

Часлав Д. Копривица¹
Факултет политичких наука, Универзитет у Београду

316.752.1 ; 14 Хајдегер М.
316.723
COBISS.SR-ID 211690764

КРИТИКА ИДЕЈЕ КУЛТУРНЕ ПОЛИТИКЕ СА ХАЈДЕГЕРОВСКЕ ТЕОРИЈСКЕ ПОЗИЦИЈЕ

Сажетак

Намјера овога чланка јесте преиспитивање претпоставки појма, односно могућности праксе културне политике на основу увида у Хајдегерову критику појма културе, односно културне политике. Полазиште његове критике представљају приговори новокантовској философији вриједности с првих деценија прошлога стољећа, која, како овдје показујемо, представља истинско теоријско исходиште савременог, вредносно усмјереног културализма.

Кључне речи

Хајдегер, културна политика, културни погон, вредност, новокантовство

Културна политика: залеђе и посљедице

У ономе што слиједи преиспитиваћемо оправданост идеје културне политике као, уопштено гледано, стратегије организоване производње културних вриједности, односно установа и локуса за њихову производњу, чување, ширење, употребу, те појединачно и друштвено усвајање.² Теоријске претпоставке нашег приступа ослањају се на Хајдегерову критику појма културе коју он схвата као производњу тзв. „културних вриједности“ отуђених од коријена човјекове ситуације, па

1 caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs.

2 Тако, на примјер: „[к]ултура је систем унутар кога се свесном људском делатношћу може обликовати, образовати, уређивати, управљати, усмеравати развој, речју, унутар кога се могу организовати услови културног и посебно уметничког стваралаштва. Облици његовог пласмана и пријема у најширој јавности.“ (Драгићевић-Шешић, *et al* 1994: 6).

тима и од његових истинских, егзистенцијалних потреба. Треба знати да Хајдегер појам културе схвата као нормативно набијен, при чему он крајњи исход таквог појма оцјењује вредносно негативно. За њега нема „добре“, „ваљане“ културе, већ је култура као таква оличење начелне мањкавости,³ за разлику од, рецимо, појма *духа*.

Претпоставке промишљања појма културних вриједности налазе се новокантовству, прије свега у мисли данас помало заборављеног, а некада великог Хајнриха Рикерта [Heinrich Rickert], које их, на трагу своје рецепције платонизма, концептуализује као квазиидеалне суштине које наводно трају у некаквом „царству“ вјечнога важења, тзв. „трећем царству“, које се налази између, односно у преплитању између стварног⁴ и иреално-логичког⁵. Културноповијесна позадина оваквог поимања вриједности јесте настојање да се усред кризе културе и цивилизације пронађе трајан и поуздан ослонац – оријентир који би се опирао релативизовању људских творевина протоком (културно) повијесног времена, што би човјеку, погођеном и дезоријентисаном кризом, помогло да се снађе и да прибави вазда неопходно животно-духовно прибјежиште.

Дакле, новокантовски инспирисани „културализам“ – иако ова „инспирисаност“ многима остаје непозната (како због унутарфилософског „заборава“ неких новокантоваца тако и због унутартеоријског „заборава“ философије, не рачунајући „популарне“ философе) – носи антрополошку мотивацију, и, према Хајдегеру, на незадовољавајући начин излази на крај са својим проблемом, будући да му је исходишно схватање човјека подложно критици. Наиме, код ове позиције се, неосвијешћено, полази од тога да човјек јесте – односно да треба да буде – идеалистички схваћени *субјект*⁶ који производи и похрањује културне вриједности.⁵ То значи да се у оваквој парадигми као мјеродавно заправо претпоставља разумијевање стварног⁴ као онога о којем је човјек позван да суди, да њиме располаже према својем нахођењу, било да га је сам сачинио или да га је затекао.⁶

3 : „[н]е неко одређено уобличење, односно изобличење културе и културне свијести, већ 'култура' као таква представља човјеково [само]искорјењивање.“ (Heidegger 1997:168/9) О овоме видјети више у: Копривица 2012.

4 „Све бивајуће различито од од човјека постаје *објект* за овај [људски] субјект.“ (Heidegger 1997a.: 168).

5 Хајдегер о „култури“ (наводи у изворнику) говори „у смислу њега и остваривања 'вриједности'“ (Heidegger 1997b.: 168).

6 „[б]ивајуће (das Seiende) као такво има да се управља према на-себе-ослоњеном јаству као субјекту“, тако да је „овај субјект судија над свим бивајућим и његовим бићем, те да

Прећутна „антропологија“ новокантовске философије вриједности (Wertphilosophie), која је право исходиште не само тадашњег него и потоњег *нормативно усмјереног културализма*, почива на декартовском схватању човјека као *духовног*⁷ субјекта који фигурише као јемац стварности свега стварногâ – будући да је у овој парадигми, у крајњој линији, често с оне стране њене ауторекфлексије, као стварно признато само оно што као такво важи за субјект.⁸ Важење је основни модалитет конституисања стварности у референтом оквиру у чијем координантном почетку стоји човјек као субјект,⁹ на чијем хоризонту се стварно генерално појављује као вриједно, безвриједно или вредносно индиферентно. Човјек, који овдје фигурише у функцији оног ко треба да препознаје, али прије тога и да ствара, па утолико, између осталог, и пројектује културне вриједности, једним необичним преокретом, бива преображен у онога ко је гарант, а напослијетку чак и извор било какве могуће вриједности свега стварногâ. Теоријска парадигма које се држе као мјеродавних појмова културе и вриједности за Хајдегера *nolens volens* стоје на метафизичким позицијама оваквог хуманистичког „панаксиотизма“.¹⁰

