

SSN 1840-3859
No. 9 / 2016

SOPHOS

ČASOPIS MLADIH ISTRAŽIVAČA / A YOUNG RESEARCHERS' JOURNAL

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

SOPHOS

Časopis mladih istraživača
Broj 9, Godina: 2016

A Young Researchers' Journal
No. 9, Year: 2016

Za izdavača
Nijaz Ibrulj

Publisher represented by
Nijaz Ibrulj

Lektor za bosanski, hrvatski
i srpski jezik
Amer Tikveša

Language editor for Bosnian,
Croatian, Serbian
Amer Tikveša

Lektor za engleski jezik
Davor Njegić

Language editor for English
Davor Njegić

UDK
Lejla Hajdarpašić

UDK
Lejla Hajdarpašić

Tiraž
500

Circulation
500

Cijena primjerka
5.00 KM za fizička lica
10.00 KM za pravna lica

Cost per issue
2.50 € for individuals
5.00€ for corporate

Kontakt za informisanje**Contact Information**

Znanstveno-istraživački inkubator
(ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu
Franje Račkog 1
71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba
URL: www.ziink.wordpress.com

Scientific & Research Incubator
(ZINK)
Faculty of Philosophy in Sarajevo
Franje Račkog 1
71000 Sarajevo
Bosnia and Herzegovina
Tel. +387 33 253 126
Fax. +387 33 667 874
Email: zink@ff.unsa.ba
URL: www.ziink.wordpress.com

SOPHOS je indeksiran
u znanstvenim bazama podataka:

SOPHOS is indexed and abstracted
in the scientific databases:

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL
www.indexcopernicus.com

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL
www.indexcopernicus.com

EBSCO
www.ebscohost.com

EBSCO
www.ebscohost.com

CEEOL (Central and Eastern European
Online Library)
www.ceeol.com

CEEOL (Central and Eastern European
Online Library)
www.ceeol.com

Publisher

© Scientific & Research Incubator
Faculty of Philosophy in Sarajevo

Co-Publisher

ACADEMIA ANALITICA
Society for Development of Logic and Analytic Philosophy
in Bosnia and Herzegovina

Founding Editor

Nijaz Ibrulj

Editor-in-Chief

Kenan Šljivo

Executive Editor

Vedad Muharemović

Editorial Staff

Jelena Gaković	Tijana Okić
Mustafa Šuvalija	Ivana Seletković
Davor Njegić	Denis Džanić
Tomislav Tadić	Kerim Sušić

Editorial Board

Andrej Ule <i>University of Ljubljana (Slovenia)</i>	Senadin Lavić <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Werner Stelzner <i>University of Bremen (Germany)</i>	Nijaz Ibrulj <i>University of Sarajevo (BiH)</i>
Jure Zovko <i>University of Zadar (Croatia)</i>	Volker Munz <i>University of Graz (Austria)</i>
Irene Lagani <i>University of Macedonia in Thessaloniki (Greece)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian University in Krakow (Poland)</i>
Iryna Khomenko <i>National Taras Shevchenko University of Kyiv (Ukraine)</i>	Andrew Schumann <i>Belarusian State University in Minsk (Belarus)</i>

Izdavač

© Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)
Filozofski fakultet u Sarajevu

Suizdavač

ACADEMIA ANALITICA
Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije
u Bosni i Hercegovini

Urednik – Osnivač

Nijaz Ibrulj

Glavni urednik

Kenan Šljivo

Izvršni urednik

Vedad Muharemović

Urednička redakcija

Jelena Gaković	Tijana Okić
Mustafa Šuvalija	Ivana Seletković
Davor Njegić	Denis Džanić
Tomislav Tadić	Kerim Sušić

Urednički savjet

Andrej Ule <i>Univerzitet u Ljubljani (Slovenija)</i>	Senadin Lavić <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
Werner Stelzner <i>Univerzitet u Bremenu (Njemačka)</i>	Nijaz Ibrulj <i>Univerzitet u Sarajevu (BiH)</i>
Jure Zovko <i>Sveučilište u Zadru (Hrvatska)</i>	Volker Munz <i>Univerzitet u Gracu (Austrija)</i>
Irene Lagani <i>Makedonski univerzitet u Solunu (Grčka)</i>	Jan Wolenski <i>Jagiellonian Univerzitet u Krakovu (Poljska)</i>
Iryna Khomenko <i>Narodni univerzitet Taras Ševčenko u Kievu (Ukrajina)</i>	Andrew Schumann <i>Bjeloruski državni Univerzitet u Minsku (Bjelorusija)</i>

CONTENTS

I Articles

Ivana SELETKOVIĆ SOCIAL PHENOMENOLOGY OF A WORK OF ART/MUSIC – SPECIFICATION THROUGH OPERA	11
Vedad MUHAREMOVIĆ SOME INSIGHTS ON GELLNER'S CONSTRUCTION OF MODERN NATION AND POSITION OF IMMANENT NATIONALISM	61
Jelena GAKOVIĆ SOCIO-POLITICAL IMPLICATIONS OF CONSUMERISM	85
Tomislav TADIĆ HANS MOL'S SOCIOLOGY OF RELIGION: REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE IDENTITY AND THE SACRED	101
Katarina MIŠETIĆ, Indira FAKO PREDICTORS OF LIFE SATISFACTION IN SENIOR AGE	121
Merima ZUKIĆ APPLICATION OF THE THEORY OF COGNITIVE LOAD IN TEACHING ..	157
Mirela BOLOBAN GIACOMO LEOPARDI BETWEEN CLASSICISM AND ROMANTICISM ...	175
Lejla BUŠATLIĆ ZLATKO UGLJEN'S ARCHITECTURE – THE CONTINUITY OF TRADITIONAL FORMS IN MODERN AND POSTMODERN REINTERPRETATIONS	193

II Translations

Otfired HÖFFE CRITICAL PHILOSOPHY OF MIND Translated from German into Bosnian: Kenan ŠLJIVO	221
---	-----

III Book Reviews

Tomislav TADIĆ William T. Cavanaugh (2009): THE MYTH OF RELIGIOUS VIOLENCE: SECULAR IDEOLOGY AND ROOTS OF MODERN CONFLICT (Oxford – New York; Oxford University Press, 285 pages).....	243
--	-----

SADRŽAJ

I Članci

Ivana SELETKOVIĆ DRUŠTVENA FENOMENOLOGIJA UMJETNIČKOG/GLAZBENOG DJELA – SPECIFIKACIJA KROZ OPERU	11
Vedad MUHAREMOVIĆ NEKI UVIDI O GELLNEROVOJ KONSTRUKCIJI MODERNE NACIJE I POZICIJI IMANENTNOG NACIONALIZMA	61
Jelena GAKOVIĆ DRUŠTVENOPOLITIČKE IMPLIKACIJE KONZUMERIZMA	85
Tomislav TADIĆ SOCIOLOGIJA RELIGIJE HANSA MOLA: REFLEKSIJE O ODNOSU IDENTITETA I SVETOG	101
Katarina MIŠETIĆ, Indira FAKO PREDIKTORI ZADOVOLJSTVA ŽIVOTOM U TREĆOJ DOBI	121
Merima ZUKIĆ PRIMJENA TEORIJE KOGNITIVNOG OPTEREĆENJA U NASTAVI	157
Mirela BOLOBAN GIACOMO LEOPARDI IZMEĐU KLASICIZMA I ROMANTIZMA	175
Lejla BUŠATLIĆ ARHITEKTURA ZLATKA UGLJENA – KONTINUITET TRADICIONALNIH FORMI U MODERNOJ I POSTMODERNOJ REINTERPRETACIJI	193

II Prijevodi

Otfried HÖFFE KRITIČKA FILOZOFIJA DUHA Preveo s njemačkog: Kenan ŠLJIVO	221
---	-----

III Pregledi knjiga

Tomislav TADIĆ William T. Cavanaugh (2009): THE MYTH OF RELIGIOUS VIOLENCE: SECULAR IDEOLOGY AND ROOTS OF MODERN CONFLICT (Oxford – New York; Oxford University Press, 285 strana)	243
---	-----

Članci / Articles

DRUŠTVENA FENOMENOLOGIJA UMJETNIČKOG / GLAZBENOG DJELA – SPECIFIKACIJA KROZ OPERU

Ivana SELETKOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Rackog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: ivana.seletkovic@live.com

ABSTRACT

U tekstu su izloženi razlozi zbog kojih je potrebno ući u razumijevanje društvenog karaktera glazbene umjetnosti i posebno opere putem analitičke fenomenologije umjetničkog/glazbenog djela. Glazbeni fenomeni konstituiraju jednu vrstu doživljaja u kojem svijest traži objekat kojeg tvori zvuk i njegove relacije sa mrežom zvukova. Opera kroz glazbu ili dramu u glazbenoj formi uvodi taj fluidni kontekst zvukova, tonova i pokreta, društveno konstituirane deontičke vrijednosti, društvene norme i njihovu dramsku degradaciju kroz fabulu, kroz likove i njihovu interakciju i konfrontira ih u percepciji primatelja glazbene/dramske poruke sa njihovim vlastitim te tako rekonstruira te vrijednosti na drastičan način u opažaju ili u spoznaji ili u doživljaju istine kroz jedan primjerak sudbine, individualne ili kolektivne.

Ključne riječi: opera, glazba, konvergentne fenomenologije, mimesis, kanon

SOCIAL PHENOMENOLOGY OF A WORK OF ART/MUSIC – SPECIFICATION THROUGH OPERA

The text explains the reasons for the need of understanding the social character of the art of music, and especially opera, using analytical phenomenology of a work of art/music. Musical phenomena constitute one kind of experience in which conscience looks for an object created by sound and its relations with network of sounds. Opera introduces socially constituted deontic values, social norms and their dramatic degradation using plot, character and their interaction through music or musical drama into that fluid context of sounds, tones, and movements and confronts them in the perception of recipients of musical/dramatic messages with their own values, and thus, reconstructs those values in a drastic way in reception or realization or experience of truth, based on a single example of individual or collective fate.

Key words: opera, music, convergent phenomenologies, mimesis, canon

1.0 Uvod

Što je ili što bi trebao biti formulirani naslovom, fenomenološki stav; zašto je bitan kada se piše o glazbi i operi i naposljetku, da li je uopće moguće odgovoriti na sva dalja pitanja koja bivaju otvorena ovim postojećim?

U ovom trenutku je rano najavljivati ili naslućivati mogući zaključak, rezime tih poglavlja s ključnom fenomenološkom rezonancom. Fenomenologija kao otkrivanje i bavljenje fenomenima pretenciozno nudi višedimenzionalnost odnosa svih elemenata koji bi se s njima doveli u vezu ali i samim tim, nažalost, taj put razmatranja i istraživanja često može djelovati iluzorno. Interpretacije glazbene percepcije, neovisno o glazbenoj vrsti, da li je riječ o vokalnim ili vokalno-instrumentalnim djelima zato često djeluju kao da su na terminološkoj i teorijskoj stranputici konstantno se vrteći u krug s metafizičkom apsorpcijom.

Mnogo puta nakon viđenog ili saslušanog umjetničkog djela ostaje predio nedorečenosti. Ona se nalazi u perceptivnoj interakciji ili individualnoj percepciji zato što se pretpostavlja da umjetničko djelo ne sadržava samo konkretan predložak u danom trenutku te da taj dvosmjerni predio za i protiv, sviđanja i nesviđanja vrlo dovodi često do/u diskurs različitih predispozicija/znanja/ukusa koja ne trebaju biti predmet teoretiziranja ili bilo kakvog “ozbiljnog” promišljanja. Začudno je što upravo paradigmataska uloga prema kojoj djelo nastavlja svoj život nakon praizvedbi ako govorimo o glazbi, znatni udio svog opstajanja na sceni može zahvaliti baš percepciji ili percepcijama unatoč saznanjima koja bi mogla biti shvaćena kao odbojna zbog religijske premise –odnosa s onostranim u definicijama metafizike.

Perceptivno iskustvo, međutim, ako ga pokušamo analizirati izvan ovih danih granica, počinje se sve više usložnjavati komplicirajući početnu fazu razumijevanja percepcije, najprije one induvidualne. Mada se čini nezamjetnim prema konkretnim ili konkretiziranim datostima, početni stadij fenomena također prolazi kroz/uz preobrazbe epoha socijalnih mišljenja, kontakata, teorija i znanja, odnosno svega što bi se moglo smatrati prethodnim u odnosu prema sadašnjem perceptivnom trenutku a što je najvećim dijelom područje nesvjesnog zbog čega moramo i tada odati priznanje psihologiji, tj. psihoanalizi.

Zaključimo da zato percepcija jest fenomen, no, fenomenom moramo smatrati i percipiranu glazbu (najvažniji sadržajni predmet-objekt opere). Drugi bitni zaključak je da je najveći problem tih dvaju

fenomena činjenica da ne postoji eksplicitnost jedinstvenog trenutka spoznaje koji bi uključivao jednostavnost definicije fenomena bez povijesti fenomenâ. Kao što smo utvrdili, fenomen nije samo sada i ovdje.

Kada bi bio isključivo vezan time, onda sve filozofije glazbe, tekstovi i interpretacije o umjetnosti ne bi imali smisla jer bi tada umjetnost izgubila svoju kognitivnu funkciju svodeći se na princip mehanike trenutnog, proizvoljnog rada i nesadržajnog nusprodukta koji služi jedinstvenoj svrsi danog trenutka nakon čega više nema vrijednost(i) – postao bi nalik potrošnoj robi. Ali, čuvanje umjetničkih atefakata i konstantno bavljenje percepcijom istih reanimira ih svjedočeći o njihovoj neuništivosti i umjetničkoj konzistentnosti.

Edmund Husserl (1975) svojevremeno (točnije 1958. godine) je osmislio koncept od pet predavanja kako bi pokušao objasniti *Ideju fenomenologije*. Štoviše, autor na jednom mjestu definira fenomenologiju kao: “jednu nauku, jednu vezu naučnih disciplina”i dalje nastavlja “ali fenomenologija istovremeno i prije svega označava metod i misaoni stav, specifični filozofski misaoni stav, specifični filozofski metod” (Husserl, 1975, 37), te također piše da “fenomenologija postupa tako da sagleda i objašnjava, određuje i razlikuje smisao” (ibid., 75).

Iako je i o glazbi i operi već pisano, mi se ponovo moramo upitati o shvaćanjima “imanentnosti”, “doživljaja”, “saznanja”, “suštine saznanja”, “esencije”, “sjećanja”. Prije svega moramo se upustiti u analizu tog fenomena sa svim usputnim saznanjima ili elementima spoznaje ako su ovi elementi prepoznatljivi i uočljivi. Potrebno je pronaći ih ukoliko su skriveni u nepreglednom mnoštvu mogućnosti da ih je teško razaznati. Ali, da bismo došli do opera, važno je razjasniti glazbu kao fenomen *par excellence* zbog njezine važnosti unutar opere.

Glazba je egzaktna i simbolična ili apstraktna. Ona je uvijek dvosmisleni fenomen čiji svaki pojedini dio ili interpretacija ima još jedno dodatno suprotno značenje. Merleau-Ponty (1990, 204) pretpostavlja da je dvosmislenost bitna za ljudsku egzistenciju a i čitava *Fenomenologija percepcije* to potvrđuje kroz pokušaj identifikacije značenja i osjeta, odnose objekta i subjekta ne zanemarujući funkciju tijela u tome čitavom fenomenološkom procesu. Taj sukob opažajnog i iskustvenog u tijelu kao eksplicitnom medijatoru ostaje na strani osjeta – onoga što mislimo da jest i ono što jest zato što nam se takvim ukazuje.

Simboličnost glazbe pripada transcendenciji – možda i općem mjestu mada je daleko od ograničenja isključivosti spoznaja od strane filozofije umjetnosti i muzike, psihologije, neuroznanosti i ostalih znan-

stvenih područja. “Ono što je transcendentno nije implicirano u imanentnome” (Husserl, 1975, 103).

Imanentno je ono što bi bilo jednako egzaktnom a transcendentno je apstraktno i simboličko. Vratimo li se korak unazad konstatirat ćemo da imanentnost glazbe predstavlja notni zapis (ili pismo) ili prepoznati/prepoznavanje tonovi(a) u protoku vremena. To je osnovni oslonac svih mogućih inerpretacija pa tako i ove o transcencijiji ali samo utoliko što će govoriti o onome što je očigledno u protoku vremena – ton ili melodija. Poznavaooci glazbe –glazbenici će pogledom na notni zapis –partituru moći štošta reći o teoriji glazbe i strukturi na koju se odnosi. No, doživljaj glazbe, percepcija s onu stranu egzaktnoga ali istovremeno i bez otklona od istoga, kako glazbenika tako i nas koji smo amateri – promatrači, uči tome da ista partitura ne odgovara na sva pitanja otvorena nakon ili u toku slušanja gdje simbolična vrijednost djela biva raspršena u objektivnoj sadržini (glazbenom pismu, tonovima i melodiji).

Tu (ili to) je i sinteza općih ljudskih proturječnosti o kojoj piše i Kierkegaard (2009). Možemo poput njega smatrati da postoje dva pola bića ili bitka¹ koja se međusobno isključuju i uključuju jer ne postoji objektivna istina bez subjektivne koliko god se trudili dati primat jednoj od tih mogućih strana. “Objektivno naglašuje ‘šta’ se kaže; subjektivno: ‘kako’ se kaže” (Kierkegaard, 2009, 71). Umjetnost, pa prema tome i glazba “neprekidno oscilira između dva suprotna pola, između objektivnog i subjektivnog” (Cassirer, 1978, 118).

Ako to prevedemo na naš prijašnji diskurs egzaktnog i apstraktnog, sinteza se čini sasvim jasnom na općem planu; “znamo da autobiografija rađa svako djelo i da je mjesto svake genealogije djela tijelo, ‘veliki um’”² (Onfray, 2010, 267). No, analiza primjera mora dokazati kako se odvija na pojedinačnom: kakav je odnos snaga objektivnog i subjektivnog, kako ontološki doći do specifikuma.

¹ U ovom kontekstu ne želim odvajati bitak i biće. Husserl to također čini u *Ideji fenomenologije* (42,1975) –izjednačava bitak i biće.

² Želim objasniti da se subjektivan sud i onaj koga bismo smatrali objektivnim postepeno niveliraju i zato je vrlo bitno pojasniti pojedinačne (elemente) da bi se pojasnila opća slika o prirodi jednog fenomena kao što je glazbeni doživljaj-percepcija zbog kojega se i glazba također smatra fenomenom. Ne zaboravimo da skupina pojedinačnih, subjektivnih sudova također konstruiraju opći-objektivni sud presudan u konstituiranju kanona-pravila-obrasca za (o)ponašanje.

2.0 Dijalektika kanona i kanonske “entropije” u klasičnoj glazbi

Postoji veliki jaz između profesionalnih glazbenika i izvođača s jedne strane i slušatelja s druge. Plastičan dokaz je podjela uloga na koncertu klasične glazbe: publika ulazi na jedna vrata dok su izvođači sakriveni iza kulisa i ulaze na drugi ulaz³ čemu možemo pridodati i odvojene grupacije glazbenika u publici koji također čine zasebnu skupinu – još jednu glazbenu elitu odabranu da progovara o zabranjenoj i teško dostupnoj vrsti “sakralne” zone – teoriji glazbe i konkretno praćenoj praksi na sceni. Ne asocira li ta osnovna podjela također i na vrlo poznatu podjelu sakralnog i profanog, liniju razdvajanja običnog, plošno sadržinskog od usložnjene daleke nepoznanice, faktora enigmatskog prostora i vremena.

Skupina koju smo maločas nazvali “elitom” je posvećena skupina koja posjeduje znanje tajnih znakova, može dešifrirati “svete spise”. Ona je “svećenička” (odnosno posvećena “pozivu”) u svome posredovanju između Boga i “običnih” ljudi (glazbenih laika, melomana etc. koji slabo ili nimalo raspoznaju elemente unutar partiture); posreduje kroz univerzum mogućnosti i kauzalnosti daleko od ovozemaljsko konkretnog i bliskom ljudskim artefaktima na egzaktnim primjerima –notnim zapisima i muziciranju. Ovako bi zvučala tajna formula glazbe kada bi se prevela na jezik religije. No, ta simbolična podjela uloga ima daleko složeniji proces iza sebe, u također vrlo dalekoj ljudskoj prapovijesti kada je glazba započela svoj (uspoređan sa svakodnevnim preživljavanjem) život.

Ako transcendenciju kao prediskustveno ili nadnaravno, odnosno metafiziku razmatramo kao moguće simbolično i apstraktno, ta karakterizacija ili vrednovanje najčešće će ostati u domeni teško spoznajno dostupnog. Ono –to nadnaravno zato jer je fluidno, nesistematsko, nekonzistentno, nevizualno, neopipljivo već samo očekivano auditivno u percepciji slušanja, ono što protiče u vremenu i zavisi od njega što je nemoguće smjestiti u prostor. U Lessingovom Laokoonu (1964) postoji podjela na prostorne i vremenske umjetnosti; glazba je vremenska umjetnost, međutim nije li i partitura prostorna/statična kao i umjetnička slika? Partitura je zapis/zapisana i kao takva ona je prostorna dok u zvučnoj realizaciji mora biti vremenska. Zato se moramo pitati

³ Ovaj primjer nalazi se u knjizi Lehmann, Sloboda, Woody (2007): *Psychology for Musicians-Understanding and Acquiring the Skills*, u poglavlju naslovljenom *The Distinct Roles of Performer and Listener* (strana 247).

kamo taj odnos može odvesti osim u polje sakralnog strahopoštovanja Drugog, Onoga. Drugo ili Ono se ispoljava kao velika razdaljina mogućeg, enigma. Zato što je moguće i zagonetka, u njega – to moguće, može stati mnoštvo sačinjeno od raznih elemenata, svojstava koji su ipak pretpostavka. Zbog privilegije nepoznanice ta pretpostavka je konstantna jedino kao začudnost čulnog a sve što se može rezimirati jest taj odnos prema “matrici logičkih operacija koje proizvode revnosne monoteizme” (Sloterdijk, 2013, 139)⁴. Nadalje, odnos sakralnog i profanog u perceptivnoj naravi ako se dovodi u vezu s glazbom može se shvatiti kao neuništiva larva antičkih vrijednosti kojima se pridružuju i pojedini zaključci alternativne arheologije (mogućnost postojanja instrumenata i u ranijim razdobljima ljudske civilizacije) sasvim mogući zbog pretpostavke potonjih. Jorge Angel Livraga u *Kazalištu misterija u Grčkoj-tragedija* (2000) u sedmom poglavlju svoje knjige pišući o “posebnim akustičkim sustavima za pojačavanje rezonanci”⁵ i “automatskim glazbenim instrumentima i stvarateljima buke” navodi kako se već tada, u antici poznaje akustika⁶ i da postoji neka varijanta orgulja.

Zato se može uzeti u obzir mogućnost postojanja verzije instrumenata koji bi prethodili nekima od najstarijih koje poznajemo kao

⁴ Spomenuti autor u petom dijelu knjige *Božja revnost* naslovljenom *Matrica* objašnjava kako se ljudski subjekt briše u religijskom zanosu onostranim. Logika religije – vjerovanje – istovremeno je najteža i najjednostavnija matrica. Najteža zato jer nije kognitivno objektivizirana a najlakša zato što sve što se zaustavi na kolosjeku kognitivnog ne traži dalji nastavak puta zadovoljavajući se bitkom u službi Boga. Razlog zbog kojeg sam upotrijebila to poglavlje na ovome mjestu je baš ta matrica koja nameće jedan sustav vrijednosti i u početnom stadiju vrednovanja i percipiranja glazbe: sakralno, onozemaljsko, metafizičko, simboličko. Ono što jest ali istovremeno i nije (paradoks!) jer je spoznajno nedokučivo na razini emocija i/ili njihovih sveobuhvatnosti te ovozemaljsko konkretno (partitura!) na suprotnom polu ili dnu ljestvice. Između tih polova skale su mogućnosti, mogućeg što također preteže s onu stranu spoznaje jer je mogućnost odgođena istina u svijetu ili sferi istinâ. Ako je tako, onda je i mogućnost s istinom u pretpostavci metafizička i začudna. Zato joj odgovara sakralna, odnosno religijska paradigma s metaforom kao vrhovnim bićem i bitkom u vječitoj enigmati – nezasitij potrazi za apstraktno-konkretnim. Onim što jest kao prapočetak.

⁵ Resonanca je odjek potreban tonu za punoću i boju. Kod raznih glazbala zrak titra u prostoru kao što su cijevi dok je kod pjevača u čeonj, nosnoj i usnoj šupljini.

⁶ Akustika je nauka o zvuku; glazbena akustika se odnosi na muzički upotrebljive zvukove i tonove. Opće objašnjenje glazbenih izraza moguće je naći u *The Harvard concise Dictionary of Music and Musicians* (1999) i *Harvard concise Dictionary of Music* (1998).

što je frula⁷ (prethodnica flaute koju i danas možemo vidjeti na folklornim manifestacijama). Folklor je naime vezan za poganske obrede stoga još jednom svjedočimo o odnosu sakralnog i profanog, dihotomiji koja postaje pravilo. Plutarh (Višić, 2008) u *O muzici* dovodi u vezu glazbu i Olimp, božanske svetkovine etc., što također biva topos –reminiscencija suvremenih autora koji se čak i ovlaš bave problematiziranjem mitologije i njenih sociofunkcija s neizostavnim (pod)sjećanjem na moguće kazališne konotacije.

Tako, primjerice, Octavio Paz u posljednjem poglavlju *Labirinta samoće* (1995)⁸, u dodatku naslovljenom *Dijalektika samoće* piše o ceremonijama i njihovoj povezanosti s kazalištem gdje mit biva poveznica s prvobitnim vremenom a ako jest tako onda i ritual svakako ima tu svoje mjesto. Ovaj meksički pisac i sam može poslužiti kao primjer-poveznica. Europska kultura zajedno s kazalištem ili kazališnom umjetnošću (dakle, i operom koja će se kasnije povezivati i s tzv. soap operom/sapunicom vraćenom na mjesto svog početka, u Europu putem TV ekrana u razdoblju postmoderne⁹) dolazi na novi kontinent putem posrednika-Europljana koji zauzimaju taj kontinent stvarajući kulturološku fuziju. Mit, ritual i stvarnost tako nastavljaju svoju sintezu vidljivu u mnogim glazbenim žanrovima: gospelu, jazzu i sl. kao nastavcima tradicije u novoj tradiciji. Zato Händelova *Aleluja* iz oratorija Mesija može “drugačije” zazvučati, imati drugačiji pristup i/ili odstupanja u odnosu na europski obrazac tendenciozno mijenjajući glazbeni žanr. Tada (na Youtube-u) gledamo *The Soulful Celebration* sa dionicom originalno nepripadajućeg vokala u izvedbi solo improviziranih bravura, drugačijeg ritma. Skladba zvuči znatno duže od originala. Ono što gledamo Leonard B. Meyer (1986) problematizira u poglavlju naslovljenom *Forma, vjerovatnost i očekivanje*. Forma je, kako autor navodi, dio stila koji obuhvaća apstrakciju i generalizaciju. U ovom slučaju vjerojatnost forme je iznevjerena zato jer ulazi u kontekst drugog stila. Dalje, mi određenu formu očekujemo. Kada

⁷ Razni oblici postoje i u današnjim “primitivnim” kulturama. Spominje ih i Claude Levi-Strauss u svojim *Tužnim tropima* (1999, 228-229) u sedmom dijelu knjige pišući o Nambikvarama. Njih upoznaje u ekspediciji u srednji Brazil; kako navodi “ograničeni su na nekoliko nota (...) Izrada tih bambusovih frulica je najsvetiji obred” te kulture.

⁸ Ovaj primjer je, dakako, daleko od primjera koji su navedeni iz stručnih članaka ili studija; ali ipak, ako je suditi prema ili o općim mjestima, onda može ići u prilog tvrdnji da se pojedine teme i zaključci naprosto podrazumijevaju. Zato nimalo ne čudi ako upravo ti primjerci svoje mjesto nalaze i izvan stručne literature.

⁹ O ovoj temi vidjeti u *From Opera to Soap Opera: On Civilizing Processes, the Dialectic of Enlightenment and Postmodernity* Mária Vieira de Carvalho.

slušamo *Aleluju*, očekujemo stil baroka, zato je to očekivanje formalno očekivanje. Ono može biti naučeno kroz tradiciju, umjetnički stil i značenje.

Da bismo shvatili promjenu značenja, moramo nešto znati o povijesti glazbenog djela, u suprotnom, navedena promjena neće izazvati nikakvu reakciju misli o kontekstu djela sa vlastitom povijesnom pozadinom, ono će se prevoditi kao djelo koje ima zajedničku povijest u odnosu na recipijenta(e)/percipijenta(e). Izvan konteksta stilske afirmacije će prouzrokovati afektivno stanje, raspoloženje. Druga značenja (stilska, muzikološka, povijesna, etičko-estetska) će biti usmjerena na sve mitološke, religijske, socio-ekonomske, tranzicijske, transmisijske, medijsko-produktivne konotacije. Sve one nisu produktivne jedino u smislu iznuđivanja “pozitivnih”, “lijepih”; “veselih” emocija ili raspoloženja. Dapače, one mogu izazvati pomisao o fetišizaciji modela/kanaona/obrasca koji ugnjetava, ne priznaje razlike, koji je robovlasnički, parazitski, neliberalan i koji je kao takav proizveo glazbeni oblik/stil apsurdne “američke kulture” konzumerizma koji se vraća u Europu u novom ruhu transkriptivnih vrijednosti.

Nadalje, Višić piše da je glazba bila u funkciji višeznačnog postulata često rukovođenim božanskim bićima muzama u početku povezanih sa Zeusovim kultom¹⁰. Ona je bila i nivelacijski pasaž vrijednosti; bila je magija po sebi dovoljno moćna da izmanipulira i samo božanstvo. Prema tome, glazba je svojstvima sakralna i njezina upotreba je usmjerena na sveto ali praksa – muziciranje – je očito bila i ovozemaljska – profana, “darovana” sposobnost i vještina koja se postiže praksom/vježbanjem. Ako je tako, a jest, ta razmjena moći po kojoj se čovjek može izdići iz vlastite ljudskosti u praktičnoj upotrebi glazbe djelujući sa i na bogove asocira na igru. Igra ili igranje je prostor drugačijih pravila gdje simbolizam daje mogućnost transformacije i reanimacije simboličnih uloga. Prema tome, bitak unutar igre ne mora se slagati sa spoljšnjim bitkom. Naša percepcija glazbe zato mora biti i apstraktna (slučaj Händel).

¹⁰ Višić (2008, 11-12) navodi da je Zeus bio indoeuropsko božanstvo kome su se muze priklonile kao “ocu bogova i ljudi”. S obzirom na takvu genezu helenske religije ne čudi (a o tome nas također obavještava isti autor) što su najstarije helenske narodne pjesme “bile hieratskog, nabožnog karaktera upućene olimpskim bogovima, posebno Zeusu i Apolonu zaštitniku helenske muzike i poezije, a kasnije i liječništva. Glavna karakteristika svjetovne poezije i pjevanja, sudeći prema ‘Ilijadi’ i ‘Odiseji’, bijaše pobožna glorifikacija i pjevanje božijih djela novih osvajača Olimpa”.

Fundamentalne egzaktne vrijednosti partiture se prenose na jezik opažaja – drugu dimenziju kontemplativno asocijativnu. Zato ne čudi što Eugen Fink vrši transmisiju takvih teza u *Osnovnim fenomenima ljudskog postojanja* (1984). Pretpostavka je da je igra osnova umjetnosti. Također, Johan Huizinga u *Homo Ludensu* (1992) još jednom to potvrđuje. Igra je osnova ljudskog djelovanja/činjenja. Kako izvođenje glazbe jest djelovanje sasvim je jasna asocijativna sinteza. Zanimljivo je da Huizinga (1992, 43-44) pokušava kroz genezu riječi “igrati” otkriti i *jezikoslovno* značenje te riječi, primjerice u njemačkom jeziku – spielen (kada se govori o glazbi i sviranju), što bi predstavljala: *svaka vještina u rukovođenju glazbalima*. Nadalje, Roger Caillois (1958, 37-38) smatra da je igra: *slobodna, izdvojena, neizvjesna, neproduktivna, propisana i fiktivna*. Potvrđuje njezin odnos sa sakralnim u “primitivnim” obredima (1958, 112) s maskama gdje čovjek/sudionik zapadajući u delirij premješta vlastiti bitak u prostor nehumanog, preobraženog transa.

Takva tradicija percepcije glazbe može djelovati iluzorno iz današnje perspektive ali nije moguće potpuno je izbrisati. Konzumiranje umjetnosti, repetitivni stil ili stilovi koji ulaze u svakodnevicu ukoliko nisu dozirani, primijenjeni u jednoj mjeri, vremenski ograničenoj oni kao takvi neće završiti put i doći do kraja tog iluzionističkog svijeta. Ali, ponovo, preobrazba i trans mogu biti shvaćeni simbolično, ritualno, ali samo u jednoj vremenskoj bazi – opuštanja, zamišljanja i identificiranja sa sadržajem samo u vremenu i prostoru gdje je to moguće. Igra simbolima ipak nije “neproduktivna” jer izaziva analizu, simptomatično asocijativno povezivanje. Zasižno simbolična *anamneza* sudjeluje u formiranju/ rearanžiranju¹¹ stoljeća nove percepcije, percepcije post-moderne, post-post-moderne, današnjice. Glazbena igra ili igra glazbom ne može nikako biti neproduktivna (što dokazuje slučaj *Aleluja*).

Jednostavno brisanje kulturološko-socijalnog aspekta iz individualne, pa kasnije i kolektivne percepcije nije moguće. Nju možemo također shvatiti kao vrstu transa, ushićenja neprestanim ponavljanjem obrasca ili obrazaca u igri (tragom igre kod Huizinge), socijalnoj interakciji– pulsaciji/pulsacijama¹². Ako se konstantno govori o kanonima

¹¹ Nijaz Ibrulj u *Stoljeću rearanžiranja. Eseji o identitetu, društvu i znanju* (2005) ispisuje sedam eseja koji govore o percepciji suvremenosti, odnosno žele objasniti što to može predstavljati pojam/ poimanje modernog čovjeka u današnjem vremenu, što bi trebao biti i kako bi se trebao shvatiti identitet u kontekstu ovog prostora i vremena.

¹² Teoriju socijalne pulsacije iznio je Ivo Komšić (2015) u istoimenoj knjizi.

klasične glazbe kao što su Bach, Beethoven, Mozart¹³ (imena toposi glazbenog svijeta), ne može se očekivati da se kolektivna svijest ogлуšuje na to ponavljanje. Odnosno, ako se ogлуšuje, čini to zato jer je i sama usvojila kanonski obrazac. On se samopotvrđuje nesalomljivošću bitka ili bitaka s mogućim, drugačijim emocijama, razumijevanjem i vrstama koje nisu kanonske.

Ipak, niti glazbenicima niti amaterima i/ili slušateljima glazba u perceptivnom smislu nije jednako važeća i time problem postaje još složeniji. Svi glazbenici izvan teorijskog razumijevanja ne gaje ista osjećanja prema svoj klasičnoj glazbi iako očigledno postoje kanoni i kanonska “entropija”. Isti slučaj je i sa slušateljima – ni njima ono što je “servirano” u dvoranama ili na Youtube-u, radiju, televiziji nije vrhunac jednog identičnog kolektivnog doživljaja, kako pozitivnog tako i negativnog gdje ostaje jedinstveni sud u funkciji osnove za promatranje i učenje kao svojevrsna paradigma. Što će ponovno potvrditi da percepcija ide izvan granica trenutno percipiranog prezentiranoga te je kao takva složen umni proces vezan reakcijama i podražajima mozga te također i nesvjesnim, potisnutim sjećanjima. Freud (1976) u radu *O uspomenama iz djetinjstva* piše kako su sjećanja ili uspomene iz djetinjstva i razumljiva i nerazumljiva što dokazuje “infantilna amnezija” koja se potvrđuje kroz prve dvije “izgubljene” godine života.

One jednostavno nestanu, postaju zagonetka. Što iz toga možemo naučiti a da je korisno kada pišemo o percepciji glazbe?

Da je taj transcendentno egzakti glazbeni modus zbog čega je i ona sama po sebi fenomen, uključen u izgradnju pojedinačnog ega ako krećemo od njega, od okoline u kojoj se stvara i formira, od obitelji koja formalizira jedan pristup i jedan model, kao što je primijetio/ primjenio Horkheimer u *Authority and the Family* (u: *Selected Essays*, 2002). Razvoj pojedinca može imati više baza, može lutati i lutajući primati podražaje koji se granaju i nastavljaju jedan na drugi utječući i na okolinu kao što i ona fragmentarno utječe na njega. Zato i možemo govoriti/pisati

¹³ Moramo razlikovati ono što se smatra klasičnom glazbom od onoga što bi trebao biti klasični stil. Klasična glazba označava šire područje odnoseći se na specifičnu vrstu glazbe. Klasični stil najbolje objašnjava Rosen (115:1979) pišući o dosljednosti muzičkog jezika. Dosljednost muzičkog jezika mora se shvatiti i naslutiti kroz strukturu klasične kompozicije. Zato autor na jednom mjestu navodi: “Struktura klasične kompozicije zavisi od načina na koji njene teme zvuče, a ne od onoga što bi se s njima moglo učiniti. (...) U kasnom 18. veku sva vanmuzička razmišljanja, matematička ili simbolička, potpuno su potisnuta, a ceo efekt, osećajan, intelektualan i strastven, izvire iz same muzike.”

o glazbenoj percepciji uopće (kao krajnjem sudu ili pretpostavci prema kojoj se pretpostavlja da nešto jest po sebi) kada na umu imamo datost trenutka i odvojene percepcije pretpostavljene složenim procesima koji joj prethode i individualnoj koja da naslutiti da nije jedino to konstrukcija isključivosti jednog ega.

Problem se ponovo usložnjava. Glazba je sveprisutna pa je kao takvu percipiramo, zato metafizički predio ne predstavlja problem ako se smješta u najjednostavniji oblik “sviđanja”. Bezazlena i nimalo oštra kritika “ukusa”¹⁴ može dovesti u pitanje čitavu kanonsku strukturu. Glazba je prisutna u marketima, u kafićima, bolnicama, u našim umovima čak onda kada smo sami, u tišini. Tada živi kao percipirani društveni javni ili privatni fenomen. Percepcija se modificira i kroz vanjski podražaj. U protoku vremena¹⁵ percepcija dokazuje i mjeri vlastite granice. Kada se tako promatra njezin svijet i naš svijet unutar nje, funkcije doživljaja djeluju konfuzno. Shodno tome i Milan Uzelac zaključuje da:

“Umetnost može svoje proizvode prevoditi iz jednog u drugi modalitet, a da ne pita za poreklo modaliteta. (...) Ako istovremeno imamo i dalje potrebu da u delima uživamo, i ako to uživanje ostaje večna metoda zagonetka, onda opravdanje svog postojanja jednako imaju i dela umetnosti i samo mišljenje o njima; ovo poslednje, sada na kraju stoleća, nakon svih prevrata kroz koje je prošla umetnička praksa na putu oslobađanja umetnosti od okova neumetničkih pritisaka i diktata, dovelo je do toga da

¹⁴ Galvano della Volpe (1971), marksistički talijanski filozof, napisao je *Istoriju ukusa (Schizzo di una storia del gusto)*. Ona je metodološki dokaz interdisciplinarnih povezanosti.

¹⁵ Na ovom mjestu se ponovo može uvesti Lessingov (1964) zaključak (u Laokoonu) o prostornim i vremenskim umjetnostima. Što se glazbe tiče, moramo se složiti da je riječ o vremenskoj umjetnosti jer je potreban protok vremena da bi se čula i da bi se u konačnici shvatilo značenje partiture. Sve je to obuhvaćeno protokom vremena, nemogućnošću da se “trenutak” ovjekovječi sredstvima koja ostaju zatočena u “trenutku”. Partitura oživljava izvedbom. Dakle, potrebno je vrijeme, protok vremena, da bi značenje ili značenjsko bilo pretočeno u realno pojmljivo. Partitura ipak jest prostorna, libretto je prostoran, glazbeni doživljaj je prostorni i vremenski, emocija je prostorna i vremenska (intenzitet doživljaja se najčešće označava sa: veliko, malo, puno), odnosno medijska reprodukcija je prostorna (kazalište, dvorane ili neki drugi prostor izvođenja – prema primarnoj ideji, Youtube, televizija, smartphone). Zato glazba mora biti i jest i prostorna i vremenska umjetnost u vlastitoj produkciji i reprodukciji (sveobuhvatnosti elemenata kojima se dolazi do percepcije). Opera je također i vremenska i prostorna.

se umetnost i cilj njenog postojanja definitivno dovodi u pitanje.”
(Uzelac, 2008, 271-272)

3.0 Umjetnički doživljaj: produkcija i reprodukcija umjetničkog doživljaja

Kako bi se mogao konstruirati i konstituirati doživljaj da bi se doveo u vezu s umjetničkim djelom/svijetom/glazbom uopće? Zašto je doživljaj toliko bitan ukoliko razmatramo značaj i značenje umjetnosti i glazbe? Početni odgovor na to pitanje nalazi se u činjenici da percepcija čak i kada govorimo o kanonu nije fiksirana. A nije fiksirana zato što kanon također nije fiksiran. Podložan je reinterpetacijama i uključivanjima novih umjetničkih djela u kanonsku strukturu (nadopunjuje se). Zato je to pitanje reverzibilno jer vraćajući se u bazu iz koje dolazi trpi ponovnu eksplikaciju i afirmaciju.

Zašto spominjati kanon kada pišemo o društvenoj fenomenologiji umjetničkog/glazbenog djela? Kanon može biti sredstvo manipuliranja i podrazumijevanja, pogotovo onda kada postoji strah od novoga, što nije provjereno, o čemu nije pisano i o čemu ne postoji teorija ili čime se postojeća teorija nije bavila. Osnovna preokupacija tada jest što misliti i kako prodrijeti do recipijenata. Nije tajna da su mnoga umjetnička djela tokom svog prvog doticaja s publikom/recipijentima doživjela fijasko. Balet *Posvećenje proljeća* Stravinskog, suvremenog skladatelja o kome je svojedobno pisao Adorno u *Filozofiji nove muzike* (1968) jest bio muzički “blasfemičan” kad se tek pojavio. Bilo je potrebno vrijeme reprodukcije da bi se ono shvatilo drugačije. Postojala je želja i potreba da se interpretiraju novi glazbeni izričaji dovoljno interesantni i produktivni da bi iznjedrili novu filozofiju glazbe kao što je ova. To je taj kanonizacijski put o kome govorimo/pišemo.

Taj balet Stravinskog se nalazi kao kanon u udžbenicima i postaje paradigmatski samim tim što je skladatelj sudjelovao u tokovima izgradnje postmoderne klasične glazbe. Kanon treba potvrditi značaj kolektivnog doživljaja. On je ime s podlistkom strahopoštovanja i neupitne veličine. Od Stravinskog se više ne očekuje da se kolektivni ushit prenese u negodovanje izlaskom iz kazališta¹⁶. Ipak, kanon ne može

¹⁶ Film Jana Kounena *Coco Chanel i Igor Stravinski* sadržava nekoliko zanimljivih scena na samom početku (kako je riječ o filmu ne želim aludirati na doslovno prihvaćanje radnje, riječ je samo o primjeru s mnogo kompleksnijom aluzijom na stvaranje kanona

obuhvatiti pravila izazivanja određene vrste percepcije. Glazba, “prkoseći” kanonskim očekivanjima (statusnim neupitnostima), i dalje stremi ka izazivanju autentičnih “emocija” (koje možemo shvatiti kao rezultat qualia). Autentičnih zato što bi trebale biti impersonalne i usmjerene na izgradnju funkcije metafizičkog svojstva u glazbi, odnosno umjetnosti; sakralnog aspekta o kome je ranije bilo riječi, a da bi se oslobodila svih predispozicija određenih vrednovanja. Emocija je stoga višestruka “metodska zagonetka” (prema Uzelčevoj opasci) jer je jedinstvenost njezinog fenomena nemoguće iskristalizirati izvan postojećih normi.

Ukoliko sama umjetnost jest diktirana definicijama i teorijama za koje se dokazalo da su također varijabilne, što dokazuju primjeri kanonske nadogradnje i npr. suvremena klasična glazba¹⁷ – Schönberg sa dodekafonijom (12-tonsni sustav, atonalna verzija) te glazbeni stilovi koji su melanž drugih stilova npr. R ‘n’ B–Rhythm and blues ili jazz baziran na improvizaciji, bit umjetnosti i mimesis/podražavanje (Aristotel, 1966) tj. i fiksirani doživljaj ili emocija–isječak u protoku vremena tj. trenutak, osjećaj/i, emocija/e je/su naposljetku također varijabilna/e. Ne samo zato jer su teorije takve, lako rušive, već stoga što emocija koja se može shvatiti kao rezultat “izvedbe” umjetničkog djela očito jest i sama vrlo diskutabilna zbog personalnih različitosti. Individualni primjeri dokazuju da se prilikom slušanja pobuđuju različiti osjećaji. Pitanje je kojim načinom se konstituiraju i što uvjetuje njihovu različitost da bismo naposljetku, *a posteriori*, govorili o osjećajima i percepcijama. Mimetički

i put umjetničke inovacije). Riječ je o praiizvedbi baleta *Posvećenje proljeća*. Tu vidimo razinu doslovnog nipodaštavanja umjetničkog djela: publika demonstrativno napušta kazalište, postaje agresivna, što je također začudno s obzirom na prostor održavanja baleta i tzv. “visoko” društvo koje se tu očekuje. Također, tu vidimo koreografiju Vaslava Nižinskog (vidimo glumca koji tumači ulogu mladog Nižinskog). Interesantno, i Nižinski i Stravinski danas slove kao poznati i neupitno značajni umjetnici. Usijana atmosfera, naime, zaista se zbila u stvarnosti (film je pokušava dočarati) prilikom izvedbe *Posvećenja proljeća* 29. svibnja 1913. i to je davno potvrdio Stravinski u *Memoarima i razgovorima* s Robertom Craftom (1972, 288). Očito je to bila vrsta glazbene i baletne revolucije. O Nižinskom također postoje neki zanimljivi detalji s kojima nas upoznaje Stravinski u spomenutim *Memoarima i razgovorima* od stranice 142. pa dalje do 148. ali ih sada izostavljam smatrajući ih suvišnim ovom istraživanju.

¹⁷ Pitanjima forme, vrednovanja, regulativa iz tradicije, te determiniranjem pojma/poimanja Nove glazbe 20. stoljeća sukladno sa svim glazbenim inovacijama bavio se i Nikša Gligo (1987). To istraživanje moguće je povezati s Mitchellovim *Jezikom moderne muzike* (1963).

konsenzus postaje pravilo u izučavanju glazbene umjetničke prakse – valorizacije. Želimo li uz pomoć primjerice Adorna (1968), Fochta (1976), Žmegača (2003), Wagnera (2003) ili Donne (2006) provjeriti što bi to trebalo značiti, naići ćemo na mnoštvo povezanih segmenata, povijesnih presjeka, glazbenih primjera i imenâ iz glazbenog svijeta povezanih filozofijom i spletom društvenih okolnosti prema kojima klasična glazba baštini neprikosnoveno sjećanje na primjerice “ukus” društva ili pak ukus elite¹⁸ iako takav stav nikada do kraja ne obrazlaže funkciju/funkcije glazbe. Vraćanje do Aristotela i nazad suočava nas sa jednom teorijom mimesisa koja danas ne može biti shvaćena na prvotni način. Sudeći prema njegovoj teoriji o podražavanju (u) umjetnosti¹⁹ mimesis jest preduvjet stvaranju glazbenog djela.

To je poticaj na/za pozitivnu povratnu informaciju slušatelja (što će reći da krajnji ishod također može biti negativan; stoga, pitanje je što on kao takav predstavlja)²⁰. Ukoliko je ta informacija pozitivna, djelo, upriličenje, mimesis pozitivnu povratnu informaciju može transformirati u ushit– emotivni vrhunac. Ushit ne mora nužno predstavljati ljepotu i stvarnost kakvu poznamo. Npr., što umjetnička instalacija može izazvati, što ona podražava; kako se mimesis objašnjava u takvom slučaju? Čime, kakvim elementima se tu izaziva ushit ili bilo koje drugo osjećanje i što se tu oponaša i da li se išta oponaša; kako shvatiti dijapazon mogućih

¹⁸ Glazba koju običavamo nazivati klasičnom je bitna za ovo istraživanje jer se u njenom okrilju rodila sama opera. Ona je rođena na dvoru Medicia i zato upotrebljavam izraz “elitno” zato da bih ukazala na umjetnost tzv. visokog društva.

¹⁹ Važno je obratiti pozornost na Aristotelovu *Poetiku* (1966) i *Nikomahovu etiku* (1982). Oba sadržaja knjiga govore o funkciji i nužnostima stvaranja i bavljenja umjetničkim djelom. Topos kojim se smatra *Poetika* zbog jednostavnosti formuliranja definiranja/definicije umjetničkog stvaralaštva po kojoj postoje distinkcije s obzirom na prijem publike, komedije i tragedije i onoga što bi trebale podražavati, zasigurno su nezaobilazne i u ovakvim postepenim interpretacijama i pokušajima da se odgovori na društvenu fenomenologiju umjetničkog djela. Zato traženje biti umjetničkog djela uz pomoć fenomenološke rekonstrukcije prizivanjem podražavanja proisteklog iz Aristotelovog poimanja tragedije, komedije pa prema tome i umjetnosti uopće (*Nikomahova etika* obrazlaže umjetnost kao *vrsnost* što se dakako može dovesti u relaciju s *Poetikom* na bazi *podražavanja*; iz toga možemo zaključiti da izazivanje osjeta/osjećanja kakav treba, odnosno ne treba biti, proizlazi iz vrsnosti umjetničkog (pri)do-kazivanja istoga) uvijek može tražiti oslonac u toj tradiciji iako postoje određena odstupanja.

²⁰ Prema Platonovom tumačenju iscrpno predstavljenom i obrazloženom u *Mimesis i konstrukcija* (2009) Sadudina Musabegovića očigledno je da je upravo *techne* taj rezultat mimesisa i poiesisa.

predodžbi? Čini se da zaključci koji uzimaju u obzir vrednovanje glazbenog djela, bez obzira na konstantu koja bi predstavljala upravo užitak, spomenut i u Uzelčevom tekstu, ostaju zagonetka baš zato što sam užitak nužno ne mora predstavljati ljepotu i podražavanje, oponašanje stvarnosti (koja ne mora u svojoj svrhovitosti može biti višeznačna); ne može predstavljati vrijednosni sud po sebi u tradicionalnom shvaćanju oponašanja.

Da li i s tim spoznajama i dalje možemo tvrditi da: “stvari koje život mogu pretvoriti u užitak ostaju iste. To su, danas kao i nekoć: lektira, muzika, likovna umjetnost, putovanja, uživanje u prirodi, sport, moda, društvena taština (viteški redovi, počasne službe, skupovi) i opajanje osjetila” (Huizinga, 1991, 23); ili je to idealističko i pasivno promatranje umjetnosti koje staje na ovoj posebnoj “instanci” opajanja osjetila gdje sve mogućnosti objektivnog/realnog razmatranja jednostavno (pre)staju.

Umjetnost je danas više angažirana, ona želi ukazati koji su bitni detalji umjetničke stvarnosti u sudarima sfera s objektivnom/realnom stvarnošću i predmetnim svijetom. Umjetnik Edin Numankadić²¹ jedan od osnivača grupe *Prostor – oblik* u *Zapisima* recipijente svoje umjetnosti upoznaje s minimalizmom i simbolikom koju do kraja jedino on može dešifrirati. Štoviše, recipijent ne može razaznati koji se tekst nalazi na slici, zašto je slikar upotrijebio baš boju koju je upotrijebio zbog odsustva tradicionalnih slikarskih tehnika. Tek nakon nekog vremena mogli bismo shvatiti samo dio tog magičnog stvaralačkog svijeta. Kada je slika primjerice bijela, onda bismo mogli razmišljati o čistoći i njezinim funkcionalnim varijacijama, upotrebnim vrijednostima i o tekstu koji bi mogao biti dijelom baš takve slike –čista ili pročišćena misao. To je suvremena umjetnost sa svojom aktivnošću i ljepotom (i nametnutim pitanjem da li je ljepotu moguće promatrati kroz neprepoznate ili neprepoznatljive rakurse), drugom estetikom koja se naprosto nameće tradiciji.

Brazilski umjetnik Hélio Oiticica ne samo da umjetnošću izaziva i sablažnjava, već otvoreno stavovima ruši društvene norme; briše javno i privatno, otvara umjetnost i eksperimentira. Ako ćemo razmišljati o suvremenoj umjetnosti i simboličnoj angažiranosti, sjetit ćemo se općih mjesta u likovnoj umjetnosti: Picassove *Guernice* i Munkovog *Krika*.

²¹ Irfan Hošić je u časopisu *Muzika* god. XI, br. 2, juli-decembar 2007. napisao članak *Slikar Numankadić i zvuk*. Ondje povezuje Numankadićevo slikarstvo (analitičko i procesualno slikarstvo) i glazbeni opus Johna Cagea (glazbena avangarda).

Traktati o svjetskim ratovima, anarhiji, nelogičnosti ubijanja nedužnih civila posežu za takvim umjetničkim primjercima kako bi naglasili umjetničku i realnu usaglašenost.

U suvremenoj glazbi mnogi bi rekli da stvaralaštvo Johnna Lennona, rock, psihodelija i idealizam u jednom pokreće mase u smjeru kolektivnog ushita. Massimo Donna (2008) analizirajući pojedine Lenno-nove izjave i tekstove objašnjava kako je umjetnik paradoksalan i kako je svjestan paradoksalnosti te da idealizam koji može djelovati kao da je u prvom planu zapravo višeznačna varka. Kako onda tumačiti tu umjetnost u startu usmjerenu na beskraj tumačenja, kako je smjestiti u nekakav okvir objektivnog, moguće prihvatljivog i jasnog? Umjetnička djela ili performansi spomenutih autora su također kanoni, suvremeni koji ne trpe tradicijsku isključivost bipolarnosti. Suvremena umjetnost je svjesna tradicije, zato ju uporno odbija shvaćajući da može razbiti barijere, da može navesti na razmišljanje, izazvati percepciju otrgnutu od predodžbi, ali samo utoliko što ćemo također biti i svjesni tih predodžbi koje će na kraju uspjeti promijeniti percepciju stvarnosti na kraju se ipak referira na svoj način.

“Umjetničko djelo ne sastoji se iz ‘prikazanog svijeta’ nego se sastoji od svog ‘materijala’. A njegov materijal može biti sve što umjetnik smatra dostatnim za kreativnost i za kreaciju. Moderna umjetnost nas je natjerala da shvatimo ono što smo oduvijek ‘znali’, ali smo to isuviše, filozofski, podrazumijevali: da je svijet umjetnosti jedinstven svijet, ali ne zato što u njemu vladaju zakoni ‘istine’ i ‘ljepote’, nego zato što vladaju zakoni konstruisanja koji su u suštini isti, ali se prilagođavaju različitim konkretnim materijalima. (...) Moderna umjetnost nas uči da ‘vidimo’ ne samo tu istu modernu umjetnost, nego i umjetnost svih civilizacija i svih vremena.” (Kulenović, 1995, 109)

Zahvaljujući tim suvremenim primjerima možemo konstatirati da umjetnost prije svega treba predstavljati umijeće stvaranja. Naša reakcija potiče nas da preispitamo tradiciju i smjer moguće percepcije. Subverzivna suvremena umjetnost želi nas potaknuti na to i podsjetiti nas na nazočnost volje u umjetnosti i u samoj percepciji. Percepcija, ukoliko se slažemo sa Schopenhauerom (1969) uveliko ovisi o volji za stvaranjem ili činjenjem, a volja nije ništa drugo do pretpostavka nastanka percepcije

*ekstrapercepcijom*²², što bi bila zapravo jukstapozicija u odnosu na percepciju koje smo svjesni, njezina svojevrsna *parenteza* (kao zakulisna međuigra percepcijâ percepcije). Schopenhauer nas uči da je sve podređeno subjektu. On također želi podučiti da filozofija i glazba sadrže skrovitu ili unutarnju prirodu svijeta. Prema tome, sasvim je očigledno da u ovome slučaju ako se složimo sa Scopenhauerom, pretpostavka *mimesisa* nastavlja svoj put baš od prvotne sublimacije i suodnosa aristotelovskog filozofskog definiranja poetike –do konstatacije da je i antimimeza mimeza. Polazišna točka rasprave o umjetnosti i glazbi ipak je onda u antičkom shvaćanju. Glazba, kao što smo ranije naveli, najviše ulazi u područje metafizike.

U onome trenutku kada počnemo razmišljati o metafizici i njenom odnosu s glazbom sjetit ćemo se prvotnog *mimesisa* kao simbola distinkcije umjetničkog djela od neumjetničkog. To je objektivizirani sud u funkciji stvaranja kanona. Godine kolektivnog iskustva ga potvrđuju ili demantiraju njegovo postojanje unutar te strukture. Poticaji za ulazak u kanonsku strukturu postoje izvana u menadžmentu, animaciji i marketingu (Dragičević-Šešić, Stojković, 2003)²³ i iznutra od subjektivne do kolektivne, tj. objektivizirane percepcije. Tome moramo pridružiti i teoriju sa djelovanjem jezične aparature –uvjeravanje u istinu/e (teorije, prakse i percepcije).

Nije li ovaj zaključak srodan Gadamerovom (1978); istina povijesti se potvrđuje kroz jezik i jezikom s određenom namjerom: “svako iskustvo važi samo dok se potvrđuje” (Gadamer, 1978, 381). Percepcija je također iskustvo. Kada govorimo o objektiviziranoj, objektivnoj, odnosno kolektivnoj percepciji, tada govorimo o percepciji konstruiranoj s namjerom da izazove, tj. unaprijed zada određenu vrstu osjeta ili da ono što mislimo da jest svede na nivo teorijskog shvaćanja i interpretiranja pa prema tome i na interpretacijska ograničenja.

Nadalje, suodnos subjektivnog suda, doživljaja, osjećaja, ukusa, iskustva pojedinca u simbiozi s kolektivnim/objektiviziranim istinama žele potvrditi znanstvena istraživanja kao tezu kojoj individualnim primjercima ili primjercima manjih grupa služi kao temelj. Glazbena

²² Odabirem ovaj pojam u pokušaju razgraničavanja percepcije kao suda, općeg iskaza u forma *sviđanja* ili *nesviđanja*. *Ekstra* (u složenicama kao *izvan*) dodajem percepciji izvan te opće percepcije u pokušaju da dođem do područja nesvjesne percepcije, aludirajući pri tome direktno na Freuda (1973).

²³ Antropološku analizu “stvaranja identiteta” kroz institucije predstavila je Mary Douglas u *Kako institucije misle* (2001).

psihologija (Lehmann, Sloboda, Woody, 2007), moderna psihologija koja se počinje razvijati u drugoj polovici 19. stoljeća počinje konkretno bilježiti napredak u istraživanjama povezanim s područjem glazbe: na koji način i gdje se glazba koristi,

“da bi se dvadesetih i tridesetih godina 20. stoljeća praktično (sa)znanja primjenila u marketingu, dizajniranju glazbenih instrumenata i koncertnih dvorana te uređivanju radio i TV postaja, u pronalaženju i optimiziranju glazbenih aplikacija u industriji ili terapiji, u stimulaciji i razumijevanju.” (Lehmann, Sloboda, Woody, 2007, 25)

Sukladno s ovim saznanjima i praktičnom upotrebom glazbe morali bismo shvatiti da percepcija i mimesis ne dolaze sami od sebe već su prizvani jednom tradicijom upotrebe glazbe i da ono za što smo uvjereni da nam odgovara ili nam se naprosto sviđa prodire u psihološka istraživanja i da ne odstupa (ako bismo mogli tako formulirati) od sjećanja na koje podsjeća Freud²⁴. Ona daje odgovore na pitanja kako čujemo i zašto čujemo to što čujemo. Zašto percepcija djelomično jest takva kakvu je prepoznamo. Psihologija glazbe u obzir uzima čitavu povijest percepcije i kroz glazbeno učenje (Lehmann, Sloboda, Woody, 2007, 36 - 37) – sve radnje koje prethode fenomenu subjektivne i objektivne percepcije povezane su s naučenim sposobnostima i preduvjetima po kojima jesmo i bivamo²⁵.

Ukoliko postoji percepcija koja prethodi, morali bismo se pitati što je ona i na kakvim temeljima je stvorena; što je onda percepcija *par excellence* i može li se razmatrati kroz rakurs isključivosti. Za odgovorima na takva pitanja moramo tragati i kroz istraživanja neuroznanosti. *Music and young mind* Maureen Harris (2009) navodi da djeca počinju učiti od trenutka svoga rođenja. To je tzv. kognitivni razvoj. No, ono što je najzanimljivije jest činjenica da je i ljudski fetus osjetljiv na zvuk.

²⁴ Pogledati prethodne zaključke rada u kojima se spominju Freudovi zaključci.

²⁵ Na gore spomenutoj stranici navedenih autora Lehmann, Sloboda, Woody (2007, 25) također se nalazi objašnjenje da je znanost, iako potvrđuje da se geniji kao Mozart formiraju uslijed “postignuća, znanja, nadarenosti, sposobnosti, koja je kompleksna kombinacija bioloških, kognitivnih, motivacijskih, kulturoloških i historijskih faktora” i dalje limitirana u pogledu krajnjeg istraživačkog modusa prema kome bi se te sve relacije mogle razjasniti dajući direktni odgovor na pitanje stvaranja/rađanja/formiranja/funkcioniranja samog genija.

