

UDK 316.7

Zagorka Golubović

Beogradski Univerzitet

## SAVREMENA CIVILIZACIJA I KULTURA: NAPREDAK I REGRESIJA

### Rezime

U tekstu se razmatra položaj kulture u savremenoj "tehnološkoj civilizaciji", oslobodjene emancipatorskog uticaja na razvoj ličnosti i modernog društva. Obrazlaže se hipoteza da kultura nije "nadgradnja", kao dodatak ekonomskoj/materijalnoj infrastrukturi, budući da kultura predstavlja fundamentalnu kategoriju kao svojevrsni milje ljudskog života, po kome se prepoznaje osobenost ljudske egzistencije. U tom smislu analiziraju se mnogostruke simboličke forme koje omogućuju osmišljavanje ljudskog života. Nasuprot evidentnom osiromašenju pojma kulture u savremenom postindustrijskom i potrošačkom društvu, koncipiran je kompleksniji sadržaj kulture koji postaje centralni izazov u sve otuđenijem i depersonalizovanijem, globalizujućem svetu.

Ključne reči: kultura, postindustrijsko društvo, potrošačko društvo, "tehnološka civilizacija", kvalitet života, simboličke forme, depersonalizacija.

Zašto kultura danas sve više zauzima centralno mesto u raspravama o perspektivama i budućnosti ljudskog sveta? Suprotno ortodoksnoj tezi o bazi i nadgradnji, prema kojoj se kultura (kao nadgradnja) podređuje infrastrukturnim ekonomskim činionicima, sve je više mislilaca koji dokazuju da je kultura bazična matrica nastanka i razvoja ljudskog sveta, ili kako kaže Geertz, "načelna osnova ljudske specifičnosti", koja kao "sekundarna priroda čoveka" predstavlja rodno mesto čovečanstva. Radjanje homo sapiensa i kulture idu istovremeno, obeleživši početke ljudskog roda inovacijama i otkrićima: stvaranjem (proizvodjenjem) orudja za rad; otkrićem vatre i pomoću nje kulinarstva i topljenja ruda; nastajanjem artikulisanog govora; oblikovanjem rituala i utvrđivanjem pravila međusobne komunikacije, kao i kriterijuma za elementarne forme društvene organizacije.

Bez upotrebe navedenih elemenata kulture ne bi mogle nastati značajne genetske i mentalne promene, koje su se međusobno uslovljavale i omogućile transbiološki razvoj čoveka, koji je jedini, za razliku od poznatih životinjskih vrsta, prestao da živi isključivo prema prirodnim zakonitostima i pomoću svoga specifičnog sveta (kulture) uspostavio oposredovani odnos prema prirodi. I elementarna kultura (koja se ponekad naziva "protokultura") pružala je ljudima ranog istorijskog perioda određenu orijentaciju u izboru sredstava za svoj opstanak i pravila za početne oblike društvene organizacije (antropolozi su ustanovili da su najranije forme regulacije odnosa, kako u procesu rada tako i međusobnih odnosa, određivane unutar srodničke grupe). Dakle, istorijski nastanak čoveka bio je povezan sa uobličavanjem određenih pravila društvenog povezivanja i proizvodnje potrebnih

predmeta, ali i sa elementarnim formama "objašnjenja" vlastitog sveta (animizam, mitovi, magijski obredi).

Antropolozi su, stoga, kulturu definisali kao "način života", jer se prema elementima kulture: prema jeziku (i jezičkim kodovima), glavnim simbolima, pravilima ponašanja, osnovnim društvenim vrednostima, materijalnim i duhovnim ostvarenjima – može najpouzdanije proceniti priroda određene ljudske zajednice, karakter društvene organizacije, njena ekonomija i politička praksa, koje se uklapaju u određeni kulturni obrazac kao matricu "sveta života".

Da li kultura danas zauzima to (centralno) mesto koje joj po njenoj prirodi pripada, i u najrazvijenijim delovima sveta? Moglo bi se reći, mada može zvučati paradoksalno, da je kultura u industrijskoj i postindustrijskoj civilizaciji marginalizovana i znatno pojmovno sužena, u korist ekonomije i politike, odnosno, da je danas manje pristupna u svakodnevnom životu čoveka u njenom suštinskom značenju, nego što je to bila u vreme renesanse; a i u predcivilizacijskom periodu kultura je bila sastavni deo svakodnevnog rada i života (u obliku raznih formi stvaralaštva, na primer, slikarstva, vajarstva u pravljenu grnčarija, u formi ritualnih svetkovina). Industrijska i tehnološka civilizacija znatno osiromašuju kulturu u svakodnevnom značenju reči i uprkos činjenici da je danas mnogo više raznovrsnih dela kulture, ona su postala predmet interesovanja i svojine elitnih slojeva, dok "običan čovek" doživljava kulturu kao nešto što je odvojeno od njega i bez čega njegov život može da se odvija.

Zašto se to dogodilo? Mislim da se mogu navesti sledeći razlozi: sa sve značajnijom ulogom države u organizaciji društva došlo je do političke instrumentalizacije kulture: politička (zlo)upotreba simbola, vrednosti, obrazovanja, formi komunikacija i informisanja, ideologizacija kao sredstvo manipulacije i indoktrinacije (što se najdrastičnije manifestovalo u totalitarnom komunizmu, ali od toga nisu imuna ni savremena demokratska društva); zatim, opsednutost ekonomskim rastom i masovnom proizvodnjom materijalnih dobara, što u prvi plan ističe ekonomske parametre i vrednosti (potčinjavajući sebi kulturne vrednosti, koje se u ekonomskim terminima tretiraju kao roba, koja se izražava u novcu kao vrhunskoj vrednosti); "masovna kultura", kao izraz i rezultat industrijske civilizacije, potiskuje sve druge elemente kulture koje ne ulaze u okvir zabave i sve više udaljava popularnu kulturu od vrednih ostvarenja kulture koji se zatvaraju u "elitnu kulturu".

Sve se više uočava kao problem savremenog društva značajna redukcija uloge kulture u životu čoveka naše epohe i piše o posledicama tako zapostavljene centralne kategorije ljudskog bivstvovanja: na psihi pojedinca, na sužene sposobnosti čoveka, na sve teže razumevanje složenosti savremenog sveta, na način ponašanja i komunikacije sa drugim ljudima. Zato je vrlo važno pozabaviti se pitanjem kako se može revitalizovati kompleksni sadržaj kulture u funkciji borbe protiv uočene dehumanizacije društva i individua; i kako se može preduprediti represivni karakter kulture (isključivo kao sredstva prisilnog prilagodjavanja individua određenoj

državnoj i institucionalnoj organizaciji, u smislu "autoritarne socijalizacije"<sup>1</sup>). A to nas vraća na pitanje alternativnih projekata razvoja i na podsticaj interkulturnih komunikacija. Odnosno, potrebno je razmotriti u čemu je vitalnost raznolikih kulturnih (simboličkih) formi i zašto je neophodno ugraditi kulturu u naš život, da bismo mogli tragati za racionalnijim oblicima života, koji će biti mnogo civilizovaniji od čisto "tehnoške civilizacije".

Razmotrimo, stoga, u skraćenom obliku, koje funkcije vrši kultura (u različitim formama), neophodne za "očovečenje čoveka", jer veliki broj ljudi u našoj epohi nije dospelo do tog stupnja (zločinci, kriminalci, moralni nihilisti, rasisti, itd).<sup>2</sup> Pri tom treba imati u vidu upozorenje antropologa Paula Radina na koji se način moraju tretirati kulturne pojave: "Kulturne pojave se ne mogu tretirati kao fizičke pojave. U prirodnim naukama mi smo izvan pojava koje proučavamo, nismo deo njih. Ali u proučavanju kulturnih pojava mi smo njihov deo, mi ne možemo da se izdvojimo iz njih i da ih pretvorimo u fakta, da ih svedemo na činjenice fizičkog sveta..." (P. Radin 1933:12). Međutim, treba dodati da iako smo mi deo (naše) kulture, mi imamo sposobnost i da vršimo izbor onih formi kulture za koje smatramo da nam na najbolji način omogućuju da osmislimo svoj život, što nije u suprotnosti sa dokazivanjem da svaka kulturna forma ima svoje značenje i vrši određenu funkciju u zadovoljavanju raznovrsnih ljudskih potreba.

## 1.

Potrebno je, najpre, dokumentovati tezu da je kultura fundamentalna kategorija ljudskog života, čime se ni na koji način ne poriče da su i ekonomija i politika vitalne sfere svojevrsne ljudske egzistencije, ali bez elemenata kulture kao "druge prirode čoveka" (tj. ljudski preoblikovane prirode) ne bi se mogao uspostaviti ni proces proizvodnje materijalnih dobara, ni politička organizacija društva, budući da ih kultura snabdeva "okvirima orijentacije" i pravilima za njihovo funkcionisanje.

To je izraženo u stavu Bergera i Luckmanna da je "ljudskost" socio-kulturna kategorija, budući da kultura predstavlja svojevrsni ljudski svet kao "priroda" koju je čovek transformisao prilagodjavajući je potrebama svoga života (P. Berger & Th. Luckmann 1967:49). U tom smislu, nastavljajući linijom rasudjivanja ovih autora, može se konstatovati da se u ambijentu kulture konstituiše ljudska

---

<sup>1</sup> O tome su pisali Freud, Marcuse, Reich i dr. A Freud je kulturu shvatao kao potiskivanje nagona (libida) u delu *Civilizacija i njena nezadovoljstva*; Marcuse je pisao o "represivnoj civilizaciji" u delu *Eros i civilizacija*.

<sup>2</sup> Pokušaću da sažeto izložim bitne funkcije formi koje čine kompleksan sadržaj kulture, o čemu sam opširnije pisala u knjizi *Čovek i njegov svet* (II izdanje, 2006. Plato), I deo; kao i u knjizi *Antropologija u personalističkom ključu* (Gutenbergova galaksija, Valjevo, 1997), II deo, 77-111.

stvarnost, na taj način, što kultura daje *ljudski pečat* društvenoj organizaciji.<sup>3</sup> organizacijom materijalne proizvodnje i društvene reprodukcije, institucionalizacijom društvenih uloga i pravila ponašanja, mrežom informacija, verbalizacijom iskustva i stečenih znanja. Na toj osnovi se stvaraju kulturni modeli (budući da je pluralitet načina života osobena ljudska karakteristika), kao "vodiči" za društveni i individualni život i za razumevanje osnovnih poruka pomoću kojih se uređuju odnosi i interakcija individua i grupa u društvu.

Suprotno takvom poimanju kulture, u zdravorazumskoj percepciji kultura se doživljava kao kolekcija objekata (dobara) i akumuliranog činjeničkog znanja, a ne kao objašnjenje značenja predmeta i odnosa koje ljudi uspostavljaju. Kultura se, međutim, ne može objasniti prosto kao skup proizvoda, svega onoga što je čovek stvorio, budući da je kultura u osnovi smisla konstrukcija realnosti pomoću sistema značenja (koje ljudi pridaju stvarima) i simboličkog izražavanja, verovanja i regulativnih sistema pomoću kojih ljudi uređuju svoj život. Kultura, dakle, predstavlja sistem značajnih simbola i simboličkih formi, strukturirajući, na taj način, subjektivno iskustvo i pretvarajući ga u određeni svetonazor koji usmerava društveni život ljudi u različitim pravcima.