Од „препознаваоца“ онога истинскога, суштаственога, које је за њега, сљедствено томе, и вриједно, он постаје једини извор „истинске стварности“ и јемац њене вриједности. (Овдје је на дјелу својеврсно враћање, ма колико то парадоксално, *субјективистичког платонизма*, што је срж философије вриједности.) Утолико, човјек проблем своје оријентације у свијету „рјешава“ тако што себе, у крајњој линији, самовласно уздиже у извориште свега заиста вриједно-стварногâ у њему. Овај преокрет, дакле, има далекосежне посљедице, будући да је, у складу са нововјековним мотом-покликом, да човјек може разумјети само оно што сам направи, он од онога ко препознаје и вреднује у постојећем свијету преображен у онога ко (треба да) ствара нови свијет. То је,

захваљујући овој судијској служби [...] одлучује о објективности објеката.“ (Heidegger 1997a: 140).

7 У смислу *mens*-а, а не *spiritus*-а.

8 „Стваран је само садржај који просудбени субјект може да призна као стваран.“ (Bast 1999: XXII)

9 „[s]ubjectum-у је [дат] примат референтног средишта.“ (Heidegger 1977: 94) У истом спису се такође примјећује да „културне вриједности“ представљају „израз...самообезбјеђивања човјека као *subjectum*-а“ (101). Хајдегер такође говори о „човјеку као субјекту“ који „себе самога производи и потврђује као средиште бивајућегâ.“ (Heidegger 2003: 54).

10 „Мишљењем против 'вриједности' не тврди се да је све што се проглашава 'вриједностима' – 'култура', 'умјетност', 'наука', 'људско достојанство', 'свијет' и 'Бог' – безвриједно. Напротив, ваља коначно увидјети да означавањем нечега 'вриједношћу' оно, као такво вредновано, бива ускраћено за своје достојанство.“ (Heidegger² 1996: 349).

међутим, била посљедица *исходишне неутемељености* идеје вреднујућега опхођења са свијетом, тако да је она могла да буде „остварена“ само суштинском промјеном своје изворне интенције. Тако је постало могуће да човјек од универзалног евалуатора стварности постаје мјера и извор свега вриједнога у њему, ма колико то, очигледно, било и теоријски и практично спорно.

Посредством својеврсне дијалектике која се одиграва у медију повијести идеја, а која је започела с новокантовством, а прије тога са почецима нововјековног обрта у мишљењу, човјек је изворну намјеру оријентисања у промјенљивом свијету спрам онога што успије да препозна као трајно – што је, очигледно, платонистички инспирисано – преиначио у парадигму производње свијета, која је *par excellence* утилитарно-прагматичка. То се, према Хајдегеровој објекцији, у овој концептуално-повијесној констелацији дешава колатерално и, тако рећи, „иза леђа“ неохуманистичког субјекта вредновања/производње стварности. Један од исхода овога окрета јесте да ништа од онога што човјек не произведе, или макар не „верификује“ као „заиста стварно“ – не може имати некакву вриједност. Суштина овога процеса може се реконструисати помоћу сљедећег „силогизма“: 1. Све што је заиста стварно, то је и вриједно – 2. Вриједности постоје само за човјека, који им додјељује статус вриједности, из чега слиједи закључак: 3. Стварно/вриједно је само оно што је стварно/вриједно човјеку.

Потребно је истаћи да је модерни човјек у кризу културног, епохалног и егзистенцијалног смисла запао због теоријско-практичног спровођења претпоставки *антропоцентричног хуманизма*, тако да је криза која је, поред осталог, изазвала одговор у лику новокантовске философије вриједности, али и свих потоњих њених теоријских изданака, у својој сржи била *криза културе хуманизма*. Но, одговор који на њу покушава да се да, у крајњој линији, остаје унутар оне парадигме на коју реагује, тако што је на неосвијешћен начин понавља, и утолико ништа не рјешава, већ можда и продубљује. Због тога се некако само од себе намеће начелно питање: Може ли одговор на кризу хуманизма бити хуманистички? – у смислу: могу ли се превладати појавни облици кризе уз задржавање онога што је само њено жариште?