Prema tome, postoji prenatalno učenje i slušanje. Nadalje, ista autorica želi nas podučiti i prikazati nam moć glazbe kao terapije koja može pospješiti rad mozga. Navodi i da glazba podupire multikulturalnu integraciju, motoričke sposobnosti, inteligenciju. Zanimljivo je što i slavlja s glazbom (što nam možda izmiče iz kognitivnog vidokruga) po(do)-kazuju pozitivan korak u komunikaciji (s naglaskom na glazbi). Glazba potiče kreativnost i ima pozitivan efekt na razvoj mozga kod male djece. Intelektualni, socijalni, emotivni razvoj čine se u ovome slučaju neizbježnim. Sudeći prema ovome istraživanju nije pogrešno zaključiti da se baš zato može govoriti o kontroli sociokulturne asimilacije na primarnom individualnom nivou. Mi se učimo “voljeti”, učimo se da nam se “svidi”, da “uživamo” u određenoj vrsti glazbe. Ponovo se vraćam na bezazlenost samih izraza koja je samo privid.

Čini se da jednostavne jezične konstrukcije iza sebe povlače niz povijesnih artefakata. Što je sama iskrenost i autentičnost percepcije glazbe?

Lionel Trilling (1972) u *Iskrenosti i autentičnosti*, čiji naslov iskorištavam da bih pojasnila težinu samog problema percepcije glazbe, također želi razjasniti što bi ti izrazi predstavljali ukoliko razmišljamo o umjetnosti (prije svega u književnosti na što autor upućuje). Upravo tada kada počnemo razmišljati o njoj –percepciji – moramo se upitati što bi ta iskrenost i autentičnost bile i da li uopće postoje. To dakako i jest osnovni problem percepcije (i zato zalazim i u polje neuroznanosti!). No, jednom kada ga pokušamo dešifrirati zalazeći u pore društvene stvarnosti i onkraj očiglednoga, vidjet ćemo da su svi odgovori koji se naziru samo naznaka dubljih relacijskih mnogostrukosti. O tome piše i sam Trilling zato i završava rad Freudom i egom i društvenom stvarnošću.

Odgovor na to pitanje još uvijek djeluje kao enigma, no postepeno saznajemo kroz primjere kako se modificira i izaziva, usmjerava percepcija. Bruce E. Wexler (2006) u *Brain and culture neurobiology, ideology, and social change* na tome fonu razvija svoje istraživanje. Autor poput, uostalom spomenute Maureen Harris, potvrđuje da se u prvom razdoblju života do desete godine mozak i um razvijaju. Prema tome, njima se može manipulirati i mogu se aktivirati određeni osjeti, usmjeravati perceptivna putanja. Zato je moguće poticati njezin razvoj u glazbenom smjeru. I struktura mozga je podložna promjenama baš u toj najranijoj dobi. Wexler (2006, 169) eksplicitno navodi da se prilikom istraživanja i ispitivanja reakcija ispitanicima “svidjelo” lice i melodija koju su najčešće vidjeli. Zato pitanje *autentičnosti i iskrenosti* jest

zanimljivo jer sudeći prema ovome istraživanju, glazba koja nam se sviđa, glazba je koju najčešće čujemo, glazba koja je nametnuta. To će direktno objasniti i manipulativnu moć glazbe i moguću pozadinu percepcije ali isto tako i stvaranje kanona repetitivnom funkcijom.

Percepcija se razvije i razvija kroz ekspeditivnu manipulaciju. Prethodno istraživanje sa zaključkom o ukusu ispitanika i repetitiji uči nas o vlastitoj indoktriniranosti unutar polja nesvjesnog. Ništa ne nastaje samo od sebe, pa niti percepcija za koju mislimo da je potaknuta i usmjerena “vrhunskim” umijećem ili jednostavnim neznanjem; *differentiom specificom* kao vlastitom kreacijom. Tako je s glazbenim spotovima i megalomanskom upotrebom licâ i tijela. Oni/a imaju funkciju “sviđanja” na temelju repetitije.

Ukoliko ostajemo na području neuroznanosti, još jedan autor je zanimljiv. Jeffrey M. Schwartz u knjizi *The mind and the brain* (2002) već na početku knjige/istraživanja bavi se problematikom neuronalnih aktivnosti koje se transformiraju u subjektivnu svjesnost. Neuroznanost ovdje otkriva i mračnu stranu glazbene naobrazbe kroz priču Laure Silverman (205-208), glazbenice, pijanistice. Njoj je u 18. godini dijagnosticirana žarišna distonija ruke (focal hand dystonia). Do toga je došlo nakon bjesomučnog vježbanja i usavršavanja. Uslijedio je rez u karijeri. Jednog dana naprosto nije mogla pokrenuti lijevu ruku. Psihoterapeuti i liječnici nisu joj pomogli/mogli pomoći (pitajmo se o granicama znanstvenih istraživanja i odnosu općeg i pojedinačnog!) da shvati što joj se dogodilo dok joj napokon nije dijagnosticirana fokalna distonija; bezbolno stanje označeno gubitkom kontrole individualnih pokreta prstiju. Rečeno joj je da za tu bolest nema lijeka. Ipak, Laura se nakon nekog vremena zapošljava u Newsweeku Japan i počinje svaki treći tjedan ići na terapije. Uz vrlo spor napredak, napokon uspijeva gotovo normalno tipkati i kontrolirati prste. Kupuje pianino. Možda je njezino vježbanje bilo suviše agresivno dok intenzifikacija nije rezultirala bolešću kao šokom.

Povratak na razinu umjerene vježbe pomogao je koordinaciju pokreta i identifikaciju uloge mnogo primjereniju od prethodne. Funkcije uma, mozga i tijela morale su se uskladiti da bi konačno mogla normalno funkcionirati.

Sasvim drugačiji primjer je priča Marthe Curtis. Djevojka je svirala od pete godine klavir da bi u devetoj počela svirati violinu. Bila je iznimno nadarena. No, osnovni problem je stajao u činjenici da je patila od epilepsije. Bolest ju je sprečavala u javnim nastupima zbog nemogu-

čnosti predviđanja napadaja. Operativni zahvat na mozgu koji bi joj eventualno pomogao, prema riječima liječnika, onemogućio bi ju u daljnjoj glazbenoj karijeri. Međutim, operacija biva završena. Nije ju spriječila u muziciranju. Bezuspješna je bila po pitanju same bolesti. Ipak, Martha se odlučuje na još dva operativna zahvata od kojih je posljednji prijetio paralizom pa čak i smrću. Na svu sreću to se nije dogodilo, operacija je bila izuzetno uspješna. Zapanjujući je bio krajnji rezultat po kome je: mozak adaptirao štetu (bavljenje glazbom u djetinjstvu!), glazbena memorija (glazbene operacije) nije bila uništena, dapače, bila je uz pomoć živaca premještena na drugu stranu. Svi ti zaključci od strane stručnjaka dolaze naknadno; nakon strahova i upozorenja zato što mozak i um vode paralelan život sa svim ostalim “životima”/funkcijama organa unutar naših tijela; odnosno, riječ je o sveukupnosti *bîtākā* bitka usporednih funkcija našeg tijela. Tijelo i um nikada nisu do kraja istraženi pa je sasvim očekivano da podražaji i funkcije mozga prije svih ostalih funkcija bivaju predmet rasprave. Znanosti ne ignoriraju iskustvo koje postaje paradigma podražaja, ukusa i daljeg formiranja ličnosti.

Što možemo zaključiti iz ovih primjera? Da glazba prelazi granice isključivosti i da percepcija koju često vezujemo samo za dani trenutak iza sebe ima povijest unutar ćelija našeg mozga. Da je percepcija složeni fenomen paralelnih individualnih i kolektivnih procesa što smo već više puta naglasili te da je zbog toga ponekad nemoguće naslutiti do koje će nas granice zaključivanja dovesti.

Ako u vidu imamo percepcije koje smještamo u određeni diskurs u svrhu kanonizacije, ni tada neće biti riječi o isključivosti. Radi navedenih individualnih primjera znanost vrši selekciju prikupljajući podatke i uz pomoć njih revitalizirajući kolektivnu svijest i percepciju. Radi odnosa sa znanošću, percepcija umjetnosti postaje paradigmatična vrijednost. Pogotovo kada iz vizure sadašnjosti promatramo funkciju i kretanje klasične glazbe. Tek tada kad se elementi individualne percepcije počnu usložnjavati dodatnim procesima adaptacije pojmova, simboli-zacijom kroz odnos s metafizikom koja nije striktno osvještena direktnom religijskom dogmom već indirektnim sukusom odnosa sakralnog i profanog prediskustvenog kulturološkog aspekta, možemo djelomično pojmiti kako glazba unutar umjetnosti i kulture nije zatvoren fenomen unutar specifikuma svog kreacijskog jedinstva nego je i fenomen procesa.

Ako idemo tim putem, naići ćemo i na estetiku. I ona se može promatrati kao spona prelaska kolektivne svijesti u paradigmatičnu vrijednost ali i tada se može polučiti reverzibilan proces propitivanja (“ja”

vs. “drugi” ili “drugi” u odnosu na “mene”). Obično smatramo da je estetika područje lijepog ili o lijepom i da samo podražavanje, pri čemu mislimo na drevni mimesis, nužno proizlazi iz lijepog ili da je lijepo po sebi autentična izvedba. Ta shvaćanja nisu mimošla glazbu. No, je li to doista tako? Adorno u *Filozofiji nove muzike* (1968) skreće pozornost na isto tako upitno shvaćanje glazbene estetike pa prema tome i teorije koja se prema njoj formirala prema čemu zaključujemo kakva umjetnost, napose glazba treba biti, odnosno zvučati. Tu nailazimo na širenje identifikacije pojma glazbenog kanona. Granice estetike su unaprijed zadane i naučene, no, suvremena glazba eksperimentira sa zvukom dovodeći te granice u pitanje. Također, istom problematikom se Adorno bavi i u svojoj *Estetičkoj teoriji* (1979). Najvažniji aspekt koji se konstantno u tome tekstu pojavljuje jest dvostruki karakter (u *Fenomenologiji percepcije* Merleau-Pontyja) umjetnosti: autonomija i *fait social*. Njega naravno nije niti glazba lišena. Ta dvostrukost je estetička formula s pretpostavkom doživljaja.

Međutim, dvostrukost je sveprisutna i tim više zamagljuje ono područje vrednovanja za koje se smatra da bi trebalo biti neupitno (odatle je problem kanonizacije). Dvostrukost istovremeno negira društvo i propagira neku drugu vrijednost koju nudi istom društvu –novu ideologiju i novu formu. Istovremeno je autentična (*iskrenosti* i *auteničnosti!*), ili to pokušava biti, a s druge strane, društvo u cjelini donosi sud je li ona doista takva. Područje u koje zalazi estetika, shvaća se kao oformalizirano, no s obzirom na dvostrukost, i ta forma je zavisna i nezavisna društvena forma, objektivizirana kroz teoriju i subjektivna – kao individualni doživljaj. Pojedinačno djelo se nužno razmatra kroz estetiku – formu; “istinsko estetsko iskustvo mora postati filozofija ili ono uopšte ne postoji” (Adorno, 1979, 226). Ono, prema tome, postaje predmet, subjektivno(a) objektivizirana forma jedne stvarnosti ili istine u funkciji predstavljanja te stvarnosti. Ako se vratimo na početak ovoga poglavlja i pojam *mimesis*, vidjet ćemo da estetika prolazi kroz promjene poimanja istog pojma. Ako on jest “podražavanje”, a jest; u tradicionalnom aristotelovskom smislu “kakav treba” odnosno “ne bi trebao biti” čovjek prema tumačenjima osnove tragedije, tj. komedije povijest estetike prema *Istoriji estetike* (Kuhn, 1969), povijest je forme koja crpi osnovu iz subjektivnog doživljaja. Ali, forma je podložna mijenama i transformacijama. Takvo je i područje klasične glazbe na koju nismo navikli da je preispitujemo kroz prizmu tradicije, onoga što estetika kao forma treba predstavljati. “Ukus” (“sviđanje” i “uživanje”) i razum bivaju istovre-

meno i odvojivi i sintetični spojevi, kritika i mogućnosti zadovoljstva i zadovoljenja, konceptualizacija onoga što se smatra ili bi se moglo smatrati lijepim, prihvatljivim ili privlačnim zbog svojstava koje posjeduje. Stoga, zaključimo da estetika nije statična. Glazbena “forma” nije trajno ukalupljena i nedodirljiva, postoje odstupanja u realizaciji izvedbe. Ona je privid vrijednosnih sustava i sukus trenutnog stanja ili stanja, tj. raspoloženja s jednakom historijskom predispozicijom u svojstvu izgradnje psihičkih predispozicija ili onoga što je Kierkegaard (2009, 69) nazvao duhom: “duh je moć koja ima saznanje o životu. Čovjek je duh. Ali što je duh? Duh je ja.”

Opsesivno bavljenje tom duhovnom, odnosno metafizičkom dimenzijom rezultiralo je estetičkim teorijama kao što je Adornova koja pokušava teoretizacijom objektivizirati put subjektivnog suda kao inspiracije, predispozicije i činjenja “transpozicijom” ne bi li dovela do objektivnog vrijednosnog suda. To je taj *Duh utopije* (Bloch, 1982, 188-211) postignut prevođenjem subjektivnog u objektivno gdje se ogleda tzv. “ekscentrična uloga glazbe” kao igre jezika, odnosno prevođenje iz jednog konkretnog jezika glazbe u drugi upotrebnii jezik po kome bi bilo moguće glazbenom formom obuhvatiti sadržaje egzaktnosti svijeta. Zato Bloch u posljednjem poglavlju knjige piše o “unutrašnjem koje može postati spoljašnje” i obrnuto. Teorija estetike čini se kao težnja za prisilno isfantazmagoričenom istinom ne bi li se domogli smisla ili smislenosti dimenzija koje su izvan spoznaje. Mogli bismo se poslužiti Freudovom *Nelagodnošću u kulturi* (1976) i zaključiti da je estetika također dijelom rezultat kulturološkog napora u izgradnji Nad-ja (Freud, 1976, 261-357), ideološkog diskursa koji postaje paradigma iako po strani sadrži “zabranjene” zone. Estetika bi, prema tome, bila i produkcija istine (moguće ili mogućnosti).

Zanimljiv je jedan dio *Filozofije nove muzike* koji uz pomoć razumijevanja Schönbergove tehnike objašnjava upravo ovo o čemu je bilo riječi:

“(…) Spontani muzikalni stav potiskuje sve unaprijed dato, odbacuje sve što je naučeno i prepušta se samo moći imaginacije. Jedino ta snaga zaborava, srodna onom barbarskom momentu svojstvenom neprijateljskom stavu prema umjetnosti, koji svojim neposrednim reagovanjem u svakom trenutku stavlja u pitanje posredovanja muzičke kulture, jedino ona daje ravnotežu tom

majstorskom vladanju tehnikom i za njega spasava tradiciju. Jer tradicija je ono što je u sadašnjosti zaboravljeno, a Schönbergova je toliko velika da je i sama usavršavala jednu tehniku zaboravljanja. (...) Zaboravljanjem, subjektivitet konačno inkomenzuralno prevazilazi onu konsekvantnost i slaganje računa u tvorevini koja se sastoji u neprekidnom sjećanju na samu sebe. Kasni Schönberg je zadržao snagu zaborava. On otkazuje vjernost onoj svevlasti materijala koju je sam osnovao. On prekida sa neposredno prisutnom, zatvorenom zornošću oblika koju je klasična estetika nazvala ‘simboličkom’ i kojoj u stvari ni jedan njegov takt nije odgovarao. Kao umjetnik on je za ljude ponovo izvojevao slobodu od umjetnosti. Dijalektički kompozitor zauzima dijelektiku. Zahvaljujući svom neprijateljstvu prema umjetnosti, umjetničko djelo se približava spoznaji. (...)” (Adorno, 1968, 145-146)

Demitologizacija i dekonstrukcija umjetnosti polazi kao što smo i ranije konstatirali od same teorije. Zato, na drugoj strani, sociolog Zygmunt Bauman određuje postmodernu samo kao modernu u kretanju, kao perspektivu koja izvlači iz kulturnog kapitala zalihe koje do tada nisu bile vidljive. Taj tekući modernizam koji doista kritički reflektira tradicionalni racionalistički sustav vrijednosti, prema Baumanu ne odbacuje temeljna pitanja i probleme kojima je naseljen praktički život ljudi. Bauman zapravo smatra da su rješenja postmoderne perspektive samo netipična rješenja.

“Smatram da se novost postmodernog pristupa etici ne sastoji ponajprije u napuštanju karakteristično moralnih preokupacija moderne, već u odbijanju tipično modernih načina rješavanja moralnih problema (to znači odgovaranje na moralne izazove koji sile na normativnu regulaciju u političkoj praksi i filozofskoj potrazi za apsolutnim, univerzalnim i teorijskim utemeljiteljem.) Veliki etički problemi –kao ljudska prava, društvena pravda, ravnoteža između mirne suradnje i osobnog samoodređenja, sinkronizacije individualnog ponašanja i kolektivnog blagostanja –nisu ništa izgubile od njihove aktualnosti. Samo ih se treba vidjeti i tretirati na nov način.” (Bauman, 2009, 10)

Nova perspektiva je novi način viđenja ili novi pogled/refleksivno sopstvo na stvari, na prostor i vrijeme, na tehnologiju i etiku, na obaveze preživljavanja i upotrebu kapitala.

“Modernost je imala tajnovitu sposobnost osujetiti samoispitivanje; mehanizme samoreprodukcije je umotala u veo iluzije bez kojeg ti mehanizmi kakvi jesu nisu mogli ispravno funkcionirati; modernost je morala postaviti ciljeve koji se ne mogu doseći kako bi dosegla što se doseći može. ‘Postmoderna perspektiva’ na koju se referira ova studija, prvenstveno znači skidanje maske iluzije; prepoznavanje određenih pretenzija kao pogrešnih i nekih stvarnosti kao nedosežnih, a time i nepoželjnih” (ibidem).

Stoga je pitanje koliko je dekonstrukcija dekonstruktivna u mimetičkoj formi umjetnosti čak i onda kada je stvarnost za koju se nalazi pluralizam različitih skica umjesto esencijalističkih dubinskih narativa potpuno destruirana, potpuno uništena fizički, ispražnjena u fizičkom vremenu i u fizičkom prostoru, koje je ispražnjeno od ljudi i od života općenito. Čak i u potpuno ispražnjenom fizičkom prostoru *značenja svijeta života* ostaju bez obzira koliko su duboko zakopana ili premještena ili očišćena intervencijom Drugog. Čak se ovu razliku između fizičkog prostora i društvenog prostora ne objašnava ni prisustvom ni odsustvom kolektivnog fizičkog postojanja na koje mimesis cilja. Ovu razliku, koja je važna za pitanje funkcioniranja umjetničkog djela u uvjetima konstrukcije i u uvjetima dekonstrukcije, Bauman ovako određuje:

“Sam društveni prostor je, štoviše, daleko od jednostavnog i zahtijeva daljnje upoznavanje. Posebice zahtijeva da ga se promatra kao složenu interakciju tri isprepletana, ali različita procesa –onaj kognitivnog, estetičkog i moralnog ‘oprostorivanja’–i njima svojstvenih produkata. Ove se tri varijante ‘neobjektivnog’, od ‘čovjeka poteklog’, socijalnog prostora često govori u jednom dahu, i ova tri koncepta se tretiraju kao ‘aspekti’ istog socijalnog mapiranja. Iako sva tri prostora razvijaju poimanje blizine i udaljenosti, zatvorenosti i otvorenosti –tri mehanizma proizvodnje prostora razlikuju se u svojoj pragmatiki i u svojim posljedicama. Ako je kognitivni prostor konstruiran intelektualno, stjecanjem i distribucijom znanja, estetski prostor nastaje afektivno, pažnjom

vođenom znatiželjom i potragom za eksperimentalnim intenzitetom, dok je moralni prostor ‘konstruiran’ nejednakom raspodjelom osjećane/pretpostavljene odgovornosti.” (ibid., 181-182)

4.0 Ironija mimesisa: protejski karakter konteksta značenja

Kao što je rečeno u Uvodu ovog rada, opera je vrsta umjetničke “tehnologije” koja vrši transfer društvenih vrijednosti, upravo ovih o kojima govori Zygmunt Bauman kada određuje koncept “društvenog prostora”.

Opera je, međutim, umjetnička reprezentacija prosvjećenog elitizma nastala direktno iz elitnog, esencijalističkog, prosvjetiteljskog (procvjetala s Monteverdijem unatoč toposu o 1600. kao vlastitom prapočetku) razumijevanja kulture čovječanstva i napretka racionalne/ društvene/društveno modelirane verzije moraliteta i estetizacije. Ona je svojim glazbenim dijelom kompozicija genijalnih glazbenih ideja koje imaju svoje autonomno značenje.

Tekstovi libreta najznačajnijih opera imaju mimetički konstruktivizam u moralnom i estetikom smislu, i taj se mimetički konstruktivizam koji je filozofskog ili teološkog ili religijskog ili mitskog backgrounda ne može jednoznačno prevoditi u glazbeni konstruktivizam bez ostatka. Tu nema mapiranja u kojem je glazba deskripcija dramskog događanja na sceni, iako ona može doprinijeti mimetičnosti ili strukturalnosti dramske radnje.

Ironija *mimetičkog* koncepta u umjetnosti sastoji se u tome da umjetničko djelo ne oponaša stvari nego *stvarnost* stvari, odnosno *značenja* koja mogu biti *prisutna* ili *odsutna*, pripisana realnim ili imaginarnim objektima, *historijska* ili *futuristička*. Zato *mimesis* sudjeluje u tekstu i u kontekstu, u konstrukciji i u dekonstrukciji, u pozitivizmu i u nihilizmu – u zbornom izvođenju “*Va, pensiero*” koju izvodi Hor Jevreja iz opera Nabucco, talijanskog kompozitora Giuseppea Verdija, u operi koja je nastala 1841.godine i prvi put izvedena u milanskoj Scali 1842. godine, za koju je libretto napisao italijanski kompozitor i libretista Temistocle Solera, baziranoj na biblijskoj priči o odlasku Jevreja iz Babilona. Kada bi se tekst i glazba: “*oh mia patria si, bella e perduta! oh membranza si cara e fata!*”, izvodio/la u devastiranom Sarajevu, u spaljenoj i porušenoj Gradskoj vijećnici/biblioteci 1993.godine, ili u Radničkom domu, u porušenom i do temelja i spaljenom baroknom

Vukovaru 1991., ako bi se željelo da etika i estetika budu inkorporirane u značenje izvan elitističkog zatvorenog magičnog kruga; tek tada bi taj tekst i glazba konstituirali *svoje potpuno “novo” značenje*; na licu mjesta koje joj određuje kontekst u kojem se taj tekst pojavljuje. I naposljetku, *izazvao bi emocije* koje bi se mogle izjednačiti s glazbom drugog značenja i direktnog upliva u mrtvilo opustošenog prostora kada bi se, što i jest bio slučaj u Vječnici, izvodio Mozartov Requiem– misa za mrtve, arhajski latinski predložak, klasični stil epohe u kome je uskrsnuo, te se predao u ruke postmoderni.

Usprkos dekonstrukciji i nihilizmu neo-narativa, neo-plemenski formiranih “psiholoških gomila”, usprkos praktičnoj i fizičkoj devastiranosti ljudskih života, kulturnih i socijalnih i moralnih i estetskih i deontičkih vrijednosti, *mimesis dekonstrukcije* ima za referenta onu stvarnost koja je *odsutna*, onu koja je dekonstrukcijom i nihilizmom uništena, fizički devastirana i nestala u materijalnom smislu, ali je dio kulturne memorije, kulture sjećanja u kojoj *značenja* realnosti *nisu iščezla u destrukciji* nego su se povukla u pamćenje da bi jednom iz tog pamćenja bila rekonstruirana povlačeći sa sobom i emocije nastale iz očekivanja ove stvarnosti u kojoj regresija nije samo besadržinska fikcija. Meyerova (1986) *Emocija i značenje u muzici* tako zbog prostorne smještenosti u kontekst tog vremena i tog prostora onda dobiva još jednu dimenziju interpretacije kada se smješta ondje gdje prostor ne postoji i gdje vrijeme ne postoji osim kao sjećanje ili markacija sjećanja na događaj gdje je moguće identificirati se s onim tko je nevin, optužen, mrtav ili spaljen.

Nezanemariv i nezamjenjiv je odnos prema glazbi i od strane recipijentata koji nikada nisu bili pripadnici glazbene/glazbenih elita jer percepcija tada biva oslobođena glazbene “dogme” – teorije i povijesti glazbe. Njihova percepcija i moć uočavanja je konstruirana preduvjetima koji nisu bazirani na egzaktnim znanjima o glazbi, nego o emocijama, što govori o tome da su nam preduvjeti od kojih polazimo, afiniteti prema glazbi/umjetnosti također na razini pojedinačnog, različiti, što ne znači da ne možemo sve te pojedinačne slučajeve također podvesti pod osjećaj kolektiva. Najkonkretniji dokaz su rasprodane ulaznice koncerata klasične muzike zato što “nam se sviđa”, “volimo”, “pripadamo”, “osjećamo” koncentraciju apstraktnog i konkretnog.

S različitostima i preduvjetima recipijentata susrećemo se samo onda kada pripadnost predstavlja vrstu animoziteta prema pripadnosti kolektivnom osjećaju (biti roker, punker ili dr.). Lakše je pojmiti kolektivni ushit jer je pojednostavljen svedenošću na osjećaj transa (kao kod

rituala) gdje se svaki poduhvat podrazumijeva i gdje su svi koji sudjeluju u transu jednaki u isto vrijeme na istom prostoru. Iluzorno je smatrati da postoji koncentriranost na svaki pojedinačni element unutar tog prostora. Činjenica je da glazba podrazumijeva i polifoniju i kontrapunkt, konsonancu, više istovremenih radnji, tonova, boja, etc. Ako estetiku dovodimo u relaciju s percepcijom i tim radnjama zaključak je da ne postoji estetička formula o izgradnji glazbenog monumenta. Neke relacije, kao one između tonova, ne trpe estetičko teoretiziranje. Čini se da je ovdje riječ o problemu umjetničkih formi. Focht *à propos* tih formi u *Tajni umjetnosti*²⁶ navodi da forma u Herbartovu smislu govori da i ako je estetski ili čisto umjetnički moment umjetnine dat samo i isključivo u relacijama između elemenata, svaka relacija, obratno, ne daje estetski moment. Samo su neke relacije u ovom pogledu povlaštene, što Herbart izlaže ovim primjerom: ‘Kao što isto postojeće A uvezi s postojećim B, C, D izaziva pojavu X, a u vezis M, N, O pojavu Y, a da sâmo pritome ne postane nešto drugo, tako isti ton u vezi s jednom tercom zvuči dopadljivo, a u vezi sa septimom nedopadljivo, a da pri tome ne postane nešto drugo’. Zašto je jedna relacija dobra, a druga ne, zašto se terca sviđa, a septima ne, to mi, naravno, ne znamo, ali ta činjenica nimalo ne govori protiv naše osnovne teze da, naime, forma leži u relacijama i da je samo u ovako shvaćenoj objektivnoj formi sadržana čisto estetska, odnosno umjetnička dimenzija. (Focht, 1976, 24-26)

Međutim, postojanje estetičkih teorija nametnulo je prag tolerancije / toleriranja umjetničkog djela, ili onoga što bi bila ukupnost svih elemenata / cjelovitost umjetničkog djela. To je objektiviziranje suda o djelu. Focht daje sasvim dostatno objašnjenje koje potvrđuje taj zaključak direktno se nadovezujući na sve dosadašnje zaključke:

“Na ovakvom formalizmu može se graditi jedna objektivna estetika. Nju ne može uzdrmati postojanje mnoštva različitih ukusa, i estetski fenomen se uzdiže nad sudove koje o njemu mogu donijeti pojedinci. Ako subjekti posjeduju različite ukuse, tada to ne proizlazi iz tobožnje nedefiniranosti samog umjetničkog djela, niti pak od mogućnosti da vrijednost djela zavisi od subjektivnog svakog pojedinca prema njemu, od činjenice trenutnog sviđanja ili ne sviđanja, nego od stalno prisutne činjenice da ti najrazličitiji

²⁶ Vidjeti poglavlje naslovljeno *Forma* istoimenog autora ali i drugu knjigu (istog autora) naslovljenu *Istina i biće u umjetnosti* (1959).

subjekti svi ne vide tu objektivno postojeću formu, ili je ne vide u punoj mjeri. Ako jedno djelo ima po sebi estetsku formu, a ipak ga netko negira, tada taj nema, kako bi rekao sam Herbart, ‘punu predodžbu’ o njegovoj formi; isti je slučaj, nedostatak ove pune predodžbe kad se nekom pojedincu sviđa ono djelo koje po sebi nema estetsku vrijednost. Ako isto djelo pojedinac A cijeni više nego pojedinac B, a ono ima estetsku formu, to znači da pojedinac A ima puniju predodžbu o toj formi nego pojedinac B, itd. Kada bi svi subjekti podjednako vidjeli ono što objektivno postoji (tj. ovu umjetničku formu), svi ukusi bi bili jednaki. No, činjenica je da ne vide, da mnogi nemaju osjetila za umjetnost. Otud to bogatstvo najraznovrsnijih ukusa. Banauzija ili amuzija, tj. sljepilo za prave umjetničke vrijednosti, ne javlja se samo kao posljedica nedostatka školovanja ili iskustva s umjetnostima, nego i kao posljedica jedne vizualne mane: ljudi su napravljeni tako da ne vide sve što se može objektivno vidjeti, a kad netko ne vidi ovu objektivno postojeću formu umjetničkog djela, nazivamo ga banauzom ili amuzičnim tipom. Ovaj Herbartov pojam objektivne forme kao sveukupnosti relacija na jednom predmetu ili jednom djelu centralan je za svaku estetiku koja ne želi završiti pluralistički ili relativistički.” (ibid., 26)

Sudeći prema ovome tekstu, nikako ne trebamo izjednačavati ukus i estetiku. Ukus je naprosto rezultat afiniteta, obrazovanja, kulturološke podloge koja se razlikuje od čovjeka, jedinice, subjekta do subjekta. Estetika je očito viši stupanj oblikovanja, prepoznavanja, vrednovanja umjetničkog djela. Ona je međuprostor između teorije i subjektivnog suda. Subjektivni sud i nije ništa drugo do ukus. Zato je estetika interpretaciono obuhvaća praksu, mimetičko svrsishodno djelovanje. Ukoliko je “estetski um momenat praktičnog uma” (Bahtin, 2010, 27) ona obuhvaća cjelinu kao rezultat tog momenta praktičnog uma. Što će reći da je estetika u vezi s umjetničkim djelom koje je u tradicionalnim shvaćanjima mimesis, a mimesis je odraz interpretativne umještosti. Ta umještost je strukturirana stvarnošću. Stvarnost, pak, s otklonom od povijesti inkorporira znanja. Znanja (i saznanja) dalje stvaraju teoriju – o književnosti, o umjetnosti itd. Ta znanja i teorija nadalje iskušavaju umjetničke perceptivne domete a dolazak do biti percipiranog objekta proučavanja je u odgodi ukoliko se radi o praižvedbi umjetničkog/glazbenog. Tada je estetika plošna.

Razmišljanje o modernoj, suvremenoj umjetnosti objašnjava kako je estetika rakurs teorija i (sa)znanja epohe (stilske razlike npr.).

I Milan Uzelac (2008) poput Adorna u svojoj *Estetičkoj teoriji i Filozofiji nove muzike* (i mene kada navodim umjetnike kao što su Numankadić ili Oiticica), u *Fenomenologiji umjetnosti* (poglavlje *Fenomenološki temelji estetike*) piše o toj problematici estetike (koju ja tada još ne nazivam tim “pravim” imenom!) navodeći da danas, odnosno u suvremenom dobu, umjetnici poput Cagea, npr., s avangardnim pristupom umjetnosti, s eksperimentalnim pretraživanjem smislova zapravo dovode u pitanje tu istu percepciju; pojedinačan ili kolektivan ukus, misao o lijepom o (u) umjetnosti, odnosno estetiku kao fenomen umjetničkog plebiscita. Estetika se sada može promatrati kao društvena činjenica²⁷.

“Dovođenje problema estetskog iskustva u prvi plan savremenih istraživanja, poklapa se s trenutkom kad čovekova čulno-estetska egzistencija dospeva u središte filozofskih diskusija; našavši se tad naspram samoiskušavanja i iskušavanja sveta, dakle, između svrhovitog istraživanja subjekta, s jedne strane, i svrhovitog iskušavanja svega objektnog (kao i nastojanja da se dokuči celina sveta), s druge, estetsko iskustvo se otkriva kao specifična forma iskustva koja krajnju svrhu poseduje u sebi samoj; time se istovremeno postavlja pitanje: kakvo se egzistencijalno značenje može i mora pripisati sferi estetskog iskustva?” (Uzelac, 2008, 169)

²⁷ U Durkheimovom problematiziranju (promatranju) društvenih činjenica s kojima se možemo susresti čitajući npr. prvi dio knjige Veljka Cvjetičanina i Rudija Supeka *Emile Durkheim i Francuska sociološka škola* (2003, 47) može se naći zaključak: “Činjenično, društvene stvari realiziraju se samo preko ljudi, one su proizvod ljudske djelatnosti, a dosad se, kaže Durkheim, sociologija manje ili više bavila pojmovima, a ne stvarima. Društvene pojave su stvari i s njima valja postupati kao sa stvarima. Dovoljno je utvrditi da su one jedino zbiljsko koje se pokazuje sociologu.” Kasnije, u istoj knjizi (str.180), zaista se može pronaći dio Durkheimova teksta koji govori o spomenutom, odnosno o bitnoj bazi sociološkog istraživanja u vezisa društvenim činjenicama: “Ona (sociologija) treba prijeći od subjektivnog stajališta, što se samo rijetko dogodi, i doći do objektivnog.” Što će reći da ova konstatacija svakako ide u prilog ovome istraživanju koje ne ignorira poimanje estetike i doživljava niti na općoj ili objektivnoj a svakako ni na pojedinačnoj, tj. subjektivnoj razini. Kako je težnja uobličiti misao i istraživanje u objektivni zaključak, fenomenologija umjetnosti nužno mora biti shvaćena kao društvena činjenica, uostalom kao i estetika s kojom se (za koju se) vezuje.

Autor nije slučajno na tome tragu jer, naravno, i sami možemo zaključiti da, s obzirom na činjenicu da se javila potreba za takvim poduhvatima, oni obliku u kakvom jesu, čak i kada se radi o djelima kao što je *Preparirani klavir*, gdje se gubi osnovni odnos s tradicijom u trenutku u kome klavir ne biva instrument sa skalom i suzvučjima, nego objekt gdje se stavljaju predmeti ne bi li se saznalo što iz svega toga proizlazi, nisu neumjetnički ali su prvenstveno, mogli bismo zaključiti, pedagoški. Oni nas žele naučiti sve što smo maločas tvrdili o estetici, teoriji i ukusu. Kada Adorno u *Filozofiji muzike* piše o suvremenoj glazbi također želi razjasniti jednostavnu činjenicu, kao i Cage. On, naime diskursom razlikuje tradiciju i zbilju zaključujući da ono što smatramo lijepim (zato se sustav estetizacije ne dovodi u pitanje) smatramo ga takvim zato jer se lijepo prepoznaje zahvaljujući našem odnosu prema “historijskom porijeklu” glazbe uobličenom u rituale i ples (kao u distinkciji simboličnog sakralnog i profanog!). Ali, dakako, zato “lijepo” ujedno mora biti “ugodno”, a ako jest tako, onda jest tako zato jer je tako označeno—kao forma “lijepog”, onoga što smo naučili percipirati upravo na taj način.

“Svaka sadašnjost zahvaća malo-pomalo, kroz svoj horizont neposredne prošlosti i bliže budućnosti, totalitet mogućeg vremena; ona tako prevladava disperziju trenutka, ona je kadra dati svoj definitivni smisao samoj našoj prošlosti i u osobnoj egzistenciji reintegrirati i onu prošlost svih prošlosti koje su nam organske stereotipije omogućile da ih pogađamo u početku našeg voljnog života.” (Merleau-Ponty, 1990, 111-112)

S otklonom od povijesti i svih vrsta naslijeđa zaista se možemo pitati na koji to način, odnosno zašto dvanaestttonska skala ne bi bila lijepa? Koji su to odnosi subjektivnog i objektivnog svijeta koji bi nas spriječili u uživanju u Schönbergovim, Webernovim i Bergovim djelima? Jer uživanje bi lako moglo biti i samo saznanje o bezgraničnosti (u)mjetnosti. Zato atonalnost ne mora biti shvaćena kao isključivo eksperiment i rezultat subverzivnog odnosa prema glazbenoj tradiciji. Stravinski u *Poetici glazbe* je rekao da:

“ako je melodiju lako definirati, mnogo je teže izdvojiti odlike koje melodiju čine lijepom. Procjena vrijednosti je i sama podložna procjeni. Jedini kriterij kojim u tim stvarima raspolažemo

ovisi o profinjenosti kulture koja pretpostavlja usavršavanje ukusa. Tu ništa nije apsolutno, osim relativnog.” (Stravinski, 2009, 50)

Iz svega toga i ne možemo drugačije zaključiti nego što smo to maločas učinili. Percepcija se formulira kroz zadane obrasce. Mi nesvjesno odbijamo ono što nam predstavlja prijetnju naprosto zato jer se s tim ranije nismo susreli, pa, prema tome, nismo navikli percipirati nepoznati objekt na drugačiji način. Potrebna je konstantna reanimacija jednoga obrasca koji još uvijek nije prihvatljiva činjenica kako bi to nakon nekog vremena i postao (tako se u konačnici formira kanonski obrazac). Pri tome ne smijemo zaboraviti tijelo jer i “(...) naše tijelo inkorporira prošlost i sadašnjost” (Merleau-Ponty, 1990, 173). Pretpostavlja se iskustvo tijela. Ako ćemo ići tragom Schopenhauerove volje (1969), tijelo je medijator između umjetničkog svijeta i subjektivnog sa svim poimanjima i nepoimanjima svjesnog i nesvjesnog kojima se treba pretpostaviti ponovo volja da bi se mogućnosti predimenzionirale u svrhu preispitivanja tradicije/a i predispozicija dovedenih u sinkraziju tih elemenata i funkcija u danom trenutku.

5.0 Konvergentne fenomenologije kao skrivena čvorišta evidencije jedinstva umjetničkog doživljaja u operi

Kao što smo mogli pretpostaviti sudeći prema dosadašnjim zaključcima u vezi s fenomenom glazbe, odnosno glazbu kao fenomen, zadatak fenomenologije je postepeno otkrivanje svih pretpostavljeno mogućih elemenata koji se nalaze u kontekstu bivanja fenomena fenomenom. Kako je glazba fenomen za sebe, nužno je (bilo) bazirati i odvajati istraživanje takvoga fenomena fenomenologijom koja će uključivati i novu terminološku limitaciju.

Nazovimo je konvergentnom fenomenologijom²⁸, odnosno konvergentnim fenomenologijama koje će u kontekstu opere dobiti sasvim novu simbolično-teorijsko-praktičnu težinu s ciljem da naposljetku sve te fenomenologije budu ustoličene u jedinstvo društvene fenomenologije

²⁸ Izraz *konvergentne fenomenologije* preuzimam kao dio vokabulara analize društvenih fenomena iz studije Nijaza Ibrulja *Fenomenologija anomalijskog kauzaliteta* (Komšić, 2015). Izraz se izvorno odnosi na razumijevanje društvene ontologije i anomalijskog kauzaliteta koji djeluje u društvenim procesima.

opere koja jest konvergentna fenomenologija *par excellence* kao zbir mogućih pojedinačnih konvergentnih fenomenologija. Konstelacija općeg i pojedinačnog, kontrapunkt isključivanja i uključivanja elemenata, iziskuje kontekst.

Kako bi i bilo moguće drugačije koncipirati i tematski bazirati fenomenologiju opere nego upravo tim odvojivim fenomenologijama koje ipak neposljetku čine fenomenologiju opere jedinstvenom. Zato je glazba konvergentna fenomenologija za sebe dok je istovremeno dijelom fenomenologije opere. Možemo ju percipirati kao pojedinačnu, odvojivu i zasebnu umjetnost, ali kada ju razmatramo kao dio opera, ona je samo jedna u nizu konvergentnih fenomenologija, jedna sastavnica, element unutar operne strukture.

Nadalje, kognitivno-narativni put takve fenomenologije stoga nikako ne može izbrisati niti zaključke/premise prethodnih fenomenologija: Husserlove i fenomenologije Merleau-Pontyja. Husserl s nastojanjima da dosegne bit ili fenomen po sebi nalazi se uz Merleau-Pontyja (1990) koji značajan dio svoje *Fenomenologije percepcije* posvećuje izučavanju fenomena samog tijela. U kontekstu opere te dvije fenomenologije su povezane uz posebnu naznaku čovjeka kao djelatnog subjekta opet dvostruko shvaćenog kao jedinke na pojedinačnoj razini i većeg broja jedinki na općoj. To je opet proporcionalno poimanju podijeljenosti konvergentnih fenomenologija.

Metafizička konfiguracija u operi odgovara tjelesnom odrazu ako se percepcija svede isključivo na nizove podražaja unutar vremena izvođenja. Tijelo biva i opstaje u operi, ono jest u trenutku i trenucima kada je prati; sva čula prema tome jesu u danom trenutku fenomenološka subpozicija ostalih tijela i njihovih čula (također tjelesnih/stvarnih) u pokretu na sceni koja se također transformira kroz činove/scene. Napokon, sinteza svih spomenutih fenomenologija, filozofskih aporija, glazbeno-scenskih elemenata, imajući u vidu i sociološki faktor, konvergentna fenomenologija podređena je uvjetovanostima; različitim sociološkim i kulturološko-historijskim artefaktima koji formuliraju/formiraju određeno podražajno “podneblje”. Glazba je u tome kontekstu matrica izražajnih vrijednosti.

Boja zvuka instrumenta, boja glasa, metrika²⁹, glazbene oznake i tumačenja upućuju na “narav” skladbe ili pojedinačnog stavka što se

²⁹ Metrika je nauka o mjerenju stihova i nauka o odnosima naglašenih i nenaglašenih tonova, tj. doba. Za prikaz metričke razdiobe služi mjera, odnosno takt.

dodatno dogmatizira distinkcijom “ozbiljne” glazbe od one koja bi valjda trebala biti “neozbiljna” ili ina glazba ili glazbe, a da se zapravo verbalno vrlo nevješto gradi glazbena misterija. Tako, napokon, kao krajnji rezultat postoji melankolija, tuga, sreća, ljubavni zanos, zanos izvojevane pobjede – u glazbi, i glazba biva nazvana upravo tim osjetima.

Opera zato biva interpretirana čak kroz naznake sekundarne umjetnosti, zahvaljujući dijelom i interpretaciji fenomenologija kao što je i Hegelova *Fenomenologija duha* (1986). Ona, polazeći od općeg ka pojedinačnom i interpretaciji funkcije umjetnosti, tj. drame, pa, prema tome, baveći se indirektno tradicijom za koju se smatra da je zaslužna za rođenje opere (tragedija, odnosno drama sa čime se dakako slaže i Nietzsche u svome *Rođenju tragedije*, a što podupire činjenicu o dramskom svojstvu opere kao glazbene drame), ali zaobilazeći direktno bavljenje upravo tom problematikom, što Hegel i čini, dakle, izbjegava izričito sferu opere; ipak, odgovara barem djelomično na pitanje sadržaja, odnosno estetike tog glazbeno-scenskog djela³⁰ obuhvaćajući ili zahvaćajući je plaštom fenomenološkog duha vremena naglašavajući osnovnu distinkciju: biće i svijest.

Upravo ta svijest i jest transmisija obrazaca svjesnog i nesvjesnog, izazavanog i izmanipuliranog koje uobičajamo nazivati općim imenom: percepcijom. Prihvatanje obrazaca prema kojima ono što slušamo jest upravo osjet nazvan određenim imenom je parafraza postojećih fenomenologija koje upravljaju mišlju o tome da jest upravo tako kako smo iz njih naučili da ono jest. Melankolija, tuga, sreća, zanos ljubavni i onaj izvojevane pobjede lako je prepoznati i vezivati duhom koji se, pak, usmjerava na tijelo i u njemu traži podražaj i potvrdu.

Filozofije i fenomenologije koje su bile u fokusu sadrže kontemplacione interpretacije, rezultat poimanja povezan prvenstveno s metafizičkim aspektom baš te konstruirane glazbene “naravi” čija kognitivna (p)određenost ipak nije niti služi interpretaciji očekivanog jer očekivano i dočekano (napokon) također ima čitavu povijest konstrukcije istoga. Funkcije ljudskog mozga i razlike njegovog razvitka uzrokuju isto tako mnoštvo individualnih percepcija iako se unaprijed zna ili očekuje kakva opera koja se sluša jest (u rezimeu percepcije označena kao melankolična, etc.). Prema tome, mi pristajemo na formulu ili formu prihvatanja namet-

³⁰ Salazar navodi: “Sedamnaesti vek lagano ograđuje od sveta svoju bitnu estetiku: operu.” Što zapravo i ide u prilog tezi da je opera sfera ispunjena modusima kao i drama, uostalom. Oni nas usmjeravaju upuštajući nas u očekivanje i iščekivanje zadanog. Cf. Salazar, P. J. (1985, 15): *Ideologije u operi*. Beograd: Nolit.

nutih glazbenih osjetilnih obrazaca umnoženih percepcijom scene i percepcijama svih dodatnih elemenata što napokon rezultiraju prethodno otvorenom suponiranju postojanja odvojivih konvergentnih fenomenologija pojedinačno iznjedrenih iz svakog također pojedinačnog elementa “supstancijalne” cjeline.

Mi “trebamo” osjećati i percipirati na određeni način, a to učimo u socijalnoj interakciji: u školi, na internetu i televiziji. Primjer podučavanja/učenja klasičnoj glazbi (pa, prema tome, i operi kao jednoj od mogućih njenih iskaza/izraza predstavljajući jedinu Beethovenovu operu *Fidelio* čija se radnja odvija u zatvoru u blizini Seville u 18.st.) jest niz glazbenih filmova-lekcija Leonarda Bernsteina svojedobno prikazivanih na televiziji pod nazivom *Young people's concerts*³¹, te *The unanswered question-Six Talks at Harvard* (Bernstein, 1990). Učimo se prepoznati što jest ono što percipiramo, odnosno kakvo percipirano treba biti te, naposljetku, da i treba biti baš tako kako nas uče da ono jest. Vizualizacija glazbe također uspostavlja taj individualni i kolektivni odnos: što slušati, na koji način i u kakvom prostoru. Opera se sluša u kazalištu. Zaista? Ne, sada to više nije istinita tvrdnja jer se opera može slušati i gledati na televiziji i na otvorenom³², na kompjuteru, na radiju.

Tradicija izvođenja opere je iznevjerena, zato su i pojedinačni elementi izmijenjeni jer se gledaju i slušaju “drugačije”. S druge strane,

³¹ Ovi glazbeni snimci obuhvaćaju period od 18.1.1958. do 29.3.1970. Sadržaj je podijeljen na sljedeće cjeline: What does music mean; What is American music; What is orchestration; What makes music symphonic; What is classical music; Humor in music; What is a concerto; Who is Gustav Mahler; Folk music in the concert hall; What is impressionism; Happy birthday, Igor Stravinsky; What is melody; The Latin American spirit; Jazz in the concert hall; What is sonata form; A tribute to Sibelius; Musical atoms-A study of interval; The sound of an orchestra; Birthday tribute to Shostakovich; What is a mode; A toast to Vienna; Quiz concert-How musical are you; Berlioz takes a trip; Two ballet birds; Fidelio-A celebration of life. Zanimljivo je da govoreći o *Fidelio*, jedinoj Beethovenovoj operi, odmah na početku doznajemo da baš ta opera nije poznata kao *Carmen* i *Aida*, da se rijetko izvodi u Americi i da prema njoj glazbeni kritičari nisu osobito blagonakloni. Bernstein navode očito želi demantirati, želi nas naučiti da razmišljamo i zaključimo drugačije. Zašto? Zato jer želi da percipiramo glazbeni uzorak bez predrasuda, oslobođeni bilo kakvih uvjerenja. Prema tome, bitno je zapaziti razloge zbog kojih donosimo sud i također nije zanemariva detaljna analiza djela. Tek tada postaje nevažno da li nam se nešto jednostavno “svida”. Djelo smještamo u odvoju i specifičnu estetsku dimenziju.

³² Čemu svjedoče uprizorenja na otvorenom u Beču ili npr. u Hrvatskoj gdje se želi brendirati tzv. *Opera pod zvijezdama*, godišnje uprizorenje slavni opernih reminiscencija pod otvorenim nebom.

čini se da je to “oslobođenje” stega tradicije ipak suštinski lažno i suviše formalno. Npr., Milanska skala i dalje je jedno od opernih centara kojemu stremi svaki pjevač entuzijast, a o tome svjedoče nastupi velikih imena kao što su Pavarotti i Callas ili nove snimke raznih uprizorenja s naglas-
kom na upravo tu opernu kuću.

Nadalje, glazba klasične opere (buffa i seria) služi se glazbeno-scenskim uvjeravanjem publike da niz događaja jesu komični i tragični (prema tome, ponovo potvrđujemo neraskidivu vezu opere i drame!). Kompresija svih elemenata se definira u jedinstvu doživljaja izazvanih čula, ali, paradoksalno, za operu čija aparatura je odveć glazbeno kontaminirana, ona se pamti najčešće kroz prizmu prostora i pokretnih slika unutar tog prostora (poput filma i glazbenih spotova).

Što je onda “to”, “ono” što čujemo i gledamo istovremeno? Zašto pjevačima-glumcima (jer ne smijemo zaboraviti da je opera glazbena drama!) glas biva žarište a izgled biva marginalan (pjevačice “glume” glasom pa prema tome njihov izgled nije presudan bez obzira na vrstu uloge)?

Boravak u kazalištu izaziva fokusiranje na operu koja se začudo—gleda, promatra. Prema tome, “iznevjereno” je čulo sluha. Ali, ipak, zbog podjele uloga često biva “iznevjereno” i čulo vida. Oči žele zamijetiti i analizirati, percipirati pogledom sve što se događa na sceni. One promatraju pjevače, prate glazbeni narativni niz. Možemo konstatirati da na sceni i iza scene, u orkestru i čitavoj viziji onoga što opera treba biti postoji i opstaje nagomilanost različitih, a opet, na sceni, toliko (barem nam se tako učini) kompaktnih djelotvornih cjelina koje čine taj nusprodukt—rezultat, “gomilateljsku” platformu: operu.

Kastrati su svojevremeno glumili ženske likove i tada je, mogli bismo konstatirati, funkcionirala i njegovala se sasvim drugačija “tradicija iznevjerenih očekivanja”. Muškarac je bio operna diva. Slavni Farinelli postao je sinonim takvog vrednovanja. Ako je riječ o poigravanju i iznevjeravanju različitih nam čula, početnom, čiji slavni kastratski početak obilježava Loreto Vittori (1604–1670) i ugašenom sa zadnjim kastratom Alessandrom Moreschijem (1858–1922), sopranistom Sikstinske kapele – “tradicijom iznevjerenih očekivanja”; kako onda uopće operu smjestiti u definiciju realnog, doslovnog, sada i ovdje percipiranog glazbeno-scenskog djela. Ako ona faktički djeluje kao jedan obećavajući umjetnički izričaj, a realno i objektivno jest čulno demantirajuća, zašto se javila potreba da uopće takav glazbeno-scenski oblik nastane i opstane do danas? Nije li jedna određena epoha naprosto morala iznjedruti i takav

djelujući oblik s obzirom na povijesni ishod u obliku pokušaja mimetičke reinterpretacije antike kao uzora?

6.0 Mitsko, sakralno, profano: opera kao mreža kontrafaktičkih svjetova

Opera je nastala početkom baroka, kićene Lujeve epohe, otrgnute od mračnjaštva i apokaliptičkih predskazanja (u Srednjem vijeku). Ista epoha slavi život, a od slave mogu profitirati jedino elite. Umjetnici tu zasigurno imaju veliku ulogu posrednika. “Umjetnika je izmislila renesansa, razlikujući ga od obrtnika i uzdižući ga nauštrb potonjeg” (Stravinski, 2009, 58). Možda baš zato jer je lako prodrijeti do masa logikom vizualne percepcije ili opredmećivanjem pojava ili fenomena, ikonoklazmom kao u religiji kada ikone vizualiziraju polje metafizike što vjerovanje i jest. Ikone, slike se gledaju čak i dodiruju ne bi li vizualizirajući uvjerile, taktilno dale snagu, upozorile na život ili smrt prikazane osobe, služeći i kao podsjetnik na primarni obrazac ponašanja i djelovanja, *modus vivendi* i *modus procedendi*.

Nadalje, poznato je da antika nije bila potka zapadnoj kulturi samo radi filozofije, monumentalnih građevina, već i zbog raskoši umjetnosti koji je obavijao čitavu tu priču, naglašeno “uskrsnu” u renesansnoj umjetnosti pa dalje i u baroku, stoga ni opera nije bila izuzeće iz tog magičnog kruga kauzalnosti. Umjetnost je nadahnutu mitologijom, narativom, pripovjednim spojem etike i estetike. *Mitska svijest*³³, mitologija i mitomanija svakako nikada nisu ni ugušene tvrdom, katoličkom, nametnutom vizijom Raja i ovozemaljskom patnjom zarad istoga (a topos-primjeri su, svakako, paljenje vještica ili pak etničke reinterpretacije katolicizma u vidu samo djelomičnog alteriranja sveprisutnog “poganstva” s obzirom na uzor-obrazac).

Zahvaljujući, između ostalih, (svjetovnim vladarima) i kleru, antika opstaje i dokazuje svoj utjecaj što potvrđuju i Jacques Le Goff u *Intelektualcima u Srednjem vijeku* (1982) i Ernst R. Curtius u *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje* (1998) gdje se stiče dojam stvaranja

³³ Biti (2000, 318) navodi da je Cassirer (1925–1964) naslovio svoje istraživanje “Mitsko mišljenje. On dapače, u analizi mitskog mišljenja kao specifičnog načina objektivacije svijeta, inzistira na kategoriji osobitih odnosâ (na ikakvoj supstanci) u mitskoj svijesti.”

nastavka ambijenta idolopoklonstva unatoč silini katoličkih religijskih frakcija gdje je umjetnost ključni dokaz. Antička filozofija se također reinkarnira u skolastici njegujući tako dvije istine ili filozofije koje bismo mogli razlikovati utoliko što je potonja u službi teološke interpretacije “istine”. Srednji vijek kao da je bio istovremeno i razgraničenje neumitnog apokaliptičnog i posttraumatičnog prevrata usljed čega nastaje novo ili ponovljeno rađanje; slava onoga što naposljetku nije uopće bilo ugroženo a najavljivano je i iščekivano proklamiranjem smaka svijeta. Ako su umjetnost i kultura bili opterećeni apokaliptičnim predskazanjima, nakon toga, u renesansi dolazi do promjene, što se još više produbljuje otkrivanjem puteva Novog svijeta zbog čega se miješaju kultura zapada sa “subkulturama novih svjetova”³⁴ koji čekaju da budu otkriveni, ali i narušeni utjecajem starog kontinenta³⁵. Kulminacija i nadogradnja novim uslijedit će u baroku.

Zato i u operi mitologija uskrsava kao igra simboličnim elementima, inicijacijski zanos, vraćanje na pojave koje su imanentne ljudskoj egzistenciji. Plemena koja se zatiču na Novom kontinentu egzistiraju u alegoriji, što se u fundamentalnoj simboličnoj funkciji ne razlikuje od religije/a “starog” kontinenta. Postoji neizostavna primarna hijerarhija: ljudi vs. božanstva. Dakako, opera je nusproizvod Zapadne kulture, zato se ista primarna hijerarhija unutar kulturoloških križanja, svodeći se na isti odnos, konfrontira s vrijednostima uspostavljenim svjetovnim i religijskim sustavom djelovanja i mišljenja. Stoga je bilo za očekivati da se distinkcija uspostavljena institucionalizacijom Zapadne crkve, ona koja počiva na jednostavnoj, mogli bismo ustvrditi binarnoj opoziciji: svjetovni vladari vs. vladari sakralnih dogmi (papa, svećenici i ostali, izuzimajući laike), na svoje odvojive načine nastavljaju uspostavu istog: pobjede kosmosa nad kaosom (uspostavom reda!). Kako slijeđenje antičkog obrasca nikako (zbog vremenske razdaljine, epohalne distance!) ne može biti

³⁴ Upotrebljen izraz subkultura pod navodnicima želi simbolično objasniti “sukob civilizacija”, odnosno kultura kojima svjedoči povijest kroz interpretacije ratova. Sukobi i krajnji rezultati bitno određuju historijski tok pa samim tim i onaj kulturološki često uobličeni i vidljiv u kulturi: arhitekturi, glazbi i sl. Jedna kultura kada dolazi u kontakt s drugom kulturom, ako je taj dolazak istraživački, on je s druge strane i nametljiv i potire kulturu namećući joj vlastita pravila. Destruktivno djelovanje neprizvane kulture dakako je najvidljivije na jednom od najpoznatijih primjera kultura Inka i Maja koje su naprosto nestale. Jedan od razloga je i neotpornost na bolesti koje su im sa sobom donijeli Europljani.

³⁵ Međudjelovanje kulture i religije na istom fonu objašnjeno je u prvome dijelu knjige *Individualna i masovna kultura* Luisa Dollota (2000).

doslovno, “uspostava kosmosa” nosi odlike vremena, ona je nadograđena, mogli bismo reći *ekvilibrirana* supstancijama epohe. Da bi se povjerovalo baš u tu istinu povezanu s poimanjem filozofija i tradicijom kulturoloških nizova nužno je bilo upotrijebiti mitologiju kao nastavak istoga.

Sve prethodno spomenuto pripada različitim aspektima razmatranja pojedinačnih konvergentnih fenomenologija pa je stoga očekivano da se unutar kruga jedne pronašla i ova – mitološka. Slijedeći Barthesa (1971), Elijadea (2002), Gadamera (1978), Gehlena (1990), te Meletinskog (1983), spomenutog Curtiusa (1998) i Finka (1984), mogli bismo ustvrditi da svi navedeni autori bez obzira na pristup koji se, dakako, bitno razlikuje i time koje su teme u žiži zanimanja, ne zanemaruju važnost posredovanja jezika u tvorbi mogućih istina kroz povijest, filozofiju, književnost i umjetnost uopće.

Moguća istina je i ona o prapočetku koja se nalazi u svetim spisima i ona oivičena historiografskim paralelizmima. Razlikuju se u pripovjednim metodama, ali bitno formiraju kulturu³⁶ filtrirajući je identificiranjem i biranjem tih istina.

Mitovi imaju značajnu ulogu u sakralnoj interpretaciji svijeta i obračunu s kaosom. Politeističke i monoteističke religije uzimaju mit kao stvarnost u uspostavi poretka, razlikovanja božanskog i ovozemaljskog svijeta. U kontekstu opere kultura zapada stvarala se unutar tih dvaju prizmi – ponovo sakralne, tj. svete, i profane, odnosno svjetovne. 1600. kao ključna godina razgraničava (ponovo) dva polja glazbenog djelovanja – oratorij³⁷ i operu. Mit ima ključnu ulogu u oba slučaja. Religiju i njezin utjecaj na kulturni razvoj nije mogla narušiti “blasfemija” svjetovnih

³⁶ Kristeva (2010) bi zaključila da usporedno sa svim gradnjama identiteta idu literatura i praksa pisanja a mi bismo se složili da se tako formiraju dvije struje identiteta: kolektivni i individualni s kojima, dakako, u diskurs ulazi i razlikovanje dvaju percepcija; također, kolektivne i individualne. Obje stvaraju kulturu potpomognutu kulturnim pamćenjem o čemu piše i Assmann u istoimenoj knjizi (2008).

³⁷ Mr. Dinko T. Chudoba (1946) navodi sljedeće: Oratorij (lat. Oratorium)=poludramatska, poluepska i lirsko-kontemplativna muzička forma s recitativima, arijama, zborovima i orkestralnim stavcima, namijenjena koncertnom podijumu. Oratorij je nastao u doba muzičkog baroka.

Harvard concise dictionary of music (1998) sadrži i ovaj (uz dopunu da je oratorij dobio ime po prostoriji za molitvu) zanimljivi podatak. Naime, *La rappresentazione di anima e di corpo* (1600) Emilia de' Cavalera iz 1600. se bilježi kao prvi oratorij. Zanimljivo je i simptomatično u odnosu na razlikovanje sakralnog i profanog primijetiti podudaranje godina rađanja prvog oratorija i prve opere. Ista 1600. značajna po tome što je prva opera *Daphne* Jacopa Peria nastala upravo te godine kada i prvi oratorij.

vladara (autosakralizacija) jer su se oni jednostavno u kulturnim stremljenjima gotovo doslovno vratili antici što se, dakako, odnosi i na renesansu i barok kao epohe. One su, unatoč tome, ipak morale imati nešto drugačije karakteristike. Barokna glazba, u ovome slučaju oratorij i opera, se mogu uzeti kao zaseban primjer, jedan od mogućih dokaza glazbene reinterpretacije antike.