Kako ističu mnogi autori kultura je "man-made-world", ali se ne ispoljava samo u stečenim tekovinama, već predstavlja referentni okvir kao uputstvo za život. Zato se kaže da je kultura "gramatika društvenog života" (Harris), kao skica pravila pomoću kojih se ljudski život upravlja i objašnjava. Ističe se kao bitna osobenost kulture da ona predstavlja istorijsko nasledje ljudske prakse i u tom smislu se upotrebljava termin "socio-kulturno nasledje" (Sapir, Malinowski, Linton), u kojem se konstituišu konceptualne sheme kao istorijski stvoreni uzori ponašanja bez kojih ne bi moglo da funkcioniše ljudsko društvo (Sahlins, Kluckhohn). Znači da kultura obezbeđuje čoveku okvir orijentacije (shemu za život – Herskovitz), koja uobličava određeni način života jedne ljudske zajednice, odgovarajući na sledeća pitanja:

- šta je "dobro društvo" (koje društvene odnose razvijati a koje suzbijati);
- šta je "normalno" a šta "devijantno";
- koji tip socijalizacije je vredno praktikovati (modeli vaspitanja i obrazovanja);
- kojim vrednostima dati prednost (odnos morala i vrednosti);
- koji tip ličnosti je poželjan za funkcionisanje društvene zajednice;

---

<sup>3</sup> Po kulturi se društveni život čoveka bitno razlikuje od "društvenosti" izvesnih životinjskih vrsta koja je genetski određena (što se manifestuje u fiksnoj biološki zasnovanoj podeli rada, koja se obavlja instinktivno), dok su za ljudski društveni život neophodne informacije, znanje (učenje), koji strukturiraju ljudsko iskustvo i određuju vrstu zajednice i način ponašanja i komunikacije; drugim rečima, umesto genetskih mehanizama (jer je čovek umnogome izgubio instinktivni način ponašanja) čovek se služi kulturnim dostignućima da bi opstao kao rod. Ovo Arnold Gehlen objašnjava tezom da se može govoriti o "čoveku kao nedostatku", jer čovek ne poseduje automatski genetsku opremu za život, što je izazvalo potrebu za stvaranje kulture kao novog ljudskog ambijenta.

- koje vrste komunikacije podsticati a koje suzbijati.
- koje simboličke forme će imati prednost u datoj zajednici.

Na taj način kultura određuje šta i kako mislimo, osećamo i kako živimo, jer pruža obrazac za razumevanje šta treba shvatiti kao smisao, kako se smisao konstruiše i ko ga i za koga (u čije ime) artikuliše. Još je Kant ukazao na to da su naše percepcije sveta filtrirane kroz ranije zasnovane konceptualne kategorije.<sup>4</sup> A Ralf Linton upozorava da postoji "idealna kultura" – ono što ljudi kažu da bi trebalo da čine i "aktualna kultura" – ono što stvarno čine.

Kultura se određuje i kao "simbolički univerzum" zato što u suštini predstavlja svet značenja, odnosno, smisloni univerzum (Sapir, Levi-Strauss, Geertz), pomoću kojeg se projektuju akcije i uređuju ljudski odnosi (suprotstavlja se haosu), stvara "kolektivno pamćenje" koje povezuje generacije kroz zajednički etos; kultura takodje obezbeđuje društvenu interakciju putem individualne internalizacije bitnih simbola kao društveno-kulturnih poruka, snabdevajući čoveka odgovorima za osnovne egzistencijalne probleme, a različite simboličke forme sugerišu način rešavanja konkretnih problema. Stoga Cassirer određuje simbolički univerzum (kulturu) kao novu dimenziju *ljudske stvarnosti*, budući da je reč o simboličkim a ne o genetskim izvorima razumevanja sveta (Cassirer 1944:24). Kao takva kultura je izvor i personalnog i kolektivnog identiteta, kao splet činilaca koji i podstiču i ograničavaju uobličavanje i društvene i individualne egzistencije; čovek je "programiran" pomoću socijalizacije i kultiviranja i njegovo se ponašanje može reprogramirati, jer nije fiksno biološki-vrsno određeno (zato čovek može da menja stil života i društvene vrednosti, on može da menja i kulturu u kojoj će živeti).

U kulturi ljudi imenuju stvari i pretvaraju ih u objekte percepcije i mišljenja, utvrđujući šta je relevantno za socijalnu interakciju (Berger & Luckmann 1967:47 i 59); na taj način se uređuje stvarnost koja dobija ustaljenost u svesti kao "objektivni svet", koji se prenosi novim generacijama. Jednom reči, kultura vrši proces humanizacije čoveka (E. Cassirer, D. Bidney), odnosno, predstavlja glavni faktor oslobađanja ljudskih individualnih kapaciteta.

Medjutim, treba se zapitati kako je i koliko kultura danas prisutna u svakodnevnom životu čoveka. Uputno je podsetiti se "paradoksa kulture" na koje ukazuje Melville Herskovitz (M. Herskovitz 1958:5-7). Iako bez kulture (jezika, mreže informacija, zajedničkih vrednosti) ne bi postojala povezanost medju ljudima, ne samo jedne partikularne zajednice već ni čovečanstva, kulture koje postoje u brojnim varijetetima više razjedinjuju nego što spajaju narode; iako kultura određuje tok i način našeg života, ona retko prodire do svesnih misli (prenosi se najčešće putem običaja, navika, mitova, tradicijom); iako je čovek stvaralac kulture, ljudi kulturu najčešće doživljavaju kao nešto dato, što zatiču kao "prirodnu sredinu", kao spoljašnje okruženje, mada bez interiorizacije elemenata

---

<sup>4</sup> Videti: A. D. Rentela, "Relativism and Search for Human Rights", *American Anthropologist*, vol .9, no.1, 1988.

kulture ne bi mogao postojati subjektivni svet čoveka. Tome se može dodati i sledeći paradoks: da je čovek kao biće kulture sposoban da permanentno proizvodi svoj svet, koji zatim, doživljava kao nešto drugo a ne kao ljudski proizvod (fenomen reifikacije na koji je prvi ukazao Marx); tj. da je "sposoban da zaboravi svoje autorstvo u ljudskom svetu" (Berger & Lukmann, isto, 61 i 89), kao i to da iako kultura predstavlja kontinuirani proces humanizacije čoveka, ona može biti i izvor frustracije (kao što je upozoravao Freud). To se naročito ogleda u načinu na koji kultura određuje šta je "normalno" a šta "devijantno". Stoga je čovek, budući da ne živi prosto u "svetu činjenica", već u svetu zamisli, očekivanja, nadanja, verovanja, podložan i iluzijama i fantazijama (a moderni čovek stvara i *virtuelni svet*); on, dakle, pomoću svoje kulture unosi smisao u svoj život, a priroda smisla zavisi od toga kako je shvatio poruke svoje kulture i koje je simboličke forme prihvatio kao uporište konstruisanja svoga smisla.

## 2.

Kakve funkcije vrše različite simboličke forme?

Simboličke forme odgovaraju na različita pitanja i dileme ljudske egzistencije u životu individua i njihovih zajednica, zato često idu vremenski uporedo i najranije forme simboličkog izražavanja (magija, mitologija, religija) sa modernijim formama (filozofija, nauka, ideologija, razgranati oblici umetničkog izražavanja), ispunjavajući potrebe čoveka da sebi protumači različite fenomene svoje stvarnosti, na koje ne daju odgovore druge, moderne simboličke forme, koje se ne mogu prosto hijerarhijski vrednovati.

Pogledajmo zašto su i danas, u eri razvijenih nauka, prisutne (možda i pojačano) mitologija i religija i zašto se potiskuje filozofija, a nauke sužavaju na polje fakticiteta. Da li sve veće umnožavanje problema sa kojima se suočava savremeni čovek i koji mu stvarnost čine sve nerazumljivijom, smanjuje veru u rasudnu moć razuma i upućuje ljude da traže odgovore u izvan-razumskim simboličkim formama koje se oslanjaju na verovanja?

Kakva je funkcija **mitologije** kao najranije simboličke forme, koja je opstala kroz čitavu istoriju, a u 20.veku obnovljena pojačanom snagom i proširila krug svojih pristalica? Ne zadržavajući se na brojnim i različitim tumačenjima uloge mitologije u oblikovanju svetonazora u različitim kulturama i epohama,<sup>5</sup> navešću Cassirerovo objašnjenje porekla mita i motivacije čoveka za mitotvorstvom. "Mit nije mogao dati racionalan odgovor na pitanje o smrti. A ipak je upravo mit,

---

<sup>5</sup> O tome pišu: R. Barthes, u *Mythologies*, 1957; R. Barth, u *Književnost, mitologija, semiologija*, 1971. deo "Mit danas", 263-321; Pierre Maranda (ed), *Mythology*, 1972: 8-69; E. Cassirer, *Mit o državi*, 1972. I deo "Šta je mit". A u tu oblast istraživanja medju prvima se uputio James Frazer u delu *Zlatna grana*, objašnjavajući magiju kao simbolički izraz najbliži mitologiji.

mного pre filozofije, bio prvi učitelj čovečanstva, pedagog koji je u detinjstvu ljudske rase jedini bio u stanju da postavi i reši problem smrti na jeziku koji je bio razumljiv primitivnom umu...Mit je učio da smrt ne znači gašenje čovekovog života, ona znači samo promenu oblika života...Nema određene i jasno odvojene granice između života i smrti; linija koja ih razdvaja neodređena je i nejasna." (E. Cassirer 1972:75). Dakle, predmet mita je kontinuitet života i smrt kao jedan od najtežih egzistencijalnih problema koji razum ne može da objasni i u tome leži istorijski trajnija motivacija za stvaranje mitova i mitološke svesti. Odlazeći izvan uobičajenog tumačenja mita kao "maštovitih preterivanja naših običnih percepcija, ili njihovog prenošenja u drugo vreme i prostor" Cassirer ističe, pre svega, kao suštinsko obeležje mitskih predstava da su uvek impregnirane emocionalnim kvalitetima i da su, stoga, po mitskom tumačenju svi objekti ili benigni ili maligni, tj. da se osećajni kvaliteti vide kao osnovni elementi stvarnosti (E. Cassirer, 1944:76-78); a kao drugu karakteristiku navodi da se u mitologiji život shvata kao neprekinuti kontinuum celine u kojem deluje zakon metamorfoze, te se kao značajna funkcija mita ističe pobeda nad strahom od smrti (isto, 86-87).<sup>6</sup>

Po mitskom verovanju, svet je pun života, ne postoji beživotni svet (H & H. A. Frankfort et al. 1967:13 i 19), stoga se ne pravi razlika između živih i mrtvih i mrtvi i dalje žive, produžavajući svoju vezu sa životom. Dakle, mitska svest je verovanje u univerzalnost i osnovnu istovetnost života, težnja da se pojedinac poistoveti sa životom zajednice i prirode; život i smrt su isečak "velike čovekove drame" u kojoj se potvrđuje jedinstvo sa precima i obnavlja životni ciklus (Cassirer 1972:65 i 67). A mit o smrti pomaže čoveku da savlada dramatičnost prirode i preko veze sa precima doživi kontinuitet života.<sup>7</sup> Drugim rečima, činjenica da mnoge pojave ostaju izvan mogućnosti razumskog (naučnog) objašnjenja, predstavljaju glavnu motivaciju za prihvatanje mitskog mišljenja, koje na izvestan način, pomaže ljudima da se oslobode straha od pojava koje su dramatične zato što su izvan dometa njihovog svesnog objašnjenja.

