

ДАТАИЗАМ КАО НОВА РЕЛИГИОЗНОСТ

Апстракт

У раду преиспитујемо одређење појма датаизам који уводи историјар и антироло Јувал Нова Харари и разматрање појма схваћеног као нова религија, од стране истог аутора. Уз сигласност да датаизам има сличности са традиционалним облицима религиозности, из чега се увиђа религијски карактер овог, прва научно-теоријског ситановишћа, настојаћемо да укажемо на додатне аспекте религијског новума датаизма у односу на традиционалне религије који се односе на проблем оистанка људске индивидуалности у актуелним видовима интернет корисности, које представља предуслов датаизма.

Кључне речи

датаизам, религиозна свест, традиционалне религије, интернет, алоритам

Појам „датаизам”² и његову дефиницију као нове, савремене религије у овом раду преузимамо од Јувала Ное Харарија (Juval Noa Harari). Харари сматра да је основно „догматско начело“ датаизма давање „слободе” информацијама које „желе” слободно да протичу онлајн простором. Према његовом схватању, „врховна вредност ове нове религије јесте проток информација” (Харари 2015: 467), при чему се слобода кретања информацијама мора обезбедити по цену укидања слободе човека: „Слобода

1 vuckovicmilan15@gmail.com

2 Термин „датаизам” изведен је из речи *data* (енг. податак); први га употребљава амерички политички аналитичар Дејвид Брукс (David Brooks) 2013. године, али га Харари детаљније образлаже и тиме уводи у актуелне теоријске расправе о савременом друштву.

информација, напротив, није нешто дато људима, него информацијама.” (исто: 470). У датаизму, основна функција човека јесте да омогућује тај проток учесталим документовањем и дељењем садржаја у онлајн простору како би се алгоритмима пружило што је више могуће узорка за обраду података. Фреквентно објављивање на медијским платформама има за крајњи циљ извођење што прецизније рачунице неког будућег умреженог високо функционалног и самоодрживог друштвено-космичког поретка.

Људи су најростио алајке за сиварање инјернејта свеја који би на крају мојао да се јрошири с јланејте Земље да би јремрежио чиијаву јалаксију, ја чак и свемир. Овај космички сисјем јодатјака дио би као Бој. Налазио би се свуда и владао свиме, а људима је јредогређено да се сјоје с њим. (исто: 468)

У складу са таквим разумевањем датаизма, Харари увиђа његов карактер религије сходно заједничким принципима датаизма и традиционалних религија.

Овај концепјт нас јодсећа на неке јтрадиционалне релијјске визије. Хиндуисјти верују да људи и моју и јтреба да се јрејоје у свеојшију душу космоса – ајман. Хришићани верују да свеци јосле смрјти дивају јрожејти бескрајном милошћу Божјом, док јрешници одсецају себе од Њејове јрисујносјти. (исто.)

Иако делимо становиште да датаизам у аспекту аксиолошког начела служења човека некоме или нечему вишем од њега чему се даје поверење (што би у случају датаизма били алгоритми као они који су у стању да „боље“ од човека срачунају савршен космички поредак) репродукује матрицу традиционалних религија, у раду преиспитујемо једну, по нашем мишљењу, такође, суштинску одлику традиционалних религија коју датаизам не поседује, а то је конституисање самог човека као јединственог бића из религиозне свести. Настојаћемо да покажемо да оно што је у односу на традиционалне религије суштински ново у датаизму, није примат слободе информација над слободом човека како то увиђа Харари, већ пре редефинисање човека у оквиру датаистичких пракси које, за разлику од традиционално религијских, искључују човека који се конституише из религиозне свести као бригае за свој опстанак, како у онтолошком, тако и у аксиолошко-квалитативном смислу.