Uprizorenje života svetih usporedno je postavljeno s uprizorenjem antičkih junaka koji predstavljaju junake sadašnjosti. Raskoš i veličina aristokracije i raskoš i veličina crkvene prakse; odnosi su dva pola moći koji umjetnost koriste kako bi puk povjerovao u konzistentnost tih polova neophodnih u ilustraciji svijeta i ovozemaljskog i nadnaravnog/onozemaljskog. Zašto onda i ne posegnuti za mitologijom kada ona ima simboličnu funkciju proklamacije moći?

Nadalje, mecene rukovode onim što bi se moglo nazvati kolektivnim “ukusom” usmjeravajući pritom i čitav tok povijesti kulture civilizacije zapadne Europe jer opera jest jedan od njezinih nusproizvoda. Utjecaj tih aristokratskih krugova je veći jer ima veću moć djelovanja na svjetinu, oni su ti koji donose ovozemaljska pravila. Zato ih se na jedan perverznan način i sakralizira a i oni se autosakraliziraju. U tome, dakako, pomaže mitologija kao prauzor, reminiscencija pra-shvaćanja obuhvaćenog zaključkom o prauzoru: distinkciji ljudskog i božanskog. Zato mitologija cirkulirajući u ulozi “prauzora” (ako slijedimo povijesne spise ili primjere koji ukazuju na problem percepcije prapočetka)³⁸ pronalazi mjesto i u svakodnevnoj praksi s naglaskom na kršćansku dogmu kao podražavajuću stvarnost. Vizualizirana glazba opere je zato jedan oblik umjetničkog manipuliranja.

Dramatični trenuci Kristove muke i dramatični usponi i glorifikacija antičkih mitoloških likova i careva. Te, napokon, glazba i drama u sintezi Nietzscheovih tumačenja (*Die geburt der Tragödie –Rođenje tragedije*, 2012.). Crkva i država korespondiraju u tome odnosu. Naglasak se stavlja i na glazbenu metafiziku (uz postojeću vizualnu!). Sposobnost regulacije i usmjeravanja zanosa, ushita, delirija, kao što smo imali primjer funkcioniranja glazbe unutar plemenskih obreda. Ako je tako lako

³⁸ *Christianity as Mystical Fact* (Steiner, 1997) je istraživanje koje u fokus stavlja kršćanstvo ali kao rezultat antičkog djelovanja i mišljenja kroz i u mitologiji. Kršćanstvo možemo promatrati kao nastavak istoga koje zbog evolucijske kauzalnosti djeluje drugačije s obzirom na antički uzor. Također, autor napominje (1997, 66) i da postoje psihološki preduvjeti koji nas navode na, ako bismo je mogli takvom označiti, “mitsku misao”, područje nesvjesnog koje je rezultat, kako navodi: “kreativnog duha i nesvjesne aktivnosti duše (...) nešto sa značenjem izvan svog/vlastitog dohvata/samo o sebi”.

preusmjeriti percepciju, modelirati je vrlo vješto mitskim smicalicama, ne čudi što je “igra” ili poigravanje istim nastavljeno i obnavljano i u svijetu koji se grčevito borio protiv antičkog i plemenskih politeizama.

Bazični odnosi moći (u Europi tog doba – vođenoj mističnom kršćanskom aproprijacijom) bi prema tome u baroku mogli biti podijeljeni na ovaj način:

- a) Između pripadnika različitih zajednica, svojevrsnih institucionaliziranih pa stoga i vladarskih (crkveni vladari-oci, pape³⁹ vs. svjetovni vladari-kraljevi);
- b) Unutar crkvene i unutar svjetovne strukture (odnosno razlike unutar njihove strukture. tj. hijerarhije, npr. papa vs. biskupi vs. svećenici u crkvenoj, te, npr., kralj vs. plemići u svjetovnoj);
- c) Spoj crkvene i svjetovne razine – sintetizam (vrh hijerarhija (obje!) + njihovi podanici) vs. masa, odnosno puk.

Oni (odnosi) moraju ili bi trebali biti uređeni jer su dokaz pobjede reda nad neredom – kosmosa nad kaosom. Djelovanje mora (trebalo bi) biti u službi i podražavanju tih odnosa. Kultura je samo jedno od polja toga djelovanja. Opera, također, podražava te odnose i govori o slici svijeta – kosmosu. Svjetovni vladari poistovječeni s veličinom i moći egzaktno-sakralnog (jer se njihova moć percipira djelomično kroz prizmu božanskog a potvrđuje je mit o plavoj krvi) što jest drugačije od metafizičko-sakralnog, dogmatsko-dalekosežnog, ali intuitivnog i umno nedostižnog, dobili su zato bitku i na sceni kazališta (u vidu opere). Obilato korištenje takvih simboličnih mitoloških odnosa i sinkrazija kasnije će metamorfozu i ideološku dramaturgiju doživjeti/doseći u Wagnerovim operama⁴⁰. Nacionalnim, koje žele imati kalup vlastitih

³⁹ Crkveni ekumenski sabori (sedam ih je, a događali su se između 325. i 787. godine) nisu ništa drugo do uspostave regula a kroz njih i uspostava hijerarhije i kontrole. Pitanja interpretacije uloge/statusa Djevice Marije i Isusa, uspostava monoteizma etc. Nadalje, sam papa se smatra direktnim nasljednikom sv. Petra apostola pa mu je samim tim dana vrlo važna uloga onoga “koji je stijena” i kojeg “vrata paklena neće nadvladati”. On je taj od koga se očekuje da učvršćuje i brani dogmu. Već u petom stoljeću papa Lav I. Veliki sudjeluje u političkim događajima (rat protiv Atila). A već kasnije, 756., zemljište koje papa dobiva biva temelj onome što danas smatramo papinskom državom. Na što ovi podaci upozoravaju ako ne na vrlo snažnu poruku (o) moći vladara pape koji se nalazi (ili bi se trebao nalaziti) nasuprot svjetovnom.

⁴⁰ Wagner ne želi ići u susret buržoaziji ali njegova opera postaje revolucionarna (leit-motivi, orkestar, podjela na prizore). On se koristio legendama što, dakako, ima veze s mitološkim naslijeđem opere. Tako je izrazio ljudsku inventivnost, ili lucidnost u shvaćanju opere kao DRAME (ne zanemarivanje dramskog sadržaja u odnosu na glazbeni i slobodu (djelovanja) – podizanje kazališta u Bayreuthu u ime narodnog kazališta.

vrijednosti iako, s obzirom na tradiciju, to nikako nije moguće.

Nadalje, sama funkcija opere, s pretpostavljenom dvostrukom metafizičnošću, (glazbenom i onom sadržajnom, koja indirektno simbolički podražava stvarnost) zato biva usložnjena, percepcija također. Osjet i ushit, kao što se često vjeruje, čini se, nemoguće je zbog tako usložnjene baze dekonstruirati. Ukoliko se umjetnički elementi množe (a sve što je spomenuto jesu zasebne konvergentne fenomenologije), zadatak biva još teži. U baroknoj operi se množe elementi (odnosno, ona jest dokaz interakcije različitih elemenata: vokalno-instrumentalne glazbe, drame sa svim vlastitim popratnim elementima scenografije) dolazi do multipliciranosti odnosa i umjetničkih praksi.

Uspostavljaju se etički modusi prodirući u umjetnost i stvarajući estetske karizmatične norme. Kasnije to pogoduje i stvaranju mario-netizirane masovne kulture umarširane u ideološke koncepte uslijed i nakon čega se stvaraju i isključive nacionalne kulture u pokušaju da redefiniraju sličnosti i proizvedu dovoljan broj razlika (fond različitih elemenata) od ostalih. One, pak, utječu na svako dalje glazbeno rezoniranje, smještajući ga u kontekst aureole sveopćeg prihvatanja.

Kako u toj estetsko-etičkoj gomili biti pribrano jedinstven, oslobođen premisa? Da li je performance opere shvaćen na bazi estetsko-etičke formule samo zavaravajuća čulna burleska? Postoji li vjerojatnost da čovjek ili skupina sličnih, sa specifičnim obrazovanjem i načinom funkcioniranja može dekodirati operu (izuzimajući izvođače i imajući na umu kao specifikum percepciju publike) sa svim kompleksom elemenata ili je sve spomenuto samo buržujsko samoobmanivanje da bismo danas raspravljali o konvergentnoj društvenoj fenomenologiji i odvojivim konvergentnim fenomenologijama opere imajući u vidu prvenstveno kognitivno-manipulatorsku prizmu elite? Kakva je to konvergentna forma formi koja iziskuje konvergentnu fenomenologiju fenomenologija?

Opera ili pokušaj vizualizacije zvuka jest vizualizacija i onda kada na umu imamo samo partituru; ako pretpostavimo da je *glazba govor zvuka* –prema Harnoncourtu (2008). Međutim, svaki izvođač, orkestar, dirigent (glazbena kulisa i glazbena/zvučna scena), te scenograf, koreograf i dr. s druge strane (neglazbena kulisa), “isto”, “poznato” djelo izvode, reprezentiraju na jedinstven način što publika prepoznaje ili ne prepoznaje –publika koja jest različita i od koje mnogo ovisi trajnost percepcije djela/â. Publika ipak na kraju popularizira i kanonizira melodije i glazbenike. Kako je to kanoniziranje vidljivo?

Unutar te kritičke mase i opće percepcije na prvi pogled egzistira velika većina glazbenih amatera i melomana uključenih u kolektivnu percepciju iz različitih pobuda. Dvostruka uloga tih promatrača očituje se u formiranju kanona i pristajanju na reklamu prema već ustaljenim obrascima nametanja kolektivnog “ukusa” od strane mecena koji su pripadnici ranije spomenutih vrhova hijerarhije; za operu, naravno, svjetovnog. Suvremena istraživanja to manipuliranje ili navođenje na percepciju kakva jest u danom trenutku itekako potvrđuju.

Milena Dragičević-Stojković i Branimir Stojković su u knjizi *Kultura – menadžment, animacija, marketing* (2003) pokušali sažeti odgovor na pitanje kulture i prakse pretpostavljajući ispreplitanje prakse i svih strategija koje se odnose na djelovanje i stvaranje područja koje smatramo kulturom da bi kao prilog dodali čitav spisak termina povezanih s tzv. *kulturnom politikom* kao što je, npr.: *efikasnost, potražnja, potrebe, strategija, umjetnost*.

7.0 Zaključak

Umjetnost je institucionalizirana onoga trenutka kada u praksu ulazi izgradnja zgrada opere započeta u 17. stoljeću (Salazar, 1984, 23), pa bismo mogli konstatirati da ona biva prema tome državna tvorevina čija se simbolična nadogradnja konstantno ostvaruje i širi pa ne čudi njezina neraskidiva povezanost i s ekonomskim aspektima o mogućnosti prosperiteta koji imaju dugoročne ciljeve gdje opera poput svih umjetnosti može biti turističko avanturistička atrakcija. Danas širenje i djelovanje možemo zahvaliti i medijskim manipulacijama sklonim propagandi različitih umjetničko-političkih centara moći.⁴¹ To se događa onda kada publika pristaje na “istinu” ili “dogmu” danu od struktura moći, istih koje formiraju estetsko-etičke obrasce. Ne zaboravimo da su kazališta i danas državne kulturne institucije čija kretanja/financije/repertoar/reklamiranje-mediji, odnosno čitav mehanizam ovisi o ravnateljima/direktorima, često i samima vezanim i uspostavljenim perfidnom politikom što dakako ima dalekosežne posljedice⁴². Istina ili istine se prema tome institucionaliziraju. Percepcija se institucionalizira i kanonizira skupa s kanonima.

Tako koegzistiraju elementi bitka opere s naglaskom na pojedine opere do danas. Ipak, istina je i da nije bilo dovoljno da davno uspostav-

⁴¹ Zanimljivo je kako Mary Douglas u *Kako institucije misle* (1986) objašnjava autoritete i njihovo figuriranje unutar institucija. Argumenti pro et contra ovise isključivo o njima, odnosno o članovima koji njima upravljaju, što dokazuje da je sustav pristrasno nelogičan i ovisan o centrima moći. Nelogičan je u odluci (o) i formiranju istine (o) području/a djelovanja koje u obzir ne uzima izuzetak i dane okolnosti. I zato sasvim očekivano autorica posljednje poglavlje zaključuje tezom formiranom samim naslovom poglavlja: *Institucije odlučuju o životu i smrti*. Bipolaran odnos, mnogo složeniji nego li je dopušteno, sveden na podrivanje nedopustivog unutar institucija, života i naposljetku kulture zajednice, tj. civilizacije uopće ista autorica je pokušala objasniti i u knjizi naslovljenoj *Čisto i opasno* (2004). Autoricina interpretacija je bliska interpretaciji ovoga rada ukoliko se u obzir uzme proces kognitivnog upućavanja kroz zadane restrikcije.

⁴² Noam Chomsky (*Silent weapons for quiet wars*) tako je mehanizam manipulacije ljudima (preko medija) složio u oblik predstavljen u deset točaka/strategija, i to: preusmjeravanje pažnje, stvaranje problema, postupnost promjena, odlaganje, upotreba dječjeg jezika, buđenje emocija, neznanje, veličanje gluposti, stvaranje osjećaja krivice te zloupotreba znanja. Upravo taj način manipulacije povezan sa zloupotrebom znanja uočljiv je u (zlo)upotrebi umjetnosti pri stvaranju živućih kanona često podložnim ukusu elite. Kognitivna znanja bivaju u službi manipulacije, što odmah ne briše sve pozitivne karakteristike umjetnosti.

ljeni odnosi moći s potenciranjem i nametanjem zagarantiraju opstanak određene/ih opere/a u kazalištu/ima. Sallieri, veoma popularan skladatelj opera, danas je u kazalištu gotovo nepojmljiv, ili nikako prisutan u kazalištima čija tradicija opera je mnogo kraća (države bivše Jugoslavije). U današnjim kazalištima pratimo druge repetitivne kanone kao što je Verdijeva *Aida*, Puccinijeve opere etc. jer je u međuvremenu opera kao fenomen postala hiperprodukcijски brend a publika je odabrala tek nekolicinu skladatelja i opera kao osnovicu.

Sve je krenulo od Italije. Prva opera ⁴³ *Daphne* (Jacopo Peri) svoju praizvedbu bilježi na kraljevskoj svadbi Henrika IV. i Katarine Medici u Firenci. Što je prilično simptomatično po njezin razvoj. Upravo ona, ta prva opera je socio-perceptivno rođena unutar elitističkih okvira željnih antičke slave zaslužne za procvat zapadne kulture. Opera, glazbeno-scenski oblik, trebala je i vizualizirati i narativno dočarati te naposljetku glazbeno uobličiti tadašnju raskoš. Svi elementi inkorporirani su u blještavilo/u. Zato i danas opera baštini status “visoke” umjetnosti s tradicijom od koje se teško rastati⁴⁴.

Opera je zahtjevna radi svih posjedujućih elemenata i zato je često vrlo skupa. Mnoštvo ljudi/profesionalaca vježba i radi prije samog uprizorenja. Mi/publika znajući i neznajući pozadinu istog uprizorenja s pretpostavkom nesvjesnog znanja i tradicije ulazimo u labirint percepcije. Danas ona posjeduje drugačija pravila, više je dostupna, ali ipak inzistira na elitizmu. On nije uočljiv samo u strukturi recipijenata/promatrača (operne kuće često su mjesto susreta društvene elite jer da bi nazočili događaju morate platiti kartu ili ona mora dospjeti do vas preko struktura uključenih u kazališni život; na taj način morate biti “odabrani”), nego se primjećuje u renomeu pjevača, u kvalifikaciji operne kuće od koje elita očekuje dugu tradiciju –Milanska skala.

Također, elitizam pršti iz kostimografije i scenografije. Ističe se i u prepoznatljivosti dirigenta, zemlje iz koje dolazi opera, centra elitističkog ili kvazielitističkog. Talijanske opere su i danas s obzirom na

⁴³ Izvedena 1598., nije sačuvana. Druga opera *Euridice* istog skladatelja nastaje 1600., sačuvana je do danas.

⁴⁴ Moramo i sada uzeti u obzir postojanje kanona. Kanon je pravilo, neupitan obrazac umjetničke alegorije postojećeg svijeta. Zanimljivo je što takva tradicija s posebnim naglaskom na pojedinačne stvaraoce kulture i danas djeluje punim kapacitetom. Nitko ili gotovo nitko ne sumnja u kanonsku nepatvorenost Mozarta ili Bacha. Oni dakako pripadaju “visokoj” kulturi koja se “kolektivno tumači” kako bi ustvrdio Terry Eagleton (2002, 68).

tradiciju dalje najpoznatije i najprihvatljivije; aristokracija slavi sebe u djelima na temelju kojih opera nastaje, mitova kao što su najpoznatiji o Orfeju i Euridici, Don Juanu i Faustu, te kanonizaciji, ali onda od strane i one druge, umjetničke elite.

BIBLIOGRAFIJA

1. Adorno, W. T. (1979): Estetička teorija (Aesthetic Theory). Beograd: Nolit.
2. Adorno, W. T. (1968): Filozofija nove muzike (Philosophy of New Music). Beograd: Nolit.
3. Aristotel (1988): Nikomahova etika (Nicomachean Ethics). Zagreb, Globus.
4. Aristotel (1966): O duši (On the Soul). Zagreb: Naprijed.
5. Aristotel (1966): O pesničkoj umetnosti (Poetics). Beograd : Zavod za izdavanje udžbenika Socijalističke Republike Srbije.
6. Assman, J. (2008): Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama (Cultural Memory and Early Civilisation). Zenica , Tuzla : Vrijeme & NAM.
7. Bahtin, M. (2010): Ka filozofiji postupka (Toward a Philosophy of the Act). Beograd: Službeni glasnik.
8. Barthes, R. (1971): Književnost, mitologija, semiologija (Literature, Mythology, Semiology). Beograd: Nolit.
9. Bauman, Z. (2009): Postmoderna etika (Postmodern ethics). Zagreb: AGM.
10. Bernstein, L. (1976): The Unanswered Question. Cambridge : Harvard University Press.
11. Biti, V. (2000): Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije (Dictionary of Contemporary Literary and Cultural Theory). Zagreb: Matica Hrvatska.
12. Bloch, E. (1982): Duh utopije (The Spirit of Utopia). Beograd: BIGZ.
13. Caillois, R. (1979) Igre i ljudi (Man, Play and Games). Beograd: Nolit.
14. Cassirer, E. (1978): Ogled o čovjeku (An Essay on Man). Zagreb, Naprijed.
15. Chudoba, D., T. (1946): Muzički priručnik (Musical Manual). Zagreb: Melos.

16. Curtius, E., R. (1998): *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje (European Literature and the Latin Middle Ages)*. Zagreb: Naprijed.
17. Della Volpe, G. (1979): *Istorija ukusa (Critique of Taste)*. Beograd. Beogradski izdavačko-grafički zavod.
18. Dollo, L. (2000): *Individualna i masovna kultura (Individual nad Mass Culture)*. Beograd: Clio.
19. Donna, M. (2008): *Filozofija muzike (Philosophy of Music)*. Beograd: Geopoetika.
20. Douglas, M. (1986): *Kako institucije misle (How Institutions Think)*. Beograd: Reč.
21. Dragičević-Šešić, M. (2003): *Kultura, menadžment, animacija, marketing (Culture of Management)*. Beograd: Clio.
22. Eagleton, T. (2002): *Ideja kulture (The Idea of Culture)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
23. Eliade, M. (2002): *Sveto i profano (The Sacred & The Profane)*. Zagreb: AGM.
24. Fink, E. (1984): *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja (Elementary Phenomena of Human Existence)*. Beograd: Nolit.
25. Focht, I. (1959): *Istina i biće u umjetnosti (Truth and Being of Art)*. Sarajevo: Svjetlost.
26. Focht, I. (1976): *Tajna umjetnosti (Secret of Art)*. Zagreb: Školska knjiga.
27. Freud, S. (1976): *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom (Jokes and Their Relations to the Unconscious)*. Beograd: Matica Srpska.
28. Freud, S. (1976): *Iz kulture i umetnosti (From Culture and Art)*. Beograd: Matica Srpska.
29. Gadamer, H. G. (1978): *Istina i metoda (Truth and Method)*. Sarajevo: Veselin Masleša.
30. Gehlen, A. (1990): *Čovjek (Der Mensch)*. Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost.
31. Gligo, N. (1987): *Problemi nove glazbe 20. stoljeća: teorijske osnove i kriteriji vrednovanja (Problems of the New Music of the 20 century)*. Zagreb: Muzički informativni centar Koncertne direkcije Zagreb.
32. Harris, M. (2009): *Music and the young mind*. USA: The National Association for Music Education.

33. Harnoncourt, N. (2008): *Glazba kao govor zvuka (Music as Speech)*. Zagreb: Algoritam.
34. Hegel, G. W. F. (1986): *Fenomenologija duha (The Phenomenology of Spirit)*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
35. Horkheimer, M. 'Authority and the Family'. In: M. Horkheimer (2002): *Critical Theory. Selected Essays*.
36. Huizinga, J. (1991): *Jesen srednjeg vijeka. (Autumn of the Middle Ages)*. Zagreb: Naprijed.
37. Huizinga, J. (1992): *Homo ludens : o podrijetlu kulture u igri (Homo Ludens)*. Zagreb: Naprijed.
38. Huserl, E. (1975): *Ideja fenomenologije (Idea of Phenomenology)*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
39. Ibrulj, N. (2005): *Stoljeće rearanžiranja. Eseji o identitetu, društvu i znanju (Century of the Rearrangements)*. Sarajevo: FDT.
40. Kierkegaard, S. (2009): *Čovjek i duh. (Man and the Spirit)*. Beograd: Partenon.
41. Komšić, I. (2015): *Teorija socijalne pulsacije (Theory of Social Pulsation)*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
42. Kristeva, J. (2005): *Neverovatna potreba da verujemo (Exceptional need to Believe)*. Beograd: Službeni glasnik.
43. Kulenović, T. (1995): *Rezime (Resume)*. Sarajevo: Međunarodni centar za mir.
44. Le Goff, J. (1982): *Intelektualci u srednjem vijeku (Intellectuals in the Middle Ages)*. Zagreb.
45. Lehmann, S., Woody, R. (2007): *Psychology for musicians*. New York: Oxford University Press.
46. Lessing, G., E. (1964): *Laokon*. Beograd: Rad.
47. Levi-Strauss, C. (1999): *Tužni tropi (Tristes Tropiques)*. Beograd: Zepter Book World.
48. Livraga, J., A. (2000): *Kazalište misterija u Grčkoj (The Mystery Theatre in Greece)*. Zagreb: Nova Akropola.
49. Meletinski, E. M. (1983): *Poetika mita (Poetics of Myth)*. Beograd: Nolit.
50. Merleau-Ponty, M. (1990): *Fenomenologija percepcije (Phenomenology of Perception)*. Sarajevo : Veselin Masleša, Svjetlost.

51. Meyer, L., B. (1986): Emocija i značenje u muzici (Emotion and Meaning in Music). Beograd: Nolit.
52. Mitchell, D. (1984): Jezik moderne muzike (The Language of Modern Music). Beograd: Nolit.
53. Musabegović, S. (2009): Mimesis i konstrukcija (Mimesis and Construction). Sarajevo: Veselin Masleša.
54. Nietzsche, F. (1983): Rođenje tragedije (The Birth of Tragedy). Beograd. BIGZ.
55. Onfray, M. (2010): Magnetizam sunčevih prekretnica: dnevnik hedoniste. (Le Magnetisme des solstices). Zenica: Bosansko narodno pozorište.
56. Paz, O. (1995): Lavirint samoće (The Labyrinth of Solitude). Beograd: Centar za geopoetiku.
57. Randel, M. (1998): The Harvard concise dictionary of music. Harvard University Press.
58. Randel, M. (1999): The Harvard concise dictionary of music and musicians. Harvard University Press.
59. Rosen, C. (1979): Klasični stil/Haydn, Mozart, Beethoven. (The Classical Style: Haydn, Mozart, Bethoven). Beograd: Nolit.
60. Salazar, P.-J. (1985): Ideologije u operi (Ideologies in the Opera). Beograd: Nolit.
61. Schopenhauer, A. (1969): The World as Will and Representation. New York : Dover Publications.
62. Schwartz, J., M. (2002): The Mind and the Brain. SA: Harper Collins e-books.
63. Sloterdijk, P. (2013): Božja revnost (God s Zeal). Zenica: Graforad.
64. Steiner, R. (1997): Christianity as mystical fact. NY: Antroposophic press.
65. Stravinski, I. (1972): Memoari i razgovori 1 (Memories and Commentaries). Zagreb: Zora.
66. Stravinski, I. (2009): Poetika glazbe (Poetics of the Music). Zagreb: Algoritam.
67. Supek, R., Cvjetičanin, V. (2003): Emile Durkheim i francuska sociološka škola (Emile Durkheim and French Sociological School). Zagreb: Naklada Ljevak.
68. Trilling, L. (1990): Iskrenost i autentičnost (Dialectic of Sincerity). Beograd: Nolit.

69. Uzelac, M. (2008): Fenomenologija umetnosti (Phenomenology of the Art). Novi Sad: Veris studio.
70. Višić, M. (2008): Plutarh. O muzici (Plutarch. Moralia: On Music). Podgorica: Unireks.
71. Wagner, R. (2003): Opera i drama (Opera and Drama). Beograd: Madlenianum.
72. Wexler, B., E. (2006): Brain and Culture-Neurobiology, Ideology, and Social Change. London: A Bradford Book.
73. Žmegač, V. (2003): Književnost i glazba (Literature and Music). Zagreb: Matica Hrvatska.

NEKI UVIDI O GELLNEROVOJ KONSTRUKCIJI MODERNE NACIJE I POZICIJI IMANENTNOG NACIONALIZMA

Vedad MUHAREMOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: vedad.muharemovic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

Ovaj rad fokusiran je na analizu Gellnerove modernističke teorije nacionalizma i na njegovu orijentiranost prema specifičnim komponentama koje su generirane u periodu evropskog modernizma koji je omogućio konstrukciju nacija kao socio-političkih tvorevina tog doba. Ono što želim pokazati jeste da se Gellnerova koncepcija nacionalizma ne može interpretirati u okviru govora o „ishabanim metaforama“ koje su izgubile svoju upotrebnu vrijednost u eri savremenih društvenih organizacija, odnosno da nacionalizam nije puka instrumentalna djelatnost koja postaje besmislenom po okončanju procesa izgradnje homogenih nacionalnih država. Rad želi pokazati kako se Gellnerovi uvidi i metode objektiviranja nacionalističkog projekta u eri savremenosti mogu iščitavati kao upotrebljive matrice imanentnog nacionalizma kao šireg socio-kulturnog i socio-političkog fenomena koji oblikuje nacionalne države, polinacionalne zajednice, „super-nacije“ i druge državne tvorevine savremenog svijeta.

Ključne riječi: modernizam, nacionalizam, imanentni nacionalizam, visoka kultura

SOME INSIGHTS ON GELLNER'S CONSTRUCTION OF MODERN NATION AND POSITION OF IMMANENT NATIONALISM

This paper focuses on the analysis of Gellner modernist theory of nationalism and its orientation towards specific components that are generated during the period of European modernism which enabled the construction of the nation as a socio-political constructs of that time. What will be shown is that Gellner's conception of nationalism cannot be interpreted in the context of the discussion about “battered metaphors” which lost its use value in the era of modern social organizations, and that nationalism is not merely an instrumental activity which becomes meaningless after the completion of the process of creating homogeneous national states. The paper aims to show how Gellner's insights and methods of objectifying the nationalist project in the era of modernity can be read as a useful matrix of immanent nationalism as a broader socio-cultural and socio-political phenomenon that shapes the national states, multi-national communities, “super-nations” and other state entities of the contemporary world.

Key words: modernism, nationalism, immanent nationalism, high culture

1.0 Uvod

Modernističke teorije nacije i nacionalizma orijentirane su prema razumijevanju ovih socioloških realiteta kao društvenih, političkih, ideoloških, kulturnih i mentalnih fakata koji nemaju nikakav prirodan i perenijalan karakter, nego su izraz modernizacijskih tokova i specifičnih načina mišljenja i djelovanja prepoznatljivih za taj period. Modernost kao takva sa svojim okretom na izvjesnost *Ratia*, te njegovo objektiviranje u znanstveno-tehničkom i tehnološkom iskustvu, sa vjerom u znanstveno-tehnički progres i eliminiranje predmodernih mitova (*Dijalektika prosvjetiteljstva*), individualizmom, sekularizacijom, rapidnom urbanizacijom, složenom funkcionalnom diferencijacijom i stratifikacijom inkomenzurabilnom s onima prije nje te standardiziranjem društvenog sistema i administrativnog državnog aparata, omogućila je stvaranje pretpostavki za konstituiranje takvih tipova socio-političkih realiteta koji svojim karakteristikama više ne mogu biti svedeni na etnicitet (kao socio-kulturni konstrukt predmodernosti), niti na neki drugi oblik kolektivnog identiteta koji po svojim karakteristikama može parirati ovom modernom konstrukt. Međutim, modernističke teorije nacije i nacionalizma su iznimno izdiferencirane te se stoga ne mogu monolitno interpretirati. S druge strane, uloga predmodernih kolektivnih identiteta nije totalno ignorirana ali nema, kao što je to slučaj sa etno-simboličkim interpretacijama, imperativan i utemeljujući karakter.

„Moderne nacije često imaju historijsku ukorijenjenost u starim etničkim identitetima. Ali nacionalizam je drugačiji način mišljenja o kolektivnom identitetu u odnosu na etnicitet, te etnicitet po sebi jeste samo aspekt načina na koji je većina kolektivnih identiteta bila organizirana u prošlosti.“ (Calhoun, 1997, 36-37)

Ono što se kod ove teorijske paradigme predstavlja neupitnim jeste promatranje i razumijevanje nacija i nacionalizma kao modernih fenomena te kao socioloških realiteta koji se impliciraju u okviru analiza društvenih struktura i društvenih relacija koje se unutar tih struktura uspostavljaju i objektiviraju. Ove relacije su najstaknutije u sociološkom diskursu jer se sociologija kao nauka o društvu povezivala sa društvom shvaćenim u formi nacije-države, dok su same nacije poimane kao implicitne i *date* sociološke kategorije unutar kojih se realiziraju društveni odnosi i procesi (Day&Thompson, 2004). Ernest Gellner, kao jedan od

najprominentnijih intelektualnih autoriteta u oblasti teoretiziranja nacionalizma, zauzima specifičnu poziciju. U ovome tekstu ne želim predstavljati cjelokupan Gellnerov opus koji se odnosi na istraživanje nacije i nacionalizma, nego samo one aspekte koji su neophodni za, s jedne strane, prikaz distinktivnosti njegove modernističke teorije u odnosu na druge modernističke teorije (kulturalne i ekonomske provenijencije), te, s druge strane, uvođenje u opći okvir razmatranja nacionalizma kao fenomena povezanog s artikuliranjem i konstruiranjem „ideje nacionalnosti“, nacionalnog identiteta, političkog legitimiteta te kontinuiteta ove međuovisnosti u periodu postindustrijskog, umreženog, globalnog i transnacionalno orijentiranog društvenog svijeta, odnosno u okviru onoga što imenujem sintagmom *imanentnog nacionalizma*. U tekstu stoga analiziram glavne karakteristike Gellnerovog mišljenja o nacionalizmu, kako bih u drugome dijelu ukazao na nužnost transformiranja i akomodiranja određenim savremenim konstelacijama unutar kojih nacionalizam ne samo da nema rudimentaran ili puko instrumentalan status, nego, naprotiv, figurira kao tip društvene konstrukcije i kontingencije koja je strukturalno ukotvljena u društvene i državne organizacije savremenog svijeta.

2.0 Nacija kao moderna konstrukcija i kao nacionalistički projekt

Misliti o Gellnerovoj teoriji nacionalizma znači pokušaj pozicioniranja njegovih koncepata u okviru društvene teorije koja nastoji razumjeti način organizacije i funkcioniranja modernih društvenih organizacija na temelju nacionalizma kao specifičnog projekta modernosti. Njegova teorija stoga funkcionira onako kako Giddens objašnjava smisao svake društvene teorije općenito; njen zadatak koincidira sa zadatkom društvenih znanosti generalno: „iluminiranje konkretnih procesa društvenog života“ (Giddens, 1984, xvii). Gellner svojom teorijom pokušava iluminirati strukturu i funkcionalnu organizaciju modernih nacija na temelju nacionalizma koji omogućuje konstrukciju nacije kao socio-političkog realiteta moderniteta.

„Nacionalizam je primarno politički princip, koji drži da politička i nacionalna komponenta trebaju biti kongruentnim.“ (Gellner, 1983, 1)

U odnosu na isticanje kulturalnih i ekonomskih komponenti kao bitnih faktora za konstruiranje nacije, Gellner je svoju teoriju nacionalizma zasnovao na strukturalnoj povezanosti nacionalnog iskustva svijesti i nacionalnog iskustva društvenih procesa s političkom komponentnom koja je nespojiva s karakterom predmodernog iskustva čovjeka. To znači kako se pitanje nacije, njenog karaktera i njenog objektiviranja unutar društveno konstruirane stvarnosti ne može izdvojiti u odnosu na pitanje političkog legitimiranja nacionaliteta. S druge strane, njegovo privilegiranje političkog u odnosu na kulturalnu i ekonomsku dimenziju ne znači ignoriranje ove dvije komponente, nego radije njihovu ovisnost i njihovu prepoznatljivost unutar prethodno konstituirajućeg političkog prostora i specifične povijesne, nacionalne i političke interferencije. Stoga Gellner neće negirati svojevršno egzistiranje nacija koje su postojale u formi starih nacija predmodernosti, niti će negirati političke strukture koje su egzistirale prije moderniteta. Ovaj autor govori o političkim strukturama agrarnog doba koje se uveliko razlikovalo po pitanju veličine i vrste te ih dijeli na „lokalne samovladajuće zajednice i velika carstva. S jedne strane, postoje gradovi-države, tribalni segmenti, seoske zajednice, etc, koji promiču svoje poslove...s druge strane, velike teritorije koje su kontrolirane od strane koncentracije sile iz jedne tačke. Veoma karakteristična politička forma je, naravno, ona koja spaja ove dva principa: centralni dominirajući autoritet koezistira sa poluautonomnim lokalnim jedinicama.“ (Ibid., 13). Ali takva vrsta političke strukture ili takva vrsta političkog poretka prema Gellneru nije bila u stanju obezbijediti one kapacitete i one uvjete koji bi objektivirali pojavu nacija koje se politički legitimiraju tako da efikasno stapaju sve komponente društvene strukture u jednu jedinstvenu i strukturalno kompaktnu cjelinu. Drugim riječima, ti predmoderni politički i nacionalni fenomeni nisu omogućili spajanje „mača“ s „plugom“ i „knjigom“ koji predstavljaju metafore za političke, ekonomske i kulturalne komponente društvene strukture modernog svijeta, koje Weber prepoznaje u oblasti fenomena vrijednosti, interesa i moći koje analizira u sferi religije, ekonomije i politike kao trostrukih komponentni supremirajućeg pojma moderne kulture (Münch, 1994).

To znači slijedeće: Politički princip koji se pojavljuje kao efikasni organon za generiranje novog individualnog i kolektivnog iskustva koji reflektira transformiranje svih komponenti društvenog svijeta na način koji je neprepoznatljiv u epohi predmodernog čovjeka i njegovog svijeta jeste nacionalizam.

Ono što je ovdje bitno naglasiti jeste kako Gellner ne reflektira o nacionalizmu kao o „usudu povijesnog bitka“ nego kao o specifičnom obliku društvene kontingencije ili specifičnom socio-političkom „konačnom vokabularu“ koji je karakterističan za period progresivnih socio-političkih transformacija. To implicira najmanje jednu značajnu konstataciju; da nacionalizam nije mitski poimana tvorevina s primordijalnim i perenijalnim statusom, odnosno, da nije izraz predestiniranog ustrojstva čovjeka i njegovog svijeta koji trajno oblikuje njegovo iskustvo. On je vezan za ono što Durkheim naziva „organskom solidarnošću“, rastućom strukturalnom transformacijom društvenog poretka koja je izazvana procesima industrijalizacije i znanstveno-tehničkog razvoja. Analogno kulminaciji industrijalizacije i dovršetku „Svjetskog duha“ u industrijskom dobu i političkom poretku koji to doba reprezentira, nacionalizam prestaje biti stvar relevancije i, poput refleksija koje izvodi Hobsbawm, ne samo da nema karakter povijesnog vektora odsudnog za ozbiljne političke transformacije, nego uopće nema nikakvu specifičnu karakterizaciju za savremeni, postindustrijski svijet, niti je neki značajan pokretač povijesnog razvoja uopće.

Gellner je svoja reflektiranja o nacionalizmu kao nečemu što nema iracionalan i na instinktima zasnovan status pokazao u svojoj prvoj ozbiljnoj analizi ovog socio-političkog fenomena šesdesetih godina 20. stoljeća u eseju *Thought and Change* (1964) i zapravo se radi o prvom sistematskom pokušaju zasnivanja znanstvene studije o nacionalizmu koji se više ne iščitava u relacijama koje imaju samo primitivan, protumoderan i protuprosvjetiteljski karakter, nego, naprotiv, u onim relacijama koje su imanentno modernističke i povezane sa svim atributima modernog čovjeka i modernog iskustva svijeta.

Pitanje nacije se razmatra u onim relacijama koje su vidljive u dobu nacionalizma koji obezbjeđuje vezu između političkog legitimiranja nacije i njenog diseminiranja koji se ne iscrpljuje u kategorijama tribalističkog, polusegmentnog, segmentnog ili antičkog i medijavalno koncipiranog života unutar jedinica određenih kneževina, kraljevina i carstava. Da bi objasnio o čemu je riječ, Gellner propituje specifičan karakter personalnosti te njene veze sa društvenim poretkom. Riječ je o specifično sociološkom problemu i analizi relacija između osobe i društva, između dva tipa društvenih kauzaliteta, između strukturalno oblikovanih društvenih reprezentacija i individualnih djelovanja, aspiracija i ponašanja, odakle potiču sve problematizacije i svi prijevori većih socioloških teorija, kako onih klasičnih tako i savremenih.

Drugim riječima, Gellnerova sociološko-historijska analiza usmjerena je na problem integracije, na problem odnosa pojedinca prema društvu i modusa realiziranja integracije kroz različite elemente konsenzualnosti ili prisile. Njegovo efikasno ekspliciranje problema integracije dato je preko analize kulture. Dok period lovačko-sakupljačkih i agrarnih društvenih poredaka karakterizira oštra separacija između kulture plemstva i sveštenstva, te kulture nižih slojeva društva, period industrijalizacije i modernizacije karakterizira svojevrsna kulturna i društvena homogenizacija sa državom kao najvišom institucionalnom dimenzijom koja obezbjeđuje subjektiranje individua svim ovim komponentama, uz istovremeno konstruiranje modernog tipa individue, osobe-građanina koja afirmira svoje individualne intencije i svoje kolektivno članstvo. Kultura se ovdje prije svega promatra iz ugla jezika kao medija komunikacije i izraza zajedničkih reprezentacija koje su različite kod seljaka, kmetova i ostalih nižih slojeva stanovništva u odnosu na jezik, tradiciju, običajnost, poglede na svijet, te načine reprezentiranja stvarnosti i oblike komuniciranja među privilegiranijim i ekskluzivnijim slojevima sveštenstva, plemstva i bogate aristokratije. S tim u vezi Hastings i navodi kako govorni jezik pripada etnicitetu, a pisani naciji (Hastings, 2003, 29) želeći ukazati na činjenice kompleksne izgradnje nacionaliteta iz onoga što je stvar etniciteta i njegove ukotvljene usmene tradicije vernakularnog jezika i vernakularne kulture u odnosu na period masovnog opismenjavanja i standardiziranja jezika u doba nacionaliteta u kojem se gubi dihotomija sakralno-profanog ili privilegirane vs. pučki zasnovane kulture između kojih postoji kulturalni, ekonomski ili svakodnevni egzistencijalni rascjep. Takva vrsta rascjepa, prije svega zasnovanog na staleškoj i klasnoj osnovi, na privilegiranosti latinskog univerzalizma Zapada u odnosu na vernakularni jezik „svjetine“, (koja je u odnosu na sveštenstvo nepismena, a u odnosu na aristokratiju politički i staleški neprivelegirana, a u odnosu na obje desupstancijalizirana) biva eliminirana političkom i industrijskom revolucijom i idejom građanina, te procesom „tiskarnog kapitalizma“ (Anderson, 1991) koji se javlja kao njegov kulturalni apologon. Stoga i ne čudi što Hobsbawm govori da „rođendan političke ideje nacije i godina rođenja ove nove svijesti jeste 1789., godina Francuske revolucije (Hobsbawm, 1993).

Gellnerovo fokusiranje na specifične karakteristike industrijskog društva i njegove integrirajuće kapacitete tiču se njegove nakane da ukaže na političke pretpostavke zasnivanja takvog društvenog poretka koji bi tek preko doktrine nacionalizma obezbijedio integraciju individue s tim

poretkom te funkcioniranje svih komponenti tog perioda kao komponenti koje zadovoljavaju cjelinu, a ne pojedinačne, lokalne, parohijalne i *face-to-face* interagirajuće komponente ljudskog društva. On govori o pretpostavkama za puni koncept građanstva, za nešto što je način komunitarnog i moralnog oblikovanja identiteta (Tamir, 1992) putem obrazovnog sistema koji osigurava masovno opismenjavanje tog građanstva na temelju jezika koji je standardiziran i oblikovan na nacionalnom nivou unutar granica koji izražavaju granice nacije-države kao najvišeg aparata „institucionalne dimenzije moderniteta“ koji osigurava nadzor (Giddens, 1990) ili reprezentira monopol fizičke prinude (Weber) nad građanstvom putem skupa regulatornih mehanizama, juridičke, obrazovne, kulturne, ekonomske te sudske, korektivne, policijske i vojne prirode.

Nacionalizam stoga nije mitski data stvarnost, iskustvo predmodernog ili predpovijesnog svijeta, nego je tip političkog legitimiteta i političke stvarnosti koji se u periodu industrijalizacije i političkog koncepta građanstva praktički instrumentalizirao do razine koja efikasno vrši spajanje individualnog iskustva pojedinca i njegovog individualnog djelovanja, njegovih želja, njegovih aspiracija i načina ponašanja te njegove pripadnosti određenoj zajednici unutar koje djeluje kao određeni tip komunitarnog i moralnog identiteta (što je poseban predmet analize odnosa liberalizma i nacionalizma).

„Čovjek ne postaje nacionalistom iz sentimenta ili sentimentaliteta, atavističkog ili ne, dobro zasnovanog ili mitski utemeljenog: on postaje nacionalistom kroz pravu, objektivnu, praktičnu nužnost, koliko god nejasno prepoznatu.“ (Gellner, 1964, U: Smith & Hutchinson, 1994, 56)

To da ovaj teoretičar govori o masovnom opismenjavanju, standardiziranom obrazovnom sistemu i procesu tranzicije iz usmeno-etničkog u pismeno-nacionalno (da upotrijebim Hastingsovu terminologiju) izraz je njegove namjere da ukaže na specifičan simbolički i politički instrumentarij koji je osiguran u ambijentu državno-nacionalnog prostora *kojem naprosto trebaju građani kao nacionalisti koji afirmiraju i kontinuiraju ideje svoje nacije-države*. Stoga, odbacuju se ideje o jeziku i o kulturi kao nečemu što obezbjeđuje puku administrativnu efikasnost bez ukorijenjenosti u nacionalističkoj motivaciji i ideologiji kao kod neevropskih zemalja i njihovih intencija ka nacionalnom i političkom

suverenitetu (Neuberger, 1977, U: Smith & Hutchinson, 1994, 234). To da se jezik javlja kao izraz administrativno-tehničke i birokratske homogenizacije društva samo je produkt dodatne instrumentalno-tehničke djelatnosti (čime se, naravno intenzivira i ekstendira efikasnost nacionalizma) ali njegova, uvjetno rečeno, normativna razina je strukturalno nacionalistički konfigurirana i povezana s intencijama nacionalizma da kreira politički poredak s građaninom kao centralnom nacionalnom jedinicom tog modernog poretka.

U modernitetu se stoga država javlja kao politički izraz nacionalnog legitimiteta unutar kojeg figuriraju svi oblici individualnih i kolektivnih iskustava i „društvenih praksi“.

3.0 Modusi objektivacije (*visoka kultura* i fenomen oblikovanja nacionalističke svijesti)

Gellnerova sintagma „visoke kulture“ referira na povijesnu dijahroniju individualne i kolektivne svijesti koja u konačnom svoj nacionalni momenat zadobija u periodu industrijskog društva unutar kojeg kulturalne transformacije mogu imati svoj bitan karakter tek preko državne legitimacije, odnosno tek preko povijesne isposredovanosti specifičnih vrijednosti i njene političko-institucionalne afirmacije. „Visoka kultura“ je sublimna forma društvenog identiteta; ona je planski generirana i nije prepuštena igri spontaniteta; ona nije divlja i samonikla, i nije „bez svjesnog dizajniranja, supervizije, nadzora ili specijalne ishrane“ (Gellner, 1983, 50). Ona je determinativan oblik socio-kulturnog poretka i socio-političkog poretka, s tim što odlučujući momenat u njenom smislu igra nacionalizam modernog doba u kojem „visoka kultura“ nije samo reprezentacija privilegiranog sveštenstva, nije izraz nečega sakralizovanog ili nekog misterioznog iskustva svijeta koji se objektivira u fenomenalnom svijetu preko državne vlasti i njenih instrumenata prisile (onda kada ta „visoka kultura“ državni aparat afirmira i proklamira).

S industrijskom, političkom, znanstvenom, ali i mentalnom transformacijom društva, „visoka kultura“ mijenja svoj ekskluzivan karakter u pravcu njenog utjecaja na sve pripadnike određenog društvenog/državnog poretka, a da bi to realizirala njoj je potreban efikasan politički aparat i politička legitimacija kao reprezentacija nacije-države i njenih samoodređujućih interesa i ciljeva. Nasuprot religijskih doktrina i teokratske strukture društva, novi oblik „kolektivne svijesti“ i dalje

zadržava nešto od svoje predmodernog oblikovane sakralnosti. Durkheimova refleksija o „kultu individualnog“ (Dirkem, 1972) kao sakralizovanog oblika modernosti koji igra onu ulogu koja je u predmodernom dobu bila rezervirana za religiju, sada se kod Gellnera pokazuje kao kult kulture prema kojoj pojedinac kao građanin ima specifičan odnos. Ona je data kroz specifičnost obrazovanja, opismenjevanja, masovnog jezičkog posredovanja i komuniciranja, etabliranjem zakona kao pisanih oblika dispozicija i sankcija koje se odnose na sve pripadnike određene zajednice, kroz pojavu štampe, specijaliziranih institucija za obrazovanje službenika i drugih kadrova neophodnih za funkcioniranje društvenog i političkog poretka moderniteta. „Visoka kultura“ više ne figurira kao stvar odabranih pojedinaca i njihovih privilegiranih statusa, nego djeluje kao moć za homogeniziranje kulture koja je nekoć bivala rascijepljena na ono što je bilo svetost religijskog teksta ili plemićko-aristokratskog načina ponašanja i komuniciranja među *odabranima*, u odnosu na totalno različit svijet i način oblikovanja iskustva, mišljenja, ponašanja u svakodnevnicu običnog puka („svjetine“). Intencija „visoke kulture“ i nacionalizma koji se sada politički legitimira jeste da ova socio-politička transformacija zadobija svoje krajnje značenje, te da u konačnom bude racionalno isposredovana aktivnost koja zadobija svoj sveobuhvatajući i masovan smisao. Ta sveobuhvatnost ili sveobuhvatajuće isposredovanje društvenom zbiljom ovdje znači zapravo dovršenje nacionalističkog projekta u onom smislu u kojem se društvena zbilja u svim svojim segmentima iščitava preko ideologije nacionalizma i u smislu percipiranja tako konstruirane zbilje kao normalnim i neupitnim stanjem stvari.

„Od kasnog 18. stoljeća, počevši sa nacionalnim obrazovnim projektom La Chalotaisa i Abbé Gregoira, reformi Josepha II Austrijskog, te još indirektnije, rast akademija, galerija, muzeja i univerziteta podstrekavanih od strane Pruske, Engleske, Francuske, Španije i drugih država, uvidamo države koje usvajaju edukatorsku ulogu vis-a-vis srednjih klasa, tražeći sredstva standardizirane i patriotske kulture da oblikuje predano i politički svjesno građanstvo. Ono je najočitije tokom Francuske revolucije, kada je država sponzorirala svetkovine, povorke, okupljanja, muziku, pozorište, umjetničke i arhitektonske projekte, zarad slavljenja la patrie, slobode i jednakosti.“ (Smith, 1986, 133-134)

Nacionalizam kao „metod podučavanja ispravnoj određenosti volje“ (Kedourie, 1993, 76) uzima kapacitete i tradiciju kultiviranja „visoke

kulture“ i njene obrazovne komponente u kojima svi ljudi, svi građani modernog političkog poretka postaju službenici tog poretka; više nema privilegiranih službenika religije ili državnog aparata koji funkcionira kao medijum između *populusa* i vladara, nego postoji niz strukturalno i funkcionalno izdiferenciranih djelatnosti u kojima obrazovanje postaje političkim i kulturalnim imperativom u ime nacije kao reprezentacije „komunitarnog“ i „moralnog“ identiteta građanstva.

3.1 „Visoka kultura“, nacionalizam i *state-building*

Zašto Gellner insistira na konceptu „visoke kulture“ i kako se isti uklapa u priču o nacionalizmu kao formi *političke* legitimacije? Čini se, *prima facie*, kako Gellner favorizira kulturne kategorije smatrajući ih dovoljnim za ekspliciranje industrijskog društva, tj. funkcioniranje industrijskog društva se osigurava preko serija kulturnih obrazaca koji impostiraju simbolički poredak društvene stvarnosti i čine tu društvenu stvarnost distinktivnom, sa specifičnim kulturnim elementima koji uz materijalne pretpostavke zaokružuju funkcionalnu autonomnost društva. Međutim, takva interpretacija bila bi familijarna s Weberovim konceptom etničke zajednice koja reprezentira sublimaciju određenih karakterizacija sa „subjektivnom vjerom“ u distinktivitet i autentičnost koja se kontinuirano na određenoj prostorno-vremenskoj povijesnoj dijahroniji. To sublimiranje se realizira preko niza praktičnih operacija i intendiranih djelovanja koja svjesno selektiraju određene tipove poželjnih i korespondirajućih elemenata etničnosti uz istovremeno eliminiranje onih elemenata koji se pokazuju neprikladnim i inkompatibilnim za kontinuiranje etničke društvene stvarnosti (Weber, 1978, I). Ono što odlučno razlikuje ovaj tip karakteriziranja i ekspliciranja društvene stvarnosti od Gellnerovog jeste njegovo naglašavanje političkog u formi državo-konstituirajućeg elementa preko kojeg kulturalno dobija svoj socio-kulturni i socio-politički kontinuitet i legitimitet. Političko ovdje nije puki skup političkih praksi i strategija koje selektiraju poželjno-korespondirajuće od nepoželjno-nekorespondirajućeg spram etničkog identiteta; političko ovdje zadobija svoju punu legitimaciju preko niza modernih institucionaliziranih konstrukcija koje su neviđene u periodu predmoderniteta i unutar kojeg se na najspeficijni način sintetiziraju crte nacionalnog, nacionalističkog industrijskog društva i moderne države. U tome treba iščitavati teorije koje nam nudi Anthony D. Smith; kako etnija predstavlja

specifičan tip socio-kulturne zajednice koja sa svim svojim svojstvima (i subjektivnim i objektivnim) ne posjeduje karakter nacije kao moderne socio-političke zajednice, s tim što Smith ovdje vidi kontinuitet u onom smislu u kojem etničke pretpostavke imaju fundamentalan i određujući odnos prema nacionalnim konstitucijama. Drugim riječima, etnicitet postaje političkim i omogućava razvoj nacionalizma kada karakteristike etničkog identiteta i granice tog identiteta nisu samo prisutne zarad osjećaja vlastitosti. Stoga nije slučajno što geografija dostiže status akademske discipline paralelno s procesom izgradnje nacija i isticanja značaja teritorija za konstrukciju nacionalnog distinktiviteta i nacionalne države.¹ S druge strane, zajednička crta Weberovog i Gellnerovog promišljanja kulturnih kategorija u formi etničkih zajednica i u formi bilo kojeg drugog tipa zajednice koja kultivira osjećaj pripadnosti, specifičnog karaktera, osjećaja lojalnosti, dužnosti i distinktivnosti (kako intrinzičke tako i one izvanjske u formi teritorijalnosti) jeste ta što one svoju objektivnu zasnovanost kreiraju iz takvih postavki koje ne moraju nužno korespondirati s objektivnom stvarnošću u formi historijski ustanovljenih činjenica. Na isti način na koji mit o pretku ili porijeklu figurira s one strane njegove stvarne ili imaginarne zasnovanosti, tako i kod Gellnera kulturna zasnovanost zajednice –u eri nacionalizma, jeste stvar invencije, jer je nacionalizam odrediv preko kulture, preciznije rečeno, preko „visoke kulture“ koja se više ne reducira na privilegirani elitistički dio u odnosu na one koji pripadaju narodnoj masi. Ta invencija znači da je „nacionalizam onaj koji je proizveo naciju, a ne obrnuto. S priznanjem, nacionalizam koristi preegzistirajuće, historijski naslijeđene proliferacije kulture ili kulturalnog bogatstva, premda ih koristi veoma selektivno, te ih veoma često transformira radikalno.“ (Gellner, 1983, 55). Dakle, ono što Weber ističe u analizi *Odnosa u etničkim zajednicama* Gellner usvaja kod svoje analize i interpretacije nacionalizma; proces selekcije je nezao-bilazan faktor u profiliranju i kontinuiranju određenog društvenog poretka. Međutim, ono što je ovdje bitno tiče se sposobnosti društvenog poretka da u epohi industrijalizacije zadobije novi socio-politički status. Taj status je objektiviran preko „visoke kulture“ koja zadobija novo značenje. Dok agrarno doba karakterizira „visoka kultura“ privilegirane manjine strogo

¹ Geografija nije stvar geografa i ona se od 18. stoljeća neraskidivo povezuje, eksploatira i razvija s instrumentalnim pozicijama u sferi socio-političke (nacionalne) djelatnosti u smislu kreiranja, intenziviranja i diseminiranja geografskog razumijevanja, mapiranja granica i kultiviranja osjećaja nacionalnog identiteta unutar tih granica. Cf. Harvey, D. (2001): *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. New York: Routledge.

odvojene od „folk-kulture“ prema kojoj imaju superordinirajući karakter, u dobu industrijskog društva „visoka kultura“ više nije odraz takvih relacija niti je u imanentnoj vezi s „vjerom i crkvom. Njeno održanje čini se da zahtijeva resurse države koekstenzivne sa društvom“ (ibid., 141).

Tu se nalazi ključno mjesto određivanja veze između „visoke kulture“, nacionalizma i izgradnje države. Država nije država agrarnog doba u kojoj egzistira niz različitih etno-političkih poredaka koji na kognitivnoj, jezičkoj, teritorijalnoj, materijalnoj razni figurira na dihotomiji „visoke kulture“ privilegirane manjine nasuprot *folk-kulture* pučke većine. Država u industrijskom dobu figurira kao institucionalna forma djelovanja koja obezbjeđuje mrežu političkih, ekonomskih i društvenih angažmana u ime afirmiranja, funkcioniranja i kontinuiranja totalizirajućeg i homogenizirajućeg karaktera visoke kulture. Država je „protektor, ne vjere, nego kulture“ (ibid., 110).

Nacionalizam se pokazuje kao tip političke legitimacije koji za svoj cilj ima sintezu kulturnog i političkog entiteta u eri industrijalizacije; izgradnja države predstavlja strukturalno oblikovanje socio-političkog i socio-kulturnog poretka unutar kojeg građani figuriraju kao internalizirajuće i socijalizirajuće jedinice „visoke kulture“ koja sve raznolikosti identificira i samjerava spram principa nacionaliteta (koji svoje reproduciranje i perpetuiranje ostvaruje preko svih onih karakteristika na osnovu kojih prepoznajemo evropsku modernost).

Stoga Mouzelis i smatra da je efikasno i prikladnije razumijevanje Gellnerove teorije nacija i nacionalizma ukoliko se umjesto njegove koncepcije industrijalizacije prihvati koncept modernosti jer je tako „lakše identificirati mehanizme koji neteleološki povezuju strukturalne uvjete modernosti sa razvojem nacionalizma“ (Mouzelis, 2007, U: Malešević, Haugaard (eds.), 2007, 125). Modernost kao specifičan način društvenog, kulturnog, ekonomskog i političkog organiziranja nastalog nakon industrijske i političke revolucije u zapadnoj Evropi karakterističan je po sposobnosti države da svoju institucionalnu organiziranost ekstendira ne više na predmodernistički zasnovanoj diferencijaciji koja je orijentirana ka vrhu, nego kapacitetima da svoje interese, resurse, nadzor i sve svoje simboličke i materijalne karakteristike efektivno prakticira i distribuira ka semiperifernim i perifernim dijelovima svoje teritorije², čime Mouzelis

² Mouzelis izdvaja četiri moguća modela ove diferencijacije: a) prodor države u periferiju (*top-down* diferencijacija) kao tip klasičnog nacionalizma koji odlikuje većinu kapitalističkih nacionalnih država; b) visoka diferencijacija uz nisku prodornost (primjer švicarskog konfederativnog nacionalizma sa „stabilnom artikulacijom tri identiteta:

objašnjava Gellnerovo prikladno ekspliciranje države i njene političke aparature koja u odnosu na tržište i ekonomsku aparaturu reprezentira razvoj i međuzavisnost modernosti i nacionalizma.

„Ovo nije iznenađujuće uzmemo li u obzir da je, nasuprot Marxu, država, prije nego li ekspanzija tržišta ta koja je konstituirala glavnu motornu silu modernizacije. Doista, uzimajući relativno kasan razvoj i dominaciju industrijskog kapitalizma (sredina i kraj 19. stoljeća), međudržavne geopolitičke borbe su te koje su odgovorne za propast ‘segmentnog lokalizma’ i dubinskog prodora države ka periferiji.“ (ibid., 127)

4.0 Savremeni karakter nacionalizma kao negacija njegovog kraja

Pojednostavljena interpretacija savremenog društvenog svijeta kao supstitucija nacionalnog transnacionalnim oblicima iskustva i identiteta ignorira složenost i polivalentnost same naravi ove savremenosti. Kao što je nemoguće u implicitnom smislu operirati dihotomijskom logikom građanskog nasuprot etničkog nacionalizma, ili metafizičkim inverzijama etničkih identiteta s nacionalnim identitetima, tako treba biti oprezan i pri novoj vrsti društvene metafizike koja privilegira i afirmira status transnacionalnih identiteta u odnosu na nacionalne identitete, govoreći u prilog tezi o transcendiranju nacija u korist savremenih transnacionalnih zajednica i transnacionalnih formi društvenosti. To, s druge strane, ne znači da se nacija i nacionalizam promatraju kao društveno i politički intaktne formacije koje imaju stalan, nepromjenljiv i fiksni karakter. Pitanje koje se ovdje postavlja jeste: da li nacionalizam kao ideologija nacije isprpljuje svoj smisao u epohi modernosti, u svijetu kojeg opisuje Gellner efikasnim i instrumentalnim komponentama „visoke kulture“ i onoga što ona implicira? Da li nacionalizam gubi svoju

nacionalni, regionalni i kantonalni; c) visoka državna prodornost uz nisku diferencijaciju (niska diferencijacija između religijske, obrazovne, pravne, političke uloge društvenog/državnog poretka – primjer Irana ili Saudijske Arabije); d) slaba državna prodornost i slaba diferencijacija u kojem nacionalizam ne operira dalje od glavnog grada u odnosu na periferiju koja je organizirana oko tribalno/segmentne organizacije društva – primjer nekoliko afričkih država. Cf. Mouzelis, N. ‘Nationalism: restructuring Gellner’s theory’. U: S. Malešević, M. Haugaard (eds.) (2007): Ernest Gellner & Contemporary Social Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 134.

upotrebnu vrijednost i biva ishaban po okončanju procesa izgradnje modernih nacionalnih država?

U savremenim društvenim konstelacijama problem „visoke kulture“ zadobija značenje koje ne zadovoljava određene principe koji su figurirali u periodu industrijalizacije i razvoja modernih nacionalnih država Zapada. Status „visoke kulture“ kod Gellnera je predimenzioniran kada se promatra iz ugla intencija ka njenom hegemonijskom karakteru i njenoj funkciji „kolektivne svijesti“; za Gellnera je ona način sveopćeg mobiliziranja, sublimiranja i animiranja članova nacije koji putem države intenziviraju i obezbjeđuju svoj nacionalni status. Ona igra istu funkciju koju je imala u predmodernosti; ona posjeduje određen sakralni karakter s preokretom ka nacionalizmu kao sekulariziranoj verziji koja amalgamira kulturno i političko u jednu koherentnu cjelinu. Promatrajući ovaj fenomen iz savremenog ugla, problem sa Gellnerovim konceptom „visoke kulture“ je u tome što ne objašnjava mnogostrukost društvenih relacija i procesa u kojima odnos visoka vs. niža kultura nije tako jednostavan. Od kritičkih opaski na Gellnerov rad (npr. Özkirimli, 2000; 2010) za istraživanje nacionalizma u ovom tekstu je daleko najvažnija analiza „visoke kulture“ kao jedinice „otjelovljenja moći“, te mogućnost da niže kulture transformativnim sposobnostima dostignu status „visokih kultura“ u epohi industrijalizma i modernizma (Smith, 1998, 38). Kako se to realizira i da li je relacija između personalnih identiteta savremenih društvenih organizacija prema „visokoj kulturi“ zaista tako operabilna i efikasna? S druge strane, obrazovanje individua spram elemenata visoke kulture nije u stanju da objasni „intenzivnu predanost i strast za nacijom što karakterizira toliko mnogo ljudi u svim dijelovima svijeta.“ (ibid., 39).