Културалистички постављено, (пост)хуманистичко *понављање хуманизма* може се објаснити по аналогији са субјективизовањем човјека у нововјековној философији духа, при чему антропоцентрични за-

окрет у култури представља не само аналогију него и посебан случај онтолошког и епистемолошког антропоцентризма уопште. Наиме, *subjectum* је латински превод једног од кључних старогрчких појмова *hupokeimenon*, што се на српски преводи ријечју *подмет*. Ова ријеч, у ширем смислу, означава, да се испомогнемо латинизмима, *сунстрат*, *сунстанцију*.¹¹ У антици и средњем вијеку као подмет-субјект важило је оно што постоји по себи, независно од човјека и његовог односа према њему. Са нововјековним суочавањем са сумњом, те кризом изазваном скепсом, кључни философски „медиј“ постаје *свијест*, а кључне дисциплине постају гносеологија и епистемологија. Умјесто дотад најважнијег предмета сазнања – стварности, *бића*, сада средишње мјесто у теорији задобија човјеков *дух*. Но, не само што се сазнавање стварности претворило у самоспознају носиоца њенога сазнавања него је и тај носилац, постепеним повијесни преокретањем, од носиоца („субјекта“) сазнања постао сâм *субјект стварности* – укратко: њен једини *Субјект*. Тиме је човјек, теоријски осигуравши себи првенство у односу на цјелокупност остатка стварности, уједно обезбиједио и „право“ располагања цјелокупношћу стварности, која се утолико претвара у његов *ресурс*, у која, међу осталима, спадају и „културна добра“.¹² Овај *вредносни окрет нововјековног субјективизма*, који изворно не хотијаше да постане било шта „субјективно“ (у данашњем смислу ријечи), свој врхунац, крајњи домет и коначно пуну повијесну „истину“ досеже у философији вриједности, која се, иронично, појавила управо као одговор на кризу хуманизма.

„Успут“ се испоставило да су и саме културне вриједности, иако идеалистички концептуализоване, ипак зависне од хуманог субјекта.¹³ Међутим, управо он је *као такав* неподесан за улогу било каквог јемца сталности културних вриједности, будући да се за њима посегло баш због неподобности онога хуманогâ да у било којем значењу и својству

-
- 11 *Подмет* је, да подсетимо, некада био у употреби као превод за (граматички) „субјект“.
- 12 Овај склоп из угла философије вриједности школски прецизно констатује Баст: „Вриједности као вриједности никада нијесу стварне, оне образују сопствено царство, с оне стране субјекта и објекта, али су увијек ’привезане’ за стварна добра. Добра и вредновања представљају везе вриједности и стварности.“ (Bast 1999: XXIV).
- 13 „Све вредновање, чак и тамо гдје позитивно вреднује, јесте субјективизовање.“ (Heidegger 1996: 349) Постојања овога проблема је, мада само донекле и уз другачије закључке, био свјестан и Рикерт, притом се надајући да се оно што је из тога, како сада знамо, заправо услиједило – може избјећи: „Ма колико били убјеђени у то да важе независно од нас и да нашем опстанку прибављају ’објективни’ смисао, оне су нашем познању доступне ипак само уколико су везана за стварна добра, која нам се стварно приказују као производ неког повијесног развоја.“ (Rickert 1999: 74).

послужи као сигуран основ сазнавања и (пре)уређивања свијета. Ријечју, а тобоже натповијесним вриједностима се посегло да би се нашао излаз из кризе повијесности, а сада се испоставља да су саме те вриједности израз човјекове повијесне ситуације. Зато вриједности, које су, *stricto sensu*, требало да буду трансисторијски интониране, да би, између осталог, човјеку, изложеном повијесној кризи, прибавиле упориште, то не могу да буду, будући да су оне у својој теоријско-практичној генези постале зависне од њега.

Философија вриједности, свој бијег из повијести, парадоксално, покушава да спроведе управо посредством њега. Рикерт, тако, каже: „само ћемо се повијешћу ратосиљати повијести“ (Rickert 1999: 288),¹⁴ а смисао тога јесте постизање оријентације живота који се живи усред ње,¹⁵ тако да испада оријентисање унутар неке средине – супротно Хегеловим, „добрим“, савјетима – треба да се спроведе као њено уклањање, напуштање. Доктринарна претпоставка оваквог теоријског захтијева садржана је у следећој тези:

Оно што треба да важи као претпоставка свакога развоја – измиче развоју и стога показује натповијесни карактер. Ову једноставну идеју [...] примјењујемо на развој философије вриједности. (Rickert 1999: 77).

Овдје се Рикерт, претпостављамо свјесно и намјерно, ослања на теоријске тековине платонизма. Наиме, Платон је у својем раном спису *Федон*, у којем је образлагао неопходност увођења хипотезе о идеји/ејдосу, као ономе што је суштинско начело околних ствари, казао да начело нечега не може обитавати у истој равни (стварности) као и оно чије је оно начело. Због тога, ако су околне ствари промјенљиве, пропадљиве, привидне и несталне, тада оно за шта се претпоставља да јесте њихово начело мора носити супротне атрибуте, налазећи се поврх тога и изван сфере првога. Рикерт је метафизички диктум највећег мислиоца домодернога свијета преточио у ништа мање метафизичну, чак због своје артифицијелне схематичности мање убједљиву схему – да је претпоставка свагдашње садржинске промјенљивости културних вриједности

14 Слична формулација може се пронаћи и у једном другом тексту истог аутора: „унутар историјскога приближавати се надисторијском“ (Rickert 1999: 20f).

15 „Управо онај ко би желио коначно да се ратосиља повијести, мора, дакле, покушати да се историјски оријентише.“ (Rickert 1999: 161).

сталност, дакле натповијесност, некаквог формалног момента,¹⁶ у чију природу аутор, међутим, не залази поближе.

