

John Armitage, Joanne Roberts (ed.)
**LIVING WITH CYBERSPACE
TECHNOLOGY AND SOCIETY IN
THE 21st CENTURY**
Continuum, New York and London,
2002. 203 str.

Knjiga *Živjeti s kibernetičkim prostorom, Tehnologija i društvo u 21. stoljeću* analizira utjecaj informatičke tehnologije na suvremeno stanje društveno-kulturnog razvoja. Ustvrditi kako komunikacijske tehnologije i biotehnologija predstavljaju bitnu karakteristiku života u razvijenim društvima Zapada nije nikakva novost. Kao što nije novost niti stav mnogih autora da će upravo navedene tehnologije obilježiti cijelo 21. stoljeće. Nakon «koloniziranja» vanjskog okoliša (prirode i društva), temeljno usmjerenje tehno-znanstvenog sustava postaje «unutrašnji svemir», odnosno ljudsko tijelo i svijest. Analiza povijesti razvoja znanosti i tehnologije Zapadnog svijeta ostavlja otvorenim pitanje je li to i logički nužan smjer, i što će biti nakon «koloniziranja» ljudskog? Konceptije kiborga (ljudsko tijelo «pojačano» tehnološkim usadcima) i «genetičkog savršenstva» nameću se kao jedan od mogućih odgovora. Jesu li mogući i drugi odgovori? S obzirom na globalni razvoj «događaja» veća je vjerojatnost da nisu. Knjiga koja je pred nama govori o nekim aspektima života s kibernetičkim prostorom, kao jednim od prostora unutar kojeg se razvijaju «poslijeljudski» i «neljudski» oblici života. Inače, sam pojam **kibernetičkog prostora** (*Cyberspace*) skovao

je William Gibson u svom znanstveno-fantastičnom romanu *Neuromancer* iz 1983. godine. Gibson je jedan od predvodnika *cyberpunka*, novijeg podžanra znanstvene fantastike. Za Gibsona kibernetički prostor je «uzajamno dobrovoljno prihvaćene kolektivne halucinacije što ih svakodnevno doživljavaju milijuni legitimnih operatera, u svim zemljama svijeta, čak i djeca koja tako uče matematičke pojmove ... Grafičko prikazivanje podataka izvađenih iz spremišta svih računala u ljudskom sustavu. Linije svjetla poredane na prostoru uma, rojevi konstelacije podataka. Kao svjetla velegrada što nestaju u daljini...» (vidjeti William Gibson, *Neuromancer*, 2001. str. 73.). Kibernetički prostor je prostor sačinjen od informacija unutar kojeg su podaci oblikovani na način koji pruža privid kontrole, pristupanja i premještanja informacija od strane jednog ili više korisnika. Pritom je taj korisnik/ici povezan s velikim brojem drugih korisnika pomoću određene simulacije što se odvija u petlji povratne sprege s korisnikom. Knjiga je podijeljena u četiri poglavlja koji su jednostavno naslovljeni: *Kiberdruštvo, Kiber-kultura, Kiber-politika i Kiber-ekonomija*. Svako poglavlje sadrži tri rada. Prva dva poglavlja prikazat ćemo gotovo u potpunosti (pet od šest radova), dok smo iz trećeg i četvrtog poglavlja izabrali po jedan rad za ovaj prikaz. U uvodu urednici John Armitage i Joanne Roberts navode kako je jedan od ključnih doprinosa konceptualnih i praktičnih promišljanja kibernetičke teorije u ovoj knjizi otkriće da život s kibernetičkim prostorom predstavlja život s tehnološkim rizikom u kontekstu «socijalnog imaginarija» su-

vremene svakidašnjice. Temeljne ideje i problemi kibernetičke teorije u 21. stoljeću, kao što su kibernetički prostor, «prostor rata», «elektronska demokracija» i «kiber-ekonomija» analiziraju se kroz evaluaciju «informatijskog društva» i ucrtavanje novih kibernetičkih teritorija kao što su «vojno-industrijsko-medijsko-zabavne mreže», «kiber-zagovaranje» i elektronsko tržište. Urednici smatraju da suvremena kibernetička teorija predstavlja plodno tlo za različite teorijske i empirijske analize, od kritičke teorije, strukturalizma i poststrukturalizma, hiper-modernizma i postmodernizma, do političke znanosti, političke i feminističke sociologije, neoklasične ekonomije, radikalne političke ekonomije i kiber-feminizma. Istaknutu različitost pristupa analizi društvenih uloga tehnologije kibernetičkog prostora smatramo razumljivom, jer iako je stvarni svijet još uvijek temelj kibernetičkih svjetova, ti svjetovi sve više utječu na stvarnu svakidašnjicu. U tom smislu podsjećamo kako je stih «Pazi na svjetove iza sebe!» iz pjesme «*Sunday Morning*» rock grupe Velvet Underground utjecao na Williama Gibsona i njegovo zamišljanje kibernetičkog prostora. Inače, John Armitage je voditelj mutidisciplinarnih studija na Sveučilištu Northumbria u Newcastle-u (Tyne), a Joanne Roberts je predavač međunarodnog poslovanja na Sveučilištu u Durhamu.

Prvo poglavlje otvara rad Davida Lyona **Cyberspace: Beyond the Information Society? (Kibernetički prostor: Iznad informatijskog društva?)**. David Lyon je profesor soci-

ologije i voditelj Projekta o nadgledanju na Sveučilištu Queen's u Kingstonu. Na početku Lyon navodi povezanost pojma «informatijskog društva» s nekim drugim pojmovima kao što su «ekonomija temeljena na znanju» i «umrežena društva», te postavlja pitanje vodi li doista koncepcija kibernetičkog prostora u teorijskom smislu dalje od koncepcije «informatijskog društva». Lyon smatra da se u upotrebi tih pojmova otvara opasnost zaključivanja kako su nove društvene pojave, obrasci potrošnje i političke prakse u stvari proizvod tehnološke inovacije. U određivanju samog pojma «informatijskog društva» Lyon ističe važnost informatičko-tehnološke «revolucije», uostalom kao i kod nastanka pojma «industrijskog društva» (povezanost s industrijskim revolucijama). Nadalje, autor iznosi tipologiju Franka Webstera koji razlikuje pet načina određivanja «informatijskog društva»: tehnološko, ekonomsko, profesionalno (zaposlenje), prostorno i kulturološko. U tehnološkom smislu Webster ističe prijepore između tvrdnji da «informatijsko društvo» nema bitno društveno utemeljenje, a pripisuju mu se bitni društveni utjecaji. Ekonomsko određivanje «informatijskog društva» temelji se na povećanju proizvodnje informacija i sve većoj važnosti informacija u poslovanju. Ključni prijepori su u sučeljavanju dvije različite definicije samog pojma informacije. Tzv. «Američka škola» koju čini krug znanstvenika zaslužnih za nastanak i razvoj kibernetike oslanja se na matematičko određenje Clauda Shannona (vidjeti Claude E. Shannon i Warren Weaver. **The Mathematical Theory of**

Communication, 1949.) koji informaciju definira kao nematerijalnu i nedimenzionalnu funkciju vjerojatnosti izvan konteksta/značenja. S druge strane, tzv. «Britanska škola» s Donaldom McKay-em smatra da se nešto može označiti kao informacija tek u određenom kontekstu značenja. Profesionalno određivanje «informativnog društva» uglavnom ističe važnost informatičkog obrazovanja za zapošljavanje. U smislu prostornog određivanja «informativnog društva» Lyon navodi radove Manuela Castellsa o «umreženom društvu». Castells smatra da je veza između «protoka» i «mjesta» ključna za razumijevanje distribucije moći, privilegija i životnih šansi u svijetu ubrzanog globalno-informativnog «prometa». Kulturološki, «informativsko društvo» se uglavnom određuje kao život «uronjen» u medijski prostor i obilježen medijski posredovanom interakcijom. Nadalje, Lyon smatra da je u suvremenim razvijenim društvima organiziranje vremena i prostora toliko ovisno o umjetnim sredstvima, da se o tehnologiji prije treba razmišljati kao o «djelovanju» i «okolišu», a ne kao o «oruđu». Brzina povezanosti koju potiče razvoj komunikacijskih i informativskih tehnologija, između ostalog, donosi i nove društvene podjele između «sporih» i «brzih» grupa ljudi (npr. zaposlenika, ili cijelih klasa). U budućnosti može se očekivati daljnji razvoj različitih, pozitivnih i negativnih, aspekata «informativnog društva», no treba upozoriti da je «život u kibernetičkom prostoru» još

uvijek rezerviran za manjinu svjetske populacije.

Drugi rad u prvom poglavlju je **Cybernetic Life. Limits to Choice (Kibernetički život. Ograničenja izbora)** Franka Webstera. Na početku Webster (profesor na Odjelu kulturalnih studija i sociologije Sveučilišta u Birminghamu) ističe kako tri kontradiktorne pojave karakteriziraju suvremena društva Zapada, a to su: 1. Svojevrsni etos koji proklamira mogućnosti da se od života može učiniti što god se želi. Tako su i temeljni elementi života kao spolnost, tijelo i sama psiha podložni promjenama; 2. Percepcija da više nema utemeljenja za izradnju «dobrog života»; 3. Uvjerenje da postojeći društveno-politički sustav (liberalna demokracija i kapitalizam) nema alternative. Webster vrlo precizno uočava temeljnu karakteristiku razvijenog Zapada gdje se u općem smislu podržava stav potpune promjenjivosti individualnog i potpune nepromjenjivosti društvenog. Navedeno stanje, između ostalog, implicira punu odgovornost pojedinaca i poziciju društvenog izvan svake odgovornosti, kao i neke distopijske (podsjećanje na koncepciju «dvomišljenja» u Orwellovoj 1984.-oj) i religijske (nepromjenjivost općeg, promjenjivost pojedinačnog) karakteristike. Nadalje, Webster navodi kako suvremenu postmodernu refleksiju karakterizira naglašavanje važnosti novih tehnologija, kao što su komunikacijske tehnologije, genetički inženjering i biotehnologija. S tim u vezi analizira stvaranje uvjerenja kako svijet može biti konstituiran i re-konstituiran, no više ne može biti utemeljen na bilo kakvom «čvrstom tlu». Kao i kod Zygmunta Baumana ističe se urušavanje bilo

kakvih temelja na kojima su se uspostavljale i održavale veze među ljudima (npr. susjedstvo, kolege na poslu itd.). Pozivajući se upravo na Baumana i kasnije na Anthony Giddensa, Webster navodi kako postmoderni identitet karakterizira individualni izbor, gdje svaki pojedinac bira slobodno, ali sam(a) i bez ikakvog usmjerenja i vodstva. Time se ponovo postavlja staro pitanje vezano uz većinu (post)modernih pojava, od fragmentiranih identiteta, duhovnosti usmjerene ka unutrašnjem jastvu itd., a to je pitanje kako spoznati sebe bez odnosa s drugim ljudima? Webster na kraju zaključuje kako je suvremena promjenjivost života prije postavljanje imperativa sudjelovanja u kapitalističkim odnosima, nego stvar slobodnih ljudskih izbora.

Treći rad prvog poglavlja naslovljen **Chronotopia** potpisuju urednici ove knjige, John Armitage i Joanne Roberts. Kronotopija predstavlja kombinaciju grčkih riječi khronos i u/topos, i označava temeljnu povezanost između brzine i utopije manifestnu u «socijalnom imaginariju» popularne poslovne literature.

Društvenu grupu koja zagovara kronotopiju autori nazivaju «globalnom kinetičkom elitom». Kronotopija je bitno povezana s hiper-modernitetom individualiziranog društva. Kao primjer autori navode Billa Gatesa i njegovu knjigu **Poslovanje brzinom misli**. Za razliku od Fredrica Jamesona koji navodi kako postmodernom svakidašnjicom dominira kategorija «mjesta», a ne «vremena», autori ističu dominaciju brzine. Nadmoć kratkoročnog razmišljanja

nad dugoročnim povezana je sa «socijalnim imaginarijem» unutar kojeg dominira imperativ brzine kao prihvatljiv način individualne egzistencije u hiper-modernitetu. Time se stvara «nova stvarnost» u kojoj povijest i budućnost zamjenjuje «krajolik događaja (slučajnosti)» (pojam Paula Virilio-a, vidjeti Paul Virilio, **A Landscape of Events**, 2000.). Za Armitagea i Roberts, prostor u razdoblju moderniteta nije tek fiksiran uz proizvodni krajolik napretka, već je on materijalan i osjetan. U razdoblju hiper-moderniteta prostor se promatra kao prostor brzine. «Socijalni imaginarij» kronotopije tako se može sažeti u zahtjevu za životom u prostoru brzine. No ta kronotopija ima više distopijske nego utopijske karakteristike. Autori smatraju da je distopija individualiziranog društva upravo kronodistopija, posebno za niže/sporije klase (engl. s/lower) koje u tom prostoru brzine ostaju «zarobljene» u lokalnom prostoru. U toj «pustinji» (podsjećamo na Mumfordov opis djelovanja megastroja u obliku «...ekološke, kulturne i osobne lunarne pustinje, kojom brišu samo solarni vjetrovi.» - vidjeti Lewis Mumford, **Mit o mašini, Pentagon moći**, 1986. str.171) ljude više ne zbližava tehnološki i politički napredak. Ono što danas zbližava ljude jest implozija prostora i vremena u «jedno NIŠTA».

Drugo poglavlje koje tematizira **Kiberkulturu** počinje radom Jamesa Der Deriana **Cyberspace as Battlespace: The New Virtual Alliance of the Military, the Media and the Entertainment Industry** (**Kibernetički prostor kao bojni prostor: Novi virtualni savez vojske, medija i industrije za-**

bave). Na početku Derian navodi kako globalni nadzor, preciznost, logistika temeljena na računalnoj tehnologiji i novi humanitarni imperativi proizvode nove oblike «umreženog rata» s visokom tehnologijom i niskim rizikom. Tako nove tehnologije otvaraju mogućnost «virtualnog rata» gdje ubijanje postaje udaljeno, precizno i «etičko». Razvojem informatičke tehnologije rat sve više postaje simulacija nalik videoigrama. Derian posebno ističe važnost masovnih medija u propagiranju rata, prije svega televizije i filma, te navodi primjer Josepha Goebbelsa, nacističkog ministra propagande. «Prebacivanje» rata iz stvarnosti u «virtualnost» ne samo da predstavlja svojevrsno «oslobađanje» manjine razvijenog svijeta od moralnih dvojbi, već pridonosi zastrašujućoj logici određivanja tko je čovjek, a tko to nije. Time se mitološkim, religijskim, znanstvenim i političkim pretpostavkama određivanja čovjek-nečovjek, odnosno ljudsko-ne-ljudsko, pridružuju i one tehnološke. James Der Derian je profesor političke znanosti na Sveučilištu Massachusetts u Amherstu.

Drugi rad u drugom poglavlju je **Codework. From Cyberspace to Biospace, From Neuromancer to GATTACA (Kodiranje. Od kibernetičkog prostora do bioprostora, od Neuromancera do GATTACA-e)** McKenzie-a Warka, profesora komparativne književnosti na Državnom sveučilištu New York u Binghamtonu. Kako je vidljivo i iz naslova rada Wark analizira dva djela znanstvene fantastike, roman *Neu-*

romancer iz 1983. godine i film *GATTACA* iz 1997. godine, i time obuhvaća temu kibernetičkog i biogenetičkog kodiranja. Wark smatra da djela znanstvene fantastike ne «predviđaju» budućnost, već otkrivaju mogućnosti sadašnjosti. Oba analizirana djela upućuju na opasnosti manipuliranja informacijama, kao i na strah od uspostavljanja «kodiranog poretka» kojeg karakterizira kibernetičko i biogenetičko savršenstvo poslijeljudskog. S jedne strane javlja se dominacija kiborga, ljudskog tijela «pojačanog» tehnološkim usadcima, a s druge dominacija «genetički savršenog čovjeka». Moć kao konačni cilj kodiranja ne predstavlja samo vizija «virtualnog života» u bespućima kibernetičkog prostora, već može biti i svojevrsni «zoološki vrt bioprostora». Analiza sadržaja navedenih djela prelazi okvire ovog prikaza, zato preporučujemo čitanje i gledanje, uz sve rjeđi «misaoni zločin» u suvremenom svijetu - razmišljanje.

Treće poglavlje odnosi se na **kiberpolitiku**. Iz ovog poglavlja odabrali smo rad Tima Jordana **Technopower and Its Cyberfuture (Tehnomoć i njena kibernetička budućnost)**. Jordan, predavač sociologije na Otvorenom sveučilištu u Velikoj Britaniji, iznosi kako identiteti na Mreži imaju višestruka značenja od kojih on izdvaja dva: fluidnost identiteta i obnovljene hijerarhije. Fluidnost identiteta jest jedno od osnovnih identitetskih karakteristika na Mreži jer ne postoji nikakva sigurnost, referentna točka određivanja pojedinih identiteta. Izvori identiteta na Mreži drugačiji su od izvora identiteta u stvarnosti, prije svega to mogu biti e-mail adrese (primjerice e-mail adresa ime.prezime@zg.htnet.hr

otkriva ime korisnika, grad i državu u kojoj živi), samoopisi i osobni stil (pisanja e-mail poruka, sudjelovanja u «on-line» forumima, u «chat rooms» i sl.). U smislu obnovljenih hijerarhija jasno je da u situaciji kada nitko ne zna identitet korisnika onda ga ne može na temelju tog identiteta ni smjestiti u određenu društvenu hijerarhiju, što je uobičajeno u «off-line» stvarnom životu. Smještanje u «on-line» hijerarhije ovisi o virtualnim karakteristikama korisnika, kao i o njegovim mogućnostima i sposobnostima korištenja računalne tehnologije (primjerice brzina pisanja na tipkovnici). Tehnomoć je za Jordana stalna promjena između objekata koji se pojavljuju kao neutralni, npr. tipkovnica, zaslona, e-mail programa, i društvenih vrijednosti koji su kreatori i dizajneri tih objekata ugradili u njih. U biti, unutar tehnomoći mrtvo pokreće živo. No tehnomoć nije samo karakteristika «on-line» svjetova, već je prisutna i u stvarnom svijetu gdje živimo okruženi mnoštvom tehnoloških artefakata koji «propuštaju» određene društvene vrijednosti. U kontekstu tehnomoći digitalnu elitu predstavljaju oni koji kontroliraju stvaranje virtualnih mogućnosti na koje se ostali oslanjaju (npr. Bill Gates i programski paket Windows). Kao i u stvarnom svijetu i u «virtualnim svjetovima» postoji borba između digitalnih elita i «virtualnih pojedinaca».