Po Maleševiću, Gellnerov koncept „visoke kulture“ kao nečega spram čega se samjerava građanstvo (unutar državnog sistema kojeg nacionalizam koristi kako bi karakteristike te kulture zadržao) predstavlja spoj svakodnevne kulture i njenog autoritarnog suparnika. To znači da u etabliranim državama (tamo gdje je proces formiranja nacija i njenog kongruiranja sa državom dovršen) ove alternativne svakodnevne kulture i životni stilovi figuriraju kao alternativa dominirajućem/totalizirajućem nacionalnom identitetu:

„U britanskom kontekstu, jedan takav alternativni projekt uključuje svetkovine paganskim boginjama, poštivanje stabla, ritualne opservacije druitskih obreda, posjete paganskim mjestima poput Stonehengea u cilju prenošenja ‘duha predkršćanske Britanije’ u

suprotnosti ka zvaničnim kršćanskim i preracionalističkim konstrukcijama nacionalnog identiteta.“ (Malešević, 2006, 149)

S druge strane, karakter „visoke kulture“ dosta je zamagljeniji kada se dovede u vezu s onim tipovima kolektiviteta koji imaju zajedničke kulturalne karakteristike unutar određenog teritorija s određenim intencijama ka političkoj autonomiji i subjektivitetu mimo države kojoj su subjektirani. Guibernau govori o „nacijama-bez-država“ kao tipu društvenih entiteta kojima je posebno stalo do zadržavanja i očuvanja vlastite kulture u odnosu na dominirajući utjecaj visoke kulture, ili do sposobnosti da se transformiraju i zadobiju status visoke kulture ako već, gellnerovski rečeno, u eri industrijalizacije (u ovom slučaju modernizacije i intenzivirane modernizacije) samo tako organizirane i akomodirane kulture imaju povijesnu šansu. U odnosu na karakter „inventiranih tradicija“ i status „visoke kulture“ isposredovane državnim i sistemskim koordiniranjem i kontinuiranjem u skladu s nacionalističkim tendencijama, „visoka kultura“ nužno mora referirati na prethodnu tradiciju ukoliko želi da preraste iz elitnog u masovni modus kreiranja nacionalnog identiteta. Stoga se „zadatak intelektualaca sastoji u kreiranju ovih novih elemenata (inventiranja-V.M.) i njihovog povezivanja s folk-kulturom, zadatak koji je iznimno kompliciran i zahtijeva, prema Gellneru, potporu države.“ (Guibernau, 1999, 101). Guibernauova smatra da u slučaju nacija-bez-država formula koju nudi Gellner nije kategorična, s obzirom da postoje „alternativni politički aranžmani koji mogu biti zadovoljavajućim ukoliko dostignu dovoljan stepen autonomije, te ukoliko su utemeljeni na prihvatanju nacionalnog prava za samoodređenjem.“ (ibid., 102). Međutim, iako ova teoretičarka govori o obrazovnom sistemu i medijima kao o dva ključna mehanizma neophodna za održavanje specifičnih nacionalnih manjinskih kultura, te ulogu intelektualaca koji pored borbe za jednak status visoke i niskih kultura trebaju da afirmiraju „slobodnu evoluciju nacionalne manjine“ (ibid., 103) nejasno je na koji način ove alternative mogu parirati institucionalnim obrascima države i nacijama koje su dostigle stepen kongruentnosti sa državom u onom smislu u kojem to govori Gellner.

Gellnerov koncept visoke kulture predstavlja samo jedan aspekt mnogodimenzionalnog nacrtu nacionalizma kao ideologije i diskurzivne tvorevine koja perpetuira nacionalitet i njegov institucionalni karakter. Kulturna dimenzija moderniteta predstavlja efikasan sistem mentalne konstrukcije koja reproducira, diseminira i kontinuiru „zajedničke

reprezentacije“, karakteriziranja „kolektivne svijesti“ na nivou personaliteta (u socio-psihologijskom smislu) kao članova nacionalne zajednice. Ova dimenzija je modernistička (i time nije svodiva na elemente ili na sistem kulturnog reprezentiranja u tribalnim društvima) jer se institucionalizira i diferencira na niz funkcionalno efikasnih sub-sistema koji su subjektirani državom kao najinstitucionaliziranijom formom društvene činjenice. Drugim riječima, kulturna dimenzija ne može egzistirati (ili nije izraz moderniteta) bez njenog odraza u državi.

Ono što smatram bitnim jeste da kritika u formi isticanja alternativnih kulturalnih modela i stilova života na način o kojem govori Malešević (Malešević, 2006) ne umanjuje utjecaj Gellnerovog argumenta o visokoj kulturi, čak ni ondje gdje je riječ o već etabliranim sociološkim realitetima u kojima korespondira nacionalno s političkim, tj. kulturalno s političkim. Tu nije riječ samo o odnosu između visoke kulture (koja je ispunila svoju funkciju na način da je totalizirala i homogenizirala ono što je u predmodernizmu bilo isfragmentirano i svodivo na efektivne odnose unutar malih lokaliteta i *face-to-face* interakcija) nasuprot alterativnim načinima samopotvrđivanja personalnog sopstva i njihovih kolektivnih manifestacija. Za sada je bitno naglasiti kako Gellnerov koncept „visoke kulture“ prije svega omogućava razumijevanje priče o konstrukciji nacionalnog identiteta koje je neodvojivo od priče o diskurzivnom karakteru nacionalizma koji separira društveni svijet na „nas“ i na „njih“, višeći „homogeniziranje“, „naturaliziranje“ i „operiranje kroz institucije“ koje su reprezentirane državom (Özkirimli, 2005, 32-33). Mislim da se u ovom smislu ne umanjuje niti prisustvo alternativnih kulturnih konstrukcija i njihovog značaja niti se umanjuje prisustvo i značaj „visoke kulture“. Društveni život je ispunjen polidimenzionalnim značenjima i mnoštvom međusobno koegzistirajućih društvenih varijabli koje imaju temporalan i interpersonalan karakter. Unutar tih interpersonalnih konstrukcija i njihovih objektivacija treba tražiti značaj i smisao alternativnih materijalnih i simboličkih konstrukcija kao onih koji imaju karakter opozicionog dominirajućem diskursu visoke kulture. To je i smisao *javne kulture* koja nije striktno nacionalno determinirana, ali ne treba zanemariti ni činjenicu kako je jedan od ključnih elemenata nacije standardizirana javna kultura. Teza koja se ovdje inicira jeste da ove varijable (koje imaju konstantniji karakter) nisu koincidentne, kao što to tvrdi Gellner, nego svojim transformacijama, rekurencijama i adaptacijama uspijevaju da sebe kontinuiraju ne samo s već klasičnim etabliranjima nacija-država (tamo gdje je proces izgradnje države na temelju naciona-

liteta završen), nego i generalno u epohi postmodernizma, postindustrializma, transnacionalnosti, etc. Pri tome se ovdje ne misli samo o nacionalizmu koji posjeduje intenzitet nasilnosti i eksterminizma u sferi identitarnih relacija koje se često radikaliziraju (druga osa nacionalizma–nacionalizam kao oblik rigidne identitarnosti koji ne podnosi priču o *stranom* kao dijelu njegove vlastitosti [Benslama] nego ga teži eliminirati ili koji radikalizira odnose između Ja i Ne-Ja, mene i Drugog institucionalnim diskriminiranjima, političkim, kulturnim, ekonomskim i povijesnim desubjektiviranjima te politikama etničkog čišćenja, eksterminacijama razne vrste, genocidima, holokaustima, etc.). Riječ je o nacionalizmu kao tipu društvene činjenice i društvenog djelovanja koji funkcionira na manifestnoj i latentnoj razini društvenih organizacija savremenog svijeta (svijeta nakon „prve modernosti“) i to na način funkcioniranja podjednako utjecajnim kako na razini personalnog iskustva tako i na razini kolektiviteta.

Intenzitet i kontinuitet nacionalnog diskursa u eri savremenog svijeta (postmodernog, postindustrijskog i globalnog) nije samo političko-instrumentalnog karaktera, nego je daleko sublimiraniji i u tome i leži njegova efikasnost i njegova rekurentnost. Ta sublimiranja nisu iscrpljena samo na razini iskustva nacije-države i već etabliranog državnog sistema unutar kojeg „visoka kultura“ vrši ono što je smisao diskurzivnog karaktera nacionalizma (Calhoun, 1997; Brubaker, 2004; Özkirimli, 2005) i što omogućuje govor o „naciji kao naraciji“ i „kulturnoj reprezentaciji“ (Bhabha).

„Gellner pogrešno pretpostavlja da je mač jedina moguća osnova moći. Rekao bih kako je izmještanje mača (prinudna moć) bilo moguće nastajanjem novih formi društvene moći koje su bile izrazito efektivne. Ova društvena moć nije bazirana na nasilju, nego je derivirana iz novih formi internaliziranih i strukturalnih prinuda mogućih na osnovu društvene i kognitivne transformacije ljudskog djelovanja koje su zauzele mjesto sa dolaskom moderniteta.“ (Haugaard, 2007. U: Malešević, Haugaard (eds.), 2007, 75)

U tom smislu, specifičan karakter „visoke kulture“ nije samo u striktnoj, direktno-normativnoj i institucionalno zasnovanoj primjeni prinude i političke moći zagwarantirane državnim intervencionizmom i državnom isposredovanošću, nego je i u njenoj sublimnoj verziji koja predstavlja sofisticiraniji izraz ove institucionalne zasnovanosti u fuko-

ovskom smislu razumijevanja moći i ideologije kojeg supstituiraju društveno konstruirani diskursi. Pri tome moć nije samo odnos prema Drugome kao izvanjskom, nego je izraz oblikovanja nacionalne svijesti i nacionalnog karaktera među pripadnicima istog kulturnog, političkog, teritorijalnog i geopolitičkog miljea. Možda jedan od razloga umanjenog osjećaja za sociološko anticipiranje nacionalističkog diskursa kod Gellnera leži u činjenici što industrijalizaciju i sve faktore koji se uz nju vezuju presupstancijalistički vezuje za nacionalizam, a s tim u vezi i sam status individualnih i kolektivnih identiteta koji figuriraju unutar takvog društvenog ambijenta i takvih društvenih aranžmana, a koji su dominantno ekonomskog-proizvodnog karaktera. Njegovo anticipiranje i prognozi-ranje slabljenja nacionalizma u kasnoj modernosti po Maleševiću je „izvedeno iz dvije pogrešne premise: 1) da je moderno ljudsko biće uglavnom *Homo economicus*, izričito motivirano i zadovoljeno maksimiziranj u cilja, 2) da ideologija igra malu ili nikakvu ulogu u naprednom modernitetu.“ (Malešević, 2007. U: Malešević, Haugaard (eds.), 2007, 154).

Modernost kao takva nije svodiva na isključivo dominirajući karakter „visoke kulture“, te je logično zaključiti (u skladu s realnim konstelacijama društvene stvarnosti) kako *javna kultura* prikladnije i objektivnije reprezentira moderni društveni poredak. Naravno, ovakav se zaključak može prihvatiti samo ako se pod visokom kulturom promatra privilegirani i na državnom principu etablirani sistem simboličkih vrijednosti koji su odsudni za konstrukciju materijalne i socio-političke društvene stvarnosti.

„(...) stvarna visoka kultura sama po sebi igra mali ili nikakav udio u svakodnevnom životu većine ljudi. Autoritaran sloj je statičan simbol kolektivnog prestiža koji rijetko kada nađe svoj živi izraz u dnevnim aktivnostima velike većine onih koji se nominalno identificiraju sa njom. Koliko nacionalno osviještenih Nijemaca zna ili je ikada čitalo *Nibelungenlied*, tu ‘njemačku Ilijadu’? Koliko Indijaca je srodno sa sadržajem Mahabharate ili Ramayane? Koliko Japanaca čita patriotsku haiku poeziju? Koliko Holanđana može prepoznati, a kamoli analizirati značenja slika Hieronymusa Boscha? Ipak većina njih će ponosno tvrditi da su svi ovi produkti visoke kulture jedinstveno i suštinski ‘naši’.“ (Ibid., 161)

Ipak, ono što smatram važnim i što je u ovom kontekstu potrebno reći jeste da koncept visoke kulture nije samo koncept neposrednog i

svakodnevnog djelovanja na pripadnike date zajednice. Ona figurira i na latentnoj razini koja je neprimjetna i koja uvjetuje vidljive manifestacije nacionalnog diskursa unutar zajednice onih koji ne moraju svakodnevno biti stimulirani određenom nacionalnom reprezentacijom. Ona naprotiv može biti veoma operativna i efikasna i u toku „hladnog nacionalizma“ koji indirektno oblikuje kolektivnu svijest jedne nacionalne grupe na način na koji je o tome govorio Billig (1995). U tome i leži specifičnost visoke kulture; ona djeluje i onda kada figurira *in absentio*, te većina pripadnika, bar na normativnoj razini, vrši određen stepen identifikacije s onim što je vrijednosna kategorija kulturnog identiteta u obliku visoke kulture o kojoj govori Gellner. S druge strane, visoka kultura ne mora sebe konstantno valorizirati i revalorizirati unutar zajednica gdje su inteligencija i političko-interesne grupe realizirale amalgamaciju nacionalnog s političkim, odnosno tamo gdje su te društvene grupe operirale, manipulirale, generirale i distribuirale elemente visoke kulture kako bi nacionalistički diskurs zadobio masovan i zdravo-za-gotovo konstruiran karakter.

Ono što u konačnome predlažem jeste potreba razumijevanja Gellnerovih instrumenata u eksplikaciji nacionalizma i moderniteta (među kojima visoka kultura ima ogroman značaj) kao komponenti koje se inkorporiraju u strukturu *imanentnog nacionalizma* koji ima efektivan i kontinuirajući utjecaj u eri savremenosti. Nasuprot visokoj kulturi kao operativnoj mašineriji industrijalizma (koja nakon ispunjenja svog smisla više nema upotrebne vrijednosti), možemo govoriti o logici *imanentnog nacionalizma* koji traje i danas i koji svoju normativnu i operabilnu dimenziju afirmira ne samo u relativno jednostavnim formama homogenih nacionalnih zajednica i nacionalnih država, nego i tamo gdje je riječ o pluralno organiziranim zajednicama, zajednicama liberalne demokratije, unutar polinacionalnih zajednica i savremenih formi personalnih i kolektivnih identiteta. Zahvaljujući toj činjenici, nacionalizam nije iscrpljen u okviru formi društvene organizacije o kojima govori Gellner, niti on ima puko instrumentalan karakter. Stoga više ne možemo govoriti o pukoj dihotomiji na relaciji nacija-nacionalizam-industrijalizam *versus* transnacionalizam-postmodernizam. Riječ je o daleko kompliciranijim fenomenima i relacijama koje idu u prilog tezi o transnacionalitetu kao tipu identiteta koji ne može sebe transcendirati u odnosu na ono što su nacionalne determinante te kako govor o pluralnim, dijaloškim i nerigidnim tipovima identiteta savremenog svijeta predstavljaju predimenzionirane i prilično isforsirane forme personalnih i kolektivnih identiteta koji

na povijesnoj razni svakodnevnog iskustva bivaju isposredovane nacionalnim, tj. nacionalističkim iskustvom. Drugim riječima, *imanentni nacionalizam* figurira kao forma političke i kulturalne konstrukcije koji određuje ne samo strukturalnu i funkcionalnu organizaciju društava i država modernosti, nego određuje stvarnost savremenih društava, uključujući i tipove polinacionalnih zajednica ili supranacionalnih tvorevina poput Evropske unije ili nekih budućih polinacionalnih unija. U tom kontekstu, immanentni nacionalizam u stanju je kontinuirati ideju „visoke kulture“ koja ne okončava svoj povijesni bitak s epohom industrijalizma i modernizma generalno, nego sasvim izvjesno traje i danas. To ne znači njeno privilegiranje i favoriziranje, posebno ne neku vrstu njene naturalizacije, nego promatranje istoga kao forme društvene konstrukcije i kontingencije koja vremenski traje jako dugo i čiji se kraj za sada još uvijek ne nazire.

5.0 Zaključak

Refleksije o nacionalizmu kao modernom projektu koji je u savremenoj društvenoj stvarnosti upotrebljiv samo na nivou homogenih nacionalnih država i koji je implicitno violentan, retrogradan, te tradicionalistički i konzervativistički nespojiv s liberalnim i demokratskim načelima transnacionaliteta zvuče primamljivim metodom za konačni raskid s „Frankensteinovim čudovištem“ (Hecher, 2000). Visoka kultura modernizma kontinuirala se u fenomenu i projektu imanentnog nacionalizma današnjice internaliziranjem sadržaja nacionalizma kao ideologije nacije od strane njenih individualnih aktera s one strane njihovog individualnog izbora i odluke. Njegova rekurentnost leži u njegovoj akomodativnoj i samotranscendirajućoj sposobnosti koja ide u prilog tezi kako tu nije riječ o rigidnom i statičnom fenomenu (Calhoun, 2007). Imanentni nacionalizam ukazuje na činjenicu kako u doktrinarnom smislu (ne nužno u smislu empirijske i konativne svjesnosti, tj. faktičke odluke da se bude nacionalistom) ideja nacije egzistira i na nivou globalnih odnosa koji u krajnjem obliku na simboličkoj razini mogu biti promatrani i izvan relacija koje su u klasičnom smislu stvar nacije (barem u slučaju moćnih nacionalnih i multinacionalnih država). Jedan takav slučaj, nimalo bezazlen, odnosi se na povijesno slijetanje Apolla 11 na Mjesec kao kuriozitetan spoj globalnog i nacionalnog, posebno s obzirom na simbolički karakter zastave SAD-a. Ova odluka nije slučajna nego je

smišljen rezultat tehničkih i nacionalnih priprema Nixonove administracije i institucije koja u svom nazivu već ima nacionalni označitelj (*National Aeronautics and Space Administration*) i koja svojom političkom odlukom govori jezikom nacionalizma koji „čak i na Mjesecu“ ide rame uz rame s globalizmom (Day&Thompson, 2004, 192):

„Spuštanje na Mjesec bilo je ‘suprateritorijalnim’ u mnoštvu stvari: iz razloga što se za mjesec ne može tvrditi da je nacija, te iz razloga što je slavljeno kao dostignuće čovječanstva... Međutim, kako Platoff (1994) navodi, astronauti koji su se vratili slavljeno su kao ‘nacionalni heroji’ a odluka da se podigne američka zastava, radije nego li insignija UN-a (što je razmatrano), sugerira kako je misija uvijek bila promatrana kao dostignuće SAD-a.“ (ibid., 191-192)

Modernost nacionalizma koegzistira sa njegovim savremenim tendencijama. Uvažavajući druge forme društvenih fenomena i varijabli, druge forme samopotvrđivanja te ukazivanjem na bitnost diferenciranog i nemonolitnog pogleda na svijet, posebno u smislu značaja individualnih prava, sloboda, principa egalitarnosti i deliberalizma, civilnog društva, potrebe razlikovanja visoke kulture i javne kulture, potrebe ukazivanja na alternativne tipove društvenih identiteta, etc., ne treba izgubiti iz vida činjenicu da to ne isključuje ono što afirmira ideologija nacionalizma. To posebno važi u smislu „institucionalne dimenzije modernosti“ koja se kontinuirano i danas. Nacije i nacionalizam nemaju trajan status, ali kao kontingencije traju veoma dugo i upitno je kada će taj društveni kvantum biti u potpunosti ishaban i zamijenjen nekim drugim. Kao što ističe Greenfeld, „nacionalizam se pojavio u jednom dobu i može nestati u drugom“ i tada će svijet biti postmodernim jer je „nacionalnost konstitutivni princip moderniteta“. To će figurirati kao nova forma društvenog ili povijesnog bitka koji će promijeniti način našeg percipiranja društva (Greenfeld, 1992, 491). Ipak, podjednako utjecajna alternativa, kao racionalna forma ideologije i ideja o racionalnoj organizaciji društva, ali i kao ona koja objašnjava afektivna ponašanja koja oblikuju pojedinca sa snažnim sentimentom nacionalnog ponosa i spremnosti za smrt u ime ideje i ponosa (neovisno o tome je li to dobro ili nije, je li opravdano, racionalno, etično ili nije) teško da postoji danas. U konačnome, sve forme individualnih prava i sloboda, forme dijaloškog sopstva i transnacionaliteta ostaju na razini praznih označitelja u odnosu na status,

važnost i nužnost (zakone) „nacionalne sigurnosti“, sintagme koja je zadobila karakter sakralne vrijednosti koja korelira s moderniziranim sekularnim idejama Bratstva, Jednakosti i Slobode, kao predmeta čistog strahopoštovanja nacije (sekulariziranih verzija religioznosti savremenih društava).

BIBLIOGRAFIJA

1. Anderson, B. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.
2. Calhoun, C. (1997): *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.
3. Calhoun, C. (2007): *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. London, New York: Routledge.
4. Day, G., Thompson, A. (2004): *Theorizing Nationalism*. New York: Palgrave Macmillan.
5. Dirkem, E. (1972): *O podeli društvenog rada (The Division of Labour in Society)*. Beograd: Prosveta.
6. Gellner, E. 'Nationalism and Modernisation'. U: J. Hutchinson & A. D. Smith (eds.) (1994): *Nationalism*. Oxford, New York: Oxford University Press.
7. Gellner, E. (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
8. Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
9. Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
10. Greenfeld, L. (1992): *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
11. Guibernau, M. (1999): *Nations without States. Political Communities in a Global Age*. Cambridge: Polity Press.
12. Kedourie, E. (1993): *Nationalism*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
13. Harvey, D. (2001): *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. New York: Routledge.
14. Hastings, A. (2003): *Gradnja nacionaliteta (The Construction of Nationhood)*. Sarajevo-Rijeka: Buybook-Adamić.

15. Haugaard, M. 'Power, modernity and liberal democracy'. U: S. Malešević, M. Haugaard (eds.) (2007): Ernest Gellner & Contemporary Social Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Hechter, M. (2000): Containing Nationalism. Oxford, New York: Oxford University Press.
17. Hobsbawm, E. (1993): Nacije i nacionalizam. Program, mit, stvarnost. (Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality). Zagreb: Novi Liber.
18. Malešević, S. (2006): Identity as Ideology. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
19. Malešević, S. 'Between the book and the newsword: Gellner, violence and ideology'. U: S. Malešević, M. Haugaard (eds.) (2007): Ernest Gellner & Contemporary Social Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Mouzelis, N. 'Nationalism: restructuring Gellner's theory'. U: S. Malešević, M. Haugaard (eds.) (2007): Ernest Gellner & Contemporary Social Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Münch, R. (1994): Sociological Theory. From the 1850s to the Present. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
22. Neuberger, B. 'State and Nation in African Thought'. U: J. Hutchinson & A. D. Smith (eds.) (1994): Nationalism. Oxford, New York: Oxford University Press.
23. Özkirimli, U. (2005): Contemporary Debates on Nationalism. A Critical Engagement. New York: Palgrave Macmillan.
24. Smith, A. D. (1986): The Ethnic Origins of Nations. UK and USA: Blackwell Publishing.
25. Smith, A. D. (1998): Nationalism and Modernism. London and New York: Routledge.
26. Tamir, Y. (1993): Liberal Nationalism. Princeton: Princeton University Press.
27. Veber, M. (1976): Privreda i društvo (Economy and Society). tom I. Beograd: Prosveta.

DRUŠTVENOPOLITIČKE IMPLIKACIJE KONZUMERIZMA

Jelena GAKOVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: jelena.gakovic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

Društveno-političke dimenzije konzumerizma i potrošačke strategije odgovora dominantnoj ideologiji i globalnim kapitalističkim koncernima predmet su istraživanja ovog rada. Sociološka analiza je usmjerena na vezu sveprisutnog savremenog fenomena potrošnje sa oblikovanjem posebnih identiteta i značenjskom ravni pojedinačnih potrošačkih činova ili posjedovanja. Bilo da je riječ o artikuliranim aktivističkim pokretima, internetskim kampanjama za bojkot proizvoda ili usvajanju i propagiranju alternativnih životnih stilova iznosimo argumente koji idu u prilog rastućoj pojavi aktivnog i osvještenog potrošača. U liku "političkog potrošača" oličena je i moć koja se ostvaruje izražavanjem direktnog otpora prema globalizmu.

Ključne riječi: potrošnja, konzumerizam, politički potrošači, moć, otpor, globalne korporacije

SOCIO-POLITICAL IMPLICATIONS OF CONSUMERISM

Socio-political dimensions of consumerism and consumer resistance strategies which respond to dominant ideology and global capitalist corporations are the main topics of this paper. Sociological analysis aims to investigate the relations between consumption as omnipresent contemporary phenomena with the development of specific identities and the semantic level of individual consumer acts or possessions. Whether in the case of articulated activist movements, internet based campaigns to boycott certain products or adoption and promotion of alternative lifestyles, we argue in favor of growing response of active and informed consumers. "Political consumers" embody power that is achieved by expressing direct resistance to globalism.

Key words: consumption, consumerism, political consumers, power, resistance, global corporations

1.0 Uvod

Potrošnjom i ideologijom konzumerizma obilježeno savremeno doba polazna je tačka ovog istraživanja. S obzirom da se problematici može pristupiti iz različitih disciplinarnih područja koja se bave pojedinačnim aspektima potrošnje i njenim posljedicama, bitno je distingvirati nekoliko mogućih perspektiva i ujedno odrediti naš istraživački smjer.

U tom pogledu, antropologinja Erdei (2008) pravi jasnu razliku između interesa za temu iz ekonomske perspektive i one društvenih nauka, tvrdeći da se konvencionalna ekonomija potrošnjom bavi kao reduciranom na “kupovinu proizvoda ili usluga u kojima je izražen izbor potrošača između alternativnih mogućnosti”, dok su pristupi izučavanju ovog fenomena u sociologiji i antropologiji sveobuhvatniji i posvećeni ponajviše potrošnji kao “sistemu značenja” i “simboličkom činu” preko puke funkcionalne i upotrebne vrijednosti roba.

Istraživačica dalje obrazlaže da se ovaj pristup interesuje i za procese nakon potrošačkog izbornog čina. Specifično, antropološka se vizura fokusira na pitanja “kako i koliko ona postaje sastavni dio proizvodnje, predstavljanja, preoblikovanja, širenja i promene onoga što kolokvijalno nazivamo kulturom neke grupe ili izražavanja lične posebnosti...” (Erdei, 2008, 16). Kultura potrošnje vidno utiče na socijalizaciju glavne role potrebne za njeno očuvanje i razvoj. To je uloga potrošača. Upravo su socio-kulturni i politički aspekti potrošnje, odnosno ideologija konzumerizma koja je stimulira, primarni fokus našeg preduzetog istraživačkog zadatka.

Ovi aspekti uključuju i aktivističke odgovore i domišljate kontrastrategije koje se aktualiziraju širom svijeta bilo u liku osvještenih kupaca koji svoje preferencije izražavaju prema etičkim kriterijima, odbijaju kupovinu određenih proizvoda ili zagovaraju minimalistički životni stil u kojem se kupovina ravna prema neiznuđenim potrebama i željama.

S obzirom da većina kritičkih analiza konzumerizma “viktimizira” potrošače koji omamljeni šljaštećim reklamama nisu u stanju da se odupru kupovini materijalnih predmeta da bi se savršeno uklopili u idealni životni stil po mjeri medijskih uzora ili izmaštan u vlastitoj verziji, Hromadžić (2008) je u pravu kada kaže da bi se konzumerizam trebao sagledati i kroz: “širi kontekst koji bi uključivao i pitanja o potencijalnoj afirmativnosti konzumerizma, manifestaciji intimnih potrošačkih navika pojedinaca s onu stranu korporativnih strategija, te se pozabaviti pitanjima kako potrošačke prakse reprezentiraju identitet potrošača, njihove životne

stilove, interese i svjetonazore kao i pomaže li konzumerizam izražavanju vlastite osobnosti ili tek pruža privid istog...” (ibid, 2008, 17) Vođeni ovim prijedlogom u nastavku ćemo se kroz prvo poglavlje baviti pregledom problema potrošnje iz perspektive kako klasičnih, tako i savremenih teoretičara. U drugom poglavlju pitamo se o identitetu i životnim stilovima koje oblikuju potrošačke prakse, dok se u trećem dijelu zadržavamo na analizi koncepta “političkih potrošača” i “konzumerističke demokracije”.

2.0 Potrošnja i ideološke strategije konzumerizma

Potrošnja u teoretskim okvirima nekih savremenih sociologa, a posebno u postmodernističkim pozicijama zauzima značajno mjesto. Živimo u vremenu kada metalna korpa na točkiće postaje logotip globalne kapitalističke kulture, a supermarket simbol bezbrojnih opcija na raspolaganju i lakog pristupa kupovini svega što želimo: od igle do identiteta.

To je prema tumačenjima sociologa potrošnje doba u kojem postoje jednake šanse i sloboda izbora u novoosvojenom vremenu dokolice razvijenih zemalja Zapada. Za društvene teoretičare potrošnja ima čitav niz značenja i očekivano se vezuje za koncept potrošačkog društva. Potrošnja se tako izvodi u prvi plan i smatra primarnim principom oko kojeg se organizuje socijalni život. Kao tipična premisa u izvođenju argumenata u prilog centralnoj poziciji potrošnje stoji opadanje značaja pitanja proizvodnje i rada, klase, roda i rase kao osnova društvene stratifikacije i na njihovo mjesto uvodi pojam “razlike u potrošnji” (Abercrombie et al., 2008, 276). Tvrdi se da s obzirom na dostignuti ekonomski razvoj živimo u društvima obilja i imamo na raspolaganju više slobodnog vremena za zabavu i razbibrigu, a da rad ili klasa sve manje definiraju naš identitet.

Kritičko osporavanje centralne društvene pozicije, kao i dodjeljivanje sporedne ili glavne uloge potrošnji čine predmet živih akademskih rasprava. Zagovornici potrošnje razloge za njenu promociju nalaze u argumentu da je ona u temelju ekonomskog prosperiteta i materijalnog blagostanja. Međutim, za cjelovito razumijevanje fenomena nezasite potrošnje i njegove veze sa kapitalističkom ekonomijom, neophodno je bar u grubim crtama iznijeti najznačajnija sociološka i kritička gledišta koja ćemo prikazati hronološki.

U nizu klasičnih tumačenja, nezaobilazna je Marxova kritika političke ekonomije iz 1867. godine, gdje potrošnja uz raspodjelu i

razmjenu čini tek element proizvodnje koja ih sve obuhvata, a značajna je onoliko koliko je proizvodna, odnosno, koliko se posmatra kao trošenje sredstava za rad i predmeta rada ili namirnica potrebnih za održanje. Drugim riječima, potrošnja se u ovom sistemu i dalje gleda u odnosu na minimalne potrebe čak i kad su u sferi lične potrošnje.

Potrošnja preko osnovnih potreba nastaje u industrijskoj etapi razvojem masovne standardizovane proizvodnje fordističkog tipa uz prateći repertoar reklamnih uvjeravanja da čak i ono što nam nije nužno neophodno poželimo kupiti. Taylorove metode znanstvenog menadžmenta uz pokretnu traku prvi put instaliranu u fabrici automobila Ford, omogućile su veću efikasnost proizvodnje i niže cijene automobila koje će biti dostupne širokim narodnim masama, uključujući i radnike koji su aute izradili. Nakon te tačke preokreta automobil nije više bio dostupan samo dobrostojećem staležu. Isto je važno za sve druge proizvode nastale serijskom fabričkom omasovljenom proizvodnjom. Ovaj historijski momenat se uobičajeno uzima kao prekretnica za nagli razvoj srednje klase, ali i za evoluciju “kulturne industrije” i reklame kao njenog “životnog eliksira” (Horkheimer, Adorno, 1989, 166). Ovu već općepoznatu sintagmu i posljedice industrijalizacije kulture objasnili su predstavnici Frankfurtske škole koji se na tragu Marxa bave problemima superstrukture kapitalističke baze.

Istražujući pitanje mode George Simmel u jednom od svojih eseja dokazuje da je ona uvijek “proizvod klasne podjele” i otkriva da se “pronalazak mode u današnje doba sve više uključuje u objektivni karakter privrede” (Simmel, 2001, 227). Pri tome, Simmel dobro formuliše njene dvije ključne funkcije – da povezuje i da razlikuje:

“Ona je oponašanje danog uzorka i time udovoljava našu potrebu za modnim osloncem, ona vodi pojedinca na put kojim svi idu, pruža općenitost koja ponašanje svakog pojedinca čini pukim primjerom. No, ona jednako tako zadovoljava i potrebu za razlikovanjem, tendenciju prema diferencijaciji, promjeni, izdvajanju (...) Moda s jedne strane znači povezivanje sa ljudima istog položaja, jedinstvo kruga koji karakterizira, a upravo time i ograđivanje te grupe od onih nižih od nje, njihovu karakterizaciju kao nepripadnih toj grupi. Povezivanje i razlikovanje su dvije osnovne funkcije koje se tu neodvojivo spajaju, od kojih je jedna, premda ili zato što tvori logičku suprotnost druge, uvjet njene realizacije.” (Simmel, 2001, 225-226)

Dakle, momenat izdvajanja i momenat oponašanja čine bit mode, a njena pojava tamo gdje u društvenoj strukturi ne postoje vertikalni slojevi, zahvata horizontalne (Simmel, 2001, 228). Drugim riječima, tamo gdje postoje jednaki uslovi života, potrebno je napraviti nove diferencijacije i zapravo možemo primijetiti da u takvom društvenom kontekstu nastupa proliferacija životnih stilova koji se odlikuju drugačijim preferencijama bilo da je riječ o vanjštini i odjeći, svjetonazorima ili ukusu.

Francuski teoretičar Baudrillard se u svojoj ranoj fazi još 1960-tih bavio problemom potrošnje ipak ostavljajući važno mjesto proizvodnji koja upravlja i kontroliše njen domen. Parafrazirajući Baudrillardove misli o potrošnji, Ritzer (2012, 363-364) navodi da potrošačke snage kao marketinške agencije i tržišni centri bivaju presudni za ove procese.

Potrošnja je u interpretaciji ovog postmodernističkog teoretičara u vezi sa znakovima i simbolima koje robe nose, a manje za upotrebnu vrijednost. Na taj način činom kupovine ili konzumacije određenog proizvoda mi uz pomoć koda komuniciramo vlastito značenje razumljivo i drugima. U skladu s tim, još jedna od njegovih teza je da se dok trošimo ili kupujemo dobra, samodefinišemo i demonstriramo svoje mjesto na društvenoj ljestvici. I Baudrillard koristi “koncept razlike” da bi objasnio mehanizme funkcioniranja potrošnje, jer mi zapravo trošimo i kupujemo da bismo napravili distinkciju i učinili vidljivim vlastiti status i vrijednosni sistem.

Naše razumijevanje potrošnje obogatio je i američki sociolog George Ritzer koji, kako sam tvrdi, razvija svoju grand-teoriju pod uticajem na tragu Baudrillarda, Marxa i Webera imenujući sve veće razmjere potrošačkih aktivnosti – “hiperpotrošnjom”.

On polazi od analogije sa Marxovim sredstvima za proizvodnju i izvodi njihov pandan za savremeno doba u sredstvima za potrošnju, naročito novim sredstvima koje smješta u tržišne centre, lance restorana brze hrane, zabavne parkove, kazino hotele i druga mjesta izgrađena 50-tih, 60-tih i 70-tih godina koja su imala za cilj uvećanje potrošnje. Iako su materijalno struktuirana, Ritzer (2012, 375) ih naziva “fantazmagorijama” ili svijetom snova.

Shopping centri i zabavni parkovi dodaju dimenziju užitka u zabavi i raznolikim uslugama. U takvom ambijentu, granice između visoke i masovne kulture brišu se, sadržaji kulminiraju u paradi kiča, a brige o tome da li će masovna kultura devalvirati visoku zauvijek se napuštaju. Tako, primjera radi, koncerti klasične muzike uživo u *shopping* centru

postaju uobičajena pojava i služe kao muzička podloga ugodnoj atmosferi kupovanja.

Model profitabilnog biznisa ove vrste iz SAD-a gdje nastaju prvi *mall*-ovi proširio se svijetom, a njegovo prisustvo u Bosni i Hercegovini očito je na primjer u sarajevskom naselju Marijin Dvor koji odlikuje više arhitektonskih stilova gradnje i kombinacija primarnih funkcija zdanja od stambenih, preko poslovnih i administrativnih do trgovačkih. U svega nekoliko stotina metara smještena su tri trgovačka centra koji dominiraju prostorom čineći urbani pejzaž grada. Posebno se ističe najveći od njih Sarajevo City Centar na 49.000 m² prostora. Drugi, Alta Shopping centar nalazi se prekoputa i prostire se na 24.000 m² a reklamira kao mjesto “where it all comes together”; nedaleko od njega nalazi se i treći, Importanne Shopping centar na tri sprata i 8.000 m² prostora. Urbana sociologija posebno se interesuje za trgovačke centre koji mijenjaju ulogu javnih prostora u gradu i ulice kao mjesta susreta i interakcije u urbanim sredinama.

S pojavom interneta i virtuelnog svijeta otvorio se još jedan gigantski prostor za potrošače koji zahvaljujući svojoj virtualnosti, u Ritzerovom viđenju, nosi čak veći potencijal za fantaziju, spektakl i “imploziju”. Sada potrošači ne moraju izlaziti iz kuće, već mogu na miru online pregledati, porediti i naručivati robu iz različitih dijelova svijeta uz druge pogodnosti koje rasplamsavaju želje kupaca/potrošača.

Pregledom prethodnih istraživanja izdvojenih autora stekli smo bolju predstavu o potrošnji kao kompleksnom problematskom sklopu. Međutim, kako dobro pokazuje Giddens, u kontekstu ovakvih razmatranja nije nikad dovoljno naglašeno pitanje globalne nejednakosti ili je svjesno zanemareno u preduzetim analizama. Upravo na to pitanje osvrće se ističući pokazatelje globalne nejednakosti u potrošnji u odnosu na geografsku situiranost dijelova svjetske populacije. On uočava sljedeće:

“Nejednakosti u potrošnji između bogatih i siromašnih na svjetskom planu su značajne. U sjevernoj Americi i zapadnoj Evropi živi svega oko 12 procenata svjetske populacije, ali njihova privatna potrošnja, svote koje troše na robe i usluge po domaćinstvu, čine preko 60 procenata ukupne svjetske potrošnje. Suprotno tome, svjetski najsiromašniji region, pod-saharska Afrika, koja čini oko 11 procenata ukupne svjetske populacije ima svega 1.2 procenta udjela u ukupnoj svjetskoj privatnoj potrošnji.” (Giddens, 2009, 127)

Giddensova konstatacija ukazuje na sve oštriju polarizaciju svijeta na bogate i siromašne populacije na koji se nadovezuje niz drugih socijalnih pitanja. Problem svjetske raspodjele bogatstva tijesno je povezan s procesima ekonomske globalizacije i svjetskog protoka kapitala.

Načini poslovanja transnacionalnih korporacija koje je globalizacija omogućila podrazumijevaju izvoz radnih mjesta i selidbe proizvodnih pogona u siromašne zemlje sa jeftinom radnom snagom, a plaćanje poreza u nekoj trećoj poreznoj oazi¹. Proizvodi se vraćaju na tržište razvijenih zemalja spremni za potrošače veće platežne moći. Neuočavanje problema globalne nejednakosti čini sve teorije potrošnje upitnim.

3.0 Potrošnja i oblikovanje identiteta i životnih stilova

Ako potrošnju sagledamo kroz njen personificirani oblik – potrošača, treba se zapitati o tome kako i koliko potrošačka kultura i rituali koji, kako smo prethodno objasnili, znače više od samog transakcijskog čina i čak oblikuju lični identitet. Kako primjećuje sociologinja Spasić (2004.) “baratanje značenjima proizvoda, njihovo uklapanje u osobene obrasce koji izražavaju i konstituišu lični identitet, osnova je ‘stilova života’² kao primarnog načela društvenog diferenciranja. (ibid, 248)

Značenjska ravan pojma konzumirati proširuje se zajedno sa spektrom mogućih predmeta, usluga i doživljaja na raspolaganju za trošenje, tako da se danas ne konzumiraju samo prehrambeni proizvodi ili ne troši isključivo novac ili robe, već pojam obuhvata široku lepezu potrošačkih izbora za proizvedena dobra, usluge i komodifikovane objekte želje na tržištu. Kad je riječ o vezi potrošačkih izbora i identiteta, Bauman zauzima ovakav stav:

“S obzirom na prirodenu nepostojanost i neučvršćenost svih ili većine identiteta, sposobnost da se ‘stalno nešto kupuje’ u supermarketu identiteta, stupanj istinske ili navodne potrošačeve slobode da odabere svoj identitet i da ga se drži koliko to želi,

¹ Vidi više u: Beck, U. (2003): Što je globalizacija. Zagreb: Vizura.

² Životni stil ovdje razumijevamo kao “oznaku za ukuse, stavove, materijalna dobra ili načine ponašanja neke društvene grupe prema kojoj se ona razlikuje od drugih. Stoga, prema definiciji životni stil predstavlja neizostavan dio funkcioniranja potrošačkog društva.” Cf. Abercrombie, Hill, Turner (2008): Rječnik sociologije. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 450.

postaje najlakši put do ispunjenja fantazija o identitetu. Kad ima tu sposobnost, osoba je slobodna po volji stvarati i razarati identitete. Ili se bar tako čini. (...) Do koje mjere sloboda zasnovana na potrošačkom izboru, a naročito sloboda potrošača da se samoidentificiraju putem korištenja masovno proizvedene i prodavane robe široke potrošnje, istinska ili navodna notorno je dvojbeno pitanje.” (Bauman, 2011, 84)

Sa shvatanjem “fluidnosti” identiteta dobro se uklapa mogućnost potrošačkog izbora, no Bauman si, na ovom dijelu knjige *Fluidna modernost*, ostavlja za pravo da ne daje konačan i jednoznačan odgovor na pitanje o odnosu uživanja potrošačkih sloboda i izgradnje elemenata identiteta.

Razrješenje problema dodatno otežavaju nalazi o ulozi korporacija i manipulativnih marketinških taktika. Kako će Hromadžić (2008, 15) razjasniti, korporativna i reklamna mašinerija domišljato koristi društvene tendencije kreiranja “nove individualnosti” u “izgradnji autonomnog sebstva s onu stranu korporativnih potrošačkih strategija” tako što nudi proizvode koji se oslanjaju na popularni (sub)kulturni trend koji savršeno upotpunjuje i ohrabruje težnju za izražavanjem jednog “ja” koje se odupire konformizmu, jedinstveno je i sebi-svojestveno i svojim potrošačkim odabirom deklarira ko je i šta je. Kao krajnji ishod na pokretnoj traci stvara se serijski niz takvih “autentičnih”, “drugačijih” i “alternativnih” individua čiji životni ideali, stavovi i vrijednosti postaju opredmećeni, komodificirani i spremni za masovnu konzumaciju. Ubjedljive su njegove tvrdnje koje se tiču uloge korporacija u komodifikaciji liberalnog individualističkog ideala :

“Korporacije su proizvele i potakle, a potom u isti mah i profitno iskoristile, čitav spektar ideja o posebnosti, autonomnoj individualnosti, originalnosti, osobnom zadovoljstvu, nekonformizmu... otkrile su nepregledno područje zarade omogućeno stvaranjem novih životnih obrazaca, stilova i pristupa. Bio je to početak *lifestyle* marketinga i kulta ‘novog individualizma’” (Hromadžić, 2008, 16)

Očigledno je da “surfanje na valovima” društvenog trenda individualizacije i čovjekovih potreba za samoaktualizacijom poprima sve sofisticiranije oblike korporativne kontrole i podstreka potrošnje u

kojoj se uveliko oslanja na psihološke spoznaje. Upečatljiva je s tim u vezi psihološka teorija o hijerarhiji potreba (Maslow, 1943) koja je, istina, doživjela revizije, ali nas je naučila da nakon zadovoljenih osnovnih fizioloških potreba po prirodi težimo dalje: zadovoljenju sigurnosti, potom dolazi u prvi plan potreba za ljubavlju i pripadanjem, poslije nje potreba za samopoštovanjem i na vrhu stoji potreba za samoostvarenjem. Kao uslov za njeno ostvarenje stoji zadovoljenje prethodne četiri. U skladu s prethodno iznesenim tvrdnjama, primjena ovih spoznaja u medijsko-marketinškoj mašineriji danas biva više nego očigledna.

Kako Bauman (2011, 76-77) sugerira, kretanje potrošačke mobilizacije na putanji od potreba preko žudnje do krajnjeg dostignutog stadija – želje – odvijalo se uz ciljana marketinška nastojanja da se uklone prepreke neumjerenoj i nezasitoj kupovini. Tako u slučaju potreba, onim izvedenim, na put staje krivica i društveno neodobravanje radi težnje za luksuzom. Izlaz iz ovog problema našao se u žudnji koja je uprkos svojim povremenim realizacijama ostajala neutažena i kao takva uspjela izgraditi opsesivni potrošački mentalitet. Međutim, zbog iziskivanih finansijskih odvajanja i truda za njeno konstantno pobuđivanje i usmjeravanje, odbačena je u korist “oslobađanja pustih fantazija” kao recepta koji daje bolje rezultate. Želja će “dovršiti oslobađanje načela ugone” i ukloniti i posljednje preostale limitacije – tvrdi Bauman. Tako želja biva ključna riječ oko koje se oblikuje interes marketinških gurua s misijom da se potrošači navedu da kupuju preko svojih potreba vođeni ciljano pobuđenim porivima.

I da još jednom citiramo Baumanove uvide iz *Fluidne modernosti* u kojima nas rješava prethodne nedorečenosti:

“Ako ‘kupovanje’ znači da skeniramo asortiman mogućnosti, da pregledavamo, dotičemo, opipavamo, uzimamo u ruke izloženu robu, uspoređujemo njenu cijenu s gotovinom u novčaniku ili preostalim limitom na kreditnoj kartici, stavljamo neku robu u kolica, a drugu vraćamo na police – tada kupujemo izvan dućana koliko i u njima (...) Sve što radimo i svi nazivi koje nadjevamo svom djelovanju, sve je to svojevrsno kupovanje, aktivnost uobličena na sliku i priliku kupovanja. Šifra na kojoj je sastavljena naša ‘životna politika’ izvedena je iz pragmatike kupovanja.” (Bauman, 2011, 75)

Ova “pragmatika kupovanja” kojom je određeno naše životno iskustvo objedinjuje u sebi sve imperATIVE koji se postavljaju pred modernog čovjeka: za cjeloživotnim učenjem, traganjem za najboljim metodama za usavršavanje tijela i duha, sticanju ličnih kompetencija kroz ulaganje i rad na sebi, dostizanju sreće i dr. pa stoga prebacuje logiku *shopping-a* na područje čovjekovog bivanja. Do identičnih zaključaka dolazi i Salecl (2012) koja gradi svoju teoriju oko “tiranije izbora” kao kapitalizmom uspostavljenog poretka prinude, a ne slobode kako se nastoji predstaviti. Izbor je prema njenom mišljenju ideološka konstrukcija koja čovjeka dovodi do tjeskobe i nezadovoljstva. Na istom tragu, Bauman (2011) naš svijet pun mogućnosti odabira iz lepeze opcija slikovito poredi sa švedskim stolom na kojem je niz primamljivih jela, ali nas prevelika ponuda sprječava da ih sve konzumiramo. Gosti su u ovom slučaju potrošači čija frustracija proizilazi iz činjenice da moraju izraziti preferencije i pristati da na vlastitoj skali one niže rangirane moraju ostaviti netaknutim. Kad Bauman kaže da “jad potrošača proizilazi iz prezasićenosti prilikama, a ne iz njihove nestašice” (ibid, 65), on želi da ponudi objašnjenje osjećaja nesigurnosti ili možda nemogućnosti da se odupremo konstantnom propitivanju o tome da li je izbor bio pravi. Slične nedoumice provlače se i kroz sljedeće poglavlje o demokratiji u doba konzumerizma.

4.0 Konzumeristička demokratija i politički potrošači

Naredne redove posvećujemo prvo: istraživanju uloge građana kao potrošača, odnosno konceptu “političkog potrošača” kao moćnog aktera otpora globalnom kapitalu u vidu transnacionalnih korporacija, i drugo: medijatiziranom međusobnom odnosu politike i potrošnje.

Hromadžić početke ere “potrošačkog kapitalizma” locira u 1920-te godine i dovodi ih u vezu s uspostavljanjem korporativnog reklamiranja proizvoda uz pomoć spoznaja o nesvjesnom i dometa psihologije kad je riječ o proučavanju afektivnih stanja ljudske psihe i područja iracionalnog. Centralna figura i “otac modernog PR” (public relations) Edward Bernays smatrao je da je konzumerizam bio “idealna način kako dati ljudima iluziju kontrole vlastitih života, dok korporativne elite rukovode društvom i njegovim razvojem. Bilo je to zapravo rađanje ideje o svojevrsnoj konzumerističkoj demokraciji.” (Hromadžić, 2008, 9)

Drugim riječima, u pozadini konzumerističke ideologije stoji

pažljivo oblikovana obmana koja uključuje prenaplašeno veličanje slobode izbora pojedinaca-građana-potrošača. Bitno je reći da postoji značajna politička dimenzija potrošnje koju ispravno primjećuje antropologinja Erdei, a radi se o tome da “potrošač postaje jedna od bitnih društvenih uloga na čijim se različitim izborima (političkim, ekonomskim, društvenim, kulturnim) proizvodi suverenitet u savremenim društvima”. (Erdei, 2008, 15) Problem odnosa potrošnje i politike općenito, američki sociolog Sennet (2007) sagledava kao dominaciju tržišne logike u području politike, odnosno, kako slikovito opisuje “političku verziju megamarketa” u kojem su građani tretirani kao potrošači i što čini integralni dio kulture novog kapitalizma. Analogiju između politike i potrošnje zaokružuje u zajedničkom imenitelju – pozorištu s kojim ih poistovjećuje i izlaže elemente teatralnog i dramskog. Dramatizacija potencijalnog nagoni gledaoca-potrošača da želi stvari koje ne može u potpunosti iskoristiti. Politika i naročito retorika utiče da građani voljno odlože nevjerovanje u stečeno iskustvo. (Sennet, 2007, 132-133)

Ovo Sennetovo gledište nadovezuje se na čitav niz elaboracija o medijskom prodoru zabave u domen politike i nameću joj logiku predstavljanja kroz marketinške strategije, gdje postaje bitniji imidž, nego svrhovit politički angažman. Odlaganje nevjerovanja u stečeno iskustvo o kojem autor govori, u uskoj je vezi sa funkcioniranjem želje. Kao što će kritičari “kulture industrije” primijetiti ona “neprestano obećava potrošačima ono što im nipošto neće dati” (Horkheimer, Adorno, 1989, 145). Kako uviđamo, ova logika prodire i u područje političkog, mijenjajući njenu srž.

Njemački sociolog Ulrich Beck uveo je koncept “političkog potrošača” koji ovdje pozajmljujemo da bismo objasnili *bottom-up* protustrategije aktivista i nevladinog sektora koje se suprotstavljaju monopolu globalnih korporacija. On se pita o tome šta je protusila i ko je protivnik u igri globaliziranog kapitala? I daje sljedeći odgovor: “ulogu protusile kapitala koja ruši pravila, u javnoj se svijesti i u mnogim istraživanjima ne pripisuje državama nego globalnom civilnom društvu i njegovim različitim akterima... protusila globalnog civilnog društva počiva na liku političkog potrošača.” (Beck, 2004, 26) U ovakvoj perspektivi dakle potrošači su osnaženi da pretvore “čin kupnje u glasovanje o svjetskopolitičkoj ulozi koncerna. Takvo glasovanje te koncerne tuče njihovim vlastitim oružjem – novcem i odbijanjem kupnje” (Ibid., 116).

U opoziciji kapitalističkom poretku pored kolektivnih činova

potrošačkog bunta koji su djelotvorni, značajni su možda i više novi društveni pokreti među kojima su najznačajniji: ekološki pokreti, kontrakturni pokreti mladih, mirovni pokreti, antinuklearni pokret, pokreti za alternativnu tehnologiju i energiju, pokret za alternativnu ekonomiju, pokreti za građanska prava, pokreti za alternativnu školu, pokreti za rasnu jednakost i ravnopravnost, pokret za alternativnu medicinu, antipsihijatrijski pokret, pokret za zdravu hranu, pokret za zdravo tijelo, itd. (Pavlović, 2009, 110-112) Akteri građanskog društva okupljeni oko novih društvenih pokreta organizuju se na globalnom nivou, a kao platformu za svoje organiziranje koriste društvene mreže. Novi društveni pokreti utiču i na formiranje alternativnih životnih stilova čije omasovljenje može imati dugoročne pozitivne efekte. Potrošački bojkot jedan je u nizu efikasnih tehnika kojima se koriste, ali koji ima i svoje slabosti:

“...jačina oružja nekupnje oslabljena je teškoćom da nečlanovi (jer su to potrošači) trajno organiziraju nekupnju. To pretpostavlja informacijske sustave, javni rad, simboličku medijsku politiku, konkretne informacije itd. Osim toga, otpor potrošača, ciljani otpor protiv kneževa menadžmenta i njihove svjetske politike kapitala glasačkim listom nekupnje ruši se u onom trenutku u kojem medijska javnost prijeđe na sljedeću temu.” (Beck, 2004, 305)

Slabosti na koje ukazuje Beck tiču se prirode medijskog rada danas i brzine kojom se plasiraju novi sadržaji i teme, pa shodno tome potiskivanja jučerašnjih naslova novijim. I pored demokratiziranih tehničkih mogućnosti osvajanja javnog prostora bez posrednika u eri interneta, neophodan je osmišljen kontinuirani pritisak javnosti kojem doprinose i tradicionalni mediji, kao i strategijsko umrežavanje sa drugim akterima i poznatim ličnostima.

Pored metode bojkota, treba reći da postoje i afirmativne akcije, kao što je u Bosni i Hercegovini bila na društvenim mrežama pokrenuta inicijativa kupovine proizvoda Dita Tuzla³ koju su pokrenuli radnici ove fabrike, a spremno podržali i istaknuti pojedinci. U periodu u kojem je trajala akcija (maj-juni 2015), mediji su izvještavali redovno o rekordnoj prodaji Ditinih proizvoda, a u želji da se prikažu društveno odgovornim

³ Više o slučaju Dita Tuzla vidi u: <http://www.index.hr/black/clanak/nova-akcija-za-ditu-ovako-se-u-bih-pomaze-domacoj-proizvodnji/827360.aspx> (pristupljeno: 12.05.2016.)

vlasnici supermarketa su ih odlučili staviti na vidno mjesto i učiniti dostupnim kupcima. Bliska ovakvoj afirmativnoj akciji je kampanja nadležnih institucija uz slogan “kupujmo domaće” za podršku domaćim proizvođačima, koja je također jedna vrsta otpora prema najezdi jeftinijih, inostranih brendiranih proizvoda. Namjera joj je upravo osvijestiti građane o moći njihove potrošačke odluke i podržati lokalnu ekonomiju. Organizacije nevladinog sektora koje zagovaraju etičku potrošnju⁴ propisuju standarde potrošačkog ponašanja i predstavljaju orijentaciju u nepreglednim izborima na koje smo kao potrošači prinuđeni.

Pažnja koju multinacionalne korporaciju poklanjaju usmjeravanju i kontroli potrošačkih izbora, kao i strategije otpora ostvarene kroz bojkot njihovih proizvoda i širenje svijesti o alternativnim modusima življenja dodatno govori u prilog značaju potrošača kao društvenog i političkog aktera.

5.0 Zaključak

U radu smo nastojali sagledati bitne aspekte društvenopolitičkih implikacija kozumerizma kao kasnokapitalističke ideologije. Rezimirajući, možemo reći istraživanje ove teme predstavlja plodan dinamičan prostor za nova istraživanja posebno s obzirom na proizvodnju novih društvenih fenomena tijesno povezanih s potrošnjom kao što je širenje svijesti o alternativnim modusima življenja ili o potencijalu potrošačkog izbora kao oruđa za protumoc globalnom kapitalu u doba globalizacije. Naznačena su dva smjera mišljenja o tome da li je potrošnja okosnica organizacije socijalnog života, odnosno, da li je njeno isticanje u prvi plan opravdano. Pitali smo se o odnosu potrošačkih aktivnosti i identiteta i uvidjeli da je potrošnja nezaobilazan element identifikacije modernog čovjeka. Zaključili smo da su vodeće vrijednosti potrošačke kulture u vezi s materijalnim posjedovanjem potrošne robe na čiju nas nezasiću konzumaciju upućuju uvjerljive sofisticirane reklamne strategije bazirane na psihološkim uvidima o strukturi čovjekove ličnosti, motiva i želja. Iz navedenog se da vidjeti da propagirana sreća kao očekivani rezultat ekonomskog rasta čija je potrošnja pokretač nije ostvariva u ovakvom sistemu vrijednosti i da je dominantno osjećanje zapravo tjeskoba. Glavna slabost teorija potrošnje ogleda se u zanemarivanju pitanja

⁴ Cf. <http://www.ethicalconsumer.org/> (pristupljeno: 12. 05. 2016.)

globalne nejednakosti i nejednake globalne raspodjele bogatstva što osvjetljuje ideološku pozadinu ovakvih pristupa. Objasnili smo i ulogu koju na globalnom planu igraju multinacionalne korporacije i koji su njihovi modusi poslovanja i oplođivanja kapitala, gdje ključno mjesto zauzimaju upravo siromašniji i manje razvijeni dijelovi svijeta. Pitanje koje smo smatrali najvažnijim, a koje glasi postoji li i kako se artikulira otpor monopolističkim uticajima globalnih koncerna, obradili smo kroz koncept “političkog potrošača” koji pokazuje mogući uticaj i moć kao potrošački, aktivistički i politički odgovor. Nestalnost šire podrške na pozive za bojkot proizvoda tijesno je povezana s medijskim modusom rada koji pod pritiscima za novijim, posljednjim vijestima na agendi smjenjuju glavne naslove prije nego što ideja zaživi i nerazvijenom svijesću o značaju vlastitog učešća u ovakvim protustrategijama. Bez obzira na ova ograničenja, novi društveni pokreti i njihovi akteri emancipatornih aspiracija spremno djeluju i nanovo osmišljavaju kreativne kampanje i taktike da bi skrenuli pažnju, ostvarili pritisak i napravili pozitivne promjene.

BIBLIOGRAFIJA

1. Abercrombie, Hill, Turner (2008): Rječnik sociologije (Dictionary of Sociology). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
2. Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1989): Dijalektika prosvjetiteljstva (Dialectic of Enlightenment). Sarajevo: V. Masleša.
3. Bauman, Z. (2011): Tekuća modernost (Liquid Modernity). Zagreb: Pelago, Zagreb.
4. Beck, U. (2004): Moć protiv moći u doba globalizacije (Power in the Global Age). Zagreb: Školska knjiga.
5. Beck, U. (2003): Što je globalizacija (What is Globalization). Zagreb: Vizura.
6. Erdei I. (2008): Antropologija potrošnje (Anthropology of Consumption). Beograd: Biblioteka XX vek.
7. Giddens, A. (2009): Sociology - 6th edition. Cambridge: Polity Press.
8. Hromadžić, H. (2008): Konzumerizam: potreba, životni stil, ideologija (Consumerism: Need, Lifestyle, Ideology). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

9. Maslow, A.H. 'A Theory of human motivation'. *Psychological Review*, 1943, 50 (4), 370-396.
10. Sennet, R. (2007): *Kultura novog kapitalizma (The Culture of the New Capitalism)*. Beograd: Arhipelag.
11. Ritzer, G. (2012): *Savremena sociološka teorija i njeni klasični korijeni (Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots)*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
12. Pavlović, V. (2009): *Društveni pokreti i promene (Social Movements and Changes)*. Beograd: Zavod za udžbenike.
13. Salecl, R. (2012): *Tiranija izbora (The Tyranny of Choice)*. Zagreb: Fraktura.
14. Simmel, G. (2001): *Kontrapunkti kulture (On Culture: Selected Writings)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
15. Spasić, I. (2004): *Sociologije svakodnevnog života (Sociology of Everyday Life)*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

SOCIOLOGIJA RELIGIJE HANSA MOLA: REFLEKSIJE O ODNOSU IDENTITETA I SVETOG

Tomislav TADIĆ

Scientific Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Rackog 1, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: tomlav.tadic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

U radu ekspliciram osnovne postulate *identitetske teorije religije* Hansa Mola fokusirajući se na odnos centralnih teorijskih koncepcija u okviru njegove sociologije religije – koncepcija zasnovanih na promatranju relacije između društvene produkcije struktura *identiteta* i *svetog*. Pokazujem da je za Hansa Mola religija shvatljiva i određiva iz perspektive “mehanizma sakralizacije identiteta” eksplicirajući partikularno svaki od njegovih konstitutivnih elemenata. U radu pozicioniram ulogu koju je Hans Mol zauzimao u debati o sekularizaciji šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća iz čega se daju naslutiti određeni zaključci koje je debata imala po pozniju “teorijsku logiku sociologije” (Jeffrey C. Alexander). Između ostaloga, u radu govorim i o autentičnim konsekvencama “identitetske teorije religije” koje se izražavaju u obliku sakralizacije bilo znanstvenog bilo političkog diskurza.