Узгред, вјероватно је и метафизичка опсолетност овакве схеме, која је за дух времена била превазиђена најкасније већ од краја Првог свјетског рата, подстакла Хајдегера да оријентацију усред хаотичности текућих повијесних догађања не тражи у натповијесномс, као, да тако кажемо, „небеско-соларни“ платоничари, већ у праповијесномс – као хтонско-диониски „романтичари“. Иако, дакле, полазе од посматрање исте кризне ситуације позномодерног човјека, Хајдегер и Рикерт имају суштински различите визуре, будући да први мјеру (аутентичне) егзистенције тражи у разумљеној нужности повијесног кретања и промјене, а не у некаквом сањарењу о сазнајно-егзистенцијалној сигурности коју би требало да прибави натповијесност. Но, чак и када би било могуће „изаћи“ из повијести, као што жели да вјерује Рикерт, тиме се заправо не би добило оно што је неопходно, будући да таква позиција не би била у вези са човјековом свагдашњом ситуацијом, која на непревладив начин јесте и остаје повијесна. Зато одговор на задатак који намеће повијесна ситуација не смије бити ништа неповијесно, већ, напротив, оно што је на продубљен начин, дакле „суштински“, нормативно повијесно.¹⁷

Да ли, међутим, приговори који су овдје изречени на рачун трансценденталне философије вриједности могу бити примијењени на савремену културалистичку парадигму? Само уколико се може успоставити веза међу њима, разматрања о философији вриједности уопште може имати смисла у овом контексту. Да бисмо одговорили на ово питање, опет ће нам од помоћи бити дихотомија која се уочава код самога Рикерта. С једне стране, он успоставља везу између философског разумијевања вриједности и проналажења свјетоназора који треба да оријентише турбулентну егзистенцију:

Но и ако имамо у виду задатак давања потпуне класификације вриједности, то нас не може задовољити све док се сјећамо задатка философије као давања једног свјетоназора. У њему смисао нашег живота мора бити јединствено протумачен, односно многострукост живота мора бити везана за једно средиште које све држи на окупу... (Rickert 1999: 77).

16 „Ма колико се она [философија вриједности] садржинско трајно мијењала за повијесном ситуацијом културе, ипак оно што спада у њене формалне претпоставке измиче струји развијања.“ (Rickert 1999: 77).

17 О томе видјети у: Копривица 2009.

Но, с друге стране, култура у ужем смислу јесте „квинтесенција добара које његујемо зарад њихових вриједности“ (Rickert 1924: 7) – будући да „само на добрима могу се пронаћи вриједности.“ (Rickert 1999: 79) Напетост је очигледна, будући да је на једној страни значајно оријентисати се усред мноштвености повијесног живота, чији је израз мноштвеност вриједности, коју на неки начин ипак треба превладати у систем, док, на другој страни, испада да је сврха културних добара, односно културних вриједности – у њима самима. Да ово није случајна несагласност, већ иманентни, системски проблем овакве концепције види се и из говора о неопходности „даљег развоја нових носача културе (Kulturträger)“, због чега је потребно да ипак „остане мјесто за незаокружену пунину повијесних културних вриједности.“ (Rickert 1999: 78)¹⁸ Овдје се одмах намеће неколико питања. Зашто је поменути развој неокончан и да ли се уопште, ако се ствари овако поставе, може замислити његово окончање? Како ћемо се „ратосиљати повијести“ ако тај процес није готов и ако чак треба да осигурамо простор за његово настављање? Да ли је смисао философије, као „науке о вриједностима“, како је Рикерт назива, прибављање („истинског“) свјетоназора (дезорјентисаном човјеку), или, пак, са културним вриједностима треба да се опходимо као са самовриједностима (Selbstwerte), дакле као с оним што је по себи и независно од било које сврхе и задатка – антрополошког или космичког – вриједно или чак недодирљиво?

Овдје је, јасно, на дјелу напетост између отворености повијести, односно отвореност за повијест – и потребе за оријентисањем и сигурношћу. Начелно је тешко помирити ова два захтјева, што увијек оставља отвореним могућност западања у једностраности, било тако што ће се у продукцији повијесних различитости видјети вриједност *per se* – као што чини један дио савремене културоцентричне хуманистике, било тако што ће се градити (непостојећи) системи од повијести – као што је чинио Хегел, а о чему је макар сањарио и сам Рикерт¹⁹ – не бисмо ли се заштитили од дезоријентишућег, а потенцијално и рушилачког дејства непрекидне продукције (културно-цивилизацијски) новогâ. Дакле, малочас постављено питање о културализму, у суштини, представља једну

18 Ово се, треба истаћи, управо уклапа у Хајдегерову дијагнозу *културног погона*: „[и]страјати усред културног погона који свакодневно вапи за довозом најновијегâ.“ (Heidegger 2002: 165).

19 „Стога, материјал који може да се пронађе код постојећих културних добара философија треба на другачији начин да уврсти у неки натповијесни систем.“ (Rickert 1999: 77).

од двије подједнако једностране алтернативе с којима је својевремено била суочена философија вриједности – али нипошто само она.