Posljednje, četvrto poglavlje o «**kiberekonomiji**» završava radom Phila Grahama, predavača komunikacija u Školi managementa na Sveučilištu Queen's u Australiji. Naslov rada je

Space and Cyberspace. On the Enclosure of Consciousness (Prostor i kibernetički prostor. O ograđivanju svijesti). Graham analizira značenje prostora u političkoj ekonomiji, te navodi nekoliko Castellsovih određenja prostora, npr.: «prostor je izraz društva», «prostor je kristalizirano vrijeme», «prostor je materijalna podrška zajedničkom vremenu društvenog djelovanja». No Graham smatra da reduciranje prostora na jedan aspekt vremena ignorira vrlo važnu činjenicu da su temelji kapitalističkih (i predkapitalističkih) oblika političko-ekonomske organizacije izgrađeni na koncepciji konačnih i konkretnih prostora koji postoje neovisno o ljudskom djelovanju. S tim u vezi ističe važnost ideje privatnog vlasništva. Graham navodi kako su naše ideje o značenju prostora neraskidivo vezane uz naše koncepcije vlasništva, posla, obitelji, zajednice i nacionalnosti. Nadalje, iznosi kako su kroz noviju povijest Zapada bila tri značajna perioda redefiniiranja geotehničkog prostora: prvi, oblikovanje feudalizma krajem 12. stoljeća; drugi, između sredina 15. stoljeća i kraja 18. stoljeća koji označava kraj feudalizma i stvaranje privatnog vlasništva i modernih država-nacija i treći, kojeg karakterizira legalno i tehničko definiranje zračnog i elektromagnetskog prostora (od kraja 19. stoljeća). Sadašnje razdoblje je, po Grahamu, važno kao i tri protekla razdoblja, prije svega zbog reorganizacije elektro-prostora na globalnoj razini. Globalna privatizacija elektro-prostora označava globalnu privatizaciju moći. Privatizacija prostora unutar koje se odvija do sada najveća

proizvodnja, distribucija, razmjena i potrošnja znanja stvara temelje za najrazvijeniji, najmoćniji i najagresivniji sustav političke organizacije u ljudskoj povijesti. Elektro-prostor je «svagdje» i time se njegovo razumijevanje «preklapa» s razumijevanjem vremena. Na tragu Marxa, Graham smatra da je razmjenska vrijednost u suvremenim društvenim odnosima postala sama sebi svrha, a poništavanje prostora kroz vrijeme postignuto je konceptualnom implozijom geotehničkog prostora (zemlja, more, zrak, elektro-prostor) i društvenog prostora u posredovano vrijeme, kroz manipulaciju prostorne svijesti. Globalno, odnosi vrijednosti reducirani su na matematičke izraze prostora preko vremena (globalna cirkulacija brzine kapitala). Kada se društveni prostor u potpunosti promatra kao vrijeme tada ga uništavaju imperativi brzine. Destrukcija prostora kroz vrijeme je funkcija ubrzanih društvenih razmjena. U odnosima vrijednosti to je izraženo kao odnos između najveće brzine kojom se percepcije vrijednosti mogu razmijeniti u najvećem prostoru. Percepcije vrijednosti tako postaju ključni oblici roba hiper-kapitalističkog procesa proizvodnje. Ukidanjem vremeske distance među ljudima ukida se i percepcija društvenog prostora, odnosno osjećaja pripadnosti koji proizlazi iz socijalne interakcije. Tako je u «kiberekonomiji» ljudsko otuđenje od predmeta rada i njegove vrijednosti potpuno.

Krunoslav Nikodem

Douglas E. Cowan

CYBERHENGE

Modern Pagans on the Internet

Routledge, New York and London, 2005.

224 str.

Čini se kako je znanstveno područje sociologije religije jedno od «življih» područja unutar sociologije općenito. Tome u prilog idu brojna kvantitativna, i u manjoj mjeri kvalitativna istraživanja različitih aspekata religioznosti. Jednu od zastupljenijih tema u tim istraživanjima predstavljaju i tzv. Novi religijski pokreti (*New Religious Movements*), koji uglavnom nastaju šezdesetih i sedamdesetih godina 20. stoljeća. Sam naziv predstavlja opći pojam koji pokriva tisuće različitih religijskih pokreta uglavnom nastalih u Africi, Japanu i na Zapadu. Jedna od osnovnih karakteristika ovih pokreta jest sinkretizam. Na obrede i sadržaje većeg broja novih religijskih pokreta utječu duhovne tehnike i perspektive budizma, hinduizma i kršćanstva. Osim toga, postoje i pokreti pod utjecajem islama i židovstva, te ezoterični, metafizički i neo-poganski pokreti. Na općoj razini nove religijske pokrete možemo dijeliti u dvije, odnosno tri skupine: oni koji «odbacuju svijet» (npr. Hare Krišna pokret) i oni koji «prihvaćaju svijet» (npr. scientolozi). Treću, znatno manju skupinu čine pokreti koji se «prilagođavaju svijetu» (npr. neke kršćanske obnoviteljske grupe). S obzirom na svojevrsnu društveno-političku privilegiranost tradicionalnih i etabliranih oblika religija u suvremenom društvu, novim religijskim pokretima često ne ostaje

«dovoljno prostora» za javno djelovanje. Takvo stanje otvara prostor za donekle inovativne pristupe javnom djelovanju. U tom smislu sve veći broj novih religijskih pokreta pronalazi svoje ne/mjesto u virtualnom prostoru interneta.

Kako i sam naslov otkriva, knjiga **Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet** obrađuje zapadne neo-poganske pokrete koji uglavnom djeluju preko interneta. Autor, Douglas E. Cowan, docent je religijskih studija i sociologije na Sveučilištu Missouri u Kansas City-u. Kroz istraživanje religija *on-line* Cowan spaja dva fenomena suvremenog života Zapada – internet i moderno poganstvo. Tehnologiju interneta predstavlja kao prostor invencije novih religijskih orijentacija i izvedbe novih religijskih identiteta.

Knjiga je podijeljena u sedam poglavlja i razmatra «on-line» aktivnosti različitih neo-poganskih skupina, od vještica, čarobnjaka, do druida i štovatelja božica. U uvodu Cowan navodi kako je *on-line* religijska praksa, usprkos čestom isticanju da su računala poput božanstava u kutiji, još uvijek vrlo ograničena. U ovom trenutku tehnološkog djetinjstva internet komunikacije, svijet *on-line* je još uvijek kibernetička sjena, elektronski odsjaj stvarnog *off-line* svijeta. No ipak, različite skupine modernih pogana koriste internet pokušavajući stvoriti nove oblike religijskih zajednica, što je do prije desetak godina bilo gotovo nezamislivo. Kao jednu od važnijih prednosti zagovornici *on-line* pristupa

religijama često ističu dostupnost božanstava koja se nalaze udaljena tek «nekoliko pokreta mišem». No upravo internet fenomen «instant stručnjaka» pridonosi i ograničenjima i potencijalima Mreže kao izvora religijskih kreativnosti i inovacija. Cowan ističe kako je religija uvijek predvodila društvene pokrete u smislu korištenja novih i inovativnih komunikacijskih tehnologija, od prvih tiskanih tekstova do interneta. Njegovo zanimanje obuhvaća pitanje kako prijelaz s masovne proizvodnje tekstova na hipertekst utječe na proklamiranje religijskih vjerovanja, proizvodnju i zaštitu religijskih učenja i izvedbu religijskih obreda. Unutar tog općeg pitanja nameće se nekoliko posebnih pitanja, primjerice o prirodi samog hiperteksta koji dopušta pristup religijskim (i drugim) sadržajima na jedan izrazito individualistički način, zatim o prirodi medija u koji je hipertekst uronjen, odnosno o arhitekturi interneta i prijenosu hipertekst dokumenata (*copy-paste* metoda). Nadalje, tu su i pitanja diskrepancije između onih koji proizvode *on-line* sadržaje i onih koji samo imaju pristup tim sadržajima, te odnosa između *on-line* i *off-line* tekstova, odnosno o odnosu između stvarnog života i onog na zaslonu računala. Pritom Cowan napominje kako je osnovni imperativ interneta da «podaci moraju teći». Za korisnike koji imaju pristup internetu, Mreža postaje knjižnica otvorena 24 sata dnevno, svaki dan u tjednu. No sadržaji Mreže ne predstavljaju teško stečeno znanje, niti mudrost stečenu kroz iskustvo. Također, ne postoji nikakvo jamstvo da

su informacije koje se mogu pronaći na Mreži potpuno točne i istinite. Upravo zbog specifične prirode ove komunikacijske tehnologije otvaraju se mogućnosti stvaranja iluzije «instant stručnjaka». Cowan s oprezom navodi neka optimistična razmišljanja o religiji *on-line*.

Tako primjerice sociologinja Brenda Brasher u svojoj knjizi **Give me that Online Religion** (2001.) ističe da *on-line* religija predstavlja čudesan razvoj za budućnost religije općenito, te smatra da bi korištenje računala za *on-line* religijske aktivnosti moglo postati dominantnim oblikom religije i religijskog iskustva u 21. stoljeću. Brasher bez ikakvih empirijskih dokaza tvrdi da *on-line* religija proširuje društveno utemeljenje religijskog života i smanjuje one religijske čimbenike koji pridonose ksenofobiji i međureligijskoj mržnji. No Cowan upozorava da ovakva stajališta ignoriraju neke osnovne činjenice stvarnog svijeta. Prvo, postojanje tzv. digitalne podjele, jer bez obzira na ubrzani razvoj interneta od početka devedestih godina 20. stoljeća do danas, još uvijek tek oko 10% svjetske populacije ima pristup internetu. Pristup internetu, kao i drugi kulturni i tehnološki proizvodi, predmet je različitih procesa društvene stratifikacije. Tako Manuel Castells u svojoj knjizi **Internet galaksija** navodi da istraživanja u SAD-u pokazuju bitne razlike u pristupu internetu po spolu i vrsti zaposlenja, a nešto manje razlike s obzirom na dobnu strukturu. No u globalnoj perspektivi je jasno da se brzo širenje interneta odvija

nejednako. Nadalje, Castells navodi da je od ukupno 378 milijuna korisnika Interneta (rujan 2000. godine) Sjeverna Amerika obuhvaćala 42,6 posto, Zapadna Europa 23,8 posto, Azija (uključujući Japan) 20,6 posto, Istočna Europa 4,7 posto, Latinska Amerika 4,0 posto, Bliski Istok 1,3 posto i Afrika 0,6 posto. Takvi podaci su u suprotnosti s postotkom svjetskog stanovništva koje živi na tim područjima. Castells zaključuje kako rastuća «etnička digitalna podjela» indicira da ni informatičko doba «nije slijepo na rasne razlike». Drugo, tijekom povijesti svjetske religije često puta su bile čimbenik društvene destabilizacije, te nije jasno zašto bi njihovo prisustvo na internetu doprinijelo drugačijim odnosima. Naime, na Mreži postoje brojne stranice religijskog sadržaja (i drugih sadržaja naravno) koje eksplicitno zagovaraju mržnju. I treće, istraživanja o korištenju interneta u SAD-u pokazuju kako tek 4% od onih koji imaju pristup internetu traže religijske i/ili duhovne informacije (najveći broj, oko 60%, ih šalje i prima poruke preko e-maila).

U razmatranju religije kao jednog od bitnih ljudskih fenomena i interneta (Mreže) kao kulturne arhitekture, Cowan razlikuje religiju *on-line* i *on-line* religiju. Tako religija *on-line* označava internet kao sredstvo za pružanje informacija o religijskim grupama, pokretima i tradicijama, dok se *on-line* religija odnosi na Mrežu kao interaktivno virtualno mjesto za religijsku praksu, obrede i inovacije. Cowan povezuje ideju i praksu **programa otvorenog izvora**, «*open source programming*» (koja se temelji na

slobodnom pristupu informacijama i programskim paketima, nadograđivanju programskih sustava i slobodnom korištenju, npr. Tim Berners-Lee, «izumitelj» Mreže odlučio je ne ostvarivati profit od svog izuma, ili tvorac operativnog sustava Linux, Linus Torvalds, koji je besplatno distribuirao Linux početkom devedestih godina) s novim religijskim pokretima na internetu. Tradicija «otvorenog izvora» u religijskom smislu znači poticanje teoloških i obrednih inovacija koje se mogu temeljiti na individualnoj intuiciji ili na grupnom konsenzusu. Te inovacije nisu ograničene svećeničkom klasom, institucionalnom elitom ili religijskim «virtuozima». U religijskom modelu «otvorenog izvora» sve je, kako kaže i sam naziv, potpuno otvoreno, tako da i priroda samog božanstva može biti otvorena za promjene i reinterpretacije. Cowan ovom modelu suprostavlja model «zatvorenog izvora», čiji je možda i najbolji predstavnik Katolička crkva. Za moderne pogane na internetu nema temeljnog teksta, svete knjige, već oni slažu mozaik svoje religijske tradicije izvan kodiranih izvora. Cowan smatra da se korištenjem religije «otvorenog izvora» moderno poganstvo može predstaviti kroz tri sučelja: kao kultura aproprijacije i inovacije, kultura eklekticizma i tradicionalizma, te kao kultura samoće i zajedništva. U smislu kulture prisvajanja i inovacije kod modernih pogana prevladava potraga za osobnim božanstvom ili božanstvima. One grupacije bliže

novim komunikacijskim tehnologijama drže da ne postoji razlog zašto ne bi stvarali novu mitologiju temeljenu na svijetu kakav je danas i pritom uključili tehnologiju u tu mitologiju. Tako Sirona Knight i Patricia Telesco u svojoj knjizi **The Cyber Spellbook: Magick in the Virtual World** (2002.) navode nekoliko imena božanstava izravno povezanih s novim komunikacijskim tehnologijama: *Click* – božanstvo računalnog miša, *Ram i Rom* – računalni bogovi blizanci, *Bit i Byte* – računalne božice blizankinje, *Wireless* – duh mobilnih telefona itd. U smislu kulture eklekticizma i tradicionalizma, Cowan ističe sučeljavanje osobnog gnosticizma i početnog pravovjerja koje zahtijeva uspostavu granica između prihvatljivih i neprihvatljivih izraza modernog poganstva. S jedne strane, eklekticizam otvara neograničeni prostor prisvajanja različitih duhovnih i religijskih izvora, a s druge strane, tradicionalizam zahtijeva ograničenja na one izvore prikladne modernom poganstvu. Primjerice, uključivanje kršćanskih «likova» u poganski panteon mnogi moderni pogani smatraju izdajom. Slične napetosti postoje i između onih koji su se odlučili na individualni pristup poganstvu izvan bilo kakve organizacije i grupe, i onih u raznim grupama koje se nazivaju lugovi, gnijezda, ritualni krugovi, itd. «Pandorin problem» religije «otvorenog izvora» Cowan vidi u sljedećem: ako je osobna gnoza krajnji jamac religijski izvornosti, a kreativni eklekticizam temelj religijskog uvjerenja modernih pogana, onda je subjektivno iskustvo na individualnoj razini poprimilo status osobne ontologije. Odnosno, unutrašnja

sigurnost u smislu «ono što pojedinac osjeća mora biti ispravno» postaje dogma, upravo onakva kakve su moderni pogani, odabirom upravo takve religijske orijentacije, željeli napustiti.

U nastavku Cowan izlaže o tome da je bit svetoga dogovor sudionika o stvarnosti koju drže svetom. Sveto je društveno-kulturna konstrukcija. Konceptija interneta kod modernih pogana nalik je tome. No, u tom novom religijskom pokretu još uvijek postoje dvojbe oko upotrebe novih komunikacijskih tehnologija u religijske svrhe. Neki smatraju da je internet potencijalno magično sredstvo virtualno poslano od božanstava kao pomoć u ljudskoj evoluciji na višu razinu duhovnog razvoja. Drugi pak nisu sigurni u mogućnost virtualnog prakticiranja religije. Kao temeljne postavke modernog poganstva Cowan navodi sljedeće: međupovezanost života, svetost Zemlje, stvarnost duhovnosti i učinkovitost magije. Primjer za moderno pogansko shvaćanje interneta, barem onog dijela tog pokreta koji zagovara upotrebu novih komunikacijskih tehnologija u religijske svrhe, Cowan još jednom pronalazi u spomenutoj knjizi Knight i Telesco: «Računala su kao polubogovi u kutijama, Ti polubogovi imaju najčišćeg slugu – internet, Internet je prozor u Svemir, koji nam pokazuje da smo svi povezani, i upravo nas ta povezanost jednih s drugima čini cijelima». Sličnih primjera je zaista mnogo, a većina se temelji na istoj pretpostavci o tehnologiji kao pomoćnom,

magičnom sredstvu u razvoju ljudske duhovnosti.