Ključne riječi: religija, identitet, mehanizam sakralizacije, građanske religije, političke religije, sekularizacijska debata

HANS MOL'S SOCIOLOGY OF RELIGION: REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE IDENTITY AND THE SACRED

The paper explicates Hans Mol's basic principles of identity theory of religion focusing on the relationship of the central theoretical concepts in the context of his sociology of religion – concept based on observing the relation between social production of the structure of the identity and the sacred. It is shown that religion for Hans Mola is understandable and determinable from the perspective of “mechanism of sacralization of the identity” specifying each of its constituent elements. The paper positions the role that Hans Mol took up on the debate about the secularization of the sixties and seventies from which certain conclusions can be made that the debate had the famous “theoretical logic of sociology” (Jeffrey C. Alexander). Among other things, the paper discusses also the authentic consequences of the “identity theory of religion” which are expressed in the form of sacralization of any scientific or political discourse. This paper is structured from introduction, three chapters and conclusion.

Key words: religion, identity, mechanism of sacralisation, civil religion, political religion, secularization debate

1.0 Uvod

Sociologija religije je u drugoj polovini dvadesetog stoljeća bila definirana onim što se u *kanonskoj* literaturi i akademskim sociološkim krugovima uobičajeno naziva “sekularizacijska debata”. Iako paradoksalno, sekularizacijska debata, koja je suštinski nagovještavala potiskivanje te slabljenje i općenito opadanje uticaja religija u okviru javne sfere utemeljila je i odredila sociologiju religije kao jednu od najstabilnijih socioloških disciplina. Dakako, diskusija o sekularizaciji imala je autonomnu trajektoriju za koju se može reći da je bila sve osim komforne i linearne. Sociolozi poput Petera L. Bergera koji su bili roдонаčelnici i protagonisti sekularizacijske teze šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća, danas, skoro pet decenija kasnije, otvoreno i javno odustaju od svojih ranih teza i stavova koji su se ogledali u tome da živimo u izrazito sekularnom društvu u kome religija gotovo da ne postoji. Pred disciplinom su tako stajali “krupni” zadaci transformacije njenih osnovnih pojmova a koji su mogli biti jedino riješeni u okviru fabriciranja novih koncepata koji bi ispunili sadržaj discipline. To je značilo da se moraju redefinirati pojmovi na kojima sama disciplina počiva kao što su: religija, identitet, religijska organizacija, svećenstvo, crkva itd. s ciljem da se shvate i kontekstualiziraju iz perspektive *nove svijesti o vremenu* (Habermas).

Bilo kako bilo, druga polovina dvadesetog stoljeća za sociologiju religije ostala je više nego plodonosna a postavljene teze i teme u manjoj ili većoj mjeri i danas služe kao inspiracija religiozima, antropolozima, sociolozima itd. Doduše, treba napomenuti da Thomas Luckmann, Bergerov bliski saradnik iz perioda šezdesetih godina prošlog stoljeća, propitujući *antropološke uslove religije* konstatira u uticajnoj studiji *The Invisible Religion* da je, zapravo, savremena sociologija religije krajnje neinspirativna jer je reducirana na empirijsku disciplinu koja treba da eksplicira crkveno orijentiranu religioznost, tj. reducirana je na sociografiju crkve koja se u metodološkom smislu ne može izjednačiti s religijom. S toga je jasno da Luckmann pesimistički dijagnosticira stanje u disciplini kazujući da je “žalosno da je savremena sociologija religije u cjelosti propala da nastavi tradiciju klasične sociologije religije, te je na koncu poprimila karakter sociografije crkava” (Luckmann, 1967, 26). U tom smislu treba napomenuti da pod klasičnom sociologijom religije Luckmann najprije ima u vidu radove Durkheima i Webera u odnosu na koje, prema njegovom sudu, treba da se ravna i savremena sociologija religije.

Doista, Luckmannovo upozorenje urodilo je plodom te su se povijesno kristalizirali i kao klasično nasljeđe discipline profilirali uglavnom teorijski spisi. Ovaj prigovor, dakako, ne umanjuje vrijednost empirijskih radova ali pokazuje da su u većoj mjeri njihovi rezultati parcijalni i nepotpuni. S druge strane, teoretičari racionalnog izbora (Rodney Stark, Roger Finke, William Bainbridge i dr.) kritizirali su protagoniste sekularizacijske teze upravo iz perspektive prenaplaćavanja teorijskih radova te evidentnog nedostatka empirijskog materijala na kome bi teorijski rad bio utemeljen.

Doprinos u rekonfiguraciji discipline i novom podešavanju zadataka sociologije religije davali su i autori koji su u povijesnom smislu ostali na margini ali bez čijeg se doprinosa ne bi mogle formulirati određene ideje koje su za znanost ostale kanonske. Ovaj rad posvećen je jednom *nekanonskom* sociologu religije, autoru koji je svojim misaonim potencijalom stvorio tlo za jačanje temelja “sekularizacijske debate” i dao osobit doprinos stvaranju slike o stanju u disciplini u drugoj polovini dvadesetog stoljeća koje se danas može udžbenički reprezentirati.

Hans Mol je 1976 godine napisao studiju naziva *Identity and Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion* koja sintetizira doprinose i dostignuća sociologije religije iz perspektive diskusije o sekularizaciji shvatajući je na jedan posve nov i autentičan način a opet prateći trag i imajući u vidu referentne sociološke tendencije koje su se pojavile kao izraz vremena, od čega osobito možemo izdvojiti strukturalni funkcionalizam, društveni konstruktivizam, simbolički interakcionizam te socijalnu psihologiju. Hans Mol će ukazati da je studija *Identitet i Sveto* izraz višegodišnjeg bavljenja disciplinom te da na specifičan način uobličava njegove ideje i poglede o sociologiji religije koji u prvom redu trebaju da budu izraz reflektiranja o sekularizacijskoj debati. Također, treba imati u vidu, a što je autor poentirao u uvodnom izlaganju studije *Identitet i Sveto*, činjenicu da je iskustvo znanstvenog bavljenja religijom neodvojivo od subjektivnog, neposrednog te posve privativnog odnosa prema religiji. Ovaj stav, dakako, i Hans Mol to sasvim transparentno priznaje, biva oblikovan iskustvom emigracije iz Holandije na Novi Zeland pod uticajem nadolazećeg Drugog svjetskog rata te iskustvu zatočeništva u Gestapovom logoru u Holandiji. Većinu svoje akademske karijere te spisateljskog opusa Hans Mol ostvario je na Novom Zelandu, što mu je omogućilo da se u određenom stupnju bavi i etnografskim istraživanjima tamošnjih lokalnih totemskih religija. Ipak, studija *Identitet i Sveto* reprezentira jedno krajnje kompleksno teorijsko djelo u kojem se

vidi iskustvo zrelog autora te očigledna jasnost i neprikosnoveno poznavanje znanstveno krajnje kompleksne materije kao što je religija.

Moglo bi se, dakako, polemizirati o tome da li opširna studija *Identitet i Sveto: nacrt za novu društveno-znanstvenu teoriju religije* predstavlja sistematsko djelo baš kao što se u okviru klasične sociološke diskusije postavlja pitanje o sistematskom karakteru Weberove *Privrede i društva*. Međutim, ako sagledamo spisateljski i istraživački opus Molove sociologije religije, od čega treba ponovno istaknuti činjenicu da je veći broj svojih radova napisao na teritoriji Novog Zelanda, brzo ćemo uvidjeti da se u većini ostalih radova Mol bavi partikularnim oblicima lokalnih religijskih zajednica te da je studija *Identitet i Sveto* svojevrsan izuzetak, da kažemo čak i presedan, koja reprezentira teorijsko uobličavanje dosega discipline s ciljem ukazivanja na nekonzistentnost te irelevantnost kategorija kojima operira suvremena sociologija religije. Ovom problemu potpunije ćemo se vratiti u drugom poglavlju ovog rada. Ipak, navedimo značajnije bibliografske jedinice iz Hans Molovog spisateljskog opusa, a kako bi bilo posve jasno u kojem smislu se studija *Identitet i Sveto* tematski i metodološki razlikuje od ostatka njegovog rada. Godine 1966 Hans Mol objavljuje knjigu pod nazivom *Religion and race in New Zealand*, potom, *Religion in Australia: A Sociological Investigation* iz 1971 godine, zatim, “trilogija F&F” (Mol, 1985, 99) *The Fixed and Fickle: Religion and Identity in New Zealand* iz 1982, *The Firm and Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia* iz 1982, *Faith and Fragility: Religion and Identity in Canada*, te niz drugih studija koje sežu do međukulturalnih interpretacija religije od kojih je naznačajnija knjiga *Identity and Religion: International, Cross-cultural Approaches* iz 1978 godine.

Moguće je, dakle, već letimičnim pogledom ustanoviti da knjiga *Identitet i Sveto* sadržajno, tematski i metodološki nekorespondira ostalim kako ranijim tako i poznijim spisima ovog autora. U odnosu na sve njih možemo kazati da studija koja će biti u fokusu ovog rada predstavlja repozitorij misaonih refleksija o *teorijskoj* sociologiji religije a u čijoj je osnovi, prema Luckmannovom napatku, ukazivanje na kreativni potencijal klasične teorijske sociologije religije Maxa Webera i Emila Durkheima s ciljem redefiniranja, rekonpozicioniranja, dekonstruiranja, rekategoriziranja, “zombi kategorija” (U. Beck) standardne diskurzivne i konceptualne prakse sociologije religije.

U ovom kontekstu, sociologija religije Hansa Mola intervenira u supstantivno-funkcionalne pretpostavke religije pri čemu se termin

religija, prema autorovim riječima, treba interpretirati u veoma “širokom smislu kao sakralizacija identiteta” (Mol, 1976, 1) što je centralna teza Molove teorijske sociologije religije, o čemu ćemo ekstenzivno govoriti u narednom poglavlju ovog rada. U pogledu izlaganja definicije religije mogli bismo kazati da autor kreće iz jedne supstantivne definicije te da je, po uzoru na klasične sociologe religije, kasnije transformira u jednu funkcionalnu definiciju. Obrazac definiranja religije koji podrazumijeva “kretanje od supstantivne ka funkcionalnoj definiciji religije” (Berger, 1973) uviđa Peter L. Berger ukazujući da je on standard u kome se kreće svaka klasična sociologija religije s ciljem zadržavanja stava znanstvene objektivnosti. Dakako, moglo bi se još dodatno diskutirati o tipovima i vrstama definicija religije ali to pitanje iziskuje studiju za sebe, stoga, nama je samo važno ukazati na one karakteristike u definiranju koje su relevantne u okviru Molove sociologije religije.

2.0 Religija kao *sakralizacija identiteta*: opaske o karakteru discipline

Hans Mol u okviru svojih teorijskih pogleda na sociologiju religije iznešenih u studiji *Identitet i Sveto* sučeljava *metanarative* (J.F Lyotard) discipline (sakralno, identitet, religija, sekularno, moralno itd.) s ciljem ukazivanja na nedostatnost i neadekvatnost shvatanja istih u okviru trendovskih eksplikacija ovih fenomena razrađujući i konstruirajući jedan posve kontraverzan stav o karakteru ove znanosti a koji u historijsko-kontekstualnom smislu neodvojivo povezan s konceptom “civilne religije” Roberta N. Bellaha razrađenog u eseju iz 1967 godine *Civil Religion in America*. Na više mjesta Mol će ukazivati i poentirati do koje mjere je važan Bellahov koncept civilne religije te da se tzv. “revitalizacija religioznosti” ne može više tražiti u vizuri tradicionalne crkveno-orijentirane religioznosti nego u posve novom konstrukt koji se “oksimoronski može odrediti kao *sekularna religioznost*” (Gentile, 2006, 3). Ipak, prije nego pođemo analizirati osnovni koncept Molove sociologije religije, tj. koncept *sakralizacije identiteta* ukažimo na jedan naputak Roberta N. Bellaha o karakteru sociološkog istraživanja religije u okviru koga se može situirati i Molova teorijska pozicija. Bellah, dakle, konstatira:

“Sociolozi su u svojim poduhvatima uspostavili tri glavna tipa izučavanja religije. Izučavali su religiju kao centralni teorijski

problem u shvatanju društvenog djelovanja. Izučavali su odnos između religije i drugih sfera društvenog života kao što su ekonomija, politika i društvena klasa. Te naposljetku, izučavali su religijske uloge organizacije i pokrete. Ovaj članak se primarno tiče teorijskog izučavanja religije a sekundarno je okupiran shvatanjem veze između religije i društvene strukture”. (Bellah, 1991, 3)

Studija *Identitet i Sveto* tako se može promatrati na dva plana: prvo, ona reprezentira kritiku postojećeg stanja u sociologiji religije te, drugo, ona nudi jednu novu paradigmu za razumijevanje religije i religijskog u savremenom svijetu iz perspektive tumačenja *sekularizacije kao novog oblika sakralizacije*. Naravno, to je ono što bi se moglo odrediti kontraverznim u Molovoj hipotezi a što je direktno povezano s Bellahovom konceptom civilne religije. Dakako, Mol smatra da se ova rekonstrukcija treba odviti na frontu interdisciplinarnog (re)interpretiranja sociologije religije, te shvatanju dualnog i ambivalentnog karaktera predmeta njenog znanstvenog istraživanja. Osobito je važno imati u vidu dvostruku narav religije unutar koje se jasno razgraničavaju pitanja koja se odnose na tradicionalnu sociologiju religije te ona pitanja koja autonomno poprimaju smisao unutar Molove paradigme razumijevanja religije. Stoga Mol preporučuje da se *religija* u znanstvenoj interpretaciji diferencira i odredi na dva načina, a što bi se, prema njegovom naputku, trebalo razgraničiti i u spisateljskom maniru u okviru discipline, što bi rezultiralo bifurkacijom proisteklom iz shvatanja religije i religijskog kao kompleksnog simboličkog sistema (C. Geertz) koji operira s dva različita *univerzuma značenja* (T. Luckmann).

Tako sociolozi fonološki i grafološki trebaju razlikovati *religiju*₁ i *religiju*₂ kao tehničku i funkcionalnu diferencijaciju koja omogućava da se pojave svi ostali konstrukti u okviru discipline te kao razliku iz koje se mogu derivirati i sagledati sve nejasnoće u pogledu eksplikacijske logike fenomena koji neadekvatno precizno nazivamo *religija*. Sociologija religije bi tako, prema Hansu Molu, trebala biti podijeljena na *tradicionalnu sociologiju religije* koja bi u fokus svoje analize postavila pitanja kao što su: tradicionalne religijske organizacije, odnos tradicionalnih religijskih organizacija prema drugim društvenim sistemima, crkveno-orijentirana religioznost, korelacija između nacionalnog i religijskog, odnos ortopraksije i ortodoksije u okviru primordijalnih, “narodnih i univerzalnih” religija (Gustav Mensching), problem dijaloga između religija, problem odnosa religije i nasilja, simbolikom tradicio-

nalnih religija, korelacijom između privrednog i religijskog sistema itd. Sva pitanja tradicionalne sociologije religije, drugim riječima, trebaju se označiti kao *religija*₁ a s ciljem izbjegavanja nesporazuma u definiciji religije. Radi se, dakle, o religiji shvaćenoj u "ograničenom smislu u vidu posebne organizacije" (Mol, 1976, 59).

S druge strane treba govoriti o *religiji*₂, što podrazumijeva da se pojam religije "shvata u širokom smislu kao sakralizovanje identiteta" (Ibid, 59) što bi dalje značilo da se bilo koji aspekt ljudskog identiteta, bilo što sa čime smo u stanju da se identificiramo, kako individualno tako i kolektivno, sakralizira i uspostavlja kao jedna vrsta religijskog sistema. Ovo bi bila, principijelno promatrano, Molova osnovna hipoteza iz koje se nedvosmisleno vidi veza i sličnost s Bellahovim konceptom *civilne religije*. Diferencijaciju sličnu ovoj, ali u drugom kontekstu, u sociološkoj literaturi popularizirao će japansko-američki sociolog Joseph Mitsuo Kitagawa (Vukomanović, 2008, 67-85) smatrajući da postoje dvije sociologije religije od kojih je jedna derivirana iz religiozologije (*Religionswissenschaft*) a druga iz opće sociologije.

Međutim, prije nego što analiziramo odnos *religije, identiteta i svetog* prema Molu, ukažimo na još jednu metodološku instrukciju koja je od osobitog značaja za cjelinu njegove sociologije religije a koja će iz perspektive studije na koju se oslanjamo reprezentirati fokalno mjesto kritičkog pristupa strukturi njegovih ideja.

Naime, na samom početku Uvoda u *Identitet i Sveto* Mol konstatira:

"Ova knjiga je nacrt za opću, društveno-znanstvenu, teoriju religije. Ona je nacrt u smislu da je nepotpuna te da potrebuje daljnje dorađivanje. Ipak, opskrbljuje nas privremenom ali plauzibilnom koherencijom. Ona predstavlja pokušaj da se integriraju antropološki, historijski, psihološki i sociološki pristupi religiji uobličavajući ih u jednu konceptualnu shemu (...) Studija također pokazuje da su postojeće kategorije u sociologiji religije ili nekonzistentne (...) ili irelevantne za sistematski i opsežan pristup religijskim fenomenima (...) Ipak, konceptualna shema koja mijenja zastarjele kategorizacije kao što su sveto/profano, crkva/sekta ne treba biti precijenjena. Klasifikacija treba biti samo skela za generalizaciju." (Ibid, ix)

Dakle, Mol smatra da se znanstvena (re)interpretacija religije mora odvijati na tlu interdisciplinarnog pristupa ovom fenomenu, osobito

ako govorimo o onome što smo odredili kao *religija*₁ a iz čega na neki način proističe ono što će u godinama koje će uslijediti, jedan od najutjecajnijih antropologa religije, Talal Asad u studiji *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* nazvati transformacijom u pojmovima koja omogućava transformaciju u praksama (Asad, 2003, 25) jer se za Asada sekularno misli *i* kao epistemska kategorija a ne isključivo i samo kao politička doktrina. Hans Mol ostaje u cijelosti nedosljedan vlastitoj maksimi jer se u konačnici, čisto metodološki promatrano, *Identitet i Sveto* reducira ponajviše na tlo kritike strukturalnog funkcionalizma, simboličkog interakcionizma i socijalne psihologije te izgradnji vlastite teorijske konstelacije koja se očituje kao “sakralizacija identiteta” a koja je u krajnjoj liniji derivirana iz koncepta *civilne religije* metodološkim mehanizmima gore navedenih socioloških tradicija. Prigovor je, dakle, taj da teško da ima ikakvog traga ozbiljnijim antropološkim, historijskim ili čisto psihološkim uvidima a što se donekle može i opravdati tezom da se ipak radi o “nacrtu” te shodno tome jednom *nedovršenom projektu* (J. Habermas).

3.0 Mehanizam “sakralizacije identiteta”

Što, dakle, podrazumijeva ovaj osnovni stavak da je religija “sakralizacija identiteta?” Da bi se adekvatno eksplicirao ovaj konstrukt, prema autorovom shvatanju, najprije treba posebno elaborirati pojmovnu strukturu i logiku koncepta “identiteta” a potom obrazložiti pojam “sakralizacije”.

Potrebu za identitetom u sociologiji i antropologiji interpretiramo kao jednu od fundamentalnih i, evolucijski promatrano, najznačajnijih potreba ljudske vrste. Identitet je, drugim riječima formulirano, najpervazivnija struktura u historiji čovječanstva. Kroz kulturalnu i društvenu povijest diferencirale su se mnogovrsne odrednice u odnosu na koje se identitet može izgraditi. Hans Mol se iz perspektive svoje teorije zalaže za ono što se, prema njegovim riječima, naziva *teorija višestrukih identiteta* a koja polazi od činjenice da se ljudi simultano identificiraju s nizom različitih stvari koje u konačnici čine njihov *Weltanschauung*. Društveni evolucionizam, opskrbljen moćnim instrumentom društvene diferencijacije a znanstveno uobličen u okviru teorije sistema i teorije društvenog djelovanja (T. Parsons –M. Weber), te slika kontinuiteta koju baštini njegova tradicija, a što je adekvatno godinama kasnije primijetio

sociolog Anthony Giddens, zaslužan je za nastanak kompleksnih teorija identiteta od kojih se *tradicionalni religijski identitet* nameće i nudi kao samo jedna vrsta prisutna na tržištu identiteta koju potpuno legitimno možemo i da ne izaberemo. Hans Mol argumentira da je potpuno pogrešno shvatanje da primati u okviru svojih primordijalnih zajednica nisu imali izraženu potrebu za identitetom. Naprotiv, oni su se identificirali, ili da tako kažemo, svoj identitet su manifestirali u odnosu na *teritoriju* koju su naseljavali i plijen kojim su opskrbljivali potrebe zajednice. Teritorija je značila topos života i smrti i od svih vrijednosti ona je reprezentirala najvišu vrijednost.

U jednom drugom obliku, i nekim drugim povodom, mogli bismo kazati da se do danas nastavila i nasljedila ova kultura kolektivnog identificiranja s teritorijom s obzirom da se još uvijek najveći broj ratova vodi u odnosu na geopolitičku i, njoj vrlo blisku, nacionalnu infrastrukturu svijeta, jer je ova *nacija* pak nezamisliva bez “teritorije shvaćene kao domovine” (Smith, 1991, 14).

Pitanje *teritorije*, tj. pitanje pripadanja jednoj geografiji, za Hansa Mola, jeste pitanje iz koga općenito treba derivirati sociološki problem identiteta. Teritorija je, dakle, za primitivnog čovjeka predstavljala *Sveto* u najizvornijem smislu te riječi, *Sveto* u kategorijama kako ga je određivao Rudolf Otto kao ono pred kojim se javlja osjećaj izvornog straha, groze, jeze ali i istovremeno fascinacije i ushićenosti, kao *mysterium tremendum et fascinans* pred kojim je čovjek ništa više do obični smrtnik, da se poslužimo Eliadeovom karakterizacijom, tek puki “prah i pepeo”.

Pitanje identiteta u suvremenom kontekstu je, prema Hansu Molu, procesom diferencijacije dovedeno u stanje disperzije, fragmentacije, nestabilnosti, krhkosti te *fluidnosti* o čemu je šezdesetih godina u okviru svojih empirijskih istraživanja idejno pisao sociolog Kenneth Keniston¹ iz perspektive koncepta “obvezivanja” a danas, iz perspektive relativno bliske historije, glavni protagonist teze o *fluidnoj epohi moderne* te nestabilnim strukturama identiteta koje nastaju u krilu takve slike moderne jeste sociolog Zygmunt Bauman.

Baumanova konstatacija da je osnovni motiv savremene epohe čovječanstva “rastakanje svega čvrstoga” (Bauman, 2011, 11) plodonosna je optika iz koje se može sagledati Molova intencija i teza o *višestrukom*

¹ Vidi više u: Keniston, K. (1965): *The Uncommitted*. New York: Harcourt Brace & World, Inc.

identitetu, mada, a što je potpuno jasno, Molova nakana je daleko skromija od Baumanove “velike naracije” o epohi. Ipak, Bauman govori o “*rastakanju*” a ono što je *rastočeno i natopljeno* u isto vrijeme postaje i plodno tlo iz koga proističe repozitorij posve novih “partikula” ili “rezi-duuma” od kojih svaka i svaki ponaosob može predstavljati sredstvo i izvorište identifikacije pojedinca i kolektiva, što implicira nastanak “novih” formi identiteta. Stoga se individue i kolektivi mogu identificirati s nizom stvari, drugim riječima, postoje *simboličke lokacije identiteta* od kojih možemo izdvojiti niz neposrednih primjera, a mi navodimo autore autentične egzemplare: “celibat, seks, rat, ljepota, sveto, profano, znanost, nacionalizam, nevinost, alkohol, smirenost itd.” (Mol, 1976, 2). Ljudski individualni i kolektivni identiteti se stoga pojavljuju kao umnoženi, pluralni i raznovrsni. Sociolog Anthony D. Smith u studiji *National Identity* u nešto općenitijem smislu konstatirat će sličnu činjenicu da je “sopstvo kompozicionirano iz više identiteta i uloga – porodičnih, teritorijalnih, klasnih, religijskih, etničkih i rodnih” (Smith, 1991, 4).

Komplikacije nastaju onda kada se struktura identiteta pokuša narušiti i degradirati nekom izvanjskom intervencijom u obliku prisile ili prinude na način da se kristalizira sentiment koji se može izraziti u vidu *negativnog kulta* (Durkheim) kao zabrana koja se odnosi na iskustvo *dodira*. Drugim riječima, u identitet se *ne smije dirati* s obzirom da se on shvata kao determinantna historijska trajektorija ljudske vrste kako na *individualnom* tako i na *kolektivnom* planu.

Zbog čega je, shodno rečenome, Molu toliko važna uloga identiteta u izgradnji jedne sociologije religije? Zbog čega mu je identitet toliko važan da u jednom poznijem tekstu čitavu svoju teoriju naziva “identitetskom teorijom religije” (Mol, 1979). Zbog toga što nas ovakvo shvatanje identiteta dovodi do konstatacije da “sakralizacijski obrasci postoje i izvan religije” (Mol, 1976, 4) Ono sa čime se identificiramo, u Molovom teorijskom prostoru, funkcionira kao *sakralno* u *referencijskom smislu* te riječi. *Sakralno*, shvaćeno na ovakav način, uopšte ne mora biti orijentirano prema sferi tradicionalne, crkveno-orijentirane religioznosti. Drugim riječima, ako se suvremeno zapadno društvo identificira *sasekularizacijskim načelima* i svjetonazorima, to samo znači da se sakraliziraju novi obrasci relevantni za izgradnju životnog svijeta, tj. sakraliziraju se sekularne vrijednosti a što podrazumijeva da se s procesima sekularizacije, shvaćenim u konzervativnom smislu, procesi sakralizacije nisu obustavili, kako se to učestalo interpretira, nego su se intenzivirali ali u odnosu na nekonvencionalne, neortodoksne, netradicio-

nalne forme koje na planu simboličkog mogu funkcionirati kao *religijske forme*. Moguće je sakralizirati bilo koji identitet: celibat, naciju, ideologiju itd. Bilo koji *Weltanschauung* može postati izvoršte *Svetog* i sam funkcionirati kao *Svet*. Stoga je proces *sekularizacije*, potpuno paradoksalno, proces *sakralizacije*.

Proces transformacije plana *sekularnog* u plan *sakralnog* može se okarakterizirati onim što Andrew McGreeley prema Molovom shvatanju naziva “sakralizirajućom tendencijom” a koja je povijesno prisutna kao iskonska struktura inkorporirana u bit ljudskog habitusa. To znači da se čovjek u bilo kojoj vremensko-prostornoj distancijaciji (Giddens, 1996) nastoji izraziti jedinstvenim iskustvom *Svetog* nesvodivim na druge tipove ljudskog iskustva a u čemu se vidi plauzabilnost Ottove teze da je *Sveto* kategorija *a priori* u kojoj se religijsko iskustvo očituje kao stvarnost *sui generis*. Tako, ukoliko interpretiramo *sakralno* kao epistemološku kategoriju imanentnu ljudskom subjektivitetu iz perspektive sekularnih obrazaca životnog svijeta i tražimo odgovore na pitanje o njegovom esencijalnom statusu u suvremenom dobu možemo ustanoviti da ne postoji nešto kao “čovjek bez religije”, “prazno sekularno stvorenje”, već da je posrijedi transformacija, u klasičnom strukturalističkom smislu, jednog plana sistema značenja u drugi plan sistema značenja, transformacija u kojoj se ontološki plan *sekularnog* prevodi i transformira u plan *sakralnog*; sekularno počinje da funkcionira kao surogat za hijerofanijsko i teofanijsko u tradicionalnom smislu tih pojmova. Evo kako ovo pitanje sagledava fenomenologija religije Mircea Eliadea, a koji je Hansu Molu osobito važan kada argumentira svoju osnovnu tezu:

“Savremeni čovjek je proizvod procesa desakralizacije (...) Zbog toga je, kako smo već rekli, nereligiozni čovjek u čistom stanju dosta rijedak. Čak i u najviše desakralizovanim modernim društvima, mnogi ‘nereligiozni’ ponašaju se još uvijek religiozno’ (...) Profani čovjek proizlazi iz homo religiosus (...) Čisto racionalan čovjek jest apstrakcija; njega nikada ne susrećemo u stvarnosti!” (Eliade, 2002, 124 -127)

Čovjek suvremene epohe, dakle, svoju religioznost izražava *sakralizirajućom tendencijom* (McGreley) orijentiranoj ka *sekularnom* prostoru koji podrazumijeva pluralnost identitetskih partikula od kojih svaka može postati i zauzeti funkciju *Svetog*. Drugim riječima, sekularni obrasci imaju logičku potencijalnost da postanu sakralni obrasci.

Međutim, treba se pozabaviti pitanjem u kojem smislu Mol shvata pojam “*mehanizma*” sakralizacije identiteta, tj. zbog čega je uopće *sakralizacija identiteta* nezamisliva kategorija bez funkcije kojom nas opskrbljuje pojam “*mehanizma*”? Pojam *mehanizam* ovdje podrazumijeva postojanje izvjesnog broja komponenti koje uzajamno djeluju s ciljem proizvodnje određenih struktura koje uslovljavaju postojanje i produkciju određene cjeline. Ovo bi se moglo doslovno interpretirati analogijom s mehaničkim ručnim satom, koji podrazumijeva postojanje određenog broja vrlo složenih komponenti, od kojih se očekuje da u savršenom redu funkcioniraju kompatibilno jedna u odnosu na drugu te da s manjim ili većim, ali dozvoljenim odstupanjem prikazuju tačno vrijeme kao nedvosmisleni produkt. Konstrukt *mehanizma* nam u konačnici omogućava da sekularne obrasce prevodimo u sakralne obrasce, tj. on je taj koji nam obezbjeđuje, kako smo ranije rekli, postojanje sakralnih struktura i izvan tradicionalnog religijskog diskurza.

Koje su to, dakle, komponente “*mehanizma*” sakralizacije identiteta, šta je to što ga u suštinskom smislu tvori? Hans Mol nam navodi četiri elementa neophodna da bi se sakralizirao određeni identitet i u skladu s tim određena zbilja ispunila *sakralnim kontinuumom*. Naime, radi se o elementima: “1) Objektivizacije, 2) Obvezivanja, 3) Rituala i 4) Mita” (Mol, 1976, 15). *Objektivizacija* implicira postojanje određenog objekta koji može da se dovede u stanje poretka, koji može da se ekstrapolira te funkcionira “kao da nije ranjiv i podložan kontingenciji” (Ibid, 15). *Objektivizacija* bi se mogla, prema našoj interpretaciji, shvatiti kao nukleus sakralizacije, ona je ono što se sakralizira i što će u budućnosti da funkcionira kao izvorište sakralnog. *Objektivizacija* je *condition sine qua non* mehanizma sakralizacije. *Mehanizam obvezivanja* podrazumijeva samo “žarište identiteta; činjenicu da se obvezujemo i za što se obvezujemo” (Ibidem.) *Mehanizam obvezivanja* podrazumijeva svojevrsan nexus između subjekta koji sakralizuje i usvaja sakralizirane obrasce te objekta koji se sakralizira i funkcionira kao izvorište svetog preuzimajući na sebe dodijeljenu *ulogu svetog*. *Mehanizam rituala* funkcionira po strukturalno funkcionalističkom principu “održavanja obrasca” strukture obezbjeđujući njenu pervazivnost uzajamnim ceremonijalnim ponašanjem u čijem je fokusu sakralizirani objekt.

Ritual pretpostavlja “ponavljajuće artikulirano djelovanje koje sprečava da se objekt sakralizacije izgubi iz vida” (Ibidem). Ritualno ponašanje bi se moglo okarakterizirati, u sociološkom smislu promatrano, kao najznačajnije ponašanje jer podrazumijeva djelovanje grupe i upravo

kroz to zajedničko djelovanje održavanje njene strukture. Mehanizam *mita* omogućava komplementarno te simultano postojanje svih prethodnih elemenata mehanizma sakralizacije identiteta jer bez zajedničke mitske slike svijeta (mitovi o zajedničkom *simboličkom* porijeklu i povijesti, zajedničkom *simboličkom* pripadanju, zajedničkom *simboličkom* propadanju, zajedničkoj *simboličkoj* budućnosti itd.) nema zajednice vjernika čija je krajnja bit da legitimira *sveto kao sveto*, da evidentno potvrdi da nešto funkcionira kao sveto.

4.0 Granice “identitetske” teorije religije u suvremenom društvenom kontekstu

U tekstu *The Identity Model of Religion* Mol konkretizira u kojim se to elementima, tada još uvijek nova “identitetska teorija religije”, razlikuje od ostalih socioloških pristupa ovom problemu:

“Identitetska teorija je teorija koja povezuje religiju s identitetom s ciljem da obezbjedi sveobuhvatan referentni okvir za veliku koncentraciju podataka o religiji u društvenim znanostima. Terminu ‘identitet’ je data prednost u odnosu na ostale pojmove kao što su: značenje, integracija, interpretacija zbilje, poredak, sigurnost i slično. Termin konotira ‘istovjetnost’, ‘cjelovitost’, ‘granicu’ i ‘strukturu’. Ovi pojmovi su ključni za razumijevanje funkcije religije kako za pojedinca tako i za grupe bilo u primitivnim ili modernim društvima.” (Mol, 1979, 12)

Doista, kada se promišlja o identitetu u društveno-znanstvenoj perspektivi onda se uviđa da se većina problema s kojima se osobito sociolozi religije sučeljavaju (pogotovo u međukulturalnim istraživanjima) javlja u odnosu na nepotpuno razumijevanje termina identiteta onako kako je on ekskluzivno interpretiran u historiji sociologije. Pokazali smo da je za Hansa Mola razumijevanje identiteta ključ za razumijevanje religije te da je ono omogućeno posredstvom mehanizma sakralizacije. Stoga, gotovo da možemo govoriti o postojanju triangulacije: identitet, četverodimenzionalni mehanizam sakralizacije te religija kao forma u koju se mogu internalizirati identitetske partikule a iz čega će proisteći trostupnjevito razumijevanje društvene zbilje (pojedinaac, grupa, društvo, te njihove mnogovrsne derivacije) od koga svaka i svaki ponaosob može funkcionirati kao potencijalni sakralizirajući obrazac.

U ovom smislu se može postaviti pitanje: šta su granice identitetske teorije religije, koje su limitacije suvremene epohe čovječanstva usred postojanja gotovo neograničenog broja “sakralizirajućih potencija”? Kako opravdati postojanje velikog broja “surogatnih religija” (Santiago, 2012, 6), da li identitetska teorija religije može pomoći da razumijemo proturječnosti suvremenog doba u kojima se kao vodeći termini koriste sintagme poput “građanske religije”, “nacionalizam kao religija”, “političke religije”, “javne religije”, “sekularne religije” itd. Iz ovoga se implicira da tzv. historijske/tradicionalne religije gube na značaju i da njihovo mjesto uspostavom “sekularnog ustava” u modernoj epohi zauzimaju nove forme religijskog koje sakraliziraju bilo koju navedenu ideološku strukturu. Da li se može kazati da su za Mola šovinizam, nacionalizam, fundamentalizmi raznog tipa granice identitetske teorije religije?

U kojoj mjeri se, dakle, iz ove perspektive može bolje sagledati i shvatiti Bergerov projekt “desekularizacije svijeta” (Berger, 1999) ili Eliadeov stav o svetom kao strukturi te suvremenom čovjeku koji, s obzirom da sveto potrebuje kao egzistencijal, sakralizira profano.

Identitetski model religije, za Mola, trebao je da predstavlja svojevrsnu revoluciju u načinu na koji sociolozi razmišljaju i promišljaju o religiji u suvremenom društvenom kontekstu te je trebao da funkcioniра kao model koji će rasvijetliti na koji način religija u raznovrsnim strukturalijskim potencijalitetima “prodire u društveni svijet” (Durkheim, 1999, 10). S obzirom da je pitanje identiteta, shvaćeno u antropološkom smislu, supstancijalno pitanje ljudske vrste gotovo da je potpuno (samo)razumljivo da su granice identitetskog modela religije zasnovane na transformativnom procesu između “zdravog” i “sintetičkog” identiteta o kome je govorio Erik Erikson. Ranije navedeni trijadni odnos, gledano principijelno, može u isto vrijeme, a što je paradoks, da funkcioniра kao faktor socio-kulturalne *integracije* i kao faktor socio-kulturalne *dezintegracije* a što se očituje u konsekvencama koje sakralizirani identitet ima po realne društvene odnose.

Nas ovdje, dakle, zanimaju komponente tzv “sintetičkog identiteta” čije razumijevanje, i to treba imati u vidu, Mol izravno preuzima od Eriksena a koji se određuju kao:

“kolektivni identiteti koji poprimaju patogena obilježja i podrazumijevaju radikalno identificiranje s nacijom, kulturom, religijom a što vodi ka fundamentalizmima i ekstremizmima” (Mol, 1976, 57)

Da bi se moglo u cijelosti razumjeti kakve to društvene prakse proističu iz “sintetičkih identiteta”, treba sagledati dvije dimenzije “društvene teorije identiteta” (Ibid, 56) koje reprezentiraju dva najopćenitija pola konfiguracije razumijevanja identiteta u klasičnoj, odnosno, konvencionalnoj socijalnoj psihologiji a koji se ogledaju u binarnim opozicijama kolektivno/lično; javno/privatno; “mentalno/tjelesno” (C. H. Cooley) iz čega mogu proisteći latentni obrasci oblikovanja društvene zbilje a koji se u vokabularu sociologije religije mogu izraziti diferencijom ortodoksija/heterodoksija.

Za nas, s obzirom da se fokusiramo na patogene, tj. “sintetičke” transformacije “društvene teorije identiteta”, osobito u obzir dolaze dvije činjenice prisutne u suvremenom svijetu koje predstavljaju ekskluzivnu opasnost onda kada se sakraliziraju. Radi se, dakako, o *političkom i znanstvenom* diskurzu kao sferama osobito podložnim sakralizaciji te gotovo pa školskom primjeru iz koga se mogu odrediti granice “identitetske teorije religije” iz perspektive onog što smo definirali kao “sintetički identiteti”. U principu gledano svaki identitet u jednom trenutku može da se transformira iz “zdravog” u “sintetički” identitet. Postoji niz metodoloških instrumenata kojim bismo mogli argumentirati takvu tezu bilo da kao sociolozi promatramo pojedinca, društvenu grupu ili čitave kolektive. Ipak, imamo li u vidu jednu filozofski shvaćenu skicu povijesti, jasno je da posebnu fiksaciju treba usmjeriti prema kolektivnim, tj. društvenim identitetima s obzirom da je upravo cjeloukupna povijest manje ili više povijest “sintetičkih identiteta” (radikalnih nacionalizama, šovinizama, totalitarizama i drugih barbarizama).

Prema Molovom shvaćanju novovjekovlje je bila epoha u kojoj je Kantov “kopernikasnski obrat” značio i obrat u formativnoj transformaciji fenomenološkog iskustva religije, tj. transformaciji formi religijskog iskustva na način da se transcendencija preobražava iz nedokučivog, nemislivog apstraktnog principa grupiranog oko koncepta božanstva, u potpuno mislivi, logičko konzistentni poredak koji je komplementaran i sukladan svim kriterijumima ljudske racionalnosti. Posrijedi je, dakle, bila puka transformacija jednog korpusa značenja sakralnog u drugi korpus značenja sakralnog. Priroda, u krajnjoj konsekvenci, postaje bog dok dogmatski, historijski, crkveni Bog odlazi iz ljudskog povijesnog iskustva. Kao sakralni počinju da funkcioniraju racionalni zakoni prirode, koji se, posve paradoksalno, na kraju, ispostavljaju jednako iracionalni kao i dogmatski teološki principi. Drugim riječima, znanstveni diskurz počinje da se obogotvoruje i funkcionira kao izvorište *Svetog*. U striktnom

smislu, radilo se o “transformaciji teološkog determinizma u znanstveni determinizam” (Mol, 1976, 121).

Novovjekovna sakralizacija znanstvenog diskurza praćena je sakralizacijom za sociologiju daleko inetresantnijeg fenomena –*fenomena politike*. Sakralizacija fenomena politike stvorila je historijski prostor za pojavu tzv. “političkih religija” a u nešto izoštrenijem vokabularu “konzervativnog revolucionara” Carla Schmitta mogli bismo reći i pojavu “političkih teologija”. Mi ćemo se zadržati na terminu “političke religije” pri čemu se pod istim misli na selektivnu sakralizaciju izvjesnih političkih doktrina i ideologija koje se u istorijskom smislu pojavljuju kao vrlo zatvorene grupacije usmjerene prema nametanju svog *Weltanschauung-a* bez obzira na konsekvence a s ciljem uspostave političke dominacije, pri tome imajući u vidu neraskidivu vezu između političkog djelovanja i društvene moći, što proističe iz Weberovog shvaćanja ovih termina.

Sakralizacija političkih ideologija i doktrina rezultira u pojavi osobito opasne vrste “sintetičkih identiteta” upravo iz činjenice da takvi identiteti, da bi sami sebe legitimirali, pretpostavljaju Scmittovsku figuru “neprijatelja” kao nužnu za uspostavu i održavanje društvenog stanja, što se historijski instalira po principu etničkog čišćenja, agresije, aneksije, koncentracionih logora itd. Političke religije su tako povijesno imale funkciju da u društvenom poretku obezbijede da: 1) “političko funkcionira kao omniprezentno” (de Wilde, 2006, 190), kao ono što je prisutno u svakom aspektu društvene strukture i u cijelosti nezamjenjivo, od industrije i realne politike do kulture i umjetnosti, te da 2) omoguće da “suveren može stvoriti političku zajednicu samo tako što će identificirati neprijatelje te izmiriti svoje građane isključujući druge”. (ibid, 192)

Hans Mol prepoznaje najmanje tri problema kada su u pitanju političke religije: njihova legitimacija, njihovo održanje i njihov sadržaj. Ako političke religije funkcioniraju na načelu apoteoze ili deifikacije političkih sistema te ako su od Machiavellija i Rousseaua one shvaćene kao izvor *političke integracije* društvene zajednice, da li se mogu pronaći neki aspekti koji bi narušili naizgled jedan tako stabilan momenat za uspostavu društvene kontrole kao što je to slučaj s političkim religijama? Mol konstatira dvije činjenice po pitanju ovog problema, prva činjenica je da se može desiti “da dođe do parcijalne sakralizacije te da se iz toga dođe do funkcionalnog zastajanja” (Mol, 1976, 120), što nas vodi do druge činjenice koja se ogleda u vršenju tzv. “nomičke funkcije religije” (Berger, 1973) a to je da nas “unutarnja sakralizacija političkih podsistema ne može vrlo jednostavno i elegantno opskrbiti situacijama kada do

izražaja dolazi naš krhki identitet: tjeskoba, smrt, nepravda itd.” (Ibid)

Iz ovoga proističe stav da *političkim religijama* izmiče da vrše tzv. “upotpunjavajuću funkciju” koja se očituje u tome da su religije u stanju integrirati i legitimirati onaj ostatak, reziduum, koji neminovno postoji u životu svakog čovjeka pred kojim se očituje stvarna krhkost i nesavršenost ljudskog bića, a koja do izražaja dolazi u situacijama gubitka voljenih osoba, preživljavanja dubokih trauma, ili iskazano sintagmom Karla Jaspersa, susreta s “graničnim situacijama” u odnosu na koje se svijet pojavljuje kao šok, trauma, ruptura, praznina itd. a religija kao simbolički sistem koji je u stanju i takve situacije dovesti u poredak, opskrbiti ih smislom i ublažiti do izvjesne mjere iskustvo same traume. Bronislaw Malinowski je, recimo za primjer, upravo u ovoj nomičko-simboličkoj funkciji religije vidio suštinu pogrebnih obreda kao katarzičnih obreda. Političke religije, za Hansa Mola, tako bivaju ograničene pojedinačnim ljudskim sudbinama te njihovim zapletima i raspletima. Ipak, na društvenom i privrednom planu njihov uticaj je izuzetno važan, jak i gotovo nezaobilazan u konstelaciji suvremenih kompleksnih društava.

5.0 Zaključak

Sociologija religije Hansa Mola svojevrsna je nekonvencionalna tendencija za razumijevanje religije u njenoj znanstvenoj perspektivi pozicionirana u središte, vjerovatno najatraktivnijeg pitanja među sociolozima religije, pitanja o sekularizaciji. Za razliku od *mainstream* teorija sekularizacije šezdesetih i sedamdesetih godina XX. Stoljeća Hans Molova teorija sekularizacije može nam poslužiti kao svojevrsni regulativni instrument za sagledavnje stvarnih dometa kako samih procesa sekularizacije tako i teorija nastalih u okviru sociologije a u odnosu na sekularizaciju kao dominantnu temu. Historija sociologije religije je pokazala da je diskusija o sekularizaciji principijelno pitanje, a za Malcoma Hamiltona, shvatanje sekularizacije stvar je same definicije i interpretacije religije *po sebi* (Hamilton, 2003). Po čemu je to, dakle, Molova teorija religije “nekonvencionalna” a opet toliko važna?

Hans Mol polazi od hipoteze:

1. Da je religija “sakralizacija identiteta” te da u središtu ove hipoteze stoji ideja o “višestrukim identitetima” iz čega proističe da fonološki i grafološki treba razlikovati religiju₁ i religiju₂

(tradicionalne religijske organizacije u odnosu na ono što se pojavljuje kao rezultat teze o “sakralizaciji identiteta”: bilo koja identitetska partikula koja može da funkcionira kao izvorište Svetog.)

2. “Sakralizacija identiteta” treba se shvatiti kao mehanizam koji ima svoje četiri komponente: objektifikaciju, obvezivanje, ritual i mit.
3. “Sakralizacija identiteta” posredstvom svojih mehanizama omogućava sakralizaciju sekularnih sfera životnog svijeta što raspravu približava idejama “nacionalizma kao autentične religije modernizma” te konceptu “građanskih” i “političkih” religija. Ovo nas dovodi do diferenciranja između onoga što mi hipotetički možemo da nazovemo biodinamičkim identitetom čemu su suprotstavljeni “sintetički” kolektivni identiteti E. Eriksena.
4. Hans Molova teorija religije čvrsto je vezana za pretpostavku o postojanju surogatnih oblika tradicionalnih religija čemu će se na nivou ideje žustro suprotstaviti autori poput Talala Asada, Davida Martina, Williama T. Cavanaugha smatrajući da je religija u cjelosti nesvodiva na bilo koje slično joj iskustvo ali ne negirajući činjenicu da postoje iskustva koja u svojim praksama religiju idealno imitiraju i simuliraju.
5. U širem kontekstu sociologija religije Hansa Mola treba se pozicionirati u raspravu o sekularizaciji te sagledati iz perspektive atmosfere stvaranja jedne “teorije sekularizacije” aktivno vođene šezdesetih i sedamdestih godina XX. stoljeća.

Konsekvence “identitetske teorije religije” u krajnjoj liniji mogu se interpretirati s obzirom na ono što će José Casanova (1994) nazvati modelom “deprivatizacije religije” u modernom svijetu a što se očituje u onome što on naziva varijantom američkog društvenog modela, koji se ogleda u opadanju crkveno orijentirane religioznosti te jačanju denominacijskih religijskih organizacija te općenito individualne religioznosti koja želi da vrši jaku intervenciju u javnu sferu granajući se kroz sve njene konstituirajuće elemente. Radi se, dakle, o potrebi da se sakraliziraju sekularni obrasci koji iz perspektive posljedica svoga djelovanja jednako žele da preoblikuju javnu sferu kao što to čine i tradicionalne religijske organizacije te sve one strukture koje imaju izražen sakralizirajući potencijalitet. Naravno, treba imati u vidu da je

ovdje posrijedi upotreba Casanovine teze o “deprivatizaciji religije” na nešto promijenjen način od njenog izvornog oblika.

Za Mola, tako, “identitetska teorija religije” pomiruje dva obrasca koja će Habermas kasnije shvatiti kao nužne preduslove za izgradnju potpune teorije o društvu: životni svijet, s jedne strane, te svijet društvenih sistema, s druge strane. Hans Mol, dakle, pokazuje na koji način sakralni obrasci operiraju kako na individualnom, tako i na grupnom te društvenom planu.

U konačnici treba konstatirati da se, sociološki promatrano, karakter razumijevanja religija, polazeći od onoga što one jesu u svom tradicionalnom obliku te krećući se ka svojim surogatnim formama, u XX i XXI st. radikalno transformirao. Transformirani karakter religioznosti iziskuje i transformaciju u znanstvenoj metodologiji kojom pokušavamo obuhvatiti složene socijalno ontološke, epistemološke te socio-antropološke granulacije koje tvore tako divergentan pojam kao što je *religija*. Bitnost teorijskih intervencija Hansa Mola, s gledišta historije sociologije, leži upravo u prepoznavanju rekonstruirajućeg obrasca u okviru discipline koja treba sintetički i politetički da shvati fenomen koji istražuje. Upravo ova crta, u izvjesnom smislu, može se smatrati temeljnom osobitošću te konkretnim doprinosom sociologiji religije kao jednoj od tendencija čiji je cilj znanstvena eksplikacija i analitičko-kritička rekonstrukcija onoga što obuhvatamo terminom religija.

BIBLIOGRAFIJA

1. Asad, T. (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
2. Berger. L. P. (1973): *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Univesity Books.
3. Bellah. N. R. (1991): *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley, Los Angeles, London: Univesity of California Press.
4. Bauman, Zygmunt, (2011): *Tekuća modernost (Liquid Modernity)*. Zagreb: Naklada Pelago.
5. Casanova, José (1994): *Public Religions in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
6. de Wilde, M. ‘Violence in the State of Exception: Reflections on Theologico-Political motifs in Benjamin and Schmitt’. U:

- H. de Vries i L. E. Sullivan (eds.) (2006): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
7. Durkheim, E. (1999): *Pravila sociološkog metoda (Rules of Sociological Method)*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
 8. Eliade, M. (2002): *Sveto i Profano (The Sacred and the Profane)*. Zagreb: AGM.
 9. Gentile, E. (2006): *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press.
 10. Giddens, A. (1991): *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
 11. Mol, H. (1976): *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*. New York: The Free Press.
 12. Mol, H. 'New Perspectives From Cross-Cultural Studies'. U: E. Philip Hammond (ed.) (1985): *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
 13. Mol, H. 'The Identity Model of Religion: How it Compares with Nine Other Theories of Religion and How it Might Apply to Japan'. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6/1-2 11-38.
 14. Luckmann, T. (1967): *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. MacMillan Publishing Company.
 15. Hamilton, M. (2003): *Sociologija religije (Sociology of Religion)*. Beograd: Cilio.
 16. Smith, A. D. (1991): *National Identity*. Reno, Las Vegas: University of Nevada Press.
 17. Santiago, J. 'Secularisation and Nationalism: A Critical Review'. *Social Compass*, 2012, 59 (I) 3-20.
 18. Vukomanović, M. 'Šta je religija i kako je proučavati?' *Istočnik*, 2008/66, 67-85.

PREDIKTORI ZADOVOLJSTVA ŽIVOTOM U TREĆOJ DOBI

Katarina MIŠETIĆ, Indira FAKO

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: katarina.misetetic@hotmail.com; indira.fako@ff.unsa.ba

ABSTRACT

Cilj provedenog istraživanja bio je ispitati mogućnost predikcije zadovoljstva životom s obzirom na poznavanje demografskih varijabli, osobina ličnosti, usamljenosti i samoprocjene zdravlja, te ispitati razlike u procjeni zadovoljstva životom s obzirom na spol, dob, mjesto stanovanja i stupanj obrazovanja. U uzorak je uključeno 209 ispitanika, od čega 108 ispitanika živi u Kantonalnoj javnoj ustanovi „Gerontološki centar“ Sarajevo (60 žena i 48 muškaraca), a 101 u vlastitim kućanstvima (70 žena i 31 muškarac). Od ukupnog uzorka žene čine 62,2% (N=130), a muškarci 37,8% (N=79). Prosječna dob ukupnog uzorka iznosi 75,59 godina (SD=7,62). Podaci su prikupljeni individualno, a primijenjeni su sljedeći instrumenti: *Upitnik sociodemografskih podataka*, *PFM–Skala samoprocjene za Velikih pet*, *Kratka verzija UCLA skale usamljenosti*, *SF-36–Upitnik zdravstvenog statusa*, *Skala zadovoljstva životom*. Rezultati istraživanja pokazuju da se postavljenim modelom može objasniti 68,6% varijance kriterija, pri čemu su najznačajniji prediktori religioznost, dimenzije ličnosti: neuroticizam i otvorenost, usamljenost i opća samoprocjena zdravlja. Ostale sociodemografske varijable su sa zadovoljstvom životom povezane preko medijatorskih varijabli: iznos prihoda preko otvorenosti za iskustva, dob preko opće samoprocjene zdravlja i stupanj obrazovanja preko medijatorske varijable neuroticizma. Pronađene su i razlike u zadovoljstvu životom kod osoba treće životne dobi s obzirom na spol, dob, mjesto stanovanja i stupanj obrazovanja. Muškarci, osobe iz mlađe dobne skupine, osobe koje žive u vlastitom kućanstvu i obrazovanije osobe pokazuju statistički značajno veći stupanj zadovoljstva životom.

Ključne riječi: zadovoljstvo životom, sociodemografske varijable, osobine ličnosti, samoprocjena zdravlja, usamljenost

PREDICTORS OF LIFE SATISFACTION IN SENIOR AGE

The aim of the study was to investigate the possibility of predicting life satisfaction with regard to knowledge of demographic variables, personality characteristics, loneliness and self-assessments of health, and to examine the differences in the assessment of life satisfaction according to sex, age, place of residence and level of education. The aim of the study was to investigate the possibility of predicting life satisfaction. The sample included 209 respondents, of which 108 respondents live in the Cantonal public institution "Gerontology Center" Sarajevo (60 women and 48 men) and 101 in their own homes (70 women and 31 men). Of the total sample, women comprise 62.2% (N = 130), and men 37.8% (N = 79). The average age of the total sample was 75.59 (SD = 7.62). Data was collected individually and the following instruments were applied: Questionnaire of socio-demographic data, PFM - Scale of self-assessment for the Big Five, The short version of UCLA's loneliness scale, SF-36 - Questionnaire of health status, Life satisfaction scale. The research results show that the proposed model can explain 68.6% variance of the criteria, with the most significant predictors being religiousness, personality dimensions: neuroticism and openness, loneliness and general self-rated health. Other socio-demographic variables are associated with life satisfaction through mediation variables: the amount of revenue through openness to experience, age over the general self-assessment of health and education through the mediating variables neuroticism. Differences are also found in life satisfaction within the senior age with regard to gender, age, place of residence and level of education. Men, people of younger age groups, people living in their own household and educated people show a statistically significant higher level of life satisfaction.

Key words: life satisfaction, social and demographic variables, personality traits, self-rated health, loneliness

1.0 Uvod

Svi mi starimo, bez obzira na našu trenutačnu dob. Međutim, ljudi koji nisu ušli u starost, većinom ne razmišljaju o tome da se rasprave i spoznaje o starenju tiču i njih samih. Zanimanje za starost raslo je s dojmljivim povećanjem očekivane dužine života tijekom 20-og stoljeća, te s porastom broja, odnosno udjela starijih osoba u populaciji (Despot Lučanin, 2003). U Bosni i Hercegovini je, prema podacima popisa iz 1971., 1981., i 1991. vidljivo *demografsko staranje*. Prema podacima Agencije za statistiku Bosne i Hercegovine, u 2011. godini udio osoba starijih od šezdeset pet godina u Bosni i Hercegovini iznosi 15,8%¹. Uzroci tome su smanjen fertilitet i mortalitet te migracije.

Zadovoljstvo, dobrobit i sreća oduvijek su predmet ljudskog zanimanja, a u psihologiji je interes dugo vremena prvenstveno bio usmjeren na proučavanje negativnih stanja i njihove povezanosti sa (ne)zadovoljstvom. Kao odgovor na istraživanja negativnih stanja, naprimjer anksioznosti ili depresije, pokret pozitivne psihologije je, kako bi se dobio odgovor na pitanja što ljude čini sretnima, usmjerio istraživanja ka pozitivnim aspektima individualnog iskustva (Pavot i Diener, 1993).

Subjektivna dobrobit nekog pojedinca se očituje u njegovu pozitivnom razmišljanju i pozitivnim osjećajima o samom sebi. Na kognitivnoj razini subjektivna dobrobit uključuje osjećaj *zadovoljstva životom* kojeg najopćenitije možemo definirati kao evaluaciju kvalitete života vodeći se jedinstvenim setom kriterija. Tako je zadovoljstvo životom subjektivna procjena koja omogućuje osobi da koristi bilo koju informaciju koju smatra relevantnom za evaluaciju vlastitog života. Iako postoje slaganja o najvažnijim komponentama „dobrog života“, kao što su zdravlje i ljubav, pojedine osobe imaju različite standarde uspješnosti te pridaju različitu težinu pojedinim komponentama (Diener, Emmons, Larsen, Griffin, 1985).

Definicije zadovoljstva životom su različite s obzirom na područja istraživanja, tako primjerice Havighurst (1963, prema Penezić, 2006) govori o zadovoljstvu životom kao mjeri adaptivnog prilagođavanja na starenje, a Campbell, Converse i Rodgers (1976, prema Penezić, 2006) ga definiraju kao opaženu razliku između aspiracija i dostignuća. Pavot, Diener, Colvin i Sandvik (1991) definiraju zadovoljstvo životom kao globalnu evaluaciju neke osobe o svom životu.

¹ Cf. http://www.bhas.ba/tematskibilteni/BHAS_Zene_Muskarci_BH.pdf

2.0 Odnos demografskih varijabli i zadovoljstva životom

Rezultati brojnih istraživanja ukazuju na to da demografske varijable (kao što su spol, dob, etnička pripadnost i stupanj obrazovanja) ne objašnjavaju veliki udio varijance subjektivne kvalitete života, uzete pojedinačno oko jedan do dva posto ukupne varijance, a zajedno najviše 15% ukupne varijance (Andrews i Withey, 1976; Campbell, Converse i Rodgers, 1976; Lima i Novo, 2006). Iako bi bilo zdravorazumski očekivati da su bolje objektivne okolnosti pokazatelji većeg stupnja zadovoljstva životom, na nizu primjera pokazalo se da je povezanost objektivnih subjektivnih indikatora kompleksna i često nepredvidiva (Diener, Oishi i Lucas, 2003; Lima i Novo, 2006). Povezanosti demografskih varijabli kao što su spol, spol, socioekonomski status, stupanj školovanja i bračni status s razinom sreće i zadovoljstva jesu niske, no ipak mogu odražavati eventualne razlike u objektivnim uvjetima života različitih demografskih kategorija ljudi u pojedinim društvima te omogućuju dodatan uvid u složenu strukturu čimbenika koji utječu na razinu subjektivne dobrobiti (Lučev i Tadinac, 2010).

Relativno velik korpus nalaza možemo pronaći o sociodemografskim korelatima zadovoljstva životom i generalno, doživljaju subjektivnog blagostanja. Meta-analizom Pinquarta i Sorensenove (2001) je pokazano da starije žene izvještavaju o nižem subjektivnom blagostanju od muškaraca, iako spolne razlike čine manje od 1% varijance subjektivnog blagostanja. Manje spolne razlike su pronađene na mlađim nego na starijim skupinama. Postoji više objašnjenja ovih nalaza, pa primjerice Hobbs i Damon (1996) izvještavaju da žene, unatoč većem prosječnom životnom vijeku u usporedbi sa muškarcima, imaju veće šanse za obolijevanje u trećoj dobi te da imaju veću vjerovatnoću da će pretrpjeti gubitak partnera od muškaraca. Moen (1996) smatra da žene češće i intenzivnije doživljavaju negativne emocije, dok Sontag (1972) uvodi postavku evolucijske psihologije da se žene starenjem osjećaju manje privlačne, što posljedično vodi k tome da se osjećaju manje vrijednima.

Netuveli, Wiggins, Hildon, Montgomery i Blane (2006) su, koristeći podatke iz Engleske longitudinalne studije starenja (eng. English Longitudinal Study of Ageing, ELSA) pronašli da se zadovoljstvo životom povećava od pedesete do 68. godine života, kada je na vrhuncu, a nakon toga ponovo opada. Zaninotto, Falaschetti i Sacker (2009) su također koristili podatke iz ELSA studije za konstrukciju strukturnog modela, a rezultati ukazuju da, kada se kontroliraju utjecaji demografskih

faktora, zdravlja, društveno-ekonomskih i psiholoških faktora, ne postoji povezanost između dobi i kvalitete života. Međutim, autori naglašavaju da, budući da proces starenja sa sobom nosi brojne, najčešće negativne promjene, opravdano je očekivati pad u kvaliteti života kod osoba treće dobi. U istoj studiji, Zaninotto i suradnici (2009) su pronašli da je, uz kontrolu svih ostalih faktora, kvaliteta života niža kod muškaraca u odnosu na žene te kod osoba koje imaju nizak stupanj obrazovanja u usporedbi sa onima sa visokim kvalifikacijama. Istraživači kao faktore koji imaju negativan učinak na kvalitetu života navode depresiju, funkcionalna ograničenja, siromaštvo i nedostatnu socijalnu podršku.