Виђеност као вредност по себи

Једна од фундаменталних догматских ставки у традиционалним моно-теистичким религијама јесте изложеност човека, непрекидно будном, свевидећем оку Бога. У традиционалној религиозној свести, виђеност је зајемчена као увек-већ виђеност, па према томе није потребно активно се излагати погледу. Оно што је, међутим, религијски захтев јесте да се с обзиром на сталну виђеност, својим начином живота, који подразумева мисли, осећања, понашања, праксе, однос према другима (људима, живим бићима и стварима), уподобљава канонски успостављеним вредностима које открива сам Бог, а које нису дате у људском спонтанитету, већ захтевају вољни напор како би се живело у складу с њима. У човеку заложене енергије могу, дакле, ићи противно божанским заповестима, а могу се у односу на њих артикулисати и према њима се усмеравати, у чему се огледа принцип слободе унутар традиционалне религиозне свести. Оваква свест подразумева дакле, увек-већ виђеност с једне стране, а с друге, аксиолошко-канонски успостављене смернице које треба следити с обзиром на ту већ-виђеност. У таквој ситуацији човек бива потенција, односно могућност припадности поретку заснованом на трансценденцији коју уједно препознаје као потенцијално своју, али и као потенцијално туђу, с обзиром на то да располаже слободом да своје потенцијале артикулише у смеру приближавања божанској егзистенцији, или да се од ње одаљава. Бог је, с једне стране, онтолошка другост са којом се човек не може сасвим поистоветити, али, такође, будући створен од Бога, човек садржи у себи божанске потенцијале које је позван да развија у складу са божијим заповестима.³ Имајући предочен вредносно-онтолошки апсолут који је позван да следи, верник себе конституише из свести о сопственој ефемерности у односу на њега и воље да му се приближава. Бог је, дакле, узорна другост у односу на коју се човек препознаје и успоставља као биће које стреми уподобљавању тој другости, као максимализацији своје онтолошке (за)датости, што му уједно омогућује да вреднује сопствену унутрашњу мисаоно-осећајну динамику и своје идејно-делатне праксе према задатом онтолошко-етичком оквиру.

У европском средњем веку хришћанска религиозна свест је прожимала читаво тадашње европско становништво,⁴ док у секуларизованој европ-

3 Уп: Августин, А., *Исјавесџи*, Београд, Ne & Во; Панчево, Bukur-Book, 2002; Жилсон, Е., *Увод у хришћанску философију*, Бернар, Богословско друштво Отачник, Београд – Стари Бановци, 2011; Лудовикос, Н., *Психоанализа и љавославна џеолоџија: о жељи, свеодухвајносџи и есхајџолоџији*, Православни богословски факултет, Београд, 2010.

4 Уп: Тејлор, Ч., *Доба секуларизације*, Службени гласник, Београд, 2011; Тејлор, Ч., *Болесџ модерној доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002; Хојзинга, Ј., *Јесен средњеј века*, Матица српска, Нови Сад, 1974.

ској модерности религиозност постаје ствар слободног избора. Као општеважећи пред-рефлексивни облик живота, датаизам је данас сличан хришћанству у средњем веку што се пре свега огледа у изложености, могли бисмо рећи конститутивном погледу, не Бога, већ алгоритама,⁵ путем фреквентних видова интернет корисништва, о чему Борис Гројс (Boris Groys) пише:

Зајраво, још ово да смо се враћили у средњовековни амбијент и још једне дојанске контроле. [...] Наш доживљај садашњости није толико условљен присујиношћу ствари које посматрамо колико изложеношћу наше виртуелне душе још једне скривене посматрача. [...] Интернет је још својој суштини машина за надзирање. [...] Појед који очистива интернет јесте алгоритамски јојед. (Гројс 2020: 152)

У датаизму не постоји већ виђеност, већ је она технолошки посредована и условљена суделовањем у онлајн простору, које је уједно и пружање информација за обраду од стране алгоритама, односно одговарање на датаистичко „догматско“ начело дељења и пуштања информација у проток. Насупрот традиционалној религиозности, датаизам у начелу не садржи вредносни критеријум у одабиру садржаја који се пласира у онлајн простор, јер је свака информација корисна за алгоритамски прорачун будући да доприноси величини узорка. У том смислу се догматско-аксиолошки образац датаизма разликује од традиционално религијског по томе што се само активно излагање погледу алгоритама успоставља као вредност по принципу *вредно је вредно ако се јодели*, док супстанцијална вредност подељеног материјала која би се процењивала пре његовог објављивања остаје ирелевантна за датаистички вредносни критеријум. „Датаизам нема ништа против људског искуства. Само мисли да у њему нема никакве инхерентне вредности.“ (Харари 2015: 475).