---

<sup>6</sup> Cassirer objašnjava da i animizam i verovanje u oduhovljenost sveta kao i obožavanje predaka, potiču iz čovekovog stava prema smrti, koja će uvek zbunjivati ljudsko saznanje i emocionalno ga uznemiravati; zato se u mitskoj misli "zagonetka smrti" pretvara u sliku i "tim preobražajem smrt prestaje da bude teško podnošljiva činjenica, ona postaje shvatljiva i podnošljiva (E. Cassirer 1944: 74-75). Ali pošto čovek u mitskoj misli nije prost posmatrač pojava, već ih emocionalno doživljava, mit o smrti mu omogućuje da "savlada dramatičnost prirode i preko veze sa precima doživi kontinuitet života".

<sup>7</sup> I Cliford Geertz smatra da motivacija za mitsko mišljenje potiče iz težnje da se objasne empirijske pojave koje su opasne i kada je čovek suočen sa teškoćama da shvati izvesne aspekte prirode, sebe i društva, kada je suočen sa onim što stoji izvan relativno fiksirane granice akreditovanog znanja, tada čovek upotrebljava verovanje da "objasni" te fenomene, odnosno, da ubedi sebe da se oni mogu objasniti u okviru prihvaćene sheme stvari (C. Geertz 1973:101-2). A Ronald Barth objašnjava da se to postiže tako što se istorija preobražava u prirodu i kada je suočen sa problemom čovek ga naturalizuje; stoga se u mitu gubi istorijski karakter stvari i u stvarnosti je mesto istorije zauzela priroda (R. Barth 1971:284 i 297-8).

Sa mitologijom je povezana **magija** koju je Frazer okarakterisao kao "pseudo-nauku" u smislu vere u poredak i uniformnost sveta.<sup>8</sup> Cassirer, međutim, tu ideju modifikuje tako što magiju tretira kao prvi korak ka radjanju ljudske svesti i razvijanju samopouzdanja, budući da se tu čovek ne prepušta milosti prirodnih sila, već počinje da "igra sopstvenu igru" i postaje akter zato što je svaka magijska praksa zasnovana na uverenju da prirodne posledice umnogome zavise od ljudskih radnji (E. Cassirer 1972:92 i 94); stoga i on, kao i Frazer, smatra da magija nastaje iz čovekove radoznalosti da istraži uzroke stvari, ali kada ne može da otkrije stvarne uzroke, zadovoljava se fiktivnim. Cassirer smatra da se magijski rituali preduzimaju pod utiskom jakog emocionalnog pritiska i da tada magijska radnja budi osećanje čovekove sopstvene moći, jer mu daje uverenje da je sposoban da pomoću spiritualne energije reguliše i kontroliše sile prirode. Ovakva racionalnija objašnjenja velike privrženosti pojedinaca magijskim ritualima suprotstavljaju se simplifikovanom tumačenju magijskih "čarolija" kao proste obmane neobrazovanog sveta i otklanjaju čudjenje zašto je magija i dalje popularna.

Ono što nas može posebno interesovati jeste obnavljanje mitova i magije u modernom društvu, kao i stvaranje novih istorijskih mitova, koji se ne vezuju samo za pokušaj objašnjenja fenomena smrti, već nastavljajući se na ideju kontinuiteta predaka, grade istorijsku mitologiju, da bi na taj način pribavili objašnjenja, ili pobegli od sve složenijih i nerešivijih problema i protivrečnosti savremenog sveta. Poslednjih decenija 20. veka nastala je ekspanzija nacionalne mitologije, kada se obnavlja mit o naciji kao primordijalnom (prirodnom) entitetu ljudske zajednice i "kult nacionalnog heroja" koji kao božji izabranik jedini može spasti naciju od propasti; tome se pridaje i "kult o naciji-državi" kao protest protiv globalizacije sveta.

Cassirer piše o novim mitovima u *Mitu o državi*; a Barth piše da se kao novi mitovi javljaju: mit o avangardi, mit o ukidanju klasa, mit o večnosti buržoaskog društva (R. Barthes 1957:286). Ali Cassirer napominje da pod uticajem nauke mitovi gube svoju kosmološku vrednost, međutim, ostaje njihova antropološka vrednost, budući da i civilizovani čovek, pod uticajem jakih emocija, doživljava svet na dramatičan način i za njega takodje "stvari" prestaju biti indiferentni predmeti (1944:72).<sup>9</sup> To potvrđuje da se mitotvorstvo i naučno mišljenje ne

---

<sup>8</sup> Cassirer navodi Frazerovo shvatanje da se čovek koji obavlja magijski obred ne razlikuje načelno od naučnika, koji u svojoj laboratoriji izvodi neke opite, jer u temelju čitavog sistema leži vera u red i jednoobraznost prirode (E. Cassirer 1972:41); ali Cassirer, slično Malinowskom, govori o tome da čovek ne pribegava magiji u slučajevima gde se može intervenisati tehničkim sredstvima; ona se javlja samo "kada nas razum izneveri i kada čoveku ostaje moć čudesnog i tajanstvenog"; zato u kritičnim trenucima čovekovog života ponovo nastupa vreme mita (isto, 272-3).

<sup>9</sup> Videti i objašnjenje Claude Levi-Straussa koji smatra da događaji koji se odvijaju u "prva vremena, davno" čine jednu trajniju strukturu i on upoređuje mitsku misao sa političkom ideologijom (C. Levi-Strauss *Magija i religija*, Izdanje "Velvet", Beograd, str.53). A Suzan Langer (1967:287) misli da se o mitu može govoriti kao o "primitivnoj filozofiji", koja predstavlja metaforičan pogled na svet i život.



isključuju, jer je svet i dalje pun zagonetki bez odgovora na njihovo razjašnjenje; stoga je teško dokazati tezu da će sa razvojem nauke biti pobedjeno mitološko mišljenje.

Druga prastara simbolička forma **religija** ima izvesne zajedničke crte sa mitologijom, mada se bitno razlikuje po svom dogmatskom karakteru i po nastojanju da u razradjenijem obliku definiše odnos čoveka prema smrti, uvodeći pojam božanskog Tvorca, u čijim su rukama i život i smrt kao spasenje od grehova zemaljskog života. Religija je u osnovi kanon etičkih ideala iz čega se izvodi kodeks dužnosti i obaveza čoveka (da sledi zapovesti jedinog relevantnog božanskog sudije), a prirodi se prilazi sa moralnog a ne sa osećajnog aspekta, konstatuje Cassirer (1944:94). Monoteističke religije se koncentrišu na problem dobra i zla i razvijaju koncepciju o natprirodnim silama koje regulišu taj odnos; stoga je ceo čovekov život shvaćen kao neprekidna borba u ime "prave stvari", što Cassirer izražava trijadom: "dobre misli", "dobre reči", "dobra dela" i u toj borbi niko ne može da bude po strani između božanskih i demonskih sila (1944:100). Profete, stoga, proriču "novo nebo i novu zemlju" u smislu etičke interpretacije života, ali zasnovane na mističkoj intuiciji (isto:103). Moglo bi se reći da je etika dužnosti u okviru sakralnih simbola, osnovno opredeljenje religioznog mišljenja.<sup>10</sup>

Geertz nešto šire definiše religiozno mišljenje, kao ideju o poretku stvari i kao projekciju o kosmičkom poretku na planu ljudskog iskustva, podstičući religiozne dispozicije koje stavlja u kosmičke okvire (1973:90 i 98). Dakle, religiozna svest proizlazi iz potrebe za simbolima o opštoj orijentaciji u prirodi i u društvu i o tome šta treba da činimo. Religiozno verovanje Geertz objašnjava kao apriorno priznavanje autoriteta koji transformiše svakodnevno iskustvo (iskustvo neuspeha, bola, moralnog paradoksa), izvodeći smisao iz verovanja u bogove, đavole, duhove, totemske principe (isto, 109). Međutim, napominje Geertz, religiozna perspektiva je jedna među drugim perspektivama, objašnjavajući razliku između zdravorazumskog i religioznog pristupa: dok je prvi prosto prihvatanje sveta i pojava onakve kakve one jesu, religiozno shvatanje se pomera izvan svakodnevnog života u jedan širi svet, ali ne u smislu delovanja na njega već vere u njega i njegovog prihvatanja (110-112). "Stvarna realnost" počiva na koncepciji da su sakralni simboli i religiozni rituali ispravni i da sjedinjuju svet koji se živi i jedan istinski zamišljeni svet, simbolički sjedinjujući etos i pogled na svet, konstatuje Geertz (116).

I Geertz objašnjava motive nastanka i razvoja religiozne svesti postojanjem duboke zabrinutosti, bilo zbog hroničnog neuspeha aparata u objašnjenju sveta, ili kada empirijske pojave postanu opasne (kao smrt, snovi i prirodne kataklizme); tada čovek pribegava verovanju da bi "objasnio" te fenomene (isto, 100-101). Ali Geertz ukazuje i na specifični religiozni pristup pojmu patnje: religija ne teži

---

<sup>10</sup> Cassirer povezuje religiozno mišljenje sa sistemom tabua, čiji je cilj inhibicija i prohibicija kako mišljenja tako i delanja (1944:107).

izbegavanju patnje, već postavlja pitanje kako učiniti da fizički bol, lični gubitak, svetski poraz, budu izdržljivi (104). Ili drukčije rečeno, kako živeti sa patnjom kao iskušenjem i pripremom za drugi svet (ideja o "onostranom svetu" je ključna u religioznom mišljenju), u kojem ćemo biti oslobođeni patnje i iskušenja zla.

Mislim da navedena tumačenja karaktera religiozne kulturne forme nude ubedljivo objašnjenje za razumevanje vitalnosti funkcije religije u ljudskom životu, nasuprot uprošćenom tumačenju religioznosti kao ne-naučnog pogleda na svet, prouzrokovanog nižim nivoom svesti u "primitivnim" i nerazvijenim društvima. Duboko ukorenjena potreba čoveka da shvati svoje mesto u kosmosu, kao i potreba za stabilnim (transcendentalnim) identitetom, koji nije podložan stalnoj promenljivosti ovozemaljskih izvora, podstiče religioznu svest kao univerzalnu pojavu.

Ali može se postaviti hipoteza, da i mitologija kao i religija, ako se prihvate kao ekskluzivne simboličke forme, mogu služiti kao sredstvo ideološke manipulacije, budući da na taj način odvrćaju ljude da se koriste drugim kulturnim formama koje su neophodne za kompleksnije razumevanje ljudskog sveta, otvarajući mnoga druga pitanja ljudske egzistencije.

