе што је раније медиј, као материјал или техничко средство, био подређен поруци, као сврсисходном значењском садржају за човека и у човековој функцији, а сада то више није случај. Бодријар на наведеном месту имплицитно доводи у везу доминацију поруке са доминацијом употребне вредности производа за одређене људске сврхе, чијем испуњењу су служила одговарајућа техничка достигнућа, да би констатовао да су се ствари значајно промениле, да данас техника/медиј има примат у односу на човекове циљеве и сврсисходне активности, као и у односу на оно што људи свесно намеравају да саопште једни другима. Према Шуваковићевом тумачењу, „Жан Бодријар указује на помак од субјекта ка објекту. Нестаје сан о прекорачењу и о могућој субверзији владајућих кодова... Не указује се на расцеп субјекта и објекта карактеристичан за индустријску епоху, већ објект преузима иницијативу у завођењу (успостављању смисла жеље, моћи и размене објекта жеље и себе као објекта жеље Другог)³⁹. Промена од субјекта ка објекту тиче се улоге људског бића, а поменутим губитком субверзивног потенцијала указује се на оно што француски теоретичар назива нестанком револуционарне поруке производње у савременом друштву. Реч је о појави такве нове реалности за коју је карактеристично то да се објекатски односи међу људима, и

³⁷ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 67-68.

³⁸ Исто, стр. 78, фуснота 26.

³⁹ М. Шуваковић, *Техноестетика и техноуметност, Разлика/Difference*, бр. 1, Тузла, 2001, стр. 26.

између човека и технике, више не доживљавају као непријатно стање отуђености које треба превазићи, већ као фасцинирајућа игра завођења коју треба наставити. У овом контексту заводљиве технике и човековог драговољног прихватања статуса објекта, превага техничких медија над хуманим порукама подразумева и примат ирационалних жеља над рационалним сврхама и намерама.

Како Бењамин, чије пионирске заслуге Бодријар тако радо потенцира, сагледава измењени однос између човека и технике, који се тиче и нових медија? По речима немачког теоретичара, припадника критичке теорије друштва, „начин на који се људско чулно опажање организује – медијум у коме се остварује – није условљен само природом већ и историјом“⁴⁰. При томе, овај аутор сматра да је историјско мењање квалитета људских доживљаја условљено развојем технике, због тога што нова техничка достигнућа битно утичу на трансформације у човековој перцепцији света, о чему сведоче и његови следећи искази: „постаје опипљиво да је природа која се обраћа камери друкчија од оне коју сагледа око. Друкчија пре свега зато што, уместо простора прожетог човековом свешћу, имамо простор прожет нечим чега нисмо свесни“⁴¹. То значи да поједини елементи медијске технике, као што су објектив фотографског апарата или филмска камера, дубоко задиру у квалитет људског живота, да га обликују и да задобијају специфичну власт над њим. Ово пружа разлог за тврдњу да савремена техника није нешто што је вредносно неутрално, да није нешто што има чисто инструменталну функцију у односу на човека, који би као слободан субјект у конкретним околностима одлучивао о њеној добронамерној или злонамерној употреби, а тиме и о њеним – ситуационо и акцидентално, а не начелно и суштински припадним – позитивним или негативним аксиолошким својствима. Уместо велике приче модерне филозофије о томе да људско биће заузима позицију активног субјекта и господара у односу на природу и технику, већ код Бењамина сусрећемо се са ревидираном концепцијом о пасивној улози људске субјективности, о позицији која се може назвати објекатском, зато што она подразумева човеково прилагођавање техници и подвргавање њеним тестовима.

⁴⁰ В. Бењамин, *Есеји*, Нолит, Београд, 1974, стр. 120.

⁴¹ Исто, стр. 141.

Проширење људских способности путем технике, са једне стране, и задобијање специфичне надмоћи техничких медија над човеком, са друге стране, немачки теоретичар објашњава на примеру фотографије и филма. Он истиче: „са фотографијом је рука у процесу ликовне репродукције први пут била ослобођена најважнијих уметничких обавеза, које су сада припале само оку које гледа у објектив. Пошто око брже схвата него што рука црта, процес ликовне репродукције се толико огромно убрзао да је могао држати корак са говором“⁴². Другим речима, захваљујући техничкој конструкцији фотоапарата човеку је омогућено да преко објектива слика очима, а не рукама, постижући исту брзину која је својствена говору, што је пружио снажан импулс за конструисање филмске камере и настанак филма, као нове аудиовизуелне и мултимедијалне уметничке форме, битно различите од позоришне уметности. Наиме, специфичност филмске глуме састоји се у томе што она подразумева подређену улогу људског извођача у односу на техничке уређаје који га окружују, за разлику од глумачког наступа на позоришној сцени и директног контакта са публиком. Описујући ову ситуацију из угла филмског актера, Бењамин указује: „изненађење глумца пред апаратуром ... у основи је истоврсно са изненађењем човека пред сопственим ликом у огледалу. Али сада је његов лик у огледалу постао нешто што се може одвојити од њега, постао је преносив“⁴³. Са друге стране, када је у питању процес рецепције, Бодријаров претходник објашњава да се, за разлику од позоришне, филмска публика „уживљава у глумца само на тај начин што се уживљава у апарат. Преузима, дакле, однос апарата: она врши тестове“⁴⁴. У том смислу, развијајући се, медији не само да проширују и продужују људска чула – између осталог тако што „крупни план проширује простор, успорено снимање покрет“⁴⁵ – већ и стичу власт над њима.

Дакле, када је реч о филму, превласт медија, односно, медијска детронизација човека са владајуће позиције активног субјекта, огледа се како у томе што филмске слике почињу да воде независан живот од бића чије су слике, тако и у томе што филмска техника подвргава глумачко извођење серији тестова, а то тестирање глумаца од стране апарата накнадно усваја и публика. У својим анализама, Бењамин не само што апострофира то да

⁴² В. Бењамин, *Есеји*, Нолит, Београд, 1974, стр. 116.

⁴³ Исто, стр. 132.

⁴⁴ Исто, стр. 129.

⁴⁵ Исто, стр. 141.

филмски глумци морају непрестано да се прилагођавају положајима филмских апарата, него и потенцира кључну улогу техничке монтаже снимљеног материјала, у коначном уобличавању филма. Међутим, ствари не стоје тако само са филмом, већ и са претежним делом живота савременог човека, зато што је за доба хиперреалне симулације карактеристично то да се људи у својим животима масовно понашају као глумци у филмовима. Насупрот некадашњем човековом настојању да буде субјект или биће за себе, и сензибилитету нелагоде пред погледом другог, нелагоде коју је Сартр објашњавао као последицу тога што у транспарентној изложености очима других „ја нисам више господар ситуације“⁴⁶, менталитет данашњег човека одликује се драговољним пристајањем на перманентно позирање пред различитим камерама и екранима, као и пристанком на то да слике властите интиме воде свој самостални живот на друштвеним мрежама, тј. у виртуелном свету. Сем тога, управо у свакодневном животу веома често смо изложени разним облицима тестирања од стране техничких апарата, који виде боље, дубље и „реалније“ од људског ока, а (де)монтирање је постало основни образац највећег дела људских активности, па Бодријар истиче да у нашем времену влада „хиперреална логика монтаже“⁴⁷.

Важно је уочити то да се у теоријској анализи хиперреалног медијског превазилажења ограничења људске перцепције јављају крупне тешкоће, које су израз не само раскорака између старих мисаоних навика и нове реалности са којом се мисао суочава, него и унутрашњих амбиваленција данашњих људи у свеукупном доживљавању измењене стварности, амбивалентности у реаговању на њу не само мисаоним путем, него и кроз емотивне и волитивне процесе. Са једне стране, оправдано је рећи да технички апарати омогућавају човеку да има бољи контакт са реалношћу – на пример, да посредством микроскопа и телескопа види дубље и даље, да сагледа оно што се налази испод површине ствари – док са друге стране није погрешно тврдити да се тиме релативизује сам смисао стварности или да се губи осећај за њу, зато што на тај начин исте ствари постају веома различите, у зависности од медија и перспективе посматрања. Посебан проблем садржан је у томе што се човекова уобичајена перцепција стварности заснива на његовом свесном

⁴⁶ Ж. П. Сартр, *Биће и ништавило*, Нолит, Београд, 1984, стр. 275.

⁴⁷ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 77.

искуству, на коме почивају и мерила рационалног понашања, док изоштрена медијска перцепција задире испод прага свести, а то човека чини подложним несвесним реакцијама и ирационалном пражњењу енергије, што имплицира тешко прихватљиву консеквенцу о несагласности између реалности и рационалности. Такође, монтажа са једне стране делује као нешто што је произвољно, као конструисање нечега што нема много везе са стварношћу, али са друге стране управо она укључује комбиновање човекове и техничке визууре, тј. допуњавање несавршеног и уобичајеног људског опажања изоштреном перцепцијом техничких медија, које доводи до изненађујућих резултата. У свим овим случајевима суочавамо се са парадоксом да више реалности значи губитак реалности, а то и јесте суштина проблема хиперреалности, генерално, и улоге нових медија, посебно.

Шта о медијима каже други важан Бодријаров инспиратор, канадски теоретичар Маршал Маклуан? Између осталог, занимљива је његова теорија о медијима као човековим продужецима, унутар које се објашњава да „психолошки гледајући, многи разлози потврђују да нас неки властити продужетак доводи у стање отупјелости“⁴⁸. У том контексту, он тумачи и мит о Нарцису, заступајући тезу да се дубље значење нарцизма тиче наркотичког дејства човековог медијског суочавања са собом, које продужава искуство властитости, али и изазива неосетљивост према другим животним садржајима. По Маклуановим речима, „смисао је тог мита да људе одмах задиви сваки њихов продужетак у сваком материјалу који није њихов дио“⁴⁹. За разлику од Бењамина који је потенцирао изненађење и узнемиреност човека при суочавању са сопственим ликом у неком медију, овај аутор наглашава задивљеност и хипнотичку опчињеност, што по нашем мишљењу боље од исказа немачког теоретичара објашњава сензибилитет данашњих људи, њихову изразиту склоност да се сликају и да се наслађују својим и туђим сликама, поготово оним покретним. Слабост према филмским сликама, канадски теоретичар описује следећим речима: „високо писменој и механизираној култури филм је представљао свијет побједничких илузија и снова који се могу купити новцем“⁵⁰. Са друге стране, према нашем разумевању, једна од заједничких нити у Бењаминовим и Маклуановим анализама јесте

⁴⁸ М. Маклуан, *Разумијевање медија (Медији као човјекови продужци)*, Голден маркетинг-Техничка књига, Загреб, 2008, стр. 41.

⁴⁹ Исто, стр. 41.

⁵⁰ Исто, стр. 17.

указивање да дејство света слика на људска бића није рационалног, већ емоционално-магичног карактера, да је оно такво да према сликама није могуће остати равнодушан, те да медијско суочавање са собом неизбежно индукује појаву емоција, само је питање да ли ће оне бити пријатне или непријатне. При томе, сматрамо да се магични ефекат медијског продужавања властитости тиче како слика властитог лика, тако и слика туђих ситуација које се поклапају са нашим најинтимнијим жељама, са нашим „победничким илузијама и сновима“, да употребимо Маклуанове речи.

Када је реч о Маклуановој познатој тези да је медиј порука, као илустративан можемо издвојити његов исказ да је „'садржај' сваког медија увијек неки други медиј. Садржај писма јест говор, баш као што је писана ријеч садржај тиска, а тисак садржај телеграфа“⁵¹. Такође, у контексту наглашавања иманентне заснованости емоционалног интензитета медијског дејства, као и његове самосврховитости, карактеристично је следеће место: „учинак медија снажан је и дубок управо зато што му је као 'садржај' дан други медиј. Садржај филма јест неки роман, драма или опера“⁵². Из претходног следи то да се смисао тезе о медију као поруци састоји у указивању да се у медијима не могу налазити ванмедијски садржаји, тј. ванмедијске поруке, већ да се у њима увек ради о аутореферентном потврђивању саме медијатизације, о демонстрирању магичне моћи различитих видова човекових (вештачких) продужетака. Ово подразумева како немогућност долажења до неког изворног садржаја или чињеничног стања ствари који би претходили целокупној медијској артикулацији – аналогно немоћи језика да захвати нешто предјезичко или ванјезичко – тако и заводљиво одсуство крајње сврхе или рационалног циља у конзумацији медија, у човековом коришћењу вештачких продужетака властитог бића. Управо због свега тога, Бодријар на раније поменутом месту наглашава да Маклуанова теза представља општу девизу симулације трећег реда, односно, хиперреалног света.

Овај одељак можемо закључити констатацијом да се смисао медија састоји у вештачком продужавању човековог искуства, које код данашњих људи масовно доводи до губитка осећаја за стварност, производећи хиперреални сензибилитет. При томе, савремени

⁵¹ М. Маклуан, *Разумијевање медија (Медији као човекови продужеци)*, Голден маркетинг-Техничка књига, Загреб, 2008, стр. 13.

⁵² Исто, стр. 22.

човек се према својим вештачким продужецима претежно односи на ирационалан и неконтролисан начин, па хипертрофија нових медија у себи садржи опасност од атрофирања неких важних способности и својстава људског бића.

2.3.2. Хипертрофија медијског искуства

Када се говори о хипертрофији медијског искуства у смислу прекомерне неконтролисаности у конзумацији или рецепцији медијских садржаја, могући су неспоразуми и неслагања, па су неопходна додатна разјашњења и прецизирања. Сâм Бодријар каже: „једино што се мења и што се фантастично усавршава, то су схеме контроле. Из производног капиталистичког друштва ка нео-капиталистичком кибернетском поретку који овога пута тежи апсолутној контроли: такав је преображај коме је биолошко теоретисање о коду подарило своја оружја. Овај преображај нема у себи ничег 'недетерминисаног': он је резултат читаве историје у којој су Бог, Човек, Прогрес и сама Историја наизменично умирали у корист кода, у којој је трансценденција умрла у корист иманенције која је одговарала одмаклој фази вртоглаве манипулације друштвеним односима“⁵³. Ово је још једна од теоријских тешкоћа, ако не и парадоксалности, које се јављају у анализи света хиперреалности, јер се суочавамо са контрадикцијом између указивања да је кодирана медијска симулација аутономан процес и истицања да је симулирање не само социјално детерминисано, него и у функцији друштвеног контролисања појединаца и манипулисања јавним мњењем.

Према нашем разумевању, утисак о контрадикторности се значајно смањује или нестаје када сагледамо да се ради о томе да у савременом свету постоје контрола и манипулација, али не и конкретни људски субјекти који би се могли означити као изворни и аутономни контролори и манипулатори, због тога што уместо човека контролисање и манипулисање обављају самосврховите анонимне структуре, поредак и апарати унутар тог поретка. Није спорно то да је садашње стање детерминисано претходним историјским развојем људског друштва, али из тога не следи да није могућа одређена наддетерминисаност симулације и њено аутогенерисање од стране актуалних

⁵³ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 72.

информатичко-кибернетичких медијских структура, па сматрамо да у овом контексту није инконзистентно тврдити да је у нашем времену на делу управо својеврсна аутодетерминација или ауторегулативност медијске стварности. Додуше, оправдано је говорити о томе да постоје политички утицаји у медијској сфери, те да политички интереси власника медијских кућа условљавају правце манипулисања у преношењу информација, али поврх тога данас постоји нешто у тзв. човековим продужецима што измиче контроли било ког људског субјекта, због чега мислимо да је могуће бранити тезу да се медијски кодирано искуство, у крајњој линији, не може споља исконтролисати, јер се оно највише покорава својим иманентним законитостима. Реч је о томе да је у савременом свету сваки људски манипулатор претходно већ изманипулисан, и то изманипулисан аутореферентним моделима или структурама, над којима нико не може да успостави довољно ефективну контролу. У таквим околностима, власт и контрола у оквиру постојећег поретка не припадају друштвеним субјектима, него информатичкој техници.

По речима француског теоретичара, „сваки поредак потчињава себи онај претходни. Као што је поредак подражавања био обухваћен поретком серијске производње (довољно је видети како је читава уметност постала 'машинална'), тако и цео поредак производње ишчезава у оперативној симулацији“⁵⁴. Ово значи да се из сваке новонастале перспективе другачије види не само садашњост већ и прошлост, па се тако савременим људима чини да човек никада није могао заузимати позицију активног субјекта, као што то не може ни данас да постигне. Међутим, независно од тога да ли су људи у периоду индустријског друштва и индустријског симулакрума били субјекти и имали контролу над властитим животима, они су мислили и понашали се као да то јесте случај, док данашњи човек не мисли тако и сходно томе живи као да нема самоконтролу, као да глуми неку задату улогу у филму, а не као да сам одлучује и остварује властите одлуке. У том смислу, основано је тврдити да је субјективна неконтролисаност специфично обележје нашег времена, али и нешто што данас видимо као универзалну карактеристику људског понашања у свим временима. При томе, пошто је субјективна неконтролисаност заправо несамоконтролисаност, или одсуство самоконтроле, претходна тврдња није неспојива са схватањем да је савремено доба резултат историјског уздизања механизма контролисања људског бића на виши, ако не и на највиши

⁵⁴ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 68.

ниво. Наиме, реч је о томе да ово усавршавање контроле није спровео човек као активан субјект, и да полуге апсолутног контролисања у садашњости не припадају људском бићу, већ да се контрола вршила и врши над њим, те да се у нашем времену то збива путем самосврховите медијске технике и информатичких кодова.

У сваком случају, хипертрофија медијског искуства, та специфичност савременог друштва, довела је до атрофије човековог односа према себи као аутономном и самоконтролисаном субјекту. Према Бодријаровом тумачењу, у нашем времену „читав систем комуникација је са сложене синтаксичке структуре језика прешао на бинарни и сигналетички систем питања/одговора – на непрестани *тест*. А тест и референдум су, као што је познато, савршене форме симулације: одговор је индукован питањем, обликован је унапред. *Референдум је, дакле, увек ултиматум*“⁵⁵. Човек се у савременом друштву не понаша као активан субјект, управо зато што га медији масовних комуникација непрестано доводе у ситуацију да бива ултимативно тестиран или испитиван, да бира без могућности избора, односно, да размишља само на начин декодирања датог информатичког кода. Ово се односи како на унапред одређене исходе испитивања јавног мњења или референдумског изјашњавања о политичким питањима, тако и на свакодневне облике једносмерног тестирања данашњих људи кроз кодирану медијску интерекцију, у виду телевизијских контакт-емисија или путем електронске преписке на друштвеним мрежама. Теоријски осврт на оно што се налази у позадини оваквог начина информисања и комуницирања предмет је наредног дела дисертације.

2.4. Брзи проток информација и екстаза комуникације

Разјашњавајући појам комуникације, истакнута српска теоретичарка истиче: „савремена комуникологија равноправно користи два различита значења овог термина. Наиме, у складу са кардиналним разликовањем сфере *цивилизације*, као сфере технике и техничког прогреса, и сфере *културе*, као поља духовности у којем категорија прогреса не игра неку значајну улогу, и комуникацију је могућно сагледавати из ове две перспективе“⁵⁶.

⁵⁵ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 74.

⁵⁶ З. Томић, *Разумевање и неспоразуми*, Чигоја штампа, Београд, 2014, стр. 65.

При томе, Томић реферира на новију литературу у којој се ова два теоријска приступа називају *телеграфским* и *оркестралним* моделом, и указује да се из прве перспективе проблем комуникације схвата као проблем преноса и протока информација, док се унутар другог модела акценат ставља на узајамне релације међу људима, тј. на њихово међусобно општење. Према њеним речима, „у првом смислу ради се о *трансмисионом појму* комуникације, који је карактеристичан за западноевропски мисаони круг. У његовом средишту налазе се категорије *трансмитовања, преноса, прослеђивања информација другима* итд. Још у прошлом столећу, проток добара, робе и људи, као и проток информација, сматрани су за суштински идентичне процесе, који су могли бити обухваћени заједничким термином *комуникација*... На извешан начин може се рећи да ово гледиште, које комуникацију интерпретира као друго лице прогреса, своје корене има још у прастаром сну људског рода, сну о повећању брзине и ефикасности преноса порука које путују кроз простор“⁵⁷. Овај сан је остварен, данас имамо хипербрзи проток информација, али да ли је тиме битно побољшана човекова унутрашња комуникација са самим собом? И да ли је међуљудско комуницирање подигнуто на квалитативно виши ниво?

За разлику од редукционистичког телеграфског модела, који је усредсређен на информативну праксу, на техничке и синтактичко-семантичке аспекте преноса информације од пошиљаоца до примаоца, тзв. оркестрални приступ подразумева потенцирање комуникативне праксе, везе између комуникације и комуне, односно, наглашавање оних аспеката комуницирања који се тичу социјалне партиципације и интеракције, објашњава српска теоретичарка. По њеним речима, „комуникација се ни у ком случају не исцрпљује само у преносу вербалних, интенционалних и експлицитних порука. Како комуникација укључује мноштво процеса помоћу којих учесници комуникације *утичу* један на другог, она је пре свега *релациони феномен*, а не феномен трансмисије“⁵⁸. Заправо, у савременом друштву информативна и комуникативна пракса су тесно повезане, али та повезаност није донела виши квалитет људске блискости, споразумевања и саморазумевања. Поменута повезаност огледа се у томе што општење, како истиче Томић, „има два аспекта, *садржај* и *релациони* аспект. Ова два аспекта не постоје одвојено, они су

⁵⁷ З. Томић, *Разумевање и неспоразуми*, Чигоја штампа, Београд, 2014, стр. 65.

⁵⁸ Исто, стр. 74.

комплементарни. Аспект садржаја може бити пренет дигиталном комуникацијом, док је аспект релације преобладајуће аналошке природе⁵⁹. Пошто у нашем времену доминирају дигитални медији, то значи да данас боље стоје ствари са преносом садржаја порука него са квалитетом интеракције између људи, што имплицира да је цивилизација у бољем стању него култура.

Према Ековим речима, „код је модел једне групе комуникативних конвенција, који се као такав претпоставља, да би се објаснила могућност комуникације извесних порука“⁶⁰. Једноставније речено, код је скуп правила који омогућава обликовање разумљиве поруке, такве поруке која се може пренети од пошиљаоца до примаоца и размењивати између више учесника у комуникацији. Међутим, иако свако комуницирање подразумева одређени код као свој предуслов, сматрамо да је Бодријар исправно уочио да вишак кодирања не обогаћује него осиромашује људску комуникацију. Сагласно овоме, мислимо да је важно разликовати код у ширем и позитивном смислу од кода у ужем, редукованом и негативном смислу. То се може учинити на следећи начин: код у ширем смислу тиче се било које језичке структуре која као таква омогућује комуникацију, а код у ужем (специфичнијем) смислу односи се на оно што је Бодријар назвао „бинарним и сигналетичким системом“. Француски теоретичар под овим речима подразумева систем ефикасног и брзог протока информација, сматрајући да је то уједно и систем спутавања људске слободе и креативности. У вези са односом између информисаности и креативне слободе, Томић указује на следеће: „у оквиру људске комуникације је могуће детектовати две врсте кодова, *логички-објективне* и *естетски-субјективне*... Логички смисао поруке потпуно је кодиран, затворен и виртуално садржан у коду, док је *естетска* представа увек само делимично кодирана и остаје у пољу отвореном за *слободно* тумачење које предузима прималац поруке“⁶¹. По нашем разумевању, комуникација која почива на логичким кодовима одликује се прецизношћу, конвергенцијом и униформношћу, док комуницирање засновано на естетским кодовима карактерише креативност, дивергенција и разноликост искустава.

⁵⁹ З. Томић, *Разумевање и неспоразуми*, Чигоја штампа, Београд, 2014, стр. 80-81.

⁶⁰ У. Еко, *Култура, информација, комуникација*, Нолит, Београд, 1973, стр. 57.

⁶¹ З. Томић, *Разумевање и неспоразуми*, Чигоја штампа, Београд, 2014, стр. 44-45.

Брзи проток информација повлачи за собом екстазу комуникације, при чему ова екстаза нема позитивно и благотворно, већ негативно и штетно дејство на квалитет живота данашњих људи. Брзина информисања директно утиче на опсег општења међу људима, доводи до њиховог све већег заједничког учешћа у конзумацији истих информација, али ово преплитање информативне и комуникативне праксе – које је попримило глобалне размере – није донело виши степен међуљудског разумевања и толеранције. То значи да ни техничка успешност у преносу информација, ни масовност друштвене партиципације и бројност појединаца који су интегрисани у заједницу, путем размене истих информативних садржаја, не могу представљати ваљано мерило квалитета комуникације. Према нашем схватању, ради се о томе да је до исправног критеријума ове врсте могуће доћи само на трансцендентално-филозофски начин, а не кроз емпиријско-научно сазнање, зато што се вредносне норме (у домену комуникације) које примењујемо на искуствене чињенице не могу логички извести из искуства, не могу се конзистентно засновати на искуству, већ је неопходно њихово филозофско утемељење. Иако се и за филозофска размишљања, генерално, може рећи да су релативна, да су условљена датим духом времена у коме се уобличавају одређене концепције, или мисаоним сензибилитетом њихових твораца, сматрамо да су филозофска извођења, ипак, мање релативна од емпиријских чињеница, због тога што се филозофске идеје, за разлику од исказа о спољашњем свету, у принципу могу учинити апсолутно извесним, конзистентно повезаним и логички необоривим. Између осталог, на заступање оваквог становишта подстакла су нас и Хусерлова феноменолошка истраживања.

При томе, сматрамо да је потребно нагласити да постоји значајна разлика између логичког кодирања информативно-комуникативне праксе и филозофско-логичког утемељења смисла комуникације, односно, критеријума њене вредности. Ово разликовање је важно зато што позивање на логику не значи да је прецизност у размени порука, коју обезбеђују претходно поменути логички кодови, сама по себи прихватљива и одржива као мерило успешне комуникације. За разлику од информатичког логицизма, филозофско утемељење критеријума смисленог и ваљаног комуницирања подразумева непосредно увиђање суштине или идеје онога што вредност чини вредношћу, увиђање које не произлази из логичког дедуковања, него му претходи. Тек после оваквог самоочигледног филозофског увида о вредности уопште могуће је утемељено логичко извођење о вредности

комуникације, због тога што у том случају логичка прецизност није схваћена као нешто самосврховито и као највиши циљ комуницирања, већ су прецизирања тада у функцији развијања и повезивања филозофских идеја о комуникационој координацији и о неопходности уважавања интереса целине људског искуства, па и значаја естетског доживљаја и естетских кодова. Један од универзалних филозофских увида у том погледу јесте Аристотелова идеја о правој мери као општем критеријуму вредновања човекових постигнућа, која је од фундаменталне релевантности и за сферу комуникације. Та идеја подразумева схватање да су мањак и вишак датих својстава подједнако лоши или штетни за човеков карактер и за квалитет његовог живота, што значи да вредности не треба мерити једнодимензионално, већ у корелацији са другим аспектима људског искуства. У основи Бодријарових размишљања такође се налази принцип праве мере, сагласно коме француски теоретичар оцењује да је вишак кодираниости и прецизности у људској комуникацији подједнако штетан као и недовољно присуство кода и недовољна прецизност.

Шта је права мера квалитетне комуникације? У најопштијем смислу, може се рећи да је то степен усклађености између супротних тенденција у општењу са другима, између објективизације и субјективизације, што укључује и ниво складности између логичких и естетских кодова у размени порука. Било која једностраност или крајност умањује квалитет комуницирања, како када се ради о претеривању у смеру индивидуалне произвољности и тражењу приватног језика, тако и када је реч о претераном поопштавању и колективном нивелисању појединачних особености и различитости учесника у комуникацији. Добра комуникација захтева то да су поруке које шаљемо другима артикулисане тако да се могу разумети, али не и да су разумљиве свима, зато што је у том случају комуницирање површно и не пружа интерперсоналну, као ни интраперсоналну блискост и хармонију. Оно око чега се сви могу без проблема сложити, по правилу није нешто што има велику важност ни за кога појединачно, па такво слагање не може представљати значајно комуникацијско постигнуће. Бити у наводно добрим односима блискости и разумевања са свима, то заправо значи немати квалитетну комуникацију ни са ким понаособ, из чега следи да је брзо и масовно комуницирање контрапродуктивно по дубље споразумевање са другима и са собом, по узајамно упознавање туђег и властитог сопства. У нашем времену, комуникација није на високом нивоу, управо зато што се спроводи на површан, брз и масован начин.