Иманентна вредност неког садржаја која би се мерила рецимо са становишта западно европских хуманистичко-естетичких критеријума у датаизму се одриче као вредност по себи и мери се количином података које такав садржај носи. Харари то показује на следећем примеру:

5 О сличности Бога и алгоритама као ентитета који нас надзиру Харари пише: „Традиционалне религије су вас уверавале да је свака ваша реч и сваки поступак део неког великог космичког плана и да вас Бог гледа сваког трена и да му је стало до сваке ваше мисли и осећања. Религија података сада каже да су свака ваша реч и поступак део великог протока података, да вас алгоритми непрекидно посматрају и да им је стало до свега што радите или осећате.“ (Харари 2015: 474).

Петта симфонија носи мноѓо више ѿодатлика неѓо ѿиѿмејска обредна ѿесма, зато ѿиѓо корисѿи мноѓо више скала и акорада и ѿради дијалоѓе с мноѓо више музичких сѿилова. Сходно ѿоѿе, ѿоѿредно вам је више информатѿичких сѿосодносѿи да дисѿије расѿумачили ѿеѿу симфонију и сѿећи ѿеѿе из ѿоѿи ѿумачења мноѓо више знања неѓо из ѿумачења ѿиѿмејске обредне ѿесме. (исто: 476)

Из претходног навода можемо видети да уметност која носи естетичку вредност може бити компатибилна са датаистичким вредносним критеријумом с тим да се вреднује потпуно другачији аспект. У умреженом свету, међутим, „у коме су дисконекција и анонимност постали луксуз” (Мартиноли 2018: 141), а с обзиром да је основна датаистичка „заповест“ „сними, ѿосѿави, дели!” (исто: 472) увелико спонтана и распрострањена корисничка пракса која не производи из свести о овом налогу, оно што се најчешће објављује на медијским платформама нису уметничка дела већ призори из свакодневице који због своје једноставности нису делегитимисани у датаизму већ су као такви, напротив, пожељни. У корисничком менталитету нема времена за дугу контемплацију и креацију у анонимности чији би се резултат дистрибуирао у одговарајућим медијским форматама, већ се потврђивање сопственог присуства у онлајн сфери спроводи фреквентно, без претходне контемплативно-стваралачке активности. Од већег је значаја остајати у зони онлајн видљивости од начина на који се представљамо, што Гројс доводи у везу са свеобухватним надзирањем интернета којег пореди са божанским надзором из предмодерног раздобља: „Ниче је написао да смо смрћу Бога изгубили посматрача. Са појавом интернета, поново смо добили универзалног посматрача. Стога се чини да смо се вратили у рај, где попут светаца, обављамо нематеријални посао пуког егзистирања под божанским погледом.” (Гројс 2020: 185).

На основу овог навода, могли бисмо рећи да се у ироничном смислу помоћу данашњих високо развијених технологија, а у складу са датаистичким постулатима, остварује хришћански сан повратка у рај. То се огледа у аспект у којем у визији раја човек бива растерећен од вољног улагања напора у циљу приближавања модалитету божанске егзистенције, будући да га у таквој визији потпуно преузима, попут светаца. Човек заправо бива ослобођен „овоземаљског”, хришћанском етиком оријентисаног приправљања своје изложености (путем десет божјих заповести, на пример) свевидећем оку на основу које би био препознат као онај који стреми рају, односно сједињености са Богом. Слично томе с обзиром да датаистички налог не позива на у етичком смислу овакво

или онакво приправљање за онлајн видљивост, већ је проглашава као вредност по себи, човек у датаизму задобија слободу од промишљања и приправљања свог излагања погледу алгоритама.

Одрицање од личности као датаистичка аскеза

Харари тврди да „људи једноставно желе да буду део протока података, чак и ако то значи да треба да се одрекну приватности, независности и индивидуалности.” (Харари 2015: 473). Уколико се фокусирамо на одрицање од индивидуалности, испоставља се да датаистичке праксе ипак подразумевају неку врсту одрицања или, теолошким језиком речено, аскезе.