Iako su stupanj obrazovanja i zarada gotovo podjednako važni u definiranju socioekonomskog statusa, ove varijable imaju različit odnos sa doživljajem subjektivnog blagostanja (Diener i sur., 2010). Stupanj školovanja, prema većini nalaza iz literature, pozitivno je povezan sa zadovoljstvom i srećom (Lučev, Tadinac, 2010), što je logično s obzirom na to da viši stupanj školovanja pojedincu pruža veći raspon mogućnosti i dostupnih resursa. Odnos zarade i subjektivnog blagostanja je složene prirode. U studijama u kojima su uključeni pokazatelji bogatstva, promjene u zaradi, nacionalnog bogatstva (društveni bruto proizvod), kao i u studijama sa veoma bogatim ljudima, dosljedno su pronađene značajne pozitivne korelacije ovih varijabli sa doživljajem subjektivnog blagostanja (Diener, Biswas-Diener, 2002). Ove korelacije su sistematski više na nacionalnom nego na individualnom nivou. Također, na individualnom planu ta je veza viša kada je riječ o osobama sa niskim primanjima (Diener, Sandvik, Seidlitz, Diener, 1993). Čak i male razlike u imućnosti mogu se ispostaviti važnima u doživljaju subjektivnog blagostanja, posebno kada je riječ o onim osobama koje su u donjem rasponu primanja (Biswas-Diener i Diener, 2001).

Promjene u bračnom statusu su među najvažnijim tranzicijama u odrasloj dobi. U pionirskom radu, Holmes i Rahe (1967) su udovištvo i razvod postavili kao dva najstresnija događaja u odrasloj dobi, stresnija čak i od odlaska u zatvor. Međutim, iako je stupanje u brak stresno, život u braku ima pozitivne učinke na subjektivno blagostanje. U istraživanjima (Lee, Secombe i Shehen, 1991; Diener i sur., 1999; Veenhoven, 1983; Wahl i sur., 2004) je nađeno da osobe koje žive u braku ili izvanbračnoj zajednici iskazuju veći stupanj blagostanja od samaca, udovaca ili razvedenih osoba. Diener, Gohm, Suh i Oishi (2000) su pronašli dokaze za dosljednost ovog odnosa u različitim kulturama diljem svijeta. Clark i Oswald (1994) su u svojoj studiji pokazali da pozitivan odnos između

braka i subjektivnog zadovoljstva ostaje postojan i kada se varijable dobi i prihoda drže pod kontrolom.

Zdravorazumski se pretpostavlja da su učestali kontakti sa djecom važna determinanta zadovoljstva životom osoba treće životne dobi. Međutim, rezultati dostupnih studija ukazuju da postoje kulturalne varijacije u važnosti ovog korelata. Na primjer, Gaymu i Springer (2010) su pronašli da su učestali kontakti sa djecom pozitivno povezani sa životnim zadovoljstvom kod žena koje žive same u nekim zemljama južne Europe, dok korelacija ne postoji u zemljama centralne i sjeverne Europe. Objasnjenje ovih nalaza možemo pronaći u postavci da je u zemljama južne i jugoistočne Europe međugeneracijska podrška norma, a roditelji imaju velika očekivanja od odrasle djece, te tako obiteljski odnosi i fizička bliskost sa djecom imaju blagotvoran učinak na roditeljsko blagostanje. U više individualističkim društvima sjeverne i zapadne Europe neovisnost starijih roditelja od djece je cijenjena, pa se tako može pronaći negativna korelacija između učestalih kontakata sa djecom i subjektivnog blagostanja ostarjelih roditelja. U tim zemljama se njeguje „intimnost na daljinu“, a ostarjeli roditelji su zadovoljniji kada žive sami (De Jong Gierveld i Van Tilburg, 1999; Gaymu i Springer, 2010).

Istraživanja koja se bave povezanošću religioznosti i zadovoljstva životom obično nalaze da su religiozni ljudi u prosjeku sretniji i zadovoljniji životom (Diener i sur. 1999). Koenig i suradnici (2001) su meta-analizom pokazali da su religiozna uvjerenja i praksa konzistentno povezani sa životnim zadovoljstvom. U istoj meta-analizi je pronađen koherentan pozitivan odnos socijalne podrške i religioznosti. Povezanosti između religioznih varijabli i zadovoljstva životom mogu ovisiti i o kognitivno-bihevioralnim mehanizmima, i to na dva načina: religiozna shema pruža: a) opći mentalni model koji služi kao osnova za procjenjivanje životnih zbivanja; b) temelj za samoregulaciju procesa mišljenja (James i Wells, 2003). Dakle, religioznost može služiti kao opći mentalni okvir koji utječe na procjenu zadovoljstva životom. Također, obično se nalazi da su osobe treće dobi religioznije, da je njima vjera važnija nego osobama mlađe dobi, pruža im više utjehe te su zadovoljniji životom jer vjeruju da život ne završava ovdje na zemlji nego se nastavlja i tako lakše prihvaćaju nedaće jer smatraju da je to „Božja volja“ (Fry, 2000).

Prema posljednjim podacima iz Gerontološkog centra Sarajevo (prema Bahto i Tičić, 2013), najčešći razlozi institucionalizacije korisnika su bolest (43,38%), usamljenost (27,13%) i odsustvo socijalne podrške (8,55%), dok se određeni broj korisnika institucionalizira zbog neriješe-

nog stambenog pitanja, teške financijske situacije i funkcionalne nemoći (8,26%). Steinbach (1992) navodi da na institucionalizaciju utječu sljedeće varijable: dob, samoprocjena zdravlja, socijalne aktivnosti, životni uslovi i nedostatak socijalne podrške. Glavni prigovor domskom smještaju je što se staru osobu izdvaja iz njene fizičke i socijalne sredine te ju se tako izlaže pojačanom stresu i nezadovoljstvu životom. Promjena boravišta uzrokuje neugodnosti u bilo kojoj životnoj dobi, ali je posebno teška u starosti. Za stariju osobu promjena mjesta boravišta često je praćena socijalnom izolacijom, problemima u prilagodbi i osjećajem da se nekome nameće ili da joj se netko nameće (Štambuk, 2001).

2.1 Odnos ličnosti i zadovoljstva životom

Costa i McCrae (1980) su postavili model utjecaja osobina ličnosti na subjektivnu dobrobit u kojem su predstavili neuroticizam i ekstraverziju kao glavne aspekte ličnosti iz kojih proizlaze pozitivni, odnosno negativni afekti: ekstraverzija vodi doživljavanju više pozitivnih iskustava, a neuroticizam vodi doživljavanju više negativnih iskustava. Osoba balansira između pozitivnog i negativnog afekta da bi došla do ukupnog osjećaja subjektivne dobrobiti, koja se može mjeriti kao moral, zadovoljstvo životom, nada ili sreća. Autori su zaključili da su individualne razlike u osobinama ličnosti snažni prediktori osjećaja sreće u deseto-godišnjem periodu.

Schimmack, Diener i suradnici (2002) postavili su medijacijski model utjecaja ličnosti na zadovoljstvo životom. Nadovezuju se na model Coste i McCraea o utjecaju ekstraverzije i neuroticizma na afektivnu komponentu subjektivne dobrobiti. Ekstraverti imaju pozitivniju hedonističku bilancu (omjer pozitivnog i negativnog emocionalnog tona) od introverata i emocionalno nestabilni ljudi imaju negativniju hedonističku bilancu od emotivno stabilnih osoba. Medijacijski model o utjecaju osobina ličnosti na zadovoljstvo životom pretpostavlja da se ljudi oslanjaju na hedonističku bilancu kada procjenjuju zadovoljstvo životom u cijelosti. Ljudi koji imaju pozitivnu hedonističku bilancu procjenjuju svoj život više zadovoljavajućim. Ekstraverzija i neuroticizam dobri su prediktori zadovoljstva životom jer utječu na afektivno iskustvo, a ljudi se oslanjaju na afektivno iskustvo kada procjenjuju zadovoljstvo životom. Prema tom shvaćanju, ekstraverti bi u situacijama u kojima je to moguće, vjerojatnije doživljavali pozitivne emocije od introverata, a isto tako bi

emocionalno nestabilne osobe u određenim situacijama vjerojatnije doživljavale negativne emocije od emocionalno stabilnih osoba. Na taj način bi objektivno slične okolnosti kojima su pojedinci izloženi dovodile do različitih ishoda u pogledu subjektivne dobrobiti. No, budući da se radi o korelacijskim istraživanjima, moguće je, naravno, da kauzalni mehanizam bude drugačiji, pa, shodno tome, možemo pretpostaviti da su osobine ličnosti povezane sa vjerovatnoćom doživljavanja određenih situacija koje izazivaju veći ili manji osjećaj subjektivne dobrobiti, pa je primjerice moguće da ekstraverti stvarno imaju više pozitivnih iskustava, a emocionalno nestabilnije osobe više negativnih iskustava (npr. zbog interakcije između osobe i okoline), te da to dovodi do razlika u zadovoljstvu životom (Hotard i sur., 1989, prema Pavot, Diener i Fujita, 1990).

Odnos između treće dimenzije ličnosti, otvorenosti i afekta je kvalitativno drugačiji. Osobe koje su visoko na skali otvorenosti su maštovite, empatične, radoznale i nekonvencionalne. Humanistički psiholozi naglašavaju ove osobine kao karakteristike potpuno funkcionirajuće osobe, pa se zdravorazumski da zaključiti da će osobe koje postižu visoke skorove na skali otvorenosti imati izraženiji osjećaj subjektivne dobrobiti. Međutim, visok skor na skali otvorenosti je mač sa dvije oštrice, jer osobe češće imaju kako dobra tako i loša iskustva (Costa i McCrae, 1980). Skor na skali otvorenosti je u pozitivnoj korelaciji i sa pozitivnim i sa negativnim afektima, ali nije povezan sa subjektivnim blagostanjem (McCrae i Costa, 1991).

Dimenzije ugodnosti i savjesnosti imaju instrumentalni učinak na subjektivno blagostanje. Osobe koje su visoko na skali ugodnosti su tople, velikodušne i pune ljubavi, a osobe čiji je skor visoko na skali savjesnosti su efikasne, kompetentne i marljive. Interpersonalne veze koje ostvaruju osobe koje su visoko na skali ugodnosti i dostignuća, koja su determinirana visokim skorom na dimenziji savjesnosti, mogu doprinijeti većoj kvaliteti života i životnom zadovoljstvu.

2.2 Odnos samopercepcije zdravlja i zadovoljstva životom

Zdravlje se obično definira negativno, kao odsustvo bolesti. Međutim, u razvijenim zemljama svijeta oko 15% populacije ima kronična tjelesna ograničenja zbog bolesti, dok 10-20% ima ozbiljne psihijatrijske poremećaje. Uzevši u obzir ove podatke, gore navedena definicija zdravlja nam ne pruža dovoljno informacija o zdravlju preostale popula-

cije (Bowling, 1991, prema Despot-Lučanin, 2003). Svjetska zdravstvena organizacija je, 1946. godine, definirala zdravlje kao stanje potpune tjelesne, mentalne i socijalne dobrobiti, a ne samo odsustvo bolesti ili nesposobnosti (Defilipis i Havelka, 1984, prema Despot-Lučanin, 2003). Prema Baltesu i Smithu (2003) „zdravo i uspješno starenje ima svoju dobnu granicu, a na zadovoljstvo životom u toj dobi će neminovno utjecati zdravlje“. Smith i suradnici (2002) objašnjavaju da će kod najstarijih starih doći do pada u procjeni zadovoljstva životom i da je jedan od razloga zašto je to tako opadanje funkcionalne sposobnosti. Nadalje, autorica Despot-Lučanin (2003) navodi da su razlozi opadanja funkcionalne sposobnosti u trećoj dobi udovištvo, kronične bolesti i starost iznad 72 godine života.

Današnji način života drastično smanjuje tjelesnu aktivnost ljudi u svim aspektima života. Rad i privređivanje oslobođeni su komponente fizičkog rada. Uvođenjem novih tehnologija nastupile su ogromne promjene ne samo u načinu rada i privređivanja, nego i u svakodnevnim životnim aktivnostima. Koliko moderna tehnička dostignuća olakšavaju život i pomažu osobama starije dobi, a koliko im narušavaju zdravlje zbog smanjene tjelesne aktivnosti, teško je suditi. Tehnička pomagala kao perilice, usisivači i slična, centralno grijanje i dostupnost tekuće vode ustanovama omogućuju starijima samostalan život duboko u starost. Dizala u stambenim zgradama olakšavaju pristup stanu i donošenje namirnica i neophodnih potrepština, ali smanjuju kretanje. Uspinjanje i silaženje stepenicama bi osobama starije dobi, ako nije kontraindicirano njihovom zdravstvenom stanju, bio dobar svakodnevni napor za muskulaturu i krvožilni sustav. Smatra se da najmanje 50% promjena pripisanih starenju u populaciji razvijenog svijeta spada u atrofiju uslijed neaktivnosti (Mišigoj-Duraković, 2005, prema Lepad i Leutar, 2012). Rogers i suradnici (1992, prema Strawbridge, 1998) navode da je funkcionalno stanje oženjenih muškaraca lošije nego udatih žena. To objašnjava ulogom žene u obitelji koja joj ne dopušta da bude nesposobna. Muškarci treće životne dobi imaju manje uloga u obitelji od žena, a ako imaju supruge koje žive s njima, mogu si dati za pravo da budu manje funkcionalni. Također, za pretpostaviti je da će osobe u institucionalnom smještaju svoje zdravlje procijenjivati manje dobrim od osoba koje žive u svojim kućama. No, ta činjenica ne čudi budući da je jedan od glavnih razloga smještaja u domove upravo lošije zdravlje osobe.

Borg, Hallberg, Blomqvist (2006) su koristeći podatke iz švedske OCTO twin studije ispitali odnos zdravlja i zadovoljstva životom kod

pojedinaца starijih od 80 godina. Rezultati su pokazali da objektivno zdravstveno stanje nije značajno povezano sa životnim zadovoljstvom, dok je samopercepcija zdravlja imala umjerenu visinu korelacije sa zadovoljstvom životom.

2.3 Odnos usamljenosti i zadovoljstva životom

Usamljenost je česta u današnjim društvima, pa tako Gibson (2000) navodi rezultate studije u kojoj je preko 26% ispitanika izjavilo da se osjećaju izrazito usamljeno u posljednje vrijeme. Usamljene osobe mogu imati veliku mrežu socijalnih odnosa, ali njihova percepcija nije u skladu s njihovim očekivanjima od istih. Usamljenost je češća među muškarcima, kod osoba koje nemaju potomaka i kod osoba koje su izgubile supružnika. Često se smatra da je usamljenost odlika starih ljudi, no istraživanje Parleea (1979, prema Perlman i Paplau, 1984) pokazuje suprotno.

Korelacija između usamljenosti i zadovoljstva životom je negativna. Također, niz studija navodi da je usamljenost često povezana sa lošijom samoprocjenom zdravlja te da je povezana sa razvojem niza tjelesnih bolesti (Seeman, 2000). Usamljenost je također povezana sa depresijom (Alpass i Neville, 2003; Heikinen i Kauppinen, 2004), anksioznošću (Hansson i suradnici, 1986) i povećanim rizikom od obolijevanja od fizičkih i mentalnih bolesti (Hicks, 2000). Alpass i Neville (2003) su u svojoj studiji provedenoj na uzorku starijih muškaraca utvrdili značajnu povezanost između usamljenosti i depresivnih simptoma kada se kontroliraju varijable dobi, obrazovanja i prihoda. U studiji Lima i Nga (2010) provedenoj u Singapuru na uzorku od 1 205 žena utvrđeno je da je osjećaj usamljenosti moderator između samačkog života i subjektivnog blagostanja. Međutim, samački život nije odlučujuća determinanta osjećaja usamljenosti. Za osobe treće dobi vrijeme provedeno sa obitelji može biti manje ugodno od vremena provedenog sa prijateljima iz vlastite dobne skupine (Singh i Misra, 2009).

3.0 Cilj, problemi, hipoteze

Cilj

Cilj ovog istraživanja jeste ispitati mogućnost predikcije zadovoljstva životom s obzirom na poznavanje demografskih varijabli, osobina ličnosti, usamljenosti i samoprocjene zdravlja te ispitati razlike

u procjeni zadovoljstva životom s obzirom na spol, dob, mjesto stanovanja i stupanj obrazovanja.

Problemi

1. Utvrditi doprinos demografskih varijabli, velikih pet dimenzija ličnosti, samoprocjene zdravstvenog stanja i usamljenosti u objašnjavanju kriterijske varijable zadovoljstva životom.
2. Utvrditi statističku značajnost razlike u doživljavanju zadovoljstva životom u odnosu na spol, dob, mjesto stanovanja i stupanj obrazovanja.

Hipoteze

H₁: Demografske varijable, velikih pet dimenzija ličnosti, samoprocjena zdravstvenog stanja i usamljenost značajno doprinose u objašnjavanju kriterijske varijable zadovoljstva životom.

H₂: Postoji statistički značajna razlika u doživljavanju zadovoljstva životom s obzirom na spol, dob, mjestostanovanja i stupanj obrazovanja.

4. 0 Metode istraživanja

Uzorak

Istraživanje je provedeno na prigodnom uzorku osoba treće životne dobi. U uzorak je uključeno 209 ispitanika, od čega 108 ispitanika živi u Kantonalnoj javnoj ustanovi „Gerontološki centar“ Sarajevo (60 žena i 48 muškaraca), a 101 u vlastitim kućanstvima (70 žena i 31 muškarac). Od ukupnog uzorka žene čine 62,2% (N=130), a muškarci 37,8% (N=79). Prosječna dob ukupnog uzorka iznosi 75,59 godina (SD=7,62), a totalni raspon godina između ženskih ispitanika kreće se od 65 do 94 (M= 75,54; SD=7,07) i muškaraca od 65 do 109 (M=75,67; SD=8,5). Kao kriterij uključivanja u uzorak uzeto je takozvano normalno starenje te stoga u uzorak nisu uključene osobe s invaliditetom, osobe koje imaju teže bolesti koje nisu vezane isključivo za proces starenja te osobe koje imaju psihička oboljenja. Također, u uzorak su uvrštene samo funkcionalne osobe koje su sposobne za samostalnu brigu o sebi.

Instrumentarij

1. *Upitnik sociodemografskih podataka* koji sadržava pitanja o spolu, dobi, bračnom statusu, obiteljskom statusu, vrsti i učestalosti kontakata s djecom, mjestu stanovanja, mjesečnim prihodima, stupnju obrazovanja, usamljenosti, načinu provođenja slobodnog vremena i religioznosti, a koji je konstruiran u svrhu ovog istraživanja.
2. *PFM–Skala samoprocjene za Velikih pet* (Kardum i Smojver, 1993) – Skala se koristi za mjerenje pet dimenzija ličnosti (neuroticizam, ekstraverzija, ugodnost, otvorenost i savjesnost) i sadrži deset deskriptora za svaku dimenziju na petostupanjskoj skali Likertovog tipa. Rezultat za svaku dimenziju se formira kao zbroj stupnja odabira svakog ispitanika na svim deskriptorima koji odgovaraju pojedinim dimenzijama. Cronbachov alfa (α) koeficijent unutarnje konzistencije ukazuje na dobru pouzdanost pojedinih dimenzija. Za dimenziju ekstraverzije taj koeficijent iznosi $\alpha=.87$, za dimenziju ugodnosti $\alpha=.84$, za dimenziju savjesnosti $\alpha=.79$, za dimenziju neuroticizma $\alpha=.84$ te za dimenziju otvorenosti $\alpha=.88$.
3. *Kratka verzija UCLA skale usamljenosti* (Russell, 1978) –Skala mjeri usamljenost kao jednodimenzionalan konstrukt, a pokazala se invarijantnom s obzirom na različita obilježja ispitanika. Skala sadrži sedam čestica. Rezultat predstavlja sumu odgovora na pojedinim česticama, pri čemu je najmanji rezultat 7, a najviši 35 (visoka usamljenost). Koeficijent pouzdanosti Cronbach alpha se kreće u vrijednostima od .83 do .85, što je s obzirom na mali broj čestica sasvim zadovoljavajuće, a Cronbachov α koeficijent u ovoj studiji iznosi .86.
4. *SF-36–Upitnik zdravstvenog statusa* (Ware, 1994) –Upitnik zdravstvenog statusa SF 36 sastoji se od 36 čestica, a sadržaj čestica se odnosi na različite aspekte zdravstvenog stanja. Zdravlje se mjeri multidimenzionalno i to kao: tjelesno funkcioniranje, ograničenja u funkcioniranju zbog tjelesnog zdravlja, tjelesne bolove, socijalno funkcioniranje, ograničenja u tjelesnom funkcioniranju radi emocionalnih poteškoća, vitalnost, psihičko zdravlje, opća samoprocjena zdravstvenog sta-

tusa. Veći skor predstavlja bolju samoprocjenu zdravstvenog statusa prema određenim aspektima koje upitnik mjeri. Unutarnja konzistencija cjelokupne skale iznosi .959, a po subskalama: $\alpha=.90$ za tjelesno funkcioniranje, $\alpha=.86$ za subskalu ograničenja u funkcioniranju zbog tjelesnih poteškoća, $\alpha=.87$ za ograničenja u funkcioniranju zbog emocionalnih poteškoća, $\alpha=.89$ za vitalnost, $\alpha=.88$ za psihičko zdravlje, $\alpha=.38$ za socijalno funkcioniranje, $\alpha=.92$ za skalu tjelesnih bolova i $\alpha=.83$ za subskalu samoprocjene zdravstvenog statusa.

Da bi se u regresijskoj analizi otklonio problem multikolinearnosti, na subskalama iz upitnika SF-36 je provedena faktorska analiza drugog reda, u kojoj je, prema Kaiser-Guttmanovom kriteriju, estrahiran jedan faktor kojim se objašnjava 66% varijance, a kojeg smo nazvali *opća samoprocjena zdravlja*.

5. *Skala zadovoljstva životom* (Penezić, 1996) –Skala se sastoji od 20 čestica. 17 čestica se odnosi na procjene globalnog zadovoljstva, dok tri čestice služe za procjenu situacijskog zadovoljstva. Skala je nastala uključivanjem skale zadovoljstva životom (*Satisfaction With Life Scale*, Larsen i sur., 1985) sastavljene od pet čestica, skale općeg zadovoljstva (Bezinović, 1988) sastavljene od sedam čestica, pet čestica iz skale pozitivnih stavova prema životu (*Positive Attitudes Toward Life*, Grob, 1995), te tri čestice iz skale uživanja u životu –za procjenu situacijskog zadovoljstva (*Joy in Life Scale*, Grob, 1995). Skala je jednofaktorska, a pouzdanost dobijena na ovom uzorku iznosi $\alpha=.96$. Skala pokazuje visoku pozitivnu povezanost sa samopoštovanjem i optimizmom, dok je visoka negativna povezanost s mjerama usamljenosti, samoće, pesimizma i anksioznosti od budućnosti. Ispitanici odgovaraju zaokruživanjem odgovarajućeg broja na skali Likertova tipa s pet stupnjeva a ukupan rezultat se oblikuje kao linearna kombinacija procjena. Pri sumaciji procjena potrebno je dvije čestice obrnuto bodovati. Viši rezultat označava i više zadovoljstvo životom, a rezultati se kreću u rasponu od 20 do 100.

4.1 Postupak

Podaci su prikupljeni u periodu oktobar 2014.–februar 2015. godine. Polovica ispitanika živi u Kantonalnoj javnoj ustanovi „Gerontološki centar“ Sarajevo, a druga polovica u vlastitim kućanstvima. U Gerontološkom centru Sarajevo su, uz pomoć psihologinje, odabrani ispitanici koji udovoljavaju kriterijima uključivanja. Ispitivanje je provedeno individualno, od strane autora istraživanja. Prije početka ispunjavanja upitnika, ispitanicima je pročitana uputa u kojoj je naglašeno da će rezultati biti upotrijebljeni samo u znanstvene svrhe te da je sudjelovanje u istraživanju dobrovoljno i anonimno. Nakon pristanka na sudjelovanje, autori su čitali čestice iz upitnika i bilježili odgovore koje su ispitanici navodili. Jedan dio uzorka osoba koje žive u vlastitim kućanstvima su činile osobe koje slobodno vrijeme provode u Centru za aktivno i zdravo starenje Novi Grad Sarajevo, a drugi dio pomenutog uzorka su poznanici studenata Odsjeka za psihologiju i Odsjeka za pedagogiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Studenti su bili obučeni za primjenu upitnika, kako različito davanje uputa i ispunjavanje skala ne bi utjecalo na samo istraživanje.

Za ispunjavanje upitnika je, u prosjeku, bilo potrebno 60 minuta. Vrijeme ispunjavanja nije bilo ograničeno.

5.0 Rezultati

U svrhu ispitivanja ukupnog i zasebnih doprinosa demografskih varijabli, osobina ličnosti, samoprocjene zdravlja i usamljenosti u objašnjavanju zadovoljstva životom osoba treće životne dobi, provedena je hijerarhijska regresijska analiza. Prvi blok varijabli u analizi čine demografske varijable–spol, dob, mjesto stanovanja, bračni status (udovištvo), roditeljski status, iznos prihoda, stupanj obrazovanja i religioznost. U drugom bloku su uključene osobine ličnosti, dok su u trećem i četvrtom bloku uključeni i usamljenost, odnosno opća samoprocjena zdravstvenog stanja. Rezultati hijerarhijske regresijske analize su prikazani u tablici 1.

Tablica 1

Rezultati hijerarhijske regresijske analize za zadovoljstvo životom kao kriterijem.

Prediktori	β	r	sr
1. KORAK			
Spol (0 žene, 1 muškarci)	.115	.162*	.106
Dob	-.201**	-.210*	-.185
Mjesto stanovanja	-.048	-.140*	-.040
Udovištvo	.045	-.114	.040
Roditeljski status (imaju ili nemaju djecu)	.034	.078	.030
Iznos prihoda	.167*	.142*	.146
Stupanj obrazovanja	.207**	.232**	.184
Religioznost	.196**	.109	.171
R ² =.151			
F (8, 185)=4,103, p<.000			
Prediktori	β	r	sr
2. KORAK			
Spol	.044	.162*	.037
Dob	-.117*	-.210*	-.104
Mjesto stanovanja	.087	-.140*	.066
Udovištvo	.014	-.114	.013
Roditeljski status (imaju ili nemaju djecu)	.117*	.078	.103
Iznos prihoda	.062	.142*	.054
Stupanj obrazovanja	-.010	.232**	-.008
Religioznost	.129*	.109	.112
Ugodnost	.060	.384**	.040
Savjesnost	-.036	.435**	-.020
Neuroticizam	-.551**	-.671**	-.455
Otvorenost	.323**	.482**	.218
Ekstraverzija	-.032	.317**	-.026
R ² =.562		? R ² =.411	
F (13, 180)= 17,741,			
p<.000			
Prediktori	β	r	sr
3. KORAK			
Spol	.027	.162*	.023
Dob	-.131**	-.210*	-.116
Mjesto stanovanja	.212**	-.140*	.152
Udovištvo	.027	-.114	.024
Roditeljski status (imaju ili nemaju djecu)	.112*	.078	.099
Iznos prihoda	.063	.142*	.054
Stupanj obrazovanja	.020	.232**	.016
Religioznost	.171**	.109	.146
Ugodnost	.081	.384**	.054
Savjesnost	-.069	.435**	-.039
Neuroticizam	-.412**	-.671**	-.314
Otvorenost	.338**	.482**	.228
Ekstraverzija	-.111	.317**	-.088
Usamljenost	-.361**	-.527**	-.275
R ² =.637		? R ² =.075	
F (14,179)= 22, 442, p<.000			

4. KORAK			
Spol	-.020	.162*	-.016
Dob	-.029	-.210*	-.024
Mjesto stanovanja	.094	-.140*	.063
Udovištvo	.007	-.114	.006
Roditeljski status (imaju ili nemaju djecu)	.094*	.078	.083
Iznos prihoda	.029	.142*	.025
Stupanj obrazovanja	.011	.232**	.009
Religioznost	.157**	.109	.134
Ugodnost	.117	.384**	.077
Savjesnost	-.073	.435**	-.041
Neuroticizam	-.289**	-.671**	-.203
Otvorenost	.316**	.482**	.212
Ekstraverzija	-.149**	.317**	-.117
Usamljenost	-.319**	-.527**	-.240
Opća samoprocjena zdravlja	.315**	.604**	.222
	$R^2 = .686$	$? R^2 = .049$	
	$F(15,178) = 25,962,$		
	$p < .000$		

Rezultati provedene hijerarhijske regresijske analize pokazuju da se postavljenim setom prediktora može objasniti 68,6% ukupne varijance kriterija ($R^2 = .686$). U prvom koraku je utvrđeno da se sociodemografskim varijablama može objasniti 15,1% varijance kriterija, a značajnim prediktorima su se pokazali dob ($\beta = -.201$, $p < .01$), iznos prihoda ($\beta = .167$, $p < .05$), stupanj obrazovanja ($\beta = .207$, $p < .01$) i religioznost ($\beta = .196$, $p < .01$). Uvođenjem osobina ličnosti u drugom koraku ukupna objašnjena varijanca se značajno povećava za 41,1% ($\Delta R^2 = .411$, $p < .01$), a prediktori, iz novog bloka, koji su se pokazali značajnima su neuroticizam ($\beta = -.551$, $p < .01$) i otvorenost ($\beta = .323$, $p < .01$), dok su od sociodemografskih varijabli značajnost zadržale dob i religioznost, a roditeljski status uvođenjem osobina ličnosti postaje značajan ($\beta = .117$, $p < .01$). Uvođenjem usamljenosti, koja se pokazala značajnim prediktorom ($\beta = -.361$, $p < .01$) objašnjeno je dodatnih 7,5% varijance kriterija ($\Delta R^2 = .075$, $p < .01$), a prediktor iz prvog bloka –mjesto stanovanja – postaje statistički značajan ($\beta = .212$, $p < .01$). U završnom koraku je u regresiju uvedena i varijabla samoprocjene zdravlja, koja je značajan prediktor ($\beta = .315$, $p < .01$) i čijim uvođenjem se objašnjava dodatnih 4,9% varijance zadovoljstva životom ($\Delta R^2 = .049$, $p < .01$). U zadnjem koraku se značajnim prediktorom pokazala i ekstraverzija ($\beta = -.149$, $p < .01$).

Analizom je pokazano da su vlastitim životom zadovoljnije emocionalno stabilnije osobe, osobe otvorene za nova iskustva, osobe iz mlađe dobne skupine (65-75 godina), osobe koje nisu usamljene, koje procjenjuju zdravlje zadovoljavajućim te više obrazovane, financijski situirane i religiozne osobe.

Uvidom u semi-parcijalne korelacije je vidljivo da svaka prediktorska varijabla pokazuje nižu povezanost sa životnim zadovoljstvom kada su kontrolirani efekti drugih varijabli, što ne iznenađuje budući da su prediktorske varijable u značajnoj međusobnoj korelaciji. Najveće samostalne doprinose imaju neuroticizam (4,1%), otvorenost (4,5%), usamljenost (5,8%) i opća samoprocjena zdravlja (4,9%).

Suprotno očekivanjima (vidjeti tablicu 1), ekstraverzija se pokazala negativnim prediktorom zadovoljstva životom. Na postojanje supresijskog efekta ukazuju dvije stvari: kolinearnosti unutar prediktorskog seta osobina ličnosti su slične, a korelacija ekstraverzije sa kriterijskom varijablom je niža od korelacija koje zadovoljstvo životom ima s ostalim dimenzijama ličnosti. Dodatnim analizama je utvrđeno da je beta-koeficijent ekstraverzije promijenio predznak zbog simultanog uključivanja s ostalim dimenzijama ličnosti (neuroticizmom, otvorenosti, savjesnosti i ugodnosti). Ovi rezultati sugeriraju postojanje takozvane *net supresije* (Paulhus i sur., 2004, Tabachnick i Fidell, 2013). Beta koeficijent ekstraverzije, nakon kontroliranja ostalih dimenzija ličnosti iznosi .317**.

Uvođenjem novih varijabli u regresijsku jednadžbu, neke od varijabli koje ranije nisu imale utjecaja na predviđanje kriterijske varijable, postaju značajne, što upućuje na postojanje supresor efekta. Naime, te varijable nisu značajno povezane sa kriterijem, ali zato koreliraju sa drugim prediktorima, te supresijom nevaljane varijance tih prediktora (dio varijance prediktora koji nije povezan sa kriterijem) varijable povećavaju koeficijent multiple korelacije (Tabachnick i Fidell, 2013). Ovaj efekat možemo pronaći za varijable: roditeljski status nakon uvođenja osobina ličnosti ($\beta=.117$, $p<.05$), mjesto stanovanja nakon uvođenja usamljenosti ($\beta=.212$, $p<.01$) i ekstraverziju nakon uvođenja opće samoprocjene zdravlja ($\beta=-.149$, $p<.05$).

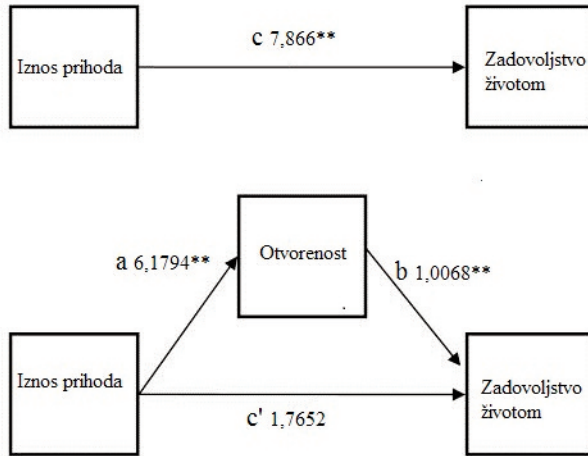
Iz tablice 1 je vidljivo i da dosta beta-koeficijenata gubi značajnost uvođenjem novih setova prediktora u narednim koracima, što ukazuje na potencijalne medijacijske efekte. Kako bismo to provjerili, proveli smo dodatne analize koristeći proceduru koju opisuju Preacher i Hayes (2008). Analiza višestruke medijacije omogućuje istovremeno ispitivanje totalnog efekta (c) prediktor varijable i medijator varijabli na kriterijsku varijablu, direktnog efekta (c') prediktor varijable na kriterijsku varijablu kada se pretpostavljeni medijatori drže pod kontrolom i indirektnog (ab), kako ukupnog, tako i pojedinačnog medijatorskog efekta u modelu, odnosno efekta prediktor varijable na kriterij preko medijatora. Da bi neka varijabla bila medijator, neophodno je da, nakon što se ustanovi da je

totalni efekat (c) značajan, efekat prediktora na medijator (a), medijatora na kriterij (b) i indirektni efekat (ab) budu statistički značajni, kao i da direktni efekat (c') bude statistički značajno manji od totalnog efekta (c). Medijacija je potpuna u slučaju kada direktan efekat prediktora na kriterij više nije značajan nakon uvođenja medijatora, dok je indirektni efekat (preko medijatora) značajan. Pri računanju direktnog efekta kontrolira se efekt medijatora na povezanost prediktora i kriterija. U slučaju da je i direktan i indirektni efekat prediktora na kriterij varijablu značajan, zaključujemo da se radi o parcijalnoj medijaciji. U analizi je korištena bootstrap metoda (sa 1000 ponovljenih uzoraka) s odabranom opcijom korigiranih akceleriranih intervala povjerenja 95%, što znači da donju granicu predstavlja najniža vrijednost indirektnog efekta (ab) u 95% slučajnog uzorkovanja, a gornju granicu najviša vrijednost ovog proizvoda, odnosno efekta.

Da bismo određene varijable uključili u medijacijsku analizu, Baron i Kenny (1986) navode tri preduvjeta:

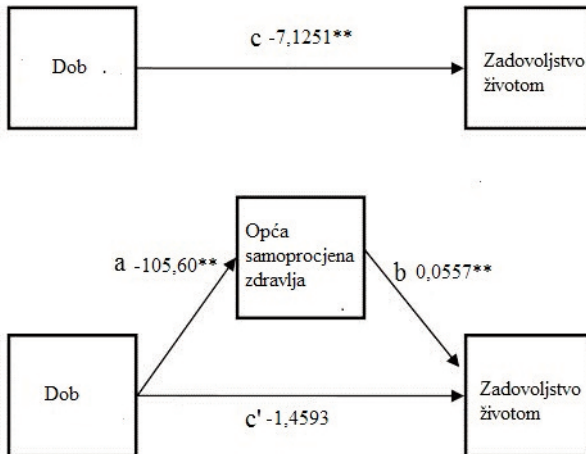
1. Svaki prediktor treba značajno predviđati kriterijsku varijablu.
2. Medijatorska varijabla treba značajno predviđati kriterijsku varijablu nakon što se prediktorska varijabla drži pod kontrolom.
3. Prediktorske varijable trebaju značajno predviđati medijatorske varijable.

Uzevši u obzir prethodne uvjete, proveli smo tri medijacijske analize, čiji su rezultati predstavljeni na sljedećim slikama. Svi efekti su prikazani u obliku nestandardiziranih regresijskih koeficijenata.



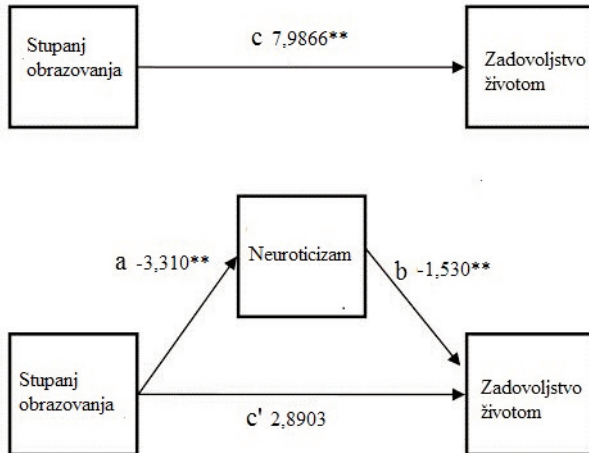
Slika 1. Dijagram ukupnog učinka varijable iznosa prihoda na zadovoljstvo životom i neizravnog učinka iznosa prihoda na zadovoljstvo životom kroz medijatorsku varijablu otvorenosti.

Iz prethodnog dijagrama se vidi da je medijacija potpuna, odnosno da direktni efekt iznosa prihoda na zadovoljstvo životom više nije značajan, dok je indirektni efekt, odnosno povezanost iznosa prihoda sa zadovoljstvom životom preko medijatorske varijable otvorenosti statistički značajan.



Slika 2. Dijagram ukupnog učinka varijable dobi na zadovoljstvo životom i neizravnog učinka dobi na zadovoljstvo životom kroz medijatorsku varijablu opće samoprocjene zdravlja.

Iz grafičkog prikaza vidimo da se i u ovom slučaju radi o potpunoj medijaciji, odnosno da varijabla dobi svoj utjecaj na zadovoljstvo životom u potpunosti ostvaruje preko varijable opća samoprocjena zdravlja.



Slika 3. Dijagram ukupnog učinka varijable stupnja obrazovanja na zadovoljstvo životom i neizravnog učinka stupnja obrazovanja na zadovoljstvo životom kroz medijatorsku varijablu neuroticizma.

Na slici 3 vidimo da je direktni efekt (c') statistički neznačajan, dok su indirektni efekti (a i b) statistički značajni, što nas navodi na zaključak da stupanj obrazovanja svoj efekat na zadovoljstvo životom u potpunosti ostvaruje preko varijable neuroticizma.

Kako bismo odgovorili na drugi problem ovog istraživanja, proveli smo Studentov t -test za ispitivanje razlika u zadovoljstvu životom s obzirom na mjesto stanovanja, a budući da na ostalim varijablama od interesa (spol, dob i iznos prihoda) imamo neujednačen broj ispitanika po grupama, koristili smo Mann-Whitney U test za utvrđivanje razlika.

U narednim tabelama su prikazani dobijeni rezultati.

Tablica 2

Značajnost razlike između osoba koje žive u vlastitom kućanstvu i Gerontološkom centru na skali zadovoljstva životom.

Varijabla	Vlastito kućanstvo		Gerontološki centar		t-test	p
	M	SD	M	SD		
Zadovoljstvo životom	72.64	15.39	67.92	18.01	2.033	.04

Iz tabelarnog prikaza vidimo da postoji statistički značajna razlika u samoprocjeni zadovoljstva životom s obzirom na mjesto stanovanja $t(203.404) = 2.033$; $p < .05$, pri čemu su osobe koje žive u vlastitim kućanstvima, u odnosu na osobe koje žive u Gerontološkom centru, zadovoljnije vlastitim životom.

Tablica 3

Značajnost razlike između žena i muškaraca na skali zadovoljstva životom.

Varijabla	Žene	Muškarci	Mann-Whitney <i>U</i>	z	p
	(N=128)	(N=79)			
	Mdn	Mdn			
Zadovoljstvo životom	70	76	4117.500	-2.242	.025

Iz tablice 3 vidimo da je zadovoljstvo životom u grupi žena (Mdn=70) procjenjivano statistički značajno nižim nego u grupi muškaraca (Mdn=76), $U=4117,500$, $z=-2.242$, $p < .05$, $r=0,16$.

Tablica 4

Značajnost razlike između mlađe (65-75 godina) i starije dobne skupine (iznad 75) na skali zadovoljstva životom.

Varijabla	do 75 godina	preko 75 godina	Mann-Whitney <i>U</i>	z	p
	(N=113)	godina (N=94)			
	Mdn	Mdn			
Zadovoljstvo životom	77	67	4047.500	-2.946	.003

Iz prethodne tabele vidimo da se dvije dobne skupine statistički značajno razlikuju u procjeni zadovoljstva životom $U=4047,500$, $z=-2.946$, $p<.01$, $r=.21$, pri čemu su osobe iz mlađe dobne skupine zadovoljnije životom od osoba iz starije dobne skupine.

Tablica 5

Značajnost razlike između osoba s osnovnoškolskim obrazovanjem i osoba sa srednjoškolskim i višim obrazovanjem na skali zadovoljstva životom.

Varijabla	Osnovnoškolsko ili niže obrazovanje (N=84)	SSS i više (N=123)	Mann- Whitney <i>U</i>	<i>z</i>	<i>p</i>
	Mdn	Mdn			
Zadovoljstvo životom	66	76	3770.500	-3.299	.001

Rezultati Mann-Whitney *U* ukazuju da postoji statistički značajna razlika između osoba s osnovnoškolskim ili nižim obrazovanjem (Mdn=66) i osoba sa srednjom ili višom stručnom spremom (Mdn=76) u doživljavanju zadovoljstva životom $U=3770.500$, $z=-3.299$, $p<.01$, $r=.23$.

6.0 Diskusija

Rezultati ovog istraživanja su u skladu sa dosadašnjim razmatranjima o važnosti individualnih faktora za procjenu zadovoljstva životom kod osoba treće životne dobi. Regresijskom analizom smo pokazali da određene sociodemografske varijable—dob, iznos prihoda, stupanj obrazovanja i religioznost te dimenzije ličnosti, usamljenost i samoprocjena zdravlja imaju značajnu ulogu u objašnjavanju zadovoljstva životom kod osoba treće dobi. Međutim, kada su u pitanju doprinosi specifičnih konstrukata u objašnjavanju zadovoljstva životom, pronašli smo donekle različite nalaze. Primjerice, u okvirima interpretacija petofaktorskog modela ličnosti, neuroticizam i ekstraverzija se izdvajaju kao najsnažniji prediktori zadovoljstva životom (Costa i McCrae, 1980, 1985, 1991; Schimmack, Diener i sur., 2002), jer utječu na afektivno iskustvo, a ljudi se oslanjaju na afektivno iskustvo kada procjenjuju zadovoljstvo životom. Rezultati naše studije su djelimično konzistentni tim rezultatima. Neuro-

ticizam je izdvojen kao jedan od najsnažnijih negativnih prediktora zadovoljstva životom, dok je za ekstraverziju, zbog net supresije u regresijskoj jednadžbi, dobijen rezultat suprotan teorijskim očekivanjima. Međutim, nakon kontroliranja supresorskih efekata, i rezultat ekstraverzije se nalazi u okviru očekivanog. Osim ove dvije dimenzije ličnosti, i otvorenost za iskustva, u našem istraživanju, ima značajan pozitivan efekat na zadovoljstvo životom, što je u skladu sa postavkama humanističkih psihologa (Costa i McCrae, 1980), ali što nije konzistentno dobijano u prethodnim studijama. Primjerice, Costa i McCrae (1980) u svom radu o odnosima između dimenzija ličnosti i subjektivnog blagostanja govore o otvorenosti kao o maču sa dvije oštrice, jer osobe visoko na ovoj dimenziji imaju više kako dobrih tako i loših iskustava. Stephan (2009) je u istraživanju došao do nalaza da otvorenost za iskustva ima negativnu korelaciju sa depresijom i somatskim tegobama, koje mogu biti važne determinante zadovoljstva životom. Također, otvorenost za iskustva možemo povezati i s aktivnim pronalaženjima aktivnosti kojima se mijenja rad u trećoj dobi, a prema *teoriji aktiviteta* veća aktivnost vodi i do većeg životnog zadovoljstva (Schaie i Willis, 2001). Osobe koje se pozicioniraju visoko na dimenziji otvorenosti za iskustva se vjerojatnije upuštaju u nove poticajne aktivnosti, koje ih mogu štiti od usamljenosti i tjelesnog i umnog propadanja, a što je dalje povezano sa životnim zadovoljstvom. Nadalje, pronašli smo da je otvorenost za nova iskustva medijator odnosa između iznosa prihoda i zadovoljstva životom. Istraživači su predložili dva komplementarna mehanizma kojima objašnjavaju zašto viši prihodi predviđaju veće zadovoljstvo životom. Prvi se odnosi na mogućnosti potrošnje: viši prihodi omogućavaju više pozitivnih iskustava kao što su odlazak na odmor ili kupovina neke skupe stvari, dok smanjuje vjerovatnoću doživljavanja neugodnih iskustava kao što je nemogućnost plaćanja stana ili režija. Budući da pozitivna i negativna životna iskustva predviđaju zadovoljstvo životom, a materijalni resursi uvjetuju doživljavanje tih iskustava, jasna je poveznica između ovih konstrukata. Drugi mehanizam za kojega istraživači pretpostavljaju da se krije između iznosa prihoda i zadovoljstva životom jesu kognitivna i socijalna usporedba. Pojedinci često uspoređuju svoje prihode sa приходima drugih ljudi, ili vlastitim приходima u prošlosti, pa se pretpostavlja veći stupanj zadovoljstva životom kada je osoba zadovoljna ishodom usporedbe (Soto i Luhmann, 2013). Neki istraživači (Proto i Rustichini, 2013, Schurer i Yong, 2012) su istraživali medijacijske efekte ličnosti u odnosu prihoda i zadovoljstva životom, pri čemu su pronašli

medijacijski efekt neuroticizma u odnosu između pomenutih konstrukta. Međutim, u dostupnoj literaturi nismo pronašli nalaze o medijacijskom efektu otvorenosti za iskustva, tako da o mehanizmima toga odnosa možemo samo spekulirati. Diener i Fujita (1995), primjerice, tvrde da prihodi imaju utjecaj na subjektivno blagostanje samo ako su korisni za postizanje nekih ciljeva, a osobe se međusobno razlikuju po važnosti određenih ciljeva. Osobe otvorene za nova iskustva su kreativne, radoznale i inteligentne pa možemo pretpostaviti da resurse ulažu u aktivnosti koje pridonose većem životnom zadovoljstvu.

Costa i McCrae (1991) smatraju da dimenzije ugodnosti i savjesnosti imaju instrumentalni učinak na subjektivno blagostanje, odnosno da povezanost ovih dimenzija sa životnim zadovoljstvom ovisi o tome u kojoj je mjeri osoba sa tim osobinama nagrađena životnim okolnostima. U našoj studiji ugodnost i savjesnost, iako su pozitivno povezane sa zadovoljstvom životom, značajno ne doprinose objašnjavanju varijance kriterija. Ovaj rezultat možemo objasniti postojanjem kolinearnosti između prediktorskih varijabli, zbog koje se navedene varijable nisu izdvojile kao značajni prediktori, ili su jednostavno u usporedbi sa drugim prediktorima u modelu, ugodnost i savjesnost, manje značajni. Postojanje pozitivnih korelacija ugodnosti i savjesnosti sa zadovoljstvom životom je teorijski očekivano. Ugodnost se odnosi na sklonost kooperativnom ponašanju, dok se savjesnost iskazuje samodisciplinom, usmjerenošću na postignuće i ponašanjem u skladu sa dužnostima. Ugodnost i savjesnost pridonose funkcionalnom ponašanju u društvenim situacijama te smanjuju količinu stresa do kojeg dovode međuljudski konflikti, a savjesnost vjerojatno i boljoj brizi za vlastito zdravlje, pa su korelacije sa zadovoljstvom životom očekivane (Costa i McCrae, 1991, DeNeve i Cooper 1998).

Što se tiče sociodemografskih varijabli, one u našem istraživanju objašnjavaju 15% varijance zadovoljstva životom što je u skladu sa nalazima prethodnih studija (Lima i Novo, 2006). Značajnim prediktorima iz ovog skupa podataka pokazali su se dob ($\beta = -.201$, $p < .01$), iznos prihoda ($\beta = .167$, $p < .05$), stupanj obrazovanja ($\beta = .207$, $p < .01$) i religioznost ($\beta = .196$, $p < .01$).

Odnos dobi i zadovoljstva životom je negativan. Starija dobna skupina (stariji od 75 godina) je u našem istraživanju manje zadovoljna životom od mlađe dobne skupine (65-75 godina). Ovaj nalaz je u skladu sa nalazima brojnih autora (pr. Netuveli, Wiggins, Hildon, Montgomery i Blane, 2006). Međutim, naknadno provedenom medijacijskom analizom

smo dobili da dob svoj utjecaj na zadovoljstvo životom u potpunosti ostvaruje preko opće samoprocjene zdravlja. Ovakav nalaz je, u istraživanjima, već ranije pronađen (Zaninotto, Falaschetti i Sacker, 2009; Gerstor, Lovden, Rocke, Smith i Lindenberger, 2007), a može se interpretirati na način da starije osobe imaju više zdravstvenih poteškoća od mlađih osoba, njihova funkcionalna sposobnost više nije najbolja, razina energije je smanjena i trpe više bolova, pa nije neobično da više razmišljaju o svom zdravlju te daju negativnije procjene kako zadovoljstva tom domenom, tako i zadovoljstva životom (Lučev i Tadinac, 2010).

Stupanj obrazovanja se u prvom koraku regresijske analize izdvojio kao značajan prediktor zadovoljstva životom, što smo i očekivali budući da viši stupanj školovanja pojedincu pruža veći raspon mogućnosti i dostupnih resursa. Međutim, uvođenjem osobina ličnosti u regresiju, značajnost stupnja školovanja se izgubila, što nas je potaklo da medijacijskom analizom ispitamo mehanizam povezanosti ove varijable sa životnim zadovoljstvom. Analizom višestruke medijacije smo dobili da stupanj školovanja svoj efekat na zadovoljstvo životom ostvaruje preko varijable neuroticizma. Viši nivo obrazovanja je povezan sa nižim neuroticizmom, što rezultira izraženijim životnim zadovoljstvom (Meeks i Murell, 2001).

Religioznost se, u našoj studiji, pokazala kao pozitivan prediktor zadovoljstva životom. Kao što smo u uvodnom dijelu napomenuli, osobe treće dobi su religioznije, a njima je vjera važnija nego mlađim ljudima, više ih tješi, te su zadovoljniji jer vjeruju da život ne završava na zemlji (Fry, 2000). Batson (1993) ističe da religioznost (posebno intrizična) vodi oslobođanju od svakodnevnih briga, a kroz vjeru osoba stječe doživljaj veće socijalne kontrole što joj može probuditi dodatni optimizam i samopoštovanje. Drugo objašnjenje je i značaj socijalne podrške, koja može biti obezbjeđena od strane vjerske institucije ili pojedinaca. Socijalna podrška vjerske grupe i pojedinaca može utjecati na veći optimizam i generalno bolje mentalno zdravlje i subjektivno blagostanje. Specifična interpretacija događaja kod religioznih osoba može biti zgodan način za suočavanje sa ponekad surovom realnošću. Reinterpretacija nekih negativnih događaja u smislu „ovo mi se događa da bi me ojačalo“ svakako potpomaže „coping“, te doprinosi optimističnijem pogledu na svijet. Pored toga, religioznost doprinosi psihičkom i fizičkom blagostanju i kroz zdravije životne navike i disciplinu. Religiozni imaju disciplinarniji odnos prema zdravlju, manje su skloni pušenju, konzumaciji alkohola, droga i drugim rizičnim ponašanjima (Pargament, 2007).

Neočekivan rezultat smo dobili kada je u pitanju odnos udovištva i zadovoljstva životom. Očekivali smo značajnu negativnu korelaciju, odnosno mogućnost predikcije životnog zadovoljstva na temelju ove varijable. Rezultati su pokazali da postoji negativna korelacija, međutim, neočekivano je niska i neznačajna. U dostupnoj literaturi smo pronašli moguće objašnjenje ovog rezultata. Bonanno, Papa, Moskowitz i Folkman (2005) tvrde da se negativan odnos udovištva i zadovoljstva životom s vremenom smanjuje. Studija ovih autora pokazuje da udovci, odnosno udovice, vremenom razvijaju otpornost kroz uspostavljanje kontakta sa drugim ljudima i dobijanjem socijalne podrške, te se tako korelacija između udovištva i životnog zadovoljstva smanjuje. Osim pomenutih zaštitnih faktora, u prethodnim studijama je istaknut i značaj religioznosti kao medijatora između ovih varijabli (Michael, Crowther, Schmid i Allen, 2003), no naši podaci, nažalost, nisu zadovoljili uvjete za medijacijsku analizu.

Prema narodnoj mudrosti, roditeljstvo je ključno za smislen i ispunjen život, a osobe bez djece su praznije i u starosti usamljenije od osoba koje imaju djecu (Baumeister, 1991). Ljudi imaju tendenciju da vjeruju da roditeljstvo podrazumijeva značajne društvene, razvojne i egzistencijalne prednosti (Hoffman i Manis, 1979). Pretpostavljene prednosti roditeljstva su usko povezane sa sržnim psihološkim potrebama za povezanosti, smislom, sigurnosti i kontrolom (Angner, 2005; Ryan i Deci, 2001). Očekivanja da o roditeljskom statusu ovise kvalitativne razlike u životima ljudi potječu od klasičnih socioloških teorija. Durkheimova teorija predviđa velike prednosti roditeljstva, a temelji se na ideji da roditeljstvo integrira ljude u društvene mreže i da im tako pruža smisao i svrhu u životu (Burton, 1998, prema Hansen, Slagsvod, Moum, 2009). Nadalje, Erikson (1963, prema Hansen, Slagsvod, Moum, 2009) ističe roditeljstvo u kontekstu psihosocijalnog razvoja odraslih. Vodeći se prethodno iznesenim idejama, iznenađuje nas da roditeljski status u našoj studiji nije značajno povezan sa zadovoljstvom životom. Međutim, uvidom u empirijske radove nismo pronašli dosljedne prednosti roditeljstva o kojima su teoretičari izvještavali, čak ni u trećoj dobi kada djeca postaju važan izvor potpore. Postoji nekoliko objašnjenja za ove naizgled iznenađujuće rezultate. Vjerojatno su se osobe bez djece usmjerile na pronalaženje drugih izvora smisla i ispunjenja (Hansen i sur., 2009), pa tako više investiraju u odnose sa drugim srodnicima, prijateljima ili susjedima, od kojih naposljetku i dobijaju potrebnu potporu (Dykstra i Hagestad, 2007). Također, odnosi sa djecom koja ne mogu ili ne žele

pružiti podršku ostarjelim roditeljima predstavljaju izvor sukoba i razočaranja, te tako mogu štetiti subjektivnom blagostanju (Birditt, Miller, Fingerma, Lefkowitz, 2009).

Što se tiče odnosa usamljenosti i zadovoljstva životom, pronašli smo negativnu korelaciju, što je u skladu sa rezultatima prethodnih studija (Seeman, 2000; Alpass i Nevile, 2003). Odnosi s drugima osiguravaju nam socijalne zalihe kao što su: privrženost, vođenje, socijalna integracija, briga za druge, potvrda vlastite vrijednosti i pouzdani oslonac. Nemogućnost ostvarenja privrženosti dovodi do emocionalne usamljenosti, dok nemogućnost ostvarenja socijalne integracije dovodi do socijalne usamljenosti. Neke longitudinalne studije na reprezentativnim uzorcima starijih osoba čak pokazuju da je usamljenost povezana s povećanom stopom mortaliteta te sa problemima mentalnoga zdravlja (Lacković-Grgin, Nekić, Penezić, 2009). U našoj studiji, samostalni doprinos usamljenosti u objašnjavanju zadovoljstva životom iznosi 5.7%.

Kako bismo odgovorili na drugi problem istraživanja, testirali smo razlike u doživljavanju zadovoljstva životom s obzirom na mjesto stanovanja, spol, dob, stupanj obrazovanja i religioznost. O odnosima dobi, stupnja obrazovanja i religioznosti sa zadovoljstvom životom smo ranije raspravljali, pa ćemo se u nastavku osvrnuti na preostale varijable.

Jedan od problema istraživanja jeste istražiti razlike u doživljavanju zadovoljstva životom s obzirom na mjesto stanovanja. U našoj studiji imamo dvije grupe ispitanika: osobe koje žive u Kantonalnoj javnoj ustanovi „Gerontološki centar“ Sarajevo i osobe koje žive u vlastitim kućanstvima. T-testom smo pokazali da postoji statistički značajna razlika u procjeni zadovoljstva životom s obzirom na mjesto stanovanja, $t(203.404) = 2.033$; $p < .05$, pri čemu su osobe koje žive u vlastitim kućanstvima zadovoljnije životom od osoba koje žive u institucionalnom smještaju. Ako uzmemo u obzir faktore koji dovode do institucionalizacije, kao što su slabiji funkcionalni status, lošije zdravlje, usamljenost i odsustvo socijalne podrške, ovakvi rezultati su i očekivani.

Ispitali smo i razlike u procjeni zadovoljstva životom s obzirom na spol, a rezultati Mann-Whitney U testa ukazuju da su muškarci zadovoljniji životom u odnosu na žene $U = 4117,500$, $z = -2.242$, $p < .05$, $r = 0.16$. Neke nalaze koji podupiru ovakav rezultat smo naveli u uvodnom dijelu rada, a neki od njih su da žene imaju veće šanse od obolijevanja od muškaraca (Hobbs i Damon, 1996), imaju niže mirovine (Moen, 1996), doživljavaju više negativnih emocija (Phillips i Segal, 1969) i osjećaju se manje privlačne što vodi tome da se osjećaju manje vrijednima

(Sontag, 1972). Szinovacz i suradnici (1992) tvrde da se ovakvi rezultati mogu objasniti i činjenicom da žene stvaraju dublje socijalne veze na radnom mjestu i više su uključene u društveni život, pa se stoga opiru umirovljenju. Gubitak te mreže nakon umirovljenja stvara osjećaj nezadovoljstva.

Na kraju, smatramo važnim spomenuti i neka ograničenja provedene studije. Korelacije između prediktorskih varijabli su statistički značajne, a u regresijskim analizama je predikcija najbolja u slučaju kada su prediktori međusobno ortogonalni. Međutim, ortogonalne rotacije prediktora u ovom istraživanju nije moguće uraditi jer su ispitivani prediktori i prirodno povezani. Testiranjem kolinearnosti je pokazano da podaci ne udovoljavaju kriterijima za štetnu kolinearnost, ali prisutnost i male povezanosti među prediktorima može se odraziti na valjanost rezultata.

U istraživanju smo koristili skalu koja zadovoljstvo životom posmatra kao jednodimenzionalni konstrukt, pa bi u narednim istraživanjima bilo korisno koristiti višedimenzionalne mjere pomenutog konstrukta. Zbog načina prikupljanja podataka (individualni pristup ispitanicima), anonimost pri ispunjavanju upitnika nije osigurana, što je moglo dovesti do davanja socijalno poželjnih odgovora od strane ispitanika. Ova činjenica nas upozorava na potrebu pažljivijeg izvođenja zaključaka koji se temelje na dobijenim podacima.

Jedan od temeljnih problema ovog istraživanja jeste ograničena vanjska valjanost. Trebamo se pitati koliko nam, zapravo, regresijska jednadžba utvrđena na ovom uzorku može poslužiti u spoznajama za cjelokupnu populaciju osoba treće životne dobi? Uzorak nismo prikupili slučajnim odabirom, nego smo imali specifičan prigodni uzorak osoba treće dobi koji žive u Kantonalnoj javnoj ustanovi „Gerontološki centar“ Sarajevo i poznanika studenata Odsjeka za psihologiju i Odsjeka za pedagogiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Suština našeg problema se krije u činjenici da jednadžba dobijena regresijskom analizom nastoji u najvećoj mjeri predvidjeti rezultate uzorka, pri čemu se, dakako, prilagođava i posve slučajnim varijacijama proizvedenim greškom uzorkovanja. Zbog toga bi, zasigurno, u budućim studijama bilo neophodno osigurati slučajan odabir ispitanika te primijeniti rješenja ovog problema, kao što su križna validacija, različiti sustavi ponderiranja ili neka teorijski utemeljena rješenja koja možemo pronaći u literaturi (Green, 1977, Cohen i Cohen, 1983, prema Milas, 2006).

Premda smo u studiji potvrdili važnost nekih sociodemografskih varijabli, osobina ličnosti, usamljenosti i opće samoprocjene zdravlja u

predikciji zadovoljstva životom kod osoba treće dobi, činjenica je da naša grupa prediktora objašnjava oko 69% varijance kriterija, odnosno da je jedan dio varijance ostao neobjašnjen. To nas upućuje na daljnja istraživanja prediktora zadovoljstva životom u trećoj dobi, a uzimajući u obzir neke nove prediktore i poboljšavajući metodologiju istraživanja. Nadalje, budući da u literaturi možemo pronaći dosta nalaza koji govore o interakcijskom učinku spola, u narednim bi istraživanjima bilo korisno provesti zasebne analize na poduzorcima žena i muškaraca, a pomoću kojih bi rasvijetlili mehanizme djelovanja različitih varijabli na zadovoljstvo životom kod pripadnika različitog spola.