Но, не само што је културоцентрична концепција *културног добра*, односно са добром неодвојиво повезаног *културног субјекта*, именовантно неодржива него је она и у духовноповијесном смислу застарјела. Човјек у епохалном смислу већ одавно није суверени „располагач“ готово ниједним дијелом или слојем стварности – будући да су га његови производи надјачали, док његове културне творевине тешко могу претендовати на трансисториичност, већ су дубоко ситуативно укоријењене и испосредоване. Због тога је замисао културе као организоване производње и стратешке бригае о, тобоже, по себи, или барем само унутарепохално вриједним, а теоријски и практично корисним творевинама, тзв. „културним вриједностима“ – начелно дефицитарна. Она, напротив, треба да израста из духовне саморефлексије човјекове егзистенције. То што човјек створи не настаје ни на каквој теоријски осигураној основи смисла, јер културном субјекту начелно недостаје декартовски темељ (*fundamentum inconcussum*). Напротив, између човјекових творевина и његове ауторефлексије и ситуирања у свијету постоји кружни однос, који нема природу, рецимо, херменеутичког круга већ, прије, *circulus vitiosus*-а, којим се, у једном вишестољетном духовноповијесном лџку, своди на апсурд и нововјековни аутоцентрични хуманизам, и нормативни културализам, који је настао као, очевидно неуспјели, одговор на кризу изазвану неуспјехом првога. Штавише, то што се философија вриједности, која је у себи дубоко хуманистичка, нуди као одговор на кризу модерног хуманистичког пројекта, показује не само унутрашњу напетост и самонеразумијевање оваквог узвраћања него и то да се до одговора на кризу човјечанства, по свој прилици, тешко може доћи уз остајање унутар духовних оквира хуманизма.

Мјесна вриједност масовне културе у савременом свијету

„Културна политика“²⁰ представља назив за организовани погон²¹ за производњу „културних вриједности“ којим се реагује како на дезоријентисаност савременог човјека тако и на производњу масовне културе, која је, са своје стране, такође својеврсни израз поменуте дезоријентисаности, покушај да се „обичном човјеку“ понуди какво-такво прибјежиште пред неугодним, понекад и рушилачким питањима о правцу, вриједности и смислу властитог живота. На духовну корозију изазвану масовном културом, ако појам *духа*, за тренутак, узмемо у нормативном смислу, реагује се покушајем организовања или усмјеравања планске производње наводно истинских културних вриједности. Ријеч је о „културној политици“ у прескриптивном, а не дескриптивном смислу (Драгићевић-Шешић, *et al* 1994: 31),²² која треба да пружи алтернативу масовној култури, будући да она, у овом значењу, заступа ствар „висококултурне политике“ којом се стварни живот настоји реимпрегнирати „духовним вриједностима“ – било да су оне већ познате и установљене, било да се, опет у складу са неким прихваћеним вредносним обрасцем, пројектују нове, „аутентичне“, савремене духовне вриједности. Дакле, на фактички већ постојећи погон масовне културе, који, узгред, накнадно, квазиспонтано, производи и одговарајући образац стварног, *масовног живота*, одговара се противпогоном *културне политике*. Као што је философија (културних) вриједности била покушај давања одговора на кризу модерног хуманизма, тако је и културна политика, између осталих својих

20 Занимљива су Хајдегера директна изјашњења о културној политици. Најприје констатује „[Т]о да они привидни покушаји спаса западњачке културе, да цијела ‘културна политика’ морају постати најзаблуднији, а тиме и највише обличје нихилизма.“ (Heidegger 1989b: 140). Коју годину касније, крајем тридесетих, очигледно имајући у виду и текући њемачки контекст, Хајдегер констатује да „Њега расе јесте нужна мјера на коју нагони крај новог вијека. Њој одговара већ у суштини ‘културе’ предназначено упрезање ње саме у неку ‘културну политику – која остаје средство опуномоћења моћи (Machtermächtigung).“ (Heidegger 1998: 223).

21 За Хајдегера је култури погон „шминка“, односно „берза“ (Heidegger 1998: 70, 77), што је израз „технизовања културе“ (GA том 65), односно „бјекства од непрорачунљивога“ (Heidegger 2009: 105). Према Хајдегеру, управо је појам вриједности тај који оличава заокрет ка прорачунљивости: „Вриједност је превођење суштствености суштине [...] у прорачунљиво и сходно томе временски и просторно процјенљиво.“ (Heidegger 1989a: 288).

22 Пошто је извесно да нема људског друштва без културе, могло би се закључити да не постоји ни друштво које нема културну политику. Тај закључак, међутим, не одговара стварности, јер само постојање културе не мора да значи да је правац њеног развоја изричито одређен у облику низа циљева и задатака које треба остварити уз помоћ одговарајућих мера, инструмента и активности – а управо тако је дефинисан појам *културна политика*.

функција, и одговор на масовну културу. У првом случају, како смо показали, и кризни феномен и антикризни одговор, суштински гледано, имају исти коријен. Да ли се и овдје, код односа масовне/популарне²³ и организоване високе културе понавља та ситуација? Формално узевши, уочава се сличност у томе што оба културна феномена, на своје начине, настоје да човјеку пруже упориште, с тиме што културнополитички погон представља покушај изричите организације, док је погон масовне културе, као погон, најприје и најчешће (за себе) неосвијешћен зато што често – ни они који дјелују у њему, нити они који су изван њега као тзв. „конзументи“ масовне културе – у њему не препознају интенционалну организованост. Но пошто, како показује теорије инструменталне рационалности (од Хајдегера, преко Франкфуртске школе, па надаље), више није потребна субјективност за оваплоћење ефективне и ефицијентне рационалности, будући да она може бити процесуално-технички, притом трансубјекатски саздана и устројена, то је могуће да она прерасте у псеудовитални организам – погон лишен свог персоналног „организатора“.