**Ideologija** kao simbolička forma često se povezuje sa mitologijom ili sa religioznim fundamentalizmom, kada se postulira kao dogmatski pogled na svet, ili kada apeluje na afektivnu stranu ličnosti, potiskujući racionalna objašnjenja.<sup>11</sup> Ne upuštajući se u različite definicije ideologije (od Marxa do Mannheima i dr.) najčešće tumačenje ideologije ističe da se ona zasniva na apsolutizaciji parcijalne istine pod uticajem partikularnih potreba i interesa (bilo sa stanovišta vladajućih ili dominantnih odnosa moći, ili sa stanovišta interesa pojedinačnih kolektiviteta, na primer, nacije ili "partijske države").<sup>12</sup> Ideološka simbolizacija, u tom smislu, služi kao opravdavanje propisanih vrednosti i u najtešnjoj je vezi sa formiranjem "društvenog karaktera" (u Frommovom značenju pojma),<sup>13</sup> te može da se koristi kao moćno sredstvo indoktrinacije u procesu (primarne i sekundarne) socijalizacije: kroz sistem obrazovanja, institucionalizacijom društvenih uloga sa striktnom (staleškom) podelom rada, kroz uticaj političkih partija itd.

Povezanost ideologije sa interesima deluje na afekte i zato je lakše svarljiva i prihvatljivija od naučnog mišljenja koje zahteva rasudjivanje, naročito kada je u

---

<sup>11</sup> Na primer, u tom smislu deluju nacionalistička ili rasistička ideologija, ali je takvu funkciju preuzimala i komunistička ideologija postulirajući se kao jedino ispravno mišljenje, koje se ne može dovoditi u pitanje.

<sup>12</sup> Mislim da je najprecizniju definiciju dao Nisbet, koja glasi: "Ideologija je svaka razložno povezana celina moralnih, ekonomskih, društvenih i kulturnih ideja, koja je tesno i prepoznatljivo integrisana u politiku i političku moć" (R. Nisbet 1999:5).

<sup>13</sup> Videti: E. Fromm, *Zdravo društvo*, gde je društveni karakter definisan na sledeći način: "Pojam društvenog karaktera nije statistički pojam u smislu da je on samo zbir svih karakternih osobina koje se mogu naći kod većine ljudi u datoj kulturi. On se može razumeti jedino u odnosu na *funkciju* društvenog karaktera... Drugim rečima, funkcija društvenog karaktera jeste da uoblič i kanališe ljudsku energiju u okviru datog društva radi neprekidnog funkcionisanja samog društva." (1980:95-96).

pitanju masa, koja svoje ponašanje zasniva na nesvesnim opredeljenjima i neracionalnom mišljenju. Kao takva, ideologija je najjači protivnik upotrebe razuma i najbolji saveznik masovne manipulacije (čak nezavisno od stepena obrazovanja populacije i pojedinaca). Ali se mora postaviti pitanje: odakle ideologija crpi svoju vitalnost i dugovečnost kao simbolička forma? To bi teško bilo objasniti ako bi se prihvatilo mišljenje da je ideologija "lažna svest", ili da je eksplicitno sredstvo vladajućeg političkog establishmenta. Ideologija svakako nudi svoj svetonazor koji dobija snagu političkog delovanja, ali prvo, zato što promovise parcijalni interes kao opštedruštveni interes, i drugo, zato što je u prirodi pojedinca da lakše prihvata zdravorazumsko objašnjenje nego složenije (filozofsko ili naučno) tumačenje odnosa i problema u zajednici u kojoj živi. Pored toga, ideologija se služi i stereotipima koji se zasnivaju na predrasudama, bez potrebe dokazivanja svojih "istina", a taj pristup je takodje bliži pojedincu koji obitava u svakodnevnom životu izvan širih uvida u pojave ljudskog sveta. Ideološka funkcija je, stoga, jedna vrsta okvira orijentacije: za mnoge pojedince da bi našli svoje mesto u okviru grupnog identiteta, za političke partije da bi se međusobno diferencirale, za političku elitu da bi promovisala svoj projekt izgradnje "novog društva".<sup>14</sup>

Drugu grupu simboličkih formi čine **filozofija i nauka** koje se i po pristupu i po predmetu u osnovi razlikuju od prethodnih: reč je o reflektivnim formama mišljenja koje se zasnivaju ili na spekulativnim idejama i služe se konceptualnim kategorijama, ili na teorijama koje se konstruišu i dokazuju istraživanjima prirodnih i društvenih pojava. Predmet filozofije je razumevanje univerzuma (kosmosa) i mesta čoveka u njemu (kosmologija), ili metoda i kategorija saznanja (epistemologija), ili pitanja o karakteru bića i problemima ljudske egzistencije (ontologija); dok se nauka bavi ispitivanjem pojava prirodnog sveta (fundamentalne i primenjene nauke), istraživanjem uslova društvenog života čoveka (sociologija), psihičkih dimenzija ljudske egzistencije i ponašanja (psihologija), proučavanjem prirode čoveka i njegovog mesta u svetu, kao i kulture kao ljudske svojevrstne sredine (antropologija) i drugih pojava diferencirane društvene strukture.

Može se reći da se suštinsko opredeljenje filozofije može formulisati u duhu Kantovog shvatanja: *šta mogu da saznam, šta mogu da činim, čemu mogu da se nadam*; odnosano, šta je čovek, koje su njegove mogućnosti i granice. Dok se nauka bavi istraživanjem uzročno-posledičnih veza i drugih pravilnosti (zakovitosti) u prirodi i u društvenim odnosima – a osnovni princip na kojem počivaju i filozofija i nauka je logos, racionalno mišljenje i uverenje da se putem racija može

---

<sup>14</sup> Videti: Hannah Arendt, (1994:69), koja pokazuje značaj ideološkog uticaja na politiku u smislu preoblikovanja činjeničkih istina u službi propagande političkih programa, jer "Istinitost se nikad nije ubrajala u političke vrline, a laž je uvek važila kao dopušteno sredstvo u politici". To, međutim, ne znači da ideologija svesno falsifikuje istinu, jer ideolozi su, najčešće, ubedjeni da su ideje koje propagiraju "jedina ispravna istina" i na tom ubedjenju zasniva se snaga ideološkog/političkog uticaja na mase njihovih pobornika.

dokučiti smisao i priroda sveta-kosmosa i ljudskog sveta (nauka koristi i empirijska istraživanja da bi proverila svoje hipoteze). U tom cilju teže otkrivanju onoga što je univerzalno i regularno u formi prirodnih i istorijskih zakonitosti kao i principa funkcionisanja duhovnih sfera ljudskog života, nasuprot ritualnoj praksi koja se zasniva bilo na magijskoj radnji ili na mističnoj intuiciji.

Nasuprot fatalizmu koji stvari shvata kao večno date, nepromenljive kao sudbinske pojave, racionalno mišljenje počiva na razumevanju odnosa determinizma i indeterminizma u konstrukciji sveta i života i ispituje dinamiku pojava i događaja (povezivanje sinhronije i dijahronije). Stoga, na osnovu racionalnog mišljenja ništa nije sveto i neupitno, ono isključuje dogmatski pristup istini i ne ustanovljuje samo jedno "ispravno" stanovište, već sve podvrgava sumnji i preispitivanju; ali to ne pretpostavlja relativizam koji negira pravilnosti u odnosu medju pojavama, već se analizom proverava zasnovanost određenog suda ili zakonitosti, predočavajući mogućnost promene u svetlu otkrivanja novih činilaca koji dovode do potpunijeg saznanja realnosti (spoljne i unutrašnje).

Najkraće rečeno, filozofski i naučni pristup (iako se međusobno razlikuju po predmetu i metodama) počivaju na rasudjivanju (refleksivnom mišljenju), a ne na verovanju; stoga su svi elementi rasudjivanja pod kritičkom lupom mislilaca i analitičara, budući da se polazi od hipoteze da su mogući različiti odgovori na pitanja koja se postavljaju u zavisnosti od alternative koja određuje pristup.<sup>15</sup> U ovim simboličkim formama razum je glavni instrument objašnjenja, na osnovu utvrđivanja i razumevanja odnosa medju stvarima i ljudima u svetu, a ne osećanje (u smislu privrženosti i pripadnosti nekoj zajednici), iako empatija igra značajnu ulogu u razumevanju različitosti (na primer, u pojavama različitih kultura, ili u razumevanju i prihvatanju "drugog"). Razumskom pristupu je suprotno i manihejsko tumačenje moralnih principa (dobra i zla), jer se ljudski svet shvata kompleksnije i ne prihvata logika ili-ili, budući da refleksivno mišljenje otkriva višedimenzionalnost pojava koje tumači.

Iz toga proizlazi da su filozofske ideje i naučne istine rezultat dubljeg poniranja u biće stvarnosti i zato manje razumljive i teže dostupne prosečnom čoveku, te i manje prisutne u svakodnevnom životu.<sup>16</sup> Ali bez filozofije i nauke

---

<sup>15</sup> Ako uzmemo u razmatranje različite filozofske pravce (ili teorije u društvenim naukama) može se reći da svaki od njih, iz svoje perspektive, u manjoj ili u većoj meri, upotpunjuju sliku realnosti i u određenom segmentu osvetljavaju izvestan njen deo, doprinoseći, na taj način, potpunijem razumevanju sveta i ljudske situacije. Svako jednostrano vezivanje za samo jedan filozofski pravac ili jednog mislioca, vodi dogmatskom načinu mišljenja i zato je odbacivanje "eklektike" kao haotičnog/nedoslednog načina mišljenja, po mom uverenju pogrešno, jer umstveno mišljenje zahteva da se racionalno procenjuju različite ideje koje mogu dovesti do jedne koherentnije predstave o tome ko smo mi i u kakvom svetu živimo.

<sup>16</sup> Prosečan čovek je mnogo prijemčiviji za stereotipno i zdravorazumsko mišljenje, jer ono ne zahteva napor proveravanja i pribavljanja argumenata; a filozofija i nauka se argumentima suprotstavljaju stereotipima kao nedokazano generalizovanom mišljenju.

čovjek bi ostao bez glavnih sredstava za razvoj samosvesti i sposobnosti da razume sebe i svet koji ga okružuje bez iluzija o ljudskoj prirodi i ljudskom (ovozemaljskom) svetu, mada su neki filozofski pravci i izvesne naučne teorije podsticali iluzije, nudeći jednodimenzionalnu sliku sveta i čoveka.<sup>17</sup> Ipak, može se govoriti i o "životnoj filozofiji" koju svaki čovek stvara, manje ili više artikulirano, kao osnovni i praktični orijentir za život, jer ljudska bića ne mogu živeti u instinktivnom prostoru i moraju oformiti kakav-takav referentni okvir za svoj opstanak (to može biti defetistička ili aktivistička "filozofija", koja usmerava život pojedinca u određenom pravcu, bilo da prihvata nedaće života i lišavanja, ili da se protiv njih bori).