Логички кодови обезбеђују прецизност и разумљивост порука које су предмет интерсубјективне размене, омогућавају људима да апстрахују од својих емоција, да се дисциплинују и да се на објективан начин односе према информацијама које прослеђују или примају, док естетски кодови провоцирају субјективност и подстичу на дубље, нестандартно и креативно комуницирање, на комуницирање са емотивном пријемчивошћу, односно, спремношћу да се изразе и поделе властита и туђа осећања и друга психичка стања. Баланс између ових кодова је потребан зато што се људска субјективност подједнако губи у површној прецизности комуникативних садржаја који су свима јасни, са једне стране, и у дубини непрозирних приватних доживљаја који се не успевају довољно прецизно језички артикулисати и интерсубјективно разменити са било ким, са друге стране. Само права мера и складан однос између логичке и естетске димензије размене искустава конституишу квалитетну комуникацију, зато што естетски утисци продубљују логички поредак и обогаћују међуљудско општење креативним иновацијама, а логичка артикулација даје разумљиву форму човековим естетским доживљајима и чини их доступним другим људима.

У том смислу, за врхунско комуницирање потребна је одређена мера конвергенције или прецизности у слеђењу заједничких језичких правила, али у комбинацији са одређеном мером непрецизности, недисциплине или креативне дивергенције, путем које се изражавају индивидуална оригиналност и слобода. Поред осталог, ово подразумева уравнотежен однос између брзог и спорог комуницирања, између говора и ћутања, између активних секвенци и прекида у језичкој размени са другима. Данас, у време хиперреалности, проток информација је достигао максимално убрзање и непрекидно се одвија, са минималним секвенцама тишине и ћутања, што онемогућава дубљу субјективну обраду информативних садржаја и снижава квалитет комуникације.

Дакле, вишак комуницирања снижава његов квалитет, у смеру конформистичког конвергирања савремених људи и редуковања њихових креативних слобода. Емпиријска чињеница је то да конформистичка карактеристика екстазе комуникације неким појединцима пружа осећај (естетског) задовољства, због припадања маси и масовног конзумирања истих садржаја. Међутим, претходна филозофска анализа показала је да се у основи конформистичке дисциплине налази ментална дисхармонија и да конформизам,

стога, не може донети трајнију животну радост. Културолошке последице овакве екстазе комуникације, као једног од кључних чиниоца хиперреалности, биће подробније разматране у наставку овог рада.

III

ОБЕЛЕЖЈА САВРЕМЕНЕ КУЛТУРЕ

III

ОБЕЛЕЖЈА САВРЕМЕНЕ КУЛТУРЕ

3.1. Појам савремене културе

Да бисмо дефинисали појам савремене културе, неопходно је поћи од појма културе уопште. Ради се о томе да само разумевање суштине културе као културе, онога по чему се култура разликује од некултуре, пружа мерило за идентификовање садашњег нивоа културног развоја, тј. савремених културних достигнућа. При оваквом приступу, суочићемо се са тиме да савремена култура има обележја технокултуре, што значи да одступа од појма културе уопште, као битно духовне културе. Поред тога, у наставку ћемо се позабавити и испитивањем комплексног односа између савремене (не)културе и (не)слободе.

3.1.1. Култура уопште

Често се прави разлика између цивилизације и културе, на тај начин што се прва схвата као целина материјалних достигнућа, а друга као целина духовних тековина људског рода. У овом смислу, цивилизацију можемо одредити као материјалну културу, док културу у ужем значењу можемо поистоветити са духовном културом. При томе, није могуће повући оштру границу између материјалног и духовног, због тога што материјална достигнућа човечанства увек имају неке идејне аспекте, исто као што се људска духовност увек материјално манифестује и изражава у виду одговарајућег понашања или техничких објективација у физичком свету. У сваком случају, култура је нешто што је својствено само људском бићу, па се само за човека може рећи да је биће културе, да има капацитет за перманентно образовање, самопревазилажење и усавршавање. Уједно, за овај капацитет се може рећи да проистиче из човекове биолошке несавршености, из његове неспособности да преживи у природним условима, јер су управо недостаци оно што подстиче човека на производњу вештачких помагала која омогућавају опстанак људског рода. Посматрано из тог угла, култура представља уређену целину човекових неприродних помагала, вештачки

амбијент који је неопходан за егзистенцију људских бића, односно, за њихову коегзистенцију у заједници.

За разлику од осталих живих бића, човек је најмање биолошки детерминисан, његово понашање је најмање дириговано природним инстинктима. Уместо инстинката који подразумевају непроменљиве и стереотипне реакције у истоветним животним околностима, код људског бића присутне су флексибилне нагонске тенденције, склоности које се могу усмеравати и преусмеравати у различитим правцима и ка различитим циљевима. Са једне стране, мањак биолошке детерминисаности излаже човека бројним опасностима, чини га подложнијим експериментисању, болестима и стицању декадентних навика, па неки теоретичари говоре о људском бићу као болесној животињи. На пример, управо услед недостатка чврстог инстинктивног вођства, човек може оболети од алкохолизма или наркоманије, што се не може десити другим живим бићима. Са друге стране, баш захваљујући својој природној неодређености, човек се одликује слободом, има могућност избора између различитих животних алтернатива и креирања нечега што претходно није постојало. У овом контексту, може се рећи да је култура конструктиван и креативан израз недостатака у природној детерминацији људског рода, начин на који човечанство компензира и превазилази своје биолошке слабости.

Међутим, према Шелеровом антрополошком учењу,⁶² оно што прави суштинску разлику између човека и свих других живих бића не тиче се интелигенције и слободе избора, нити способности за производњу средстава за живот, већ нечега што немачки теоретичар назива духовним принципом. По овом филозофу, дух се не може редуковати на живот, на једну од биолошких или социолошких функција, зато што је реч о принципу који се супротставља виталности и далеко превазилази пuke друштвене интересе. Поистоветивши оно што је живо са оним што је душевно, он разликује четири нивоа биопсихичког бића: вегетативну осетљивост, инстинктивно понашање, способност за асоцијативно памћење и интелигентно понашање. Као живом или психичком створу, човеку су својствене све ове биолошке функције, али оно што га чини изузетним јесте управо капацитет за духовност, за уздржавање од задовољавања животних потреба и за посвећеност вредностима које се тичу духовне културе. Духовни став јесте став аскетског

⁶² Шелерова схватања детаљније смо разматрали у: Мудринић Миловановић, Н. (2015.).

апстинирања од урођених, политички обликованих и психички стечених склоности, захваљујући коме човек може да се уздигне изнад интереса врсте за биолошком репродукцијом, изнад интереса владајућег режима за репродукцијом постојеће друштвене структуре и изнад својих егоистичних интересовања, те да учествује у нечему што има идеално, универзално и апсолутно важење. Из угла Шелерове феноменолошке филозофије, може се рећи да култура представља ову сферу надбиолошких, надпсихолошких и надсоциолошких вредности.

Према речима једног од најзначајнијих представника критичке теорије друштва, „постоји један појам културе који може да представља инструмент важан за социјално истраживање, зато што се у њему изражава уплетеност духа у историјски процес друштва. Он подразумева одговарајућу целину друштвеног живота, уколико у њој и области идеалне репродукције (култура у ужем смислу, 'духовни свет') и области материјалне репродукције ('цивилизација') чине јединство које се може историјски издвојити и појмити. Али постоји још једна врло распрострањена употреба појма културе, код које се духовни свет издваја из друштвене целине и тиме и култура уздиже у (лажни) колектив и (лажну) општост“⁶³. Иако нам се може учинити да Шелерово учење подразумева овај други појам културе, који је предмет Маркузеове критике, утолико што се унутар њега сфера духовних вредности схвата као нешто наддруштвено, немачки феноменолог је такође свестан прожимања и узајамне условљености материјалног и идеалног, само што он приписује примат духовности. По Шелеру, „духовна култура је узвишена ствар. Све што се назива цивилизацијом само је место и спољни механизам неопходан за њено појављивање“⁶⁴. Реч је о томе да је за духовност неопходна доколица, а доколица је тековина цивилизацијског напретка, успешног технолошког збрињавања и подмиривања човекових материјалних потреба. Са друге стране посматрано, управо духовност даје смисао и представља крајњу сврху целокупног развоја људског рода, па се може рећи да је материјално богаћење у функцији реализације духовних циљева.

По нашем мишљењу, појам културе у најширем смислу није могуће одредити независно од појма човека, и управо због тога сматрамо да је Шелеров приступ исправан.

⁶³ Х. Маркузе, *Култура и друштво*, БИГЗ, Београд, 1977, стр. 45-46.

⁶⁴ М. Шелер, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011, стр. 27.

Материјално и духовно, цивилизација и култура, јесу међузависни, али је духовност важнија, зато што она прави суштинску разлику између човека и свих осталих бића. При томе, појам човека као бића духа и појам културе као сфере духовних вредности не имплицирају то да конкретни људи и културни феномени морају бити оличења духовности, него је реч о њиховим идејама, о смеру у коме човек и култура треба да се развијају. Наравно да емпиријска егзистенција људи може бити крајње неодуховљена, баш као што и у конкретним видовима културног живота могу доминирати материјалне вредности, али то не представља аргумент против тврдње да је дух суштина човека и културе, већ само чини индикацију да појавни облици могу да одступају од своје суштине. Међутим, без идеје о томе шта човек и култура јесу по својој суштини не би било могуће говорити да је неко нечовек или да је нешто некултура и контракултура, што значи да одређење ових базичних појмова као идеалних типова представља предуслов размишљања о свим фактичким манифестацијама човековог културног живота. У том смислу, појам културе уопште јесте предуслов и за поимање савремене културе, за испитивање тога колико савремена култура одступа од суштине културе.

3.1.2. Савремена култура као технокултура

Ако се ствари посматрају само из угла појмовне анализе, онда би се могло рећи да технолошка достигнућа нису стожер културе већ цивилизације, или да је техника секундарна а не примарна карактеристика културе. У овом контексту, као најважнији аспекти културе с правом се истичу морал, уметност, религија и филозофија, односно, човекови морални квалитети, његов естетски укус, префињеност верских осећања и узвишен стил размишљања људских бића, док се техничка софистицираност схвата као нешто вредносно неутрално и другоразредно у културолошком погледу. Међутим, ако се у обзир узме друштвена реалност времена у коме живимо, онда ствари изгледају другачије, зато што у савременом свету технологија има одлучујућу улогу у свим доменима, па и када је реч о култури, јер и савремена култура има битно технократски карактер. Сагласно разматрању у претходном одељку, сматрамо да оваква ситуација не представља разлог да се одбаци општа дефиниција културе, већ да актуално стање ствари пружа подстицај да се приступи критичком испитивању феноменологије савремене културе.

Шта подразумева технокултура, као емпиријска чињеница савременог друштва? Пре свега, то да се човекова најинтензивнија ментална стања, као што су осећање безграничне радости припадања универзуму и илуминативни мисаони увиди или узлети имажинације, постижу помоћу уређаја дигиталне технологије, а не кроз директну комуникацију са другим људима или кроз контакт са оним што сматрамо апсолутним и сакралним. У том смислу, технокултура представља хибрид или амалгам онога што се сматра духовношћу и технике, духовног искуства и технолошких процедура, а не пуку редукцију идеалног на материјално, тј. културе на цивилизацију. Многи филозофи, попут Хајдегера и Маркузеа, критиковали су технику и техницизацију људског живота, указујући да ови феномени имају за последицу растућу неаутентичност и самоотуђење човека. Са друге стране, претходно излагани погледи Бењамина и Маклуана сведоче о томе да се техничка медијатизација може схватити и као значајно обогаћење, продужење или проширење људског искуства, што имплицира то да технокултура не мора представљати негацију праве културе, одступање од суштине културног живота. Тим пре је неопходна опрезност и суптилно нијансирање у вредносном процењивању савремене културе.

Добра страна технокултуре тиче се њене широке доступности или приступачности, тога да јефтина мултимедијална дигитална технологија омогућује масовну репродуктивност врхунских културних достигнућа, у околностима које не садрже јаз између радног времена и доколице, нити оштру границу између сцене и публике, између уметничког дела и свакодневног живота његовог реципијента, тј. интерактивног конзумента. Према речима српског теоретичара, „док је традиционална филмска уметност публику држала непокретном и на њу деловала покретном сликом испред мирујућег *посматрачког тела*, дигитална уметност делује на укупну гледатељеву телесност. Од афектације погледа долази се до афектације тела. То се одиграва тако што 'филм' више није урамљен као слика на екрану испред тела које гледа, већ је аудиовизуелни или аудиовизуелно-хаптички догађај постављен у простор у који се мора ући телом да би се дело реализовало, осетило и доживело“⁶⁵. У том погледу, у савременом друштву не постоји битна разлика између уметничког дела и било ког другог културног постигнућа, пошто је у свим сегментима савременог живота присутна симбиотичка фузија људских организама и

⁶⁵ М. Шуваковић, *Дискурзивна анализа*, Универзитет уметности, Београд, 2006, стр. 215.

умрежених дигиталних машина, која подразумева интерактивно одигравање и афектирано са-извођење културних догађаја, а не однос према артефактима као нечему што је довршено.

Међутим, упоредо са снажним афектима, са својеврсним богатством психичког живота, које изазива афицирање човековог биолошког тела од стране дигиталних медија, технокултура има и негативна аксиолошка обележја. По Шуваковићу, „дигиталним технологијама се називају сложене материјалне друштвене праксе генерисања, симулације, обраде, презентације и извођења информација засноване на дигиталним рачунарима, дигиталним мрежама рачунара и кибернетским системима, односно, њиховим међусобним реализованим и функционалним релацијама према културалним и друштвеним дискурсима моћи (управљања, регулације и идентификације)“⁶⁶. Ово имплицира да не може бити говора о некој значајнијој креативној и инвентивној улози људских јединки у довршавању и извођењу културних догађаја путем дигиталних мрежа, зато што су њихове интерактивне опције унапред испрограмиране и укључују поковавање строго постављеним процедурама и рачунарским командама. Наиме, оно што је техничко у савременој култури значајно се разликује од традиционалног овладавања техничком страном властите форме културног стваралаштва, у том смислу што је некада техничка умешност била у функцији стваралачке индивидуалности и оригиналности, док је данас (дигитална) техника полуга друштвено-информатичког контролисања појединаца, што значи да има функцију конформизације и глобализације.

Критичари техницизма сматрају да савремена техника није вредносно неутрално средство или пуки објект, који човек може употребити како у добре, тако и у лоше сврхе, већ да она сама по себи производи негативне учинке у људском животу и свету, те да је у односу према човеку задобила својства самосврховитог субјекта. Додуше, Хајдегер мисли да је добро то да човек престане да се односи према себи као према аутономном субјекту и господару света, али као кључну црту оправданог десубјективирајућег развлашћивања људског бића потенцира човеково поковавање непатвореном бивствовању и природном устројству универзума, а не техници и технолошким процедурама. Штавише, критикујући хуманизам, он сматра да и онда када наступа као самосврховити субјект, техника заправо

⁶⁶ М. Шуваковић, *Дискурзивна анализа*, Универзитет уметности, Београд, 2006, стр. 217.

подстиче човекову самозаљубљеност и илузију онипотенције, неоправдано уверење да је свет пуки материјал који људима стоји на располагању без икаквих ограничења, односно, који се може произвољно користити и обликовати. За разлику од тога, Маркузеово преиспитивање савременог света не укључује критику хуманизма и захтев за десубјективацијом човека, али садржи оцену да превласт технике подстиче људску агресивност, да слаби мирољубиве еротске нагоне и да појачава деструктивно пражњење енергије. У том контексту, овај теоретичар сматра да техничка култура изневерава суштину културе, која се састоји у ненасилности и у рецептивном односу према природи, тј. у пријемчивости за ствари онакве какве јесу, а не у настојању да се оне насилно мењају или подвргну бесомучној експлоатацији.

По нашем мишљењу, недостатак технокултуре огледа се у томе што је у њој одсутна истинска духовност, уместо које је присутна производња душевних узбуђења и интензивних афективних стања. Реч је о томе да је духовност нешто више од душевности, и да се интензиван душевни живот – који није стран савременом киборгу, јер проистиче из интерактивне размене између људског организма и дигиталне медијске технике – не може поистоветити са садржајним духовним животом, а тек он културу чини културом. Сагласно са Шелеровим, Хајдегеровим и Маркузеовим размишљањима, сматрамо да се истинска култура као духовност састоји у аутентичности, у човековом смирењу и усклађености са божанским или природним поретком ствари и вредности, а не у његовој бескрајној опсесивној тежњи ка техничком произвођењу и преобликовању света.

3.1.3. Савременост и (не)слобода

Слобода је једна од важних димензија културе, како у генералном смислу, тако и у погледу њених савремених издања. Може се рећи да се у сваком времену смисао културног уздицања састоји у проширењу људских слобода, што значи да се не ради о завршеном стању, него о релативном степену и отвореном процесу, у којем се преплићу слобода и неслобода, њихови увек другачији појавни облици. При томе, слободу не само да одликује плуралност и могућност конфликта између различитих нивоа њеног манифестовања, већ је и њену суштину могуће схватити на дијаметрално супротне начине. На пример, слобода

се може одредити као моћ владања, чак и ако владавина укључује мржњу, али и као опозит доминацији и мржњи, као моћ љубави, жртвовања и служења вишим циљевима. Претходно смо већ поменули да Шелер сматра да слобода избора, отвореност алтернативних опција, није човеково дистинктивно и ексклузивно својство, нити кључна карактеристика културе, зато што и животиње могу да бирају алтернативне путеве за задовољење биолошких потреба. Међутим, постоји једно значење слободе које је својствено само људском бићу, и оно се тиче ослобађања од природне и друштвене нужде, од неопходности императивног испуњења човекових биолошких нагона и политичких интереса. По нашем разумевању, културу чини културом управо слобода у овом смислу, а то имплицира да културу није оправдано поимати на функционалистички начин, као нешто што служи човековим потребама и интересима, већ обрнуто, као нешто чему сâм човек треба драговољно да служи.

Какво је савремено стање културе у погледу димензије слободе или ослобођења? Несумњиво је то да је технокултура рапидно увећала владалачке моћи људског рода у односу на природу или наспрам ње, премда нас разне природне катастрофе непрестано опомињу да није могуће остварити потпуну аутономију човечанства и надмоћ над природним силама. Како истиче Шуваковић, живимо „унутар специфичног друштва које је основни рад фундаментално изменило из домена обраде природних сировина или симулације потенцијалних светова информација у производњу афектацијских догађаја“⁶⁷. Овакво актуално стање подразумева својеврсну слободу, самодовољност и релативну независност људског друштва од ограничених природних ресурса, у том смислу што данашњи људи до својих задовољстава више не морају да долазе на одложен начин, посредством непријатних радних активности и уз мукотрпан утрошак физичке енергије, већ исти резултат постижу путем пречица дигиталне технологије, захваљујући медијској производњи прижељкиваних сензација, емоција и осталих психичких доживљаја. Међутим, овде се више ради о слободи човечанства, о вишем степену независности савременог друштва од природе у погледу задовољења људских потреба, него о ослобођењу конкретних појединаца, зато што је индивидуално задовољство постало зависно од

⁶⁷ М. Шуваковић, *Дискурзивна анализа*, Универзитет уметности, Београд, 2006, стр. 217.

дигиталних апарата и претворило се у таоца медија, односно, дигиталних друштвених мрежа.

Дакле, савремена култура чини човека слободнијим у односу на природу, али и неслободнијим у односу на друштво. Ако би се степен културног развоја тицао само функционалности и успешности датог друштва да пружи разноврсна душевна или психофизичка задовољства својим припадницима, онда би технокултура била врхунац културе. Пошто то није највиши смисао културног уздизања, сматрамо да је укупни еманципаторски учинак технокултивисања мањи од онога што нам се може учинити на први поглед. При томе, произвођење приватних задовољстава у савременом друштву није само себи циљ, већ је у функцији колективистичке десубјективације људских јединки, њихове глобализацијске контроле и тзв. нормализације, а све и када би се заиста радило о самосврховитом процесу, то не би битно унапредило ниво културне слободе. Културна еманципација не подразумева напредовање у самовољи, нити колективној нити индивидуалној, него истрајавање у неговању вредности које превазилазе не само нагонска задовољства људи, већ и њихове групне интересе. У овом контексту, савремена десубјективизација човека као конкретног појединца није лоша сама по себи, него зато што се у њеној основи налази прекомерно величање глобалног колективног субјективитета људског рода или тзв. међународне заједнице.

Ако субјективитет подразумева способност за самоконтролисану владалачку активност или продукцију, онда се може рећи да бити субјект не значи бити оличење истинске културе. Са друге стране, посматрано из савремене перспективе, десубјективација таквог индивидуалног субјекта представља нужан, али не и довољан услов културног уздизања, зато што је за напредовање у култури потребно и служење нечему што није (технички) производ човечанства и што превазилази људски колективитет. Као што смо показали, технокултура десубјективира људске јединке, али не у име трансцендентних вредности, већ ради покоравања анонимном техничком субјективитету људског рода, и управо због тога она не може бити врхунска култура. Десубјективација је важна за културну еманципацију, за побољшање квалитета културног живота, зато што се путем ње може постићи рецептивна синергија и учествовање у нечему што превазилази људску егзистенцију, али за ово постигнуће је од кључног значаја то да човек служи апсолутним, а

не релативним или конструисаним вредностима. На пример, у контексту религијске културе, достизање правог културног блаженства није „нешто што је заслужено; оно је нарочити дар благодати, и човек му може допринети једино радећи све што је могуће да потисне своју сопствену вољу, да ограничи душу на стање савршене пасивности, кроз коју Бог може да дејствује“⁶⁸. По нашем разумевању, десубјективирајућа пасивизација је благотворна само ако је праћена отварањем за сферу апсолутног и служењем трансценденцији.

Неко би могао да тврди да је ослобођење кроз пасивизирајућу службу апсолутном изузетак а не правило, да је својствено само религији, а не и осталим видовима духовне културе, као што су уметност и филозофија. Сматрамо да та теза није оправдана, зато што се у свим формама духовности ради о постигнућу сличне рецептивне синергије као и у домену религијске културе. То што се у карактерисању уметности потенцира креативност као њена битна карактеристика, не значи да је у питању самоконтролисана производња у којој човек остварује своју владавину над светом, него је реч о стваралачком процесу у којем стваралац не контролише оно што чини, већ се налази у позицији синергичног проводника или надахнутог спроводитеља струјања неке непознате више силе. У том смислу, филозофи као што је Хајдегер указују да се суштина уметности не тиче производње артефаката који су у служби људског живота, већ разоткривања онтолошке истине, тога да бивствовање суштински превазилази човекову вољу. Када је реч о филозофији, она подразумева контемплативни а не активни став према свету, мирење или усаглашавање са онтолошким и аксиолошким истинама, са оним што превазилази људске жеље и што је непроменљиво у структури света и у поретку вредности. Дакле, не само религија, него и уметност и филозофија омогућавају културно уздизање и еманципацију, управо на тај начин што човеков владалачко-технички став трансформишу у став рецептивног служења вишим истинама и вредностима.

⁶⁸ Л. Колаковски, *Религија*, БИГЗ, Београд, 1987, стр. 136-137.

3.2. Социјално-психолошки аспекти културне индустрије

Када савременој култури приписујемо својство културне индустрије, ми на тај начин указујемо да је она изложена инструментализацији у циљу остварења финансијске добити, уместо да буде сфера човековог уздицања ка вишим вредностима, ка нечему што има унутрашњу сврсисходност и универзалну важност. Ово значи да савремена култура одступа од онога што права култура треба да буде, а друштвено-економски и психолошки аспекти њеног удаљавања од властите суштине ће бити предмет разматрања у одељцима који следе.

3.2.1. Културна индустрија

Осим тога што се именује као технокултура, савремена култура се често описује и као културна индустрија, како би се нагласило то да се данас културни садржаји, схваћени као забавна и пожељна ментална стања, производе као роба. Ово имплицира да се култура у нашем времену схвата као нешто што има лукративну функцију, што служи стицању финансијске добити у сфери забаве, у области улепшавања и украшавања људског живота, а не као нешто што има било какву вишу сврху. Раније смо већ интерпретирали Деборова схватања (део 2.1.1.), који је веома добро објаснио то да су у савременом друштву менталне слике и афектације постале главни производ и најуноснија роба, чиме је остварена потпуна друштвена контрола човекове интиме, на тај начин што је сваки њен кутак постао ствар тржишне размене. Надовезујући се на завршне пасусе разматрања у одељку о савремености и (не)слободи, сада можемо боље да уочимо шта је то што чини квалитативно другачијим различита усмерења десубјективирајуће пасивизације, те да сагледамо да уопште није свеједно да ли се ради о индивидуалном поковавању тржишту и робном фетишизму, или о посвећеном служењу исконским силама и узвишеним вредностима које немају финансијску цену.

Иако се оправдано прави разлика између културне продукције и културне рецепције, између позиције творца и позиције конзумента културних вредности, у околностима када је култура потпуно подређена тржишту, што је случај са савременом културном индустријом, ова разлика престаје да буде важна, зато што обе стране губе аутентичност. Губитак аутентичности својствен је не само конзументима, чија приватна задовољства све више

зависе од медијских кућа и дигиталних мрежа, већ и произвођачима забаве, зато што је њихова продукција више вођена интересима профита, тј. нивелишућег финансијског капитала, него иманентном стваралачком радошћу. На обе стране ради се о слабљењу личног печата у ономе што афектирано доживљавамо и чинимо, због тога што у времену културне индустрије десубјективирајућа пасивизација није подређена тзв. самој ствари, већ тржишној размени, која савременим људима отежава потенцијално духовно богаћење. Усмереност ка поменутој самој ствари подразумева то да се човек према свом бићу и својим прегнућима не односи као према инструментима за уносно зарађивање и забавно трошење новца, него као према нечему што му омогућава да служи промовисању иманентних, неинструменталних и самосврховитих вредности, без обзира на то колика је цена ове службе и у којој мери је њено извршавање праћено задовољством. При томе, за разлику од поковања безличним правилима тржишта, служење самој ствари и највишим вредностима унапређује личност, чини је аутентичном и духовно богатом.

По нашем мишљењу, децентрирање субјекта, тј. десубјективирајућа пасивизација или поковање, није у супротности са духовним развојем личности, под условом да се сопствена воља потиरे у име саме ствари и највиших или апсолутних вредности. Често се истиче да су самоодрицање и жртвовање оно што личност чини (правом) личношћу, али се заборавља то да за упосебљавајуће усавршавање личности није довољно жртвовати се за било шта, већ да је неопходно жртвовати се за исправне, а не за погрешне ствари или циљеве. Личност се не може поистоветити са егоистичним, самоконтролисаним или саможивим субјектом, али ни са заменљивим објектом друштвено-економског манипулисања, и управо због тога је потребно такво десубјективирајуће пасивизирање људске јединке путем кога појединац постаје пријемчив и отворен за оно што је исконско и узвишено, чиме не може да влада, али чему може да служи. За разлику од појма субјекта, појам личности подразумева како блискост са другима и синергичну укљученост у мрежу односа, тако и уникатан начин конкретизовања или актуализовања исконских тема бивствовања и универзалног поретка вредности. Индивидуалност и креативност су важни у том смислу, а не у значењу егоцентризма и опсесивне продуктивности, својствене и културној индустрији, која се мери само квантитативним параметрима. Ово значи да се креативност личности не тиче настојања да се мења свет, већ њене посебности и

аутентичности, тј. особеног и непоновљивог начина на који манифестује универзални и непроменљиви поредак ствари.

Шта је то што личност чини креативном, и то креативном у назначеном смислу? Иако ово звучи парадоксално, сматрамо да је у питању отвореност према ономе што је непатворено или исконско, а то подразумева десубјективизирајућу пасивизацију у смислу прихватања ствари онаквих какве јесу по себи и одустајања од њиховог техничког и индустријског преиначавања. Непрактично или непрагматично мирење са стварима укључује и измирење са датостима властитог бића, што резултира постизањем особене синергије између спољашњих и унутрашњих стваралачких моћи, чиме личност постаје оригинална и другачија од свих осталих. Са друге стране, тржишна производња подразумева стандардизацију производа, али и нормализацију произвођача, који на тај начин постају заменљиви, неоригинални и лишени креативних особености. Теолошки посматрано, креативност људске личности проистиче из њеног саучествовања у божјем стварању света, које укључује и посебну и незаменљиву улогу сваког појединца, односно, препознавање, прихватање и драговољно извршавање те властите мисије од стране креативног човека као божје креације. Слично овоме, и у нетеолошком естетичком контексту оправдано је рећи да човек није господар своје креативности, да не може на основу властитог плана и самоконтроле да буде оригиналан, већ да је утолико креативнији уколико више служи природним даровима који су му дати. Такође, у домену етичке рефлексије може се рећи да се креативност личности не огледа у измишљању нових моралних норми, него у посебном начину служења нормативном поретку вредности, поретку који има универзално важење.