Iako je znanstveni doprinos ovakvih istraživanja neupitan, ne smijemo umanjiti važnost praktične primjene rezultata ove studije. Bosna i Hercegovina je, prema udjelu osoba starijih od šezdeset pet godina u populaciji, demografski stara nacija. Ovakav demografski trend ima duboke kako ekonomske tako i socijalne te političke implikacije. Nužna je reorganizacija mirovinskog, socijalnog i zdravstvenog sustava, ali i razvoj proaktivnih i inovativnih pristupa za osobni rast i razvoj osoba treće dobi i njihovog uključenja u razvoj zajednice (Kunz, 2007). Upravo nas mogućnost utvrđivanja prediktivnih varijabli zadovoljstva životom može uputiti na planiranje širokog spektra preventivnih aktivnosti koje mogu pomoći uspješnom starenju. Bilo bi korisno otvoriti veći broj centara za osobe treće dobi, a u kojima će oni kroz razne društvene aktivnosti i edukacijsko-informacijske, interakcijske i socijalizacijske radionice imati podršku za uspješno i optimalno nošenje sa promjenama koje su povezane sa starenjem.

7.0 Zaključak

Glavni cilj ovog istraživanja bio je ispitati mogućnost predikcije životnog zadovoljstva na osnovu poznavanja demografskih varijabli, osobina ličnosti, usamljenosti i samopercepcije zdravlja te ispitati razlike u procjeni zadovoljstva životom s obzirom na spol, dob, mjesto stanovanja i stupanj obrazovanja. Na osnovu dobijenih podataka možemo zaključiti sljedeće:

1. Postavljenim modelom se objašnjava 68,6% varijance zadovoljstva životom. Najznačajniji prediktori u jednadžbi su religioznost, dimenzije ličnosti: neuroticizam i otvorenost, usamljenost i opća samoprocjena zdravlja. Ostale sociodemo-

grafske varijable su sa zadovoljstvom životom povezane preko medijatorskih varijabli: iznos prihoda svoj efekat na zadovoljstvo životom u potpunosti ostvaruje preko otvorenosti za iskustva, dob preko opće samoprocjene zdravlja i stupanj obrazovanja preko medijatorske varijable neuroticizma.

2. Pronađene su razlike u zadovoljstvu životom kod osoba treće životne dobi s obzirom na sociodemografske karakteristike (spol, dob, mjesto stanovanja, stupanj obrazovanja i religioznost). Muškarci, osobe iz mlađe dobne skupine, osobe koje žive u vlastitom kućanstvu, obrazovanije i religioznije osobe pokazuju statistički značajno veći stupanj zadovoljstva životom.

BIBLIOGRAFIJA

1. Alpass, F. M., Neville, S. 'Loneliness, health and depression in older males'. *Aging & mental health*, 2003, 7(3), 212-216.
2. Andrews, F.M. i Withney, S.B. (1976): *Social Indicators of Well-Being: Americans' Perceptions of Life Quality*. New York: Plenum Press.
3. Angner, E. (2005): *Subjective measures of well-being. A philosophical examination. Dissertation, University of Pittsburg*
4. Bahto, A., Tičić, E. 'Psihosocijalna prilagodba korisnika u Gerontološkom centru Sarajevo'. *Zbornik radova Kongresa psihologa Bosne i Hercegovine*, 2013, (3), 19-31.
5. Baltes, P. B., Smith, J. 'New frontiers in the future of aging: from successful aging of the young old to the dilemmas of the fourth age'. *Gerontology*, 2003, (49), 123-135.
6. Batson, C. D., Schoenrade, P., Wentis, W.L. (1993): *Religion and individual*. New York: Oxford university press.
7. Baron, R. M., Kenny, D. A. 'The moderator–mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic, and statistical considerations'. *Journal of personality and social psychology*, 1986, 51(6), 1173.
8. Baumeister, R. F. (1991): *Meanings of life*. New York: Guilford Press.

9. Birditt, K. S., Miller, L. M., Fingerman, K. L., Lefkowitz, E. S. 'Tensions in the parent and adult child relationship: Links to solidarity and ambivalence'. *Psychology and aging*, 2009, 24(2), 287.
10. Biswas-Diener, R., Diener, E. 'Making the best of a bad situation: Satisfaction in the slums of Calcutta'. *Social Indicators Research*, 2001, 55, 329-352
11. Blanchflower, D. G., Oswald, A. J. 'Is well-being U-shaped over the life cycle?'. *Social science & medicine*, 2008, 66(8), 1733-1749.
12. Bonanno, G. A., Moskowitz, J. T., Papa, A., Folkman, S. 'Resilience to loss in bereaved spouses, bereaved parents, and bereaved gay men'. *Journal of personality and social psychology*, 2005, 88(5), 827.
13. Borg, C., Hallberg, I. R., Blomqvist, K. 'Life satisfaction among older people (65+) with reduced self-care capacity: the relationship to social, health and financial aspects'. *Journal of clinical nursing*, 2006, 15(5), 607-618.
14. Campbell, A., Converse, P.E. i Rodgers, W.L. (1976): *The Quality of American Life*. New York: Russell Sage Foundation.
15. Clark, A. E., Oswald, A. J. 'Unhappiness and unemployment'. *The Economic Journal*, 1994, 648-659.
16. Cooney, T. M., Dunne, K. 'Intimate relationships in later life current realities, future prospects'. *Journal of Family Issues*, 2001, 22(7), 838-858.
17. Costa, P. T., McCrae, R. R. 'Influence of extraversion and neuroticism on subjective well-being: happy and unhappy people'. *Journal of personality and social psychology*, 1980, 38(4), 668.
18. De Jong Gierveld, J., Van Tilburg, T. 'Living arrangements of older adults in the Netherlands and Italy: Coresidence values and behaviour and their consequences for loneliness'. *Journal of cross-cultural gerontology*, 1999, 14(1), 1-24.
19. DeNeve, K. M., Cooper, H. 'The happy personality: a meta-analysis of 137 personality traits and subjective well-being'. *Psychological bulletin*, 1998, 124(2), 197.
20. Despot Lučanin, J. (2003): *Iskustvo starenja (The Experience of Ageing)*. Jastrebarsko: Naklada Slap.

21. Diener, E., Ng, W., Harter, J., Arora, R. 'Wealth and happiness across the world: Material prosperity predicts life evaluation, whereas psychosocial prosperity predicts positive feeling'. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2010, 99, 52-61.
22. Diener, E., Oishi, S., Lucas, R. E. 'Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life'. *Annual Review of Psychology*, 2003, 54, 403-425
23. Diener, E., Biswas-Diener, R. 'Will money increase subjective well-being? A literature review and guide to needed research'. *Social Indicators Research*, 2002, 57, 119-169.
24. Diener, E., Napa-Scollon, C. K., Oishi, S., Dzokoto, V., Suh, E. M. 'Positivity and the construction of life satisfaction judgments: Global happiness is not the sum of its parts'. *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Periodical on Subjective Well-Being*, 2000, 1, 159-176.
25. Diener, E., Gohm, C., Suh, E., Oishi, S. 'Similarity of the relations between marital status and subjective well-being across cultures'. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2000, 31, 419-436.
26. Diener, E., Suh, E. M., Lucas, R. E., Smith, H. L. 'Subjective well-being: Three decades of progress'. *Psychological Bulletin*, 1999, 125, 276-302.
28. Diener, E., Fujita, F. 'Resources, personal strivings, and subjective well-being: A nomothetic and idiographic approach'. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1995, 68, 926-935.
29. Diener, E., Sandvik, E., Seidlitz, L., Diener, M. 'The relationship between income and subjective well-being: Relative or absolute?' *Social Indicators Research*, 1993, 28, 195-223.
30. Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., Griffin, S. 'The Satisfaction With Life Scale'. *Journal of Personality Assessment*, 1985, 49, 71-75.
31. Diener, E., Emmons, R. A. 'The independence of positive and negative affect'. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1985, 47, 1105-1117.
34. Dykstra, P. A., Hagestad, G. O. 'Childlessness and Parenthood in Two Centuries Different Roads—Different Maps?' *Journal of Family Issues*, 2007, 28(11), 1518-1532.

35. Fry, P.S. 'Religious involvement, spirituality and personal meaning for life: existential predictors of psychological wellbeing in community-residing and institutional care elders'. *Aging and Mental Health*, 2000, 4 (4), 375-388
36. Gaymu, J., Springer, S. 'Living conditions and life satisfaction of older Europeans living alone: A gender and cross-country analysis'. *Ageing and Society*, 2010, 30(07), 1153-1175.
37. Gerstorf, D., Lövdén, M., Röcke, C., Smith, J., Lindenberger 'Well-being affects changes in perceptual speed in advanced old age: longitudinal evidence for a dynamic link'. *Developmental psychology*, 2007, 43(3), 705-18
38. Gibson, H. B. (2000): Loneliness in later life. Macmillan.
39. Hansen, T., Slagsvold, B., Moum, T. 'Childlessness and psychological well-being in midlife and old age: An examination of parental status effects across a range of outcomes'. *Social indicators research*, 2009, 94(2), 343-362.
40. Hansson, R. O., Jones, W. H., Carpenter, B. N., Remondet, J. H. 'Loneliness and adjustment to old age'. *The International Journal of Aging and Human Development*, 1986, 24(1), 41-53.
41. Hayes, A. F. (2013): Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis: A regression-based approach. Guilford Press.
42. Heikkinen, R. L., Kauppinen, M. 'Depressive symptoms in late life: a 10-year follow-up'. *Archives of gerontology and geriatrics*, 2004, 38(3), 239-250.
43. Hicks Jr, T. J. 'What is your life like now? Loneliness and elderly individuals residing in nursing homes'. *Journal of gerontological nursing*, 2000, 26(8), 15-19.
44. Hobbs, F., Damon, B. L. (1996): Sixty-five plus in the United States (No. 190). US Department of Commerce, Bureau of the Census.
45. Hoffman, L. W., Manis, J. D. 'The value of children in the United States: A new approach to the study of fertility'. *Journal of Marriage and the Family*, 1979, 583-596.
46. Holmes, T. H., Rahe, R. H. 'The social readjustment rating scale'. *Journal of psychosomatic research*, 1967, 11(2), 213-218.
47. James, A., Wells, A. 'Religion and mental health: Towards a cognitive behavioural framework'. *British Journal of Health Psychology*, 2003, 8, 359-376

48. Kline, R. B. (2011): Principles and practice of structural equation modeling. Third edition. Guilford Press. New York, 59.
49. Koenig, H. G., McCullough, M. E. i Larson, D. B. (2001): Handbook of Religion and Health. Oxford University Press.
50. Kunz J. 'Population Aging - Problem or Opportunity? Lessons from the Case of Finland'. *Journal of Sociology*, 2007, Vol. 1, Issue 1.
51. Lacković-Grgin, K., Nekić, M., Penezić, Z. 'Usamljenost žena odrasle dobi: Uloga percipirane kvalitete bračnog odnosa i samostišavanja'. (Loneliness Among Adult Women: The Role Of Perception Of Marriage Quality And Self-Silencing). *Suvremena psihologija*, 2009, 12(1), 7-21.
52. Larsen, R. J., Ketelaar, T. 'Personality and susceptibility to positive and negative emotional states'. *Journal of personality and social psychology*, 1991, 61(1), 132.
53. Lee, G. R., Seccombe, K., Shehan, C. L. 'Marital status and personal happiness: An analysis of trend data'. *Journal of Marriage and the Family*, 1991, 839-844.
54. Lepan, Ž., Leutar, Z. 'Važnost tjelesne aktivnosti u starijoj životnoj dobi'. *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociološki istraživanja okoline*, 2012, 21(2), 203-224.
55. Lim, L. L., Ng, T. P. 'Living alone, lack of a confidant and psychological well-being of elderly women in Singapore: the mediating role of loneliness'. *Asia-Pacific Psychiatry*, 2010, 2(1), 33-40.
56. Lima, M.L. Novo, R. 'So far so good? Subjective and social well-being in Portugal and Europe'. *Portuguese Journal of Social Science*, 2006, 5(1) 5-33.
60. Lučev, I., Tadinac, M. 'Provjera dvaju modela subjektivne dobrobiti te povezanosti zadovoljstva životom, demografskih varijabli i osobina ličnosti' (Examination of the Two Models of Subjective Well-Being and Correlations between Satisfaction with Life, Demographic Variables and Personality Traits). *Migracijske i etničke teme*, 2010, 26(3), 263-296.
61. McCrae, R. R., Costa, P. T. 'Adding Liebe und Arbeit: The full five-factor model and well-being'. *Personality and social psychology bulletin*, 1991, 17(2), 227-232.
62. Meeks, S., Murrell, S. A. 'Contribution of education to health and life satisfaction in older adults mediated by negative affect'. *Journal of Aging and Health*, 2001, 13(1), 92-119.

63. Michael, S. T., Crowther, M. R., Schmid, B., Allen, R. S. 'Widowhood and spirituality: Coping responses to bereavement'. *Journal of women & aging*, 2003, 15(2-3), 145-165.
64. Milas, G. (2005): Istraživačke metode u psihologiji i drugim društvenim znanostima (Research methods in psychology and other social sciences). Jastrebarsko: Naklada Slap.
65. Moen, P. 'A life course perspective on retirement, gender, and well-being'. *Journal of occupational health psychology*, 1996, 1(2), 131.
66. Netuveli, G., Wiggins, R. D., Hildon, Z., Montgomery, S. M., Blane, D. 'Quality of life at older ages: evidence from the English longitudinal study of aging (wave 1)'. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 2006, 60(4), 357-363.
67. Oishi, S., & Diener, E. 'Re-examining the general positivity model of subjective well-being: The discrepancy between specific and global domain satisfaction'. *Journal of Personality*, 2001, 69, 641-666.
68. Pargament, K. I. (1997): The psychology of religion and coping: Theory, research, practice. New York: Guilford.
69. Paulhus, D. L., Robins, R. W., Trzesniewski, K. H., Tracy, J. L. 'Two replicable suppressor situations in personality research'. *Multivariate Behavioral Research*, 2004, 39(2), 303-328.
70. Pavot, W., Diener, E. 'Review of the Satisfaction with Life Scale' *Psychological Assessment*, 1993, 5, 164-172
71. Pavot, W. G., Diener, E., Colvin, C. R., Sandvik, E. 'Further validation of the Satisfaction with Life Scale: Evidence for the cross-method convergence of well-being measures'. *Journal of Personality Assessment*, 1991, 57, 149-161.
72. Pavot, W., Diener, E., Fujita, F. 'Extraversion and happiness'. *Personality and Individual Differences*, 1990, 11, 1299-1306.
73. Penezić, Z. 'Zadovoljstvo životom u adolescentnoj i odrasloj dobi' (Life Satisfaction at Adolescence and Adulthood). *Društvena istraživanja-Časopis za opća društvena pitanja*, 2006, (4-5), 643-669.
74. Perlman, D., Peplau, L. A. (1984): Loneliness research: A survey of empirical findings. Preventing the harmful consequences of severe and persistent loneliness, 13-46.

75. Phillips, D. L., Segal, B. E. 'Sexual status and psychiatric symptoms'. *American Sociological Review*, 1969, 58-72.
76. Pinquart, M., Sörensen, S. 'Gender differences in self-concept and psychological well-being in old age a meta-analysis'. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological sciences and social sciences*, 2001, 56(4), P195-P213.
77. Preacher, K. J., Hayes, A. F. 'Asymptotic and resampling strategies for assessing and comparing indirect effects in multiple mediator models'. *Behavior research methods*, 2008, 40(3), 879-891.
78. Proto, E., Rustichini, A. 'A reassessment of the relationship between GDP and life satisfaction'. *PloS one*, 2013, 8(11), e79358.
79. Ryan, R. M., Deci, E. L. 'On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being'. *Annual review of psychology*, 2001, 52(1), 141-166.
80. Schaie, K. W., Willis, S. (2001): Psihologija odrasle dobi i starenja (Psychology of Adulthood and Aging). Jastrebarsko: Naklada Slap.
81. Schimmack, U., Radhakrishnan, P., Oishi, S., Dzokoto, V., Ahadi, S. 'Culture, personality, and subjective well-being: integrating process models of life satisfaction'. *Journal of personality and social psychology*, 2002, 82(4), 582.
82. Schurer, S., Yong, J. (2012). Personality, well-being and the marginal utility of income: What can we learn from random coefficient models?
83. Schimmack, U., Diener, E., Oishi, S. 'Life-satisfaction is a momentary judgment and a stable personality characteristic: The use of chronically accessible and stable sources'. *Journal of Personality*, 2002, 70, 345-384.
84. Szinovacz, M., Ekerdt, D. J., Vinick, B. H.(1992): Families and retirement (Vol. 137). Sage Publications.
85. Seeman, T. E. (2000): Health promoting effects offriends and family on health outcomes in older adults. *Am. J. Health Promotion*, 14, 362-370.
86. Singh, A., Misra, N. 'Loneliness, depression and sociability in old age'. *Industrial psychiatry journal*, 2009, 18(1), 51.
87. Smith, J., Borchelt, M., Maier, H., Jopp, D. 'Health and well-being in the young old and oldest old'. *Journal of Social Issues*, 2002, 58(4), 715-732.

88. Sontag, S. 'The double standard of aging'. *Saturday Review of the Society*, 1972, 53, 29–38.
89. Soto, C. J., Luhmann, M. 'Who can buy happiness? Personality traits moderate the effects of stable income differences and income fluctuations on life satisfaction'. *Social Psychological and Personality Science*, 2013, 4(1), 46-53.
90. Steinbach, U. 'Social Network, Institutionalization, and Mortality Among Elderly People in the United States'. *Journal of Gerontology: SOCIAL SCIENCES*, 1992, 47(4), 183- 190.
91. Stephan, Y. 'Openness to experience and active older adults' life satisfaction: A trait and facet-level analysis'. *Personality and Individual Differences*, 2009, 47(6), 637-641.
92. Strawbridge, W. J., Shema, S. J., Balfour, J. L., Higby, H. R., Kaplan, G. A. 'Antecedents of frailty over three decades in an older cohort'. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 1998, 53(1), S9-S16.
93. Štambuk, A., 'Procjena psihičkog stanja starijih osoba u domu umirovljenika skalom SCL-90-R' (Psychological Status of Old People in the Homes for the Aged Evaluated by Means of SCL-90-R Scale). *Društvena istraživanja*, 2001, 10, 503-526.
95. Tabachnick, B. G., Fidell, L. S. (2013): Using multivariate Statistics. Sixth edition. California State University Northridge: Harper Collins College Publishers.
97. Veenhoven, R. 'The growing impact of marriage'. *Social indicators research*, 1983, 12(1), 49-63.
99. Zaninotto, P., Falaschetti, E., Sacker, A. 'Age trajectories of quality of life among older adults: results from the English Longitudinal Study of Ageing'. *Quality of Life Research*, 2009, 18(10), 1301–9.
100. Wahl, A. K., Rustøen, T., Hanestad, B. R., Lerdal, A., Moum, T. 'Quality of life in the general Norwegian population, measured by the Quality of Life Scale (QOLS-N)'. *Quality of Life Research*, 2004, 13(5), 1001-1009.

PRIMJENA TEORIJE KOGNITIVNOG OPTEREĆENJA U NASTAVI

Merima ZUKIĆ

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: merima.zukic@ff.unsa.ba

ABSTRACT

Teorija kognitivnog opterećenja (TKO) predstavlja teorijski okvir koji se sve više koristi u istraživanju obrazovanja. Osnovna ideja TKO je u tome da je kapacitet radne memorije ograničen te da je u situaciji, kada savladavanje zadatka zahtijeva više od dostupnog kapaciteta, učenje otežano. U tom slučaju je, prema TKO, potrebno prilagoditi dizajn instrukcije kako bi se optimiziralo kognitivno opterećenje i izbjeglo preopterećenje kapaciteta radne memorije. U okviru TKO razlikujemo različite vrste kognitivnog opterećenja koje se javlja u situaciji podučavanja, i to: intrinzično kognitivno opterećenje koje je vezano za samu strukturu zadatka, irelevantno kognitivno opterećenje koje izaziva format instrukcije, te relevantno kognitivno opterećenje koje ustvari predstavlja opterećenje koje izazivaju procesi učenja i stvaranja novog znanja. Cilj optimiziranja instrukcije bi bio smanjenje irelevantnog kognitivnog opterećenja, optimiziranje intrinzičnog tako da odgovara predznanju učenika i maksimiziranje relevantnog. TKO nudi različite postupke kako bi se postigla optimizacija instrukcije.

Ključne riječi: TKO, intrinzično kognitivno opterećenje, irelevantno kognitivno opterećenje, relevantno kognitivno opterećenje, prilagodba instrukcije

APPLICATION OF THE THEORY OF COGNITIVE LOAD IN TEACHING

The theory of cognitive load (TCL) is a framework that is increasingly used in educational research. The basic idea of TCL is that the capacity of the working memory is limited and that in a situation when mastering a task requires more than the available capacity learning becomes difficult. In that case according to TCL, it is necessary to adjust the design of the instruction in order to optimize cognitive load and avoid the overload of the capacity of memory. Within TCL, it can be distinguished among different kinds of cognitive load that occurs in the situation of teaching, namely: intrinsic cognitive load that is related to the structure of the task, irrelevant cognitive load caused by form of instruction and relevant cognitive load, which creates a burden caused by the processes of learning and creation of new knowledge. The aim of optimizing the instruction would be to reduce the irrelevant cognitive load, to optimize of the intrinsic load in order to match the previous knowledge of students and to maximize the relevant load. TCL provides various processes so that the optimization of instructions can be achieved.

Key words: TCL, intrinsic cognitive load, irrelevant cognitive load, relevant cognitive load, adjustment instructions

1.0 Uvod

Teorija kognitivnog opterećenja (TKO) je nastala 1980-ih godina prošlog stoljeća. Kroz uglavnom eksperimentalna istraživanja TKO je došla do empirijski provjerenih postupaka za podučavanje. Pri tome, jedna od temeljnih pretpostavki TKO je da uspješna instrukcija treba da poštuje kognitivnu arhitekturu čovjeka. Kako navode Merrienboer i Sweller (2010), TKO je od samog početka nudila neka rješenja koja su za nastavno osoblje bila kontrain intuitivna. Npr. uputa da se početnicima ponudi puno urađenih primjera, nasuprot postojećoj praksi da se zadaju zadaci za vježbu, je u suprotnosti sa preovlađujućim uvjerenjem da se najbolje uči kroz rješavanje problema. Od svog nastanka do danas TKO je potakla značajan broj istraživanja koja su doprinijela kako validiranju osnovnih postavki teorije tako i njihovom detaljnijem i boljem razumijevanju. Kao rezultat toga, TKO sada nudi cijeli niz znanstveno validiranih, a istovremeno praktičnih postupaka koji imaju za cilj unapređenje poduke prilikom školskog podučavanja.

2.0 Kognitivna arhitektura

TKO pretpostavlja postojanje kognitivne arhitekture čovjeka koju, pored ostalog, čini kapacitetom ograničena radna memorija u kojoj se obrađuju podaci. Kapacitet radne memorije je od pet do devet elemenata, s tim da se aktivno može procesirati ne više od dva do četiri elementa u jednom trenutku. Vremenski je moguće zadržati informacije u radnoj memoriji svega par sekundi i sve informacije se gube iz nje nakon dvadesetak sekundi, ukoliko se ne zadržavaju ponavljanjem (Merrienboer i Sweller, 2010). Sama radna memorija bi omogućavala izvršavanje samo osnovnih ljudskih aktivnosti. Radna memorija u situacijama kada se pozivaju i obrađuju informacije organizirane i pohranjene u dugoročnoj memoriji praktično nema ograničen kapacitet. Zapravo, dugoročna memorija omogućava proširenje kapaciteta procesiranja, odnosno mijenja karakteristike radne memorije.

U dugoročnoj memoriji su smještene *sheme* – kognitivni elementi u kojima su organizirane različite informacije u jedinstvenu strukturu. Ljudska ekspertiza se zasniva na znanju koje je organizirano u sheme, a ne u izvanrednim mogućnostima obrade informacija koje nisu pohranjene u dugoročnu memoriju. Ekspertiza se razvija kada je osoba u stanju da organizira jedinične informacije u složenije sisteme informacija.

Još je Bartlett (1932, Sweller 1998) pisao o tome kako ono što će biti upamćeno zavisi samo djelimično od same informacije koja treba biti upamćena. Novoprezentirane informacije se prilagođavaju kako bi bile u skladu sa prethodnim znanjem. Prethodno znanje je organizirano u sheme i upravo te sheme određuju način na koji će nova informacija biti obrađena. Na sličan način sheme utječu na načine na koje rješavamo probleme. Sheme nam omogućavaju klasifikaciju problema s obzirom na to kako ih treba rješavati. Prema Swelleru (1988), većina ljudi koji su prošli kurs algebre, koji su podučavani zadatku $(a + b)/c = d$ i koji ga znaju riješiti kako bi izveli nepoznatu a , mogu isto učiniti za bilo koji element u izrazu, kao i u situaciji kada su slova zamjena brojevima. Sheme za ovu kategoriju zadataka mogu sadržati ogroman broj varijacija ovog zadatka kao i različite strategije njihovog rješavanja.

Sheme je moguće pozvati iz dugoročne u radnu memoriju. Na taj način se proširuje kapacitet radne memorije. Umjesto jedinične informacije, u radnoj memoriji je moguće operirati sa elementom koji podrazumijeva više informacija nižeg nivoa, a koje su u međusobnoj interakciji. Navedeno znači da operiranjem shemama u radnoj memoriji ustvari možemo umjesto sa 7 ± 2 jedinična elementa operirati značajno većim brojem elemenata koji su već organizirani i pohranjeni u dugoročnoj memoriji.

Samo procesiranje informacija može biti kontrolirano ili automatsko (Sweller 1998). *Kontrolirano* procesiranje se dešava kada se potrebnoj informaciji u svijesti pristupa svjesno. S druge strane, *automatsko* procesiranje se dešava bez svjesne kontrole.

Automatizacijom shema, kako bi se mogle procesirati nesvjesno, dodatno se proširuje kapacitet radne memorije, zbog toga što se time ostavlja prostor za procesiranje dodatnih informacija. Na ovakav način je moguće obrađivati zadatke koji na prvu prevazilaze kognitivne kapacitete.

Treba dodati da se TKO, u biti, bavi i načinima interakcije između instrukcije koja se daje pri zadatku i kognitivne arhitekture čovjeka.

3.0 Vrste kognitivnog opterećenja

Teorija kognitivnog opterećenja, dakle, razmatra koncept kognitivnog opterećenja kao opterećenje radne memorije prilikom procesiranja informacija.

TKO razlikuje opterećenje nastalo zbog prirode samog zadatka (koje se naziva *intrinzično opterećenje*) i opterećenje koje je nastalo zbog same instrukcije koja se zadaje (ono se naziva *irelevantno opterećenje*). U prvim verzijama teorije govorilo se samo o ove dvije vrste opterećenja. Međutim, Sweller (1994), pored „neophodnog“ intrinzičnog i „lošeg“ irelevantnog opterećenja, uvodi i „dobro“ relevantno opterećenje. Pretpostavka je da do relevantnog opterećenja dolazi zbog stvaranja kognitivnih shema. Prema TKO, dizajn instrukcije treba da izaziva što manje irelevantnog, a što više relevantnog opterećenja. Kako kasnije navodi Sweller (2010), raspodjela resursa radnog pamćenja treba da ima za cilj uspješno savladavanje intrinzičnog opterećenja (koje izaziva interaktivnost elemenata), prevazilaženje irelevantnog opterećenja koje izaziva neprilagođena instrukcija, te aktiviranje procesa stvaranja novih shema u dugoročnom pamćenju koji izazivaju relevantno opterećenje. TKO pretpostavlja da su intrinzično i irelevantno opterećenje *aditivni*. Ukoliko je intrinzično kognitivno opterećenje nisko, visoko irelevantno opterećenje ne mora biti problem jer u totalu kognitivno opterećenje koje zadatak izaziva ne opterećuje radno pamćenje preko njegovog kapaciteta.

3.1 Intrinzično kognitivno opterećenje

Intrinzično opterećenje proizilazi iz same strukture informacija koje se trebaju usvojiti. Interaktivnost elemenata, kao što je već naglašeno, dovodi do intrinzičnog kognitivnog opterećenja. Različiti sadržaji podrazumijevaju različit nivo interaktivnosti elemenata i samim tim imaju različito kognitivno opterećenje.

Zadaci sa niskom interaktivnošću elemenata se sastoje od jedinične informacije koju je moguće razumjeti samostalno, dok se zadaci sa visokom interaktivnošću elemenata sastoje od više elemenata koji se mogu razumjeti samo u odnosu na ostale elemente u zadatku. Primjer sadržaja sa niskom interaktivnošću je učenje riječi stranog jezika s obzirom na to da se pojedinačne riječi, u principu, mogu razumjeti neovisno jedna od druge. S druge strane, jezička sintaksa je primjer zadatka sa visokom interaktivnošću s obzirom na to da ju je moguće razumjeti jedino ukoliko se razumiju i individualni elementi i njihovi međuodnosi. Dakle, zadaci sa visokom interaktivnosti elemenata izazivaju veće kognitivno opterećenje u odnosu na zadatke sa niskom interaktivnošću elemenata. De Jong (2009) navodi da objašnjenje intrinzičnog

opterećenja samo kroz broj elemenata koji su u interakciji u zadatku nije potpuno. Neki su sadržaji po svojoj prirodi teži od ostalih čak i kada imaju jednak broj elemenata u interakciji. Zadaci koji zahtjevaju mijenjanje ontoloških kategorija su primjer ovakvih zadataka (npr. pogrešno razumijevanje kategorije „sila“ znatno otežava nastojanje da se ova kategorija razumije na ispravan način). U prvim verzijama TKO se pretpostavljalo da je intrinzično opterećenje nepromjenljivo, budući da je vezano za samu prirodu zadatka (De Jong, 2009). Daljnjim istraživanjima došlo se do spoznaje da je prezentiranjem dijelova zadatka od jednostavnijeg ka kompleksnijem ustvari način smanjivanja intrinzičnog opterećenja. Cilj ovog pristupa je da učenici, na samom početku, ne iskuse zadatak u svoj njegovoj kompleksnosti. Garjetis i njegovi suradnici (2007) ovakav prisutop smanjivanju intrinzičnog opterećenja nazivaju *molarnim*.

Primjeri zadataka u udžbenicima matematike koji služe kao „recepti“ rješavanja određene vrste problema, predstavljaju molarni način prezentacije problema. Na ovakav način se potiče fokus na različite karakteristike problema koji ih svrstavaju u različite kategorije za čije rješenje se onda usvaja određena strategija rješavanja. Ovakva i slične strategije imaju za cilj smanjenje irelevantnog a povećanje relevantnog opterećenja, koja će kasnije biti prodiskutirana nešto detaljnije. Kao što je spomenuto, donedavno je u okvirima TKO prevladavalo stajalište da je intrinzično opterećenje nemoguće mijenjati. Intrinzično opterećenje koje je imanentno zadatku ustvari zavisi od prethodnog znanja osobe. Ipak, novija istraživanja ukazuju na to da je ipak moguće djelovati na smanjenje intrinzičnog opterećenja.

3.2 Relevantno kognitivno opterećenje

Teorija kognitivnog opterećenja ima značajne implikacije za dizajn instrukcije prilikom učenja, koja bi, da bi bila efikasna, trebala držati irelevantno opterećenje na minimumu. Ipak, oslobađanje kognitivnog kapaciteta smanjenjem irelevantnog opterećenja samo po sebi nije dovoljno.

Kako je već navedeno, razlika između eksperata i početnika u nekoj domeni funkcioniranja je u broju i razvijenosti shema u dugoročnoj memoriji. Učenici stvaraju nove sheme na način da integriraju novo znanje sa već postojećim. Nakon konstrukcije novih shema, učenik mora

uložiti dodatni napor prilikom početnog korištenja tog znanja. Iz tog razloga se kao drugi cilj (nakon stvaranja shema) navodi automatizacija upotrebe tih shema, a sve u cilju dodatnog oslobađanja kapaciteta radne memorije. Ove aktivnosti dovode do posebne vrste kognitivnog opterećenja koje se naziva relevantno kognitivno opterećenje. Materijal, dakle, treba biti prezentiran tako da se maksimizira relevantno opterećenje. Upravo ova promjena fokusa, sa smanjenja irelevantnog na maksimiziranje relevantnog opterećenja, doprinijela je razvoju novih tehnika prilagodbe instrukcije. Relevantno opterećenje se odnosi na kapacitete radnog pamćenja koji su iskorišteni za učenje. Naprimjer, učenici konstruiraju sheme koje sadrže elemente u interakciji tako što uočavaju strukturalne elemente problema i time omogućavaju apstraktno prezentiranje problema.

3.3 Irelevantno kognitivno opterećenje

Irelevantno opterećenje je izazvano samom instrukcijom i ne doprinosi učenju (tj. stvaranju shema). Sweller (2011) navodi kako irelevantno opterećenje nije neophodno za učenje i moguće je na njega utjecati kroz promjenu instrukcije. Dakle, irelevantno opterećenje nameće materijal koji bi se mogao izbjeći drugačijim dizajnom instrukcije.

Intrinzično i irelevantno kognitivno opterećenje imaju aditivan efekt, stoga, ukoliko je ukupno kognitivno opterećenje veće od kapaciteta radne memorije, neće doći do učenja. Iz tog razloga potrebno je razmišljati u prvom redu o načinima smanjenja irelevantnog opterećenja. Iako su moguće intervencije koje imaju za cilj smanjenje intrinzičnog opterećenja, u situacijama kada imamo izuzetno kompleksan sadržaj pitanje smanjenja irelevantnog opterećenja se nameće kao primarnije. Sweller (2011) navodi šest empirijski validiranih principa za prilagodbu intervencije kako bi se smanjilo irelevantno opterećenje (tj. šest efekata). Prvi efekt je *slobodan od specifičnog cilja*, a on podrazumijeva takvu formulaciju problema na način da krajnji cilj nije specificiran. U situaciji kada je učeniku dat specifičan cilj koji trebaju postići rješenjem zadatka oni primjenjuju „sredstvo-cilj“ strategiju rješavanja problema, koja početnicima nameće kognitivno opterećenje. *Efekt urađenih i parcijalno urađenih primjera* dovodi do smanjenja irelevantnog opterećenja jer prezentacija rješenja omogućava fokusiranje na razumijevanje koraka koji dovode do rješenja problema. Kako bi se izbjegao *efekt podijeljene*

pažnje, smanjuje se irelevantno opterećenje tako što se učeniku prezentiraju integrirane informacije, te ne postoji potreba za mentalnim integriranjem (koje nameće irelevantno opterećenje). *Efekt modaliteta* smanjuje irelevantno opterećenje time što se prilikom prezentiranja informacija koristi više modaliteta, čime se omogućava obrada većeg broja informacija u radnoj memoriji. *Efekt redundanse* podrazumijeva smanjenje irelevantnog opterećenja eliminiranjem redundantnih sadržaja iz same instrukcije. Posljednji efekt (koji nosi naziv „*obrnuti ekspert*“) podrazumijeva usporavanje i lošije postignuće koje se javlja kod eksperata u nekom području, kada ih se podučava kao početnike. *Efekt slobodan od specifičnog cilja*; prema Swelleru (2011), ovaj efekt je prvi istraživan u okviru teorije kognitivnog opterećenja. Do ovog efekta dolazi kada se prilikom rješavanja konvencionalnih problema kod kojih postoji jasno definiran cilj, problem izmijeni tako da rješenje ne podrazumijeva specifični cilj. Strategija „sredstvo-cilj“, koju nameće problem formuliran sa specifičnim ciljem, izaziva kognitivno opterećenje. Učenici prilikom rješavanja ovakvog problema moraju istovremeno razmatrati informacije date u samom problemu i cilj. Nakon toga, učenik razmatra razliku između onoga što je dato i što je cilj, te različite strategije, kako bi se te razlike mogle prevazići. Svaki od ovih elemenata je u interakciji i potrebno ih je razmatrati istovremeno što uzrokuje veliko kognitivno opterećenje. Opterećenje koje nameću ovi elementi u interakciji je uglavnom irelevantno zato što ne doprinosi direktno učenju i moguće ga je smanjiti prilagodbom instrukcije. Irelevantno opterećenje u ovom slučaju može biti toliko da u potpunosti onemogućuje učenje. S druge strane, formuliranje zadatka bez specifičnog cilja omogućava učenje koje nije opterećeno strategijama dostizanja tog cilja. Učenici su u ovoj situaciji fokusirani na sam problem i razmatraju strategije koje će ih pomjeriti sa početne tačke rješavanja problema. Stavljajući naglasak na trenutno stanje problema i strategije koje bi mogle pomoći da se napravi pomak sa početne pozicije smanjujemo irelevantno kognitivno opterećenje, čime ostaje više prostora za učenje. U terminima interaktivnosti elemenata, smanjujemo broj elemenata čiju interakciju treba u svakom trenutku imati u svijesti, čime oslobodimo kognitivni kapacitet za učenje.

U jednom od tipičnih zadataka iz gometrije od učenika se zahtijeva da izračunaju određeni ugao trougla na osnovu već datih uglova. Redefiniranje problema kako bi se smanjilo irelevantno opterećenje podrazumijeva redefiniranje zahtjeva na općenitiji način. U konkretnom zadatku zahtjev za pronalaskom određenog ugla trougla se može

redefinirati u zahtjev da se izračunaju svi uglovi koje je moguće izračunati na osnovu datih podataka. Učenici koji su podučavani uz pomoć zadataka bez specifičnog cilja postižu bolje rezultate na mjerama ishoda od onih koji su podučavani na klasičan način (Sweller 2011). Paas i Van Merriënboer (1994) navode kako postoji cijeli niz istraživanja koja ukazuju na to da zadaci formulirani na način da je definiran specifični cilj ne potiču efikasno učenje. Ayres (1993) navodi kako se redefiniranje problema na način da nemaju specifičan cilj smanjuje i „korak-po-korak“ razmišljanje koje podrazumijeva postizanje podciljeva kako bi se uspješno postigao glavni cilj. Strategija rješavanja problema na način da se prvo rješavaju podciljevi kako bi se došlo do konačnog cilja nameće irelevantno kognitivno opterećenje i ometa učenje. Redefiniranjem problema na način da ne sadrži specifični cilj smanjuje se irelevantno opterećenje i olakšava učenje.

Efekt urađenih i parcijalno urađenih primjera

Kako navodi Sweller (2011), urađeni primjer nudi rješenje problema, korak-po-korak. Prvi primjer koji slijedi je iz algebre (1), a drugi iz fizike (2).

Izračunajte a iz sljedeće jednačine!

$$(a + b)/c = d.$$

Rješenje: $(a + b)/c = d$ $a + b = dca = dc - b$

Izračunajte masu tijela na osnovu sile koja je $F = 10 \text{ N}$ i ubrzanja koje ona izaziva, a koje iznosi 5 m/s^2 !

Rješenje:

Obrazac je $F = m \cdot a$.

Kako je m oznaka za masu, $m = F/a$

Uvrštavanjem zadanih vrijednosti dobiva se: $m = 10 \text{ N} / (5\text{m/s}^2)$ Njuton (N) se može izraziti kao $\text{kg} \cdot \text{m/s}^2$, dakle: $m = (10 \text{ kg} \cdot \text{m/s}^2) / (5\text{m/s}^2)$

Skraćivanjem razlomka, na način da se izgubi m/s^2 , dobiva se: $m = 2 \text{ kg}$.

Učenicima je moguće predstaviti ovakav urađeni primjer kako bi naučili rješavati iste i slične probleme. Alternativno, u obrazovnoj praksi se od učenika samo traži da riješe problem. Kada se „efekat urađenog primjera“ primijeni kako treba, učenici koji su podučavani na ovakav, a ne klasičan način, postižu bolje rezultate prilikom kasnijeg rješavanja sličnih problema.

Efekat urađenog primjera direktno proizilazi iz zakonitosti o kognitivnoj arhitekturi čovjeka. Urađen primjer učeniku početniku nudi sheme za rješavanje problema koje je potrebno pohraniti u dugoročnu memoriju. Jednom pohranjene u dugoročnu memoriju ove sheme se mogu koristiti prilikom rješavanja svih problema sličnih po svojoj strukturi. Urađeni primjer izaziva relativno malo kognitivnog opterećenja u odnosu na klasični način podučavanja.

Ovakav pristup podučavanju nije nov u praksi podučavanja, naročito matematike i ostalih prirodnih nauka. Nastavnici ga već koriste u obrazovnoj praksi. Ipak, trenutno dominantni način korištenja ovog postupka nije optimalan. U tradicionalnim udžbenicima za matematiku i prirodne nauke, nakon objašnjenja osnovnih postulata nove nastavne jedinice i nekoliko urađenih primjera, imamo date zadatke za vježbu. Ti zadaci često sadrže više elemenata u interakciji ili čak potpuno drugačije vrste problema u odnosu na one date u samom objašnjenju lekcije. Također, nakon početnog neuspjeha u rješavanju problema, učenicima se ne nude novi urađeni primjeri kako bi razvili adekvatne strategije rješavanja problema što dovodi do zastoja u učenju.

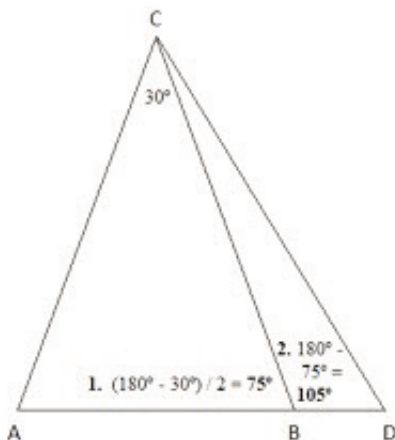
Kao što je opisano u prethodnom poglavlju, rješavanje problema strategijom sredstvo-cilj zahtjeva od učenika da razmatraju puno elemenata u interakciji. Sistematična primjena strategije urađenih primjera, u sinergiji sa promjenom na strategiju „slobodan od specifičnog cilja“ smanjuje irelevantno opterećenje i u značajnoj mjeri olakšava učenje (posebno za početnike).

Efekt podijeljene pažnje

Chandler i Sweller (1992) smatraju da su instrukcije koje obuhvataju integraciju, a ne podijeljenu pažnju korisne prilikom smanjenja kognitivnog opterećenja. Stoga, dolazi do facilitacije procesa učenja. Tako naprimjer u matematici i fizici, pažnja može biti integrirana na način da zadaci sadrže tekstualni dio i dio koji uključuje dijagrame, skice, sheme i/ili slike. Isti autori dodaju da učenici/studenti kojima su predstavljeni elementi instrukcije integrirani na ovaj način, mogu postizati bolje rezultate u odnosu na učenike/studente koji su rješavali zadatke postavljene na klasičan, tradicionalan, odnosno uobičajen način (Chandler i Sweller, 1992).

Primjer koji navodimo je iz geometrije i odnosi se na nepoznat vanjski ugao trokuta (3):

(3)



Naći ugao CBD, ako je poznato da je trokut ABC jednakokrak ($AC = BC$).

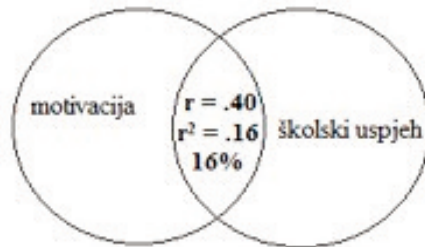
&

Integracija teksta i skice olakšava razumijevanje ovog matematičkog problema i rješavanja sličnih problema (zadataka). Dakle, u okviru same skice (slike) prikazan je prvi korak u rješavanju navedenog zadatka (oduzimanje poznatog ugla od ukupnog zbroja uglova u trokutu, koji iznosi 180° ; dijeljenje ove razlike sa dva, jer je trokut jednakokrak, tj. ostala dva ugla su međusobno jednaka). Potom je prikazan drugi korak (od zbroja suplementarnih uglova se oduzme upravo dobiveni ugao i dobije se traženo rješenje).

Drugi primjer je iz statistike u psihologiji. Pretpostavimo da je utvrđena povezanost između motivacije učenika jedne srednje škole i njihovog uspjeha (školskih ocjena), koja iznosi $r = .$

40. Potrebno je utvrditi koji procenat zajedničkih karakteristika (zajedničke varijance) sadrže ove dvije varijable. Drugim riječima, procenat „preklapanja“ njihovih varijanci.

(4)



&

U okviru dijagrama (4), motivacija je prikazana kao jedan krug, a školski uspjeh kao drugi. Kako su ove dvije varijable u korelaciji, krugovi se međusobno presijecaju. Korelacija nije toliko visoko, pa ni presijecanje nije toliko veliko. Ako se koeficijent korelacije kvadrira, dobiva se udio zajedničke varijance, izražen decimalnim brojem (.16). Kada se on pomnoži sa 100, dobije se da motivacija i školski uspjeh, u ovom slučaju, imaju 16% zajedničkih faktora, tj. dijeljenu varijancu koja iznosi 16%.

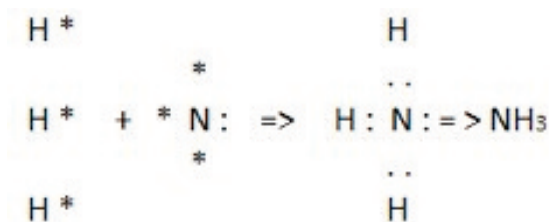
Ako bi se koraci u rješavanju ovog problema prikazali zasebno, u verbalnom obliku i pored (ili ispod slike), pažnja učenika/studentata bila bi raspodijeljena i njihovo razumijevanje i učenje nešto lošije u odnosu na slučaj u kome je rješenje integrirani dio skice.

Efekt modaliteta

Ovaj efekt ogleda se u kombiniranju modaliteta putem kojih su date instrukcije učenicima ili studentima. Posljedično, korištenjem više modaliteta (najčešće audiovizuelnog tipa) dolazi do smanjenja irelevantnog opterećenja. Zapravo, pomenuti efekt je dio multimedijalnog učenja, pri kojem se *input* (ulazne informacije) prikazuju u više oblika (Mayer, 2009).

Primjer je davanje instrukcija u okviru lekcija iz hemije o kovalentnoj vezi. Nastavnik hemije objašnjava svojim učenicima primjer spajanja tri atoma vodonika (H) sa jednim atomom azota (N). Objašnjenje (audioelement instrukcije) prati vizuelni modalitet (nastavnik crta sliku/dijagram na tabli). Dijagramom se prikazuje po jedan nesparen elektron u elektronskim omotačima svakog od triatoma vodonika i tri nesparena elektrona u elektronskom omotaču azota (5):

(5)



&

Nakon što objasni prvi dio dijagrama, tj. hemijske reakcije (prije znaka za implikaciju: \Rightarrow), crta drugi dio (nakon znaka za implikaciju) i u isto vrijeme ga objašnjava: „Spajanjem tri atoma vodonika sa atomom azota nastaju tri para elektrona koja tvore tri jednostruke kovalentne veze. Proizvod je molekula amonijaka (NH_3).“ Drugi primjer je učenje stranog jezika. Učenici/studenti prilikom učenja na daljinu mogu odabrati opciju da im se prikaže titl onoga što njihov nastavnik govori. Tako su izloženi auditivnom, vizuelnom i tekstualnom modalitetu, a rezultat je sljedeći: čuju kako se izgovaraju strane riječi, povezuju ih sa specifičnom neverbalnom komunikacijom onoga ko govori (nastavnika) i vizuelnim sadržajima koje on prezentuje (npr. sličicu koja upućuje na tugu i stranu riječ koja ima ovo značenje...), ali i uče kako se strane riječi pišu (uz pomoć titlova).

Treći primjer je učenje procedure koja se odnosi na proces prerade rude (mineralne sirovine) u cilju dobivanja što čistijeg metala. Studenti mogu gledati dokumentarni film (edukativnog sadržaja) na kojemu je prikazan proces ovakve obrade i prerade, uz prateće primjedbe komentatora koji je npr. profesor geologije i rudarstva. Ovdje je posrijedi kombinacija auditivnih i vizuelnih sadržaja.

Da je korišten samo jedan modalitet (npr. samo vizuelnog tipa), bez objašnjenja (tj. bez modaliteta auditivnog tipa), irelevantno opterećenje i sama nejasnoća instrukcije bili bi povećani i otežali bi učenje.

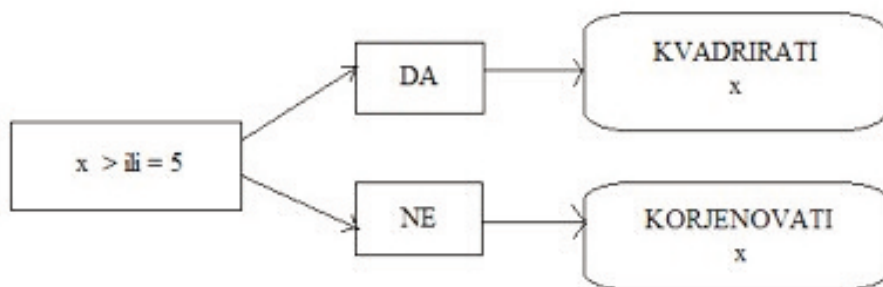
Leahy i Sweller (2011) su u svom eksperimentu utvrdili da je audiovizuelna instrukcija (dakle, ona u okviru koje su korištena dva modaliteta) imala statistički značajno veći efekt na učenje u odnosu na instrukciju u kojoj je korišten samo vizuelni modalitet prezentacije i objašnjenja postupka rješavanja zadataka/problema.

Efekt redundance (viška)

Instrukcija bi trebala sadržati što manje suvišnih elemenata. Drugim riječima, trebala bi biti jasna i nedvosmislena. Suvišni, nepotrebni elementi bi otežali, usporili i umanjili učenje, dakle, povećali irelevantno kognitivno opterećenje. Drugim riječima, dio radne memorije učenika/studenta bio bi zaokupljen procesiranjem nepotrebnih informacija, što bi dovelo do određenog stepena inhibicije učenja.

Po Swelleru, Ayersu i Kalyugi (2011), tipični primjeri efekta redundanse su ponavljanje istih sadržaja uz pomoć različitih modaliteta korištenih u podučavanju. Ako je dijagram sam po sebi jasan, tj. predstavlja ilustraciju određene pojave, procesa, fenomena, postupka, nepotrebno ga je objašnjavati i uz pomoć tekstualnog (verbalnog) modaliteta. Pretpostavimo da smo, kao nastavnik, prikazali dio nekog algoritma, u vidu dijagrama (6):

(6)



&

Kako je jasno da treba kvadrirati x ako je ova promjenjiva jednaka ili veća od pet ili korjenovati x ako je manji od pet, objašnjenje ovog dijagrama je redundantna informacija koja može dodatno opteretiti resurse i kapacitet radne memorije učenika/studenta.

Primjer efekta redundance je prezentacija nastavne jedinice iz biologije u kojoj se obrađuje teorija evolucije na način da nastavnik prikaže osnovne koncepte i njihove definicije, a da u isto vrijeme samo čita ono što je napisano na prezentaciji. U ovoj situaciji, učenici/studenti ne mogu čitati svojim tempom, jer on interferira sa tempom čitanja njihovog nastavnika. Isto tako, ne mogu slušati nastavnika i istovremeno gledati u slajdove prezentacije, jer postoji mogućnost da nastavnik brzo čita i da ne stignu pogledati sve sadržaje određenog slajda ili više njih. Jedan način da se „doskoči“ ovom problemu jeste da se ne gleda u prezentaciju, već

samo sluša nastavnik. Drugi način je da učenici/studenti nađu način da ne slušaju nastavnika, nego da pokušaju sami stići pročitati ono što je napisano u okviru prezentacije. Svaki od ovih načina uključuje po jedan modalitet (prvi auditivni, a drugi vizuelni), te ovakav način usvajanja gradiva nije uopće poželjan. Drugi primjer je prikazivanje slika koje nisu u direktnoj vezi sa onim što treba naučiti. Naprimjer, nastavnik astronomije svojim učenicima/studentima predočava naslovnice novina na kojima su prikazani uspjesi u lansiranju raketa različitog tipa (pored ostalog, na istim stranicama su i druge udarne vijesti, tj. naslovi). U isto vrijeme, nastavnik drži predavanje o dijelovima raketa i snazi njihovih motora.

Treći primjer nadovezuje se na primjer o lekciji u kojoj se obrađuje proces obrade ruda (korišten za ilustraciju efekta modaliteta). Ukoliko bi nastavnik pričao paralelno sa komentatorom (stručnjakom koji na filmu objašnjava pomenuti proces), to bi ometalo studente u usvajanju ove lekcije. Nastavnik bi vjerovatno govorio slične stvari kao i pomenuta osoba sa TV ekrana, te bi dobar dio informacija koje bi studenti čuli bio redundantan.

Efekt „obrnuti ekspert“

Ovaj efekt može se nazvati i efektom „preokreta u ekspertizi“ (eng. *The expertise reversal effect*). Novake, laike, početnike, odnosno učenike/studente sa malo prethodnog znanja treba podučavati, tj. davati im instrukcije rukovodeći se utemeljenom pretpostavkom da nisu razvili odgovarajuće sheme u svojoj dugoročnoj memoriji. U suprotnom, nedostatak instrukcije ili postojanje instrukcije koja je preteška za praćenje i razumijevanje, moglo bi kod ove grupe učenika ili studenata izazvati veći stepen irelevantnog kognitivnog opterećenja (jer bi se morali mobilizirati određeni resursi i rezervirati određeni dio kapaciteta radne memorije za razumijevanje ovakve instrukcije „višeg nivoa“).

Međutim, ako se osobe sa velikim prethodnim znanjem i već formiranim (bar prihvatljivim) shemama u dugoročnoj memoriji izlože instrukcijama dizajniranim za početnike, kod njih se postiže kontraefekt. Drugim riječima, dolazi do inhibicije u njihovom procesu učenja, usljed redundantnih sadržaja koje mora usvojiti nanovo i bez potrebe. Ovaj efekt bi se, stoga, mogao smatrati grupno-specifičnim efektom redundance. Ipak, ovdje je riječ o redundanci u znanju, a ne o redundantnom prikazivanju istih sadržaja uz pomoć različitih modaliteta.

Prva grupa učenika/studenata (početnici) trebaju vanjsko vođenje od strane nastavnika, prilikom učenja novih sadržaja. Međutim, druga grupa učenika/studenata, istraživača i ostalih osoba sa zavidnom bazom znanja i pravilno formiranim i organiziranim shemama (donekle eksperata) može samostalno odabrati one sadržaje koji im nedostaju u okviru već formiranih shema i usvojiti ih na sebi svojstven način.

Primjer je objašnjavanje osnovnih principa optike učenicima srednje škole koji su još u osnovnoj školi naučili ovu lekciju. Oni su u potrazi na novim, kompleksnijim i naprednijim sadržajima, koji bi se nadogradili na njihovu već postojeću bazu znanja. Oni ovakve (osnovne) sadržaje smatraju redundantnim što može smanjiti njihovu motivaciju za učenje i omesti usvajanje novih, za njih do tada nepoznatih sadržaja.

Drugi primjer je prezentiranje kompleksnih nastavnih sadržaja (npr. integriranja trigonometrijskih funkcija u četvrtom razredu srednje škole) na način da nastavnik objašnjava osnovne pojmove koje obuhvataju ovakvi sadržaji. Kada je riječ o integriranju trigonometrijskih funkcija, učenicima koji su sjajni matematičari bi otežalo usvajanje ove nastavne jedinice, ako bi nastavnici objašnjavali šta je diferencijal, integral, sinusna, kosinusna funkcija i slično.

Drugačije rečeno, dio njihove radne memorije je opterećen nepotrebnim sadržajima (Kalyuga, 2007), a preostali dio (koji može u ovom slučaju biti nedovoljnog kapaciteta) treba biti posvećen novim sadržajima. Rezultat je parcijalno usvajanje novih saznanja i nezadovoljstvo usljed učenja nedovoljne količine ovakvih sadržaja. Ovdje se može pretpostaviti i da je potreba za saznanjem ovog profila učenika/studenata osujećena, čime se opet vraćamo na probleme motivacije koji mogu biti posljedica kod njih izazvanog irelevantnog kognitivnog opterećenja.

Ovakvi problemi mogu se prevazići ako se nastavnik rukovodi principima konfluentnog podučavanja, tj. prilagođavanjem nastavnih sadržaja nivou predznanja, potrebe za saznanjem i brzine učenja svakog svog učenika/studenta. Ako su odjeljenja velika, ovaj poduhvat je veoma teško sprovesti u djelo. Međutim, ako se učenici podijele u grupe (tj. ako nastavnik zna koji bi učenici činili grupu onih sa nedovoljnim, prosječnim i iznadprosječnim prethodnim znanjem), moguće je da nastavnik može prilagoditi nastavu nivou, potrebama i karakteristikama ovakvih profila učenika.

4.0 Zaključak

Teorija kognitivnog opterećenja (TKO) nalazi svoju primjenu u edukacijskoj psihologiji i pedagogiji (tj. didaktici i metodici). Međutim, po saznanjima autora ovog rada, ona je relativno nepoznat pristup među pedagozima i edukacijskim psiholozima. Stoga je prva faza edukacija o njenim osnovnim postavkama (vrstama kognitivnog opterećenja pretpostavljenim ovom teorijom), druga navođenje ilustrativnih, praktičnih primjera, a treća implementacija implikacija ove teorije unutar učionice/kabineta. Treba istaći i da se empirijska utemeljenost nekih implikacija teorije kognitivnog opterećenja još uvijek istražuje i testira, te da bi pozitivni rezultati mogli promijeniti uvriježene pristupe nastavi ne samo prirodnih, već i društvenih i humanističkih nauka.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ayres, P. L. 'Why goal-free problems can facilitate learning'. *Contemporary Educational Psychology*, 1993, 18 (3), 376-381.
2. Chandler, P. & Sweller, J: 'Cognitive load theory and the format of instruction'. *Cognition and Instruction*, 1991, 8 (4), 293-332.
3. Gerjets, P., Scheiter, K., & Catrambone, R. 'Designing instructional examples to reduce intrinsic cognitive load: Molar versus modular presentation of solution procedures'. *Instructional Science*, 2004, 32(1-2), 33-58.
4. Kalyuga, S. 'Expertise reversal effect and its implications for learner-tailored instruction'. *Educational Psychology Review*, 2007, 19, 509-539.
5. Leahy, W. & Sweller, J: 'Cognitive load theory, modality presentation and the transient information effect'. *Applied Cognitive Psychology*, 2011, 25(6), 943-951.
6. Mayer, R. E. (2009): *Multimedia learning* (2nd ed.). New York: Cambridge University Press.
7. Sweller, J. 'Element interactivity and intrinsic, extraneous, and germane cognitive load'. *Educational Psychology Review*, 2010, 22(2), 123-138.
8. Sweller, J. 'Cognitive load theory, learning difficulty, and instructional design'. *Learning and instruction*, 1994, 4(4), 295-312.

9. Sweller, J. 'Cognitive load during problem solving: Effects on learning'. *Cognitive Science*, 1988, 12(2), 257-285.
10. Sweller, J., Ayers, P., & Kalyuga, S. (2011): *Cognitive load theory*. New York: Springer.
11. Paas, F. G. & Van Merriënboer, J. J. 'Instructional control of cognitive load in the training of complex cognitive tasks'. *Educational Psychology Review*, 1994, 6(4), 351-371.
12. Van Merriënboer, J. J. & Sweller, J. 'Cognitive load theory in health professional education: design principles and strategies'. *Medical Education*, 2010, 44(1), 85-93.

GIACOMO LEOPARDI IZMEĐU KLASICIZMA I ROMANTIZMA

Mirela BOLOBAN

E-mail: mirelach@hotmail.com

ABSTRACT

Poetika Giacoma Leopardija je isprepletena nizom elemenata romantičarske i klasicističke prirode, dok je uticaj ove druge mnogo manje poznat javnosti ali i zanemaren od književnih kritičara. Taj uticaj, naročito prisutan u ranijim godinama pjesnikovog stvaranja, pojavljuje se u tematskom, tehničkom i filozofskom aspektu njegove poezije. Leopardijeva poezija je prožeta kontrastom između „starih i „novih“, tj. antičkog perioda u kojem su stvarala velika imena kojima se pjesnik divi i koja ga inspiriraju u brojnim njegovim djelima, i njegovih savremenika. U radu ćemo prikazati da je prihvatanje romantizma kao dominantnog opredjeljenja kojim njegova poezija odiše ishod dugog perioda traženja i sazrijevanja kompleksne misli čija baza, od pjesnikovih književnih početaka pa do samoga kraja, počiva na dubokom ubjeđenju jedne vlastite filozofije koja međutim nikada u cijelosti ne isključuje klasicizam, a koju stvara posredstvom biografskog elementa, dominantnog u bogatom književnom opusu.

Ključne riječi: estetika, filozofija, kontradiktornost, pesimizam, priroda

GIACOMO LEOPARDI BETWEEN CLASSICISM AND ROMANTICISM

Giacomo Leopardi's poetics is intertwined with a number elements from romanticism and classicism, with the classical influence being a lot less familiar to the public, and also neglected by the literary critics. This influence, especially present during poet's early years, appears within the thematic, technical and philosophical aspect of his poetry. Leopardi's poetry is permeated with the contrast between the "old ones" and the "new ones", i.e. the antique period whose great names served as inspiration to the poet in many of his poems, and his contemporaries. This paper will show that acceptance of Romanticism, as the dominant choice that his poetry refers to, is a product of a long journey of self-reflecting and development of a complex thought, whose base, from the poet's early beginnings until the very end, relies on the deep conviction of a personal philosophy that never completely rejects classicism, and which he develops through his biographical element, which is dominant in his rich literal opus.