Наиме, када је реч о индивидуалности као јединственом, од других диференцираном *Ја*, то подразумева идентитет као скуп рефлексивно интегрисаног мноштва искустава која у збиру образују личност, или како пише Копривица: „Постати ја-сâм, или, другачије речено, *осиъвариѝи се*, значи најпријашњу ситуативно-агрегативну *мношѝивеносѝ* бића довести до интелигибилно посуштовљенога *јединсиъва* идентитета.” (Копривица 2014: 57). Да би човек као *Ја* постао видљив мора најпре постати *Ја* као самопрепознатљиво биће који се препознаје у својој засебности и дистинкцији у односу на свет и на друге. Ми се, међутим на друштвеним мрежама често излажемо у неинтегрисаним стањима, делећи неку спонтану радњу или призоре из свакодневице на пример, који често претходно нису интегрисани у наш идентитетски склоп. Када негде угледамо неки занимљив и необичан призор који може бити и знаковит у смислу да нам нешто потенцијално поручује и открива, приручност телефона нам не дозвољава да га пропустимо кроз наше искуство и интегришемо у рефлексивно-искуствени апарат како би нам он временом у синергији са дотадашњим искуством евентуално отварао поглед и утврђивао нас у својој перцептивној јединствености која потенцијално обогаћује комуникацију са другима, већ одмах посежемо за уређајем, снимамо призор, делимо снимак, а наша пажња се са самог призора преусмерава на реакције који ће објава изазвати. Пажња се дисперзује са самог призора, на нас као оне који ексклузивно присуствујемо том призору и очекујемо потврду због тог присуства.⁶ Несвакидашњост призора је у функцији потврде наше присутности кроз видљивост.

⁶ Као илустрацију скретања пажње са самог призора, те ускраћености за искуство које би он могао да пружи, зарад његове експлоатације у сврху потврде мрежне видљивости Харари наводи следећи пример: „Ако одете у Индију и видите слона, не гледате га питајући се: 'Шта сада осећам?' – немате за то времена јер тражите свој смартфон, снимате слона,

Ми, дакле, не излажемо себе, већ своје тренутне спонтане афективитете изазване спољним призорима и тренутним расположењима, који претходно нису интегрисани у нашу идентитетску формацију што у свом делу *Глобални екран* истичу Жил Липовецки (Gilles Lipovetsky) и Жан Серои (Jean Serroy): „На првом месту је Ја које излаже најмање и најбезначајније детаље своје егзистенције. Отуда тај вртлог уситњених информација: ја сам онај који је нежења, који воли, или не воли ово или оно, који је фан дотичног Х или Y.” (Липовецки, Серои 2011: 18). Ствари и појаве измичу нашем комтемплативно афективном захвату и постају кориснички ресурси који се експлоатишу зарад потврде сопствене присутности кроз излагање погледу умрежених других.

Улазак у зону онлајн видљивости није, дакле, детерминисан претходном интеграцијом личности која се излаже, већ корисник као фрагментирано биће делегира синтезу својих парцијалних, неинтегрисаних стања синтетичком прорачуну алгоритама: „Довољно је да снимимо своја искуства и повежемо их на велики проток података и алгоритми ће открити њихов мисао и рећи нам шта да радимо.” (Харари 2015 : 474).

У традиционалним религијама, таква упутства су међутим већ дата, као онтолошко-етичке смернице, заједно са већ-виђеношћу, а на човеку је да свој облик изложености образује према таквим упутствима. Препознавајући себе као биће у којем је уједно заложена смрт тј. не-биће, будући да га Бог ствара ни из чега,⁷ али и животни потенцијал који га вољним напорима води ка бићу односно Богу, човек себе конституише из религиозне свести као интегралну личност која препознаје у себи разлику између оног животног и смртног, те потенцијално интегрише и усмерава своје потенцијале према уподобљавању божанској егзистенцији. У датаизму, пак, једина заповест је изаћи у зону видљивости док се образовање корисничке личности делегира на алгоритме.

Сваки облик традиционалне религиозности захтева извесна одрицања која се састоје у томе да се нешто што би верник могао пожелети, верским

качите слику на Фејсбук и затим проверавате страницу на свака два минута да видите колико сте лајкова добили.” (Харари 2015: 474).

7 О односу напоредне заложености смртности и боголикости у човековом бићу Петар Јевремовић пише: „У самом свом бићу, човек упркос својој (како нас теолози уверавају) потенцијалној боголикости, садржи и смрт, односно празнину, осмрћеност, не-биће. [...] Никако сам из себе, из сопственог бића, већ искључиво учествујући у бићу Другог, у бићу Бога [...] који му се открива својим дејствима ad-extra, он, тај исти човек, може превазићи претеће искушење (вазда надирућег и притискајућег) мањка бића у сопственом бићу.” (Јевремовић 2002: 37).