Често се нормативност поистовећује са нормалношћу, што је сасвим неоправдано и симплификаторско размишљање. Симплификација се састоји у веровању да је служење вредностима које имају универзално и апсолутно важење, нешто што све људе чини истима или сличнима, да је то форма саображавања и нормализовања људских бића, подвођења њихових различитости под исту норму. Насупрот том неоснованом поједностављењу, истина је да је нормативност нешто много више од нормалности, зато што је ово друго променљива социјална конструкција, која се често значајно разликује од епохе до епохе, док ово прво подразумева непроменљиви поредак вредности, заснован на структури

универзума, који човек не ствара, већ се у њега уклапа. Међутим, из тога што нормалност има релативно, а нормативност апсолутно важење, не следи да људско уклапање у универзални поредак потиरे разлике међу личностима, већ да их управо потенцира, што је консеквентно претходно изнетим разјашњењима о значењу личне креативности и креативне особености. Реч је о томе да у ставу духовне десубјективирајуће пасивизације, личност не измишља нормативни поредак вредности, али да на особен и непоновљив начин партиципира у њиховој актуализацији, за разлику од тржишне десубјективације у виду културне индустрије, која је у функцији производње економског вишка вредности, али и безличне нормалности.

Наравно, човек не може да живи мимо свог времена, а то у контексту савременог доба и наше теме имплицира да бавити се данас културом значи бити више или мање подложен културној индустрији. Међутим, оно што јесте могуће то је разумети различите аспекте такве актуелне ситуације, о чему ће бити речи у одељцима који следе.

3.2.2. Друштвено-економски аспекти

Према учењу припадника критичке теорије друштва, када је реч о културној индустрији и о другим важним феноменима савременог доба, постоји тесна веза између друштвених и душевних промена, али и примат социолошких објашњења у односу на психолошка. Тако Адорно сматра да разне аспекте понашања и субјективног искуства савремених људи боље објашњавају социолози и економисти, него психоаналитичари или представници других праваца у психологији. На пример, човеково базично страховање за очување властите егзистенције није толико питање психичке (не)стабилности, колико је питање економске и друштвене (не)сигурности, односно, са једне стране, питање могућности да се опстане на тржишту, да се заради довољно финансијских средстава за пристојан живот и, са друге стране, ствар бриге да се не буде изопштен, већ интегрисан у ширу заједницу. Такође, без обзира на значајне међусобне разлике у сензибилитету и интересовањима, сви људи веома личе једни на друге када је реч о односу према новцу, што значи да финансијски фактор и тржишни механизам понуде и потражње снажније утичу на људску мотивацију и понашање од различитих психолошких чинилаца. Сагласно овоме, и

партиципирање у културној индустрији треба најпре сагледати из друштвено-економске перспективе, ма колико то на први поглед могло изгледати непримерено културним феноменима.

По Хоркхајмеровим и Адорновим речима, „у културној индустрији индивидуа није илузорна само због стандардизирања њезиног начина производње. Трпи се она само док њезина безгранична идентичност с опћим није у питању“⁶⁹. То значи да се у сфери културне индустрије рефлектује глобална чињеница да субјективно индивидуално искуство или приватни живот, као предмет психолошког проучавања, није неко засебно подручје које би представљало контрапункт у односу на објективну друштвену стварност или јавни живот, већ да се ради о производу социјалног поопштавања и конформисања. Другим речима, у савременом друштву индивидуе нису индивидуално различите, већ су реплике општег друштвеног стања, због чега се не могу поистоветити појам индивидуалности и личност у претходно изложеном смислу уникатности. При томе, указујући да културна индустрија подразумева стапање културе и забаве, франкфуртовци објашњавају: „забава је у увјетима позног капитализма продужетак рада. Забаву тражи онај ко жели утећи механизираном радном процесу да би му био изнова дорастао. Уједно, међутим, механизација има толику власт над оним тко користи слободно вријеме и његовом срећом, она толико темељито одређује производњу робе за забаву да не може доживљавати више ништа друго него копије самог радног процеса“⁷⁰. Дакле, индивидуе које конзумирају робу културне индустрије представљају реплике општег друштвеног стања као стања свеопште механизираности живота, како у домену радног времена, тако и у сфери доколице.

Коаутори *Дијалектике просветитељства* истичу: „егзистирање у позном капитализму јест трајни ритуал иницијације. Сватко мора показати да се безостатно идентифицира са моћи која га удара“⁷¹. Као изданак позног капитализма, и културна индустрија подразумева непрестано настојање савремених људи да буду органски део масе, тј. да буду што потпуније интегрисани у имперсонални колективитет, спроводећи праксу мазохистичке идентификације са агресором, са владајућим поретком који им и под маском

⁶⁹ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 159.

⁷⁰ Исто, стр. 142.

⁷¹ Исто, стр. 158.

културе/забаве наноси патњу и бол. У околностима савременог друштва, „оно што није конформистичко осуђено је на економијску немоћ која се наставља у духовној немоћи особењаштва. Будући да је [особењак – прим. М. М., Н.] избачен из погона, лако му се може доказати недостатност. У материјалној се продукцији данас механизам понуде и потражње распада, али у духовној продукцији дјелује као контрола у корист оних који владају“⁷². То значи да се данас експлоатација, како економска тако и политичка, ефикасније спроводи у тзв. слободном времену него у радном процесу, и да културна индустрија има веома важну улогу у том погледу. Између осталог, експлоататорска функција културне индустрије огледа се у њеној спрези са рекламирањем, кроз манипулисање људским жељама и производњу лажних потреба, потреба које нису израз личне креативности, већ су по мери онога што је у понуди на тржишту.

У сваком случају, иако се књига *Дијалектика просветитељства* појавила средином двадесетог века, у њој садржана разматрања о културној индустрији нису престала да буду актуелна ни у нашем времену. У ширем контексту ове коауторске студије Хорхајмера и Адорна, културној индустрији је приписана идеолошка функција афирмације техничке моћи тоталног господарења над природом и прикривања неразрешивих антиномија грађанског друштва, које се тичу прогресивно-регресивног карактера капиталистичке цивилизације. Поред тога што истичу да „данашња техничка рационалност јест рационалност господства“⁷³, коаутори објашњавају да се културна индустрија заснива на техничким медијима, а „технички медији се и међусобно присиљавају на незаситну униформност“⁷⁴, што савременој култури придаје обележја тоталности. Са друге стране, фалсификовање постојећег стања које се догађа у културној индустрији подразумева сузбијање способности за критичко мишљење, за уочавање унутрашњих напетости у савременом друштву, и за антиципирање реалних алтернативних могућности у односу на садашњост. Следеће место из *Дијалектике просветитељства* добро илуструје овај идеолошки учинак културне индустрије – „забављање увијек значи: не мислити на то, заборавити патњу чак иако се она приказује. Његова је основа немоћ. Забављање јест заиста бијег, али не као што оно само то тврди, бијег од лоше збиље, него од задње помисли на

⁷² М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 139.

⁷³ Исто, стр. 127.

⁷⁴ Исто, стр. 130.

отпор која још може остати у тој збиљи. Ослобођење што га обећава забава јест ослобођење од мишљења као негације“⁷⁵.

По нашем мишљењу, Хоркхајмер и Адорно су сасвим у праву када тврде да културна индустрија није квалитативна алтернатива капиталистичкој експлоатацији, већ њен продужетак новим средствима и у другим доменима. У том смислу, капитализам је заиста учинио људе цивилизованијим, донео је бројна техничка помагала и механизме друштвене координације, који праве разлику у односу на стање варварства, али није учинио људе културнијим, није их учинио мање агресивним, продуховљенијим и морално бољим. Управо у томе се и састоје унутрашње противречности цивилизацијског развијања и просвећивања, које се тичу покушаја радикалног превазилажења природног или митског стања и непрестаног враћања у оно што се покушава превазићи, а то су противречности чије прикривање јесте посао културне индустрије. Међутим, за разлику од Хоркхајмера и Адорна, сматрамо да овај прогресивно-регресивни ход цивилизацијског развоја пружа аргумент за тезу да истински културни бољитак не треба тражити у друштвеној пракси мењања природног или метафизичког стања ствари, у пракси која укључује и тзв. духовну продукцију, него у измирењу са поретком који превазилази људску вољу и који није производ људског рода.

3.2.3. Психолошки аспекти

Према учењу припадника критичке теорије друштва, психолошки механизми културне индустрије јесу механизми масовне психологије, што значи да су у функцији друштвене хомогенизације и конформизације. У том смислу, „културна индустрија је злобно озбиљила човјека као биће рода. Сватко је само још оно чиме може надомјестити сваког другог: сватко је фунгибилан, егземплар. Он сам као индивидуа јест оно што се апсолутно може замијенити, чисто ништа, а управо ће то осјетити уколико временом изгуби сличност“⁷⁶. Ове речи само потврђују наша ранија запажања о суштинској различитости између индивидуе и личности, о томе да индивидуа подразумева униформисаност и

⁷⁵ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 150.

⁷⁶ Исто, стр. 151.

заменљивост, а личност уникатност и незаменљивост, и управо у том контексту важан је одређени степен субјективне аутономије или самоконтроле, на коме инсистирају и за који се залажу теоретичари критичке теорије. Иако заступамо начелну тезу о културолошком значају десубјективације човека, сматрамо да је у савременим друштвеним околностима то мач са две оштрице, те да је неопходно умерено десубјективирање личности, десубјективирање које укључује критичку дистанцу према медијском заглупљивању и имперсоналној стандардизацији људског понашања.

Хоркхајмер и Адорно сматрају да у производима културне индустрије долази до изражаја „неизљечива болест сваке забаве. Задовољство се претвара у досаду јер, да би остало задовољство, наводно не смије тражити никакав напор па се, стога, креће у строго утврђеним низовима асоцијација. Гледаоцу не смију бити потребне никакве властите мисли: производ прописује сваку реакцију: не својом предметном свезом – ње нема уколико би захтјевала размишљање – него сигнаlima. Брижљиво се избјегава свака логичка свеза која би изискивала способност духа“⁷⁷. Другим речима, забавна култура претерано пасивизира свог конзумента, на тај начин што диригује ток његове свести кроз низање готових или потпуно уобличених менталних слика, одузимајући му могућност инвентивног замишљања било чега другачијег, чиме се битно умањује и ниво рецепијентовог задовољства. У том смислу, традиционална дела озбиљне или врхунске културе, чије праћење захтева одговарајуће претходно образовање и интензиван актуални духовни ангажман њихових поштовалаца и рецепијената, пружају много више радости од инстант производа културне индустрије, тј. забавне или масовне културе. По речима коаутора, „културна индустрија непрестано обећава потрошачима оно што им нипошто неће дати“⁷⁸, јер „забава увећава резигнацију која је забавом жељела заборавити на себе“⁷⁹.

Психолошки посматрано, културна индустрија укључује оно што припадници критичке теорије друштва називају репресивном десублимацијом. Реч је о томе да савремена културна продукција само привидно задовољава најважније нагонске прохтеве и потребе данашњих људи, олакшавајући и убрзавајући им путеве аудиовизуелног, вербалног

⁷⁷ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 142-143.

⁷⁸ Исто, стр. 145.

⁷⁹ Исто, стр. 147.

или хаптичког долажења до предмета жудње, док се са друге стране испоставља да се на тај начин, заправо, само увећава човекова фрустрираност и незадовољство властитим животом. Десублимација се тиче омогућавања директног и тренутног задовољства од стране забавне културе, уместо заобилазног, одложеног и духовним трудом измењеног (сублимираног) уживања које пружа озбиљна култура, а репресивност ове савремене праксе огледа се у поменутој фрустрацији, односно, у потискивању онога што се сматра истинским испуњењем животне среће. Објашњавајући да ни естетичка сублимација не омогућава потпуно задовољство, иако одрицање од њега артикулише као негативно искуство, Хоркхајмер и Адорно указују да десублимирајућа култура има још мање успеха у овом погледу. По њима, „културна индустрија не сублимира, она затомљује. Тиме што увијек наново експонира оно за чиме се жуди, изазовне груди и гола прса спортског јунака, она само подбада ону несублимирану пражудњу која је због навикнутости на одрицање већ одавно закржљала у мазохизам“⁸⁰. Ово схватање имплицира да непрестано медијско обасипање конзумента менталним сликама онога што прижељкују, делује контрапродуктивно на њих и дестимулативно на њихов капацитет да властити живот испуне зрелим и квалитетним задовољствима. Дакле, мазохистичко одрицање о коме пишу коаутори *Дијалектике просветитељства* односи се на лишавање од дуготрајних животних радости, а у име тренутних или краткотрајних задовољстава.

О репресивној десублимацији слично пише и Херберт Маркузе, који указује да се она „јавља као заиста оперативна у сексуалној сфери“⁸¹, а могли бисмо додати и у области културне индустрије. По његовом схватању, савремена култура донела је људима веће сексуалне слободе, омогућила им слободно манифестовање и упражњавање властитих сексуалних склоности, али то ствара више туге него радости у њиховим животима. Суштину проблема о коме је овде реч, овај теоретичар критичке теорије види у томе што сублимација није тек један од одбрамбених механизма, који стоје на располагању неуротичним појединцима, већ услов менталног здравља, начин да се постигне успешна интрапсихичка и екстрапсихичка координација „између свесног и несвесног, између примарних и

⁸⁰ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 145.

⁸¹ Х. Маркузе, *Човек једне димензије*, Логос, Сарајево, 1968, стр. 80.

секундарних процеса, интелекта и инстинкта, одрицања и побуне⁸². Консеквентно овоме, десублимација културе, поништавање сублимације које је вођено човековим очекивањем да ће на тај начин смањити степен властите неуротичности или цивилизацијске нелагодности, заправо производи још већу репресију или патњу, у виду дезинтеграције индивидуалног искуства и одвајања „нагонске од интелектуалне сфере, ужитка од мисли“⁸³. Као што смо видели, управо конзумација производа културне индустрије раздваја тренутно нагонско или чулно уживање од интелектуалне активности и на њој засноване постојане радости, што тзв. индустрију забаве и среће чини индустријом човекове духовне несреће.

Наше мишљење се и у овом погледу донекле разликује од интерпретираних схватања поменутих припадника критичке теорије друштва. Као што се могло приметити, човеков психички живот одликује се сложенем динамиком односа између различитих нивоа задовољства и незадовољства, одбијања одрицања од уживања и пристајања на самоодрицање, као и динамиком на релацијама између тренутне и дуготрајне радости и среће. По правилу, одлагање и одустајање од ужитка у форми „одмах, овде и сада“ бива награђено каснијим благостањем, али нема никаквих гаранција да очекивана премија задовољства мора уследити после учињене жртве, нити непремостивих препрека да се оно што је иницијално представљало подлегање искушењу моменталне пријатности трансформише у трајније блаженство. Међутим, за разлику од теоретичара критичке теорије, сматрамо да питања карактера и динамике људског задовољства, као и његовог вишег или нижег нивоа, нису од суштинског значаја за процену квалитета културе, зато што заступамо становиште да културне вредности представљају надпсихолошку реалност. По нашем схватању, погрешно је вредност дате културе мерити степеном реализованости људске тежње за срећом, иако између њих постоји одређена корелација.

Реч је о томе да културне вредности треба да буду самосврховити циљеви, а не средства за људску сатисфакцију. Управо када се тако односимо према њима, заборављајући на себе и уз безинтересну посвећеност, наше самоодрицање бива праћено специфичном радошћу, али она нестаје уколико је поставимо као свој примарни циљ. То значи да врхунска култура укључује само привремени ужитак, као нуспродукт човекове

⁸² Х. Маркузе, *Човек једне димензије*, Логос, Сарајево, 1968, стр. 84.

⁸³ Х. Маркузе, *Ерос и цивилизација*, Напријед, Загреб, 1985, стр. 13.

несебичне преданости, и ништа више од тога, па нема места говору о некаквом трајном или потпуном културном усређивању људи. Штавише, партиципирање у свету врхунске културе може подједнако да донесе и патњу, додуше узвишену, па није оправдано тврдити да се у погледу психолошког задовољства овај процес битно разликује од конзумирања производа културне индустрије.

3.3. Хипертрофија масовне културе

Као технокултура и културна индустрија, савремена култура подразумева хипертрофију масовне културе, тј. такве културе у чијој основи се налази доминација материјалне реалности и материјалистичког система вредности. Сувишак о коме је реч тиче се умножавања или квантитативног увећавања серија истих искустава, али и разређивања квалитативно јединствених доживљаја и умањивања духовног богатства личности. Стога ће у наставку разматрања посебна пажња бити поклоњена анализи недостатака хипертрофиране масовне културе, у виду конформизма и духовног обезличавања савремених људи.

3.3.1. Доба сувишка

Хипертрофија масовне културе само је један од аспеката времена у коме је хипертрофија постала генерална карактеристика људског живота, односно, друштвене реалности. Доба хиперреалности јесте доба сувишка, у коме се човек суочава са невољама које не проистичу из оскудице, него из њене супротности, премда су последице у оба случаја донекле сличне, што на свој начин констатују и претходно интерпретирани коаутори *Дијалектике просветитељства*, када истичу: „серијском продукцијом сексуалног аутоматски се проводи његово потискивање“⁸⁴. Ово значи да потискивање и фрустрирање не настају само због ограничених ресурса за задовољење људских прохтева, него проистичу и из обиља доступних објеката жеље. При томе, иако и мањак и вишак дестимулишу човеково уживање, они то чине не само на различите начине, већ и у различитом степену,

⁸⁴ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 145.

због тога што се у другом случају битно умањује интензитет жеље, а сразмерно њему и могућност ужитка. По нашем разумевању, врхунско уживање захтева симболичку обраду онога што недостаје, придавање посебног и вишег значаја недостајућем садржају у односу на његову реалну вредност, а то претпоставља околности у којима није могуће лако засићење жеље, што није својствено савременом свету у коме влада хипертрофија серијских производа за различите врсте људских жеља и ужитака.

Помало парадоксално, испоставља се да је доба сувишка доба површности и празнине, време јефтине забаве и растуће банализације живота. Наш филозофски надахнути песник Бранко Миљковић питао се о томе „хоће ли слобода умети да пева, као што су сужњи певали о њој“. Ако слободу протумачимо као највеће богатство, а сужње поистоветимо са сиротињом која трага за тим богатством, онда из перспективе нашег времена можемо одрично одговорити на постављено питање, тј. констатовати да постигнуће обиља о коме се сања доноси мање радости од самог сањања и стремљења ка том циљу. Настављајући у истом песничко-филозофском духу, можемо се сложити и са речима наше песникиње Десанке Максимовић, о томе да је срећа „лепа само док се чека, док од себе само наговештај да“, које такође имплицирају тезу да је људска радост више присутна у симболичком допуњавању и домаштавању оскудне стварности, него у суочавању са светом хиперреалности, сувишне стварности, са светом који обилује доступним аудио-визуелно-хаптактивним објективацијама жеље и који, стога, превазилази машту или сужава простор за њено деловање. Прецизније речено, доба спољашње пунине, материјалне и медијски објективизоване раскоши, јесте доба унутрашње празнине, досаде и резигнације, што није само психолошка ствар, већ и последица неутемељене аксиологије, погрешно постављеног система вредности, унутар кога се људско задовољство чини мером културе, уместо да посвећеност аутономним културним вредностима буде критеријум квалитета човековог живота.

У сфери аутономне културе и нормативног поретка апсолутних вредности није могућ никакав сувишак. Реч је о томе да сувишак и мањак подразумевају антропоморфна мерила, релације према људским производним моћима, потребама и задовољствима, а не самозаконодавну меру самих вредносних ентитета, односно, иманентна нормативна својства различитих циљева, која јесу то што јесу независно од човековог односа према

њима, тј. независно од тога колико их човек остварује или не остварује. У том смислу, постојање хипертрофије сведочи о поремећеној аксиолошкој хијерархији, о раскораку између онога што Шелер назива дескриптивном и нормативном скалом вредности, онога чему људи фактички теже, с обзиром на психолошки интензитет и структуру властите мотивисаности, и онога чему треба да теже, с обзиром на иманентни аксиолошки ранг одговарајућих вредносних циљева. Људи могу да ураде више или мање од онога што су себи поставили као задатак, али не могу да мењају, ни у правцу вишка ни у правца мањка, оно што неку вредност чини вредношћу. Ако за пример узмемо логичку вредност, вредност исправног мишљења, онда можемо рећи да човек може да реши већи или мањи број мисаоних задатака на логички исправан начин, али да не може учинити да логички закони некада важе више, а некада мање. То што се логички закони могу кршити не значи да приликом кршења престаје њихово важење, нити да се оно умањује, јер се тада ово важење манифестује као губитак вредности исправног мишљења. Са друге стране, слеђењем или поштовањем логичких закона не увећава се њихово важење, логика не постаје логичнија, већ они и у том случају остају непроменљиви и напосто јесу то што јесу. Слично стоје ствари и са свим осталим културним вредностима.

Када је реч о поретку или хијерархији вредности, људско биће, такође, може различите ствари произвољно волети више од других ствари, може правити различите преференције, али чинећи ово човек не може да промени објективан редослед вредности, да било шта мења у погледу тога које вредности објективно имају вишу или нижу вредност у односу на друге вредности. То значи да човек у свом субјективном доживљају може да прецењује или потцењује поједине вредности, да буде склон хипертрофирању или атрофирању неких квалитета, али да не може да мења њихов аксиолошки ранг, јер тај ранг није произвољан, већ је утемељен у онтолошкој структури универзума. При томе, како је Шелер објаснио, виши вредносни ранг не повлачи за собом и већу моћ или снагу, већ у овом погледу влада правило обрнуте пропорције: оно што је вредносно ниже, то је физички и биопсихички снажније, а оно што је узвишеније, то је слабије. Са друге стране, без обзира на однос снага, када човек оно што објективно мање вреди воли и поштује више од нечега што је само по себи вредније, он се, по Шелеровом схватању, налази не само у аксиолошкој кризи, него и у стању метафизичке пометње или бунила, које је последица неусклађености са оним што је непроменљиво у поретку света, са поретком који није произвољан, нити је

сводив на променљиво устројство људског друштва. Дакле, као и у случају односа према датој конкретној вредности (попут логичког квалитета), могућност кршења објективне скале вредности не поништава њено важење, већ доводи до негативних последица, које потврђују њену оправданост.

Ако ове начелне увиде о односима између виших и нижих вредности применимо на данашње културне феномене, онда можемо доћи до закључка да то што је хипертрофија масовне културе моћна емпиријска чињеница савременог друштва не чини вишим њен аксиолошки ранг, нити унижава надређени вредносни статус елитне или критичке културе, ма колико да је она атрофирала. Осим тога, из претходних извођења следи да сувишак било чега, па и забавне масовне културе, не чини човеков живот више, већ мање вредним, те да то потврђује апсолутну важност или вредносно важење принципа праве мере, мере која није антропоморфна, него је онтолошки и космолошки заснована.

3.3.2. Искуство конформизма

Према Адорновим речима, „друштвеној моћи једва да су више потребне посредујуће агенције ега и индивидуалитета... Ирационални рудименти се убризгавају у машинерију човечанства управо као уље за подмазивање. Времену су примерени типови који нити имају ега нити у ствари делају свесно, већ рефлексивски одсликавају објективно кретање. Они заједнички обављају један бесмислени ритуал, прате безсврховити ритам понављања, афективно осиромашују: са разарањем ега уздиже се нарцизам, односно, његови колективистички деривати“⁸⁵. За сврху нашег разматрања, важно је обратити пажњу на неколико момената у овим Адорновим размишљањима, који се тичу одлика масовне психологије и искуства конформизма. Представник критичке теорије указује да се у савременом друштву одвија својеврсна регресија на примитивне моделе људског понашања, у том смислу што је за наше време карактеристична изразита подложност појединаца учешћу у колективним ритуалима. Ово имплицира слабљење ега и имперсоналност, некритичку имитацију стереотипних радњи, напросто зато што се то тако

⁸⁵ Т. Адорно, „Прилог односу социологије и психологије”, у: *Филозофско читање Фројда*, прир. О. Савић, ИИИЦ ССО Србије, Београд, 1988, стр. 266.

ради. Некритичност укључује губитак рационалности, регресију са ега на ид, тј. са свесних, секундарних или посредних процеса на несвесне, примарне или непосредне механизме психичког функционисања, при чему је ова непосредност друштвено индукована, дакле, само привидна непосредност. Уз то, Адорно сматра да је ирационалност праћена афективним осиромашењем, које се манифестује у виду колективистички обојеног нарцизма.

Слично Адорну размишља и Маркузе, који објашњава да се политичка доминација у савременом друштву обиља постиже „1. непосредном, спољашњом социјализацијом Ја; 2. контролом и манипулацијом слободним временом - утапање[м] приватне сфере у масу“⁸⁶. По његовом схватању, у обезбеђивању друштвене премоћи над појединцем некада је кључну улогу имао отац, утолико што су бројна социјална ограничења наметана преко очевог ауторитета, кроз дететов сукоб са оцем и накнадну интернализацију забрана које је оличавала очинска фигура, док данас друштво нема потребу за овим сукобљавањем, због тога што се политичко конформисање и хомогенизација врше преко средстава масовних комуникација, чији садржаји имају далеко већи утицај на психосоцијално формирање младих од родитељских ставова. При томе, упоредо са слабљењем ега услед недостатка сукоба са ауторитетом, друштвена реалност масовне психологије подразумева својеврсно стапање ида и суперега, у том смислу што суперега, као заступник наиндивидуалних директива у психичком животу појединца, више није рестриктиван већ је пермисиван, не осуђује уживање већ га допушта и досуђује, јер се у савременим околностима политичка контрола боље остварује кроз допуштање и усађивање пожељних видова задовољства, него путем забрана онога што је мање пожељно и прихватљиво. Иронично називајући данашњу симбиозу ида и суперега „срећном свешћу“, Маркузе истиче: „очито је да у сфери сретне свијести нема мјеста осјећају кривње, а калкул брине за савијест“⁸⁷.

Савремено индуковање масовне психологије и конформистичког комфора у функцији је друштвеног, економског и политичког манипулисања интересовањима и потребама данашњих људских јединки. По Маркузеовим речима, „пошто је у савременом друштву обиља раскорак између постојећих облика егзистенције и реалних могућности људске

⁸⁶ Х. Маркузе, *Култура и друштво*, БИГЗ, Београд, 1977, стр. 183.

⁸⁷ Х. Маркузе, *Човјек једне димензије*, Логос, Сарајево, 1968, стр. 89.

слободе тако велик, друштво мора обезбедити много успешнију менталну координацију индивидуа: психа је како у својим свесним тако и несвесним димензијама отворена и изложена систематској манипулацији и контроли“⁸⁸. Ово његово размишљање имплицира тезу да владајућа елита има снажне интересе да очува постојећи економски и политички поредак, и да се због тога манипулише потребама савремених људи, да се вештачки подстиче њихово уживање у лошим старим навикама, уместо да им се омогући да искусе нешто квалитативно ново и боље, што је већ доступно, с обзиром на достигнути степен друштвеног богатства. Ако је Маркузе у праву, онда то значи да се у позадини масовне културе и конформистичког хедонизма налази политичко фаворизовање погрешне скале вредности, односно, производња разних облика аутоматских преференција, у виду изазивања зависности и компулсивног конзумирања нечега што је мање вредно од онога што нису само апстрактне и идеалне вредности, него и оствариве могућности квалитетнијег живљења у садашњости. Стога, овај теоретичар, о савременом друштву и масмедијима, пише следеће: „његова средства масовне комуникације су прилагодила рационалне и емоционалне способности свом тржишту и својој политици и усмјерила их на одбрану свог господовања“⁸⁹.

Са друге стране, из субјективне перспективе конформисте, зависничког конзумента производа масовне културе, друштвено манипулисање у виду изазивања лажних или лоших потреба веома често се не препознаје као такво, већ се доживљава као медијско излагање у сусрет спонтаним властитим жудњама. Парафразирајући Бодријарове описе завођења, можемо рећи да чак и ако је у питању својеврстан злочин, злочиначко подилажење људским слабостима и склоностима ка мање вредним ниским страстима, да је тада оправдано говорити о савршеном злочину, о таквом злочину у коме је његова жртва драговољни саучесник. Ради се о томе да велики број данашњих људи имају, са једне стране, снажну склоност ка бекству од властите слободе и одговорности, о чему је веома аналитично писао Ерих Фром, и, са друге стране, дубоку потребу за екстатичним дезиндивидуирањем, за припадањем и брисањем граница између јаства и спољашњег света, о чему је проницљива запажања изнео Жорж Батај. У овом контексту, у склопу субјективног искуства

⁸⁸ Х. Маркузе, *Агресивност у високо развијеном индустријском друштву*, Гледишта, бр. 7-8, Београд, 1981, стр. 20-21.

⁸⁹ Х. Маркузе, *Крај утопије. Есеј о ослобођењу*, Стварност, Загреб, 1978, стр. 145.

конформизма, интензивну драж пружају управо деперсонализација и дереализација, губитак осећаја за просторне и временске дистанце, као и непродуктивно конзументистичко понашање, зато што је бескорисно трошење срж економије екстатичног општења, насупрот рационалном стицању као основи економије издвојеног бића.