Nadalje, Cowan kratko izlaže o korijenima modernog poganstva koji sežu negdje krajem tridesetih godina 20. stoljeća kada je Gerald Brousseau Gardner tvrdio da je prošao inicijaciju za tajnu zajednicu vještaca u regiji New Forest na jugoistoku Engleske. No, Gardner je imao određenih temelja za svoje vizije, prije svega u radovima Margaret Alice Murray, npr. **The Witch-cult in Western Europe** (1921.) i **The God of the Witches** (1931.).

U tim knjigama Murray piše o velikoj mreži malih grupa (koje se nazivaju *covens*, što bi u slobodnom prijevodu s engleskog moglo značiti **zajednica**, a može dolaziti od npr. *covenant*=ugovor, zavjet, obveza, te od *convene*=sastati se, okupiti se. No nešto točniji prijevod nismo uspjeli naći unutar kojih su ostala sačuvana predkršćanska vjerovanja, obredi i narodni običaji. Za jedan *coven*, odnosno zajednicu vještica i/ili vještaca uobičajen broj pripadnika je trinaest. Vrlo opća definicija *covena* označava grupu ljudi koja se okuplja iz religijskih, magijskih ili duhovnih razloga. Inače čarobnjaštvo u tom smislu dolazi od staroengleske riječi koja se često koristi i danas, *Wicca*, čiji bi korijen značio svinuti, oblikovati, potčiniti, pokoriti. Tri temeljna elementa zajednice vještica (ili čarobnjaka, engl. *Wiccan Coven*) su: inicijacija u tradiciji zajednice, vježbe u određenim ritualima, praksama i vjerovanjima tradicije, te prijenos tradicionalne ezoterije na one članove koji su pokazali dovoljan napredak i predanost u vježbanju i dovoljno dokaza da mogu čuvati tajno učenje.

U zadnjem dijelu knjige Cowan

uglavnom raspravlja o problemima održavanja religijskih obreda na internetu. Može li npr. riječ svijeća ispisana na zaslonu računala biti dovoljna zamjena za stvarnu svijeću i atmosferu koja ona donosi? Mogu li uopće *on-line* religijski obredi imati širi društveni značaj, posebno s obzirom da još uvijek relativno manji broj ljudi ima pristup internetu? Svrha poganskih obreda je čašćenje boga ili božanstava i skupljanje magijske energije koja služi za liječenje. Obred može biti bilo što, ako to «bilo što» grupa ili pojedinac ponavljaju s duhovnim prizvukom. Temeljni cilj obreda modernih pogana je povećanje i skupljanje duhovne energije. Općenit opis poganskog rituala bio bi sljedeći: Prvo se okupljaju sudionici obreda, te se nakon uvodnih pozdrava uspostavlja obredni prostor. To uspostavljanje obrednog prostora poznato je kao «bacanje kruga», odnosno stvaranje granica između svetog i svjetovnog, između vremena i ne-vremena. Zatim, voditelj obreda (često puta su to «Viši svećenici») zamoli sudionike da «pozovu kvotere» (*call the quarters* – opet bez boljeg prijevoda, nešto stariji čitatelji mogu se sjetiti pjesme **No Quarters** Led Zeppelina, s njihovog petog albuma **Houses of the Holy** iz 1973. godine), odnosno da pozdrave i zamole nadprirodne čuvare četiri strane svijeta koji simboliziraju osnovne elemente prirodnog svijeta da čuvaju izvođenje obreda. Pozdravi su sljedeći: «O duše čuvaru Sjevera, Stari od Zemlje, pozivam/o Te da dođeš i ispuniš ovaj krug snagom drveća i stijenja!»

Zatim se grupa okreće prema istoku i pozdravlja čuvara zraka, na jugu pozdravlja čuvara vatre i na zapadu čuvara vode. Tijekom tih pozdrava voditelj (češće voditeljica) obreda koristi *athame* (obredni nož) kojim simbolično označava obredni krug, te u zraku iscrtava pentagram. Nakon toga obred počinje. Obredni krug ima dvostruku funkciju, koncentraciju i zaštitu. Fizička blizina i komunikacija «lice u lice» važni su čimbenici ovakvog obreda, što dodatno pojačava dvojbe oko prakticiranja poganskih obreda na internetu. Cowan ističe tri problema koja se mogu pojaviti u prakticiranju poganskih (ali i drugih) obreda *on-line*: tehnološki, psihološki i fizički. Tehnološki problem odnosi se na činjenicu da su *on-line* veze krhke i ovisne o nizu tehnoloških čimbenika, od servera do kompatibilnosti software-a. Veza može biti prekinuta, a time i obred može biti narušen. Nadalje, mogući su nepozvani posjetitelji u tzv. *chat rooms*, što također može narušiti obred ili ga prekinuti. Psihološki problem odnosi se na virtualne uvjete u kojima se *on-line* religijski obred odvija, gdje se svi odnosi i interakcije moraju zamišljati. Potrebno je održavati složenu vizualizaciju obrednih radnji «u glavi» tijekom cijelog obreda, što nije nimalo jednostavno. Osim toga, postoji bitna razlika između govora i pisanja tipkovnicom na zaslon računala, što dodatno komplicira složenost obreda. Fizički problemi se uglavnom odnose na već spomenutu razliku između neposrednog i zamišljenog iskustva. Neovisno o naznačenim problemima, važno je istaknuti da tehnologija interneta predstavlja izazov za uvriježene kon-

cepcije ljudskih identiteta i poziva na promišljanje granica ljudskog jastva. Posjetitelji interneta mogu promijeniti ili izbrisati bilo koji aspekt svog identiteta i tako podržavati vlastite višestruke identitete. Na internetu svatko (tko ima pristup) može biti što (i tko) god želi, izvan tjelesnih ograničenja tjelesnog života u stvarnom, *off-line* svijetu. Stoga možemo reći da je internet prostor neprekidne konstrukcije i rekonstrukcije identiteta.

Na kraju, Cowan oprezno ističe porast pripadnika modernog poganstva, npr. rezultati istraživanja religijske identifikacije u SAD-u 2001. godine pokazuju 134 000 pripadnika tog religijskog pokreta u 2001. godini, za razliku od 8000 u 1990. godini. No taj porast ne mora nužno značiti i stvarni porast jer može biti rezultat različitih društveno-kulturnih čimbenika koji nisu povezani s religijom i religijskom identifikacijom. Primjerice, zabilježeni porast može biti odraz mode, ili jednostavno šale. Za sada ne postoje dovoljno jasne i precizne metode kojima bi se moglo doći do odgovora na pitanja o stvarnom broju i aktivnostima ne samo modernih pogana, već i mnogih drugih novih religijskih pokreta. Posebice, ukoliko je njihovo djelovanje većim dijelom usmjereno na internet. Čini se kako u «znanstvenoj živosti» sociologije religije, koju smo spomenuli na početku ovog prikaza, ipak nedostaje novih socioloških teorija i na temelju tih teorija i novih istraživačkih pristupa.

Krunoslav Nikodem

Rodney Stark

EXPLORING THE RELIGIOUS LIFE

The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 2004. 219 str.

Knjiga **Istraživanje religijskog života** Rodneya Starka jedna je od njegovih novijih publikacija i predstavlja svojevrsni pregled Starkova rada u posljednjih pet godina. Rodney Stark je svakako jedan od poznatijih sociologa religije koji se tom tematikom bavi više od četrdeset godina. Autor je mnoštva knjiga s područja sociologije religije, dugo godina je bio profesor sociologije na Sveučilištu u Washingtonu, a od prošle godine je sveučilišni profesor društvenih znanosti na Sveučilištu Baylor. Knjiga je podijeljena u osam dijelova, poglavlja, koji donose različite teme iz sociologije religije. Sva poglavlja objavljena su, samostalno ili u koautorstvu, u različitim znanstvenim časopisima u razdoblju od 1999. do 2004. godine. Prvo poglavlje nosi naslov *Religija, magija i znanost*. Stark analizira Durkheimovo određenje religije i distinkciju religije i magije. Navodi kako su mnogi autori slijedili to razlikovanje gdje se religija povezuje s općim i dugotrajnim ciljevima, a magija s neposrednim i konkretnim. Magiju se promatralo i kao primitivni oblik znanosti. Stark ističe težnju za kontrolom kao bitnu poveznicu religije, magije i znanosti. Upravo težnja za kontrolom pokreće ljude u razvoju znanja, vještina, tehnologija itd., a ista je motivacija i za prakticiranje magije. Za Starka težnja za kontrolom nečije sudbine je i ključni element religije. Znanost određuje kao metodu

organiziranih napora za objašnjavanje prirode, koja je uvijek podložna promjenama i doradama kroz sustavno promatranje. I ovdje, kao i u drugim radovima, Stark ističe važnost koncepcije Boga za religiju, te navodi kako religije bez Boga ne okupljaju masovno sljedbenike, već su ograničene na poziv intelektualnim elitama. S tim u vezi, religija je bitno povezana s koncepcijom osobnog Boga, dok je magija ograničena na neosobne koncepcije nadprirodnog. Dakle, magiju označavaju napori za upravljanjem nadprirodnim silama u svrhu dobivanja nagrade, ili izbjegavanja kazne, bez oslonca u Bogu ili bogovima. Primjerice, kada katolik nosi medaljon sv. Kristofera za sigurno putovanje, to nije znak magije, jer je moć medaljona pripisana svecu zaštitniku čije moći jamči Bog. No kada jedan poklonik **New Age-a** stavlja «mistične» kristale ispod jastuka da bi izliječio prehladu, to jest znak magije jer nema poziva prema Bogu.

Na tragu Durkheima, Stark navodi da magija ne nudi odgovore, niti je zaokupljena smislom života i Svemira, već prije tehničkim i utilitarnim ciljevima. Po tome je postmoderno stanje društva (ili kako god ga već nazvali) više magijsko, nego religijsko. Već navedenom određenju magije Stark dodaje i ovaj dio, te određuje magiju kao «sve napore za upravljanjem nadprirodnim silama u cilju dobivanja nagrade i izbjegavanja kazne, bez upućivanja na Boga ili bogove i na opća obrazloženja samog postojanja.» Religiju pak određuje na

sljedeći način: «Religija se sastoji od objašnjenja postojanja koji se temelje na pretpostavkama nadprirodnog i uključuju stavove o prirodi nadprirodnog i o krajnjem smislu života.» Iako i magija pretpostavlja nadprirodno, ona svoje nagrade smješta «sada i ovdje», dok religija smješta svoje nagrade u drugu stvarnost. Te nagrade «smještene u drugu stvarnosti» mogu se dobiti tek cjeloživotnim obvezivanjem, što otvara prostor za religije s Bogom da kreiraju i urede moralni poredak. Naravno, takvo stanje može trajati sve do urušavanja veza između religijske identifikacije i prihvaćanja «cjeloživotne obveze». Stark nadalje ističe da neosobnost nadprirodnog u religijama bez Boga i u magiji čini ljudske motive i moral potpuno irelevantnima. Malo dalje navodi poznate riječi Ivana Karamazova: «Kad Boga ne bi bilo, sve bi bilo dopušteno» (ili «Ako je Bog mrtav, sve je dopušteno» - ovo je bio nezaobilazni dio predavanja prof. Mikecina na satovima sociologije religije). Upravo ti navodi upućuju na ključni filozofski problem: kako je moguće opravdati moralne zakone bez legitimnosti božanske volje, i spriječiti da moral ne bude proizvoljan i predmet individualnog izbora? Pri kraju ovog poglavlja Stark se opet vraća Durkheimu i njegovim navodima o tome kako nema magijske crkve, niti postojanih veza između maga i pojedinaca koji ga konzultiraju, jer oni su njegova klijentela a ne zajednica. Je li Stark u ovom poglavlju, pojednostavljenim i ne previše riskantnim određenjima, uspio pridonijeti jasnijim odnosima religije, magije i znanosti ostaje upitno.

Naslov drugog poglavlja je *U slavu 'idealističke prijevare'*. Stark se u ovom dijelu uglavnom bavi analizom raznih teorija koje religiju predstavljaju kao masku materijalne stvarnosti. Tako npr. upitnim postavlja religijske razloge za križarske ratove, te razmatra srednjovjekovne židovske mesijanske pokrete, razvoj religije u Japanu nakon Drugog svjetskog rata i «mistične» šezdesete godine 20. stoljeća. U vezi s ovom zadnjom temom Stark ističe kako nema dokaza o porastu novih religijskih pokreta tih godina, jer je njihov broj konstantan od 1950. do 1990. godine. Pri kraju ovog dijela Stark analizira poznate Weberove postavke o utjecaju protestantske etike na razvoj kapitalizma, te ističe da njegovo neslaganje s Weberom nije u tome je li religijsko učenje utjecalo na razvoj Zapada, već koje je religijsko učenje moglo imati takav utjecaj. Za Starka, industrijska i znanstvena revolucija prije se temelje na općoj usmjerenosti kršćanske teologije prema racionalnosti, nego na samom protestantizmu.

Treći dio naslovljen je *Asketizam više klase*. Na početku Stark iznosi kako u statističkim pokazateljima o pripadnosti pojedinim crkvama i odlascima na religijske obrede nema potpore za tvrdnju da je religioznost bitno povezana s deprivacijom. Analizu počinje od kraja 11. stoljeća, te se vraća na pojavu i društvene izvore asketizma od 500. do 1500. godine. Stark se trudi dokazati da su asketski pokreti i same pojave asketizma imali temelje u višim

društvenim slojevima dobrostojećih ljudi, a ne u nižem sloju siromašnih seljaka. Uzeo je u obzir asketske svece u navedenom razdoblju (koristivši se raznim materijalima, knjigama, crkvenim dokumentima, i indeksom svetaca na internetu), te ih klasificirao po sljedećim kriterijima: spol, stoljeće, obitelj, ima li sveca rođaka, pozicija u crkvi, pripadnost određenom redu, ekstremni asketizam, lutanje i misticizam. Nakon obrade podataka Stark zaključuje kako je asketizam uglavnom bio karakteristika srednjovjekovne više klase, dok je misticizam bio prisutniji u nižim društvenim slojevima. Pripadnici nižih slojeva imali su manje šanse biti primjećeni kao asketi, te su se češće oslanjali na dramatične vizije i proroštvo. Stark također navodi da jedan od razloga zašto je asketizam bio prisutniji kod pripadnika viših društvenih slojeva mogao biti i spoznaja da materijalno bogatstvo ne ispunjava u potpunosti.

Četvrto poglavlje, kako i sam naslov *Vjera i rod* otkriva, bavi se odnosom vjere i roda, odnosno pitanjem zašto su žene religioznije od muškaraca. Stark odmah odbacuje hipotezu po kojoj su žene religioznije od muškaraca zbog toga što su u prosjeku nižeg obrazovanja nego muškarci. Rezultati istraživanja u SAD-u pokazuju da nema razlika u religioznosti između žena s visokim obrazovanjem i onih s nižim, kao ni onih s «karijerom» i domaćica. Također, ni hipoteza o razlikama u socijalizaciji nije našla potporu u empirijskim rezultatima. Naime, smatralo se da će smanjivanjem razlika u procesu socijalizacije muškaraca i

žena doći i do smanjivanja razlika u religioznosti, no tome nije tako. Barem što se tiče SAD-a. U skladu s navedenom hipotezom očekivalo se da će rodne razlike u pitanju religioznosti biti veće u zemljama s izraženijom tradicionalnom socijalizacijom žena. Oslanjajući se na rezultate istraživanja *World Value Study* 1995.-1997. (*Svjetsko istraživanje vrijednosti*) Stark je došao do zaključka kako su rodne razlike spram religioznosti veće u zemljama gdje je socijalizacija žena manje tradicionalna. Nadalje, Stark provjerava hipotezu Alana Millera i Johna Hoffmanna koja povezuje religioznost s rizikom. Za njih, muškarci su manje religiozni nego žene zato jer su skloniji rizičnijim oblicima ponašanja. Ovdje se «odbacivanje Boga» (Stark podsjeća na Pascalovu «okladu») pretpostavlja kao rizično ponašanje. Ako je tome tako, smatra Stark, onda bi religijske rodne razlike trebale biti manje u zemljama gdje nereligioznost nije posebno rizično ponašanje. Tako bi te razlike trebale biti izraženije među kršćanima, muslimanima i ortodoksnim židovima, a manje izražene među budistima, šintoistima i ne-ortodoksnim židovima. Za ovu hipotezu Stark pronalazi empirijske dokaze, no oni se temelje na usporedbi rezultata različitih nacionalnih istraživanja i WVS-a iz 1995. godine, što ostavlja upitnim stvarno potvrđivanje ove hipoteze. Peto poglavlje naslovljeno je *Kako su objave moguće?*. Objave su oblici komunikacije za koje se vjeruje da dolaze od Boga. Stark analizira

primjere Josepha Smitha Jr.-a (mormoni), Isusa, Muhameda i Mojsija. U toj analizi naglašava važnost stanja društvene krize unutar kojeg se povećava vjerojatnost pojave proroka i objava, te važnost obiteljske potpore proroka, kao i šire društvene zajednice. S tim u vezi Stark smatra da je značaj koji se u literaturi pridaje pojmu karizme krajnje dvojbene. Naime, Stark navodi cirkularni i tautološki karakter pojma karizme, primjerice: «Zašto ljudi vjeruju u Isusa? Zato što on ima karizmu. Što je karizma? Oblik moći koji utječe na ljude da vjeruju u Isusa.» Starka puno više zanimaju grupni procesi kroz koje se karizma pridodaje određenoj osobi, vođi i/ili proroku. Šesto poglavlje, **Duhovnost i necrkvene religije u Americi, Švedskoj i Japanu** napisano je u koautorstvu s Evom Hamberg i Alanom S. Millerom. Autori žele na naznačenim primjerima istražiti dosege teorije o sekularizaciji (SAD-e kao «religijsko društvo», te Švedska i Japan kao «sekularizirana društva»). Na početku autori određuju osnovne pojmove kao što su magija, duhovnost, crkvene i necrkvene religije. Određenje magije smo već naveli, a duhovnost određuju kao vjerovanje o postojanju nadprirodnog (Bog, bogovi, sile i sl.) i mogućnosti dobivanja «nagrade» od nadprirodnih sila.