прописима генерално, или у одређеном временском периоду забрањује. Чини се на први поглед да датаизам не садржи овакве захтеве, с обзиром да сваки вид садржаја који корисници деле не може бити противан датаистичком принципу, јер је свака информација вредна. Вредносни образац који је овде на снази је у том смислу квантитативно успостављен на начин да је количина испоручених информација пропорционална религијској ревности. Ако се, међутим, осврнемо на начело што фреквентнијег дељења садржаја, које са собом повлачи излагање неуображеног себе у својим фрагментираним издањима, испада да је на делу такође својеврстан вид одрицања и то одрицања човека од самог себе као интегрисане личности. Док традиционалне религије траже одрицање од удовољавања одређеним жељама и прохтевима, омогућавајући с друге стране људски интегритет успостављен из религијозне свести, датаизам не забрањује никакву појединачну активност, осим имплицитно и ређе изричито, уколико је реч о свесном доктринарном датаизму, задржавања информација о себи у неумреженој анонимности што за последицу често има сужавање простора за формирање индивидуалног интегритета, односно личности.

Оно што је, дакле, кључна разлика између датаистичке и традиционалне религијозне свести јесте што, мада у оба случаја човек служи неком, у односу на себе супериорнијем, вишем ентитету, он у традиционално религијском виду тог служења активно задобија себе као личност, док у другом случају као „једино познато живо биће које се односи према бићу, које чак јесте овај однос” (Паточка 2011: 169) остаје ускраћен за такво задобијање.

У религијозности уопштено узевши, укључујући ту и датаистичку религијозност, човек је тај који је активни носилац религијозних пракси које ефективно утичу на његово окружење, односе с другим људима, осталим живим организмима и стварима. У традиционалним религијама он дакле активно саучествује у божанском стваралачком плану, координишући своје праксе из аксиолошко-догматског откривеног скупа вредности као свесна личност. У датаизму, међутим, његово посредништво у алгоритамском прорачуну које га диференцира од осталих живих организама, своди се на могућност операбилности технолошким окружењем, за сада једино њему могућем, док свесно уподобљавање светоназорским вредносним обрасцима кроз мисано-практично деловање изостаје будући да их ни сами алгоритми не садрже. Алгоритми су вредносно неутрални машински процесори чија рачуница управо зависи од података који се достављају корисничким излагањем у онлајн простор. Будући да такво излагање, у

великом броју случајева не подразумева претходно образовање личности човек као корисник губи ону активну старатељско-посредничку улогу у религиозном животу која га издиже изнад остале творевине и све више га изједначава са умреженим стварима које алгоритам рачуна по истом принципу. У контексту тржишне експлоатације података у којој долази до поистовећивања људи и ствари као ресурса Влатко Илић пише:

Наиме, својошћиа умреженосћи йрозумера и сћвари о којој је било речи, као и чињеница да у дијигћалном свећу нема заборава, за йоследицу имају незаустйављиво йомилање йнформација које йосћиају водећи ресурс йржишне експлоатйације. Метйафора којом се ойисује однос савремених йндустйрија сйрам великих йодайћака, очйшава се у конйинуираном усавршавању вешићина (алйорићама) њиховој руда-рења (енг. data mining), сходно чему, оснивач йоТ Савећиа Краненбурй (Kranenburg) и закључује да се људи у све већој мери ййрећирају као йнформациони йросћори. (Илић 2021: 124)

Човек је додуше и даље „привилегован” и унутар датаистичке религиозне доктрине, као онај који је у стању да пружи највећи број података, али велико је питање да ли ће и даље задржати ту привилегију с обзиром на даљи развој технологије.

Датаизам и феномен инфлуенсера

Данас сведочимо експанзији новог занимања у сфери делатности на друштвеним мрежама – занимања инфлуенсера.⁸ У овом занимању да се уочити веома изражен степен компатибилности инфлуенсерске делатности са начелима датаизма, због чега у инфлуенсингу можемо уочити парадигматски пример доследног практиковања датаизма.