Да ли је онда одржива Адорнова теза, са почетка овог одељка, о томе да конформистички модели понашања доводе до афективног осиромашења? Да ли можда постоје јачи разлози за супротан став, за тврдњу да тек конформистички конзументизам омогућава право афективно богатство? У једном од претходних делова дисертације (одељак 3.1.3.) излагали смо став о томе да је производња афектацијских догађаја основни облик рада у савременом друштву, што се свакако тиче масовне културе и конформистичког искуства. Међутим, за наше разматрање кључни значај има питање о томе на који начин конзументи располажу са афектацијским догађајима, и у том погледу Адорнова и Маркузеова размишљања имају своје оправдање. Реч је о томе да су теоретичари критичке теорије исправно уочили да конформистичко слабљење ега и свесног искуства личности има за последицу немогућност ваљаног располагања оним што нам пружа пријатна узбуђења, у том смислу што се иницијално снажне афектације врло брзо трансформишу у афективно сиромашне стереотипне реакције, у компулсивну потрагу за истим али јачим дражима, зато што претходне „дозе“ више нису довољне. Имајући ово у виду, сматрамо да свест и духовна активност не спутавају емоционално задовољство, већ да, напротив, представљају услов његове одрживости и разноврсности.

3.3.3. Недостаци масовне културе

Из претходних разматрања следи да хипертрофија масовне културе има бројне лоше стране, како у аксиолошком смислу, тако и у антрополошком, социолошком и психолошком погледу. Као што смо видели, реч је о томе да сувишак доводи до губитка праве мере, како у погледу односа између имагинарне инвентивности и доступности чулног задовољства, тако и у смислу одсуства аутономне меродавности правих културних вредности. Такође, реч је и о конформирању или формирању масовне психологије, која подразумева имперсоналну регресију на ниже нивое менталног функционисања, као и подложност

пропаганди и изманипулисаним облицима зависничког или компулсивног понашања, што умањује капацитете за доживљај разноликих животних радости. То значи да се не ради о пуком академском моралисању или о необавезујућем негативном вредносном процењивању, које би се могло свести на ствар укуса, него о нечему много озбиљнијем, о нечему што има крупне последице по конкретан живот данашњих људи. По нашем схватању, ове различите врсте недостатака нису независне једне од других, већ су дубоко повезане, свеједно да ли су конзументи масовне културе тога свесни или не, да ли су у завршној фази резигнације или у иницијалној етапи фасцинације производима индустрије забаве.

Као што смо поменули, доживљај својеврсног повратка у детињство и фасцинантан осећај просторне и временске неограничености јесу неке од субјективних дражи масовне културе. Масовност, између осталог, подразумева стопљеност, неку врсту океанског осећаја, осећаја блискости и припадања другим људима, заједничком простору и заједничкој садашњости, али и заједничкој прошлости и безграничној повезаности у времену. При томе, масовност и заједништво могу да створе доживљај бесконачности и свемоћи, илузију налажења у божанској ситуацији, али овај нарцистички рај не може дуго да потраје, што значи да после извесног времена конформистичко-нарцистичка фузија постаје конфузија, а просторно-временска безграничност прелази у просторно-временску дезоријентисаност. Раније смо објашњавали да средства масовне културе пресудно утичу на психосоцијално формирање младих у савременом друштву, чему треба додати и то да данас од конформистичког сензибилитета нису имуни ни они који више нису млади, али су под утицајем масмедија и постају инфантилни. То значи да масовна култура отежава сазревање онима који још нису зрели, али и подстиче психичку регресију, тј. губитак зрелости код оних који су је већ постигли, из чега следи да се ментално благостање никада не може обезбедити једном за свагда и да се увек мора изнова освајати.

Ипак, из тога што је зрелост нешто до чега се у данашњем свету тешко долази и што се лако губи, не следи да је она постала анахрона или да ће било када престати да буде важна. О томе сведочи и то што веома различити теоретичари у својим анализама савременог доба подједнако критикују малолетан или незрео начин размишљања и понашања савремених људи, залажући се за промене у правцу заузимања зрелијих

животних ставова. Ово важи не само за помињане представнике критичке теорије друштва, већ и за мислиоца какав је Жорж Батај, који је по много чему њихов антипод, с обзиром да он на одређени начин афирмише ирационалност и деперсонализацију. Тако француски аутор, у контексту своје критике савремене економске рационалности, истиче да је „*свесно човечанство остало малолетно*: оно себи признаје право да стиче, да чува или да троши рационално, али начелно искључује *непроизводно трошење*“⁹⁰. Реч је о томе да једино ментално пунолетство или зрелост омогућује успешну политику доживљаја, односно, уравнотежено располагање различитим искуствима, такво располагање које не подлеже једностраности, зависности и принуди понављања са било које стране. Чак и када се сама свест схвата као нешто што укључује одређену врсту принуде, као што је то случај код Батаја, ни тада зрелост не губи на значају, већ се управо у њу полажу наде да може кориговати свесно искуство и бити покретач промена на боље. Пошто масовна култура угрожава менталну зрелост, тј. успешну координацију когнитивних, емотивних и волевних процеса, она веома штетно утиче на укупан квалитет људског живота.

Према нашем разумевању, зрелост имплицира флексибилност или способност путовања у оба смера, способност да се поштују правила и да се живи дисциплиновано, а да се не буде ригидни формалиста, и способност да се у одговарајућим околностима прекрше правила и да се поступа необуздано, а да се не постане зависник од преступничких узбуђења. Зрео однос према уздржавању, продуктивном стицању и штедњи подразумева то да овакав модус понашања не буде ствар непроменљиве рутине, или нешто чему човек робује и што свој циљ има у себи самоме, већ да представља средство у функцији квалитетног људског живота, средство које се може одбацити онда када његова примена постане сувишна и контрапродуктивна. Са друге стране, зрео став према екстатичним доживљајима, бескорисном трошењу, прекорачењу граница и океанском осећају, састоји се у способности да се не подлегне њиховом компулсивном конзумирању, захваљујући очувању свести о томе да су оваква искуства нужно привремена и повремена, да су осуђена на то да буду тренутачног карактера, да буду тренуци због којих вреди живети, али да при томе не могу бити одржив темељ и перманентни садржај живота. Могућност таквог животног балансирања, свакако, није само ствар адекватног знања и исправног

⁹⁰ Ж. Батај, „Појам трошења“, *Култура*, бр. 73-75, Београд, 1986, стр. 77.

размишљања, нечега што називамо когнитивним процесима, него и одговарајуће емотивне пријемчивости и ваљаног вољног држања, али ипак сматрамо да је свест оно што обједињује различите димензије искуства у једну хармоничну целину, те да је она кључ толико важне менталне зрелости.

Ово значи да је корекција незреле репресивне свести, њених принудних и згртачких навика, такође ствар свести, односно, просвећивања о погрешности претходно усвојене просвећености, исто као што је и за превазилажење необузданог конзумеризма и несвесних екстатичних аутоматизама у људском понашању неопходан свестан ангажман. У контексту наше теме, то имплицира да зрела свест не мора бити само жртва медијских манипулација и конформистичких навика, већ да може представљати и терапеута штетних ефеката масовне културе, да захваљујући њој можемо научити како да конзумирамо производе културне индустрије, а да не постанемо зависни од њих. Утолико нам је блиско становиште теоретичара критичке теорије о повезаности зрелости и умне свести, много ближе од Батајевог принципијелног наглашавања незрелих карактеристика свесне дисциплине. У том смислу, сагласно Адорну и насупрот Батају, сматрамо да се штеточинско дејство не може приписати свести и умности као таквима, већ само лошој свести и погрешном уму. Са друге стране, наше становиште се разликује од схватања припадника критичке теорије друштва по томе што, насупрот њима, мислимо да праву меру зреле свести и истинске култивисаности не представљају универзални интереси људског рода, него усклађеност са надантрополошким и надсоциолошким поретком вредности, тј. са аутономним нормама врхунске или узвишене културе, до којих долазимо кроз емоционално сазнање и емотивну пријемчивост за сферу трансценденције.

3.4. Атрофија критичке културе

По својој суштини, култура подразумева критички однос према постојећој природној и друштвено-технолошкој стварности, дистанцирање од рутине свакодневног живота, као и неговање квалитативног мишљења и оријентисаност ка вредностима које доносе духовно богатство. Пошто је савремено доба донело са собом удаљавање културе од властите суштине, то значи да се критичка култура (= култура у правом смислу) налази у процесу

атрофије, за разлику од хипертрофије онога што се назива масовном културом, онога што јесте неаутентична култура. Ова атрофија огледа се у угроженој аутономији субјекта и у отежаној естетској дереализацији и сублимацији, али она није потпуно онеспособила капацитете личности за културно уздизање или квалитативно побољшање живота, о чему ће више речи бити у наставку разматрања.

3.4.1. Култура и критика

Као супротност масовној култури обично се истиче елитна или врхунска култура, због тога што, у социолошком и политиколошком контексту, маса и елита представљају опозитне појмове. При томе, масовна култура се схвата као култура за широке народне слојеве, која је ниског квалитета и укључује кич, зато што је њена публика недовољно образована да би могла да препозна и ваљано пропрати праве културне вредности. Са друге стране, елитна култура се схвата као култура за повлашћене друштвене слојеве, за оне који имају довољно новца и који су, захваљујући свом високом месту у друштвеној хијерархији, били у позицији да стекну врхунско образовање, те у садашњости не морају да се задовоље безвредним садржајима, већ могу да уживају и активно партиципирају у прворазредним културним остварењима. Међутим, имајући у виду супротност између разматраних карактеристика менталног склопа некога ко је захваћен масовном психологијом и одлика критичке свести, као и суштинску унутрашњу везу која постоји између аутентичне културе и критике, у овом раду смо се определили за то да антипод масовној култури назовемо критичком културом. Сагласно овоме, говоримо и о атрофији критичке културе као наличју хипертрофије масовне културе.

У чему се састоји суштинска повезаност између културе и критике? Представници критичке теорије друштва имали су доста недоумица у вези са питањем о овом односу, па су често мењали или ревидирали своја схватања у том погледу. Тако је Маркузе у својим раним списима сматрао да критичност није суштинска карактеристика културе, већ да је култура, напротив, кроз историју најчешће имала идеолошку, апологетску или афирмативну функцију, у том смислу што је позивањем на унутрашњу лепоту душе и у њој садржан идеал правде оправдавала спољашњу беду и скретала пажњу са актуалних

друштвених неправди. Према његовим речима, „под афирмативном културом нека се разумије она грађанској епохи припадна култура, која је у току свог развика довела до тога да се духовно-душевно свијет, као самостално царство вриједности, одријеши од цивилизације и уздигне од ње. Њена одлучујућа црта је тврдња опћенито обавезујућег, безувјетно потврдног, вечно бољег свијета од свагдашње борбе за опстанак, али којег сваки индивидуум за себе 'изнутра' може реализирати, а да не промијени ову чињеничност“⁹¹. Сагласно оваквом начину размишљања, млади Маркузе се залагао за превазилажење или реализацију традиционалне културе, слично Марксовој идеји о реализацији филозофије, а то залагање је подразумевало замисао да садржаји уметности и осталих форми културе треба да се транспонују у реални друштвени живот, и да тако превазиђу своју дистанцираност и отуђеност од конкретне стварности, како би се спољашњи свет учинио квалитативно бољим од оног стања у којем се сада налази.

Међутим, исти теоретичар је у својим позним текстовима одустао од идеје о неопходности укидања издвојеног статуса уметности, што се *mutatis mutandis* односи и на културу у целини, зато што је увидео да је критички потенцијал иманентно присутан у сваком правом уметничком и културном остварењу. Одуставши од идеје о радикалном превазилажењу или трансформисању уметности и заступајући тезу о перманентности њених традиционалних облика, зрели Маркузе истиче: „критичка улога умјетности, њезин допринос борби за ослобођење, лежи у естетској форми. Умјетничко дело није аутентично или истинито по свом садржају (односно, 'точном' приказивању друштвених увјета), ни по својој 'чистој' форми, већ по томе што је садржај постао форма“⁹². Ово значи да уметност и култура генерално, не треба да буду у функцији директног друштвеног ангажмана, теоријског или практичног, да не треба да „излазе на улицу“ и да напуштају своје иманентне форме, како би свет учинили лепшим и бољим местом за живот, зато што оне то одувек већ чине на њима једино могуће и примерене начине. При томе, смисао Маркузеве синтагме о садржају који постаје форма тиче се тога да је овај теоретичар у својој зрелој фази разумео културну вредност као нешто што може изнутра да трансформише људско искуство, што има потенцијал да чињенице друштвене реалности саображава себи, уместо да културу

⁹¹ Х. Маркузе, *Култура и друштво*, БИГЗ, Београд, 1977, стр. 46.

⁹² Х. Маркузе, *Естетска димензија*, Школска књига, Загреб, 1981, стр. 209-210.

тумачи као нешто што треба саобразити захтевима друштвених промена, чему је био склон у својим ранијим текстовима.

Одустајањем од идеје о укидању уметности, религије, филозофије и осталих форми културе, припадници критичке теорије друштва не само да су експлицитно указали на њихову иманентну критичност, него су и имплицитно признали аутономију и самосталност царства културних вредности, приближивши се Шелеровом становишту које су претходно оспоравали. Према нашем схватању, критички карактер праве културе тиче се њене самосврховитости и нормативности, тога да она нема прагматичну и инструменталну функцију, већ упућује на вредности ка којима треба безусловно težити, и на тај начин у већој или мањој мери коригује човекове лоше навике и рутину свакодневног живота. Осим тога, култура је критички настројена зато што подразумева квалитативан, а не квантитативан начин мишљења, емотивно обојене доживљаје, а не апстрактну квантификацију и безосећајну калкулацију ефикасности датих средстава за остварење произвољних циљева. При томе, емоционалност, оно што метафорички називамо срцем, има кључну улогу у човековом критичком мишљењу и култивисању, зато што се суштина критике и културе састоји у заузимању ставова и у формирању способности за вредносно просуђивање, а управо емоције пресудно утичу на ове процесе. Стога, можемо рећи да културни развој почива на емоционалном сазнању и критичком мишљењу, исто онако као што се цивилизацијски напредак темељи на математичком сазнању и техничком мишљењу.

Тумачећи познату Паскалову мисао о томе да срце има своје разлоге које разум не познаје, Шелер објашњава да се разлози срца не могу свести на квази разлоге или пуке произвољне жеље, и истиче – „срце има своје разлоге: *своје*, о којима разум ништа не зна и не може знати, оно има *разлоге* то јест стварне и непосредне увиде о чињеницама за које је сваки разум слеп – онако „слеп“ као што је слепац слеп за боје, а онај ко је глув, глув за звук“⁹³. Поента овог тумачења састоји се у томе да емоције по свом потенцијалу уопште нису наивне и некритичне, да не морају подразумевати заслепљеност, већ да у одређеном домену могу бити оштровиде и по оштровидости надмоћније у односу на ум, тј. у односу на оштроумност. Наравно да разлози срца могу бити варљиви, погрешни и неосновани, али исто то важи и за разлоге разума, за чисто мисаоне процесе, због тога што је у оба случаја

⁹³ М. Шелер, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011, стр. 104.

подједнако присутна разлика између потенцијалне и стварне употребе човекових душевних моћи, односно, разлика између њиховог исправног и неисправног демонстрирања. Према Шелеру и нашем схватању, домен у којем су емоције по свом капацитету супериорне у односу на разум јесте управо домен критичке културе, сфера квалитативног мишљења и сазнања правог поретка вредности, таквог поретка у коме се не ради о распореду онога што фактички волимо више или мање, него о скали вредности, независној од човека, која се тиче објективне достојности различитих ствари да зазимају дата места на овој скали. Срце нас вара уколико нешто што је по свом објективном аксиолошком рангу мање вредно, мање достојно да буде вољено и поштовано, волимо више од нечега што је истински вредније и достојније, али ову варку не може да отклони ништа друго осим самог срца, путем бољег емоционалног сагледавања стварног поретка вредности и на њему заснованог критичког самокориговања.

Дакле, култура има иманентан критички карактер, зато што је њена сфера – сфера вредности и вредносног просуђивања, тј. квалитативног или критичког мишљења. Наш однос према вредностима почива на емоционалном искуству, које има капацитет за самокорекцију и самокритику, за уочавање афективних заблуда и за превазилажење евалуативних илузија, а у правцу усаглашавања са истинским поретком вредности, кроз откриће истина о исходима нашег хтења. У том смислу, критичка култура не подразумева културу као производњу нових вредности, нити критику као прекорачење граница устаљеног поретка, него мењање наших произвољних преференција и измирење са непроменљивом аксиолошком лествицом, са вредносним поретком који има онтолошко, теолошко или космолошко утемељење.

3.4.2. Хипертрофија и атрофија

Иако је права култура само она култура чија се суштина састоји у иманентној критичности, у говорној пракси је уобичајено да се културом називају и различити садржаји који немају ово суштинско својство. Према нашем схватању, некритичке садржаје у оном домену друштвеног живота који се тиче културе било би правилније звати некултуром, него културом. Међутим, то би изазвало додатну термиолошку збрку и отежало споразумевање

у дебатама између заступника различитих теоријских приступа, па смо се због тога определили да у овом разматрању користимо израз „масовна култура“, синтагму чије значење је самопротивречно, барем из угла наше појмовне анализе. Сагласно томе, заступамо тезу да из супротности која постоји између онога што се назива масовном културом и онога што ми називамо критичком културом, следи не само то да хипертрофија прве појавне форме изазива слабљење другог облика, за који би неко могао помислити да је тек један од многих могућих појавних видова културног живота, него следи и то да овај процес прети атрофијом или потпуним ишчезавањем културе као културе. У овом одељку, настојаћемо додатно да објаснимо везу између хипертрофије масовне „културе“ и атрофије (критичке) културе.

Како смо претходно показали, тумачећи идеје заступника критичке теорије друштва, експанзија масовне културе резултира губитком способности критичког мишљења и обезвређивањем правих културних вредности, због тога што овај процес укључује репресивну десублимацију. При томе, треба напоменути да критички теоретичари сматрају да није свака десублимација репресивна, већ да постоје и њени нерепресивни облици, који се тичу релаксирања претерано напетих интелектуалних операција и ублажавања престојих моралних захтева. Ако имамо у виду то да сублимација, по својој дефиницији, подразумева преусмеравање нагонске енергије са директних биолошких објеката на индиректне представе о њима, као и на циљеве који се тичу посредних менталних процеса, онда нам постаје јасно да ово преусмеравање може имати и благотворне (нерепресивне) и тегобне (репресивне) форме. Аналогно разлици између нерепресивне и репресивне сублимације, нерепресивна десублимација се тиче превазилажења сувишних, тешких и неблаготворних облика сублимирања, попут претеране ригидности у интелектуалном и моралном погледу, док се репресивна десублимација састоји у поништавању оних облика преусмеравања нагонске енергије који су неопходни и благотворни за зрело ментално функционисање личности, за очување њене флексибилности и уравнотежености. Како репресивна сублимација, која је скопчана са индустријском хиперпродукцијом, тако и репресивна десублимација, која је повезана са експанзијом масовне културе, за своју друштвену функцију имају постизање вишка економске вредности, и то у првом случају кроз хипертрофију производње, а у другом кроз хипертрофију потрошње. У оба случаја,

ови процеси неповољно утичу на човеково културно уздизање, на индиректан или директан начин.

Добар пример за претерану интелектуалну сублимираност, чије десублимирање јесте нерепресивно и благотворно по културно уздизање, наводе коаутори *Дијалектике просветитељства*, када истичу: „само је оно мишљење довољно тврдо да може уништити митове које не преза од насиља над самим собом“⁹⁴. По нашем разумевању, овде је реч о томе да неке интелектуалне радње које су усмерене ка начелно исправним циљевима могу бити контрапродуктивне по свог субјекта и наносити му озбиљну штету, па је њихово десублимирање или енергетско дезинвестирање нерепресивно, јер има позитиван, а не негативан еманципаторски учинак. Када је у питању пресублимирана морална ригидност, занимљива су, и веома слична теоретичарима критичке теорије, Шелерова размишљања. Он истиче: „хтијење получаје противно од онога што хоће ако се, умјесто да интендира *вишу вриједност* чије остварење омогућује заборав зла и која *привлачи* енергију човјека, усмјери на голо сузбијање, нијекање нагона, чији циљ стоји пред савијешћу као 'зао'. Тако човјек мора учити да *сам себе трпи*, а такођер и оне склоности које у себи спознаје као лоше и погубне. Не смије их напасти директном борбом, него се мора научити да их индиректно савладава улогом своје енергије за вриједне задатке, које његова савјест спознаје као добре и ваљане и који су му доступни. У науци о 'неопирању' против зла почива велика истина“⁹⁵. Очигледно је да Шелер придаје велики значај сублимацији, као преусмеравању нагонске енергије, за процес култивисања људског бића, али и да скреће пажњу на то да треба десублимирати претерану строгост према себи, која се манифестује кроз свесно постављене пуританске циљеве, односно, кроз забране и њима вођено директно супротстављање властитим нагонима, због тога што ове појаве имају репресивно дејство, тј. штетне последице по духовни развој личности.

Иако су подједнако обележене хипертрофијом нечега што није права култура, репресивна сублимација и репресивна десублимација своје штетне ефекте манифестују на супротне начине. Њихове заједничке карактеристике тичу се атрофије неекономских виших вредности, опште менталне неуравнотежености и једностраности у начину човековог

⁹⁴ М. Хоркхајмер, Т. Адорно, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989, стр. 18.

⁹⁵ М. Шелер, *Положај човјека у космосу*, Логос, Сарајево, 1987, стр. 81.

понашања, а њихове разлике огледају се у другачијим врстама крајности којима људска бића подлежу. Овде смо се нешто више задржали на описима репресивне сублимације, само зато да бисмо посредним путем могли боље да сагледамо праву природу репресивне десублимације, као и суштину квалитетне сублимације, оне сублимације која доприноси културном просперитету. Онолико колико је репресивној сублимацији својствена контрапродуктивна претерана критичност, у односу на митско мишљење или властите склоности ка пороку, на пример, толико је за репресивну десублимацију у виду масовне културе карактеристична ништа мање штетна супротна крајност – атрофирање способности за критичко просуђивање, које се манифестује у неселективном препуштању лошијим облицима задовољства. При томе, може се рећи да репресивна сублимација само индиректно утиче на стагнацију културног развоја, тако што сублимирану енергију каналише искључиво у правцу захтева који се тичу цивилизацијског напретка, док репресивна десублимација директно погоршава квалитет културног живота, на тај начин што доприноси фиксирању људских нагона на задовољства нижег аксиолошког ранга.

Суштина квалитетне сублимације састоји се у обезбеђивању зрелог критичког просуђивања и менталне равнотеже, а то подразумева, са једне стране, избегавање било које врсте крајности или хипертрофије и, са друге стране, целовито културно уздизање човека. Мислимо да је управо такво културно уздизање било у позадини следећих Шелингових речи: „философија постиже, додуше, оно највише, али она до те тачке доводи, у неку руку, само једну чест човјека. Умјетност доводи онамо *цијелог човјека*“⁹⁶. Реч је о томе да је најважније унутрашње измирење човекових различитих душевних моћи, које подједнако укључују митско и логичко мишљење, пожуду и морално прочишћење. Према нашем разумевању, оно што Шелинг приписује уметности није искључива привилегија уметничког искуства, већ је кључна карактеристика благотворне сублимације, која се може остварити и у другим духовним и симболичким формама. При томе, ма где да се оваква сублимација збива, она доноси истинско култивисање и квалитативно побољшање живота, кроз чудесно усклађивање супротних сила у људским бићима. Стога, може се рећи да је поништавање такве сублимације, путем хипертрофије масовне културе, исто што и

⁹⁶ Ф. В. Ј. Шелинг, *Систем трансценденталног идеализма*, Напријед, Загреб, 1965, стр. 273.

атрофија (критичке) културе, тј. процес који отежава или онемогућава истински културни препород и просперитет.

3.4.3. Могућност квалитативног побољшања

Пошто је квалитетна или нерепресивна сублимација од толике важности, а имајући у виду хипертрофију репресивне десублимације и масовне културе у савременом свету, може се стећи утисак да је културна перспектива човечанства прилично мрачна, тј. да су безизгледна очекивања да може доћи до квалитативног побољшања људског живота. Несумњиво је то да савремено друштво краси убрзани напредак у различитим сегментима, али ово напредовање више има квантитативни него квалитативни карактер, више се тиче сепаратног једнодимензионалног увећавања, него постизања хармоничне целине људског искуства. Другим речима, у односу на прошлост, човек је данас много цивилизованији и моћнији, у погледу знања, техничких изума и материјалног богатства, а да при томе није ништа културније, складније и милосрдније биће. Овакво стање ствари стално изнова намеће потребу за преиспитивањем смисла досадашњег историјског развоја, провоцирајући на испитивање и антиципирање евентуалних могућности за суштинске промене, за подизање квалитета живота у будућности, тим пре што је многим људима, упркос свему, својствена оптимистичка тежња за бољитком.

Коментаришући схватање репресивне десублимације код заступника критичке теорије друштва, Жижек истиче – „та је конструкција без сумње веома духовита и проницљива, али ипак јој нешто недостаје, а простор тог мањка попуњава теза о 'манипулацији'“⁹⁷. Словеначки филозоф сматра да прича о репресивној десублимацији има идеолошки карактер, зато што он мисли да се у њеној позадини не налази неутрално истраживање либидиналне економије савремених људи, него друштвено ангажовани став и тенденциозно тумачење датог стања, таквог стања које није у складу са вредносним проценама и антиципацијама критичких теоретичара. По њему, то је разлог из кога Адорно и Маркузе овај процес објашњавају само као последицу политичког манипулисања људским потребама, тј. као резултат изманипулисаности. Са друге стране, неидеолошки приступ лакановске провенијенције подразумева настојање да се објасни шта је то у самим

⁹⁷ С. Жижек, *Бирографија и уживање*, СИЦ, Београд, 1984, стр. 19.

људима што их чини склоним репресивној десублимацији, односно, немотивисаним за праве вредности, за оно што се сматра бољим, и веома заинтересованим за нешто што је лошије, тј. за оно што представља лажне вредности. Суштина Жижековог лакановског одговора на ово питање тиче се људске фундаменталне ирационалности и неаутономности (хетерономности), таквих карактеристика, услед којих човеков раскорак са самим собом у виду репресивне десублимације није никакво изненађење или изузетак, већ нормално стање, које не захтева посезање за идејом манипулације.

Могло би се рећи да размишљање о могућности квалитативног побољшања људског живота, путем превазилажења репресивне десублимације, укључује неку врсту зачараног круга, тј. врћења у круг. У том смислу, Џејмсон указује: „само после револуционарне промене може настати нови човек, нова људска природа... револуција може постићи коначан успех само кад су људи психолошки спремни да приме њене захтеве“⁹⁸. Циркуларност оваквих револуционарних очекивања и антиципација састоји се у томе што се, са једне стране, сматра да је за квалитетну сублиматију и побољшање културног сензибилитета неопходна претходна коренита промена друштва, док се као услов друштвеног трансформисања, са друге стране, потенцира неопходност да се људи претходно ослободе репресивне десублимације и лоших навика, како би уопште могли имати мотивацију за мењање постојећег друштвеног стања. Управо у том контексту, представници критичке теорије друштва дошли су до увида да за квалитативну промену друштвеног живота није довољна ни економска ни политичка револуција, већ да је неопходна нека врста културне трансформације, односно, револуција у људским потребама, мењање људских интересовања и склоности. При томе, они су неуспех у културном преврату човекове нагонске и мотивационе структуре, упорно истрајавање лоших старих навика и изостајање нових потреба за бољим алтернативама, приписали ефектима политичких и медијских манипулација, чиме су, свесно или несвесно, вратили ствар на почетак и дали разлог више за песимизам. Постмодернистички начин размишљања, Батајевог, Лакановог или Бодријаровог типа, само је „зацементирао“ ово стање безизлазности, прогласивши га нечим што није акцидентално, него суштинско својство људског бића.

⁹⁸ Ф. Џејмсон, *Марксизам и форма*, Нолит, Београд, 1974, стр. 104.

Према нашем мишљењу, разлога за оптимизам ипак има, зато што није неопходно мењати друштво да би се променио квалитет културног живота. Ради се о томе да праве културне вредности ничим у друштвеном окружењу не могу бити загарантоване, али такође и о томе да ни у каквим социјалним околностима оне не могу бити спречене. Баш као што је Маркузе експлицитно и имплицитно рекао у свом опису тзв. афирмативне културе, о чему смо говорили у одељку 3.4.1., процес побољшања културних доживљаја је независан од промена друштвених чињеница, укључујући и оне које се тичу механизма манипулисања, зато што се ова врста напретка дешава у унутрашњем, а не у спољашњем свету. При томе, еволуција његових схватања недвосмислено упућује на то да не постоји битна разлика између афирмативне и критичке културе, због тога што критичко својство културних садржаја нема (ауто)деструктивну природу, већ подразумева унутрашње измирење и помирљив или рецептиван однос према спољашњим збивањима. Рецептивност имплицира пасивизацију и одређену десубјективацију човека, његово одустајање од претензије на потпуну самоконтролу и агресивну владавину над природом, и утолико се може дати за право лакановском начину размишљања. Међутим, за разлику од постодернистичког тока мисли, сматрамо да из десубјективације не следи релативизација културе и квалитативна непроменљивост живота, него отварање за царство надантрополошких и апсолутних вредности, чије уважавање може да коригује наше лоше навике и да побољша квалитет егзистенције.