Масовна култура је најприје била израз експеримента, иако је стајала у дослуху са потребама за смислом и завичајем која се отворила „растварањем“ пређашњих космичких структура.²⁴ Када је, међутим, искушено и препознато њено дејство као седатива, творца алтернативног „срећнијег“, другачијег свијета, који фигурише као „противсвијет“ спрам стварности, релативно брзо се развија масовна потреба за „уживањем“ у њеним садржајима, тако да је на основу своје масовне рецепције и сам феномен назван масовном културом. Када се дође до те фазе, постаје тешко одвојити планску од спонтане производње масовне културе. Што се више и интензивније ужива у њој, потреба за њоме – чак зависност од ње – расте, а она

23 О односу масовне и популарне културе видјети у: Ђорђевић 2009, 246–251. Семантички хоризонт *масовне културе* подразумева идеолошко манипулисање одозго, у циљу изградње инфраструктуре која подржава постојеће односе доминације, док је *популарна култура* назив за, једним дијелом самоникло настале, културне феномене унутар градских маса које су културноидентитетски све отуђеније од некадашњих „народских“ културних образаца, али и израз њиховог интериоризовања образаца које нуди погон масовне културе. Утолико се може говорити не само о разлици у *концептуалном нагласку* између масовне и популарне културе (редом: „одозго“, односно „одоздо“) већ и о својеврсном „дијалогу“ коју оне воде, утолико што, с једне стране, популарнокултурни феномени представљају изразе масовног усвајања масовнокултурних образаца, као што се, на другој страни, у производњи масовне културе често реагује на спонтане популарнокултурне феномене – њиховим апсорбовањем, контекстуализовањем и „упућивањем натраг“, у преиначеној форми, тамо одакле су потекли.

24 О томе видјети у: Тејлор 2011.

се све више реципира с оне стране когнитивних, естетских или емотивних критерија, будући да разгаљујуће-умирујуће дејство оличава, свакако неаутентичне, егзистенцијалне потребе. Када човјек начелно прихвати масовну културу, када „изгради“ отворености за масовнокултурна добра, то, заједно са склоношћу већ успостављеног *масовнокултурног погона* за одржањем, доприноси њеном саморепродуковању.

Спонтанизовање генерисања масовне културе узима неке *формалне* карактеристике духа; чак се масовна културна прећутно појављује с претензијом супституције духовности. А која су његова својства? Живот духа је спонтан, зато што је он рефлексивношћу, мисаоношћу, креативношћу и комуникативношћу бременито оличење људске самоодносеће животности. Дух је оно што, као кретање, форма, спонтано настаје и што само од себе „инфикује“ собом, својом садржином. Он је јединство – не истовјетност – форме и садржине, оно што, као самоникло, надилази – не и укида – спољњу условљеност. Сама његова садржина је таква да му „природно“ осигурава ширење – под условом да су примаоци дорасли садржини коју он собом носи. Учинци општења и повезивање које исходује дух нијесу плод неке интенције – мада све, па и сам дух, може постати ствар (накнадног) располагања и усмјеравања – већ су присутни као посвудашња, незаобилазна *атмосфера*, етар, коју производи, односно у којој обитава сам дух. Дух, дакле, производи мјесто у којем може да обитава духовно.²⁵

По чему се разликују „духовна“ – у формалном смислу – садржина масовне културе и дух у нормативном смислу ријечи? Масовнокултурне тековине наликују (модерним) техничким производима – оне су суштински „мртве“, тј. слично техничким достигнућима, осуђене на превазиђеност и небитност, која се тек у будућности испољава, већ и у тренутку када су произведене, јер је јасно да морају бити замијењене другима, „напреднијима“, тј. онима које ће одговорати потрошачкој логици производње пролазних, а не духовној логици производње трајних „добара“. Утолико, узевши угрубо, масовна култура одговара парадигми *потрошње*, а дух парадигми *изградње, образовање*. Насупрот томе, и када се ствари унутар парадигме духа мијењају, оне чешће попримају изглед *преобликовања*, односно *надградње*, а не готово тоталне замјене старог новим. Истини за вољу, на метанивоу може се говорити о формалним

25 „Тим отпочне погрешно претумачење духа у нараву, моћи духовног дешавања, пјевања и ликовне умјетности [...] бивају премјештене у подручје могуће *свјесне* њега и планирања [...] Духовни свијет [постаје] култура.“ (Heidegger 1983: 51)

сличностима различитих таласа, генерација масовнокултурних „производа“, али њихова садржина је као таква и априорно несусштаствена, јер она није подлога за надградњу нових (масовно) културних садржаја, већ оно што мора бити уклоњено, или макар потиснуто у спремник „застарјелина“, да би се направило мјесто ономе што, слично техничкој парадигми „савремености“, иде укорак са садашњим тренутком и његовим „потребама“.