Наиме, основна мерна јединица „професионалног” успеха инфлуенсера јесте што већа мрежна видљивост. Како би се таква видљивост постигла, потребно је фреквенто појављивање у онлајн простору, тј. на друштвеним

8 *Инфлуенсер* (енг. *influencer*, онај који утиче на друге) је колоквијалан назив за особе које из хобија, а данас све чешће и у професионалне сврхе употребљавају друштвене мреже, остварујући утицај на своје пратиоце. За делатност које ове особе упражњавају, још увек не постоји званичан назив, због чега смо принуђени да користимо термин који долази из савременог *сленга* проистеклог из општења у дигиталном окружењу, нарочито међу млађом популацијом. Исто важи и за изведеницу *ифлуенсинг* (енг. *influencing*, утицање) којом ћемо означити назив за делатност инфлуенсера.

мрежама, што уједно значи и учестало пружање података алгоритмима. Одговарање на сам захтев овог занимања уједно је и одговарање на, како то каже Харари, основну датаистичку заповест која гласи: *Сними, њосшави, њодели*.

Како се ова „заповест” позива на што чешћу дистрибуцију садржаја у умрежени простор, она уједно растеређује од промишљања сврсисходности онога што се објављује са становишта личне и друштвене користи по кориснике. Да би се активности у онлајн простору на тај начин процењивале, потребно је, како смо раније нагласили, синтетичко-интегративно обједињавање мноштва стечених искустава и знања, тј. образовање личности која онда у медијској презентацији нуди сопствену визију по питању актуелних животних околности. То, међутим, захтева време у којем дистракција изазвана бригом о сталној онлајн присутности не би ометала – могли бисмо рећи, контемплативно животно зрење. Датаизам, с једне стране, осуђује застој у онлајн приказивању као недовољну религијску ревност, а са друге, како истиче Харари, легитимише слободно и спонтано приказивање ма у ком виду, делегирајући проналажење смисла приказаног на алгоритме. Инфлуенсерске онлајн активности се често практикују као, како кажу Липовецки и Сероа фрактално излагање најбезначајних детаља из сфере приватности, другим речима као „сингуларитет, без синтетичких закона, без трагања и жеље за кохеренцијом, у многоструким изломљеним површинама једног Мене у дифракцији, којем је довољан један клик да би се дефинисао.” (Липовецки, Серои 2011: 18). У томе се може уочити испуњавање датаистичког захтева да се синтетичко-интегративна функција појединачних стања, пракси, афекција, обичаја, итд. делегира са човека на алгоритме. Можемо такође уочити и преусмерење бриге са нужности да се буде виђен на одговарајући начин, као у традиционалној религиозности у којој постоји свест о већ-виђености, на нужност да се буде виђен на било који начин, при чему је предуслов виђености партиципација у умреженом простору. У контексту рада, да се закључити да са становишта датаизма инфлуенсинг, у мери у којој подразумева одрицање од синтетичко-интегративне функције,⁹ јесте аскетско занимање.

Ако се вратимо на традиционалну религијску свест која тежи уподобљавању божанском, а с обзиром на претпоставку да у датаизму алгоритми

9 Савремену појаву тренутног објављивања путем друштвених мрежа, без претходног промишљања о сврховитости објављеног уочавају Липовецки и Сероа: „Представљање не тражи више оно што је некада био јасан циљ – аутентичност, истину – већ валоризује директан и тренутни израз: не више аналитичко и лавиринтско урањање у себе, већ моментално показивање личних искустава, афинитета, импресија.” (Липовецки, Серои 2011: 17).

заузимају место Бога као носиоца конститутивног погледа, можда би се могло приметити да се датаистички модалитет уподобљавања, посебно изражен у инфлуенсерској делатности, одиграва као интериоризација алгоритамске логике.

Наиме, Гројс означава алгоритамску обраду података као *уновчиву херменеутику*. Реч је о томе да алгоритми у сваком облику онлајн корисништва, трагају за „есенцијом” коју виде у специфичним потребама корисника, како би им се у складу са таквим потребама могле достављати адекватне понуде производа и услуга.