Сагласно Шелеровим идејама, мислимо да људска бића не стварају апсолутне вредности, а поготово не њихов поредак, али да једино усредсређивањем на њих и усклађивањем са њима могу да побољшавају квалитет властитог живота. Управо у овом смислу има разлога за оптимистичко гледање на могућност културног развоја, тј. уздизања. Како је то Шелер објаснио, човек се не може директно борити против онога што је лоше у његовом бићу, па ни против зла које се индукује манипулисањем, али зато може да фокусира своју пажњу на оно што је вредно само по себи, и да путем ове позитивне мотивације направи квалитативну промену у свом унутрашњем свету. Кутак света који се у свим околностима може улепшавати и чинити бољим јесте простор властите душе, па сматрамо да је неоправдан ироничан говор о „лепој души“, који је присутан у хегелијанској и марксистичкој традицији. При томе, према нашем разумевању, начин да се оствари квалитетна сублимација и да се постигне душевна хармонија састоји се у ненасилном

подређивању душе духу, односно, у посвећеном служењу духовним садржајима који су надприватни и надсингуларни, зато што се не може ваљано и одрживо афирмисати вредност нечега што заузима ниже место на онтолошкој и аксиолошкој лествици, ако се не поштује оно што заузима вишу позицију у оквиру ове хијерархије.

IV

ХИПЕРРЕАЛНОСТ И КВАЛИТЕТ КУЛТУРНОГ ЖИВОТА

IV

ХИПЕРРЕАЛНОСТ И КВАЛИТЕТ КУЛТУРНОГ ЖИВОТА

4.1. Појам квалитета културног живота

По нашем схватању, треба разликовати непролазне културне вредности и квалитет културног живота, зато што праве вредности нису подложне историјској релативизацији, за разлику од променљивог карактера овог другог, тј. историјских успона и падова у погледу квалитативног нивоа човековог културног живота. У том смислу, историја културног уздизања разликује се од његовог поимања и од филозофског утемељења квалитета култивисаности, квалитета који се тиче човекове усклађености са исправним и непроменљивим поретком вредности. При томе, благотворно дејство стида потврђује да је веома важно имати свест о правим вредностима, поготово онда када се налазимо у раскораку са њима, што ће бити експлицирано у наставку анализе.

4.1.1. Појам и историја

Појам било чега, па и појам културе или квалитета културног живота, тиче се суштине предмета о коме мислимо, а суштина је нешто што не мора бити остварено и емпиријски манифестовано. То значи да појам и суштину не треба бркати са стварношћу и нужношћу, пошто је реч о најбољој реалној могућности која неки предмет чини препознатљивим, о таквој могућности која може и не мора бити реализована. Међутим, из претходно реченог не следи да појам и појмовна анализа нису важни, нити да се код дефинисања појмова ради само о теоријским конструкцијама или о пуким вредносним пројекцијама, тим пре што без поимања не би била могућа ни емпиријска сазнања, јер су управо појмови ти који усмеравају научно посматрање у тачно дефинисаном правцу, пружајући меру за сагледавање степена реализованости суштине и за прављење спољашњих и унутрашњих разлика у погледу предмета истраживања. Са друге стране, свакако да није довољно бавити се само појмовним значењима, већ је неопходно узети у обзир и историјски развој онога што испитујемо, као и емпиријске чињенице које се тичу испитиваног феномена. Стога

ћемо у оквиру разматрања у овом делу рада водити рачуна о концептуалним садржајима, али и о историјско-емпиријским аспектима квалитета културног живота.

На основу претходних анализа, можемо рећи да појам квалитета културног живота подразумева степен човекове култивисаности као унутрашње усклађености, путем сублимације његових природних склоности. По својој суштини, човек је биће културе, али свакако није само то, јер може да буде и некултуран, псеудокултуран, контракултуран, полукултуран и само делимично или спорадично културан. Међутим, сагласно Хајдегеровом начину размишљања, на чије формулације о аутентичности смо алудирали у претходној реченици, дефицијентни или привативни модуси човекове егзистенције само потврђују, на индиректан начин, превасходство оног својства за које констатујемо да у одређеној мери недостаје или да га је људско биће у датим околностима лишено. Онолико колико се културно уздизање тиче сфере аутономних и апсолутних вредности, а наше становиште јесте то да ова веза постоји и да је веома снажна, за културу се може рећи да није само људски феномен, већ да далеко превазилази антрополошку раван. Са друге стране, када је реч о културном животу, сматрамо да о њему не може бити говора независно од човекове егзистенције у индивидуалном и социјалном смислу, зато што се културне вредности манифестују и оживљавају само преко конкретних људи, у датим историјским временима и околностима. Из овога следи да је и квалитет културног живота, ма како га одредили, нешто што има историју и о чему је погрешно мислити на неантрополошки и неисторичан начин. У том смислу, сматрамо да квалитет културног живота не треба бркати са културним вредностима, због тога што се ово друго односи на вредности по себи, које су непроменљиве, док прво реферира на процес формирања квалитета људског живота, односно, на културно уздизање човека.

Најпре да изнесемо додатна разјашњења суштине квалитета културног живота. У ком смислу се овај квалитет тиче степена човекове унутрашње усклађености? Реч је о томе да само човек има културни живот, динамику која подразумева успоне и падове, стагнацију и заокрете у односу на начин доживљавања света и његовог манифестовања кроз понашање, а у погледу рафинираности или оплемењености, са једне стране, и сировости или примитивности, са друге стране. Ово значи да квалитет културног живота у ширем смислу обухвата и оно што је фино и оно што није фино у људском бићу, док у ужем смислу овај

појам укључује само оно што је вредно у погледу профињености. При томе, ради се укупној профињености човековог живота, а не о некој специјализованој оплемењености, не о парцијалној финоћи у неком посебном медијуму и изолованом домену људског искуства. Имајући у виду овај неспецијализовани или општи атрибут у нашем говору о квалитету културног живота, сматрамо да не постоји боља одредница онога што је у ужем смислу профињено у људском бићу од унутрашњег склада, јер мислимо да и финоћа у човековом понашању представља само спољашњу манифестацију или израз његове унутрашње хармоније. Наравно, права мера и унутрашњи склад су својства која одликују и аутономне културне форме, односно, вредности које треба посматрати независно од људске егзистенције, али је разлика у томе што приликом говора о квалитету културног живота имамо посла са нечим што је променљиво и привремено стање човекове психофизичке уравнотежености, са нечим што је део процеса сублимације и десублимације.

Неко би могао да оспорава наше претходно изложено појмовно одређење, на тај начин што би тврдио да се квалитет неког сегмента културе (као што је позоришни живот, на пример) не може мерити менталном хармонијом културних стваралаца или публике, сматрајући да се тиме пренебрегавају иманентни и аутономни захтеви дате културне форме, односно, да се подлеже неоправданим антропоморфним критеријумима. Као аргумент у прилог оваквом оспоравању могло би се навести и то да творци врхунских културних вредности често живе веома дисхармонично, те да је културни напредак више везан за хаотичан живот његових носилаца, него за њихов душевни спокој. За разлику од такве критике, неко други би могао да потенцира социјални аспект културног живота, да инсистира на важности успостављања друштвеног склада, па да на тој основи одбаци наш концепт, карактеришући га као једнострану психологизам у размишљању о култури. У прилог тези о кључном значају карактера друштвене интеракције за оцењивање квалитета културног живота, могле би да послуже примедбе на рачун тзв. лепе душе, које се тичу увида о недовољности ограничења на унутрашње профињење, уз одустајање од настојања да се побољша лоша и ружна стварност спољашњег света. Према нашем схватању, прва врста критике проистиче из неувиђања претходно поменуте битне разлике између посебних културних форми и укупног културног формирања, између аутономних културних вредности и квалитета човековог културног живота, док друга врста критике занемарује разматрану аутокорекцију и ревизионистички исход најрадикалнијег трагања за друштвено

ангажованом културом, трагања које је било својствено припадницима критичке теорије друштва, као што је то био случај са Маркузеом.

Први аспект проблематизације суштине културног живота више се тиче појмовне равни, док је други више везан за историју феномена. То значи да неспоразуми прве врсте проистичу из недовољне прецизности у дефинисању предмета разматрања, из неразликовања културне вредности и квалитета културног живота, а да је неслагање другог типа условљено ограничавањем на појмовну анализу и занемаривањем претходних историјских искустава. Наиме, у вези са другим аспектом проблематизације, ако ствари посматрамо само из концептуалног угла, јасно је да се психички доживљаји, вишег или нижег степена унутрашње усклађености, не могу стриктно разграничити од карактера дате друштвене интеракције, али из тога нипошто не следи да историјска пракса потврђује да се критеријум квалитета културног живота може утемељити на социолошким основама.

По нашем схватању, ово утемељење захтева дубљи приступ од социолошког и психолошког начина размишљања, тј. понирање у филозофско-антрополошке и онтолошко-метафизичке дубине људског бића, чије сагледавање нам пружа увиде о човеку као онтолошки слојевитом и изнутра конфликтном бићу, на основу којих критеријум унутрашње усклађености задобија свој пуни смисао. Реч је о томе да је човек биће које је растрзано између, са једне стране, тежњи ка ономе што је духовно узвишено, али физички немоћно и, са друге стране, природних склоности ка ономе што је у вредносном погледу ниско, али снажно, услед чега људско биће мора имати значајне осцилације у погледу унутрашње интегрисаности, па је квалитет властите хармоничности, односно, учесталост и трајање временских интервала у којима успева да је обезбеди, прави критеријум његове култивисаности.

4.1.2. Квалитет културног живота и вредности

Поменули смо да постоји важна и снажна веза између квалитетног културног живота и правих вредности, тј. између високог нивоа унутрашње усклађености, са једне, и посвећености врхунским културним вредностима, са друге стране. Наравно, ово имплицира да постоји и директна корелација између лошег квалитета културног живота и лошег

система вредности коме су људи привржени. Иако потребе за културним уздизањем нису толико снажне као базични биолошки нагони, онда када узму маха, оне свој интензитет и квалитет црпе из вредносне ваљаности циљева ка којима људи теже. Ради се о томе да људско биће не може да постигне свој унутрашњи склад на директно интендиран начин, тако што би му тежило као свом главном циљу, нити може да га учини трајно одрживим стањем, већ је хармонија нешто што се остварује узгредно, као пролазни нуспродукт тежње ка нечему вредном, ка нечему што превазилази људску заокупљеност собом и сопственим интересима. Као једна од илустрација за ову тврдњу може нам послужити следећи Кјеркегоров исказ: „чињеница што је волео ствара у бићу човека неку хармонију која се никада потпуно не губи“⁹⁹. Реч је о томе да се унутрашњи склад може задобити само на несебичан начин и привремено, као и да једнократно постигнуће те врсте, ипак, има неке трајне благотворне последице.

Према нашем разумевању, то колико је висок квалитет културног живота условљен окренутошћу ка правим или непролазним вредностима, најбоље се може објаснити на примеру љубави. Формирање моралних врлина у домену сексуалног и љубавног живота свакако је један од најважнијих аспеката човековог културног уздизања. У том смислу, и Маркс је истакао да се кроз однос између полова открива „на осјетилан начин, сведено на очигледну чињеницу, то колико је људско биће постало човјеку природа, или колико је природа постала човјеково људско биће. Из тог односа може се, дакле, просуђивати цјелокупан ступањ човјекова образовања“¹⁰⁰. Са друге стране, Фројд је писао о културном сексуалном моралу, указујући да се култивисање људских бића у највећој мери тиче регулисања њихових нагонских импулса, односно, њиховог сексуалног понашања. При томе, помињањем идеја ових аутора желимо само да скренемо пажњу на то да је потенцирање културолошког значаја љубавног живота својствено веома различитим теоретичарима, без намере да се сагласимо са њиховим антропоцентричким или натуралистичким схватањима. За разлику од њих, сматрамо да нема оправдања за редуковање љубави на само људски феномен или на сублимат сексуалног нагона, зато што делимо Шелерово становиште о томе да се поредак љубави тиче поретка апсолутних

⁹⁹ С. Кјеркегор, *Или – или*, Графос, Београд, 1989, стр. 541.

¹⁰⁰ К. Маркс, „Економско-филозофски рукописи“, *Рани радови*, Напријед, Загреб, 1967, стр. 274.

вредности, таквих вредности које далеко превазилазе природне датости и узрочне повезаности, као и човекове друштвено-историјске условљености и стваралачке моћи.

Објашњавајући естетичку легитимност брака, Кјеркегор указује да се естетичност љубави тиче чудесног обједињавања, усклађивања или измирења супротности, и истиче: „она је чулна, а ипак духовна; она је слобода, а ипак нужност; она је тренутна, њу у високој мери одређује садашњица, а ипак има у себи вечност. Све је то такође својствено браку, брак је чулан, а ипак духован, али он је нешто више“¹⁰¹. Наиме, реч је о томе да је брак „јединство супротности још више него прва љубав, јер садржи једну супротност више, духовност, а тиме и чулност у још дубљој супротности, али што се човек више удаљава од чулности, утолико брак добија већи естетски значај, јер би иначе животињски инстинкт био најестетичнија ствар. Али духовност у браку је виша од духовности у првој љубави, и што је више небо над брачном постељом, утолико је боље, утолико је лепше, утолико је естетичније; и над браком се не надсвођује само земаљско небо, већ и небо духа“¹⁰². Поента ових размишљања састоји се у томе да је брачна љубав супериорна у односу на романтичну или прву љубав, у контексту оплемењивања, профињења или култивисања човека, односно, у погледу његове хармонизације, управо онолико колико брак укључује виши степен посвећености вредностима које превазилазе земаљске интересе супружника. На ступњу романтичне љубави, духовност јесте присутна, али само у рудиментарном облику, тј. у комбинацији са сентименталним узајамним угађањем и величањем романтичних партнера, док свој пуни замах и зрелу форму постиже у окриљу брачне љубави, која тиме не губи, већ добија, и то не само на доброти, већ и на лепоти коју брачни партнери доживљавају.

Дакле, у домену љубавног живота, који је парадигматичан за целокупан културни живот, суочавамо се са следећим парадоксом: онда када љубавници циљано теже томе да постану једно и да остваре потпуни склад, овај циљ им непрестано измиче, док њихова интендирана посвећеност неким другим и вишим циљевима, вредностима које нису сводиве на тежњу за постигнућем складног љубавног односа и унутрашњег испуњења, бива награђена искуством хармоничности. У контексту Кјеркегорове и Шелерове филозофије, реч је о томе да квалитетан љубавни (и културни) живот не може произаћи из обоготворења

¹⁰¹ С. Кјеркегор, *Или – или*, Графос, Београд, 1989, стр. 440.

¹⁰² Исто, стр. 440.

другог човека, из идолатријског прецењивања његових вредности, него само из адекватног поштовања истинског аксиолошког поретка, који налаже да се највише воли Бог, зато што он заузима највише место у овој хијерархији. Објашњење поменутог парадокса састоји се у томе да човек не може пронаћи хармонију ако је тражи на погрешном месту, у другом људском бићу или у самом себи, већ је потребно да се што више усклади са космичким поретком ствари, како би могао да доживи унутрашњи склад. Када је љубав према другом човеку у питању, њен пуни хармонизујући ефекат се постиже онда када поштујемо духовне квалитете вољене особе, оно што је у њој боголико и највредније, јер управо на тај начин и њена телесност добија посебну естетску драж и привлачност. Чак и када постоји значајан раскорак између наше привржености правим вредностима, са једне стране, и нашег понашања, са друге стране, што се проглашава лицемерјем и као такво осуђује, и тада исправна вредносна оријентација делује благотворно, односно, двострукост ове врсте има боље учинке од склада са самим собом који подразумева подударање властитог понашања са поштовањем погрешног система вредности.

Према нашем схватању, врхунска култура живљења неодвојива је од свести о врхунским вредностима. Данашњи људи су склони скептицизму у погледу тзв. великих прича и високих идеала, зато што се стварност свакодневног живота доста разликује од највиших вредности ка којима треба тежити, али сматрамо да се омаловажавањем онога што је апсолутна, непроменљива или непролазна вредност, чак и када је неостварива и недостижна, ништа не добија на квалитету властитог живота, него се само губи. Човек је несавршено биће, и као такав склон је духовним падовима и кризама различитих врста, али оно што му омогућује да се увек поново придигне после сваког новог посртања, после падања од онога што је боље на оно што је горе, јесте свест о правим вредностима, тј. исправна вредносна оријентација. У том смислу, идеали су нешто што не треба губити, чак ни онда када је наше понашање, у очима других и у нашим властитим очима, лицемерно и далеко од њих. Иако на први поглед може изгледати да то није довољно, сматрамо да је фокусирање свести и изоштравање пажње на апсолутне вредности најбољи начин да се после сваког духовног пада придигнемо и културно уздигнемо.

4.1.3. Стил, бестидност и опсценост

На први поглед, може се учинити чудном и неприкладном намера да се у оквиру разматрања о квалитету културног живота пише о стиду и бестидности. Међутим, у сагласности са претходним мисаоним извођењима, нама се чини да је ова намера сасвим оправдана и да је у функцији дубљег сагледавања разматране проблематике, зато што сматрамо да присутност стида подиже квалитет културе живљења, за разлику од бестидности која га снижава. Ради се о томе да човек, као несавршено биће, не може избећи духовне падове, односно, поступке који му не служе на част, али да кроз кајање и осећање стида због таквог понашања има могућност да се поново уздигне и поврати квалитет властите хармоничности, оно што га чини истински културним. Најгора ствар која се човеку може десити јесте то да се поноси властитим лошим понашањем, јер се тада учвршћује у погрешном систему вредности, и себе на дуже време лишава могућности културног побољшања и духовног уздизања. Са друге стране, осећање стида има лековито и спасоносно дејство, у том смислу што поништава трајније последице човекових нечасних радњи, без обзира на њихову једнократну тежину у датим околностима. Ово значи да је за човека најважније да се не погорди у злу, тј. да сачува свест о томе да се не треба хвалити успесима који се постижу на нечастан начин, већ да се тога треба стидети, макар у властитој души и скривено од туђих очију.

Указујући да се „у сраму на чудан и таман начин додирују 'дух' и 'месо', вечност и временитост, суштина и егзистенција“¹⁰³, немачки филозоф објашњава да „међу темељне услове појаве овог осећања, дакле, спада и нешто налик на неусклађеност и човекову дисхармонију између смисла и захтева његове духовне личности и његових телесних потреба. У положају да *мора* да се срами човек може доћи зато што му по његовој суштини припада тело; само зато што он своју духовну личност доживљава као суштински независну и од једног таквог 'тела' и од свега што може доћи од тела, могуће је да он дође у позицију да *може* да се срами“¹⁰⁴. По нашем разумевању, оно што је „тамно“, непрозирно и парадоксално у сраму или стиду тиче се тога да је ово осећање подједнако израз дисхармоничности људског бића, његове разапетости између животињског и божанског,

¹⁰³ М. Шелер, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011, стр. 294.

¹⁰⁴ Исто, стр. 294.

као и начин да се постигне властита хармонија. Овај позитиван аспект, на свој начин, истиче и Шелер, када пише да је срам „*помоћник љубави* – он је у неку руку чаура у којој љубав може лагано да сазри, све док, с пуним правом, не пробије омотач“¹⁰⁵. Управо из тог разлога, он сматра да стидљивост у васпитном процесу треба неговати, а не гушити подстицањем пробитачности и користољубивости, тим пре што је парцијална корист коју може донети бестидност праћена много обухватнијом штетом у погледу културе живљења, оном штетом која се тиче тзв. губитка душе, односно, нарушавања менталног благостања и личне хармоније.

Према Шелеровом схватању, бестидност подразумева прикривање стида, тј. такво понашање које је усмерено на неутралисање стида, и које је самим тим обележено овим осећањем кога покушава да се ослободи. Индиректно потврђивање онога што се поништава, огледа се у томе што се понашање особе која је лишена властитог осећања срама тим више, из угла спољашњег посматрача, препознаје и именује као срамотно или срамно. За разлику од бестидности, смисао опсцености не састоји се у прикривању или неутралисању стида, него се, како истиче Шелер, „у склоности ка опсценом ради о својеврсном *повезивању грозоте и срамоте*, углавном оне грозоте коју онај који другом приређује бол осећа (мада он при том не саосећа), али заправо све то и чини да би у тој грозоти могао уживати ... где изгледа да жељени главни наддражај чини повезивање непристојних идеја са предметима и особама које по себи треба да изазову нарочито страхопоштовање: са црквом, 'светим' стварима, младим калуђерицама и тако даље. Од неваспитаног или бестидног, 'опсцено' се чини потпуно различитим управо зато што се повреда срама нарочито живо осећа, и истовремено се то тако жели и у томе ужива“¹⁰⁶. На извешан начин, иако у изопаченом облику, опсценост потврђује да интензивно уживање није могуће без стида, без присуства контраста између узвишеног и ниског, као и без обједињавања ових крајности, што значи да се са губитком високих идеала или светиња умањује и човеков капацитет за богатство доживљаја било које врсте, па и оних који се тичу светогрђа и опсценог. Ипак, пошто се квалитет културног живота не може редуковати на интензитет и богатство доживљаја, за

¹⁰⁵ М. Шелер, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011, стр. 315.

¹⁰⁶ Исто, стр. 312-313.

опсценост се не може рећи да доприноси културном уздизању људског бића, тј. његовој хармонизацији.

Као што је и Бодријар нагласио, данашње време јесте време бестидности и опсцености, а то битно снижава квалитет савременог културног живота. Између осталог, ово погоршавање културе живљења у савременом свету огледа се у томе што је данас све присутнија тенденција да се духовност замени духовитошћу, нечим што је по амбивалентности слично опсцености, а духовитост подразумева толеранцију двосмислености, која може бити релаксирајућа, али не и култивишућа или хармонизујућа. Када је реч о опсценом, Бодријар указује: „није сексуалност једина која постаје опсцена: данас постоји читава порнографија информисања и комуницирања, порнографија електричних кола и мрежа ... То више није опсценост онога што је скривено, потиснуто, мрачно, то је опсценост видљивог, исувише видљивог, видљивијег него оно што је видљиво, то је опсценост нечега што више нема тајни, нечега што је потпуно решиво уз помоћ информације и комуникације“¹⁰⁷. Поента ових исказа састоји се у разоткривању тога да су сви сегменти савременог живота попримили порнографски карактер, што значи да су девалвирани, онолико колико порнографско снижава вредност еротског. Насупрот Маркузовим пројекцијама о еротизацији и естетизацији друштвеног живота, о профињењу међуљудских односа и заједничког одношења према природи, у савременом свету се дешава свеопшта порнографизација, која подразумева оно што Шелер назива „повезивањем грозоте и срамоте“, односно, садомазохистичко уживање у омаловажавању свега сакралног и у повређивању стида као чувара свести о апсолутним вредностима.

За разлику од бестидности која изазива општу осуду, опсценост у себи садржи одређену драж, она је нешто што се многим људима допада, при чему је савремено друштво специфично по томе што се у њему искуство опсценог постиже на крајње транспарентан начин, путем масмедија и информатичких мрежа. С обзиром на ову допадљивост, многим се чини да је критика опсцености, онога што Бодријар назива порнографијом комуницирања, празно и лицемерно моралисање, нешто што нема упоришта у људској природи, већ је израз пуких вредносних пројекција или неких фрустрација у душама самих критичара, њиховог старомодног укуса, склоности ка зависти и ресантиману, и томе слично.

¹⁰⁷ Ж. Бодријар, *Друго од истогa*, Лапис, Београд, 1994, стр. 14.

Међутим, пажљивим испитивањем дошли смо до тога да је неосновано такво обезвређивање критичког става, зато што постоје бројни примери и докази за тврдњу да хипертрофија бестидности и опсценог искуства подстиче дисхармоничност људског бића, и тиме битно погоршава укупни квалитет његовог живота. Наравно, порнографска заводљивост масмедија и информатичких мрежа не доводи у сумњу значајне технолошке погодности свеопште дигитализације, о чему ће бити више речи у наредном делу овог рада.

4.2. Техничке погодности дигиталне писмености

У овом делу дисертације, указаћемо на то колики цивилизацијски напредак доноси са собом дигитално описмењавање савремених људи. Пошто је дигитализација кључни чинилац хиперреалности, то значи да хиперреално доба укључује неспоран и изузетан прогрес у разним областима живота, што се између осталог манифестује у фузији радног и слободног времена, као и у комплементарној компресији информација и екстензији њихове доступности данашњим људима. Следи детаљније разматрање о томе.

4.2.1. Дигитална писменост и хиперреалност

Савремено искуство хиперреалности, парадигматично за човека данашњице, пресудно је условљено дигиталном писменошћу, односно, оспособљеношћу за коришћење дигиталне технологије. Ако имамо у виду да појам дигиталног имплицира то да се све може изразити помоћу бројева, путем кодирања и декодирања нумеричких низова, онда из претходне реченице следи да су квалитативна и аксиолошка обележја живота данашњих људи детерминисана квантификацијом, тј. квантитативним конфигурацијама и рачунарством. У том смислу, може се рећи да квалитетност и неквалитетност савременог живота зависе од умешности у коришћењу мултифункционалних рачунарских уређаја, путем којих се складиште, процесуирају и размењују информације најразличитијих врста. При томе, дигитална писменост је неодвојива од управљања информацијама, а ово управљање подразумева да дигитално писмена особа заузима како позицију субјекта, тако и позицију објекта информационих процеса, што значи да је она у значајној мери изложена друштвеној контроли и потенцијалним манипулацијама од стране других припадника тзв.

друштвених мрежа. Онолико колико човек може бити субјект ових процеса, смислено је говорити о могућности позитивног или негативног коришћења дигиталне технике, али из перспективе људског бића као субјект-објекта дигитализације и кодификације, има смисла и Маркузеова тврдња да „средства унапријед пресуђују и сам циљ“¹⁰⁸.

Слично Маркузеу размишља и Бодријар, када у својој анализи дигиталности истиче: „сврховитост је унапред дата, уписана у коду“¹⁰⁹. Објашњавајући да у савременом друштву, у времену дигиталности, бинарни код јединице и нуле (да/не) има универзални карактер, да је подједнако својствен природним и културним феноменима, француски теоретичар пише: „дигиталност је међу нама. Она опседа све поруке, све знаке нашег друштва, а најконкретнија форма у којој је можемо уочити је форма теста, питања/одговора, надражаја/одговора. Сви садржаји бивају неутралисани непрестаним процесом усмерених испитивања, пресуда и ултиматума намењених декодирању ... пошто је круг значења бескрајно смањен и сведен на питање/одговор, на бит или најмању количину енергије/информације која се враћа на своју полазну тачку, овај круг представља вечито обнављање истих модела“¹¹⁰. Реч бит означава информациону јединицу, тј. минималну количину информације која је потребна за разликовање два међусобно искључива стања, а ова ознака је настала спајањем почетних слова и задњег слова енглеских речи **binary** (бинарна) и **digit** (бројка, цифра), што указује на унутрашњу везу између дигитализације и бинарног (де)кодирања, чијем тумачењу је посвећено и цитирано место из Бодријаровог текста. При томе, очигледно је да француски теоретичар потенцира то да дигитална писменост не само да битно обележава све области савременог живота, него и да води њиховом рапидном осиромашењу.

Пошто је бинарни код средство дигиталног процесуирања информација, може се рећи да он унапред одређује и циљ или сврху коришћења дигиталне технологије, у том смислу што скоро целокупан живот данашњих људи бива кодиран и поприма обележја суочавања са инстант решењима животних проблема и задатака. Постављање циљева има смисла само ако је овај акт истински слободан, ако нису унапред зготовљени или детерминисани правац

¹⁰⁸ Х. Маркузе, *Човек једне димензије*, Логос, Сарајево, 1968, стр. 56.

¹⁰⁹ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 71.

¹¹⁰ Исто, стр. 74.

и смер опредељивања, односно, ако постоји више различитих и суштински другачијих опција које се могу бирати, а управо то је искључено у данашњем стилу живљења, коме је својствено репродуковање истих модела, кроз кодификовано информисање и комуницирање путем дигиталних медија. Са једне стране, дигитализација је боје и тонове савременог живота, фотографије и музичке записе, на пример, учинила хиперреалним, лепшим и стварнијим од стварних оригиналних стања и процеса, али је, са друге стране, готово све наше доживљаје претворила у нешто што је испрограмирано и лишено спонтане инвенције, нерепродуктивне креативности. Према Бодријаровом тумачењу, бинарна кодираност у савременом друштву „проистиче из *тактичког удвајања монопола*. У свим областима, дуопол је довршени стадијум монопола ... ради се о томе да сваки унитарни систем ако жели да преживи, мора да изнађе пут ка *бинарном регулисању*“¹¹¹. Сагласно овом начину размишљања, може се рећи да савремени човек, заправо, нема могућност избора ни између две суштински различите алтернативе, што значи да су данас кодификација и колонизација приватног искуства од стране друштвеног система достигли свој максимум, а то дефинитивно не доприноси духовном испуњењу и укупном животном благостању данашњих људи.