Ta vjerovanja ne moraju nužno biti povezana s religijskim organizacijama i uglavnom ne konstituiraju *kredo*, u smislu nauka vjere. Duhovnost podrazumijeva izrazito osobnu potragu gdje se odabire iz različitih religijskih učenja. Autori upozoravaju da ono što se danas naziva duhovnošću ima više

recenzije i prikazi

poveznica s magijom, nego s religijom. Primjerice, suvremena duhovnost sadrži elemente astrologije, kristala, alkemije, reinkarnacije, tarota, numerologije, telepatije itd. Pod crkvenim religijama autori smatraju one s relativno stabilnim i organiziranim zajednicama vjernika laika koji prihvaćaju određeno religijsko učenje, što uključuje i sekte i crkve. Necrkvene religije označava nedostatak zajednice i otvorena kultura slabih veza između pojedinaca sličnih vjerovanja. Ako se i okupljaju redovito, ne prihvaćaju određeno religijsko učenje, iako mogu imati zajednički religijski svjetonazor. Autori nadalje daju tipologiju crkvenih i necrkvenih religija:

Imaju li formalnu zajednicu?			
		NE	DA
Imaju li službeno učenje?	N E	Pučke religije Javne religije Privatizirane religije	Religijske grupe bez određenog učenja
	D A	Klijentske religije	Crkve (i svećenstvo)

Prijevod pojedinih tipova religija je doslovan i ne odgovara u potpunosti stvarnim nazivima, no nadamo se da će te nejasnoće otkloniti kraće obrazloženje pojedinih tipova. Autori navode kako pučke religije nisu samo karakteristika predmodernih društava, već postoje i u uvjetima modernih društava. Po njima, kada unutar crkvene religije «prođe» nekoliko generacija nepraktikanata, ona postaje pučka religija. Tzv. javne religije odnose se na religijske

sadržaje prisutne u masovnim medijima, od televizije do interneta (više o tome vidjeti prikaz knjige Douglasa Cowana o modernim poganima na internetu u ovom broju časopisa). Privatizirane religije oslanjaju se na teorije Luckmanna i Bergera o privatizaciji vjere. Ono što je, za autore, zanimljivo kod tih oblika religija jest kako se stječu i provode. Jasno je da ljudi uglavnom ne stvaraju svoje vlastite religije, već biraju različite religijske sadržaje iz postojećih religija. Klijentske religije bliske su magiji, prije svega zbog dominantnog odnosa stručnjak-klijent. Kao primjer religijskih grupa bez određenog učenja autori navode Družbu duhovnih granica (*Spiritual Frontiers Fellowship*) koju, između ostalog, karakteriziraju stavovi poput sljedećeg: «vjeruj što god hoćeš vjerovati i izvuci najbolje iz svakog vjerovanja».

U nastavku autori, na temelju rezultata WVS-a i nacionalnih istraživanja, dokazuju postojanje duhovnosti i necrkvene religije u Švedskoj za koju se obično smatra da je jedna od «tipično sekulariziranih zemalja». Primjerice, 59% Šveđana vjeruje da «čovjek ima besmrtnu dušu», 20% ih vjeruje u reinkarnaciju itd. Autori zaključuju da religioznost u Švedskoj nije nestala, već je se jednostavno ne može naći u crkvama (rezultati EVS-a 1999./2000. pokazuju da 15,7% građana Švedske vjeruje u postojanje «osobnog Boga», a 52,4% ih vjeruje da «postoji neka vrsta duha ili životne sile», 39% ih vjeruje u «život poslije smrti», a 37,1% se smatra «religioznima»). Također, na primjeru SAD-a pokazuju izrazitu duhovnost onih koji su se u istraživanjima izjasnili «nereligioznima». Na kraju, analizirajući

stanje religioznosti i duhovnosti u Japanu, zaključuju da se Japan razlikuje od SAD-a i Švedske prije svega po tome što tamo ne postoji «okretanje» prema neckrvenim religijama. Jer neckrvene religije predstavljaju tradiciju japanskog društva.

Pretposljednje, sedmo poglavlje nosi naslov *Bogovi, obredi i moralni poredak*. Stark u ovom dijelu analizira jednu od temeljnih pretpostavki o društvenim ulogama religije – onu da je osnovna funkcija religije održavati moralni poredak. Stark smatra da je to kriva pretpostavka, te navodi kako neki oblici religija imaju moralne implikacije, ali ne svi. Za njega, određene koncepcije Boga/ili bogova predstavljaju ključni čimbenik u povezivanju religije s konstruiranjem i održavanjem moralnog poretka. Tako Stark, za razliku od npr. Durkheima, ističe važnost koncepcije i vjere u Boga/bogove, a umanjuje važnost obreda u smislu društvenih funkcija religije. Ponovo na temelju podataka WVS-a provodi analizu za SAD-e, zemlje Zapada, Istočne Europe, Japan i Kinu, te neke muslimanske zemlje. Rezultati pokazuju da slike Boga/bogova kao svjesnih, moćnih i moralnih bića bitno utječu na društveno-religijsku funkciju održavanja moralnog poretka. Konkretno to bi značilo da je društvena funkcija religije u smislu održavanja moralnog poretka izraženija u katoličanstvu, protestantizmu i hinduizmu, a manje je izražena u pravoslavlju, budizmu, šintoizmu i konfucijanizmu.

U posljednjem poglavlju, naslovljenom *Otkrivanje podataka o religiji*, Stark ističe važnost povezanosti teorije i empirijskih istraživanja, koja se moraju temeljiti na teorijskim pretpostavkama. Sama po sebi, ovakva tvrdnja je jasna, no Stark smatra da su suvremena empirijska istraživanja sve više samosvrhovita i sve manje utemeljena u teoriji.

Jedan od razloga za ovakvo stajalište može biti i primjetan nedostatak «novijih» teorija u sociologiji religije. Naime, mnogi autori smatraju da na teorijskom području sociologije religije nije bilo novih pristupa još od Luckmanna i njegove teorije o «nevidljivoj religiji» iz 1963. godine. Znači li to i svojevrsnu «misaonu krizu» unutar sociologije u cjelini? Suvremena društva su sve složenija i sve teže ih je jednoznačno odrediti i obrazložiti. Konstrukcija teorijskih pristupa koji bi u zadovoljavajućoj mjeri objašnjavali društvenu stvarnost, kao i priprema i provedba empirijskih istraživanja na temelju tih teorija, zahtijevaju dugotrajan rad. No čini se da «instant kultura» suvremenog društva, u biti temeljena na tehničkoj koncepciji besciljnog ubrzavanja, ne podnosi ništa dugotrajno. Može li znanost općenito, i sociologija kao jedna od temeljnih društvenih znanosti, opstati u tom «stroju brzine», ili će biti «izbačena» kao nepotrebni i zastarjeli dio, ostaje vidjeti.

Krunoslav Nikodem

Ronald J. Campiche

**DIE ZWEI GESICHTER DER
RELIGION.**

Faszination und Entzauberung

Zürich, Theologischer Verlag, 2004,
395 str.

Kao i u drugim zemljama, u Švicarskoj su 60-ih i 70-ih godine provedena istraživanja religioznosti na kantonalnoj razini, a sustavno istraživanje religioznosti započelo je podrškom Švicarskog nacionalnog fonda za potporu znanstvenog istraživanja (SNF) i pokretanjem nacionalnog istraživačkog programa (NFP). Zahvaljujući tome omogućeno je sustavno istraživanje i znanstveni rad na izradi teorije religije, uključujući i ovu studiju pod naslovom **Dva lica religije**. (Istodobno je objavljena i na francuskom jeziku pod naslovom **Les deux visages la religion. Fascination et désenchantement**. Genf: Labor et Fides). Zaslužila je biti u najkraćim crtama zabilježena i u ovom časopisu. Osim *Uvoda* (9-16 str.) knjiga je napisana u sedam poglavlja od kojih su dva poglavlja napisali suradnici - drugo poglavlje Jörg Stolz, a četvrto Alfred Dubach): 1. *Religija u kasnoj moderni* (17-52 str.), 2. *Religija i socijalna struktura* (53-88 str.), 3. *Obrazovanje i uporaba (Gebrauch) vjeronjanja*, 4. *Različiti tipovi članstva u narodnim crkvama*, 5. *Religija - privatna stvar?*, 6. *Religija bez predanja* te 7. *Zaključno*. Pridodan joj je popis literature i primjerak dvaju upitnika (koji su korišteni kao instrument u istraživanjima) s pregledom osnovnih rezultata. Radi se o istraživanjima 1989. godine (N=1.315) pod naslovima

Svatko poseban slučaj (JeS) i 1999. godine (N=1.562) **Religija i socijalna povezanost** (RsB), u kojima je primijenjen identičan upitnik, pa se rezultati mogu uspoređivati (309-363 str.). Drugi upitnik odnosi se na istraživanje također u 1999. godini (N=1.205) pod naslovom **Socijalne vezanosti i svjetonazori - ISSP (International Social Survey Program)** s osnovnim rezultatima (364-395 str.).

Knjiga je sociološka analiza religioznosti u Švicarskoj u kojoj su zamijećene promjene religioznosti, prije svega opadanje institucionalne religioznosti. Tako se u istraživanju 1989. godine 53,7% ispitanika izjasnilo da je član neke religijske grupe, a 1999. godine 41,5% (81 str.). Prema popisima stanovništva dvije konfesije su dominantne: Rimokatolička i Evangelička reformirana crkva. U 1980. godini bilo je 47,60% Rimokatolika i 43,87% Evangelika. Od ostalih konfesija niti jedna nije prelazila 1%. U 2000. godini postotak Rimokatolika se smanjio na 41,82% a Evangelika na 33,04%. Povećao se broj pripadnika Islamske vjerske zajednice na 4,26%, Ortodoksne crkve na 1,81% a ostalih protestantskih zajednica na 1,44%, kao i postotak vjernika koji ne pripadaju niti jednoj konfesiji - od 3,79% u 1980. godini na 11,11% u 2000. godini (51. str.).

Po čemu je ova knjiga zanimljiva? Prvo, kao i mnoge druge empirijske studije, koje se rade u Europi u više zemalja radi komparativnog pregleda stanja religioznosti (primjerice, **EVS, Aufbruch**), ova knjiga donosi komparativni prikaz rezultata istraživanja religioznosti (1989.-1999.) za područje Švicarske. Iz njih je moguće egzaktno iščitati neke promjene religioznosti u multikultural-

nom švicarskom društvu, poglavito u posljednjem desetljeću prošloga stoljeća. Zato nije jednostavno ukratko prikazati sve aspekte sadržaja studije. Drugo, ova studija nije opterećena empirijskim podacima, nego je ujedno relevantan teorijski diskurs o poimanju religioznosti, u kojoj čitatelj može steći uvid u dodatna teorijska objašnjenja i pojmovno razumijevanje religije i religioznosti u **kasnoj moderni**. Podaci i statističke analize služe teoretskom objašnjavanju povezanosti religioznosti i socijalne strukture. Autor inače u knjizi koristi termin **kasna moderna**. Za autora je taj termin prihvatljiv iz razloga što **projekt moderne** nije završen: daleko smo od novog odnosa prema prirodi; razlika između privatnog i javnog je konfuznija nego ikada a težnja za autonomijom je postala mit našega doba. **Kasna moderna** zato više signalizira nepovjerenje u koncept postmoderne, nego odbacivanje toga ili drugih termina (23 str.).

Treće, u knjizi je formulirana i temeljem empirijskih provjera (i statističkih obrada rezultata) argumentirana teorija **dualiziranje religije** važeća za Švicarsku, a moguća je njezina provjera i u drugim europskim društvima. Knjiga je iznimno korisna za one koji žele upoznati ovu teoriju. Autor nije pretenciozan, nego se više otkriva u svjetlu skromnog i savjesnog istraživača, ali dobrog poznavatelja problematike.

Četvrto, na stranicama ove studije prikazan je konkretan postupak izgradnje jedne teorije - gotovo školski primjer: od teoretskih razmatranja do interpretacije statističkih poka-

zatelja i provjere hipoteza. Autor nije pošao od unaprijed postavljene teorije o **dualiziranju religije**, nego je do nje došao tijekom i nakon analize empirijske građe.

O teoriji **dualiziranja religije**, kao teoriji koja objašnjava religioznost u kontekstu sociokulturnih promjena, bit će zasigurno više govora u vremenu što je pred nama. Ona se tiče nekoliko značajnih optičajnih pojmova (teorija) kao što su, primjerice **religija kao privatna stvar, individualiziranje religije, nevidljiva religija**.

U svakom slučaju knjiga je primjer kako se može iz relevantnih empirijskih podataka (i kvalitativne analize) oblikovati plauzibilna hipoteza ili teorija s ograničenim važenjem, naime za sada za Švicarsku.

Za razliku od brojnih knjiga iz područja sociologije religije teoretski ili pregledno usmjerene, **Dva lica religije** pripada onoj vrsti studija koje su namijenjene istraživačima, dobrim znalcima ne samo teoretske problematike, nego također i znalcima dometa statističkih metoda i interpretacije rezultata. Preporučamo im da ju pročitaju.

Campiche u **Uvodu** navodi da je poticaj za ovu studiju bio znanstveni interes da se objasne eventualne promjene od objavljivanja rezultata nacionalnog istraživanja 1989. godine (Campiche i drugi: **Corie en Suisse(s)** 1992. godine, odnosno Dubach/Campiche /Hg/: **Jede(r) ein Sonderfall** 1993.) i što se može deset godina poslije (istraživanje 1999.) novo reći o religioznosti švicarskog društva. Je li ostalo nesmanjen trend individualiziranja vjerovanja? Svjedočimo li povratku

religije ili sasvim suprotno, o prikradanju njenog društvenog nestanka, koji je povezan s proširenom predodžbom da je «religija privatna stvar». Drugim riječima, što je s uočenim pozicijama: s jedne strane učvršćivanje religijskih vrednota, a s druge prednost samoostvarivanju. Odgovore na promjene religioznosti u Švicarskoj autor povezuje sa odnosom kantona i crkve u 19. i 20. stoljeću, a s druge strane s teoretskim tumačenjem procesa sekularizacije. U objašnjavanju nastanka **dva lica religije**, autor se ne ograničava samo na jedno desetljeće i empirijska istraživanja, iako su 1989. i 1999. godina osnova za testiranja teorije o «dualiziranju religije», jer su promjene nastupile šezdesetih godina. Tada se govorilo o nestanku religije, zatim o povratku religije (svetoga), a danas o spiritualnosti.

Nasuprot masovnim medijima koji (iz svojih razloga) žele dati odmah i potpune odgovore o fenomenu religioznosti, znanost o njemu može reći tek za duže razdoblje serioznom usporedbom i analizom podataka i stanja u društvu. Studija to nastoji pokazati, gradeći diskurs o društvenoj ulozi religije u prostoru **lokalno - globalno**.

Prvo poglavlje piše o nekim ograničenjima teorije individualiziranja religije i objašnjava pojam **dualiziranja religije**. Rezultati empirijskog istraživanja pokazuju da je u Švicarskoj došlo do promjena u relaciji između vrednota i različitih životnih stilova: mobilnost nasuprot stacioniranju; kreativnost nasuprot konformizmu;

priroda nasuprot kulturi; fokusiranje na sebe nasuprot fokusiranju drugih; kratkoročnost nasuprot dugoročnosti; prijateljstvo i neprijateljstvo prema tehnici; iskustvo kao modus učenja nasuprot uvažavanja autoriteta kao referentnosti djelovanja, što je utjecalo na diferenciranje **modaliteta vjerovanja** (18. str.), udesetorostručnog povećanja razlike između bogatih i siromašnih, ali se nije promijenila socijalna struktura, tj. uređen aranžman socijalnih pozicija pojedinaca u društvu.

U devedesetim godinama obilježja moderne kao segmentiranje, masovni fenomeni, individualiziranje i pluralizam, utječu na sociokulturna obilježja društva, pa i na religiju. Socijalni kozmos ostaje cjelovit, ali sastavljen od autonomnih dijelova (mikrokozmosa) koji slijede svoju logiku i ne mogu se reducirati na druge dijelove. Tu logiku slijedi i područje religije.

Masovni fenomeni - masovna proizvodnja i masovni konzum dobivaju novo, ne samo ekonomsko značenje: komunikacije, konfrontacije, identitet. Konzum postaje konstitutivan za individualnost. Individualiziranje putem segmentiranja društva i autonomiziranja polja djelovanja označava orijentaciju na osobne normativne kriterije. Ono nije rezultat osobnog izbora, nego posljedica strukturnog diferenciranja (25. str.). Pluralizam označava kompleksnost društva i legitimira različita grupiranja s različitim orijentacijama s pravom na raznolikost identiteta, a u smislu vjerovanja postojanje različitih orijentacija u vjerskom uvjerenju.