Данас се ствара, традиционална херменеутика изнова јавља као средство догајне економске експлоатације субјеката који користе интернет. Вишак вредности који ипак субјекти производе, а који присвајају корпорације интернета, представља херменеутичку вредност: субјекти не само да нешто ради или производи на интернету, већ уједно и приказује себе као људско биће са одређеним занимањима, жељама и потребама. (Гројс 2020: 185)

С обзиром да инфлуенсери, могли бисмо рећи креирају себе као производ за који ће бити заинтересован што већи број њихових пратилаца, те да се прилагођавање сопствене мрежне презентације прилагођава претпостављеним потребама корисника, при чему се и профит остварује пропорционално степену видљивости, можемо поставити питање: следе ли инфлуенсери, такође, принцип *уновчиве херменеутике* чиме се аналогно традиционално религијском приближавању моделу божанске егзистенције приближавају оперативном модалитету алгоритама?

Сходно томе, могло би се рећи да се датаистичка религиозност у инфлуенсингу испољава као својеврсно уподобљавање алгоритамском принципу, који долази на место божанског принципа у традиционалним религијама.

Закључак

О датаизму као религији не може бити речи у смислу да се, као у случају традиционалних религија, ради о систему веровања који неко свесно проповеда и који се свесно прихвата као религија и практикује као доследност религијским уверењима. Чак и ако се ради о изричитој прокламацији пружања података путем онлајн корисништва као обавези савременог човека коју је дужан да испуњава у циљу настајања што савршенијег космичког

поретка,¹⁰ на такву дужност се не позива као на религијску дужност. Реч је пре о поступању које се тумачи као рационално и одговорно поступање човека с обзиром на савремене технолошке и друштвене околности. Означивање датаизма као религије је у том смислу резултат Хараријевих интерпретативних увида који указују на есенцијално одређење човека, својствено и традиционалним религијама. Наиме, позив на безусловну партиципацију у умреженом простору у циљу прикупљања што већег броја података, подразумева схватање човека као несавршеног алгоритама. То имплицира да је читава повед човечанства последица несавршених људско-алгоритамских прорачуна, тј. последица људске организације и интерпретације искустава који су према датаистичком становишту ништа друго до подаци. Како су, међутим, данас на располагању машински алгоритми који податке могу прикупљати и много ефикасније, брже и прецизније организовати, логичан исход би био да човек делегира свој недостатни алгоритамски капацитет на машинске алгоритме. У одређењу човека као ефемерног алгоритма у односу на машинске алгоритме, можемо увидети сличност са традиционално религијским схватањем есенцијалне подударности и разлике између човека и Бога. Као што су у биће човека утиснути потенцијали божанског бића који коегзистирају са човековим, тако је у случају датаизма човек с једне стране есенцијално одређен као алгоритам, а с друге стране онемогућен да у сваком тренутку у потпуности, доследно и ревностно следи „сопствену природу”. Религијска свест је, дакле у датаизму имплицитна, и уочава се из сличности принципа на коме се заснива традиционална религиозност.

Такође, оно што бисмо могли назвати датаистичком религијском праксом, углавном не проистиче из свесног усвајања религијске доктрине, већ њена сврсисходност коинцидира са свесно прокламованим датаистичким постулатима. У том смислу смо инфлуенсерске праксе, на пример, накнадно протумачили као датаистичке, с обзиром на то да оне не проистичу из освешћене датаистичке религиозности већ из личне и професионалне потребе за видљивошћу која се међутим испоставља као вид живота у складу са датаистичким „заповестима”. Овако посматрано, с обзиром на распрострањеност датаизму одговарајућих пракси путем учесталих видова онлајн корисништва, као и на претпоставку религијског карактера

10 Харари наводи пример Арона Шварца (Aaron Hillel Schwartz) којег назива „датаистичким мучеником”. Шварц је извршио самоубиство након што је оптужен због приступа дигиталној библиотеци JSTOR одакле је преузео хиљаде научних радова и омогућио да они буду бесплатно доступни. Како тврди Харари, Шварц је „веровао да информације желе да буду слободне, да идеје не припадају људима који су их смислили и да је погрешно закључавати податке иза зидова и наплаћивати улаз.” (Харари 2015: 471).

датаизма, дало би се закључити да је у квантитативно-практичком смислу реч о данас најзаступљенијем облику савремене религиозности.