Теоретичар хиперреалности истиче: „од најмање дисјунктивне јединице (честице питање/одговор), до макроскопског нивоа великих система алтернације који управљају економијом, политиком, светском коегзистенцијом, та матрица се не мења: увек се ради о 0/1, бинарном ритму који се потврђује као метастабилна и хомеостатична форма савремених система“¹¹². У овом контексту, Бодријар објашњава да се свеprisутност бинарног кода (у виду интегрисаног кола питања и одговора) огледа у томе што је дигиталност задобила тактилна или хаптичка својства, поставши нешто што се осећа на властитој кожи, а то подразумева немогућност дистанцирања од дигитално-тактичне комуникације, која нам се намеће на сваком кораку, чиме је угрожена и сама могућност аутономног, критичког или креативног мишљења, па је савремено живљење редуковано на репродукцију стереотипних модела понашања. Према његовом схватању, репродуковање стереотипа одвија се у форми непрестаног тестирања и испитивања, кроз устаљену обавезу

¹¹¹ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 83.

¹¹² Исто, стр. 83.

људи у савременом информатичком друштву да траже (декодирају) одговоре на диригована (кодирана) питања, како у оквиру радног времена, тако и у сфери доколице. По њему, ради се о немогућности „да се на *усмерено* питање добије ма који други одговор изузев *симулираног* (изузев оног који би репродуковао питање)“, јер „испитаници се увек труде да буду онакви каквим их питање замишља и на шта их наводи“¹¹³. Између осталог, хиперреалност подразумева овај вишак истоветних решења, питања и одговора, односно, бескрајну циркулацију истих модела у различитим областима живота.

По нашем схватању, дигитална писменост и хиперреалност су значајно смањили простор за људску креативност, зато што креативност имплицира дивергенцију, а дигитализација конвергенцију. При томе, сматрамо да је дивергенција од постојеће стварности и стереотипних модела предуслов човековог културног уздизања, у смислу усклађивања са правим поретком вредности, са оним што је нормативно засновано, а што се разликује од хиперреалне нормалности. То значи да се у промишљању савременог света суочавамо са два смисла конвергенције и дивергенције, са конвергенцијом и дивергенцијом у односу на нормалност, и са конвергенцијом и дивергенцијом у односу на нормативност. Дигитализација поспешује конформизам, конвергирање са нормалношћу, са једне стране, и садржи опасност од дивергирања или разилажења са нормативним поретком вредности, са друге стране, док креативност захтева дивергенцију у виду опструкције дигиталних кодова, али и омогућује конвергирање са сфером нормативног важења. Пошто се због нестабилности људског бића никада не може постићи потпуна конвергенција са оним што има нормативно или апсолутно важење, сматрамо да се смисао креативности састоји у одступању од кодиране нормалности и у особеном начину на који се креативна особа приближава апсолутним вредностима.

4.2.2. Фузија радног и слободног времена

Једна од најважнијих погодности дигиталне писмености састоји се у превазилажењу јаза између радног и слободног времена, јаза у коме су многи теоретичари (поготово марксистичке провенијенције) видели суштину људског отуђења. Критика раздора између

¹¹³ Ж. Бодријар, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991, стр. 80.

ових сепаратних домена човековог живљења подразумевала је указивање да су њиме подједнако деформисани и рад и доколица, уз наглашавање да се у околностима дезинтегрисаности, са једне стране, радна активност упражњава као нешто принудно, неслободно и мукотрпно, док се, са друге стране, слободно време доживљава само као одмор од рада, било у виду репетитивних биолошких функција, било као сфера потрошње, празне забаве и неозбиљне игре. За разлику од овакве једностране поларизованости, Маркс је писао: „доиста слободан рад, нпр. композирање, у исти је мах ђаволски озбиљна ствар, најинтензивнији напор“¹¹⁴. Са друге стране, насупрот деформисаној распоућености људског бића, Маркузе је антиципирао стање интеграције и културног благостања, за које би било карактеристично „проширење царства слободе или боље царства могуће слободе у царство нужности. Сам радни процес, друштвено потребни рад постаје у својој рационалности подложен слободној игри духа, имагинације, слободној игри са пријатним могућностима ствари и природе“¹¹⁵. Пошто су дигитализација и дигитална писменост на извешан начин помешале царство нужности и царство слободе, може се рећи да су оне допринеле остварењу овог марксистичког утопијског сна о интегрисању јавног и приватног живота, рада и доколице.

Шта подразумева дигитално повезивање претходно раздвојених сфера? Реч је о томе да су уређаји дигиталне технологије мултифункционални, што савременим људима пружа могућност да лако комбинују рад и забаву, професионалну и приватну комуникацију, како на радним местима и у ширем јавном простору, тако и у приватности властитих домова. Са једне стране, у оквиру радног времена и простора, данас се на рачунарима и мобилним телефонима, поред обављања рутинских послова, може одвојити и неки временски интервал за властиту душу, за слушање омиљене музике или гледање атрактивних визуелних записа, као и за комуницирање на друштвеним мрежама, па чак и за истраживање властитих несвесних жеља преко интернет претраживача. Са друге стране, захваљујући истој тој техници, у слободном времену и у приватном простору могу се не само упражњавати различити облици релаксације и интерактивне разбигриге, конзумирати разноврсни забавни и културни садржаји, него и пројектовати нове пословне идеје,

¹¹⁴ К. Маркс, *Основи критике политичке економије I*, Просвета, Београд, 1979, стр. 420.

¹¹⁵ Х. Маркузе, *Царство слободе и царство нужности. Једно преиспитивање*, Praxis, бр.1-2, Загреб, 1969, стр. 22.

реализовати крупни професионални подухвати, па и завршавати важне финансијске трансакције. Укратко речено, дигитализација данас омогућује да се из кућне постеље обављају важне пословне активности, као и да се са радног места даљински управља различитим кућним апаратима и креира приватни комфор. Није ли то право прожимање радног и слободног времена, рада и доколице, прожимање какво се само пожелети могло? Да ли марксистички пројекат друштвеног благостања подразумева такву фузију царства нужности и царства слободе?

Најпре да видимо какво је гледиште о овом проблему заступао сам оснивач марксизма, Карл Маркс. По његовим речима, „царство слободе почиње у ствари тек тамо где престаје рад који је одређен невољом и спољашњом сврсисходношћу; по природи ствари, оно дакле лежи с оне стране области саме материјалне производње“¹¹⁶. Наравно, сфера радног времена се не може поистоветити са облашћу материјалне производње у најужем смислу, зато што је дијапазон радних активности много шири од непосредне продукције различитих материјалних добара, али постоји и нешто што је заједничко свим врстама рада, па и онима нематеријалног карактера, а то је њихова инструменталност или спољашња сврсисходност, која се тиче тога да оне подразумевају принуду да се зарађује новац за властити и породични живот. Према нашем разумевању, Маркс је на цитираном месту материјалној производњи приписао ово шире значење, заједничко различитим видовима рада, мислећи на све врсте зарађивања финансијских (материјалних) средстава неопходних за свакодневни живот, на активности које нису самосврховите и не пружају задовољство саме по себи, већ су нужно зло или пуко средство за обезбеђивање егзистенције.

Ако је наше тумачење исправно, онда из њега следи то да је оснивач марксизма у најмању руку био скептичан у погледу могућности да се обједине или измире радна активност, коју диктира спољашња нужда или принуда, и слободна игра душевних моћи, о којој је са толико ентузијазма писао Маркузе. При томе, сасвим је могуће да Марксова размишљања нису меродавна за сагледавање друштвене реалности двадесетог и двадесетипрвог века, али су она у концептуалном погледу веома прецизна, јер спречавају појмовну конфузију која је присутна у Маркузеој тези о спајању царства слободе и

¹¹⁶ К. Маркс, *Капитал III*, Просвета, Београд, 1974, стр. 682.

царства нужности. Реч је о томе да појам слободе искључује неслободу, што значи да оног часа када неки домен оквалификујемо као царство слободе, о њему више није оправдано говорити и као инстанци царства нужности, већ евентуално само као бившем домену неслободе (нужности). Чињеница је да данас људи могу да зарађују новац бавећи се нечим што им само по себи пружа задовољство, али то онда у строгом смислу и није мукотрпни рад, нити пука материјална производња, већ је, према Марксовој формулацији, царство слободе које се налази с оне стране царства нужности. У оквиру марксистичког појмовног апарата, било би примерено рећи да је овде у питању практична делатност, која је по дефиницији слободна и самосврховита, а не репресивни и инструментални радни процес. У сваком случају, из угла ове теоријске оријентације, спорно је то на који начин је могућа и пожељна интеграција радног и слободног времена.

Да закључимо. Проблем дигиталне технологије је још комплекснији од класичног марксистичког питања о демаркацији или интеграцији царства нужности и царства слободе, зато што је у вези са њим присутна још већа конфузија, о чему сведоче и претходно разматрана Бодријарова размишљања. Са једне стране, дигитализација превазилази машту и садржи значајан еманципаторски потенцијал, јер *de facto* брише границе између јавног и приватног простора, радног и слободног времена, успут стварајући крупне тешкоће нашим мисаоним навикама и настојању да о њој мислимо на концептуално прецизан и консеквентан начин. Са друге стране, слобода коју она доноси јесте кодификована слобода, што значи да не само у радном процесу, него ни у интимном животу, који су подједнако дигитализовани, нема претпоставки за суштинску креативност и маркузеовски схваћену слободну игру духа и имагинације, за неусловљену игру са пријатним квалитетима и могућностима стварног света. Последица таквог стања ствари јесте нешто што се не може редукovati на појмовну збрку, јер је у питању егзистенцијална конфузија која је условљена дигиталном фузијом „царства нужности“ и „царства слободе“, тзв. радног и тзв. слободног времена. Када је реч о теоријском плану, дигитална хиперреалност даје за право Бодријаровом запажању да више не живимо у епохалном оквиру марксистичког наратива о драми алијенације, него у времену које је обележено екстазом или прекомерношћу (информатичке) комуникације.

4.2.3. Компресија и екстензија

Ако имамо у виду то да је дигиталност облик технике, и да техника као таква подразумева инструменталну вредност, односно, оно што је Маркс назвао спољашњом сврсисходношћу, онда можемо рећи да дигитализација ван сваке сумње представља највиши ниво техничке усавршености, јер је донела највеће инструменталне погодности савременом човечанству. На такву оцену не може утицати преиспитивање егзистенцијалних и културолошких ефеката дигиталне технике, што је наш примарни теоријски интерес у овој дисертацији, зато што су у питању сасвим различити параметри и критеријуми вредновања, с обзиром да се ниво култивисаности не тиче инструменталне него телеолошке вредности, тј. унутрашње сврсисходности. Посматрано само из технолошког угла, кључна предност дигиталности у односу на остале видове технике састоји се у њеној вишеструкој економичности, у томе што се њеним коришћењем, са знатно мање енергије, на много мање простора и у много краћем времену, постиже много већи ефекат од онога који се може добити помоћу других техничких помагала. Реч је о томе да целокупна техника посредно и заобилазним путем утиче на човекова ментална стања, док дигитални уређаји то постижу на најдиректнији могући начин, зато што су информације главни ресурс њихове обраде, а управо од каквоће информација које протичу кроз свест људи највише зависи њихово субјективно осећање животне (не)испуњености или (не)среће.

По нашем схватању, постоји тесна веза између технолошког и психолошког угла размишљања о животу, поготово када су у питању савремена дигитална техника и психички доживљаји савремених људи. Ради се о томе да сва достигнућа која проучава технологија подразумевају обраду енергије и њено искоришћавање за изазивање одговарајућих промена у човековом животу, а све ове техничке интервенције се, на крају крајева, свode на производњу нових информација као нових инпута у сфери психичких процеса, који за последицу имају другачије аутопате, тј. измењене облике људског понашања, што је онда предмет психолошких истраживања. Када је Маркс писао да је „стварање пет осјетила посао цјелокупне досадашње историје“¹¹⁷, он је имао на уму управо то да се усавршавање производних снага или технолошких моћи човечанства директно одражава на човеков сензибилитет и на разноврсност људских искустава, што значи да је идеја о спрези између

¹¹⁷ К. Маркс, „Економско-философски рукописи“, *Рани радови*, Напријед, Загреб, 1967, стр. 241.

технолошког и психолошког развоја садржана и у његовом учењу. У нашем времену, дигитални медији су квинтесенција технологије, техника у свом најдестиллованијем или најчистијем виду, зато што они на најдиректнији и најкондензованији начин обликују психу и понашање данашњих људи. При томе, дигиталност не само да се тиче директне обраде података који највише тангирају људски живот, него и подразумева највиши степен компресије или сажимања информација, што дигиталне уређаје чини најсупериорнијим алаткама психичког живота и својеврсним сажетком целокупне историје људског бића, у генеричком и у индивидуалном погледу.

Као добар пример за велике техничке погодности које нам пружа дигитална компресија података, може нам послужити трансформација физичких књига у електронске. Овом трансформацијом енормно се смањује простор за складиштење књижног фонда, зато што се у минијатурним форматима електронских датотека могу чувати огромне текстуалне информације, толико мноштво књига за које су некада биле потребне читаве зграде, тј. класичне библиотеке. Осим тога, дигитализација значајно убрзава и олакшава репродукцију и дистрибуцију књига, а њихово читање на екрану доноси и бројне додатне погодности које се тичу веће прегледности у погледу несеквенцијалног прегледања. Наиме, електронске књиге се веома лако могу уредити у форми тзв. статичног хипертекста, таквог текста чији садржај остаје непромењен, али који поред коришћења индекса појмова, садржаног и у класичним књигама, омогућује селективно и сажето хијерархијско читање, тј. ишчитавање на основу логички груписаних појмова. Корак даље у правцу хипертекстуалности, који се више не тиче економичног складиштења књига већ њиховог интерактивног коришћења, јесте тзв. динамични хипертекст, путем кога не само да се читање електронског издања неке монографије може преусмеравати на мрежу других повезаних текстова, него је могуће и активно учествовати у допуњавању информација, тј. у писању нових одредница на глобалном интернет сервису (World Wide Web, скраћено WWW). Такође, дигитални уређаји нам омогућују да хипертекст комбинујемо са другим медијима, чиме се постиже хипермедијално обогаћивање искуства у изабраној области. На овај начин, дигитална компресија информација, текстуалних или неких других, доводи до максималне екстензије људских чула, сазнајних капацитета и разноврсних психичких доживљаја.

Употреба техничких средстава генерално, а поготово коришћење дигиталних уређаја, делује подстицајно на интензивирање човекових осећања пријатности и уживања, између осталог и због тога што то може укључивати контролу и одлагање непосредног нагонског задовољства, чиме ужитак бива увећан. По Маркузовим речима, „тек заустављени и задржани порив узвисује пуко природно задовољавање потреба до осјећаног и појмљеног ужитка – до среће“¹¹⁸. Међутим, иако се са цивилизацијско-технолошким развојем, са производњом све савршенијих техничких средстава, превазилази природна непосредност и постиже екстензија људских капацитета за уживање, сматрамо да се човек тиме, ипак, не приближава највишим вредностима властитог постојања, оним вредностима које његовом животу пружају истинску испуњеност, дубљи смисао и унутрашњу сврсисходност. Као инструментална вредност, дигитална техника служи човеком жељама и умножава их, и у извесном смислу заводнички делује на данашње људе, подилазећи њиховим страстима, али највише потребе људских бића не тичу се подилажења или снисхођења, већ усхођења, односно, вођења ка самосврховитим вредностима, ка циљевима који превазилазе себичне људске интересе и ужитке. Пошто такве културне потребе нису ствар психе, већ духа, а крајњи домети сваке технологије и технократије увек се крећу у равни психологије, мислимо да човеково културно уздизање нипошто није сводиво на дигиталну писменост, на компресију информација и екстензију искустава.

4.3. Утицај симулације на хипертрофију масовне и атрофију критичке културе

Као чинилац хиперреалности, дигитализација је са собом донела и врхунске облике симулације, такве облике симулирања и аутореферентног кодирања који су маргинализовали значај човековог субјективитета, његовог критичког става и стваралачког мишљења. По нашем схватању, ово имплицира да је дигитална симулација, упоредо са великим цивилизацијским прогресом, изазвала културни регрес у виду увећавања масовне културе и умањивања критичке културе, чиме је погоршан укупан квалитет садашњег културног живота. Предмет наредних одељака јесте експликација поменутих импликација.

¹¹⁸ Х. Маркузе, *Наук о поривима и слобода*, Идеје, бр.4, Београд, 1971, стр. 65.

4.3.1. Симулација и масовна култура

Хиперреалност се заснива на дигитализацији и бинарном кодирању информација, а бинарни кодови подразумевају симулацију, односно, симулирање различитости. У савременом информатичком друштву, симулирати значи не само бити неаутентичан, већ и потискивати свест о суштинској разлици између аутентичног и неаутентичног, потирати неистовестност између оригиналног или властитог, са једне стране, и имитаторског или туђег, са друге стране. У том смислу, на хиперреалну симулацију би се могло применити оно што је Адорно рекао за психоанализу – „уколико опозива диференцирање, које се зове его, она сама постаје оно што би коначно хтела превазићи – у неку руку регресија. Јер суштина није оно апстрактно поновљено, него оно опште као различито. Оно хумано образује се, као смисао за диференцирање уопште, на његовом најкрупнијем искуству, искуству полова. Нивелисањем свега онога што се по њој зове несвесно, и коначно свега људског, психоанализа изгледа подлеже једном механизму типа хомосексуалитета: не види ништа што је другачије“¹¹⁹. У овом духу, као теоретичар хиперреалности, Бодријар је психоанализи приписао типична својства симулационог модела, објашњавајући да се, поред осталих облика модулације информација и моделовања живота данашњих људи, у психоаналитичком искуству разоткрива генерална карактеристика савременог доба – неутралисање правих или радикалних другости и њихово замењивање (привидним) различитостима.

Реч је о томе да симулација у виду дигиталног енкодирања захтева симулирајуће декодирање бинарних кодова, а ово се у свакодневном животу рефлектује као ментално уклапање конкретних људи у унапред дате информатичке програме и моделе понашања, што искључује могућност суштинских промена, разликовања или подругојачења, а учвршћује постојеће стање ствари, структуре и распоред улога унутар њих. Иако модулација укључује прављење бројних разлика унутар структура, генерисање изнијансираних дистинкција и супротности, ипак се ради о непрестаном понављању општег модела и о потпуној заменљивости конкретних носилаца различитих улога, што значи да у околностима хиперреалне симулације владају стереотипи и да заправо не постоје радикалне

¹¹⁹ Т. Адорно, „Прилог односу социологије и психологије“, у: *Филозофско читање Фројда*, прир. О. Савић, ИИИЦ ССО Србије, Београд, 1988, стр. 267.

различитости, односно, алтернативе и алтернације. Како је то Бодријар описао, данас је усклађивање са моделом постало једини смисао и сврха људског постојања, чему можемо додати да се ово чини уместо некадашње човекове запитаности о томе одакле долази и куда иде, уместо његовог трагања за првим и последњим, за властитим пореклом и за циљем сопствене егзистенције, за незаменљивим личним назначењем – теолошким речником речено. Ово умањивање или ишчезавање суштинске другости и аутентичности, кроз кодификовану симулацију, директно је пропорционално са увећавањем масовне културе, са презасићеношћу савременог света њеним производима, производима који су наизглед веома разнолики и шаренолико изнијансирани, али се заправо ради о нијансама једног те истог површног односа према животу.

Пишући о томе да сваки конкретан човек има неку посебну и незаменљиву улогу у моралном космосу, тј. у односу на поредак универзалних вредности, Шелер истиче – *„индивидуално одређење је по себи безвремено вредносно суштаство у форми личности. И пошто га дух у човеку није изградио и поставио, већ га је само спознао, и преко искуства живота и делања само га, да тако кажемо, сукцесивно разоткрива у читавој његовој пуноћи, индивидуално одређење постоји, исто тако, само за духовну личност у нама“*¹²⁰. Оно што је заједничка карактеристика претходно назначених визија света и човека, унутар Шелеровог теистичко-метафизичког начина размишљања и у оквиру искуства дигиталне кодификације, јесте то да се у оба случаја појединац схвата не као стваралац, већ као извршилац сопствене улоге, али је међу њима присутна и значајна разлика, која се огледа у томе што се незаменљивост личности потенцира само у првом од ова два животна контекста. Наиме, за разлику од света дигиталне симулације, који укључује хипертрофију масовне културе, конформизацију и деперсонализацију, искуство теистичког и метафизичког погледа на свет не подразумева стереотипе, него божијом вољом условљену уникатност и непоновљивост личности, односно, *„индивидуално суштинско саприпадништво човековог карактера и догађања око њега и у њему самом“*¹²¹. Реч је о томе да у оквиру теистичког сензибилитета, у свету који није дигитално хиперреалан или прожет хиперреалистичким менталитетом, личност не може бити нешто друго од онога што јесте,

¹²⁰ М. Шелер, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011, стр. 91.

¹²¹ Исто, стр. 85.

не може успешно симулирати да је нека друга особа, зато што се ток догађаја у животу сваког појединца доживљава као судбински повезан, јединствен и само њему припадан, па се самим тим и свачија животна улога види као особена и незаменљива.

Према нашем схватању, у сваком размишљању о људској истоветности и различитости неизбежно се јављају сличне двосмислености и (привидне) противречности, али ово не имплицира да су све антрополошке концепције и визије подједнако вредне, односно, да су подједнако добре или лоше. Појмовна конфузија проистиче из тога што је свака личност у неком смислу и иста и различита, утолико што бити доследан или истоветан самоме себи значи разликовати се од других, док постати истоветан другима значи диференцирати се од себе из прошлости. Генерално се може рећи да у савременом друштву, у времену глобализације и хиперреалне симулације, царују идентификација са другима и брисање властитог идентитета, онога што једну личност чини другачијом од осталих. За разлику од тога, као једна од општих карактеристика света који је претходио хиперреалности може се истаћи тежња ка развијању особености, ка очувању индивидуалног и колективног идентитета, што је подразумевало супротстављање, између осталог, покушајима политичког асимиловања, као и нивелисања било које врсте. Међутим, појмовне релације између идентичности и различитости још су комплексније од онога што смо управо написали, зато што је у случају хиперреалне идентификације, разлика присутна не само у односу на себе, већ и према другима, док је за класичну афирмацију личног идентитета карактеристично не само диференцирање у односу на друге, него и наспрам себе самог.

Двозначност хиперреалне идентификације, као поистовећења са другима и диференцијације од других, састоји се у томе што постоји више различитих стереотипа у оквиру истог симулационог модела, услед чега идентификовање са општим моделом повлачи за собом и усвајање једне од бројних симулираних диферентних улога унутар дате информатичке структуре. При томе, иако масовна култура подразумева такво идентификовање са другима које заправо значи поистовећење са једном групом других и диференцирање од осталих група, њена кључна карактеристика се, ипак, не састоји у диференцијацији, већ у идентификацији, односно, у саображавању са заједничким моделом понашања, на микро и макро плану. Дигитална симулација подстиче увећавање масовне

културе управо на тај начин што доводи до хипертрофије симулираних разлика и нијанси унутар истог обрасца масовног искуства, искуства које се субјективно неретко доживљава као шанса да се буде неко други, да се одступи од једноличности свог претходног живота. Са друге стране, и Шелеров опис афирмације личног идентитета укључује двозначност, зато што је у таквом самопотврђивању личности, поред доследности себи, присутно и диференцирање властитог искуства и дистанцирање од колотечине сопствене животне свакодневнице. Значење овог алтерирања, које саматрамо вреднијим од претходно поменутог, додатно ће бити разјашњено у наредном одељку.

4.3.2. Симулација и критичка култура

У оној мери у којој увећава или хипертрофира масовну културу, дигитална симулација умањује или атрофира критичку културу. Из угла субјективног искуства, ово се манифестује на тај начин што хиперреално симулирање подстиче осећај лакоће и обезвређује значај борбеног става, преусмеравајући људско хтеће од некадашњег критичког процењивања постојећег стања ствари, сазнајног тестирања реалности и напорног савлађивања препрека, ка садашњем самоугађању и кретању линијом мањег отпора. То значи да, заједно са конформизацијом, дигитално умрежавање доноси и утисак „комфоризације“, омогућавајући људима доживљај да живе удобније (ако не и угодније) него што су живели пре тога, и пружајући им осећај да су направили разлику у односу на оно што су некада били и да су почели „живети као сав нормалан свет“. Ако је стање ствари заиста такво, сасвим је оправдано запитати се да ли нам је онда данас уопште више и потребна нека друга култура осим масовне културе? Чему врхунска или критичка култура? Сагласно ономе што смо раније излагали, сматрамо да потреба (ако не и жеља) за критичком културом итекако постоји и у нашем времену, због тога што је, макар на индиректан начин, чак и могућност одрживог уживања у масовној култури условљена дOMETИМА културе која није масовна. Ради се о томе да људски капацитет за продужавање искуства радости почива на културном уздицању ка вишим вредностима, па погоршање квалитета данашње културе има за последицу снижавање укупног нивоа човековог менталног и животног благостања у савременом друштву.

По нашем разумевању, култура може значајно да алтерира и улепшава човеков живот, али само онда када културне аспирације кореспондирају са онтолошким и космолошким границама људског бића. Ово значи да није могуће неограничено мењати властити живот, постати неко сасвим други у односу на оно што смо раније били, тј. доћи до прекретнице после које бисмо перманентно имали неупоредиво другачија и пријатнија животна искуства, од оних која су била присутна у нашим личним прошлостима. Лоша страна масовне културе састоји се у игнорисању човекових онтолошких граница, у илузији да личност може потпуно побећи или одступити од себе и својих егзистенцијалних посебности, да се може без икаквих ограничења саобразити са моделом нормалног и комфрног живота, и управо из самоосведочења у неоснованост оваквих очекивања проистиче потреба за критичком културом, као и задобијање искуства о њеној вредносној супериорности. Наиме, за разлику од конформистичке културе, алтерирање које омогућује критичка култура одвија се у оквиру класичне афирмације личног идентитета, а она, са једне стране, уважава оно што се не може променити у нашим животима, док, са друге стране, значајно побољшава квалитет наших доживљаја и оптимализује наш капацитет за радовање. Како је то могуће да нешто има одлике и немењања и побољшавања живота? Полазећи од поменутих Шелерових назнака о индивидуалној одређености личности, на ово питање можемо одговорити указивањем да могућност кореспонденције између онтолошке непроменљивости и аксиолошко-културолошког усавршавања, побољшавања и улепшавања живота, односно, постигнућа радости живљења, проистиче из тога што човек сукцесивно разоткрива суштину властитог духовног потенцијала, потенцијала који није сам створио, већ је добио као лични онтолошки дар. Фокусирање на вредности које се тичу личних дарова јесте оно што не само да улепшава живот, него и пружа трајност људским радостима.

Реч је о томе да је духовна суштина личности безвремена или онтолошки непроменљива, али да се она манифестује у времену и да из темпоралности проистичу њене вредносне осцилације, па и могућност вредносног уздизања, подизања естетско-етичког квалитета живљења на виши ниво. Управо због властите темпоралности, људско биће у различитим временским интервалима више или мање потврђује оно што је највредније, уникатно и незаменљиво у његовој личности, оно што се тиче његовог личног потенцијала, па је квалитет човековог (културног) живота некад нижи, а некад виши. Сагласно овоме,

врхунски културни домети, продуктивни и рецептивни, неодвојиви су од оних временских епизода у којима се највише афирмише аутентичност или идентитет личности. Наравно, неко би могао критиковати овакав начин размишљања, због наводног претераног индивидуализовања или персонализовања културе, полазећи од тога да културне вредности имају наиндивидуални, тј. друштвени или универзални карактер. Међутим, таква критика би почивала на неспоразуму у погледу значења индивидуалности, тачније, на превиду да се у контексту Шелерових филозофских схватања, које смо усвојили, личност и универзалност не искључују. На трагу мисаоних увида овог филозофа, може се рећи да личност начелно јесте личност, тј. нешто што у форми активности превазилази физичку и психолошку реалност, управо у оној мери у којој учествује у извршавању апсолутних вредности, као и да се људске индивидуалности тичу конкретног индивидуирања њихових различитих онтолошко-аксиолошких улога и личних потенцијала за оно што је универзално. Пошто личност није сводива на предмет, о њеној егзистенцији треба говорити у смислу актуализације културних вредности, па и њене посебности треба схватити као индивидуално одређене процесе културног уздизања.