**Umetnost** kao simbolička forma razlikuje se od dosada razmatranih oblika i zato treba dovesti u pitanje kako tumačenje umetnosti kao izražavanje mitskih ili religijskih predstava, tako i tendencijsko shvatanje umetnosti kao promovisanje određenih ideologija i svetonazora; ali se umetnost ne može protumačiti ni kao čista zabava kojom se popunjava slobodno vreme, jer je njena bit kreativnost i imaginacija, originalna percepcija-zamisao stvaraoča, koja pruža najviše mogućnosti za ispoljavanje individualnosti/originalnosti čoveka. Ona se izražava u različitim oblicima, uključujući i popularne varijetete, stoga je umetnost, najviše: muzika, književnost, naivno slikarstvo, vajarstvo, mnogo prisutnija u svakodnevnom životu individua i naroda (u obliku narodne umetnosti-folklor, popularne muzike, amaterskih umetničkih grupa, itd.) i samim tim, bliža životu nego druge simboličke forme (koje zahtevaju ili mističnu intuiciju ili konceptualno mišljenje). Zbog toga se u laičkom shvatanju kultura najviše identifikuje sa umetnošću, ali pretežno u reproduktivnom smislu (naročito u epohi "masovne kulture"), a znatno manje kao stvaralački proces koji omogućuje razvoj i ispoljavanje kreativnih potencijala individua – što je rezervisano za "elitnu kulturu".

Ovde se neću baviti estetskom analizom umetnosti, budući da je cilj ovog teksta da osvetli humane funkcije umetnosti kao osobene simboličke forme i ponovo ću se pozvati na mišljenje Ernsta Cassirera, koji piše da se u umetničkom stvaralaštvu nalazi potvrda o fundamentalnoj kreativnosti života, jer je umetnost originalna manifestacija našeg unutrašnjeg života (1944:161), ili kako kaže Merleau Ponty, ona budi "zaspale moći" individua (1968:29). Ali je Aristotel povezivao umetnost sa magijskim moćima, jer proizvodi katarzu i proširuje i produbljuje osećajnost i podstiče senzibilitet i imaginaciju (Poetika). U tom smislu, po Cassireru, umetnost je intenzifikacija stvarnosti (a ne imitacija stvarnosti, kao njen duplikat), jer umetnost ne prihvata konceptualno uprošćavanje i deduktivne generalizacije (1944:146); umetnost nas uči da vizualizujemo, a ne samo da konceptualizujemo ili

---

<sup>17</sup> Napomenimo samo neke filozofske ideje koje su bile predmet opravdane kritike savremene filozofije, kao što su: ideje solipsističke filozofije, ali i ideje "sovjetskog marksizma"/boljševizma o komunizmu kao jednom od "najboljih svetova", ili ideje o dualizmu materijalnog i idealnog sveta, tela i duše, determinizma i indeterminizma, itd; a danas se kreacionistička hipoteza uzdiže na stepen "naučnog" objašnjenja nastanka sveta, negirajući evolucionu teoriju.

samo da upotrebljavamo stvari, dajući nam bogatiju, životniju i raznovrsniju predstavu o stvarnosti, budući da je u stanju da obuhvati celokupnu sferu ljudskog iskustva (isto, 158 i 170). Ona na specifičan način transcendirira svet svakodnevice, nudeći svet mašte i podstičući doživljaj novog iskustva sveta, ali ostajući bitna komponenta tog sveta, kao čovekova iskonska unutrašnja potreba za igrom i slobodom. Zbog toga se može reći, da je umetnost najuniverzalnija simbolička forma, a jezik umetnosti je najuniverzalniji jezik.

Cassirer ukazuje i na to da zadovoljstvo koje proizvodi umetnost ne dovodi do "omekšavanja" čoveka i do njegove relaksacije, već do intenzifikacije naše energije jer osvetljava moć naše invencije (1944:165), što je potpuno suprotno od efekata koje proizvodi "masovna kultura", primarno kao relaksirajuće sredstvo zabave pomoću koje čovek beži od dramatične stvarnosti.<sup>18</sup>

**Jezik** je nesumnjivo osnovna simbolička forma komunikacije kao univerzalno ljudsko svojstvo, kojim se vrši verbalizacija iskustva i mišljenja (proces konceptualizacije) i na taj način proizvodi njihova artikulacija, koja omogućuje prenošenje značenja i poruka na druge ljude, generacije kao i na druge kulture. Izražavanje ideja pomoću reči javlja se kao "osobeni ljudski alat za rukovodjenje životom", jer bez reči se ne može misliti i pamtiti (S. Langer 1967:97). Jezik je sredstvo misaone komunikacije jer lingvistička sposobnost omogućuje da se jezikom izrazi saznato i prenese lično iskustvo na druge i putem simboličke komunikacije sprovede sporazumevanje. Zbog toga Cassirer definiše čoveka kao "animal symbolicum", budući da je svojevrsna ljudska sposobnost da označava i ono što nije prisutno i što ne postoji u stvarnosti već samo u zamisli.

Suzan Langer konstatuje da forme jezika predodređuju način posmatranja i tumačenja pojava (isto, 188). Ali postoji i dalje polemika medju psiholozima i lingvistima da li jezik odredjuje mišljenje ili obrnuto: Vygotsky je smatrao da je misao do određenog stepena predodređena jezikom (u Ashworth 1979:45-50), slično misli i Edward Sapir kada piše da jezik kojim govorimo definiše naše opažanje stvarnosti, jer različiti jezici predstavljaju alternativna shvatanja sveta (navodi kao primer razudjenost termina za srodničke odnose kod drevnih naroda); dok Whorf tvrdi da jezik utiče na to kako stvari shvatamo, ali da mišljenje nije determinisano jezikom (1956:52).<sup>19</sup> Suprotno je stanovište koje tvrdi da mišljenje

---

<sup>18</sup> Edgar Morin (*Duh vremena*) i mnogi drugi autori pisali su o uticaju masovne kulture na "omekšavanje" čoveka u susretu sa problemima i tragičnim situacijama. I Karl Jaspers je pisao o nestajanju nekih bitnih svojstava umetnosti u modernom dobu: svet je izgubio potrebu za kreativnošću, umetnost je u funkciji zadovoljstva koje čoveka oslobadja pritisaka svakodnevice, ali ne može da unapredi ljudske individualne potencijale; takva umetnost apeluje na prosečne impulse u okviru neposredne, grube stvarnosti (K. Jaspers 1951:141-142). Ja sam o tome opširnije pisala u knjizi *Čovek i njegov svet*, u odeljku "Umetnost kao ljudska potreba".

<sup>19</sup> Izvesni antropolozi došli su u svojim istraživanjima do zaključka da razlika između evropskih i ne-evropskih jezika (naročito u "primitivnim" zajednicama) značajno utiče na način poimanja stvarnosti, ističući da evropski jezici podstiču racionalno, apstraktno mišljenje, dok ne-evropski jezici praktikuju

određuje jezik, kada se navodi da nemački filozofski duh uslovljava filozofski jezik, za razliku od engleskog pragmatičkog načina mišljenja koje stvara i odgovarajući jezik, ili se francuski metaforični jezik objašnjava manje diskurzivnim načinom mišljenja. Mislim da je u ovoj debati najbliže istini Marry Douglas (1975:176), koja smatra da se jezik i mišljenje uzajamno uslovljavaju, ali da jezik iako nije nezavisna varijabla, ograničava mogućnost mišljenja; kao i Jean Piaget, koji izriče misao da jezik utiče na mišljenje ali ga ne determiniše, međutim, napominje Piaget, veća razvijenost jezika značajan je uslov razvijenijeg mišljenja, dok nerazvijeni govor zadržava misao na određenom stepenu rasudjivanja (on to dokumentuje razvojem lingvističkih sposobnosti deteta). Ali Chomsky smatra da nema dokaza da upotreba različitih jezika dovodi do različitih shvatanja stvari, budući da po njegovom mišljenju postoji jedna univerzalna gramatička shema (N. Chomsky, 1994); dok B. Bernstein (1971:43 i 124) dokazuje da način strukturiranja jezika (on ustanovljuje dva "koda": otvorenog i zatvorenog jezičkog komuniciranja) uslovljava ne samo način mišljenja već i socijalni identitet (na primer, komandni govor uslovljava autoritarnost).<sup>20</sup>

Jezik vrši i funkciju integracije, jer učeći jezik pojedinci uče poruke svoje kulture, dok učenje stranog jezika, kada su u pitanju imigranti, zahteva izvesnu preorijentaciju da bi se razumele nove poruke. Ovo je veoma važno imati u vidu zbog sve intenzivnije prostorne mobilnosti individua, budući da se dešava da čitave etničke/nacionalne grupe ostaju u novoj kulturi neintegrisane i zatvorene u "geto" zbog nepoznavanja ili nerazumevanja novog jezika.

I najzad, mada ne na poslednjem mestu, treba nešto reći o **vrednostima** kao značajnom elementu simboličkog sistema, koje služe kao "kriterijum ili standard za izbor između orijentacionih alternativa" (T. Parsons 1951:12), a izbor se vrši na osnovu privrženosti ili odbijanja. Drugim rečima, vrednosti su koncepcije poželjnog,

---

induktivni način mišljenja: O tome pišu Munroe R. L. & R. H. Munroe analizirajući razlike koje postoje između jezika zapadne i tradicionalne kulture (1975:86-87), navodeći da se u Zapadnoj kulturi dete uči da vidi svet kao sistem i važnu ulogu igraju konceptualizacija i klasifikacija, dok je u tradicionalnim kulturama sredina manje kontinuirano konceptualizovana jer se pojmovi vezuju za kontekst. Navodi se takođe, da način govora (šta i kako se kaže) određuje naše opažanje stvari i njihovo poimanje: na primer, "ugladjeni izrazi" u kojima se umesto termina "mora" upotrebljava termin "treba" (što je slučaj u engleskom jeziku, za razliku od nemačkog), proizvode veću otvorenost mišljenja, nego imperativni govor-naredbi, koji proizvodi misaonu skučenost (videti: B. Bernstein, 1971:26). Smatra se, isto tako, da verbalizacija iskustva uslovljava različite orijentacije u životu (a kao primer mogu se navesti dve naše poslovice: prva koja implicira da postoji mogućnost - "Ako ima volje ima i načina", i druga koja izražava fatalizam - "Ne može šut s rogatim").