Треба примијетити да се уочава склоност као „(ауто)пантеонизацији“ различитих сектора масовне културе, али то је у вези са а) склоношћу ка самоодржањем масовнокултурног погона и ка тежњи ка фетишизовању масовнокултурних комуникатива, што указује на, генеалошки посматрано, *религијско исходиште масовне културе*, о чему, рецимо, говори Дебор [Guy Debord] у *Друштву спектакла*. Масовна култура је супституција духа која врло брзо задобија карактеристике његове симулације. То је у складу са виталистичко-постехегеловском тезом да дух јесте оличење живота, тако да у овој *алтернативној констелацији* масовна култура, као израз скупног живота у заједници, али и као његова подлога – постаје замјена за дух.

Треба се, међутим, запитати није ли масовна култура, ипак, *духовни* израз – ако појам *дух* схватимо у номиналном, а не нормативном смислу – живота у посттрансценденцијском свијету? Јесте, ако се има у виду да је масовна култура заиста у дослуху са устројеношћу људске „заједнице“ у *данашњем* свијету. С друге стране, она то није, ако се има у виду да масовна култура не производи дух, сада узет и у нормативном значењу, већ творевине које немају неке важне, формалне и формативне карактеристике духа, будући да нијесу интелектуално и чувствено захтјевне и да, како рекосмо, имају форму потрошње, а не образовања и надградње. Масовна култура представља покушај налажења основе личног, али и скупног живота, преко једне олакшавајуће пречице ка „темељу“ и „скућености“, у ситуацији када је човјек постао *егзистенција* и када би суштински излаз морао бити у промишљању и одлучном дјелању, дакле егзистенцијално-јавном *ангажовању*.²⁶ Када човјек у *посттрансценденцијском свијету* остане без социо-космичког упоришта, он постаје неоглушиво *позван* да га самостално – и лично и у заједници, и мишљењем и дјелањем – произведе. Масовна култура представља избегавање суочавања с тим задатаком, или, што је још неповољније тумачење, доживљавање и контекстуализовање

26 О томе видјети у: Копривица 2014.

масовне културе и њој уподобљенога живота *као да* јесте одговор на задатак с којим је човјек данас суочен.

Однос духа, масовне културе и културне политике

У каквом односу стоје дух, масовна култура и културна политика? Схематски говорећи, формална карактеристика духа јесте спонтаност (настајања и ширења), док се и код масовне културе и код културне политике може наћи и црта планскога и спонтаног. Мјесна вриједност ових карактеристика није аналогна, јер док масовна култура испрва наступа као експеримент, затим као планско приређивање искуства, а затим као спонтана ауторепродукција, што је њено крајње и суштинско обиљежје, дотле културна политика уколико је спонтана, носи ознаку хаотичности, непромишљености, укратко нечега што одступа од пожељног стања. Зато код оба појма треба увести два ограничења. Масовна култура може постати канал смишљеног и планског преношења одређених идеолошких порука и вриједности (мада је на метанивоу сама масовна култура као таква облик идеолошке свијести *par excellence*), али кључна формална карактеристика феномена у његовој зрелој фази јесте спонтаност, будући да је то корелат потребе маса за њом. Не мора, условно речено, „спонтана културна политика“ увијек доносити лоше резултате, али тада није ријеч о плански вођеној културној политици, већ о спонтаној саморегулацији друштвеног живота.

Историјски посматрано, масовна култура представља замјену за дух, било да је он био религиозног поријекла, било да је ријеч о модерној, лаичко-хуманистичкој високој култури, чија је мјеродавна предоцба духовном производњом задобијена *трансповијесна културна трансценденција*. Иако ће се и парадигма високе културе, на крају крајева испоставити као чедо посттрансценденцијског, аутореферентног, аутономног духовног свијета – што је, формално узевши, чини сличном масовној култури, у водећим предоцбама и саморазумијевањима модерне високе културе дуго су живјели идеали непролазних културних вриједности као „секуларизата“ некадашње хришћански схватане оностраности, као истинске димензије свијета и живота. Модерне културно-духовне „вриједности“ представљају замјену некадашњих, трансценденцијом зајамчених „самовриједности“, при чему се не схвата да је хуманизовање вјечног, што је била модерно-хуманистичка замјена за некадашњу вјечност усидрену у трансценденцији, повијеснодијалектички

морало преокренути у *безвјечносно оностраност*. Када је промијењен оријентацион локус са трансцендентноцентричне духовности ка, заправо *антропоцентричној високој култури*, било је само питање времена када ће се тако постављена култура, да тако кажемо, обездуховити. То не значи да треба жалити за процесом модерне секуларизације културе, који је дао толико сјајних, дотад невиђених плодова, а још мање значи да се тај процес могао избјећи, али након свега, модерна висока култура представља прелаз од предмодерне хришћанске духовности ка постмодерној, постхришћанској без-духовности. Утолико, масовна култура, поред бројних и знатних интелектуално-естетских разлика, представља формално довршење космолошког преконстелисања парадигме духовности – и то са некадашњег тежишта на оностраноме – ка оностраном, док модерно-секуларна висока култура остаје разапета између, на једној страни, загледаности у, самоизумљену „културну трансценденцију“, што само споља наликује хришћанској усредсређености на есхатолошку вјечност – и суштинске укоријењености у оностраноме, што је темељна карактеристика потоње масовне културе.