Према нашем схватању, прави културни прогрес подразумева афирмацију личног идентитета и аутентичности, због тога што се потврђивање личности састоји у превазилажењу баналности властитог свакодневног живота, кроз манифестовање особених онтолошких дарова, а у правцу извршавања њима примерених задатака, који се тичу узвишених и универзалних вредности. Ово превазилажење сопствене неаутентичности захтева властити вољни напор, критички однос према лошој стварности и проактивну борбену опредељеност за нешто боље, и ту никакво симулирање лакоће и кретање линијом мањег отпора не може бити од помоћи. Прецизније речено, хиперреална симулација нам значајно помаже да живимо лагодније у разним погледима, да се мање напрежемо, да економичније комуницирамо, и да лакше и брже долазимо до предмета својих жеља, али упоредо са пружањем таквих погодности, она нам и ускраћује могућност да будемо испуњени дуготрајним радостима, јер такве радости нису могуће без вољног напрезања и усредсређивања на трајне вредности. Одузимајући нам ту врсту усредсређености и сабраности, хиперреалност доноси више штете него користи по укупни квалитет нашег живота, а спољашње манифестације овог процеса су хипертрофија масовне културе и атрофија критичке културе.

Да не би било неспоразума, треба истаћи да се суштина праве култивисаности не може свести на борбени став и критичко-негаторски однос према свету, али из тога не следи да је пасивизација у виду масовне културе оно чему треба тежити у процесу култивисања. Наиме, истинска култура подразумева измирење са светом, али до тог измирења не може да се дође лако и путем једнообразне симулације, већ само кроз уважавање човекових онтолошких и космолошких граница, што имплицира мукотрпне, неупоредиве и за сваку личност другачије начине разрачунавања са собом, са сопственим неостваривим жељама и лошим навикама. То значи да је критичка култура незаменљив начин одрживог превазилажења напетости, спољашњих и унутрашњих сукоба, па је основано закључити да њено атрофирање, кроз хиперреалну симулацију и масовну културу, само привидно доноси пацификацију и ментално благостање, и да оно, заправо, погоршава квалитет живота и умањује радост живљења.

4.3.3. Симулација и квалитет културног живота

Као врхунац симулације, хиперреалност је значајно изменила ментални живот савремених људи, односно, наше душевне и духовне доживљаје. Ако културни живот поистоветимо са нашим менталним животом, онда из претходне констатације следи то да је актуални стадијум симулирања изазвао крупне промене у простору човековог унутрашњег искуства, у домену квалитативних својстава људског живота у савременом свету. Култура се свакако и разликује од цивилизације управо по томе што се тиче саме квинтесенције живљења, онога ради чега живимо, финалних духовних и емоционалних исхода свих наших тежњи, у погледу задобијених виших вредности и каквоће пратећих субјективних осећања, и у том контексту хиперреална симулација несумњиво игра веома важну улогу. Њена предност у односу на раније стадијуме симулакрума огледа се у томе што је она елиминисала бројне перипетије пробијања кроз стварност, тј. заобилазне путеве долажења до жељеног задовољства, омогућавајући савременим људима утисак да се слободно и на најдиректнији начин баве менталним сликама о својим крајњим жељама и тежњама, конзумацијом духовних садржаја и пратећих емотивних стања, што јој пружа највећу могућу културолошку релевантност. Међутим, овај утисак слободе и доживљај

испуњености у свету хиперреалности представљају илузије, зато што су таква пријатна искуства осуђена на краткотрајност и дугорочну фрустрираност.

Правећи разлику између цивилизације и културе, можемо рећи да радост није никаква цивилизацијска вредност, али да свакако јесте прворазредна вредност човековог културног живота. Играјући се речима, желимо да кажемо да све што човек ради, не ради ради (због) рада, него ради радости, зато што рад, као окосница цивилизације, није циљ самоме себи, већ је средство ономе што је самосврховито или изнутра сврсисходно, а то је сфера културних вредности и културних радости. То што хиперреална симулација приређује радост савременим људима, што им живот чини пријатнијим и удобнијим, не може се третирати као њен недостатак или лоша особина, управо због тога што је радовање један од самосврховитих циљева људског живљења. Али, са друге стране, оно што се оправдано може замерити савременој симулацији јесте то што она не пружа довољно радости данашњим људима, прецизније речено, то што симулирана радост има краткотрајне позитивне ефекте, док је у дужем временском периоду контрапродуктивна и штетна. Ради се о томе да је трајање радости обрнуто пропорционално степену лакоће са којом долазимо до извора радовања, што значи да лаки и забавни културни садржаји, који су нам експресно доступни путем дигиталних медија, не омогућавају постојано задовољство и одрживо блаженство или благостање. Доба хиперреалне симулације, са једне стране, поспешује масовну културу, опуштање и подлагање линији мањег отпора и, са друге стране, изазива атрофију критичке културе, напрезања и бирања линије већег отпора, чиме се квалитет културне радости битно умањује.

Оно што може да створи забуну јесте то што културна радост подразумева естетску дереализацију, рецептивни однос према свету и превазилажење мукотрпне борбе за материјално обезбеђивање егзистенције, а хиперреална симулација, барем на први поглед, подстиче управо такво искуство опуштања и смиривања. Заиста, неспорно је да дигитални медији индукују рецептивност у смислу пријемчивости за различите забавне и рекламне садржаје, као и то да они у великој мери одвраћају своје кориснике од животне озбиљности и настојања да се упорно и тегобно боре и изборе за реализацију сопствених циљева, нечега што су сами изабрали и себи поставили као најважне задатке. Међутим, ако обратимо пажњу на генезу естетске дереализације и рецептивности, уочићемо да је у питању нешто

много више од неозбиљности и пасивности, у том смислу што су минули рад и ниво образовања од кључног значаја за квалитет естетског и културног ужитка. Реч је о томе да ситуације у којима смо кадри да спокојно уживамо зато што је „збиљност изгубила своју озбиљност“ захтевају озбиљну припрему, јер ће се у противном случају радити само о неразумљивом, узнемиравајуће шокантном или чак кошмарном искуству. Уосталом, није претерано рећи да човек може да ужива постојано само у ономе што је сам створио, јер ужитак „како дође, тако и оде“, па било које задовољство до кога долазимо брзо и без труда, кратко траје и лако пролази.

Према нашем схватању, не само што то није случај са продукцијом, него ни рецепција озбиљних естетских и културних вредности није могућа без озбиљног ангажовања и интензивног напрезања човекових психофизичких способности. Аналогно увиду да личност истински постоји само онда када се ангажује на реализацији духовних вредности, оних вредности које превазилазе биолошку и социолошку реалност, и за озбиљну културу и прави културни ужитак се може рећи да су присутни само онда када људи активно учествују у њиховом извршавању и манифестовању. У том погледу, у погледу активне ангажованости, не постоји суштинска разлика између продуктивног и рецептивног културног акта, због тога што и један и други укључују активно саизвршавање универзалних вредности, нечега што своје нормативно важење (попут логичких закона и етичких принципа) има независно од људи, али што бива фактички актуализовано у времену и простору само захваљујући људским напорима. Естетска сублимација и рецептивна дереализација тичу се способности супротстављања властитим склоностима, како биолошким нагонима, тако и имперсоналним социјалним навикама (укључујући и оне које се успостављају путем дигиталне симулације и информатичких мрежа), али ово супротстављање је плодно само онда када се одвија у виду безрезервне активне посвећености узвишеним циљевима и идеалима. Таква посвећеност подразумева тегобно самосавлађивање, а не лагодно самоугађање, дуготрајан процес образовања и усавршавања властитих способности, а не помирљиво прихватање затеченог стања и својих пасивних навика, али једино то представља „улазницу“ за врхунске и дуготрајно одрживе културне радости. У овом смислу, само они појединци иза којих стоји мукотрпан минули рад у образовном процесу, могу да уживају у рецепцији правих културних вредности.

Као битна компонента квалитета културног живота, интензитет и трајање доживљаја радости условљени су нивоом озбиљности и узвишености културних активности у којима учествујемо, на продуктиван или рецептиван начин. Рецептивна дереализација значи неозбиљност у односу на материјалне потребе, занемаривање реализације нагонских склоности ка чулном задовољству, али и максималну озбиљност у односу на духовне вредности, посвећеност реализацији активности које доприносе нашем културном уздицању, односно, надмашивању биолошке и социолошке реалности. Сагласно овоме, врхунска културна радост проистиче из неозбиљног односа према захтевима свакодневног живота, са једне стране, и потпуне озбиљности и преданости у вршењу активности које немају витални или прагматични значај, са друге стране. Пошто хиперреална симулација, у домену културних активности, уместо озбиљности, напрезања и самосавлађивања нуди забаву, опуштање и самоугађање, она производи много лошији квалитет културног живота и много нижи ниво радости од онога који обећава. Стога, можемо закључити да се велика културолошка релевантност симулације тиче њеног штетног утицаја на културу.

4.4. Утицај брзог протока информација на хипертрофију масовне и атрофију критичке културе

Убрзано процесуирање информација јесте један од кључних чинилаца хиперреалности, који неповољно утиче на стање савремене култивисаности. Ради се о томе да је брзина информисања превазишла брзину човековог мишљења, услед чега се људски ставови све више формирају на некритички начин, тј. испод прага свести. То значи да и овај аспект хиперреалности изазива хипертрофију масовне културе (= псеудокултуре) и атрофију критичке културе (= аутентичне културе), што ће детаљније бити објашњено у наставку разматрања.

4.4.1. Брзи проток информација и масовна култура

Оно што важи за симулацију, важи и за брзи проток информација, као другу важну карактеристику хиперреалног света, која је неодвојива од прве одлике, тачније, од моћних

дигиталних медија путем којих се врши симулирање. Наиме, велика брзина протицања информација у савременом друштву, и то на глобалном нивоу, такође има за последицу конформизацију свести данашњих људи, односно, формирање масовне психологије и индуковање аутоматских реакција у понашању конзумента информативних садржаја. За масовну културу генерално се може рећи да се одликује доминацијом квантитативног мишљења и начина доживљавања стварности, што имплицира способност обраде и пријема енормне количине информација, али и површност и квалитативну индиферентност у њиховом разумевању. Средства масовних комуникација подразумевају велике квантитативне моћи техничког репродуковања, емитовања и реципирања различитих садржаја, па њихово коришћење, које је саставни део савременог начина живота, делује неповољно у погледу дубине и квалитативне обојености људских доживљаја, тј. у односу на развој критичке културе. То значи да брзина информисања подстиче човекове склоности ка квантитативном нивелисању, масовности и материјалности, а инхибира људски афинитет ка квалитативном диференцирању, критичности, духовности и вршењу властитих избора.

Према Бењаминовим речима, „тимае што техника умножава репродукцију, она јединствену појаву ... замењује масовном“¹²². При томе, износећи ово запажање, немачки мислилац је имао на уму омасовљење уметничког дела, али сматрамо да се његова анализа антрополошких последица увећане техничке репродуктивности и квантификације уметничких творевина може у потпуности применити и на остале сфере људског искуства. Ради се о томе да у савременом друштву квалитативна јединственост било које појаве, личности, чина или догађаја, бива неутралисана путем веома убрзане информатичке обраде и великог квантитета у погледу репродукције и дистрибуције истог садржаја. Брзина протока информација тиче се усавршених техничких могућности за процесуирање свих чулних датости, података и садржаја искуства, а ово процесуирање укључује њихову масовну репродукцију, масовну дистрибуцију и масовну рецепцију. По нашем схватању, како дистрибуција информација, тако и њихова иницијална обрада подразумевају техничку и менталну репродукцију непосредних утисака, због тога што без репродуктивног сажимања и уобличавања наша сирова искуства не могу задобити препознатљива значења,

¹²² В. Бењамин, „Уметничко дело у веку своје техничке репродукције“, *Есеји*, Нолит, Београд, 1974, стр.119.

било које врсте. У том смислу, проток информација није само интерсубјективно кретање, не односи се само на трансмисију података од емитента до рецепијента, већ је подједнако и интрасубјективни или интрапсихички процес, јер започиње већ у домену субјективног искуства.

Сагласно претходно изложеном, следи да техничко убрзање протока информација има крупне (управо масовне) последице, не само у социјалној интеракцији, него и у интрапсихичком простору. Пратећи Бењаминове анализе, можемо да констатујемо да су фотографија, камера и екран изазвали праву револуцију у начину на који човек перципира и доживљава свет, баш захваљујући брзини којом ови апарати процесуирају елементарне датости људског искуства. Реч је о томе да убрзано техничко регистровање, репродуковање и емитовање сензорног материјала значајно анулира улогу свесног ума у значењском конституисању наших доживљаја, зато што мисаоне операције не могу да прате брзину техничких апарата, па се данас субјективни утисци о важним стварима све више формирају испод прага људске свести. У том смислу, проток информација, нешто што је на први поглед само ствар техничке ефикасности и брзине функционисања, итекако интерферира са човековим менталним процесима и културним животом. Пошто живимо у времену у коме су технички апарати учинили брзину информисања већом од брзине мишљења, наши субјективни ставови све више добијају на маси, масивности или масовности, која се огледа у убрзаном и површном серијском реплицирању, тј. умножавању властитих једнообразних реакција на квалитативно различите садржаје. Ово значи да масовност није само особина која се тиче бројности учесника у неком друштвеном збивању, него и једна од кључних психолошких карактеристика савременог човека као појединца, која се састоји у садржинској индиферентности, опседнутости квантитетом и у подложности једноличној аутоматској брзини.

Ако ствари осмотримо из угла Шелерове филозофије, можемо увидети да масовна култура информатичког доба подразумева потпуну доминацију нижих, материјалних, слојева унутар комплексне структуре људског бића. Уосталом, не само код Шелера, него и у учењима других филозофа (као што су Декарт и Сартр) присутна је теза о директној вези између масе и материје, тачније, идеја о квантитативној протежности и масивности као суштинским одликама материјалне реалности. Када је реч о људском бићу, доминација

масовне културе и материјалне реалности огледа се у механичкој ригидности и аутоматизованости човековог понашања, у некритичкој подложности базичним процесима физичке атракције и репулсије, чији степен је директно пропорционалан брзини техничког процесуирања информација. Карактеристика људских доживљаја и понашања који су вођени материјалним или физичким импулсима јесте то да су они споља условљени, да укључују механички каузалитет и формирање навика путем неурофизиолошког условљавања (по моделу Павловљевог рефлекса), а да рапидно искључују телеолошки аутодетерминизам, поступање на основу унутрашњих разлога, властитих одлука и свесно изабраних циљева. Дакле, иако се на први поглед могло помислити ће интерференција између човекових биопсихичких процеса и веће физичке динамике и брзине техничких апарата, техничких изума који га окружују, довести до веће инвентивности у људском понашању и културном животу, ипак смо сведоци да је дошло до супротног ефекта, до веће ригидности савремених људи.

Бодријар је констатовао да у савременом свету влада свеопшта заменљивост супротних квалитета: истинитог и лажног, праведног и неправедног, лепог и ружног, и других квалитативних опозита. Овакво стање ствари је директна последица убрзаног протока информација, односно, масовног процесуирања различитих садржаја по истом бинарном моделу, који омогућава већу брзину и виши квантитативни учинак, али и потпуно занемарује несводиве квалитативне особености датих елемената људског искуства. Управо у томе се огледа ригидност и некритичност масовне културе информатичког доба, у коме савремени човек, због свеопште акцелерације и императива ефикасности бинарног кодирања, више нема времена да размишља о квалитативним нијансама, нити о интриничним разлозима да се дати квалитет означи са 1 или са 0, већ је вођен пуким редоследом физичких стимулуса или произвољним, насумичним и индиферентним класификовањем садржаја, у интересу што бржег обављања посла. На овај начин се постиже масовна количина једнообразног излажења на крај са хетерогеним утисцима и чињеницама живота, али без успостављања дистанце према спољашњим стимулусима, која би омогућила квалитативно разлучивање ствари и на њему засновано властито одлучивање.

4.4.2. Брзи проток информација и критичка култура

За разлику од масовности као одлике културе у којој материјална реалност, материјалне потребе и задовољства имају највећи значај, критичност је својство оне културе у којој духовна реалност, духовне потребе и радости заузимају централно место. Као што смо претходно показали, духовност подразумева како супротстављање механичким утицајима спољашње средине, тако и критички однос према рутини сопственог свакодневног живота, и једино захваљујући овоме човек може да буде иновативан, креативан и истински културан. Реч је о томе да се право култивисање састоји у уздизању живота са нижег на виши ниво, односно, у усавршавању људског бића, које се тиче превазилажења његове искључиве подложности материјалној (телесној или физичкој) инерцији и механичкој динамици, а у правцу оспособљавања за вршење духовних активности и самосврховитих избора. Према Шелеровом учењу, предуслов човековог духовног раста јесте то да се „каже не“ сопственом физичком нагону, зато што се на тај начин постиже дистанцирање од пасивног природног каузалитета, који је подједнако својствен механичким и биолошким процесима, и зато што се тако омогућује активан каузалитет слободе, односно, слободно започињање новог низа догађаја, таквих догађаја који нису условљени нужношћу било које врсте, већ човековим властитим замислима и продуховљеним идејама. Пошто велика брзина нових информационих технологија отежава човеково дистанцирање од физичког каузалитета, она неповољно утиче на развој духовности, тј. критичке културе.

По нашем схватању, посвећеност материјалним потребама нужно доводи човека до стања пасивизираности, до тога да се налази у позицији објекта који потпуно подлеже индиферентној природној и друштвеној нужности. Упоредо са тиме, ако људско биће своју егзистенцију своди на бригу о властитом телу, онда је оно је осуђено на краткотрајна задовољства, која су све краћа што је већа брзина његовог живота и што човек убрзаније процесуира информације, помоћу техничких апарата као својих материјалних продужетака. Са друге стране, човекова посвећеност духовним потребама омогућава му не само да се духовном активираошћу избори за слободу од невоља физичког и социјалног детерминизма, него и да испуњава своје биће дуготрајним радостима критичке културе. Ради се о томе да материјалност у информатичкој ери подразумева масовни квантитет

репродукције, понављања истог искуства у скраћеним временским интервалима, док духовност у свим епохама, па и у садашњој, имплицира критичност према инерцији репродуковања, као и продукцију или неговање квалитета који својом непоновљивошћу и трајношћу одолевају квантификацији и пролазности. Као што и сама семантика речи „избор“ сугерише, изборити се за нешто боље није могуће без бирања или вршења избора, а то укључује субјектово критичко мишљење и квалитативно диференцирање различитих искустава, до чега се долази на темељу апстинирања од колотечине свакодневног живота, тачније, од задовољења телесних прохтева и пасивизирајућих репетитивних потреба, које су саставни и преовлађујући део свакодневнице.

У нашем времену, за духовно буђење није довољно само апстинирање од телесних ужитака, већ је неопходно и уздржавање од убрзаног техничког процесуирања информација. Заправо, духовни смисао свих облика апстинирања могао би се одредити као успоравање, као супротстављање брзом пролажењу искустава, а брза пролазност је својствена како аутоматизованим биолошким задовољствима, тако и начину функционисања савремених кибернетичко-информационих технологија. Пошто у савременом хиперреалном друштву људско биће све више функционише као киборг или кибернетички организам, хијатус између физичких и духовних процеса, до кога се долази путем апстиненције и аскезе, јесте колико отежан, толико и потребан. Износећи ову констатацију, имамо у виду то да је одлика физичке реалности, укључујући и масовну културу као њен саставни део, спољашња детерминисаност, док се духовне активности и критичка култура, онда када су присутни, одликују унутрашњом детерминацијом или аутодетерминизмом. Као што смо претходно назначили, аутодетерминација се састоји у вршењу самосврховитих избора, избора који доносе дуготрајну унутрашњу испуњеност, зато што нису дириговани никаквим спољашњим притисцима, атракцијама или репулсијама, већ су вођени иманентним преференцијама и самим идејама које стоје у основи аутономног преферирања. При томе, самосврховити избори и идеје које их покрећу немају само субјективно значење, него и надсубјективни смисао, не подразумевају само субјективацију човека и излажење из позиције објекта, већ укључују и синергијско усклађивање са нечим што Шелер описује као основ свих ствари, и као безусловно нормативно важење идеалних, апсолутних или универзалних вредности.

Другим речима, аутономија и самосврховитост не могу се поистоветити са човеком самовољом или произвољношћу, због тога што се суштина каузалитета слободе не састоји у егоистичком равнању према самој себи и сопственом нахођењу, него у поштовању иманентних правила саме ствари, тј. самозаконодавних захтева духовних активности које извршавамо. У овом смислу, духовна аутономија и самосврховита духовност не означавају толико аутономију конкретних чинитеља духовних аката, нити њихово опредељење да сврху живота пронађу у себи самима, колико аутономију и самосврховитост самих духовних активности, а тек посредно, кроз учешће у царству духовних вредности, и слободу ангажованих људских субјеката. Управо захваљујући том надсубјективном и непролазном карактеру духовних форми, онда када човек извршава њихове иманентне захтеве, он има могућност да се супротстави физичкој пролазности и краткотрајности телесних задовољстава, да се избори за виши смисао властитог постојања и за доживљај дуготрајне радости, трајнијег испуњења или блаженства. Према нашем схватању, оно што је заиста трајно није постојање било ког физичког бића или стања физичке пријатности, него је то трајност форми духовних аката и аутономних садржаја духовних вредности, а у тој трајности и њој својственом блаженству, људско биће учествује у оној мери у којој се духовно формира и културно уздиже.

Пошто хиперреалност и њој својствено информатичко убрзање подразумевају сувишак физичке реалности, савремени људи су све мање у стању да себи приуште дуготрајне радости. Ипак, ово не значи да то више није могуће постићи, већ само имплицира да је неопходна тешка унутрашња борба, борба са властитим инертним и фрустрирајућим навикама, да би се дошло до духовног мира и трајнијег осећања испуњености. У том смислу, непомирљива (само)критичност јесте незаменљив начин да се дође до хијатуса између духовне и физичке реалности, до јазе који се у филозофској традицији често сматрао нечим веома лошим, а данас увиђамо да нам је он преко потребан у циљу побољшања и пролепшања квалитета властитог живота. При томе, очигледно је да се не ради о непомирљивости због непомирљивости, већ у циљу постизања дубљег мира и радости живљења, који нису достижни ако се човек односи на помирљив и конформистички начин према спољашњем окружењу, тј. ако се пасивно препушта спољашњим афекцијама физичке и друштвено-технолошке реалности, пристајући на краткотрајна задовољства и површно смирење. Дакле, сматрамо да заузимање критичког става од стране појединаца има

пресудан значај за квалитетан живот, па одговорне медијске и културне политике треба да подстичу критичност, проналажењем начина да се информатичко убрзање држи под рационалном контролом.

4.4.3. Брзи проток информација и квалитет културног живота

Иако то није очигледно на први поглед, квалитет човековог културног живота у свакој историјској епохи налази се у односу међузависности са достигнутим нивоом технолошког развоја, односно, са врстом техничких оруђа које људи користе у датом времену. При томе, ако имамо у виду историјски развој људске културе, рецимо, то да су у давној прошлости достигнути ненадмашни културни домети (на пример, у филозофији старих Грка или у ренесансној уметности), није претерано рећи да овај развој може бити обрнуто пропорционалан са техничким прогресом. У сваком случају, знатно нижи ниво културе у савременом друштву, него у периоду античке Грчке, даје нам за право да тврдимо да су, са једне стране, одређена техничка ограничења подстицајна за анимирање људског ума и духовних активности, док је, са друге стране, практично неограничена техничка моћ, у смислу брисања граница између функција људског организма и функција техничких апарата, фактор инхибирања човекових духовних процеса. Према нашем разумевању, ради се о томе да је за квалитетан културни живот потребна умерена техничка моћ, нити премала, нити превелика, што значи да и мањак и вишак, техничко сиромаштво, које је својствено варварским или нецивилизованим друштвима, и техничко богатство, које је својствено савременој цивилизацији, неповољно утичу на ниво људске култивисаности. Сматрамо да се поменута међузависност, директна или обрнута пропорција, тиче корелације између (не)квалитетне културе и (не)умерене техничке ефикасности.

Савремени ниво технолошке развијености, који је успоставио енормно брз проток информација, повлачи за собом културни живот у коме преовлађују биопсихички аутоматизам и одсуство свесног бирања и суптилног квалитативног диференцирања. Као што смо показали, реч је о томе да се у условима када је дигитална техника постала неодвојив део нашег живота, и када је техничко процесуирање информација постало брже од људског мишљења, наши ставови и реакције обликују испод прага свести, а то

подразумева ригидно инстинктивно понашање, недостатак креативне инвентивности и мањак културне финоће. Колико год да је цивилизовано човечанство повремено склоно романтичарском величању нагонских импулса, ипак је дубока истина то да се нагонске реакције, како примитивне, тако и технолошки индуковане, увек крећу утабаним или монотоним стазама, као и да богатство различитих квалитета проистиче из властитих свесних избора и на њима заснованом дистанцирању од импулсивног аутоматизма. Наравно, финоћа свесног бирања и прављења асиметричних квалитативних разлика одликује се и крхкошћу и колебљивошћу, али њена алтернатива, у виду непоколебљивог инстинктивног вођства и квантитативног нивелисања искустава, не доноси побољшање, већ погоршање културног живота, тј. доводи до угрожавања животног благостања. По нашем разумевању, ово погоршање тиче се губитка ауре, тј. квалитативне јединствености различитих искустава и различитих личности, ауре која није могућа без активне улоге свесног мишљења, ма колико оно било нестабилно, непоуздано и варљиво.

За разлику од Бењамина који је потенцирао религијско-ритуалну функцију ауре, и у деауратизацији путем масовне техничке репродукције оригиналног уметничког дела видео еманципаторски напредак, у правцу секуларизације културе, нама се чини да у околностима савременог информатичког убрзања губитак ауре имплицира не само релативизацију религијске димензије културног артефакта, него и генерално обезвређивање културних квалитета људских искустава. Прецизније речено, сматрамо да и овде долази до изражаја пресудна важност праве мере у интегрисању техничких достигнућа и културних активности, у том смислу што је до одређене границе (која свакако није прекорачена за време Бењаминовог живота) ефикасна техничка репродуктивност културних творевина побољшавала квалитет културног живота, али да је након тога наступило доба културолошки штетног утицаја прекомерне употребе хипербрзих информационих технологија. Тако је напредовање техничке репродуктивности слике и тона у почетку позитивно утицало на појаву и развој филмске уметности, омогућавајући знатно ширу доступност аудиовизуелних културних ужитака од оне која је својствена позоришту, док је савремена хипертрофија дигиталних средстава масовних комуникација културолошки контрапродуктивна, зато што инхибира људску способност за свесно мишљење и критичко просуђивање. Према нашем схватању, права мера сваког квалитетног културног ужитка подразумева ауру као свест о квалитативној јединствености датог искуства, која се састоји

у доживљају удаљености нечега што је уједно очаравајуће блиско, а хипербрзо техничко или киборшко процесуирање информација управо поништава ову дистанцираност и прекорачује границу, снижавајући тиме степен културне радости.

Батај је са великим ентузијазмом писао о интензивној радости која проистиче из искуства континуитета, брисања граница издвојености сопственог бића, властите дискретности или дисконтинуираности у односу на спољашњи свет, указујући да се ради о пролазним (и ревитализујућим) екстатичним тренуцима, а не о нечему што би могло дуго да потраје. У извесном смислу, убрзано процесуирање информација доноси ову врсту искуства, смањује просторне и временске дистанце, али његови позитивни, фасцинирајући или ревитализујући ефекти далеко су мањи од очекиваних, због тога што се на тај начин живот данашњих људи више рашчарава, него што се очарава. Изневеравање очекивања од овакве трансгресије граница долази отуда што се, упоредо са продирањем камере и екрана у простор који није доступан људској свести, овде одвија и процес деперсонализације, значајно осиромашење поља личног искуства, поља које почива на способности да свесно пропратимо и својим доживљајима припишемо одређени ток догађаја. Сагласно томе, културолошки недостатак прекомерно убрзаног протока информација састоји се у отежаној личној апропријацији, а сваки ужитак, у конзумирању било ког садржаја, вреди само онда када га личност може свесно препознати као свој властити ужитак, јер у супротном случају он и није део нашег субјективног искуства. Осим тога, када је реч о културном неговању екстатичног квалитета људских доживљаја, овакво неговање није могуће без активне улоге свесног мишљења, без свесног планирања и разграничавања таквих животних епизода од осталих психичких процеса, што додатно потврђује како суштинске везе између свести, дистанце, ауре, култа и квалитетне културе, тако и њихову угроженост у свету хиперреалног информатичког убрзања.