U takvim okolnostima te religijskim i

kulturnim specifičnostima švicarskog društva, ali i općenito post/modernosti društva, karakteristično je teorijsko objašnjenje procesa nazvanog **individualiziranje religije** kojemu je blizak pojam religije kao **privatne stvari**. Prema Thomasu Luckmannu (*The invisible Religion*, 1967.) religija kao institucionalno područje se specijalizira, a religija koju zastupa crkva potiskuje na margine društva, pa religija regulira sve manje dijelove društva. Ali, ni društvo ne može sva područja regulirati. Specijalizacija ima subjektivnu i privatnu stvarnost, pa relevantne postaju individualne norme u onom području koje ne regulira društvo. Tako religija postaje «privatna stvar», a sociolozi religije govore o «privatnoj» i «javnoj» sferi. Za Luckmanna je «privatno» obuhvaćeno pojmovima subjektivitet, autonomija, sloboda i zajednica, nasuprot drugom polu «javno», kojega pokrivaju pojmovi objektivitet, dužnost i kontrola. Privatnost je legitimna a pojedinac ima mogućnost izbora. Luckmann je kvalificiranjem religije kao «privatne stvari» usmjerio pozornost na značenje predodžbi, kao i na problem moći i kontrole religijskih institucija. One gube monopol u regulaciji društva.

Regulacija označava predodžbu o poretku svijeta, harmoniziranju interesa, racionalitetu socijalne organizacije, redukciji kaosa i slučaja. Država nije sama u polju regulacije ali ima moćna sredstva (škola, zakoni, subvencije), nego u tome sudjeluju i religijske organizacije koje prihvaćaju

«eksterno» reguliranje (država) i «vlastito» (crkva). Champiche navodi četiri teorije regulacije (31-33 str.): (a) **teorija sekularizacije i laicitet** koja preferira institucionalnu perspektivu, odvajanje Crkve od javnih uloga. Riječ je o modelu razdvojenosti crkve i države (Francuska) ili modelu podijeljene odgovornosti kao u drugim katoličkim zemljama (Italija, Španjolska, Portugal); (b) **teorija državne dominacije** (primjerice, sjeverna Amerika, Rusija) po kojoj država ima ključni utjecaj na svim područjima života, a crkva se mora «korektno» ponašati da bi preživjela; (c) **teorija ponude i potražnje** polazi od tržišne privrede, religijskog pluralizma i crkve kao poduzetnika (primjerice, Njemačka, Nizozemska). Što je religijska ekonomija pluralnija to je manje regulirana, a što je veća specijalizacija religijskih organizacija to su one sposobnije za takmičenje; (d) **teorija reguliranja vjerovanja** povezuje teoriju državne dominacije i teoriju ponude i potražnje. Po toj teoriji religijski prostor ima tri dimenzije: institucionaliziranu tradicionalnu religiju, nove religijske pokrete i difuzni religijski fundus.

Što je **dualiziranje religije**? U prvom istraživanju (1989.) vodeća hipoteza bila je individualiziranje religije, a u drugom istraživanju (1999.) dualiziranje religije u kasnoj moderni. Pod dualiziranjem se podrazumijeva paralelno postojanje dva tipa religioznosti: «s jedne strane **institucionalnu religiju**, nasljednicu kršćanske tradicije, u Švicarskoj reprezentiranoj preko Rimokatoličke i Evangeličke Crkve; s druge strane postoji **univerzalna religija** koja odgovara kulturalnim i religijskim

standardima kasne moderne». Oba tipa religije predmet su reguliranja. Autor ne prihvaća tezu o «koegzistenciji jedne jasno definirane, organizirane religije i jedne difuzne» i prihvaća «ideju standardiziranja religije, koja nadilazi širinu istraživanja i više se podudara s globaliziranjem religije.» (38-39. str.).

Teorija individualiziranja religije govori da će religija danas preživjeti u obliku individualnih religijskih orijentacija, što znači da će se rastopiti u brojna individualna stajališta. To dovodi do izjednačavanja religije i vjerovanja, a individualiziranje tumači religiju pojmovima kao *bricolage*, *patchwork*. Dominacija subjektivnosti i vjerovanja reducira religiju na religioznu orijentaciju kao stvar pojedinca, a ne stvar društva. Umjesto višeslojnog fenomena, religija se percipira kao vjerovanje bez socijalne povezanosti. Primjerice, u Engleskoj Grace Davie to formulira kao **vjerovanje bez pripadanja** (*believing without belonging*). Vjerovanje se time profilira kao središnji religijski dispozitiv i pogoduje individualiziranju religije.

Takvo **rastvaranje** religije postaje upitno. Campicke polazi od nešto drugačijeg stajališta: od raskida (loma) između religije odabrane za sebe (religija za sebe) i one koja se predočava za druge (religija za druge). Na toj osnovi uvodi pojam **dualne religije** u interpretativni instrumentarij religije u Švicarskoj koji može potvrditi postojanje dviju predodžbi (slika) o Bogu: sliku bliskoga, **osobnoga Boga** i sliku dalekoga, **neosobnoga boga**. Takav dualitet

istodobno je prisutan u religioznosti pojedinca. Institucionalna religioznost povezana je s blizinom, lokalnim i utoliko je faktor integracije u društvu. Dualitet zadovoljava potrebu pojedinca u potrazi za autonomijom pojedinca s jedne strane, a s druge strane potrebu potrage za identitetom pojedinca, pozivanjem na određenu religijsku tradiciju. Obje tendencije stvaraju napetost između htijenja za autonomijom i nužnošću identifikacije. Autor ističe da su pojmovi koji označavaju podjelu na tradicionalnu, doktrinarnu, institucionalnu religiju s jedne, i na **religion commune**, narodnu religiju, religiju mase s druge strane, opterećeni i prilično neprecizni. Zato se u analizi religioznosti švicarskog društva ne oslanja na tezu o razdvajanju između aktera i (sistema) sustava (primjerice, A. Touraine u predgovoru knjizi M. Castellsa: **La société en réseaux**, Paris 1998), nego više na povezanost između dviju religioznosti, koje u kasnoj moderni poštuju slične i različite **standarde** (41 str.).

Standardiziranje je važan pojam u shvaćanju dualiziranja religije. Postoje dva standardiziranja: **institucionalno standardiziranje** povezano sa kategorijalnim odnosno institucionalnim aspektom specifične organizacije i **univerzalno standardiziranje**, koje ima univerzalni karakter. Standardi se međusobno ne isključuju, nego se uzajamno prožimaju. - Postoje četiri «univerzalna» standarda koji utječu na oba tipa religioznosti (institucionalni i univerzalni): pozivanje na ljudska prava, priznavanje postojanja više moći, shvaćanje religije kao privatne stvari i akceptiranje molitve kao

spiritualiteta pojedinca. Oni se prenose u sklopu kulture u najširem smislu.

- Tri su «univerzalna» standarda kao dokaz rezidualnog utjecaja institucionalne religije na švicarsku kulturu: habitus deklarirane pripadnosti nekoj religiji ili konfesiji (u Švicarskoj 80% stanovnika), obavljanje rituala prijelaza, konsenzus o odgojnoj ulozi crkve u religioznom značenju.

- Također postoje četiri «institucionalna» standarda individualnog dosega koji reguliraju institucionalnu religiju: prisustvovanje službi Božjoj (misa), povezanost sa vjerskom zajednicom ili religijskom zajednicom, primarni odnos s kršćanstvom, otpor privatiziranju religije (41-42. str.).

Iz prožetosti standarda izvedena je hipoteza da obje religije treba promatrati kao kontinuum a ne kao dva međusobno isključiva religijska izraza, dvije religije. Dualiziranje religije nije primjenjivo samo na religijske sadržaje, nego na socijalne veze. Campiche upravo naglašava važnost povezanosti religije i socijalnih obilježja pojedinca odnosno društva. Dokaz za tu hipotezu je podatak da preko 50% ispitanika (1989. i 1999.) koji pripadaju kršćanskoj tradiciji prihvaća izjave (u istraživanju) koje nisu u formalnom smislu dio te tradicije. Na taj se način potvrđuje teza da u istom pojedincu postoje dvije religije (42. str.). Autor ova razmatranja potkrjepljuje rezultatima istraživanja 1989. i 1999. godine.

U drugom poglavlju (*Religija i socijalna struktura* - Jörg Stolz), na tragu Maxa Webera, religioznost se objaš-

njava u kontekstu socijalne strukture. Provjerava se imaju li sociodemografske varijable utjecaj na religioznost. **Religioznost** je shvaćena kao «individualno religiozno djelovanje ili doživljaj» i nije identična s pojmom **religija** (55). Autor analizira kršćansku, na instituciju oslonjenu religioznost kao formu vjerovanja, najčešće nazivanu tradicionalna religioznost, a sukladno terminologiji knjige i konceptu o dualiziranju religije, naziva ju **institucionalna religioznost**. Njezini su osnovni indikatori: postojanje Boga, prepoznatog u Isusu; osjećaj pripadnosti (član) religijske zajednice; Crkva kao pojedincu potrebna zajednica; učestalost odlaska u Crkvu; učestalost molitve; značajnost religije.

U cilju provjere utjecaja socijalne strukture (povezanosti sociodemografskih varijabli) na institucionalnu religioznost, autor koristi multiplu regresijsku analizu. Provjeravano je pet teorija: **ortodoksna teorija sekularizacije**, **teorija religijskih dobara**, **teorija religijske socijalizacije**, **teorija religiozne grupe** i **ekonomska teorija reguliranja religijskog tržišta** (56. str.). Svaka od teorija kratko je predstavljena, a potom su objašnjeni rezultati analize. Zaključak je da spomenute teorije imaju ograničeni uspjeh. Najznačajnije varijable u objašnjavanju religioznosti su dob, spol, stupanj obrazovanja, veličina naselja te ruralni i urbani kontekst. Naime, uz kontrolu svih varijabli u objašnjavanju promjena religioznosti, ključni problem je **faktor vrijeme** (ili duh vremena). Učinak vremena ne može se objasniti provjeravanjem teorijama (83 str.).

Treće poglavlje (**Obrazovanje i upotreba vjerovanja**) odnosi se na religiozne orijentacije. Religiozna orijentacija općenito znači sklonost pojedinca religiji, akt vjerovanja (89 str.). Ona je glavna dimenzija religije, a njezin intenzitet pokazuju druge dimenzije kao što su iskustvo ili rituali. Religiozna orijentacija ima dvojaku funkciju: funkciju simbola koja omogućava pojedincu izjavu da život ima smisla; i funkciju zaštite u nevolji koja se poziva na neku višu zaštitničku moć (91 str.).

Međutim, sklonost religiji u modernom društvu sadrži u sebi i paradoks: akt vjerovanja postaje važniji nego sadržaj vjerovanja. Za nekoga se može reći da vjeruje, ali time nije rečeno u što vjeruje, što Grace Davie za Engleske prilike označava kao **vjerovanje bez pripadanja**. Autor je mišljenja da je za Švicarsku primjerenije reći **vjerovanje bez sudjelovanja**, jer mnogi vjeruju a ne prakticiraju. Naime, statistički podaci (popis 2000. godine) pokazuju da se oko 80% Švicaraca izjašnjavaju kao pripadnici religije ili konfesije (katolici i protestanti), a istraživanje (1999. godine) da svega četvrtina ispitanika redovito, a polovina ispitanika nikako ne sudjeluje u bogoslužju. Diferenciraju se pojmovi **napuštanje religije** i **napuštanje određene religije**. Jer, kraj jednog religijskog svijeta ne znači kraj svakog religijskog svijeta, tj. kraj religije uopće.

Pojedinac svoje vjerovanje izgrađuje na različitim filozofskim i religijskim tradicijama, pa su prikazani statistički rezultati percepcije triju funkcija religije (**objašnjenje kolektivnog**

iskustva - transcendencija; **odgovor na neizvjesnost života** - značenje smrti; **društvena integracija** - budućnost čovječanstva) s percepcijom pet filozofskih i religijskih tradicija: kršćanska, teistička, humanistička, ateistička i nova religioznost (94 str.). Faktorskom analizom utvrđeno je za oba istraživanja (1989. i 1999.) šest religioznih orijentacija: **kršćansko vjerovanje, vjerovanje u život poslije smrti, humanističko-religiozno vjerovanje, vjerovanje u postojanje viših moći, optimizam** (vjerovanje u znanost) i **hedonizam** (97. str.).

Na stranicama ovoga poglavlja prikazane su i komentirane i druge statističke analize i tipologije religioznosti i sociodemografskih obilježja. Tako je faktorskom analizom prepoznato pet skupina «vjerujućih» (*Glaubenden*) (116. str.): «ekskluzivni kršćani» (1989: 14,4%; 1999: 7,5%), «općenito religiozni kršćani» (1989: 36,3%; 1999:38,7%), «neodlučni» (1989: 13,4%; 1999: 9,5%), «nekršćanska vjerovanja» (1989: 19,2%; 1999:24,7%) i «nevjerujući» (1989: 16,8%; 1999: 19,6%). Podaci pokazuju da se smanjio (prepolovio) broj ekskluzivnih kršćana (za 7%) i neodlučnih (za 4%), a blago povećao broj općenito religioznih kršćana (za 2%) i nevjerujućih (za 3%), a nešto više broj nekršćanskih vjernika (za 5%).

U četvrtom poglavlju (*Različiti tipovi članstva u narodnim crkvama* - Alfred Dubach) pomoću faktorske analize dobiveni su i analizirani motivi crkvenog pripadanja: **normativno-socijalna povezanost, povezanost iz vlastitih interesa, samoodređujuća povezanost i povezanost s transformiranim vrednotama** (135. str.). Prema istraživanju u

analiziranom desetljeću (1989.-1999.) gotovo da se i nije promijenio broj pripadnika pojedinog motivacijskog tipa.

Faktorskom analizom ustanovljena su četiri tipa «crkvene pripadnosti»: **institucionalni tip pripadnosti** (oko 22%), **ritualni tip s visokom crkvenosti** (oko 22%), **ritualni tip s niskom crkvenosti** (oko 32%) i **generalizirani tip** (oko 24%) pripadnosti (139 str.). Postotak njihovih pripadnika također se nije promijenio u promatranom desetogodišnjem razdoblju.

Dubacah u analizi uspoređuje (u 1989. i 1999.) pet religioznih orijentacija (tipova vjerovanja: «ekskluzivni kršćani», «općenito religiozni kršćani», «neodlučni», nekršćanska vjerovanja» i «nevjerujući») s četiri spomenuta tipa crkvene pripadnosti (152 str.). Na kraju poglavlja, između ostaloga, zaključuje (1) da se individualiziranje često suviše ističe; (2) da se umjesto individualiziranja može govoriti o segmentiranju jer (u 1989. i 1999.) su vidljivi različiti obrasci prema crkvi ovisno o životnom položaju skupine. Crkva je prestala biti homogeno jedinstvo i sastoji se iz više crkvi; (3) institucionalni tip članstva se sužava na specifičnu skupinu u društvu koju najčešće obilježava «malograđanski milje», koju modernizacija marginalizira (172-3 str.); (4) crkvena pripadnost uključuje stvaranje osobne predodžbe Boga, pa se Crkva treba temeljito usmjeriti na javnost i komunikaciju izvan sebe, naročito prema ljudima s kritičkom distancom prema Crkvi, itd.

U petom poglavlju (*Religija – privatna stvar?*) Campiche najprije ukazuje na neke povijesne okolnosti (Francuska revolucija, povijesni trenuci Švicarske) i autorska razmatranja (T. Luckmann) o razdvajanju javne i privatne sfere, što zahvaća i religiju. Religija je potisnuta na margine društva, a religijske norme su prihvatljive pojedincima tamo gdje prestaju svjetovne institucije. Izložena je stranim utjecajima (država kontrolira obrazovanje; utjecaj medija na važeće norme), pa tendencijski postaje «privatna stvar», jer ne može više kontrolirati religijsko polje. Stoga je ostavljena pojedincu na izbor.

Autor drži da je izjednačavanje religije i privatne stvari (religija = privatna stvar) neadekvatno, štoviše sve više se dovodi u pitanje (181. str.). To što se u određenom vremenu religija shvaća kao privatnost, ne znači njezinu društvenu irelevantnost, niti njezin utjecaj u javnosti znači općedruštveni moćni utjecaj (183-4. str.). U koncipiranju istraživanja javne-privatne dimenzije religije, autor komentira neke funkcije crkve: socijalna funkcija, gospodarska, politička, filozofsko-etička, religiozna, što je poslužilo za koncipiranje statističke analize.

Rezultati istraživanja relacije privatno – javno, za religiju su utvrdili četiri tipa: «niti privatno niti javno» (nikakav utjecaj), «samo privatna dimenzija» (teške životne situacije), «javna dimenzija» (religiozno je dio javnog života; važi za kulturu od jučer) i «javna dimenzija» (totalna integracija religije u život; odbijanje dihotomije spiritualno-materijalno) (203-4. str.). Rezultati istraživanja 1989. godine razlikuju se od onih u 1999. godini. U 1989. godini

dominira većinska opcija da religija ima javnu dimenziju, a 1999. dominira shvaćanje da je religija privatna stvar. Faktor vremena je ovdje plauzibilan kao eksterni čimbenik promjena religijskih predodžbi. To pak ne znači «totalnu promjenu». Koliko utjecaja ima religija na švicarsko društvo svjedoče i početne riječi novog ustava (18. travnja 1999. godine): «U ime Boga svemogućega! Švicarski narod i kantoni u odgovornosti prema stvaranju, u težnji obnovi saveza...» (223. str.) o čemu se u javnosti prethodno vodila rasprava.