Наиме, уколико се за тренутак вратимо на средњевековну религиозну свест и из ње проистичући начин живота можемо приметити да је хришћанска религиозност била пред-рефлексивна, тј. да није коегзистирала са самосвешћу о човеку као религиозном бићу. Ради се о томе да, ако говоримо о западно-европској цивилизацији, није било могуће не веровати у (хришћанског) Бога, сходно чему није било могуће имати самосвест о себи као о религиозном бићу која би се генерисала из свести о могућности да се не буде религиозан. Таква могућност постаје сагледива од почетака европске секуларизације када религиозност постаје све више *један од* уместо јединог модалитета живота. Сходно томе, савремена припадност традиционалним религијама условљена је самосвешћу о себи као о религиозном бићу које себе проматра у односу са напоредо постојећим облицима атеистичких и агностичких уверења и деловања. У том смислу, традиционална религиозност одавно није нешто што се успоставља из свести о створености човека и света од стране Бога као свима неупитне чињенице, што је, међутим, у хришћанском средњем веку управо био случај о чему у свом делу *Доба секуларизације* Чарлс Тејлор (Charles Taylor) пише:

Питање на које желим да одговорим може се поставити на следећи начин: зашто је у нашем западном друштву 1500. године било дословно немогуће не веровати у Бога, а 2000. многи од нас сматрају да је то не само лако, већ и неизбежно? Део одговора несумњиво јесте то што је тада свако веровао, па је алтернатива изгледала сасвим необично. (Тејлор 2011: 35)

Схваћен као религија, датаизам се можда данас актуализује на сличан начин као и хришћанска религиозност у средњем веку. Оно што је било нерелевантно партиципација у божанској творевини као једином датом животном простору, данас је супституисано нерелевантном партиципацијом у мрежном простору као оном унутар којег се обезбеђује конститутивна видљивост. На основу тога може се поставити питање: није ли данас рефлектујућа (само)свест која слободно преиспитује како човека, свет и човека у свету као могућности уместо као природне датости, а која се развија од почетака европске секуларизације и достиже врхунац у модерно доба, у значајном проценту, на принципијелној равни, потиснута религиозном свешћу својственој предмодерном раздобљу?

Литература

- Августин, Аурелије (2002) *Исјовесџи*. Београд: Не & Во: Панчево, Вики-Вок.
- Вуксановић, Дивна; Ђаловић, Драган и Илић, Влатко (2021) *Нова кријичка теорија: филозофија забаве*. Београд: Естетичко друштво Србије.
- Гројс, Борис (2020) *У џоку*. Београд: Службени гласник.
- Жилсон, Етјен (2011) *Увод у хришћанску филозофију*. Београд: Бернар, Богословско друштво Отачник.
- Јевремовић, Петар (2011) *Патрологија у ојлегалу херменеуџике*. Београд: Богословско друштво отачник.
- Копривица, Часлав (2014) *Филозофија анијажовања*. Београд: Завод за уџбенике.
- Липовецки, Жил и Сероа, Жан (2011) *Глобални екран*. Нови Сад: Академска књига.
- Лудовикос, Николај (2010) *Психоанализа и џравославна теологија: о жељи, свеобухвајносџи и есхајологији*. Београд: Православни богословски факултет.
- Мартиноли, Ана (2018) „Black Mirror – Дигитални медији и утицај нових технологија на савремено друштво”, *Зборник радова ФДУ* бр. 33, стр. 133–147.
- Паточка, Јан (2013) *Избор из филозофских сџиса*. Нови Сад: Академска књига.
- Тејлор, Чарлс (2002) *Болесџи модерној доба*. Београд: Чигоја штампа.
- Тејлор, Чарлс (2011) *Доба секуларизације*. Београд: Службени гласник.
- Харари Ноа, Јувал (2018) *Ното Деус*. Београд: Лагуна.
- Хојзинга, Јохан (1974) *Јесен средњеј века*, Матица српска, Нови Сад.

Milan Vučković
Independent researcher

DATAISM AS A NEW RELIGION

Abstract

In this paper, we re-examine the definition of the term dataism introduced by the historian and anthropologist Yuval Nova Harari and its positioning by the same author as a new religion. Recognizing that dataism as a religion bears similarities with traditional forms of religiosity, from which the religious character of this initially scientific-theoretical notion can be seen, we will try to offer additional aspects of the religious novum of dataism in relation to traditional religions that relate to the problem of the survival of human individuality in current types of internet use as a prerequisite for dataism.

Key words

dataism, religious consciousness, traditional religions, internet, algorithm

Примљено: 23. марта 2023.
Прихваћено: 18. априла 2023.