Да резимирамо овај део дисертације. Дигитализација је донела огромне цивилизацијске погодности, у виду технолошке ефикасности и хиперреалног излажења на крај са животним проблемима. Међутим, пошто се квантитативни цивилизацијски напредак не може поистоветити са културним уздицањем, прекомерност дигиталне технологије штетно утиче на квалитет културног живота у савременом друштву. Њена прекомерност тиче се свеопште симулације и губитка аутентичности, са једне стране, и пребрзог

процесуирања информација и квалитативног осиромашења личног искуства, са друге стране. Ово има за последицу хипертрофију масовне културе, културе лошег квалитета, и атрофију критичке културе, културе врхунског квалитета. При томе, није реч само о вредносној процени различитих облика културе, према којој се може бити скептичан с обзиром да постоје различити критеријуми процењивања, него и о филозофско-психолошки утемељеној аргументацији, која потврђује да масовна култура савременим људима пружа краткотрајна задовољства, и да само критичка култура има капацитет да им обезбеди дуготрајну радост, доживљај испуњености и благостања. Кључни аргумент за овакву тврдњу јесте увид да без активне улоге критичке свест није могућа дуготрајна људска радост.

ЗАКЉУЧАК

Појам хиперреалности има изузетно велики значај у теоријском дискурсу о савременој култури. Посматрано из историјске перспективе, настанак, артикулација и актуално коришћење овог појма сведоче о крупним променама у човековом односу према стварности, према природној, вештачкој, виртуелној и духовној реалности, до којих је дошло у двадесетом веку, а које пресудно утичу на културни живот и укупни квалитет живота у садашњем времену, у првим деценијама трећег миленијума. Реч је о трансформацији људског става и сензибилитета у смеру од реализма и надреализма, који су се подједнако одликовали оштрим разликовањем реалног и имагинарног, ка хиперреализму, ка начину доживљавања чија је карактеристика то да се губи граница између стварности и маште, као и између истине и илузије. Оно што генерално укида ову разлику јесте активност симболизације (медијатизације) и симболичке размене, која изазива вештачко преиначавање фактичког стања, то да се реалност подређује вештини њеног изражавања и начину њеног знаковног (медијског) представљања или симулирања, чиме се постиже утисак стварнијег од природне стварности, тј. доживљај да вешта и вештачка презентација чини нешто хиперреално, односно, пунију и савршенију стварност од онога што је изворни и реални предмет презентовања.

Сагласно оваквим историјским променама из којих је проистекао, појам хиперреалности јесте мисаона карактеризација актуалног стања, стања које се одликује одсуством човекове јасне свести о реалности, како о природној објективности, тако и о властитој субјективности. Са једне стране, ради се о томе да је данас технологија масмедијских комуникација постала доминантан објективни супстрат људских искустава, што значи да је значај природне реалности као такве анулиран. Са друге стране, која је важнија за квалитет нашег културног живота, у савременом свету је посредни репресивна владавина аутореферентних знакова, медија и масмедијских слика над људима и људским психама, што значи да су човекове најдубље потребе и карактер његових квалитативно обојених субјективних стања постали ирелевантни и непрепознатљиви привесци семиотичких кодова и медијских матрица. У том смислу, хиперреалност као искуство медијске симболизације и медијске симболичке размене (комуникације) јесте један специфичан вид (ауто)дириговане симболичке активности, који се одликује

конформисањем и унификавањем људских доживљаја, зато што искључује личну креативност у рецепцији медијских садржаја. Другим речима, иако хиперреалност подразумева хиперпродукцију вештачког света, у питању је заправо хиперрепродуктивност или репетитивна серијалност, масовно понављање истог модела искуства, односно, брисање границе између стварности и маште на једнообразан начин и без креативне симболизације.

Иако се у оба случаја ради о измењеном односу према стварности, искуство хиперреалности значајно се разликује од искуства културног уздицања путем естетске дереализације. Ова различитост састоји се у томе што доживљај просторне и временске неограничености, који је у одређеним сразмерама својствен и једном и другом искуству, за своју последицу има деперсонализацију или личну дезоријентисаност, али само када је посредни хиперреалност, а не и када је у питању естетска дереализација. Наиме, естетска дереализација подразумева растерећеност од притиска реалности, од просторних и временских стега, али укључује и субјектову јасну свест о разлици између стварности и естетске илузије, о својој стварној позицији и о властитој улози естетског рецепијента или пасивног конзумента фиктивних садржаја, што није случај са хиперреалном симулацијом и њој својственим осећајем омнипотенције. Ово значи да, упркос неким сличностима, хиперреална симулација повлачи за собом крај естетске дереализације, а тиме и нерепресивне сублимације, док са друге стране подстиче репресивну десублимацију, односно, конзумацију лаких и забавних садржаја, упражњавање телесних задовољстава и занемаривање духовних радости. Управо због тога, испитивање квантитативних или материјалних и квалитативних или духовних својстава и последица хиперреалности има огроман значај за теорију савремене културе, као и за комунологију и масмедиологију.

Настанак хиперреалности условљен је информатичком револуцијом и свеопштом дигитализацијом, односно, интегрисањем рачунарске и медијске технике, стварањем мултифункционалних уређаја и синтетизовањем човекових различитих чулних искустава. Постоји тесна веза између овог облика реалности и онога што се назива постмодерном културом, у погледу синкретизма, еклектичког плурализма, симултанитета традиционалног и модерног, као и у погледу компресије информатичког простора. У сваком случају, хиперреални сензибилитет проистекао је из кибернетичког овладавања новим информационим технологијама, чиме је омогућено да акумулација (менталних) слика или

имагинарних опажаја постане важнија од акумулације материјалних добара. При томе, домен овог сензибилитета се у великој мери разилази са физичким светом и преклапа се са сајбер (кибернетичким) простором или виртуелним светом, са простором који укључује колективну размену површних (често и погрешних) представа, што значи са простором који укључује консензуално халуцинирање, па се зато, ипак, не може редуковати на психотични губитак контакта са консензуалном реалношћу. Са друге стране, посреди је и то да хиперреалност имплицира губитак индивидуалне дистанце и прекомерну интегралну реалност, преинтегрисана електронска кола и информационе мреже кибернетичко-виртуелног света, што за собом повлачи и неку врсту насилности и инхибирајућег дејства, односно, једну нову врсту човекових менталних тегоба.

Иако реалност треба разликовати од језика као симболичке активности, ипак је истина да је и сама реалност, њено значење, резултат реверзибилне и ретроактивне језичке артикулације. Ради се о томе да човек путем језика конституише стварност, успоставља њен смисао и именовањем је чини оним што она јесте, док би у противном случају уместо ње било у питању реално као нешто неодређено и немисливо. Са друге стране, коришћење језика организује и имагинарне опажаје, који су у великој мери несвесни, придодавајући нашим свесним потребама или рационалним намерама и чежњу за испуњењем несвесних интерактивних жеља, на тај начин што се тиме производи скривени вишак значења, нешто што се као сликовити садржај и имплицитни метафорички смисао надовезује на наше речи и експлицитне исказе. На пример, када језички изражавамо своје потребе за конкретним материјалним објектима, као што су храна, гардероба или аутомобил, ми (несвесно) прижељкујемо и нешто више од онога што исказујемо, то да кроз симболичку интеракцију други благонаклоно прихвате нашу мотивисаност за оно што нам недостаје, односно, лакановски речено, тада уједно евоцирамо нарцистичко благостање и прижељкујемо да наша жеља буде жељена од стране нама блиских људи. Када је реч о реалности као нечему што се симболички конституише, али и разликује од симболичности, она подразумева нешто умртвљено, нешто о чему говоримо ретроактивно или после завршеног догађања, када су се ствари већ догодиле, за разлику од саме симболичке димензије нашег искуства, која укључује отворену интерактивну динамику, узбудљиву неизвесност живота и обиље симболичког или преносног значења.

Из претходно реченог следи то да човеков однос према реалности укључује како њено симболичко-језичко артикулисање и фиксирање, тако и симболичко-имагинарно доживљавање недостатака у стварности и чежњу да се они превазиђу. За разлику од таквог генералног и традиционалног поимања реалности, савремени доживљај хиперреалности подразумева утисак да су сви недостаци већ превазиђени, да је стварност без празнина или мана пуно пута већ репродукована, као и да су већ савршено овековечене наслађујуће слике свих наших жеља, што за собом повлачи не само одсуство човекове дубље мотивисаности за реализацију било чега новог, него и губитак осећаја за реалност као реалност, због нестварне (халуцинантне) сличности свега (свих људских искустава) са стварношћу. У овом смислу, моћ неограничене реализације истог и виртуелни свет хиперреалности поништавају или краду саму реалност, стварност у традиционалном значењу, доводећи до субјективног искуства нереалности, а пре или касније и до осећаја властите безначајности. При томе, најважнију улогу имају медијски апарати као продужци човекових чула, али и као заводљиви субјекти који данашње људе доводе у позицију објекта, на тај начин што више подстичу њихове ирационалне жеље него рационалне намере. Посреди је то да акумулација и размена масмедијских слика људских жеља имају нарцистичко и наркотичко (отупљујуће) дејство, чија емоционално-магична и хипнотичка моћ проистиче из аутореферентности, из тога што је садржај сваког новог медија такође неки медиј, односно, (претходна) медијска слика, а не природна реалност. Ова медијска детронизација човека са позиције владајућег субјекта огледа се у томе што савремени људи не само да драговољно позирају испред различитих камера, несвесно живећи животом филмских глумаца који извршавају задате улоге, него и без опирања прихватају како независну егзистенцију преносивих и покретних слика о себи у виртуелном свету, тако и (де)монтажу као свеопшти образац данашњег друштвеног живота.

Управо због тога што је хиперреално доба презасићено сличношћу свега са стварношћу, односно, зато што се одликује свеопштом серијалношћу истог (исте реалности), данас је присутно симулирање различитости, структурална модулација дистинктивних позиција и супротних улога. Међутим, бројни и непрегледни облици нијансирања или подругојачивања, у савременом свету, не подразумевају истинску разноврсност и креативност, већ само фингирајући привид особености, јер се иза тог површног разнобличја увек налазе исте анонимне информатичке структуре и кодови. У

овом смислу, доба хиперреалности јесте доба вртоглаво брзе контроле и свеопште манипулације, манипулације без манипулатора, прецизније речено, без људског субјекта манипулисања, зато што је сама техника дигиталних медија преузела од човека улогу контролора или господара. Сагласно оваквом стању ствари, у домену савремене информативне и комуникативне праксе не постоји баланс, координација или склад између логичких и естетских кодова, између конвергирајуће прецизности исказа и дивергирајуће евокативности жеље, што за своју последицу има менталну дисхармоничност савремених људи, у виду једнодимензионалне рационалности прагматичног информисања и једнодимензионалне ирационалности хедонистичког комуницирања. Самим тим, савремени живот, упркос материјалном и информационом богатству, оскудева у квалитетној комуникацији, јер она није могућа без проналажења аристотеловске праве мере, такве мере која искључује једностраност или једнодимензионалност било које врсте.

Када је реч о култури, као другој кључној речи ове дисертације, она у најопштијем смислу представља сферу духовних вредности или скуп човекових духовних достигнућа, који се налази у односу међузависности са цивилизацијом, тј. са скупом материјалних достигнућа човечанства. Посматрано из социолошке перспективе, посредни је то да цивилизацијско произвођење средстава за задовољење људских материјалних потреба омогућује доколицу, а доколица је неопходан услов за човеково упражњавање духовних активности. Међутим, култура је нешто несводиво на социолошку или психолошку раван, због тога што је за њено темељито разумевање неопходан филозофско-антрополошки приступ, односно, онтолошки и аксиолошки начин размишљања. Ради се о томе да култура проистиче из онтолошких специфичности људског бића, из тога што се суштинска разлика између човека и осталих живих бића састоји у потенцијалу за духовност, за критичко дистанцирање од сопствених виталних потреба, друштвених интереса и психолошких навика, са једне стране, и у капацитету за посвећеност (учествовање у) вредностима које имају идеално, универзално и апсолутно важење, са друге стране. Овај капацитет не мора бити остварен, или може бити остварен на делимичан и погрешан начин, али свест о њему, као суштинској могућности и одлици правога човека и праве културе, представља меру на основу које неке облике људског понашања са пуним правом можемо да оквалификујемо као нељудске, а неке облике културног живота можемо да одредимо као некултурне, или чак као контракултурне. Сагласно томе, пошто савремена култура има доминантна обележја

технокултуре, и за оно што је емпиријска реалност нашег данашњег културног живота можемо рећи да одступа од своје суштине, тј. да није култура у правом смислу.

Као технокултура, савремена култура представља амалгам интензивних психичких искустава и дигитално-технолошких процедура постизања таквих афектација и задовољстава. За разлику од традиционалне културе, дигитална техника као култура не делује сепаратно на поједина људска чула, него афицира човекову целокупну телесност и душевност (не и духовност), пружајући пречице за инстант ужитке, за моментално постизање задовољстава, уместо заобилазног и мукотрпног долажења до њих. Осим својства технокултуре, савремена култура има и обележје културне индустрије, што значи да се у њеној позадини налази финансијска функција или спољашња сврсисходност, тј. остварење финансијске добити и увећање профита, а не креативна посвећеност исконским силама или било којој вишој (духовној) и иманентној сврси. Ова карактеристика имплицира то да десубјективизација човека, његово излажење из позиције агресивног господара које је неопходно за културно уздизање, у контексту савремене културе има контрапродуктивне ефекте, зато што не резултира посвећеним служењем узвишеним духовним вредностима и властитим креативним даровима, већ мазохистичким поковањем имперсоналном тржишту и колективитету.

У таквим околностима, погодности постигнућа инстант ужитака, задовољстава путем пречица, повлаче за собом човеков талачки положај у односу на дигиталне медије, друштвене мреже и тржиште, што значи да технокултивисање и индустрија забаве, упркос томе што обећавају слободу и срећу, заправо представљају технопоковање и индустрију духовне несреће. На тај начин, оно што у својој иницијалној фази изазива афектацију и фасцинацију, у својој завршној фази доводи до досаде и резигнације. Оваква савремена култура није култура у правом смислу, због тога што се у њеном окриљу уместо нормативности промовише нормалност или конформност. Другим речима, посреди је псеудокултура, због тога што се уместо креативног уклапања личности у нормативни поредак вредности са апсолутним и непролазним важењем, са важењем које проистиче из онтолошке структуре универзума, ради о једнообразном уклапању индивидуе у владајуће (али суштински пролазне и променљиве) моделе понашања и фактички поредак вредности,

у поредак који има релативно важење, зато што настаје путем информатичког и колективистичког генерисања.

Данашње време одликује се хипертрофијом псеудокултуре, која се назива масовном културом, и атрофијом праве културе, коју смо у овој дисертацији именовали као критичку културу. Карактеристика масовне културе јесте то да се културне вредности подређују човековим интересима, да се културна остварења третирају као средства људске сатисфакције и гратификације, док се критичка (права) култура карактерише тиме што се културне вредности доживљавају на обрнут начин: као нешто самосврховито, не као оно што служи људским задовољствима, већ као нешто чему сами људи треба драговољно да служе. Иако на први поглед масовна култура оставља хуманији утисак, ипак су механизми њеног деловања веома нехумани, како због тога што укључују елементе аутоматизма у виду масовне идентификације и индивидуалне заменљивости, тако и због тога што ови механизми подразумевају подилажење људским склоностима ка ниским страстима, које лако доводе до зависности и компулсивног понашања, и тако нас удаљавају од дуготрајних животних радости. Са друге стране, тиме што омогућује самокорекцију у смислу превазилажења евалуативних илузија, а у правцу усклађивања са онтолошки утемељеним и исправним аксиолошким поретком, управо критичка култура има оптималан хумани капацитет, способност да нам пролонгира радост и пружи одржив квалитет хармоничног живота. Реч је о томе да хармонију у властитој души можемо да обезбедимо само ако смо несебично и некористољубиво посвећени узвишеним духовним вредностима, тј. само ако занемаримо своје интересе и ако властито задовољство не постављамо као примарни циљ сопственог хтења.

Човек јесте биће културе, али култура није само антрополошки феномен. Прецизније речено, постоји важна разлика између појма врхунских културних вредности и појма културног живота, која се састоји у томе што први реферира на нешто што превазилази антрополошку раван, на нешто што се тиче апсолутних и непролазних вредности, док се други односи на променљиве људске феномене, на историјске процесе човековог усавршавања или култивисања, са њима својственим осцилацијама, успонима и падовима. Сагласно овом разликовању, осећање радости само по себи није културна вредност, али оно јесте вредност човековог културног живота, због тога што се у карактеру радости и у њеној

трајности манифестује ниво људске култивисаности. При томе, постоји снажна корелација између квалитета нашег културног живота и квалитета културних вредности којима смо привржени, у том смислу што посвећеност погрешном систему вредности доноси мање радости и лошији квалитет живота, док једино исправна вредносна оријентација, окренутост ка врхунским вредностима, омогућује врхунски квалитет и одрживу радост живљења. Посреди је то да врхунско радовање и његово истрајавање проистичу из усклађености или измирености супротних склоности у људском бићу, а ова унутрашња хармонија почива на усаглашавању човекових аспирација са космолошким и аксиолошким поретком, што значи да је мирење са непроменљивим онтолошким границама властитог бића услов аксиолошког уздицања, квалитативног мењања и побољшања живота. Пошто масовна култура игнорише човекове онтолошке и космолошке границе, она угрожава истинско култивисање, за разлику од критичке културе која га подстиче, тако што уважава поменута ограничења и тиме промовише исправну аксиолошку оријентацију.

Хиперреалност штетно утиче на квалитет савремене културе, зато што дигитална симулација и брзи проток информација, као кључне карактеристике хиперреалног доба, подстичу хипертрофију масовне културе и атрофију критичке културе. Када је реч о дигитализацији, она подразумева моћ да се све изрази помоћу бројева и битова, бинарних дигиталних кодова, што укључује и преплитање дигиталности и тактилности, односно, потпуну колонизацију свих домена и облика људског искуства. На овај начин се, са једне стране, изазива хипертрофија лажних разлика и успоставља масовна серијалност истог, док се са друге стране отежава успостављање личне дистанце према властитим доживљајима, без које нема самосталног и критичког мишљења. Тиме се уједно анулирају квалитативне јединствености различитих искустава, поспешује квантитативна нивелација и квалитативна индиферентност, што за собом повлачи губитак личне аутентичности и снижавање квалитета културног живота и укупне радости живљења. Ради се о томе да брисање граница између функција људског организма и функција дигиталних апарата има лоше културолошке последице, зато што оно доноси олакшице, масовно самоугађање и живљење линијом мањег отора, али и резултира масовним осећањем унутрашње празнине и фрустрираности.

Слично важи и за културолошке ефекте убрзаног тока информација, другог аспекта хиперреалности, који је донео крупне (масовне) промене, не само у сфери интересубјективности, него и у интрасубјективном простору. Реч је о томе да је брзина информисања превазишла брзину свесног мишљења, па се људски ставови све више формирају испод прага свести, што за собом повлачи механичку ригидност и биопсихички аутоматизам у понашању данашњих људи. Ово значи да хипербрзо процесуирање информација олакшава манипулисање лажним вестима, а отежава дистанцирање од биофизичког и психосоцијалног каузалитета, угрожавајући успостављање духовног каузалитета слободе, таквог каузалитета у коме свест о апсолутним вредностима и представе о самосврховитим циљевима руководе нашим понашањем. Утолико је у данашњем времену, за афирмацију духовности и побољшање културног живота, поред апстинирања од јефтиних телесних задовољстава које нуди хипертрофирана масовна култура, потребна и апстиненција од информатичког убрзања. Незаменљиву улогу у овом процесу има критичка свест или атрофирана критичка култура, која је данас све мање присутна, али за којом је потреба све већа.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно, Т, *Естетичка теорија*, Нолит, Београд, 1979.
- Адорно, Т, *Негативна дијалектика*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Адорно, Т, „Прилог односу социологије и психологије“, у: *Филозофско читање Фројда*, прир. О. Савић, ИИЦ ССО Србије, Београд, 1988.
- Батај, Ж, *Еротизам*, БИГЗ, Београд, 1980.
- Батај, Ж, „Појам трошења“, *Култура*, бр. 73-75, Београд, 1986.
- Батај, Ж, *Проклети део*, Светови, Нови Сад, 1995.
- Батлер, Р, „Одбрана стварности Жана Бодријара, *Реч – часопис за књижевност и културу и друштвена питања*, веб извор, Београд, 1999.
- Бењамин, В, *Есеји*, Нолит, Београд, 1974.
- Бењамин, В, *Изабрана дела I*, Службени гласник, Београд, 2011.
- Бодријар, Ж, „Заборавити Фукоа“, *Трећи програм*, бр. 70, Београд, 1986.
- Бодријар, Ж, „Екстаза комуникације“, *Дело*, бр. 4-5, Београд, 1989.
- Бодријар, Ж, „Тренутно немамо стил“, *Дело*, бр. 9-12, Београд, 1989.
- Бодријар, Ж, „Теорија вируса (Вирус теорија)“, *Гледишта*, бр. 5-6, Београд, 1990.
- Бодријар, Ж, *Симболичка размена и смрт*, Дечије новине, Горњи Милановац, 1991.
- Бодријар, Ж, *Симулакруми и симулација*, Светови, Нови Сад, 1991.
- Бодријар, Ж, *Фаталне стратегије*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991.
- Бодријар, Ж, „Анорексичне руине“, *Дело*, бр. 5-6, Београд, 1992.
- Бодријар, Ж, *Америка*, Buddy Books, Београд, 1993.
- Бодријар, Ж, *Прозирност зла*, Светови, Нови Сад, 1993.
- Бодријар, Ж, „Свет видеа и фрактални субјект“, *Кошава*, бр. 11, Вршац, 1993.
- Бодријар, Ж, *Друго од истога*, Лапис, Београд, 1994.
- Бодријар, Ж, *О завођењу*, Октоих, Подгорица, 1994.

- Бодријар, Ж, *Илузија краја или истрајк догађаја*, Рад, Београд, 1995.
- Бодријар, Ж, „Рат у заливу се није догодио“, *Београдски круг*, бр. 1-2, Београд, 1995.
- Бодријар, Ж, *Cool memories*, Ков, Вршац, 1997.
- Бодријар, Ж, *Савршен злочин*, Београдски круг, Београд, 1998.
- Бодријар, Ж, *Симулација и збиља*, Јесенски и Турк, Загреб, 2001.
- Бодријар, Ж, *Power inferno*, Меандер, Загреб, 2003.
- Бодријар, Ж, *Пакт о луцидности или интелигенција зла*, Архипелаг, Београд, 2009.
- Ватимо, Ћ, *Крај модерне*, Братство/јединство, Нови Сад, 1991.
- Вацлавик, П, *Колико је стварно стварно?*, Нолит, Београд, 1987.
- Велш, В, „Жан Бодријар, индиференција и хипертелија – постисторија уместо постмодерне“, *Кошава*, бр. 11, Вршац, 1993.
- Вирилио, П, *Машине визије*, Октоих, Подгорица, 1993.
- Genosko, G, *Baudrillard and Signs*, Routledge, London, 1991.
- Говедарица, М, *Филозофска анализа ирационалности: измењена стања свести и слабост воље*, Мали Немо, Панчево, 2006.
- Гржинић, М, *У реду за виртуални крух*, Меандер, Загреб, 1998.
- Dean, C. J, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.
- Дебор, Г, *Друштво спектакла*, Анархија/блок 45, Београд, 2003.
- Еко, У, *Култура, информација, комуникација*, Нолит, Београд, 1973.
- Жижек, С, *Знак, означитељ, писмо*, Младост, Београд, 1976.
- Жижек, С, *Бирографија и уживање*, СИЦ, Београд, 1984.
- Жижек, С, *How to Read Lacan*, W.W. Norton and Company, New York, 2007.
- Kellner, D, *Baudrillard: From Marxism to Poststructuralism and Beyond*, Stanford CA, 1989.
- Kellner, D, (ed.), *Baudrillard: A Critical Reader*, Oxford UK and Cambridge USA, 1994.
- Кјеркегор, С, *Или – или*, Графос, Београд, 1989.

- Колаковски, Л, *Религија*, БИГЗ, Београд, 1987.
- Кристева, Ј, *Моћи ужаса – Оглед о зазорности*, Напријед, Загреб, 1989.
- Лакан, Ж, *Списи*, Просвета, Београд, 1983.
- Лакан, Ж, *Четири темељна појма психоанализе*, Напријед, Загреб, 1986.
- Лакан, Ж, *Ecrits: the First Complete Edition in English*, W.W. Norton and Company, London, 2006.
- Levinas, E, *Entre Nous: On Rethinking-the-Other*, Columbia University Press, 1991.
- Лиотар, Ж. Ф, *Постмодерно стање*, Братство/јединство, Нови Сад, 1988.
- Маклуан, М, *Разумијевање медија (Медији као човјекови продужеци)*, Голден маркетинг – Техничка књига, Загреб, 2008.
- Марковић, Б, *Структуралистичка психоанализа*, Свјетлост, Сарајево, 1990.
- Маркс, К, „Економско-филозофски рукописи“, *Рани радови*, Напријед, Загреб, 1967.
- Маркс, К, *Капитал* III, Просвета, Београд, 1974.
- Маркс, К, *Основи критике политичке економије* I, Просвета, Београд, 1979.
- Маркузе, Х, *Човјек једне димензије*, Логос, Сарајево, 1968.
- Маркузе, Х, „Царство слободе и царство нужности. Једно преиспитивање“, *Praxis*, бр. 1-2, Загреб, 1969.
- Маркузе, Х, „Наук о поривима и слобода“, *Идеје*, бр. 4, Београд, 1971.
- Маркузе, Х, *Култура и друштво*, БИГЗ, Београд, 1977.
- Маркузе, Х, *Крај утопије. Есеј о ослобођењу*, Стварност, Загреб, 1978.
- Маркузе, Х, *Естетска димензија*, Школска књига, Загреб, 1981.
- Маркузе, Х, „Агресивност у високо развијеном индустријском друштву“, *Гледишта*, бр. 7-8, Београд, 1981.
- Маркузе, Х, *Ерос и цивилизација*, Напријед, Загреб, 1985.
- Миливојевић, Т, *Увод у културну антропологију*, Мегатренд универзитет, Београд, 2012.
- Мудринић Миловановић, Н, „Филозофске и психолошке мрвице – водич кроз апокалипсу“, *Енграми*, бр. 3-4, Београд, 2008.

- Мудринић Миловановић, Н, „Ка филозофији медија: духовност и аутентичност у време медијске симулације – о актуелности Шелерове персоналистичке антропологије“, *Годишњак Факултета за културу и медије: Комуникације, медији, култура*, бр. 7, Београд, 2015.
- Мунишић, З, „Постмодернизам Жана Бодријара“, *Theoria*, бр. 3-4, Београд, 2005.
- Сартр, Ж. П, *Биће и ништавило*, Нолит, Београд, 1984.
- Симић, Ж, *Уликс и пост-постмодерна*, Просвета, Београд, 2012.
- Томић, З, *Разумевање и неспоразуми*, Чигоја штампа, Београд, 2014.
- Хабермас, Ј, *Филозофски дискурс модерне*, Глобус, Загреб, 1988.
- Хоркхајмер, М. и Адорно, Т, *Дијалектика просветитељства*, Логос, Сарајево, 1989.
- Horrocks, С, *Baudrillard i milenij*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
- Црнобрња, С, *Нови медији и друштвене мреже*, Универзитет Сингидунум, Београд, 2014.
- Џејмсон, Ф, *Марксизам и форма*, Нолит, Београд, 1974.
- Џејмсон, Ф, *Postmodernism*, Verso, London, 1991.
- Шелер, М, *Положај човјека у космосу*, Логос, Сарајево, 1987.
- Шелер, М, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Федон, Београд, 2011.
- Шелинг, Ф. В. Ј, *Систем трансценденталног идеализма*, Напријед, Загреб, 1965.
- Шуваковић, М, „Техноестетика и техноуметност“, *Разлика/Differance*, бр. 1 Тузла, 2001.
- Шуваковић, М, *Дискурзивна анализа*, Универзитет уметности, Београд, 2006.

БЕБ ИЗВОРИ

- <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell17.htm>, 11. фебруар 2019, Best, S. and Kellner, D. „Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle“
- <https://www.scribd.com/document/182048535/Baudrillard-a-new-McLuhan>, 11. фебруар 2019, Kellner, D. „Baudrillard: A New McLuhan?“
- https://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol2_2/baudrillard.htm, 09. feb. 2019, 14:17h, Baudrillard, J, *Violence of the Virtual and Integral Reality*, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 2, Number 2, July 2005.
- http://www.denisdutton.com/baudrillard_review.htm, 12. feb. 2019, Dutton, D. „Jean Baudrillard“, *Philosophy and Literature*, 1990.
- https://www2.ubishops.ca/baudrillardstudies/obituaries_slotringer.html, 12. feb. 2019, Lotringer, S. „Baudrillard: Asimetrical Philosopher“, *International Journal of Baudrillard Studies*, vol. 4, 2007.