<sup>20</sup> Mislim da se ovo može potkrepiti istraživanjima, koja pokazuju da rigidni govor ekskluzivnih ideologija podstiče razvoj autoritarnog mentaliteta i utiče na stvaranje agresivnog identiteta. Primer za to je "jezik mržnje" upotrebljen u skorašnjim međuetničkim ratovima u bivšoj Jugoslaviji, koji je podstakao ksenofobiju kao način mišljenja koji neguje odbojnost prema "drugom". To se može potkrepiti i na primeru političke instrumentalizacije jezika, koja utiče na shvatanje stvarnosti i na način ponašanja ljudi.

onog što se ceni, podržava, prihvata, čemu se posvećuje.<sup>21</sup> Bez vrednosti čovek ne bi mogao osmisliti svoj život: interiorizacijom vrednosti pojedinci osmišljavaju svoj odnos ja-drugi i sopstvenu egzistencijalnu situaciju i izgrađuju svoju životnu orijentaciju ili pogled na svet. Vrednosti daju putokaz da se izvrši izbor između alternativa (u hijerarhiji potreba, u načinu ponašanja, u prihvatanju ideala).<sup>22</sup> U tom pogledu su naročito važne moralne vrednosti koje izražavaju stepen humanizacije ljudskih odnosa, nasuprot ekskluzivnom utilitarnom stanovištu koje poriče vrednosti kao ideale (na primer, princip socijalne pravde kao vrhunske vrednosti) i relativizuje moralne vrednosti u korist pragmatičkih principa (korisnosti). A na osnovu moralnog razvoja može se suditi i o zrelosti ličnosti (nasuprot infantilnosti autoritarne ličnosti koja se oslanja na heteronomne izvore vrednosti – J. Habermas<sup>23</sup>). Dakle, moralne vrednosti bi trebalo da predstavljaju osnovu za pravne i političke norme i za projektovanje odnosa društva i individua, kao i interpersonalnih odnosa, podsticanjem autonomnih vrednosti, a to znači nalaženjem unutrašnjeg opravdanja za izbor vrednosti.

Na vrhu hijerarhijske lestvice vrednosti stoje univerzalne vrednosti (istina, dobro, lepo, ljubav, sloboda, ljudsko dostojanstvo, pravednost, solidarnost); kada se poželjne vrednosti formulišu samo na osnovu stanovišta partikularnih grupa, ograničavaju se mogućnosti izbora životnih orijentacija (etnocentrizam kao vrednosni partikularizam, ili vrednosni partikularizam koji je inspirisan interesima određenog društvenog poretka, ili određene idejne/teorijske orijentacije, kao što je postmodernizam, koji je skoro u potpunosti relativizovao sve univerzalne vrednosti) te se stvara vakuum vrednosti, čime se može objasniti rastuća anomija i apatija.<sup>24</sup>

Dakle, od izbora vrednosnog sistema zavisi koju će životnu orijentaciju individua izabrati i kako će osmisliti svoj život. Ali je pojam vrednosti dinamička kategorija i sazrevanjem ličnosti ili promenom kulturne sredine, pojedinac može da promeni svoj sistem vrednosti; da li će tu promenu doživeti tragično, ili kao normalan put razvoja, zavisiće od procesa vlastitog sazrevanja pojedinca; kriza

<sup>21</sup> J. Dewey, "The Field of Values", u R. Leplay (ed.), 1949: 68.

<sup>22</sup> Mada vrednosti pretpostavljaju izbor, mnogi pojedinci nesvesno i automatski prihvataju vrednosti koje im nameće kultura a da nisu u stanju da objasne razloge ovakvog ili onakvog opredeljenja (najčešće se radi o prihvatanju tradicionalnih vrednosti ili sa stanovišta "autoriteta": roditelja, crkve, političkih institucija). O tako prihvaćenim vrednostima govori se kao o heteronomnim vrednostima, za razliku od autonomnih vrednosti koje nastaju subjektivnom selekcijom (na osnovu procene dobro-zlo, pravedno-nepravedno, ljubav-mržnja, lepo-ružno).

<sup>23</sup> Habermas u "Moral Development and Ego Identity" (u knjizi *Communication and the Evolution of Society*, 1979:70) dovodi u vezu moralni razvoj i sazrevanje ega, koje u tom procesu dolazi do distance sa super-egom, redukujući domene u kojima funkcionišu nesvesni odbrambeni mehanizmi. Stoga je, kaže Habermas, moralni razvoj odlučujući za ego-identitet (78). U tom procesu se uspostavlja razlikovanje između normi i principa (vrednosti) i razvija sposobnost da se sudi prema principima (85); time ličnost stiče sposobnost interpretativne mogućnosti kulturne tradicije (93).

<sup>24</sup> Videti: F. Kluckhohn & Strodtback 1961:4.



identiteta nastaje kada pojedinac, zbunjen promenom, odbaci sve vrednosti i prihvati nihilistički svetonazor i život svede na puko preživljavanje.

Ovaj kratki pregled višedimenzionalnih simboličkih formi koje čine kulturu, upućuje na razmišljanje o dosta rasprostranjenom suženom, i čak simplifikovanom, shvatanju kulture (na primer, kada se duhovnost svede na religioznost i kulturi prida sakralni karakter; ili kada se kultura shvati kao samo jedna "sfera" u okviru društvenog sistema; odnosno, kada se misli da kulturu možemo da zanemarimo i damo prednost materijalnim uslovima života). Zato se treba pozabaviti pitanjem: kakve su posledice osiromašenja pojma kulture i odvajanja kulture od sveta života.

### 3.

#### Osiromašenje pojma kulture u postindustrijskom (potrošačkom) društvu

Kao osnovnu hipotezu možemo istaći da postojeći dominantni svetonazor u našoj epohi redukuje kulturu na "tehnološku civilizaciju" i "kibernetičku komunikaciju" lišavajući je drugih suštinskih komponenti o kojima je bilo reči. Još je Toynbee upozorio na manipulaciju od strane fašističke ideologije putem širenja nihilizma i depresije u populaciji, tj. na manipulaciju iracionalnim porivima koja proizvodi "mad rationality" (Mumfordov izraz). A govoreći o tehnologiji kao o dominantnoj formi u kojoj društvo dostiže vrhunac organizacione integracije, Roszak takodje ističe manipulativnu funkciju kulture, koja je imperativna i nameće kao osnovne vrednosti: efikasnost, sigurnost, životni standard i sve imperativnije manifestacije kolektivne (depersonalizovane) moći (Roszak 1972:5). Iz toga proizlazi tehnokratski način upravljanja društvom – "režim eksperata" – koji obezbeđuje reprodukciju autonomije tehnike u kojoj nema mesta za ljudsku autonomiju; stavljaajući pozitivističku i pragmatičku nauku u službu tehnokratske manipulacije pomoću principa efikasnosti i konfora (isto, 7-9). Rezultat takvog upravljanja je potpuna redukcija kulture pomoću apsolutizacije tehnokratske moći, a tehnokratsku politiku Roszak karakteriše kao "endemsku bolest 20. veka" (38).

Najevidentnija potvrda gornje hipoteze dobija se analizom skale potreba koje se rangiraju kao najviše vredne i prioritetne u svim savremenim društvima, a ne samo u nerazvijenim i onima u razvoju. Na prvo mesto se stavlja povećanje životnog standarda, tj. zadovoljavanje materijalnih potreba, što bi se i moglo razumeti u nerazvijenim društvima, ali u razvijenim i bogatim društvima to znači stalnu trku za proširenje obima potrošnje i zadovoljavanje često veštačkih potreba u vidu nagomilavanja sve više novih roba, kao izraz prestiža i uspeha. Povećanje životnog standarda kao imperativa odnosi se, prvenstveno, na nivo materijalnih i tehničkih dostignuća u posedu porodice/individua (a na nivou društva indikativno je da se iz budžeta najviše novca izdvaja za unapredjenje nove tehnologije naoružanja, što govori o militantnom karakteru "tehnološke civilizacije").

Na taj način se pojam *kvaliteta života*, čije je unapredjenje osnovni cilj kulture, zamenjuje jednostranom tehnološkom vizurom, koja osiromašuje i sam pojam čoveka, svodeći ga na potrošača tehničkih roba, čije aspiracije ostaju na nivou utilitarnih i pragmatičkih normi. Takvu osiromašenu kulturu jedan autor naziva "drive culture", budući da se pokreće tehničkim dostignućima, takmičarskim, profitnim i mobilnim nagonima, zanemarujući fundamentalne vrednosti (J. Henry, 1963:21).<sup>25</sup>

Izbacivanje moralnih principa iz tehnokratske i pragmatske politike postalo je opšte pravilo, koje je podvedeno pod slogan: politika i moral ne idu zajedno, što potvrđuje da se politika, kao projekt razvoja kvaliteta života, odvojila od kulture kao suštinskog usmerenja ka oslobadjanju čovekovih potencijala od spoljašnjih granica i prepreka u procesu humanizacije i individuacije. Politika je lišena vizije i iz politike je izbačena utopijska perspektiva, zbog čega je ona prestala biti kulturna projekcija života i alternativnih pogleda u budućnost.<sup>26</sup> Dominira politička racionalizacija tehnokratije kao uspešan način gušenja emancipacije.

U svakodnevnom životu, kultura bez jasno određenog vrednosnog profila predstavlja ogoljeni kostur, čiji je torzo ispražnjen od bogatog i višeznačnog sadržaja generacijama akumuliranih dostignuća; u takvim okolnostima pojedinac se u svakodnevici ne rukovodi moralnim/vrednosnim principima, već se upravlja prema modi koja uniformiše i polove i ponašanje naroda, bez obzira koliko to odgovara unutrašnjim potrebama pojedinaca i da li unapredjuje njihov način života.

Šta se izgubilo iz vida savremenog društva i individua kao fundament kulture? Savremena Zapadna kultura nudi "jednu alternativu" kao obavezni uzor, suprotno inherentnom pluralitetu samog koncepta kulture; ona unifikuje okvir orijentacije i time ograničava, ili potire, mogućnost izbora, što je *conditio sine qua non* slobode i autonomije bez kojih kultura, kao akt stvaralaštva, ne može da opstane. Kao reakcija na jednostrani tehnicizam ljudi se okreću ekstremnim opcijama (rasizam, nacionalizam, neonacizam), na koje savremena postmodernistička kultura nije u stanju da ponudi alternativu, jer podstiče shvatanje da je sve relativno i samim tim dozvoljeno u neobaveznom diskursu, koji se ne interesuje za filozofsko i idejno artikulisanje egzistencijalnih pitanja. Savremena kultura, stoga, ne pruža potporu ni za emocionalnu stabilnost, šta više, ona zbunjuje čoveka i širi strah od praznog prostora u koji mogu da se ubace nagonске sile koje pobudjuju nasilje i destrukciju (što potvrđuje empirijska evidencija sa porastom delikvencije, kriminala i terorizma). Danas se mnogo više govori o nekulturi, jer je ona upadljivo prisutnija od bilo kog oblika autentične kulture i to, moglo bi se reći, mlade generacije prihvataju kao "prirodno" stanje stvari, a stariji se ne trude da ih u tome razuvere.

<sup>25</sup> Julius Henry to opisuje kao motivaciju pokretanu nagonom za preživljavanjem, uvek na višem nivou, što postaje dominantni "moralni" zakon, kao kompenzacija za osiromašenje ličnosti. Autor naglašava ulogu reklama u popularizaciji slogana "stvaranje više želja" i podsticanju da se stalno menjaju još neistrošene stvari za novo, kao simbol napretka (isto, 27-31).

<sup>26</sup> Videti: Z. Bauman 1976:10.