U zaključnom dijelu poglavlja autor ukazuje na to da se ne radi jednostavno o odnosu religijskog i političkog niti o odnosu crkve i države, nego o široj sceni različitih aktera na kojoj se odražavaju konflikti moći. Većina ispitanika doživljava religiju kao resurs za tegobne situacije, pa se ona pomiče u sferu intimnog, individualnog i osobnog. Obilježje društva je nepovjerenje u institucije. Iza javnih deklaracija otkrivaju se druge institucije, primjerice obrana privilegija. S druge strane država može manipulirati crkvom radi učvršćivanja svoje moći. U okviru slike religije prepoznatljiva je istodobno izvjesna utopija sustava vrednota kao humaniziranje društva, u kojoj je moguće djelovanje NGO - Majka Tereza bez katoličke crkve, Martin Luther King bez protestantskog establišmenta. «Radi se o pojavi dvaju tipova kršćanstva. Prvo može biti kvalificirano svojom odanošću tradiciji. Drugo uspostavlja novi, ambivalentan odnos prema suvremenoj kulturi» (233 str.).

Šesto poglavlje (*Nema religije bez pre-daje*) govori o prijenosu tradicije i istupanju iz crkve. Razlikuje napuštanje (istupanje) neke određene religije od napuštanja (svake) religije uopće. Istupanje, posebice iz «određene» religije, povezano je s detotaliziranjem čuvstvenog koda i multipliciranjem sustava značenja (pluraliziranje religije) s jedne strane, a s druge s nesposobnosti prenošenja i održanja na životu kolektivnog pamćenja, što utječe na nemogućnost održanja kontinuiteta vjerujućih generacija (236. str.). U referentnoj literaturi (primjerice, za Rimokatoličku crkvu) navode se četiti osi izlaska: «emocionalnost» - nizbrdica za vrednovanje osobnih iskustava i društvenosti), «intelektualiziranje» - izjednačavanje religije s jednim povijesno-kulturnim nasljeđem, «etiziranje» - razdvajanje svetog poslanja i s njim povezanih vrijednosti i «simboliziranje» - vidljivost procesa koji oblikuju identitetsku funkciju religije i omogućavaju slobodan put pojedincu (237. str.).

U kontekstu dviju teza - (a) kontinuirano obnavljanje religijske tradicije kao prilagođavanje ili fragmentiranje u osobne religijske orijentacije i (b) reprodukcije etosa (seligijski software) - analiziraju se podaci o povezanosti religijske prakse i načinima prenošenja vjerovanja. Primjerice, važna je obitelj jer njezino iskustvo uvjetuje sadržaje koji se prenose na djecu. U obitelji postoji nekoliko tipova prenošenja religije: «reprodukcijski», «funktionalni» i «sokratovski» (269-270. str.). Za religijsku socijalizaciju značajan je odlazak u crkvu. Istraživanja su pokazala: da se smanjila čestina redovitog odlaska ro-

ditelja i ispitanika u crkvu: 34,35% (1989.) na 15,7% (1999.) i ispitanika: 12,4% (1989.) na 10,9% (1999.), a povećali odlasci samih roditelja: 35,3% /1989.) na 39,3% (1999.) kao i broj onih roditelja i ispitanika koji ne odlaze u crkvu: 11,3% (1989.) na 17,4% (1999.) (259. str.).

Sedmo poglavlje je zaključno. U njemu se autor osvrće na rezultat studije, ali ne kao striktno iznošenje rezultata, provjere i analize hipoteza, nego kao opći esej o religioznosti u švicarskom društvu u kojemu se navode i neke sugestije u osuvremenjavanju religije, poglavito kršćanstva.

Istraživanjima i usporedbom podataka stvoren je veliki interpretativni potencijal u švicarskoj sociologiji. Švicarska se nalazi u tipičnim sociokulturnim promjenama karakterističnim za kasnu modernu, pa se autor pita nije li pretjerano reći da je ona paradigmatična za takve promjene. Pojmom **dualiziranje religije** rehabilitira se kompleksnost religije. Religija nije izgubila igru niti je dobila teren, nego se razvija u prostoru napetosti s različitim pomacima. Studija stavlja pod kritičku lupu kompleksitet i vitalitet religije.

Autor smatra da smo daleko od istinitosti tvrdnje **religija je privatna stvar**, što potvrđuje i plasticitet religijskog jezika i neprestana borba oko kontrole (primjerice, «koalicija dobra» i «koalicija zla»), pa ostaje otvoreno pitanje tko što kontrolira?.

Tvrdnja o religiji kao **privatnoj stvari** (tj. svakome njegova religija, odnosno svatko sebi konstruira religiju) nije za

dugo održiva, ako se uzmu u obzir empirijski utvrđeni tipovi vjerovanja. Religija nije «kompenzacija» za tegoban život, već više «resurs» za savladavanje teških životnih situacija na individualnoj i kolektivnoj razini. Ona se u suvremenom društvu ne može odvojiti od kulture: nije kulturi strana nego joj se prilagođava (274. str.).

Švicarska - u odnosu na Europu - ima neke specifičnosti kulturnih promjena, koje se odražavaju i na stanje religioznosti. «Pojam **dualiziranje religije** implicira istodobnost postojanja dvaju tipova religioziteta: s jedne strane institucionalni religiozitet ukotvjen u dosadašnjoj religijskoj tradiciji, naime kršćanstvu, a s druge strane univerzalna religija u kojoj se odražava povijesna sociokulturna promjena započeta šezdesetih godina. Pojam treba pridonijeti da se razumije kompleksnost današnje dominantne religijske paradigme» (276. str.) a povezan je s nezadovoljavajućim potencijalom objašnjavanja putem pojmova «sekulariziranje», «individualiziranje» i «privatiziranje». **Dualiziranje religije** rezultat analize konkretnoga društva a ne apriorno postavljena hipoteza, odnosno teorija. Campiche drži da je sasvim prihvatljiva definicija religije Williama Jamesa (1997.) jer je dovoljno široka za univerzalnost transcendentnog iskustva bez da je ukotvljena u određenu religijsku tradiciju. Naime, po Jamesu Williamu religija obuhvaća osjećaje, djelovanja i iskustva pojedinaca u njihovoj odvojenosti, koji sami vjeruju da stoje u odnosu prema božanskom (49. str.).

Studija je pokazala da postoje dva pola religioznosti: **institucionalni**, koji se postupno smanjuje i **univerzalni** s bla-

gim povećanjem. Oni pokazuju razvoj novog odnosa religije i društva u Švicarskoj.

Pol tradicionalne religioznosti pokazuje se slab. Analizom empirijskih podataka utvrđeno je nekoliko tipova religioznosti (vjerujućih) u švicarskom društvu: «ekskluzivni kršćani» - reprezentativna skupina za tradicionalnu religioznost koja se smanjila u promatranom razdoblju; «općenito religiozni kršćani» pokazuju dva lica religioznosti koja se međusobno ne isključuju. U istoj osobi mogu postojati dvije slike božanstva: «osobna» ili «difuzna» a koje odgovaraju religijskim standardima. Opadanje tradicionalne (kršćanske) religioznosti ne znači kraj religioznosti. Više je riječ o širenju tradicionalnog korpusa s dva trenda: (a) otpor prilagodbi i (b) sklonost obnovi sukladno aktualnoj kulturi. To potvrđuje istraživanje po kojemu veliki dio «općenito religioznih kršćana» (a) shvaća religiju kao privatnu stvar, čini je osobnom a (b) u njihovom osobnom životu nastaje snažan zaokret, pa sami za sebe mole.

Religijske institucije na mezosocijalnoj razini (religijski pluralitet) postaju slaba točka regulacije religije, pa su povećale moći drugih instanci: država i medija, koje djeluju između dvaju stajališta: protjeranost religije iz javne sfere ili obrana religije poduprta religijskim pluralizmom.

Istraživanja u Francuskoj (Danièle Hervieu-Léger) su pokazala da su religijske institucije iscrpile svoj identitet i postale novim naraštajima «nečitljive» u procesu socijalizacije. Campiche je utvrdio da one mladima nisu više

«vrhovna veličina» (280 str.). Očekivanja od religijskih institucija su ipak dvojaka: jedni ih reduciraju na rang nevladinih udruga, a drugi očekuju da one djeluju za opću dobrobit i preuzmu društvenu odgovornost.

Prigovor o nečitljivosti odnosi se na značenje poruka putem simbola i na jezik – «jezik kanaanski», pa suvremena kultura filtrira ako ne i dovodi u pitanje kršćansku poruku. Glede toga potrebno je uspostaviti vezu između simboličnog «jučerašnjeg» jezika i suvremenog, jer u protivnom, samo će manjini u Europi biti razumljiv i prihvatljiv kao prijenos simboličnog sjećanja. Campiche podsjeća na trostruku strategiju Wade Clark Roofa (**Spiritual Marketplace**, 1999.): **novo spajanje, novo pozicioniranje i stvaranje nove tradicije** (283-284. str.).

Autor drži da je potrebno da kršćanstvo postigne univerzalni pol religioznosti ali ne da bi ga zaposjelo, nego da bi nahranilo svoju moć za humaniziranjem društva. To znači otvoriti raspravu o utopiji društva usmjerenog na pravednost i jednakost, a ne primarno na vrednote kao što su: uspjeh, postignuće, gospodarenje prirodom jer one prijete socijalnoj povezanosti društva. Religijske institucije nisu samo «nečitljive» nego postaju «irelevantne».

Općenito je mišljenje autora da Crkve u Švicarskoj uživaju povjerenje građana, ali se taj kapital može iscrpiti ako nastave put nečitljivosti i irelevantnosti. Za sada dominira predodžba religije kao izvora snage za teška vremena i resursa za humaniziranje zajedničkoga života.

Ivan Cifrić

Günter Altner, Heike Leitschuh-Feht,
Gerd Michelsen, Udo E. Simonis, Ernst
U. von Weizsäcker /Hrsg./
JAHRBUCH ÖKOLOGIE 2005
C. H. Beck, München, 2004, 288 str.

Godišnjak ekologije 2005, kao i raniji brojevi (od 1992.), donosi niz zanimljivih i interesantnih priloga iz pera stručnjaka različitih profila, pa ga je vrijedno i ovom u časopisu zabilježiti.

U prvom dijelu, kao središnjem problemskom dijelu, pod naslovom *Perspektive* pišu Christian Hey (Europska politika prema okolišu u Europa 25-orice), Bernd Siebenhüner (**Homo sustines - o teoriji i praksi**), Günter Altner (**Umjetnost i znanost u horizontu održivosti**), Lenelis Kruse / Gerd Michelsen (**Dekada UN «Obrazovanje za održivi razvoj»**) i Peter Ensinkat (**O napretku, okoliš u realpolitici**).

Christian Hey upozorava na problem ekološke politike u proširenoj Europskoj uniji na 25 članica. Ekološki problemi nisu jednaki niti se ekološkim problemima u pojedinim državama pridaje jednaka važnost, pa je potrebno balansirati između pojedinih država i cjeline Europske zajednice. Autor ukratko rezimira europsku politiku prema okolišu kao uspješnu i inovativnu i ukazuje na ulogu «zelelog trokuta», tj. institucionalne suradnje komisije, parlamenta i ministarskog vijeća u procesu uvođenja pravnih odredbi u akte EU i njezinih članica. Pritom se zalaže za «metodu zajednice» (*Gemeinschaftsmethode*). Pod

pojmom «metoda zajednice» misli se na mehanizam odlučivanja u formuliranju europskog prava okoliša (*Umweltrecht*) putem zajedničkog djelovanja i odlučivanja Europskog parlamenta i Vijeća ministara na prijedlog Komisije. Metoda kombinira donošenje odluka na parlamentarnoj razini, međudržavnoj razini i odlučivanja civilnog društva. Europska politika prema okolišu u sljedećim godinama treba se koncentrirati na tri prioriteta: 1. rizikomenadžmentu, 2. procesu utvrđivanja ciljeva i 3. oblikovanju saveza za integraciju ekološke politike.

Bernd Siebenhüner piše o novom terminu – «*homo sustines*» (lat. *sustinere*; engl. *to sustain*). Poznato je da se u stručnoj literaturi koriste različiti atributi koji oblikuju smisao i značenje nekog naziva za čovjeka ili čovjeka nekoga doba. Primjerice, *homo politicus*, *homo economicus*, *homo ecologicus*, *homo sociologicus* itd. Autor drži da je u vrijeme aktualnog diskursa o održivom razvoju i održivosti uopće, smisljena uporaba termina «*homo sustines*», o čemu je inače pisao u knjizi **Homo sustines. Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit** (Marburg, 2001). Iako je čovjek u stalnom «sukobu» s prirodom, ne treba ga shvatiti kao načelno orijentiranog na razaranje prirode, nego orijentiranog na spremnost za djelovanje. Znanost, ponajprije evolucijska biologija i psihologija te sociobiologija dali su empirijske osnove za konstrukciju slike čovjeka orijentiranog na održivost, koji je svjestan svoje subjektivnosti i svoje biološke osnove. *Homo sustines* je uzorak za razvoj pojedinca koji prakticira neke sposobnosti (nastale tijekom razvoja *homo sapiensa* u posljednjih pedeset tisuća

godina) a koji kao uzorak može biti relevantan kao pokazatelj primjene održivosti. Obilježja *homo sustinesa* su spremnost za djelovanje, preuzimanje odgovornosti za prirodu, kooperacija s drugim ljudima u postizanju ljudskih ciljeva, empatija i emocionalan odnos prema intaktnoj prirodi. Suvremeni diskurs obogaćen je s još jednim pojmom.

Günter Altner u svom prilogu upozorava da u kontekstu održivog razvoja na vidjelo izlaze različiti konflikti čovjeka i prirode kao što su ekonomski ili znanstvenoistraživački. Unatoč ideji održivog razvoja u društvu se zadržava stara slika prirode, pa su potrebne ekološke strukturne promjene, ali i dublje postavljanje pitanja o suvremenim kontroverzama čovjeka i prirode. Njegova je teza da su socijalne i humanističke znanosti, kao i umjetnost također pozvani da govore o toj vječnoj temi čovjekova «konflikta» s prirodom. Moderni čovjek i društveni sustav distancirali su se od prirode pretvarajući je u resurs. Zato je potrebno ponovno da se čovjek «intimizira» s prirodom, jer ćemo ju lakše spoznavati i drugim organima osim mozga. Spoznavanje prirode ovisi o načinu na koji ju spoznajemo. U znanosti su stroži uvjeti spoznavanja nego u umjetnosti i kulturi koje nam pružaju drugačije spoznajno iskustvo. Da bi istražili «živo» u prirodi - podsjeća na riječi Viktora von Weizsäckera - potrebno je da sudjelujemo u životu, jer mrtve stvari su nam strane. Zato je dimenzionalnoj skici održivog razvoja (ekonomska, ekološka i socijalna) potrebna i kulturalna dimenzija, tj. slika

svijeta, zaštita prirode, racionalnost, religija - mitovi itd.

Kruse i Michelsen u svojem članku upozoravaju na važnost i aktualnost obrazovanja za održivi razvoj, pa tu ideju komentiraju u kontekstu njemačkih prilika. Koliko je obrazovanje za održivi razvoj značajno, svjedoče dvije činjenice. Prva je, da je u usvojenoj «Agenda 21» posvećeno posebno poglavlje obrazovanju koje ima dugoročan strateški smisao, a druga da je OUN proglasila (prosinac 2002.) desetljeće obrazovanja - Dekade Education for Sustainable Development (UNDESED) za razdoblje 2005.-2014. godine.

Autori drže da su dosadašnje aktivnosti u obrazovanju imale u pravilu tri nedostatka: prvo, obrazovanje se temeljilo na školi tj. na formalnom sustavu obrazovanja; drugo, u pogledu održivosti isticana je samo ekološka dimenzija održivosti; treće, obrazovanje nije postalo značajan čimbenik u politici održivosti. U budućnosti bi se sve to trebalo promijeniti. Jer, održivi razvoj pretpostavlja promjene i u obrazovnom sustavu. Prije svega, zahtijeva promjenu (neodrživog) stila življenja, a koja pretpostavlja nužnost usklađivanja zaštite resursa i prirode s gospodarskim interesima i pravednom raspodjelom socijalnih šansi današnjih i budućih generacija.

Njemačka UNESCO-komisija je u Hamburgskoj deklaraciji (srpanj, 2003) pozvala sve pokrajine i udruge da izrade zajednički akcijski plan za ostvarivanje održivog obrazovanja u Njemačkoj, a u svibnju 2004. ista komisija je imenovala i Nacionalni komitet od 20 članova iz različitih područja za cijelo desetljeće obrazovanja za održivi razvoj. Nakon

toga uslijedile su rasprave.