Масовна култура представља експресију, а понекад, на свој немисаони, али стога нипошто мање индикативан начин, *синтетизује* њој уподобљени, масовни живот. Притом, није само масовна култура та која опосредује масовни живот, већ су то и масовне, обично тоталитарне, идеологије, па стога није ни зачуђујући савез између масовне културе и тоталитаризама. Међутим, пројект организована културне политике суочава са апоријом – или је савремени свијет постао неподобан за производњу високих духовних достигнућа, што би онда културну политику учинило антикварном, несавременом и превазиђеном, или нека достигнућа савремености, око чије аутентичне вриједности не постоји сагласност код тзв. „културне публике“, треба унаприједити у „високу културу“. Проблем је, дакле, у томе што је оно што је у складу са „савременим животом“ – ма како тумачили ову магловиту и много пута идеолошки коришћену конструкцију, а то је масовна култура, не генерише, условно речено, „истинску духовност“. Утолико, постоји опасност да пројект *нормативно усмјерене* културне политике задеси судбина несрећне реми-нисценције на некадашњи духовни свијет, који не може да задовољи оријентационе потребе данашњег човјека, које проистичу из савремене свјетске ситуације, док се, напротив, оно што пружа данашња културна производња може испоставити незадовољавајућим – напросто због интуиције о његовој духовној некавалитетности. Коначно, тзв. *алтернативна висока култура* савременог доба, која се, макар наизглед, нуди као

трећа могућност, нити може да реално парира масовној култури, нити је у већини случајева естетски-духовно дорасла некадашњој високој култури, било модерној, било предмодерној.

Литература

- Bast, Rainer A, (1999), Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze* (Einleitung), Tübingen, Mohr (Siebeck).
- Дебор, Ги (2003), *Друштво спектакла*, Београд, Кам-граф.
- Драгићевић-Шешић, Милена/ Стојковић, Бранимир, (1994), *Култура–Менаџмент–Анимација–Маркетинг*, Београд, Клио.
- Ђорђевић, Јелена, (2009), *Посткултура*, Београд, Клио.
- Копривица, Часлав Д, (2009), *Биће и судбина. Хајдегера мисао између узорности и временитости*, Београд, Завод за уџбенике.
- Копривица, Часлав Д, (2012), „Хајдегера критика философије културе“, *Theoria* 4, стр. 139–154.
- Копривица, Часлав Д, (2014), *Философија ангажовања*, Београд, Завод за уџбенике.
- Rickert, Heinrich, (1924), *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- Rickert, Heinrich, (1999), *Philosophische Aufsätze*, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- Тејлор, Чарлс, (2011) *Доба секуларизације*, Албатрос плус – Службени гласник, Београд.
- Heidegger, Martin, (1977), *Holzwege*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann [Gesamtausgabe (GA), том 5].
- -// -, (1983), *Einführung in die Metaphysik*, GA, том 40.
- -// -, (1989a), *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, GA, том 47.
- -// -, (1989b), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, том 65.
- -// -, (1996), *Nietzsche I*, GA, том 6.1.
- -// -, (1997a), *Nietzsche II*, GA, том 6.2.
- -// -, (1996), *Wegmarken*, GA, том 9.
- -// -, (1997b), *Besinnung*, GA, том 66.
- -// -, (1998), *Die Geschichte des Seyns (1938-40)* GA, том 69.
- -// -, (2002), *Was heißt Denken?*, GA, том 8.
- -// -, (2003), *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, GA, том 46.
- -// -, (2009), *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA, том 76.

CRITICISM OF THE NOTION OF CULTURAL POLICY FROM HEIDEGGERIAN POSITION

Abstract

The purpose of this article is to re-examine the assumptions of both the concept and the practices of contemporary cultural policy based on a review of Heidegger critique of the concept of culture. The starting point of his criticism are objections to neo-Kantian philosophy of value (Wertphilosophie) from the first decades of the last century, which, as shown here, is the genuine theoretical foundation of the modern, value-oriented culturalism. Its main conceptual difficulty lies in attempt to re-orient the humans, who suffer the consequences of a crisis of humanism, sticking at the same time to the very same doctrinal assumptions that caused the crisis itself. The modern "crisis of culture" is actually a crisis of humanism that inherited the modern-age metaphysics of subjectivity, which is based on the presupposition of man as a subjectum in whose horizon everything is to get its sense and value. But, the overall historic outcome of the application of this concept is disorientation of the modern man, a way out of which is trying to be found in the production of ("true") cultural values as a supposedly durable and reliable benchmark, that is allegedly to supply human's life with worthiness and persistence. But, since the producer, the recipient and finally the one who evaluates cultural values show up a man who relies only on his own strengths and insights, it must be increasingly clear that the theoretical paradigm underlying normative culturalism, which is trying to "save" the contemporary man out of trouble, unwittingly confirms those hypotheses that led to the crisis, which, in the ultimate consequences, will only deepen the crisis and sense of disorientation. In parallel considerations, we are also tracking the relationship of cultural politics, mass, i.e. popular culture and the notion of spirit.

Key words

Heidegger, cultural policy, cultural site, value, neo-Kantianism