A kao najveći otklon od autentičnog značenja kulture kao emancipacije čoveka, pokazuju se sve prisutnije pojave represivne kulture kao *contradictio in adjecto*, budući da "represivna kultura" deluje suprotno: umesto u pravcu individualizacije čoveka, širi se krug konformista, a višedimenzionalnost ljudskog potencijala sabija se u tip "jednodimenzionalnog čoveka" (Marcuse), čiji se život odvija u osiromašenoj ravni nezasićenih materijalnih prohteva. Posledica toga je racionalizacija destruktivnosti ("islamski fundamentalizam" koji se sve više rasprostire kao terorizam, ili pravoslavni fundamentalizam koji podstiče ekstremni nacionalizam), i anomija koja dovodi do pojačane bespomoćnosti. Na taj način, čovek-kreator kulture, postaje prosto kreatura otudjene kulture. Tu funkciju vrši uspešno najveći deo masovne kulture, koja omogućuje bekstvo od naporne stvarnosti (time se može objasniti velika popularnost južnoameričkih sapunica, koje besmislenim zapletima odvlače pažnju čoveka od svakodnevnih problema, a obaveznim happy-endom zadovoljavaju čežnju za srećom, koju većina ljudi ne može da nadje u stvarnom životu).

Drugim rečima, osiromašena kultura, u kojoj su zanemarene njene bitne dimenzije i komponente, dovodi do toga da ljudi sve manje razumeju i sebe i druge, kao i svet u kojem žive, krećući se u njemu kao nesvesni, programirani statisti, koji se u potpunosti predaju diktatu institucija i igraju propisane uloge, bez svesti da oni mogu nešto da promene i da su i sami odgovorni za žabokrečinu koja je prekrila polje kulture.

Nabrojmo najvažnije posledice kraha kulture pred silama novog tehnokratskog Leviathana:

- nametnute tehnokratske vrednosti prihvataju se kao "moralna" zapovest, ali oslobodjena svih moralnih temelja;
- vlada "nivelirajuća racionalnost" koja favorizuje prosečnost (bez ličnog identiteta), a uklopljenost u masu se tretira kao uspešna integracija (dok se nekonformizam tretira kao nepoželjna različitost);
- prevladuje nerazumevanje (i nepoverenje) za kulturne razlike i dalje vladaju etnocentrizam i evrocentrizam i vrši se getoizacija partikularnih i marginalnih kultura;
- kritičko refleksivno mišljenje je dobilo negativnu konotaciju, a pojam subjekta izbačen je iz filozofskog i naučnog diskursa;
- sve je uočljivije odbacivanje velikih ideja prosvetiteljstva, umesto kojih se prihvata kodeks pragmatičkih pravila;
- kultura shvaćena kao robna potrošnja privlači celokupnu pažnju individua na predmete potrošnje, zapostavljajući razvoj vlastitih dispozicija i kapaciteta, te se samorealizacija shvata na tipično tehnokratski način – kao ovladavanje stvarima, a ne kao samorazvoj;
- u takvoj situaciji nagomilavanje informacija ne služi tome da omogućiti racionalnu percepciju stvarnosti, već samo stvara iluziju da bolje upoznajemo

svet, prema čijim tragedijama (u ratovima, u prirodnim kataklizmama) ostajemo sve ravnodušniji, budući da savremena kultura guši empatiju;

- sve se više poriče vrednost multikulturalizma i u vidu "diktirane" globalizacije nameće jednostrana uniformnost
- i najzad, javlja se izrazita nesposobnost da se uredi kaos – na globalnom, lokalnom i individualnom planu – i da se izbegne proizvodnja pretećih katastrofa.

Smatram, stoga, da se može reći da je načelni izazov 20. veka bio *kulturni izazov*, budući da su dovedene u pitanje sve vrednosti prosvetiteljstva i moderne, a nove vrednosti koje bi izražavale emancipatorski duh našeg vremena, još nisu artikulirane kao univerzalni temelj ljudske egzistencije novog milenijuma.

Da li postoje otpori takvom osiromašenju kulture, koja podstiče dehumanizaciju ljudskog (individualnog i socijalnog) života? Čini se da bismo se mogli složiti sa mišljenjem da su dosadašnji politički pokreti, ili pokreti kontra-kulture, delovali u neprobojnim okvirima tehničke-industrijske civilizacije, više u težnji usaglašavanja sa njom, nego u cilju artikulacije novih alternativnih kvaliteta života, koji bi bili mnogo više u saglasnosti sa kulturom kao autentičnom ljudskom zajednicom.<sup>27</sup>

#### 4.

Može li se obnoviti autentična kultura?

Da kultura našeg doba nije uspešno odigrala svoju bitnu ulogu u funkciji humanizacije sveta i čoveka, potvrđuju sledeće globalno rasprostranjene pojave: rasprostranjenost takozvanih lokalnih (malih) ratova širom planete; terorizam kao vid globalnog nasilja neodređenog cilja (jer pogadja nedužne civile mnogo više nego "neprijatelje" iz redova političke elite); nezaustavljeno širenje siromaštva i egzistencijalne nesigurnosti; dominiraju "veštačke potrebe" u potrošačkoj trci za otudjenom srećom; umesto razvoja individualnosti raste novi konformizam ili egoistički individualizam; umesto stvaralačkog interkulturalizma pobeđuje ideja o nacionalnoj kulturi kao najrelevantnijem prostoru za razvoj demokratskog društva (teza da se u multikulturnim društvima mnogo teže uspostavlja demokratija).

Šta je neophodno da bi se dao novi impuls obnovi humanih funkcija kulture? Obično se govori, pre svega, ako ne i isključivo, o podizanju nivoa

---

<sup>27</sup> Roszak smatra da su do sada bile beskorisne one politike koje su se koncentrisale samo na obaranje vlada, ili starih ekonomskih sistema, jer se to svodilo samo na drugačije dizajniranje "tehnokratske citadele", bez vizionarske zamisli drugačijeg društva i kulture. A kao jedini nagoveštaj istinskog otpora on vidi u "revoluciji mladih" inspirisanoj 1968 godinom, koja je bila koncipirana u znaku personalizma i revitalizacije etičkog digniteta (isto, 55-6 i 59). Medjutim, veliko je pitanje koliko su ideje šezdesetosmaša još prisutne u svesti mlade generacije u naše vreme, kao i pitanje, da li su te ideje bile jasno određene u znaku personalizma, kada je poznato da su se mnogi učesnici pobune 1968. u Parizu inspirisali maoizmom i nekritičkim marksizmom.

obrazovanja populacije, ali ako se samo obrazovanje ne bi transformisalo – od prostog nefunkcionalnog nagomilavanja činjeničkog znanja i njegovog mehaničkog korišćenja – u pravcu podsticanja sposobnosti samostalnog mišljenja i razvoja individualnih kreativnih kapaciteta, u cilju razumevanja naučenog i objašnjenja pojava i događaja, ali i vlastitih potencija, obrazovanje, ma na kom nivou, neće doprinosti humanizaciji individua kao kreativnih, slobodnih i autonomnih ličnosti. Zato je urgentna potreba za reformom obrazovanja da bi ono bilo podsticajno za širenje slobode i samosvesti, kao i za razvoj reflektivnog mišljenja koje će omogućiti individuama da koriste stečeno znanje za odgovorno suočavanje sa problemima i traženje odgovora i rešenja, koja će im pomoći da i sami doprinesu izlasku iz krize u koje čovečanstvo sve dublje upada. Ako se, dakle, obrazovanje shvati kao "škola za emancipaciju ličnosti", ono može biti prvi neophodni korak ka revitalizaciji kulture kao ljudskog načina života.

Pored institucionalizovanog obrazovanja potrebno je da se praktikuje ono, što je Foucault nazvao "radom na sebi", a Sokrat poslao kao bitnu poruku "poznaj samog sebe"; odnosno, da se individualni napor uloži u otkrivanje sopstvenih pozitivnih potencijala i izvora kreativne energije, da bi se savladala snaga nagonskih impulsa i proširivao domen svesti i samosvesti. To je neophodna individualna strategija u procesu sazrevanja ličnosti da bi se oduprlo pritiscima konformizma i depersonalizacije. Tek kada u sebe povrati (ili otkrije skrivene) sposobnosti, koje omogućuju individui da se konstituiše kao subjekt svestan svojih moći i odgovornosti, čovek će biti u stanju da učestvuje u stvaranju i korišćenju kulture kao istinski ljudskog ambijenta, razumevajući značenje i poruke koje mu šalje kultura kao svetlosne signale koji osvetljavaju pluralne mogućnosti i perspektive mogućeg razvoja.

Potrebno je, takodje, oslobadjeti se zamki masovnog društva koje u kategoriji mase nivelise individualnost i sprečava spontano, autonomno delovanje subjekata, da bi se izbegao proces reifikacije i čoveka i same kulture. U tom pogledu poželjno je da se stvara nova popularna kultura koja će prevazići prosečnost, a elitnu kulturu treba približiti svim ljudima na taj način što će umesto prostog eksperimentisanja ekskluzivnim formama mnogo više negovati takve sadržaje koji će na svojevrsan način "govoriti" o životu i biti pristupačni sve većem broju ljudi kao sastavni deo njihovog bivstvovanja. (Uputno je pomenuti slično mišljenje američkog pisca Adama Hazleta koji u romanu *Vi niste ovde stranac* kaže da ne veruje u težnju za inovacijama u formi koje su same sebi svrha).

Potrebno je, stoga, ustanoviti novi, znatno kompleksniji projekt kulturnog razvoja i pretočiti ga u koherentnu strategiju (što se obično zove kulturna politika), koja neće biti periferni deo društveno-istorijskog kretanja već njegov fundament, da bi kultura u životu čoveka i društva zauzela ono mesto koje joj pripada kao *druga ljudska priroda* koja treba da postavi temelje novom kvalitetu života.

Pored filozofije, antropologije, sociologije i psihologije, važnu ulogu treba da odigra i istorijska nauka, koja nam može približiti drevna kulturna dostignuća koja imaju večno trajanje i ne zastarevaju kao efemerni proizvodi praktičnog ljudskog rada. A budući da istorijska analiza doprinosi razumevanju dominantnih simbola prošlih i sadašnje epohe, ona je važan deo simboličke komunikacije koja, kako kaže Cassirer, ne vrši samo empirijsku rekonstrukciju već i simboličku rekonstrukciju i otkriva prirodu istorijskih poruka i preko njih pomaže razumevanju duha vremena; i "iza maske konvencionalnog čoveka mi počinjemo da vidimo osobine stvarnog, individualnog čoveka" (E. Cassirer 1944:175-177 i 206). Na taj način istorijsko znanje podstiče i samosaznanje, kao uslov personalne i kulturne transformacije, pokazujući "da li istorijski tok otkriva atmosferu slobode ili samo potvrđuje nužnost kretanja". Ovo Cassirerovo isticanje važnosti kulturne funkcije istorijske nauke mislim da je bilo neophodno napomenuti, s obzirom na to da se u prvi plan uobičajeno ističe empirijski karakter istorijskih analiza (kao rekonstrukcije događaja), a zanemaruje emancipatorski značaj kulturne istorije, koja bi mogla da doprinese boljoj interkulturnoj komunikaciji i obezvređivanju etnocentrizma i evrocentrizma.