Promjene koje se zahtijevaju u obrazovnom sustavu odnose se ne samo na način ponašanja pojedinca, nego i na institucionalne promjene. Primjerice, zajedničko planiranje obrazovanja kao koncept (K) na saveznoj (Bund) i pokrajinskoj (Land) razini na načelima Agende 21, pa je nastao BLK-program 21. U njemu se ističe potrebitim primjenjivati u nastavi i organizaciji tri načela: 1. interdisciplinarnost znanja - nužnost umreženog znanja na načelu povezanosti prirode i kulture, 2. participativnost učenja - sudjelovanje svih društvenih skupina u procesu održivog razvoja i stjecanje stručnih i metodičkih kompetencija i 3. inovativnost struktura - da škola bude obrazovno djelotvorna, tj. da održivost ističe pozitivne elemente u povezivanju nastave, školskog života i školske zajednice sa školom i okolinom. U nastavi je potrebno posebno obraditi i neke važne godišnje teme kao što su: kulturna raznolikost, biosferni rezervati kao mjesta učenja, savladavanje siromaštva putem održivosti, konzumno ponašanje i održivo privređivanje, itd.

Drugi dio zbornika pod naslovom *Težišta 2005. (Schwerpunkte 2005)* sadržano je jedanaest priloga o tri teme: 1. obnovljive energije, 2. konflikti oko resursa i 3. održivo privređivati.

Prva tema – **Obnovljive energije (Erneuerbare Energien)**, kao što i sam naslov kaže, posvećena je problematici iskorištavanja novih, obnovljivih energija - zapravo obnovljivih «izvora» energije - kao što su vjetar, sunce. Tu su četiri priloga sljedećih autora: Dan-

yel T. Reiche (**Energija vjetra i sunca - pionirska uloga Njemačke**), Stephan Kohler (**Trostruka strategija energetske politike**), Adolf Kellermann (**Offshore-parkovi vjetra i morski okoliš**) i tekst Eurosolar (**Sposobnost za budućnost umjesto ograničavanja reforme u energetskom snabdijevanju**). U prilogima se uglavnom govori o potrebi dugoročne strateške orijentacije Njemačke na obnovljive izvore energije. Navode se i neki podaci o potrošnji neobnovljivih izvora, ali i podaci iz istraživanja stanovništva u Njemačkoj o percepciji obnovljivih energija. Većina ispitanika drži da će za 20 do 30 godina te energije biti dominirajuće u strukturi korištene energije. Oko 70% ispitanika smatra da će solarna energija tvoriti preko 50 posto energije (D. T. Reiche). Njemačka je napredovala u uvođenju obnovljivih izvora energije, jer u svjetskim razmjerima participira sa 20% fotovoltaznih postrojenja za proizvodnju električne struje i sa 40% izgrađenih kapaciteta vjetroelektrana (Eurosolar, 83). Kohler u svom prilogu ističe potrebu «trostruke strategije» u energetskoj politici. Energetska politika mora biti inovativna sa štedljivim odnosom prema resursima. Trostruka strategija znači: «energetsku učinkovitost», «obnovljive energije» i «čistije fosilne energije» (primjerice, plin). Zanimljiva su razmišljanja A. Kellermanna o «offshore-parkovima vjetra». On upozorava na neke moguće negativne posljedice takvih projekata na različite vrste ptica i morskog svijeta. Planovi izgradnje velikih postrojenja vjetroelektrana nisu baš novi raj u kojemu svi skladno žive a čovjek ima velike koristi, nego masovni prostori vjetroelektrana mogu imati i

značajan negativan utjecaj na okoliš, posebno ptice. O stvarnim i mogućim posljedicama moći će se govoriti tek nakon istraživanja i studija o utjecaju na okoliš, pogotovo na morski okoliš, jer se radi o projektima na morskoj obali ili morskoj pučini.

Drugu temu - **Resursni konflikti (Resourcenkonflikte)** obrađuju tri priloga: Lothar Brock (**Značanje prirodnih resursa**), Michael Renner (**Autonomija ratova za resurse**), i Franziska Wolff / Ulrich Petschow (**Konflikti za genetske resurse u poljoprivredi**). Različiti oblici konflikata i otvorenih sukoba (ratova) u ljudskoj povijesti otkrivaju objektivnu stranu života i kulturnog razvoja *homo sapiensa*. Naime onu, koja upućuje na zaključak da je okoliš (priroda) bio stalno u središtu čovjekova interesa, pa je bio percipiran kao značajan čimbenik opstanka i prosperiteta neke socijalne skupine (naroda, države itd.) i da je stanje prirodnih izvora (hrane, energije, ruda itd.) pokretalo narode na različite poduhvate u prostoru: od migracija do ratova. Gotovo sve migracije u ljudskoj povijesti mogu se označiti kao «ekološke» migracije i objasniti istim razlozima. Ekonomske migracije u našoj prošlosti zapravo su ekološki uvjetovane. Zato se može općenito reći da je dovoljno izvora hrane i prostora života stvaralo blagostanje, prosperitet i suradnju sa susjedima, a nestašice uvjetovane ekološkim faktorima pokretale populaciju na mirno naseljavanje drugih područja (dok ih je bilo) ili na vojno osvajanje.

Prošlo stoljeće je također stoljeće ratova za resurse. Lothar Brock najprije

postavlja nekoliko pitanja o budućim ratovima za resurse, a onda ističe četiri teze: (a) da danas resursi imaju ulogu u ratovima i da iskorištavanje prirodnih resursa služi za financiranje ratova. (Tako se vodi rat za resurse, da bi se osvojenim resursima financiralo rat); (b) ekonomski interesi za prirodne resurse mogu voditi eskalaciji sukoba i produžetku ratova; (c) resursi su jedan od faktora u konfliktima - bilo da ih je premalo ili previše na raspolaganju; (d) konkurencija za resurse omogućava ne samo konflikt nego i kooperaciju. U tekstu se daju neki primjeri konflikata, a na kraju iznosi mišljenje da je danas potrebno izraditi pristup kontroli relevantnih resursa zbog kojih nastaju ratovi (monitoring, transparentnost, dokumentacija iskorištavanja).

Prilog Michaela Rennera nastavlja se na prethodna razmišljanja. Renner se bavi anatomijom ratova za resurse, pa pregledno u tablici (str. 103.) navodi podatke za petnaestak takvih konflikata, navodeći obilježja prikazivaja strukture ratova: država, resurs oko kojega se vodio rat i trajanje konflikta. Iz tablice je vidljivo da se radi o ratovima u nerazvijenim zemljama i o resursima nafte, drvnu, dijamantima, opiumu i zlatu. U nerazvijenom svijetu koncentrirana su prirodna bogatstva (resursi), dok su u razvijenima koncentrirane tehnologije za njihovo iskorištavanje. Zato u osnovi postoji sukob između ta dva zasad nepomirljiva svijeta.

Wolf i Petschow u svojem zanimljivom i aktualnom prilogu ukazuju na novo područje konflikata - na područje genetičkih otkrića, pa su se konflikti prenijeli na nove resurse do kojih se došlo

zahvaljujući napretku prirodnih znanosti. Za genetske resurse zainteresirane su međunarodne kompanije, prije svega farmaceutske i proizvođači hrane, pa je biološka raznolikost postala predmet novih konflikata, a svijet koji njima raspolaze postaje prostor nove eksploatacije i osiromašenja. Kolonijalizam se tako ponovno javlja, ali sada u obliku «biokolonijalizma» i «biogusarstva». Autori upozoravaju da iskorištavanje genetske raznolikosti prijeti «agrobio-raznolikosti». Prijetnja toj raznolikosti u obliku resursnih konflikata ima dvije dimenzije, ističu autori: s jedne strane nastaje preveliko iskorištavanje i konflikt oko podjele dobiti iz tog iskorištavanja, a s druge strane zbog premalog iskorištavanja genetičkih resursa premala je dobit, pa opet nastaje konflikt. Jer, resursi se koriste u onoj mjeri u kojoj donose dobit i koju uvjetuje tržište, pa se mogu i suboptimalno koristiti.

U svakom pogledu korištenje resursa samo za tržište, kako to čini moderna poljoprivreda i agrobiznis (za razliku od tradicionalne seljačke poljoprivrede), reducira genetičku raznolikost i smanjuje ne samo broj prirodnih vrsta nego i mogućnost stvaranja novih vrsta, jer se s redukcijom raznolikosti vrsta reducira genetska osnova biološkog nasljeđa. U Njemačkoj je u odnosu na prvu polovinu prošlog stoljeća 75% poljoprivrednih i vrtnih vrsta bilja izbačeno iz sadnje, a genetska erozija povećana preko 90%. Ostalo je samo pet od 35 domaćih rasa goveda (str. 116.). Monokultura je direktno upletena u svjetske gubitke genetske raznolikosti. Tako dolazi do

«genetske erozije». Podsjetimo na činjenicu, da svijet živi od desetak poljoprivrednih kultura i da su mnoge poljoprivredne kulture (vrste) već genetski izgubljene.

U sklopu treće teme - **Održivo privređivati (Nachhaltige wirtschaften)** četiri su priloga: Heike Leitschuh-Fecht / Ulrich Steger (**Global Player samo se umjereno zanimaju za održivost**), Susanne Bergius (**Održivost - Dax-30 ispitivanje**), Beate Zimpelmann (**Održivost i sigurnost zapošljavanja u poduzeću - Europska programatika i lokalna primjena**) te Beate Weber (**Održivo privređivati - primjer iz Heidelberga**).

Leitschuh-Fecht i Steger pišu o problemima interesa za održivo privređivanje, analizirajući «interne barijere»: pitanja financiranja, marketinga, svijesti i «eksterne barijere»: potrošače i tržište kapitala. Poduzetnici ne mogu slijediti samo ciljeve financijske dobiti nego socijalne i ekološke ciljeve koji se ne mogu vrednovati tržišnim cijenama. Taj «eksterni učinak» treba državnim aktivitetima «internalizirati». Iznosi se teza da postoje ekonomske osnove koje govore u prilog održivosti. Ali, u istraživanju 130 multinacionalnih poduzeća niti u jednom nije održivost zauzela visoki prioritet, nego neko drugorazredno mjesto. Razlozi koji govore u prilog tezi o ekonomskom interesu poduzeća i o investiranju u održivost su u (a) neiscrpljenoj mogućnosti da se reduciraju troškovi a procesi optimiraju, (b) u porastu ugleda firme, (c) u mogućnosti da se poboljša menadžment rizika. Njihov je zaključak da se «održivost mora percipirati kao atraktivni društveni

koncept», tj. da je prethodno potrebna svijest o održivosti da bi se izgrađivalo održivu politiku poduzeća.

Susanne Bergius ukratko prikazuje empirijsko istraživanje (Dax-30-Umfrage, ljeto 2003., deset pitanja) o odnosu prema održivosti i komentira odgovore. Najveći broj (od 21 dobivenih odgovora) pridaje održivosti visoko mjesto, za trećinu održivost je pretpostavka dugoročne uspješnosti (primjerice, BMW, DaimlerChrysler, Metro). Druga trećina vidi održivost kao poduzetničku odgovornost i obvezatnost (primjerice, Adidas, Deutsche Bank, Deutsche Telekom, Lufthansa HypoVereinsbank). Ostali govore o značajnoj zadaći i izazovu (primjerice, Allianz, Commerzbank, Deutsche Post, MAN).

Beate Zimpelmann komentira smjernice EU (potpisane u Luxemburgu u studenom 1997.) o politici zapošljavanja u kojoj su četiri djelatna područja: poboljšanje sposobnosti zapošljavanja; razvoj duha poduzetništva; promicanje sposobnosti prilagodbe poduzeća i njihovih zaposlenika; te jačanje mjera za jednakost šansi. Europski socijalni fond (ESF) je podupro ove četiri skupine političkih ciljeva s ciljem da financijski podupre strategije zapošljavanja na zajedničkoj razini s potporom nacionalnih akcijskih planova. Autorica navodi neke primjere projekata (Perspektive rada u poduzeću od 1997.-2001.) u kojima su izrađeni instrumentariji, kao što je menadžment u pogonu ili rad i energija. Osposobljavani su i savjetovani zaposlenici i uvođeni novi proizvodi. Primjenom takvog programa,

politika zapošljavanja i kvalificiranje polaznika može se ostvariti kao održivi razvoj na lokalnoj razini, tamo gdje se i konkretizira.

Beate Weber u svom prilogu prikazuje aktivnosti koje su prepoznate na okruglom stolu u Heidelbergu kao projekt koji se odvijao u osam radionica o različitim temama. Poduzetnička strategija održivosti slična je orijentaciji poduzetništva na Stakeholderski pristup. (Stakeholder su one skupine ili pojedinci koji su tangirani ili mogu biti odlukama poduzetničke politike). Heidelberški projekt završava s provjerom znanja sudionika (poduzetnika) pred ispitnom komisijom, a dobivaju certifikat pod naslovom **Održivo privređivanje**.

Ostali dijelovi **Godišnjaka** donose također niz zanimljivih priloga iz povijesti politike prema okolišu, o nekim primjerima vrijednim prikazati kao ohrabrenja drugima za djelovanje, o značajnim autorima ekološke misli u prošlosti te o nastanku njemačkog Ekobarometra (1998.) i konstrukciji ekoloških indikatora (DUX – Deutscher Umweltindex) pokazateljima stanja okoliša. Ovo posljednje bi nas trebalo potaknuti na izradu Hrvatskog eko-barometra (HEB) s konstrukcijom Hrvatskog ekoindexa (HEX) koji bi nam dobro došao, ne zbog svijeta, nego radi nas samih.

Ivan Cifrić

Pascal Bruckner

BIJEDA BLAGOSTANJA

Algoritam, Zagreb, 2004. 167. str.

Pascal Bruckner (1948.) je francuski pisac, esejist i romanopisac. Autor je niza knjiga koja su dobivala vrlo važna i ugledna priznanja, a za **Bijedu blagostanja** do-

biva prestižnu nagradu za najbolje djelo iz područja ekonomije. Najpoznatije od dvadesetak knjiga koje je napisao su: **Kradljivci ljepote** (1997.), **Napast nedužnih** (1995.), **Neprestana ushićenost** (2000.) i najnoviji roman, tek nedavno preveden kod nas, **Božansko dijete**. Piše i za djecu i odrasle. U svojim djelima problematizira sva područja ljudskog života dubinom i iznijansiranošću vještog erudite i široko obrazovanog intelektualca. Djelo **Bijeda blagostanja** ili tržišna religija i njezini neprijatelji, već u samom naslovu pretpostavlja stil pisanja, a i razmišljanja čiji je glavni cilj problematizirati, naizgled nespojivo, ili izdići proturječnost samu po sebi kao temelj sveukupne stvarnosti. Autorov trud da svu složenost života rasloji, dovede do apsurdna, a onda ponudi, naizgled proturječna rješenja, ponekad je stilski, a i misaono teško pratiti jer u svojoj, do krajnjih granica razvijenoj kritičnosti, nalikuje krik vizionara koji stišava vlastiti krik.

Pisanje nalikuje dobro kontroliranom **toku svijesti** jer ispod lucidnih naziva poglavlja (npr. *Rajski rogonje*, *Veseli fanatizam*, *Veliki Sotona*) može se očekivati čisto literarni tekst, a prostire se jedno zavidno i začudno znanje filozofije, ekonomije, književnosti, psihologije, sociologije i politike. Brucknerovski stil je ozbiljnost upakirana u lepršavi cinizam. Sve goruće teme postmodernističkog čovjeka, tog veličajnog individualca, ali i izgubljenog nezadovoljnika, koji svoje prometjstvo plaća možda čak vlastitim opstankom, autor grdi i sažalijeva. Nesrazmjeri, nejednakost, proturječnost

kao paradigma postmoderne, zastrašujuća bogatstva, još strašnija siromaštva, opravdanost ili izlišnost kritike i bunta, vizija opstanka, ekonomija kao spasiteljica ili rušiteljica, odnos duhovnog i materijalnog, samo su dio šarolikosti problema, kako na mikro tako i na makrorazini, koje autor problematizira. Naše stoljeće je stoljeće s «naslijeđenim zamkama 20. stoljeća kao što su blagostanje, ideologije i bijeda te drugim proturječnostima što izazivaju konflikte» (Cifrić, 2000. str. 25.). Autor bijedu i blagostanje već stavlja u kontekst konflikta, konfrontacije koja je i iznjedrila upravo novu jezičnu sintagmu koja sadrži i jedno i drugo.

Djelo **Bijeda blagostanja** je višedimenzionalan tekst. Ono nema preciznost znanstvenog djela, ali ima toliko slojevitosti da bi ga se više puta moglo iščitavati i analizirati, ponekad kao literat i poeta, a ponekad kao ekonomist, političar ili neki drugi znanstvenik.

Vrhunac problematiziranja pojedinih mitova svakodnevnice kao i kritički osvrt na predrasude, s ozbiljnom neozbiljnošću, posebno su čitljivi i zaokupljajući uokvireni, izdvojeni eseji koji, naizgled van vidljivog konteksta, nadopunjuju osnovni tekst u knjizi.

Ta «odmorišta» od teksta, te literarno-sociološke kozerije su posebno zanimljiva karakteristika Brucknerovog pisanja u ovoj knjizi.

U prvom, od tri dijela knjige s kontradiktornim naslovom **Koristan neprijatelj**, autor promišlja ekonomiju kao novi kult, novu religiju koja je, naivnošću čovjeka obožavatelja znanosti, tehnike i napretka, dovela do gorke istine da niti jedno od njih, pa ni ekonomija nije osloboditeljica već upravo obrnuto.

Nakon pada komunizma, kapitalizam s liberalizmom i tržišnom ekonomijom nije oslobodio čovjeka neimaštine i nije donio, dugo očekivano smanjenje nejednakosti. Naprotiv, «blagostanje se ne proteže na svakoga i plodovi napretka nisu samo nepravilno raspodijeljeni, nego su zatrovani i štetni» (Bruckner, 2004. str. 12).

Autor iznosi zastrašujuće podatke o sve većim nejednakostima kojima se ne naslućuje kraj. Ti, tzv. «prokletnici izobilja» su većina svjetskog stanovništva. Izgnanici s bogataških stolova nisu ništa dobili od velikih očekivanja nakon pada berlinskog zida, internetizacije i globalizacije. Naprotiv, samo 350 najbogatijih ljudi posjeduje više od godišnjeg prihoda polovice svjetskog stanovništva. Dva i pol milijuna najbogatijih Amerikanaca posjeduje kao sto milijuna siromašnih. Razlike u prihodima koje bi bile prihvatljive za ekonomski rast i socijalni mir tj. za dobrobit svih, trebale bi biti 1:20, a danas su 1:150 (Bruckner, 2004. str. 12.-14.).

Očito će dilema da li će liberalizam voditi zajedništvu ili novim sukobima i podjelama (Giddens, prema Cifrić, 2000.), i dalje biti aktualna s tim da je vjerojatniji ovaj drugi scenarij. Materijalne nejednakosti postaju i dio socijalnog, političkog i psihološkog konteksta. One, na neki način, određuju društveni odnos. Činjenica je da, bar na Zapadu, siromaštva ima manje nego prije, ali ono je uvijek dio konteksta i relacija unutar određenog konkretnog društva. U sustavima gdje su enormne razlike u bogastvu, nejednakosti se psihološki bolnije osjećaju jer se živi uvijek gledajući na one iznad

koji su, u stvari, nedostižni bez obzira na tzv. iluziju jednakih šansi.

Na osobnom, psihološkom planu, i u najbogatijim zemljama, ostaje osjećaj nestalnosti, neizvjesnosti, nema socijalnih jamstava. Radni vijek i uopće poimanje rada, doživjelo je velike promjene. Autor spominje neke sektore u kojima radni vijek postaje istovjetan radnom vijeku top-modela. Duhovito, ali s tužnim cinizmom, spominje se naivna vjera u globalizaciju i internetizaciju, u pravičnost koja bi podigla najsiromašnije zemlje jer globalizacija ne donosi ništa drugo do «sličnosti uvjeta bez zajedničke sudbine» (Bruckner, 2004. str. 22.), a pogoduje opet onima koji su se spremni uloviti u koštac s novčarskim «elektroničkim krdom» (Friedman, 2003. str. 251.) tj. onima velikima, a zakida čitave dijelove planeta koji su nespremni ili ih «krdo» jednostavno napušta ili zaobilazi. Stav da pad komunizma nije i pobjeda demokracije nego samo poraz protivnika, autor potkrepljuje podacima da čak 72% američkih uposlenika osjećaju ugroženost u svijetu tržišne ekonomije i da je na neki način pitanje buntovničke časti, bilo lijevo ili desno, upravo kritika postojećeg i jedinog preostalog sustava. U toj kritičnosti, pogotovo radikalnoj, autor vidi jednu zamku kojoj ne odolijevaju ni veliki ekonomski umovi. Naime, kritika samo unaprijeđuje postojeće, ona je njegov «koristan neprijatelj». Oporbenjaštvo je postalo također roba, a kapitalizam i tržište uspješno «integriraju u svoj način života pokrete koji su je htjeli rušiti» (Bruckner, 2004. str. 32.). Ovakva, poprilično radikalna kritika na kritiku provlači se kroz čitavu knjigu. Zapadni čovjek se ne snalazi u moralnim i inim relativizmima.

Žali za jasnom podjelom dobro-zlo, prijatelj-neprijatelj. U silnoj želji da imenuje protivnike događa se čak i nostalgija za hladnim ratom ili se silama kapitalizma pod svaku cijenu želi pronaći upravitelj s ljudskim obličjem koji vuče sve konce. Autor, pomalo isključivo, tvrdi da nema zavjere između velikog kapitala i ratova i poprilično kritizira mišljenja da se iza sukoba kriju interesi tržišta. Sasvim suprotno stajalište prikazano je npr. u knjizi Williama Engdahla **Stoljeće rata**. Na neki način Bruckner ne želi amnestiju tzv. «dobrih naroda» i brojnih i krvavih sukoba koji su nastali zbog fanatizma, nacionalnog ili religijskog, a ne zbog interesa velikih korporacija.

Također se obrušava na pomodni anti-amerikanizam i činjenicu da je jednostavno anakrono biti bez mača kritike o bilo čemu. «Veliki Sotona» ili SAD je krivac za sve. Autor čak spominje, s čim se u potpunosti slažem, da je bilo kritika na SAD kad se nije interveniralo u Bosni, a kad su odobreni zračni napadi, opet se kritiziralo. Potreba za dežurnim krivcem je tako jaka da se najžešći kritičari upravo regrutiraju iz samog SAD-a što opet govori da jedino izuzetna demokracija može iznjedrili tako žestoke kritičare. Autor s pravom zaključuje da, iako je najkritiziranija od svih, ipak se nitko ne iseljava iz nje, a svatko bi se želio useliti. Bez obzira na sve mane, SAD je jedina multikulturalna zemlja. Sličan stav zastupa desni mislilac Patrick J. Buchanan u knjizi **Propast Zapada**.

Pomodarsko kritizerstvo SAD-a autor tumači jalom i zavidnošću da se nije moguće dovoljno «amerikanizirati».

«Antiamerikanizam ne bi bio tako virulentan da ne skriva znatnu dozu očaranosti» (Bruckner, 2004. str. 58.). Slično se autor obrušava na sindrom Petra Pana europskih država koji se uvijek manifestira u rješavanju bitnih svjetskih i europskih pitanja i žarišta. Taj kompleks ili sindrom se neće riješiti pukom kritikom nekoga drugoga, već je izlaz u sazrijevanju i preuzimanju odgovornosti za političke i ine odluke u odnosu na svjetska pitanja. SAD, po autoru, niti želi, niti ima potrebu biti carstvo ili svjetski policajac.

«SAD će dugo biti čudnovati koktel mirne savjesti, ohole sućuti, militantne nezainteresiranosti za druge narode. Ne trebaju se oni promijeniti, već mi.» (Bruckner, 2004. str. 66-67.). Naravno, neki autori vide ulogu SAD-a sasvim drugačijom i dijametralno suprotnom, ne samo kao svjetskog policajca, već i svjetskog terorista. (Chomsky, 2004.). Činjenica je da je uloga SAD-a ipak na neki način kontroverzna u svjetskoj politici tako da apsolutna amnestija od odgovornosti nije moguća, mada dati isključivo odgovornost jednoj strani nije posve razložno. Autor sam ne želi amnestirati nužnu «nedužnost žrtve» navodeći neke primjere brutalnih ponašanja naroda koji su i sami bili žrtve istih takovih brutalnosti. Nema unaprijed i zauvijek onih koji su žrtve i onih koji su krivci. Kao što ne opravdava jednoznačnost bilo kojeg ustaljenog mišljenja tako i sam pojam kapitalizma, liberalizma i tržišne ekonomije, autor raslojava i sagledava sa svih strana. S jedne strane kapitalizam i tržište nemaju alternative, njegovi kritičari su njegovi najveći pobornici (hrani se vlastitom kritikom), s druge strane on je izraz

čovjekove emancipacije, vlasnik je «i gospodar vlastitog života, vladar svoje sudbine» (Bruckner, 2004. str. 70.), a s treće strane i njegova propast kad mu sudbina postaje konzumerizam bez kraja i konca.

Tu proturječnost dvojakih osjećaja, ljubavi i mržnje, bijega i pribjegavanja, autor simbolički naziva vjenčanjem pojedinca i tržišta. Uz sve kritike nesrazmjera u bogastvu, zahtjeva za pravednijom raspodjelom rezultata gospodarskog rasta, ipak se žele prednosti tržišta, ali bez bolnih posljedica. Na sličan način, autor problematizira odnos tržišne ekonomije i države gdje se, na vrlo duhovit način, obrušava na našu ljudsku licemjernost kroz koju bi istovremeno željeli pravednu, socijalnu državu, ali sa svim blagodatima i lagodnostima koja donosi tržište i njegov *modus vivendi* «potrošačka pomama». Nije važno biti za ili protiv tržišne ekonomije, autor čak vrlo kritički konotira antiglobalističke protivnike kupovanja marki i ostale pokrete koji imaju radikalniji izričaj, nazivajući ih nostalgичnim ljevičarima, već do koje mjere biti za ili protiv čega biti.

Ono što je zabrinjavajuće jest činjenica da su i fini odnosi, osobnost, duhovnost postale također tržišnim parametrima mjerljive kategorije. Sve može biti proizvod, sve se može kupiti. «Sve je na meniju.» (Bruckner, 2004. str. 101).

«Svatko postaje kapital kojeg valja oploditi. Svi smo postali klijenti, u ljubavi, vjeri, poslu» (Michael Lecroix, prema Bruckner, 2004. str. 102.). Bruckner ne umanjuje odgovornost svih za konzumerizam u svemu jer

tržište djeluje tek uz naš pristanak. To što postajemo robovi istog nije rezultat demonizma samog tržišta već specifična psihologija konzumenta.

Koliko je konzumerizam oblikovao psihološku dimenziju zapadnog čovjeka autor izražava sljedećom rečenicom: «Zasićeni smo, hranjeni žličicom poput male djece i premda nam se taj mlaki pakao zgadio-vraćamo mu se» (Bruckner, 2004. str. 103.). Tu intervenciju tržišta u psihološko-duhovno područje, njegovo iščašenje od kreacije ka konzumerizmu, od slobode prema ropstvu, od originalnosti do mas-proizvodnje predstavlja krajnju kontradiktornu činjenicu da u povijesti nikada čovjek nije sebi više ugađao, a manje bio zadovoljan s tim ugodama. Kritizirati takav način života, a i dalje strastveno željeti sve veće blagodati je isprazno kao što je isprazno i ono što osuđuje, osnovna je misao autora, mada se ni sam na neki način ne odriče kritike.

Iako kaže da kapitalizam i tržište živi od kritike u nastavku svog djela autor ironijski i sarkastično kritizira psihologiju konzumerizma. Apsurd je da pristajemo da nas se uvjerava da kupnjom jedinog proizvoda postajemo druga osoba ili da kupujemo bolji život. To psihološko nasilje i zaglupljivanje, ta namjera da se običnom proizvodu daje mesijanska uloga demiurga, vrhunac je **bijede blagostanja** postmodernističkog čovjeka.

Može li nas «Adidas» činiti boljim čovjekom, «Danone» promicati duhovnu dobrobit, «Levis» poticati slobodu, «Lacoste» postići da postanemo ono što uistinu jesmo, a deterđženti štiti okoliš? Apsurdno je kad vrlo prizemni ciljevi

zarade grade brigu o duhovnosti i opće dobrobiti. Iako je svatko s malo zdravog razuma svjestan nemogućnosti ostvarenja ovih obećanja zašto se ona i dalje produciraju i očito uspijevaju? Vrhunac manipulacije je kad se glupost svjesno prihvati kao istina. Ili je u pitanju zapadnjački destruktivni mazohizam?

Autor upravo u ovome dijelu upućuje najoštriju kritiku tržištu i ekonomiji koje ne želi biti ono što jest, nego se zaodijeva u ono što nije, niti treba biti. Najgore je što **«ekonomija poželi biti građanskija od države, ekološkija od zelenih, humanitarnija od Crvenog križa, poštenija od skauta, pobožnija od svećenstva»** (Bruckner, 2004. str. 127.).

Tržište, kao nadomjestak ljudske sreće vrhunac je apsurdna jer biti sretan pod svaku cijenu postaje potrošački imperativ (Bruckner, 2001.). I ona baš kao i ljepota i zdravlje postaju proizvod kojeg čovjek može kupiti. Biti zdrav, lijep, mlad, bogat, nužno koketirati sa smoostvarivanjem, s pristojnom dozom humanosti, prigodnom sućuti za obespravljene, pomodarskim radikalizmom i kritikom, ali bez želje da se odrekne pogodnosti napretka, zapadni čovjek postaje rob vlastitih proturječnosti. Ne odreći se *homo consumansa*, a kritizirati istog, proturječno je baš kao što protivnici kupovanja «brandova» svoje prosvjede baziraju na razočaranosti «brandovima», a i samu svoju aktivnost pretvaraju u novi brand.

Osnova je ne borba protiv potrošaštva, već razočaranost u sam proizvod koji nije ispunio ono što je obećao.

«Kao globalna filozofija, konzumerizam održava privid da predmet može zadovoljiti naša očekivanja, a zapravo ih stalno iznevjerava»

(Bruckner, 2004. str. 132.)

Na žalost, konzumerizam postaje i temelj ljudskih odnosa, odnosa prema samom sebi (na tržištu postoje čak i dionice pojedinih osoba ili dijelova njihovih tijela), duhovnosti, umjetnosti, tj. svim područjima i dimenzijama ljudskog življenja. Konzumerizam je sila koja čovjeka dovodi do granice opstanka čineći od njega umorno, razočarano i tužno stvorenje. Produktivnost, dobit, korist zamjenjuju distancu i promatranje, humanost i zadovoljstvo s onim što imamo. Žrvanj neprestanog množenja potreba, želja za brzim zadovoljenjima dovodi do osobne i društvene shizofrenije u kojoj se gubi veza s realitetom, s prirodnim ritmovima i stvarnim potrebama. U vremenu kada nužnošću ljudi proglašavaju svoje nejasne i nesusjesne želje i potrebe koje moraju biti ispunjene bilo bi dobro razviti duh samoobuzdavanja, a ne samougađanja (I. Illich i A. Akbar, prema Gardels, 1999.)

U završnom dijelu knjige, autor se pita o ljudskoj prirodi, jesu li ljudi bića komfora i ima li ovo društvo, ova civilizacija alternativu? Ima li kapitalizam i tržišna ekonomija alternativu? Lexus ili maslina? Globalizacijski trendovi koji brišu različitosti ili stare sile ukorijenjene u kulturi, podneblju i tradiciji? (Friedman, 2003.) Rast ili stagnacija je lažna dilema, pravo pitanje je kakav rast i u kojoj mjeri. Zašto zapadni čovjek nije zadovoljan unatoč materijalnom blagostanju?

Autor predlaže nekoliko stavova. Jedan od osnovnih je prihvaćanje kapitalizma kao jedinog preostalog društvenog

uređenja, tj. kapitalizam i tržište nema alternativu. Kritizirati kapitalizam je bespotrebno jer on živi i hrani se upravo kritikom. Umjesto pobune i rušenja, autor predlaže odmak, unutarnju promjenu i tihi otpor. Najvažnije je «laicizirati i desakralizirati» ekonomiju (Bruckner, 2004. str. 140), tj. odrediti joj područje, ne dopustiti joj ulogu arbitra i monopol u svim sferama ljudske egzistencije.

«Biti antikapitalist znači prestati biti opsjednut kapitalizmom, umjesto protiv, ostati po strani» (Bruckner, 2004. str. 142.)

Mijenjati samo shvaćanje luksuza, zašto luksuz ne bi bio više slobodnog vremena za druženje, obitelj, kreaciju? Zamijeniti staro shvaćanje luksuza istinskim duhovnim zadovoljstvom samoograničavanjem u potrebama i željama (A. Solženjicin, prema N. Gardels, 1999.). Ključna misao je izrečena u zadnjem poglavlju koja opravdava i sam naslov knjige «Potratiti život, zarađujući za život». Taj model življenja izražen kroz strast za novcem, zaradom i potrošnjom koji nema za protutežu dobar i kvalitetan život izražen kroz duhovnost, solidarnost i kreaciju je uistinu **bijeda blagostanja**.

I ona društva koja su postigla uspjeh kroz materijalno bogaćenje nisu uspjela ako se od tog uspjeha stvori uistinu bolji život. Civilizacija s blagostanjem kao normom bez vrijednosnog konteksta, bez religijskih i tradicijskih temelja sa moralnim i inim relativizmom na neki način sama sebe dovodi u pitanje.

Krajni i jedini način borbe protiv ovako ustrojene civilizacije nije «lacr-

dijaški antiglobalizam» već aktivni skepticizam, završava autor. Biti svjestan vlastite odgovornosti i bez predbacivanja krivnje na druge, dozvoliti da nas Freudova nelagoda kulture civilizira i da se iz te nelagode iznađu rješenja. Rješenja neće biti jednoznačna jer moraju sadržavati svijest o disonanciji nas samih i naše civilizacije.

Živimo u svijetu iznimne složenosti. Od industrijske revolucije do danas čovjek ubrzano stvara napredak, ali ne nužno i bolji život za sve. Nejednakosti na makrorazini, umorno prometejstvo na mikrorazini postmodernog čovjeka dovodi do sveopćeg nihilizma i cvatućeg oporbenjaštva koji i sami postaju «potrošni proizvodi». Čovjek, to ras-koljeno biće, traga za demiurgom i izvjesnošću. Ono što su mu nekada davale religije sada daje tržište i ekonomija (sigurnost i izvjesnost stvaranja novih potreba), gotov proizvod, gotovu sreću. No, neumoljivost tržišta u proizvodnji sve više i više roba, čovjeka uvlači u *circulus vitiosus* vječnoradajućih potreba i silne želje da se te potrebe što prije zadovolje. Tako *homo sapiens* postaje *homo consumans*. Izlaz iz takve situacije nije u radikalizmu, nego tihom otporu kroz svjesnost o vlastitom zastranjivanju. «Naša društva su bolesna, no njihova je snaga u tome da su toga svjesna» (Bruckner, 2004. str. 155.).

Zdenka Brebrić