Cilj ovog razmatranja je bio da se pokuša odgovoriti na pitanje zašto je kultura postala danas načelni izazov u epohi bremenitijoj protivrečnostima (u kojoj epohalna otkrića stoje paralelno sa apokaliptičkim pretnjama) i kako bi se mogao, uz optimalni razvoj i interiorizaciju bitnih dimenzija kulture i njenih vitalnih funkcija, uneti smisao u haotičnu stvarnost, koja nas pritiska i zbunjuje.

Kratak odgovor bi mogao da glasi: treba promovisati nov kvalitet života uz pomoć kulture, a to znači humanizovati sve vitalne procese (od ekonomskog razvoja i demokratizacije do globalizacije), da bi savremno društvo postalo *svet za čoveka*, a ne tvorevina koja opstaje na ruševinama ljudske zajednice depersonalizovanih individua.

Kultura kao sistem fundamentalnih značenja i vrednosti obelodanjuje da tehnika nije neutralna kategorija i da racionalizacija i ideologizacija "tehnološke civilizacije" skriva negativne posledice osiromašenja kulture za razvoj čovečanstva, budući da nudi samo jednu ravan ljudskog života, koja ne samo da nije jedino relevantna, već nije ni najvažnija ako se uzme kao cilj po sebi i podredi sve druge funkcije kulture "tehnicističkom raciju".

Dubinska analiza kulture koja ima u vidu sve njene dimenzije nudi odgovore na najbitnija pitanja ljudske egzistencije: gde smo, kuda idemo i šta nam valja činiti u budućnosti.<sup>28</sup> To podrazumeva da je u ljudskom životu važno izgraditi strategiju razvoja, koja će odrediti koje odnose treba razvijati a koje suzbijati. Potrebno je, takodje, reformulisati pojmove "normalnosti" i "devijantnosti" rukovodeći se

---

<sup>28</sup> To je pregnantno formulisao Geertz rečima: "Čoveku je potrebno da pojmi šta treba da izgradi, a do toga može dospeti putem simboličkog izvora, jer su kulturni uzori 'modeli', niz simbola koji modeliraju odnose između entiteta i procesa" (C. Geertz, isto, 93).

principima slobode, autonomije, nekonformizma, ljudskog dostojanstva i socijalne pravde. Izuzetno mesto treba da zauzme revalorizacija moralnih vrednosti, da bi pravo ne samo na život već na *dostojan život* postalo *conditio sine qua non* emancipacije i demokratizacije.

U protivnom, upozorava nas Mark Shapiro: "Demokratizacija nosi sa sobom pomešani bagaž. U svim zemljama ona proizvodi ekstreme u pokušaju da traži prosta rešenja. Ekstremi su pojave koje nastaju iz nejednake distribucije bogatstva, pogrešno upravljenog patriotizma, straha. Takvi sentimente su zreli za eksploataciju sa svake strane političkog spektra" (1998:33). A ekstremi se izražavaju ne samo u ideološkim pravcima, već i u jednodimenzionalnom shvatanju kulture, kao što je pojam "tehnološke civilizacije" koji je dominirao celim 20. vekom, a danas dopunjen "kibernetikom (u osnovi takodje tehničkom) civilizacijom". Tek kada se shvati koliko je tako jednostrano odredjenje kulture pogubno za budućnost čovečanstva, jer sve intenzivniji usko usmereni tehnički razvitak, koji nije praćen razvojem morala/vrednosti, može da bude i kraj čovekovog postojanja na našoj planeti. Zato treba razmišljati o mogućnostima civilizovanije (humanije) civilizacije, koja će moći da višestranu razvija našu duhovnost i podstiče višedimenzionalni razvoj ličnosti i ljudskog društva.

#### Literatura

1. Arendt H. 1994. *Istina i laž u politici*, "Filip Višnjić", Beograd.
2. Aron R. 1969. *La philosophie critique de l'histoire* (I deo, W. Dilthey, La critique de la raison historique), Librairie philosophique.
3. Ashworth P. D. 1979. *Social Interaction and Consciousness*, John Wiley & Sons, New York.
4. Barthes R. 1957. *Mythologies*, Editions du Seuil.
5. Barthes R. 1971. *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd.
6. Berger P. & Th. Luckmann, 1967. *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York.
7. Bernstein B. 1971. *Class, Codes and Control*, Routledge, London.
8. Cassirer E. 1944, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven.
9. Cassirer E. 1972. *Mit o državi*, Nolit, Beograd.
10. Castoriadis C. "Zaustaviti plimu bezumlja", *Mostovi* br.115, 1998.
11. Chomsky N. 1994. *Jezik i odgovornost*, Gradina, Niš.
12. Dilthey W. 1961. *Meaning in History*, G. Allen & Unwin, London.
13. Douglas M. 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Routledge, London.
14. Eco U. 1973. *Kultura, informacija, komunikacija*, Nolit, Beograd.
15. Foucault M. 1971. *Reči i stvari*, Nolit, Beograd.
16. Frankfort H. & H. 1967. *Od mita do filozofije*, Minerva, Subotica.
17. Frazer J. G. 1961. *The Golden Bough*, Doubleday, New York.
18. Freud S. 1950. *Nelagodnosti u kulturi*, Odabrana dela V, Matica Srpska, Novi Sad.

19. Fromm E. 1955. *The Fear of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, London.
20. Fromm E. 1980. *Zdravo društvo* (II izdanje), Rad, Beograd.
21. Geertz C. 1973. *The Interpretation of Cultures* (II izdanje u Fontana Press 1993. Harper Collins Publisher).
22. Gehlen A. 1974. *Čovjek, Njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, "Veselin Masleša", Sarajevo.
23. Giddens A. 1993. *Modernity and Self Identity, Self and Society in the Modern Age*, Polity Press, Oxford.
24. Golubović Z. 2006. *Čovek i njegov svet* (II izdanje), Plato, Beograd.
25. Golubović Z. 1999. *Ja i drugi*, Republika, Beograd.
26. Golubović Z. 2003. *Izazov demokratije u savremenom svetu*, Braničevo, Požarevac.
27. Grljić D. 1965. *Umjetnost i filozofija*, Mladost, Zagreb.
28. Habermas J. 1979. *Communication and the Evolution of Society*, Heinemann, London.
29. Heller A. 1987. *Svakodnevni život*, Nolit, Beograd.
30. Henry J. 1966. *Culture against Man*, Tavistock Publisher, London.
31. Herskovitz M. 1958. *Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopfs, New York.
32. Jaspers K. 1951. *Man in the Modern Age*, Doubleday, New York.
33. Kangrga M. 2002. *Nacionalizam i demokratija*, Sremski Karlovci.
34. Kant I. 1953. *Dvije rasprave*, Matica Hevatska, Zagreb.
35. Kluckhohn F. & Strodtbeck, 1961. *Variations in Value Orientations*, Row Peterson & Co. New York.
36. Kroeber L.A. & C.Kluckhohn, 1963. *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Pandor House, New York.
37. Langer S. 1967. *Filozofija u novom ključu*, Prosveta, Beograd.
38. Levi-Strauss C. 1974. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
39. Levi-Strauss C. bez god. *Magija i religija*, "Velvet", Beograd.
40. Linton R. 1964. *The Cultural Background of Personality*, Routledge & Kegan Paul, London.
41. Malinowski B. 1971. *Naučna teorija kulture*, Naprijed, Zagreb.
42. Mannheim K. 1936. *Ideology and Utopia*, Harcourt Brace & World, New York.
43. Marcuse H. 1965. *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb.
44. Marcuse H. 1966. *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston.
45. Marcuse H. 1977. *Kultura i društvo*, Grafički Zavod, Beograd.
46. Marx K. & F. Engels, 1953. *Rani radovi*, Kultura, Zagreb.
47. Mearleau Ponty M. 1968. *Oko i duh*, Vuk Karadžić, Beograd.
48. Mill J. Stuart, 1988. *O slobodi*, "Filip Višnjić, Beograd.
49. Mills C. Wright, 1959. *Sociological Imagination*, Penguin Books.
50. Morin E. 1967. *Duh vremena*, Kultura, Beograd.
51. Munroe R.L. & R. H. Munroe, 1975. *Cross-Cultural Human Development*, Monterey/California Cole Publisher.
52. Nisbet R. 1999. *Konzervativizam, San i stvarnost*, Podgorica.
53. Parsons T. 1951. *The Social System*, Glencoe, New York.



54. Passet R. 1990. *L'illusion néolibérale*, Fayard, Paris.
55. Petrović S. 1989. *Umetnost i simboličke forme*, "Veselin Masleša", Sarejevo.
56. Piaget J. 1968. *L'épistémologie génétique*, PUF, Paris.
57. Piaget J. 1973. *The Child's Conception of the World*, Pačadin, London.
58. Polanyi K. 1999. *Velika preobrazba, Politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
59. Reich W. 1973. *Masovna psihologija fašizma*, Mladost, Zagreb.
60. Robertson R. 1992. *Globalisation, Social Theory and Global Culture*, SAGE, London.
61. Roszak T. 1972. *The Making of Counterculture, Reifications on the Technocratic Society and its Yoputhful Opposition*, Farber & Farber, London.
62. Sahlins M. 1976. *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago.
63. Sapir E. 1960. *Culture, Language and Personality*, University of California Press.
64. Scott A (ed), 1997. *Limits of Globalisation*, Routledge, London.
65. Sen A. 2002. *Razvoj kao sloboda*, "Filip Višnjić", Beograd.
66. Shapiro M. "Changes in Post-Communist Societies", *Transition*, vol.5, no.7, 1998.
67. Supek R. 1992. *Društvene predrasude*, Globus, Zagreb.
68. Stiglitz J. 2002. *Protivrečnosti globalizacije*, SBMx, Beograd.
69. Šušnjić Dj. "Šta je religija", *Gledišta*, 1-2, 1988.
70. Tadić Lj. 1998. *Filozofija u svom vremenu*, "Filip Višnjić", Beograd.
71. Taylor Ch. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.
72. Vidojević Z. 2005. *Kuda vodi globalizacija*, "Filip Višnjić", Beograd.
73. Vujadinović D. et al.(eds), 2003, 2005. *Between Authoritarianism and Democracy*, vol.I-II, CEDET, Beograd.
74. Wallerstein I. 1995. *Posle liberalizma*, Službeni glasnik, Beograd.
75. Waltzer M. 2000. *Područje pravde*, "Filip Višnjić", Beograd.
76. Worf B.L. 1956. *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge.
77. Životić M. 1969. *Čovek i vrednosti*, Prosveta, Beograd.

Zagorka Golubović

### Contemporary Civilisation and Culture: Progress and Regression

#### Summary

The subject-matter is the analysis of the position of culture in "technological civilisation", which is deliberated of its emancipatory role in personal and societies' development. A hypothesis is argued that culture cannot be interpreted in terms of "super-structure", i.e. as an supplement to the economic infrastructure, being that culture represents the fundamental category and a unique environment of human existence. Therefore, multidimensional symbolic forms are analyzed and their vital functions in human lives, which are ignored when culture is treated either in simple technical or consumption terms in the increasing depersonalized and globalized world of a "consumer society".

Key Words: Culture, Postindustrial Society, Consumer Society, „Technological Civilisation“, Quality of Life, Symbolical Forms, Depersonalization.