Key words: aesthetics, philosophy, contradiction, pessimism, nature

1.0 Uvod

Ovaj rad će biti analiza Leopardijevog poetskog izraza; raščlanjivanje elemenata njegove poezije kako bismo sagledali u kojoj mjeri uticaj na nju imaju elementi klasicističke i romantičarske estetike, kako bismo u skladu s tim istražili evoluciju pjesnikove misli i lične filozofije. Akcent će doista biti na filozofiji, Leopardijevom pesimističnom pogledu na svijet koji je, paradoksalno, pjesniku donio uspjeh na književnom planu i bio inspiracija jedne produktivne misli i pjesničkog duha. Sagledat ćemo evoluciju njegove misli u skladu sa životnim nedaćama, naročito obraćajući pažnju na evidentnu unutarnju borbu između klasicističkih i romantičarskih uticaja, kao saputnika pjesnikovog prirodnog toka misli. Uprkos tome što je njegovo ranije djelo, koje odiše klasicističkim uticajem, zapostavljeno, pa Leopardija književni kritičari najčešće površno svrstavaju među pjesnike romantizma, mi ćemo ujedno pokazati i te elemente klasicizma koje je pjesnik posjedovao naročito u ranom dobu stvaranja, te sve ono što je uvjetovalo njegovo konačno opredjeljenje blisko (ali ne identično) romantizmu, kako sa estetskog, tako i sa filozofskog stanovišta.

“U skladu s *romantičkim* shvaćanjem pjesništva, slobodan izbor sadržaja i metra Leopardijeve lirike stopio se, u savršenoj ravnoteži, sa suptilno intuiranim poretkom riječi i glasova sugestivne muzikalnosti koja pridonosi *klasičnoj* trajnosti te poezije.“ (Zorić, 1974, 133)

Naročito bitan uticaj u opredjeljenju sa klasicizma na romantizam, tematici pjesnikovih djela i samim tim životnom stavu kod Leopardija, imat će žena. Pjesnik će je doživljavati prvenstveno na jedan poetski, platonski način, kroz antičku književnost kojom je očaran te će je posmatrati kao jedno mitsko biće, daleko od realnosti i svijeta u kojem on sam živi. Uskoro, pjesnik će početi posmatrati i nalaziti inspiraciju za svoje stvaranje i iz vlastite okoline, gdje figura njegovog divljenja i platonskog obožavanja po prvi put postaje žena od krvi i mesa, a ne književni lik ili davno nestala i mnogo puta opjevana žena iz antičkog perioda. Leopardi pak neće tako lako odustati od platonskog doživljaja ljubavi, iako bira stvarnu figuru kojoj se posvećuje, ona pjesniku ostaje dugo dokučiva samo u svijetu pisanja, a nedostižna njegovoj stvarnosti.

2.0 Biografski elemenati u Leopardijevom djelu

Leopardijevo djelo, kao i djelo svakog drugog umjetnika je usko povezano s vremenom u kojem umjetnik živi i stvara te je samim tim reprezent tog vremena. Međutim, iako je pjesnik svojevrsni predstavnik svog vremena, Leopardi je autor čiji su rano obrazovanje i odgoj bazirani na vrijednostima tradicije, ispunjeni klasicističkim uticajem i u kontradiktornosti sa duhom epohe u kojoj je živio. Leopardijeva poetika podrazumijeva spoj velikih filozofskih, književnih i naučnih misli često isprepletenih u autobiografskom djelu kojim autor odaje bogati književni izraz ali i duboku, mračnu emociju koja ga prožima i opsjeda tokom cijelog njegovog postojanja. Ta misao nikad nije konstantna niti dovršena, mijenja se kao proizvod njegovih životnih iskustava i otkrivanjem novih autora i filozofa, te prelazom sa načina pisanja i razmišljanja shodnog klasicizmu, na romantizam. Njegov eruditski odgoj i veza sa porodicom, te teški zdravstveni problemi s kojima je suočen još u mladim danima, ostavljaju trag i određuju njegovo filozofsko opredjeljenje, te samim tim uvjetuju njegovu poeziju.

Leopardi je rođen 1798. u porodičnoj kući u Recanatiju. Njegov otac, religiozan ali i obrazovan čovjek, želio je za svog sina široko i temeljito obrazovanje. Odrastao je okružen knjigama, isključivo u kućnoj biblioteci i lišen majčinske ljubavi, čija hladnoća i okupiranost finansijskim problemima ostavljaju dubok trag na pjesnikovu ličnost. Taj nedostatak ljubavi, ključne za zdrav razvoj djeteta će odrediti njegov stav o životu i životnim pitanjima i biti iskonski pogon nastajanja Leopardijevih pesimističnih teorija. Otac se pobrinuo da Giacomou obezbijedi najbolje vjerske učenjake koji su mu uspješno prenijeli teorijsko znanje ali nikada istinski udahnući plamičak vjere. Postao je pravi samouk, naučio je grčki, latinski i hebrejski jezik, čitajući stare autore poput Homera, Vergilija i Dantea ali nešto kasnije i djela modernih pisaca. Veoma važan uticaj na njega je imao Pietro Giordani, njegov intelektualni ali i moralni uzor.

Cesare Luporini u djelu *Progresivni Leopardi* govori na podrugljiv način o kontradiktornosti stava kojeg Leopardi zauzima u pogledu na taj novi svijet:

“Leopardi, uvijek dosljedan u svojim specifičnim stavovima, unosi u svoja djela motive koji su svojstveni periodu romantizma, kao što je preporod određenih kavaljerskih ideja, poštovanje vjerskih osjećaja predaka i druge elemente koji se konstantno gade

Leopardijevom duhu, i koje on sam pripisuje divljacima, više nego civilizovanom društvu.“ (Ferroni, 1993, 71)

Letimičnim pogledom na dvije pjesme iz različitih perioda i faza sazrijevanja Leopardijeve misli, čitalac će stvoriti dojam da se radi o dva različita autora, čija se filozofija, estetika i pjesničko opredjeljenje nalaze na suprotnim stranama književnih epoha: klasicizma kojem je od početka svog stvaranja bio naklonjen i ovog novog, njemu savremenog perioda-romantizma, protiv kojeg se dugo vremena grčevito borio i pokušavao osporiti njegovu umjetničku vrijednost. Biografska polaznica iz koje nastaje kontradiktornost pjesnikove ličnosti bit će nam polazna tačka analize njegovog cjelokupnog djela, od kojeg smo kao primjer odabrali najreprezentativnije dijelove Leopardijevog plodnog pjesničkog stvaralaštva. Međutim, kao rezultat vječitih konflikata pjesnikove duboko nesretne ličnosti, navedeno bogato stvaralaštvo nije bilo lišeno dugih, mučnih perioda u kojima nije uspijevaio napisati ni riječ, a čiji izvor Mejdanija u svom članku *Poetska tišina Giacoma Leopardija* opisuje na slijedeći način:

“Uobičajena nesretnost bića koje je lišeno zadovoljstva i stvari koje laskaju samoljublju, gasi na duži period u osjećajnoj duši svaku maštu, osjećaj, podsticaj za životom i bilo koju sposobnost jer takva duša, nakon onog prvog očajanja i okrutnog i bolnog kontrasta sa životom, najzad ulazi u stanje mira u kojem ga nesreća manje boli.“ (Mejdanija, 2010, 6)

Postojalo je vidljivo sazrijevanje i promjena piščeve misli i filozofije, na čijem putu je stvarao djela velike vrijednosti. Shodno biografskom elementu, jasno je da su se njegove tendencije kretale od klasicizma prema romantizmu, a nipošto u suprotnom smjeru. Promjene su vidljive na svim nivoima: tehničkom, tematskom i filozofskom stanovištu jer su modeli i izvori inspiracije u trenutku pisanja daleko jedni od drugih. Leopardi je bio pod uticajem starih i modernih filozofa poput Spinoze, Aristotela, Rusoa, Voltera, međutim, vremenom odbija njihove koncepcije, te se može reći da su njegova krajnja vizija i filozofsko stanovište najbliži pesimističnoj koncepciji Artura Šopenhauera.

3.0 Patriotski momenat i klasicizam u djelu *Pjesme*

1816. godine, svojim člankom o korisnosti prevoda, gospođa De Stael staje u odbranu i ukazuje na pozitivne promjene koje unosi nova estetika književnosti u Njemačkoj, a koja je isključivo romantičarske prirode, čime izaziva burne i raznolike reakcije intelektualaca i pisaca svog doba u Italiji¹. Ugledavši se na protuargumente prvenstveno Pietra Giordanija koji se stavlja na stranu klasicista, uvrijeđeni Leopardi piše *Razgovor jednog Italijana o romantičarskoj poeziji* direktno se nadovezujući na aktuelne, žučne polemike između pobornika tradicije, klasicista, nasuprot romantičara. Pjesnik je bio istinski uvrijeđen člankom gospođe de Stael jer je njen članak nadasve bio upućen italijanskim intelektualcima koji bi trebali da mijenjaju svoju književnu tradiciju, a na koju je Leopardi bio iznimno ponosan, te je taj prijedlog doživio kao oskrvrnjenje velikog književnog umijeća koje je zaslužno za slavu Italije i za slavljenje nacionalnog identiteta. Svojim tekstom je, što će se pokazati kontradiktornim, u potpunosti stao u odbranu tradicije, prvenstveno zbog dubokog ubjeđenja da se ključ dobre poezije krije u imitiranju starih jer su oni ipak dosegli savršenstvo i bili mnogo bliži prirodi.

Učestvujući u diskusijama u salonima o toj temi, jedno od glavnih pitanja koje gospođa De Stael pominje i koje on elaborira jeste: Šta je to poezija?. Leopardi čvrsto odbija odgovor romantičarskog duha: „To je izražaj emocije.“ Pod očevim uticajem i uticajem svega onog što je Leopardija izgradilo kao pjesnika, on odbija da svede poeziju na kreativni izljev osjećaja, već u svom članku piše kako najljepša poezija nastaje stvaranjem pjesničke slike. Po tom principu, ako su klasicisti dosegli vrhunac poetskog izraza, oni mogu samo biti imitirani. Po pjesnikovom dubokom ubjeđenju, romantičari su neprijatelji prirode. Međutim, svjestan je da se vrijemeantičkog svijeta više nikada neće moći vratiti, bez obzira

¹ Uticajna spisateljica osuđuje dekadenciju tadašnje italijanske kulture i poziva Italijane da izađu iz kulta svoje prošlosti i da se otvore živim strujama moderne evropske književnosti. Članak je odmah izazvao burne reakcije klasičara koji su ustali u odbranu nacionalne slave i svetih principa klasične umjetnosti. U horu intelektualaca su se najviše isticali Pietro Giordani, Carlo Botta, koji su otpočeli promišljenu i temeljitu diskusiju, mada su oštro odbijali argumente De Staël. Pored odbrane nepromjenjivih i vječnih karaktera umjetničkog stvaranja i kvalitete savršenih modela antičkih autora, dostojnih stalne imitacije, bili su i motivirani iskrenim namjerama patriotizma i odbrane italijanske kulturne tradicije. Sa druge strane, određeni intelektualci su stali u odbranu de Staël. Te iste 1816. godine su objavljeni brojni eseji i pamfleti, koji se danas smatraju manifestima italijanskog romantizma.

koliko se pjesnik referirao na prošlost. To je početak razvoja njegove filozofije pesimizma. Slijedeći neke od navedenih filozofa, u procesu stvaranja vlastite filozofije, oštro kritikuje sadašnjost, civilizaciju te krivicu pripisuje progresu koji kvari čovjeka i odvraća ga od pravih vrijednosti, te stanja uzvišenosti koja su mu ranije bila svojstvena.

Ubrzo nakon što je napisan *Razgovor jednog Italijana o romantičarskoj poeziji* 1818. godine, i dalje ogorčen člankom gospođe De Stael, pjesnik piše dvije pjesme: *Italiji* i *O Danteovom spomeniku* koje se smatraju kao početak istinskog Leopardijevog književnog stvaranja, ali i pokazatelj kontradiktornosti njegove misli i djela. Napisane su u odbranu časti Italije, ali Italije koja slavi Dantea, Petraraku i njeguje svoje kulturno-historijske vrijednosti te samim tim ne pristaje na mediokritetstvo i poniženja vremena u kojem se sve više pristaje na uticaj stranaca u Italiji, kako na političkom, tako i na polju kulture. Želi vratiti dignitet građanima i probuditi otpor preko kulturnog osvještjenja do povratka izgubljenog patriotskog osjećaja. Korijeni ovog osjećaja dubokog poštovanja ili čak obožavanja svoje domovine se nalaze u prošlosti, čija veličina otkriva identitet sadašnjice i dodjeljuje pjesniku mukotrpani zadatak progresa i duhovnog razvoja puta koji su stari obilježili i započeli. Kult sjećanja i historije su dakle od fundamentalne važnosti. Leopardi smatra da je Italija izdala svoju sjajnu prošlost, satkanu uspjesima kako sa vojne, tako i sa kulturne tačke gledišta.

Napominjemo da Leopardi živi u vremenu kada je Italija razapeta između feudalnog plemstva koje svoj oslonac nalazi u moćnoj Austriji i, s druge strane, seljaka, buržoazije i liberalnog dijela plemstva, koji žive od proizvodnje i trgovine. Pojavljivala su se tajna društva, a najpoznatiji su bili Karbonari, koji su bili raštrkani po čitavoj Italiji, od juga do sjevera. 1820. godine su pokušali podići ustanak, ali ga je brzo ugušila *Sveta Alijansa*. Prodor Francuza u teritoriju i vlast Italije, potčinjenost Crkve državi i uticaj navale filozofskih djela koja su poticala iz Njemačke, te najzad Francuska revolucija (koja se dogodila krajem osamnaestog stoljeća), doprinijeli su mijenjanju opće atmosfere i doživljaja tog vremena što su umjetnici ponajbolje percipirali: preovladavao je osjećaj nemira, melanholijske, dosade, pa čak i razmišljanja o samoubistvu, takozvanobolest stoljeća. Književnici su morali raditi i zarađivati za život, u suprotnom bivaju stavljeni na marginu društva. Sama činjenica da proizvodi njihove inspiracije imaju cijenu, ma kakva ona bila, je uvredljiva. Atmosfera u društvu koju duboko osjećaju i proživljavaju počinje da bude atmosfera u djelima te na taj način trijumfiraju negativne teme: nemir, anksioznost,

strah, razočaranost i bijeg od stvarnosti putem raznih opojnih sredstava. Na pijedastal se stavljaju različita psihološka stanja kao što su ludilo, delirijum i halucinacije. Primat razuma je definitivno izostavljen, govori se po prvi put o domenima ljudske ličnosti koji nisu pod njegovim dejstvom, otkriva se značaj instinkta, kompleksnost mentalnog sklopa i ljudskog ponašanja van kontrole razuma.

4.0 Leopardi između tradicionalnih i modernih poetika

Ove su godine prelomne za pjesnika, te su u ovim pjesmama vidljive granice najranijeg Leopardijevog pjesničkog perioda, uskogrudnost u tretiranju patriotskog momenta i veliki pritisak klasičnog obrazovanja koje je stekao u očevoj biblioteci. Tematski, pjesma *Italiji* nije dosljedna sebi. Ova neobična pjesma je posvećena Vincenzu Montiju, neoklasicisti čiji senzibilitet romantičarskih razmjera unosi značajne novine u italijansku književnost. Prve tri strofe su posvećene žaljenju zbog dekadencije Italije tog vremena, a ostale četiri slavljenju antičkog svijeta, kojim je prikazan kontrast u velikom patriotskom osjećaju, kao što je to prikazano ratnim epizodama i hrabrošću antičkih junaka. Nasuprot savremenoj dekadenciji, glas pjesnika oživljava konstantnu metaforu i razliku između njegovog vremena i prošlosti, igrajući se sa kontrastom „jučer-danas“, koji počinje već u prvim stihovima: zidine, lukovi i kule su konkretni simboli pobjede, slavne prošlosti kojoj je suprotstavljena sadašnjica u kojoj se ukazuje na nestanak svih antičkih vrlina.

O, domovino moja, vidim zidine,
pobedne lukove, kipove, samotne
kule naših predaka –
al slavu ne vidim ja
nit' vidim lovor i oružje koje su
nosili davni nam dedovi. (Musić, 1964,5)

Vojnički prestiž je nestao: Italija koja je nastala od Rimljana, vladara svijeta, je sada u okovima i ne samo da se niko ne bori da joj vrati slobodu, nego su još i njeni sinovi u stranim zemljama. Na taj način, Italiji se ne obraća samo kao državi koja gubi ono što je dotad stvorila, već, na indirektan način ali planski, optužbe pjesnika postaju naročit poziv na otpor i boj njenim građanima. Uprkos njenom naslovu, kao što smo to po-

menuli, ovo nije samo pjesma čija tematika obuhvata isključivo Italiju i nje-ne nevolje, već postaje pjesma o Grčkoj i njenoj slavi, čime povlači paralelu (konstantno prisutnu u njegovim teorijama), između starih i novih.

Na taj način, grubim tematskim prelazom stvara se nedosljednost u pjesmi:

Plači, imaš rašta, Italijo moja,
za pobjedu rođena
pa bila dobra ili zla tvoja sudbina.

(...)

Ja verujem da bilje, kamenje,
talas i gore vaše zbore putniku
na nemuštom jeziku
kako su čitavu obalu prekrila
tela nepobedivih
iz četa koje Grčkoj odane behu. (Ivi, 6)

1822. godine piše poeziju *Brut* koja čini dio zbirke *Pjesme* i u njoj izražava prvu fazu svog pesimizma i svog pogleda na ulogu prirode i njen odnos prema čovjeku. Međutim, i tu pjesnik pokazuje svoju kontradiktornost u pogledu klasicizam - romantizam. Kao i u prethodno pomenutoj pjesmi, tehnički je dosljedan, ali samom tematikom i stavom kojeg u njoj zauzima, nije.

Pjesma se sastoji od osam strofa, petnaest stihova, pisana je jednolično i klasicistički pravilno, po istoj shemi. Međutim, pjesnik govori o mijenjanju svijeta i svijesti, o čovjekovoj prirodi koja se promijenila. Priroda je ravnodušna prema svojim bićima, dok su joj stari bili mnogo bliži, te nužno i sretniji zbog toga. Pjesnikovi savremenici nemaju više ničeg zajedničkog s tim ljudima, te samo njihovo postojanje opravdava, odnosno zahtijeva samoubistvo. Ako je čovjek osuđen da živi protiv prirode, zašto mu ne bi bilo dozvoljeno i opravdano da umre protiv njene volje i kad on to odluči?

Leopardijeva filozofija u ovoj pjesmi je isključivo materijalistička, te on i ostaje ateista do kraja svog života. U trenutku pisanja, inspirisan je Geteovim djelom *Jadi mladog Wertera*, te se on stavlja u odbranu nesretnog junaka ovog velikog epistolarnog romana, smatrajući da je njegova smrt izazvana stanjem u kojem se društvo njegovog vremena nalazi, a na koncu i rezultat ljudske svijesti i moći razuma kao dominirajućeg faktora tog vremena. Stavlja se vatreno i definitivno u njegovu odbranu

i žustro argumentuje takav postupak budući da su suicidalne misli nešto što pjesnika proganja gotovo do kraja njegovog života, kao da planira i unaprijed opravdava vlastito samoubistvo. Poredi svijet starih i modernih i kroz tu tematiku: samoubistvo kod ovih prvih je rezultat nekog herojskog čina, povezanog sa ljudskim dostojanstvom koje je imalo veću vrijednost od života. Kod Leopardijevih savremenika, ono je pak proizvod očaja i nemoći te besmisla egzistencije, međutim, po njemu, jednako je opravdano.

Iako je Leopardi prilikom razvoja većine svojih teorija, naročito u vezis prirodom, pronalazio bazu u Šopenhaueru i njegovom kapitalnom djelu: *Svijet kao volja i predstava* objavljenom 1819. godine, o ovom pitanju zauzimaju različite strane, barem u ovom periodu Leopardijevog pisanja. I Šopenhauer vidi jedini, pravi izlaz iz okrutnog i besmislenog svijeta u kojem živi upravo u smrti, ali nikako u samoubistvu. On smatra da je čovjek biće koje treba da prihvati svoju sudbinu i strpljivo se oslobađa straha od ništavila u koje će svako od nas dospjeti, te da će tek nakon tog duhovnog oslobođenja biti u stanju da vodi jednostavan život u skladu sa prirodom. Leopardi prilikom pisanja ove pjesme ima jedan mnogo radikalniji stav i ne vidi smisao u Šopenhauerovoj tendenciji da se živi u skladu sa prirodom, ma kakva ona bila.

Posljednja Safina pjesma, također iz Leopardijeve zbirke *Pjesme*, odaje prvenstveno veliki grčki i latinski uticaj, imenima koja spominje, ali i veoma rafiniranim i otmjenim izražajem. Pjesma ima četiri strofe, osamnaest stihova u svakoj, te istu shemu. Klasicizam se uočava također i u sintaksi gdje su prisutni latinizmi i arhaizmi, te nostalgija za antičkim svijetom u kome se ogleda harmonija između čovjeka i prirode.

Safa je simbol ljudske sudbine, opće patnje. U ovoj pjesmi priroda i čovjek nisu usklađeni niti se njihova stanja pretvaraju u simfoniju, kao što je to slučaj kod romantičara. Priroda postaje neprijatelj, a ne ravnodušni posmatrač. Obuzet gotovo potpunom sljepoćom u trenutku stvaranja pjesme, pjesnik shodno tome prepoznatljivo razvija još pesimističniju teoriju. Kako ne postoji duhovna veza između čovjeka i prirode, ostaje mu samo djetinjstvo kao jedini period sreće u životu, davno izgubljen:

Šta skrivih, koji neizreciv prestup
 ukaljao me pre rođenja da me
 nebo i sudba tako mrko motre?
 Šta zgreših dete kad još život ne zna
 nikakav prestup, da zbog toga lišen

mladosti, cveća, ispreo se konac
 moj tako gvozden na nesamilosne
 parke vretenu?
 (...) Mene škrti Zevs
 tečnošću divnom čaše ne poškropi,
 jer propadoše varke, ko i sanak
 moga detinjstva.(...) (Ivi, 10)

5.0 Žena u službi Leopardijeveg puta ka romantizmu

Leopardi kao ličnost odaje utisak usamljenog i depresivnog čovjeka, osuđenog na imaginarni život i iskustva koja samo knjige mogu donijeti, međutim, njegovo životno iskustvo je ipak bilo iznenađujuće bogato željom za različitim ljubavnim podvizima i odnosom sa ženama. To je zasigurno bio jedan od odlučujućih faktora razvoja i promjena u estetici koja naginje ka romantizmu, a koju pjesnik uvlači u svoje pjesme.

Nakon što je napustio očevu kuću 1822. godine, pjesnik posjećuje razne bordele i tu po prvi put proučava žensko tijelo i njeno biće koje ga fascinira, ali i čijom hladnokrvnošću biva razočaran, što je vjerovatno posljedica pjesnikove psihičke impotentnosti i nemogućnosti da ostavi pravi utisak zbog svog narušenog zdravlja i fizičkog izgleda. Uticaj je zasigurno imala i majka s kojom nije uspijevaio izgraditi odnos niti osjetiti zaštitu prave majčinske ljubavi. To je jedan od biografskih elemenata koji najčešće na koncu usmjerava pjesnikovu filozofiju ka pesmizmu, iako u rijetkim momentima, kao što ćemo to prikazati, dobiva nadu i u ljubavi vidi spas. Žena je jedan od glavnih motiva Leopardijeve poetike, i kad kao tema nije direktno imenovana i tretirana, njen uticaj je prisutan u većini njegovih djela jer uslovljava ton i način na koji tretira druge teme. Ona je, kao biografski element, izvor pjesnikove inspiracije ali i direktna poveznica i krivac za njegovu filozofiju pesimizma. Žene za koje je poznato da ih je pjesnik opjevao u svojim djelima su (hronološkim redom): Gertruda Kasi, Tereza Fatorini, Marija Belardineli i Fani Tardoni-Toceti, o čijem ćemo uticaju na Leopardijevo stvaranje i život reći nešto više u ovom poglavlju.

Prva žena koja se pojavljuje u pjesnikovom samotnom životu je Gertruda, njegova rodica, prva ženska osoba koja mu se približava i odsjeda u kući Leopardijevih 1817. godine. Riječ je o platonskoj ljubavi koja je zasigurno proizvod pjesnikove usamljenosti i želje za društvom pripadnice ženskog spola koje mu je dotad bilo nedokučivo. Poezija koja

joj je posvećena, i koja sadrži riječi koje joj pjesnik nikad nije lično uputio ili dao na znanje je simbolično *Prva ljubav*. Govori o nemogućoj ljubavi, koja je ustvari nastala kao neostvariva fantazija, okupirala mu misli danonoćno dok je Gertruda spavala u susjednoj sobi. Ljepota žene za koju je smatrao da je voli nije izvor slatke boli koju pjesnik pretače u ljubavnu poeziju, već je samo proizvod boli koja razara jer je ta ljubav nemoguća, čime je i sama sreća nedokučiva. Time je iskazana suprotnost između želje i realnosti i na taj način je već iz prvog, platonskog iskustva, jasno očitana nit pesimizma koja će se nastaviti provlačiti kroz ostala iskustva i pjesničke slike.

U godinama između 1823. i 1828. nastaju pjesma *Silviji* i *Uskrsnuće* koje pripadaju drugom poetskom periodu, tzv. *Velike idile*. One nastaju u periodu kada je pjesnik mnogo putovao po Bolonji, Milanu, Firenci i Pizi, konačno oslobođen okova očinske kuće i skučenosti Rekanatija, a naročito inspirisan susretom Tereze Fatorini, koja se krije pod imenom Silvija za kojom pjesnik žali. Silvija je bila kćerka kočijaša Leopardijevih i pjesnik je provodio dane posmatrajući je s prozora i sanjareći o trenucima kad će se osloboditi kućnih okova i realizirati svoje ljubavne fantazije. Čak ranije nego što je uspio dovršiti svoje sanjarije, teška bolest i smrt su prekinuli mladost i ljepotu. Njena smrt je pobudila još veći pesimizam i usmjerila pjesnikovu filozofiju ka definiranju prirode kao okrutnog mehanizma. Kroz žal za njom, prisjeća se vlastitog djetinjstva i njegova poezija dobiva veliku dozu sjete te sama djevojka postaje simbol prolaznosti i mladosti koja iščezava zbog okrutnosti vanjskih faktora. Ta djevojka postaje metafora koja služi za opis dubokog smisla postojanja.

S druge strane, zahvaljujući njoj, uspijeva je pretvoriti svoj pesimizam u nevjerovatni izvor energije i nepresušan izvor inspiracije. Nakon povratka u Rekanati, usljed nedostatka materijalnih sredstava, piše pjesme *Uspomene*, *Tišina poslije oluje*, *Subota na selu* u kojima se i dalje osjeća isti ton i trag njegove filozofije prirode, izazvane Silvijinom smrću.

Osjećaj istog tipa projicira na djevojku po imenu Marija Belardineli, komšinicu čiji je prozor gledao na Giacomov. Imala je jednako tešku i preuranjenu smrt poput Tereze. Marijin glas se ne čuje više niti on vidi njeno lice na prozoru, te joj pjesnik, ražalošćen, posvećuje svoju poznatu pjesmu *Sjećanja* (1829) u kojoj ona dobiva ime Nerina. Nerina je dio pjesnikove prošlosti za kojom on žali i u kojoj je doživio rijetke trenutke sreće i vjerovanje da će oni potrajati. Njena smrt ga navodi na priželjkivanje vlastite i najpesimističnija razmišljanja da čak nijedna ljubav nije spasiteljica niti vrijedna bola kojeg život donosi, već samo smrt:

Kob svoju ne znah. Koliko li puta
Ovaj svoj život turobni i pusti
bio bih rado zamenio smrću. (Musić, 25)

Međutim, prekretnica u Leopardijevom samotnom i platonskom doživljaju svijeta se dešava 1830. godine kada napušta Rekanati zauvijek te se nakon dužeg boravka u Firenci i Rimu seli u kuću svog prijatelja Antonija Ranijerija u Napulju. U ovom periodu zdravlje mu se drastično pogoršavalo, a ljubavne nevolje su ga još više mučile. Ipak, željan vanjskog svijeta i uz pomoć širokih poznanstava Ranijerija, uključuje se u javni život te mu se pridružuje u sve češćim izlascima van kruga intelektualaca, samim tim zauzima položaj u društvu, osjeća se aktivnim učesnikom svoje okoline.

Dvije godine poslije, piše najmanje četiri pjesme posvećene Fani Tarđoni-Toceti, jedinoj ženi koja nije bila simbol ljubavi i poetske inspiracije zasnovanoj na nemoći autora da se suoči sa svojim osjećanjima i direktno izrazi želju za njihovom realizacijom. Radi se o pjesmama: *Ljubav i smrt*, *Konsalvo*, *Aspazija* i *Sebi*. Iako je napokon skupio hrabrosti da joj prizna svoja osjećanja, još jednom je bio razočaran. Odbijen je, navodno, prvenstveno zbog svog fizičkog izgleda i nemara u higijeni, međutim, ipak je Fani ostala posljednja i jedina prava ljubav njegovog života.

Sad hvastaj se, jer možeš. Pričaj da jedina
Od svog si spola, pred kojom priklonih
ponosnu glavu, kojoj voljno pružih
neobuzdano srce. Pričaj da prva,
i posljednja stalno, nadam se, moje oči
vidjela si, kako pred tobom mole,
plašljiva mene, dršćućeg, gorim od srdžbe i
stida dok te volim (...) (Ivi,45)

Ljubavno razočarenje ga pak u početku ovog perioda nije navelo na filozofiju besmislenosti življenja, već ovaj period spada u najzrelije i najbogatije dijelove njegovog poetskog stvaranja. U pismu koje joj je uputio 1832. godine, nalaze se riječi: „Ipak je sigurno da su ljubav i smrt jedine lepe stvari koje svet poseduje i zaista jedine dostojne da ih čovjek želi.“ (Ivi, 21) Ovakvo promišljanje i blaga promjena u poetici se dešava te iste godine pa on piše pjesmu: *Ljubav i smrt*. Sastoji se od četiri strofe različite dužine, a rima je nepravilna, slobodna. Ova pjesma vremenski

pripada najljepšim i najintenzivnijim trenucima ljubavne strasti koju je osjećao. Stvara se osjećaj i atmosfera koja izjednačava i povezuje ljubav i smrt: od prvog sve lijepo kreće, gdje *Amor* dođe, sve se rađa, cvjeta i donosi emotivnu vrtoglavicu, vrhunac koji ovaj svijet može pružiti, dok *Smrt* dolazi kao konačni lijek, smiraj za tugu i razočarenje. Koegzistiraju kao da proizilaze jedan iz drugog, vječni su i svuda oko nas, stvarajući neobičnu simbiozu koja jedina može donijeti neki smisao ljudskom rodu. To su zakoni koji vladaju nad čovjekom a koje pjesnik slavi, ne vidjevši kontrast među asocijacijama koje ova dva pojma izazivaju kod običnog čovjeka. U prvoj pomisli na smrt, neizbježna asocijacija većine ljudi je crnilo i beživotno tijelo, a vladajuća emocija strah, dok su pjesnikove asocijacije (ili barem one koje su nam predstavljene) veoma neobične. One su ispunjene spokojem i prihvatanjem koje postaje u nekim trenucima čak i priželjkivanje. U drugoj strofi ove pjesme se na najbolji način može doživjeti i shvatiti pjesnikova percepcija ljubavi i smrti koje su pridružene i savršeno ukomponovane do mjere da djeluje kao da proizilaze jedna iz druge:

Kada se istom rodi
u dubokom srcu
ljubavno uzbuđenje,
s njim zajedno osjetimo u grudima
želju da umremo, bolećivu i umornu,
zbog čega, ne znam: al' tako
prava i jaka ljubav djeluje u početku. (Ivi, 39)

U pjesmi optužuje čak one koji u smrti vide grozotu kao žrtve nekog uma, a u posljednjoj strofi priziva smrt koja, po njemu, kasni, jer očito smatra kako je proživio vrhunac svog ljubavnog doživljaja, te da nema razloga za daljnji život. Zbog svojih vjerovanja osjeća se nadmoćno u odnosu na neuki ljudski rod, izdiže sebe i svoj nadareni um koji konačni spas vidi u ništavilu, čiji dodir poredi sa djevičanskim grudima.

U odnosu na Leopardijevu filozofiju i pisanje iz ranijih godina njegovog života, primjetna je ipak doza optimizma, samim tim što je ukazao na mogućnost spasenja kroz trenutke sreće i uzbuđenja, zahvaljujući Amoru, ma koliko kratkotrajno i samom pjesniku nedokučivo to bilo. Pjesma *Dominirajuća misao* je također ispunjena ljubavnom temom, čija je inspiracija Fani, bez obzira na to kolike ljubavne muke je zadala pjesniku.

“*Dominirajuća misao* je veličanstveno dozivanje misli o ljubavi, koja, kao da dolazi izvana kako bi zavladała onim unutrašnjim „ja“, kao da se prirodno sjedinjuje s njim, poput nečega što se neprestano ponavlja i produžuje, moći koja uništava tok vremena pretvarajući ga u vječnu sadašnjost.“ (Ferroni, 1993, 12, prijevod naš)

Ovakva promjena u duševnom raspoloženju, odnosu prema društvu i svijetu jeste prvenstveno uslovljena ljubavlju prema Fani, međutim ne treba zanemariti ni socijalni faktor, optimizam koji je vladao u društvu s kojim je Leopardi bio u kontaktu. Razvija se nova poetika, drugačiji jezik i stil, koji su u suprotnosti sa onima iz ranijih perioda pjesnikovog stvaranja. Iako su u njegovom *Ciklusu o Aspaziji* još uvijek prisutni klasicistički motivi koje pjesnik nikad ne prevazilazi u svom stvaranju: samo ime Aspazija potiče iz antike, prostitutke koju je volio veliki Perikle, pripadnik atinskog plemstva.

I premda pune čame, napokon poslije ropstva i nakon
buncanja dugog zadovoljan primam
razbor sa slobodom. Jer ako život
ljubavi lišen je i obmana nježnih,
tad je noć bez zvijezda usred zime. (Musić, 1964, 45)

Međutim, pjesnik ne pjeva o nekoj idealiziranoj ljubavi iz daleke prošlosti na koju bi se trebalo gledati kao na nešto izgubljeno i van dometa čovjeka njegovog vremena, već o svom iskustvu nesretne ljubavi, jedne Aspazije modernog doba, žene od krvi i mesa a ne neke obožavane ikone koja je uspjela inspirirati i ukrasti srce jednog od najmoćnijih ljudi antičkog svijeta, kao što je ranije bio slučaj. Leopardijeva Aspazija je u stanju da probudi pjesnikova osjećanja i da učini život vrijednim življenja te da pjesnik pobjedonosno posmatra zloćudnu prirodu, pronašavši novi način da joj se odupre. Zahvaljujući njoj pjesnik počinje razvijati tu novu poetiku, u kojoj jezik nije više muzikalna, već energičan i prkosan, stvarajući na taj način posve novu fazu i misao koja sačinjava tzv. *poetiku heroizma*.

... dovoljna i utjeha i osveta
Zbog udesa ljudskog jest mi da na travi
ovdje ležim nepomičan i lijen,
more, zemlju i nebo gledam i smiješim se. (Ibid)

Poetika heroizma će unijeti velike promjene u pjesnikovu poeziju poznih godina te će Leopardi biti sve istrajniji u borbi za dostojanstvo i ujedinjenje ljudskog roda koja će rezultirati posve drugačijom tematikom i principom stvaranja. Heroizam je novitet kojim odiše *Ciklus o Aspaziji*, prvenstveno izražen kroz revolt koji ga obuzima u pogledu na uvijek aktualnu Leopardijevu misao o tragičnosti postojanja i historijskog pesimizma. Walter Binni, u *Tutte le opere*, piše o ovoj promjeni u Leopardijevoj poetici:

“Prema tome, sasvim ljudska rutina zamjenjuje metafizičku i čovjek na Zemlji se priljubljuje uz svoju nedužnu, hrabru braću, udruženu protiv prirode i svjesnu svoje istinske, ograničene sudbine i dužnosti da budu solidarni na ljudski, društveni način.“ (Ferroni, 1993, 68)

Kao da je, osjetivši povezanost s ljudima van svog doma, otkrio mogućnost povezivanja ljudskog roda na mnogo višem nivou, ta mu je misao izazvala entuzijazam i dala elan za dalje pisanje. Ovu novu poetiku je usavršio i u punoj snazi prikazao pjesmom *Žukva ili pustinjski cvijet*, najdužim i najambicioznijim Leopardijevim lirskim djelom gdje zauzima čvrst stav i preferira suočavanje s prirodom budući da je čovjek duhovno moćniji od nje. Otkriva i da je besmrtnost moguće dokučiti kroz umjetnost, a sili prirode se narugati kroz spoznaju i suočenjem sa sudbinom. Ova pjesma je napisana 1845. godine te su i u nju uvršteni različiti motivi: ljubav, prolaznost života, smrt, ljepota i tragičnost, anksioznost egzistencije. Ponovo spominje smijeh kao sredstvo rугanja sudbini i prirodi:

Al' volim prezir koji u mom srcu
protivu tebe nosim
pokazati najjasnije što mogu;
prem zaborav, znam dobro, čeka onog
ko svom odveć zamjeri se vijeku.
Tvom zlu što zajedničko
I meni je i tebi, ja se smijem. (Musić, 1964, 49)

Pjesma govori o hrabrom ali krhkom otporu koji Žukva pokazuje Vezuvijanskoj lavi, destruktivnoj planini koja predstavlja prirodu. Ona je simbol stanja u kojem se čovjek nalazi: kao nježni cvijet ona krasi planetu ali biva periodično uništavana erupcijama. Ona je, pak, također simbol

prkosa, i u tome prednjači u odnosu na čovjeka kojem bi trebala postati uzor i saputnik u borbi koju treba započeti.

U ovoj pjesmi Leopardi stvara polemiku protiv progresističkih i spiritualističkih ideala te razvija svoju temu heroizma, preobrazujući svoju filozofiju, moral i etiku u parabolu koju predstavlja taj cvijet. Žukva je simbol solidarnosti i poruka koju pjesnik šalje čovječanstvu; tu pjesnik želi da prevaziđe pesimizam stvarajući jedan novi društveni lanac koji će ujediniti sve ljude protiv tog zajedničkog neprijatelja te okreće svoj pogled prema budućnosti. Taj ironični stav i prezir koji u sebi nosi stoičku i titansku filozofiju će zadržati i u *Malim moralnim djelima*, svojevrsnim pjesmama u prozi, čija je poetika i finalno označena terminom *herojskog pesimizma*.

U ovim pjesmama, nakon dugih, imaginarnih rasprava sa mnogim filozofima, dolazi do zaključka (te pritom mijenja stanovište koje je prethodno zauzimao pravdajući samoubistvo mladog Wertera), da čovjek ipak ne treba prekidati životni tok i tok prirode, već istrajati dok smrt ne dođe sama, kako ne bi nanio dodatnu bol prijateljima i porodici unesrećenog. Na taj način približava se još jednom Šopenhauerovoj filozofiji, čime se u njegovoj poeziji prožima osjećaj solidarnosti i herojskog otpora u službi kolektiva i višeg cilja.

Zbog velikih promjena na privatnom planu sve više se približava romantizmu kao da se radilo o nekoj unutarnjoj pobuni koja se proširila u sve domene njegovog života, čak i na njegovu estetiku. Napušta Montija i savršenost imitiranja, počinje čitati Foscola, Manzoniya. Približava se Šopenhaueru i po ugledu na njegove teorije stvara i vlastitu teoriju zadovoljstva. Šopenhauerova teorija zadovoljstva je podrazumijevala da čovjek osjeća dosadu čim ostvari neku težnju. Cijeli ljudski rod besciljno luta i ponovo se vraća na polaznu tačku, ne napreduje. Jedini izlaz vidi u askezi, odricanju života i utapanju u nirvanu. Međutim, malu kompenzaciju za pretrpljeni bol pronalazi u bezinteresnom doživljaju umjetnosti. Kao što se može primijetiti, ova filozofija je baza Leopardijeve misli i otvara vrata njegovog uma, usmjeravajući ga ka romantizmu.

Vrhunac te promjene predstavlja *Silviji. Silviji* (1828) je nešto kasnije napisana pjesma, također iz zbirke *Pjesme*, napisana van svake sheme. Strofe imaju različit broj stihova, a sve strofe krasi rima. Duševno stanje pjesnika je u savršenom skladu sa godišnjim dobima i prirodom, čija je ona metafora. Pjesma je prožeta osjećanjima koja su njemu svojstvena u trenutku pisanja i ne nose neku općenitu vrijednost, karakterističnu za cijeli ljudski rod. On žali za smrću voljene Silvije, u stvarnom životu djevojke Tereze:

Silvija, da l' još pamtiš
vrijeme onog smrtnog ti života,
ljepota kad ti sjala
u oč'ma, što se smješ'le i krile,
a, misaona i vesela, ti si
mladosti na prag stala? (Ivi, 23)

6.0 Zaključak

Leopardijev pesimizam prevazilazi romantičarski žal za vremenom koje protiče pokraj nas, nemoćnih pred veličinom prirode i njenog toka. Romantizam doista kao bazu ima osjećaj nostalgije, djetinjstvo se smatra izgubljenim rajem gdje su osjećaji i prijemчивost konteksta u kojem se nalaze zauvijek nestali i nemoguće ih je dokučiti, te zbog toga pjesnik u ovom pravcu pronalazi svoje konačno odredište, iako se nikad do kraja ne odriče klasicističkog pogleda u nekim segmentima svoje poezije. Jasne su razlike na koje čitalac nailazi konfrontirajući dvije pjesme iz različitih perioda Leopardijevog pisanja, kao što su *Italiji* i *Silviji*. Uticaj ranih godina njegovog života ostaje vidljiv, međutim, fantaziranje, san i opijenost, na koncu ona iracionalna strana čovjeka postaje dominantna u njegovim djelima. Pjesnik, romantičar, osjeća se malim i nemoćnim pred velikom Prirodom, te upravo zbog toga kod većine autora romantizma je poznat i frekventan povratak religiji. Kao što smo to naveli tokom interpretacije Leopardijeve poezije, iako ona sadrži suštinski romantičarske elemente poput motiva noći, tame i raznih metafora iracionalnog, pjesnikov moral isključuje religioznost i pokorenje pred prirodom i do same smrti se bori protiv nje, ogorčen, smatrajući je neprijateljem čovječanstva i pokušavajući da pronađe način da joj se odupre. U konačnici, Leopardi ostaje vjeran sebi i originalan u vlastitom stvaranju i varijacijama u odnosu na romantičarsko stvaranje, u klasičnom smislu te riječi.

BIBLIOGRAFIJA

1. Bosco, U. (1980): Titanismo e pietà in Giacomo Leopardi : e altri studi leopardiani. Roma: Bonacci.
2. Canducci, L. (1978): Giacomo Leopardi : autoanalisi di un poeta. Roma: Bulzoni.
3. Caserta, E. (1980): L'ultimo Leopardi: pensiero e poesia. Roma: Bonacci.
4. Čulić, H. (1977): Govor i šutnja (Speech and silence). Zagreb: Čakavski sabor.
5. Ferroni, G. (1993): Giacomo Leopardi. Milano: L'unità.
6. Ferroni, G. (2005): Istorija Italijanske književnosti (History of Italian Literature). Podgorica: CID.
7. Leopardi, G. (1897): Pensieri di varia filosofia. Torino: Einaudi.
8. Leopardi, G. (1951): Izabrane pjesme (Selected Poems). Zagreb: Zora.
9. Macchioni Jodi, R. (1981): Poetica e stile della lirica Leopardiana. Roma: Bulzoni.
10. Mejdanija, M. 'Poetska tišina Giacoma Leopardija' (Poetic silence of Giacomo Leopardi). Sarajevo: *Radovi Filozofskog fakulteta*, 2010, Knjiga 1, 101-112.
11. Musić, S. (1964): Leopardi - Pesme i proza (Leopardi - Poetry and Prose). Beograd: Rad.
12. Prete, A. (1984): Il pensiero poetante. Milano: Feltrinelli.
13. Saponaro, M. (1943): Leopardi. Milano: Industrie Grafiche Italiane Stucchi.
14. Zorić, M. (1974): Povijest svjetske književnosti (History of World Literature). Zagreb: Mladost.

ARHITEKTURA ZLATKA UGLJENA – KONTINUITET TRADICIONALNIH FORMI U MODERNOJ I POSTMODERNOJ REINTERPRETACIJI

Lejla BUŠATLIĆ

Srednja škola primjenjenih umjetnosti Sarajevo
Gimnazijska 11, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina
E-mail: lejlabusatlic@hotmail.com

ABSTRACT

U radu se analizira problematika sinteze tradicionalnog i savremenog na primjerima odabranih arhitektonskih rješenja akademika Zlatka Ugljena. Istražuje se način na koji autor rekontekstualizira univerzalne vrijednosti tradicionalne arhitekture oblikujući prostore savremenog vizuelnog identiteta. Ideja gradnje na kontinuitetu je konstanta. Prisutna je od samog početka u ranim realiziranim i idejnim projektima, kao i u recentim arhitektonskim rješenjima. Dominira jezik moderne i savremene arhitekture poput rješenja hotela Ruža u Mostaru i Šerefudin Bijele džamije u Visokom. Poetika modernizma i postmodernizma oplemenjena je emotivnom notom koja se prepoznaje kao reminiscencija na tradicionalne forme. Kroz komparaciju sa savremenim tendencijama u svjetskoj arhitekturi opus autora je stavljen u širi kontekst. Poseban osvrt je dat na recentne projekte autora (Upravna zgrada Rijaseta u Sarajevu, projekat revitalizacije Bijele tabije u Sarajevu) u kojima je uspješno interpolirana savremena arhitektonska forma u već postojeću slojevitou urbanu strukturu. Cilj je ukazati na značaj ovakvog pristupa u arhitekturi i mogućnost oblikovanja humaniziranih prostora reinterpretiranjem tradiranih formi savremenom arhitektonskom leksikom.

Ključne riječi: moderna, postmoderna, tradicionalno, savremeno, genius loci, Zlatko Ugljen

ZLATKO UGLJEN'S ARCHITECTURE – THE CONTINUITY OF TRADITIONAL FORMS IN MODERN AND POSTMODERN REINTERPRETATIONS

The paper analyzes the problem of synthesis of traditional and modern using examples of selected architectural solutions of the academician Zlatko Ugljen. It explores the way in which the author recontextualizes universal values of traditional architecture to form spaces of contemporary visual identity. The idea of building on continuity is constant. It is present from the beginning in the early finished and preliminary projects, as well as in the recent architectural solutions. The language of modern and contemporary architecture is dominant in architectural solutions, such as the hotel Rose in Mostar and Šerefudin White Mosque in Visoko. The poetics of modernism and postmodernism is enriched with emotional note, which is recognized as a reminiscence of the traditional forms. Through a comparison with contemporary trends in world architecture, the work of the author is put in a wider context. Special attention is dedicated to the author's recent projects (Administrative building of Riyaset in Sarajevo, project of revitalization of the White Bastion in Sarajevo), where modern architectural forms have been successfully interpolated in the existing multi-layered urban structure. The aim is to highlight the importance of this approach in architecture and the ability to create humanized space by reinterpretation of traditional forms with contemporary architectural vocabulary.

Key words: modernity, postmodernity, traditionally, contemporary, genius loci, Zlatko Ugljen

1.0 Uvod

Odnos tradicionalnog i savremenog u području kreativnog izražavanja u koje spada i oblikovanje prostora izuzetno je kompleksan problem. Svaka nova arhitektonska intervencija je interpolacija, upisivanje novog teksta u već postojeću urbanu strukturu. Intervenirati i interpolirati savremene arhitektonske forme u urbanističko tkivo ambijentalne vrijednosti obilježene specifičnim duhom mjesta vrlo je složeno. U urbanom tkivu egzistira složen odnos između tradicionalne arhitekture i savremenih arhitektonskih rješenja koja se inkorporiraju u ambijent s kojim dolaze u najdirektniji prostorni odnos. Pristup graditeljskom naslijeđu mogao bi se definirati kroz dvije krajnosti – imitiranje tradicionalnih formi u maniru eklekticizma i potpuno negiranje bilo kakvog odnosa spram postojećeg ambijenta. Puko kopiranje je besmisleno i vodi u dogmatsko shvatanje prostorne umjetnosti. Apsolutno negiranje prošlosti vodi ka nametljivoj dominaciji modernističkih oblika bez ikakvog senzibiliteta u odnosu na zatečeno stanje¹. Sve što postoji ima vezu s onim što mu je prethodilo.

Arhitektura izvire iz cjelokupnog kulturnog naslijeđa i u sebi sadrži svu njegovu slojevitost. Njena evolucija samo je jednim dijelom povezana s razvojem nove tehnologije. Arhitektonska djela koja imaju istinsku vrijednost uspijevaju da s duhom vremena povežu taj univerzalni karakter arhitekture, u smislu originalnih prostornih i oblikovnih rješenja koja svojim estetskim i funkcionalnim vrijednostima postaju prepoznatljiva kao trajne vrijednosti. Takva prostorna rješenja izlaze iz okvira striktnog svrstavanja u određene stilske odrednice, nadilaze svaku vrstu kategorizacije. Svoju vrijednost arhitektonsko djelo postiže u dijalogu s okolinom ostvarujući prostorni identitet *genius loci*² kao individualni kreativni stav stvaraoca ali i referenca na tradicionalne arhitektonske forme. Cilj nije imitacija već kreacija. U tom procesu veoma je važno uskladiti odnose između novog i starog na razini vizuelnog, funkcionalnog i estetskog.

¹ Cf. Arh, časopis za arhitekturu, urbanizam i oblikovanje, Sarajevo: Društvo arhitekata Sarajevo: Savez arhitekata BiH, broj 22, maj 1991, 76.

² Duh mjesta (latinski: *genius loci*) odnosi se na jedinstvene, karakteristične i štovane aspekte mjesta to je kombinacija nematerijalne baštine i materijalnih fizičkih aspekata mjesta. No, prije i iznad svega, *genius loci* znači jedan određen i izrazit karakter. Takav karakter nije nikada jednostavan, a u našem dobu on je svakako pun kompleksa i kontradikcija, no to nikako ne znači da je on bez svoje strukture i smisla. Cf. Norberg-Schulz, C. (1999): *Egzistencija, prostor i arhitektura*. Beograd: Građevinska knjiga, 108.

Aktuelna situacija u bosanskohercegovačkoj arhitekturi ukazuje da mladi autori nemaju razvijen senzibilitet i ne mogu se nositi s izuzetno složenim problemom u arhitekturi integracije staro-novo. Rezultat je samodovoljna arhitektura koju čovjek ne doživljava kao prostor svoje egzistencije. U tom kontekstu opus Zlatka Ugljena zauzima osobito mjesto kao referentna osnova za analizu ove problematike, sinteze savremene arhitekture i pouka preuzetih iz prošlosti. Taj koncept gradnje na kontinuitetu u Ugljenovim arhitektonskim rješenjima može se interpretirati kao nastavak istraživanja problema sintetiziranja tradicije sa savremenim tokovima u arhitekturi, koji su u svojim projektima i teoretskim radovima obrađivali Juraj Neidhardt i Dušan Grabrijan već u periodu između dva svjetska rata. Autor vrlo vješto uspostavlja balans u odnosu visoke estetike modernizma i postmodernističkog propitivanja značenja prošlosti. Referiranje na prošlost se ne manifestira u formi nostalgičnog eklekticizma, pukog kopiranja elemenata tradicionalnog graditeljstva već kao respektabilan dijalog i razumijevanje univerzalnih poruka prošlosti koje se povezuju s duhom vremena. U nekim projektima duh tradicije ima tiši prizvuk: jezik moderne arhitekture dominira u apstraktnim geometrijskim formama čistih bijelih volumena (projekti hotela Visoko u Visokom, katoličke crkve sv. Petra i Pavla sa franjevačkim samostanom u Tuzli i rimokatoličke katedrale u Mostaru na najbolji način ilustriraju ovakav pristup). Ponekad je oslanjanje na prošlost jače izraženo akcentiranjem poetskog elementa (hotel Bregava u Stocu i rezidencija predsjednika Predsjedništva SRBiH u Sarajevu). Kroz proces prilagođavanja nova arhitektonska forma tiho se uvlači u prirodno i urbano okruženje poštujući *genius loci*. Arhitekt odabire pristup ovisno o karakteru lokaliteta.

Za potpuno razumijevanje Ugljenovog promišljanja oblikovanja prostora, a osobito emotivne, poetske note kojom autor oplemenjuje modernističke arhitektonske forme, neophodno je prepoznati referiranje na univerzalne vrijednosti tradicionalnog graditeljstva. Arhitektura Zlatka Ugljena, izvorno prepoznatljiva nastaje kroz istraživački proces suštinskih vrijednosti i principa u tradicionalnoj arhitekturi koji se oblikuju i prilagođavaju savremenim zahtjevima. Kroz transkripciju tradiranih formi u savremenu arhitektonsku leksiku razvija se prepoznatljiv arhitektonski izraz. Poštivanje karaktera prirodnog i arhitektonskog okruženja koji se definira kao *genius loci* – duh mjesta je jedno od polazišta u oblikovanju novih arhitektonskih struktura. To iziskuje istraživački rad i kreativni napor u cilju stvaranja skladnih ambijentalnih i arhitektonskih kompo-

zicija kao sinteze starog i novog. U tom procesu oslanjanja na tradiciju Ugljen uvijek ostaje dosljedan visokim estetskim kriterijima modernizma. Suptilnim pristupom graditeljskom naslijeđu, respektirajući memoriju mjesta, kreira humanizirane prostore savremenim arhitektonskim rječnikom. Dva osnovna elementa kojim oblikuje prostor su bijela boja i svjetlost u funkciji orkestracije arhitektonske kompozicije.

Arhitektonsku formu, prostor oblikovan svjetlom i bjelinom percipira kao skulpturu u prostoru. Radi se o stvaraocu izvanrednog kreativnog potencijala čija djela su prije svega usmjerena ka ljepoti i harmoniji između prostora, prirode i čovjeka. Ne može se govoriti o trivijalnom pristupu, pukom kopiranju i preuzimanju tradicionalnih formi, već o stvaralačkom procesu utemeljenom na traganju, istraživanju i dubokom razumijevanju graditeljskog naslijeđa. Autor odolijeva svakoj vrsti epigonstva i mimetičkog pristupa stvarajući jasne pročišćene arhitektonske forme, meditativne bijele prostore kao estetske oaze. Obogaćuje tradicionalnu gradnju i osjećaj za prostor sa savremenom arhitektonskom formom i njenim izražajnim sredstvima. (Maroević, 1991, 20-31) Umjetnost oblikovanja prostora percipira kao univerzalnu vrijednost i postojanost.³ Značaj arhitektonskog opusa Zlatka Ugljena i autorov doprinos razvoju savremene arhitekture potvrđuju i recentni prikazi savremene svjetske arhitekture u kojima se autori referiraju na opus Zlatka Ugljena (Don Rubin, Peter Nagy, Phillippe Rouyer: *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre: Europe*. New York and London: Taylor & Francis group, 2009; Jonathan Bloom, Sheila Blair. *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009; Rudolf Stegers. *Sacred Buildings: A design Manual*. Basel-Boston-Berlin: Birkhäuser Verlag AG, 2008). Jasno je da se radi o autoru koji originalnošću i inovativnošću arhitektonskih rješenja nadilazi regionalni kontekst. Analizom recentnih idejnih i realiziranih projekata Zlatka Ugljena nastalih nakon 2000. godine dopunjena su dosadašnja istraživanja autorovog opusa elaborirana u monografiji Stane Bernika *Arhitekt Zlatko Ugljen*.

³ Generiranje vječnih pobuda u smislu Plečnikove arhitekture perennis osnovno je ishodište za razumijevanje Ugljenove arhitekture. Njeno sagledavanje u okviru sintagme arhitekture postojanosti koja obuhvata uključivanje u karakteristični niz konzistentnih arhitektonskih ostvarenja i dostignuća i transformaciju graditeljske baštine u moderno ostvarene arhitektonske organizme. Cf. Bernik, S. (2002): *Arhitekt Zlatko Ugljen*. Tuzla: Međunarodna galerija portreta Tuzla, 41.

2.0 Rani radovi, utjecaj Juraja Neidhardta

Ideja povezivanja modernog i tradicionalnog čiji se začeci mogu prepoznati u arhitekturi bosanskog sloga razvija se u periodu moderne kroz djelovanje dvojice istaknutih teoretičara i arhitekata Dušana Grabrijana i Juraja Neidhardta. Među relativno malim brojem arhitekata koji su djelovali u Sarajevu između dva rata, Dušan Grabrijan zauzima posebno mjesto. Svoje djelovanje usmjerava ka izučavanju tradicionalnog graditeljstva a posebno razvoju stambene arhitekture. Ljubav i interes za ovu problematiku prenosi i na kolegu Juraja Neidhardta s kojim će saradivati za vrijeme boravka u Sarajevu. *Sarajevo i njegovi trabanti: arhitektonsko-urbanistička razmatranja uoči izrade nacрта za regulaciju grada Sarajeva* (Hrvatsko društvo inženjera, 1942) prvo je značajnije i kompleksnije Grabrijanovo teoretsko djelo u kome zajedno s Jurajom Neidhardtom rezimira svoje arhitektonsko-urbanističke ideje potaknute istraživanjem tradicionalnog graditeljstva. Nakon Grabrijanove smrti objavljeno je izvanredno djelo nastalo kao rezultat saradnje s Jurajom Neidhardtom *Arhitektura Bosne i put u savremeno* (Ljubljana Državna založba Slovenije, 1957) u kojem se ukazuje na značaj uspostavljanja dijaloga i gradnje na kontinuitetu kroz sintezu tradicionalnog i modernog. Dušan Grabrijan je prvi uočio bliskost i podudarnost između bosanskog arhitektonskog naslijeđa i stavova Le Corbusiera.

Paralelnosti se mogu prepoznati u prožimanju eksterijera i interijera, povezivanju arhitekture i pejzaža, čistim kubističkim geometriziranim formama, fasadama bez suvišnih dekorativnih elemenata, antropometričnosti, prostornom preklapanju, fleksibilnosti unutrašnjeg prostora oslobođenog od suvišnog namještaja, pravu na vidik, prirodi kao dijelu kompozicije. Dolazak arhitekta Juraja Neidhardta u Sarajevo bio je izuzetno značajan za dalji razvoj ideja i istraživanja koje je započeo Grabrijan. U borbi za afirmaciju kvaliteta graditeljskog naslijeđa formira se specifičan izuzetno značajan Grabrijanov stav koji će utjecati na dalji razvoj moderne i savremene arhitekture: *kontinuitet naslijeđa u savremenom arhitektonskom stvaralaštvu*.

Juraj Neidhardt na tragu Grabrijanovih istraživanja nastavlja dalje razvijati ideju stvaranja novih arhitektonskih formi u duhu modernizma internacionalnog stila kroz kreativni pristup tradicionalnom graditeljstvu. Nastojao je da u graditeljskom naslijeđu otkrije korijene i postigne sintezu tradicionalnih elemenata i novih tendencija u arhitekturi. Na oblikovanje njegovog arhitektonskog izraza veliki utjecaj imala je modernistička

arhitektura Petera Behrensa i Le Corbusiera, koji su zaslužni za definiranje osnovnih karakteristika novog stila u arhitekturi.

Ne bez razloga i Neidhardt i Le Corbusier fascinirani su tradicionalnom bosanskom arhitekturom, posebno fenomenom bosanske kuće jer se ona u mnogim aspektima uklapa u estetske kriterije arhitekture modernizma obilježene osnovnom idejom da forma slijedi funkciju. Tu ideju gradnje na kontinuitetu i transponiranje univerzalnih vrijednosti tradicionalnog graditeljstva u savremeni kontekst slijedit će i Neidhardtov učenik Zlatko Ugljen. Autor je uključen u nastojanja Neidhardta i njegovih modernističkih savremenika da kroz proces istraživanja graditeljskog naslijeđa oblikuju savremene arhitektonske forme inspirirane tradicijom i modernizmom. On ga uvodi u svijet arhitekture izgrađujući poseban senzibilitet prema graditeljskom naslijeđu i njegovom povezivanju sa savremenim tendencijama u umjetnosti prostornog oblikovanja. Čiste geometrijske forme kubusa bez suvišne dekorativnosti, otvaranje prema prirodi, polivalentnost unutrašnjeg prostora sa fiksnim ugradbenim namještajem, prožimanje eksterijera i interijera, princip prava na vidik sve su to vrijednosti koje povezuju bosanskohercegovačku tradicionalnu stambenu arhitekturu s jezikom moderne arhitekture. Iskustva i spoznaje o modernoj arhitekturi koje je stekao kroz saradnju s P. Behrensom i Le Corbusierom Neidhardt koristi po povratku u Zagreb i za vrijeme boravka u Sarajevu kako bi afirmirao nove vrijednosti i ukazao na značaj oblikovanja specifičnog modernog arhitektonskog izraza utemeljenog na kontinuitetu naslijeđa. Želi realizirati viziju humane arhitekture namijenjene čovjeku. U Zenici oblikuje koncept nove stambene arhitekture za radničke porodice (1939-1940) uz slogan „Na malim stvarima leži svijet“. Ta arhitektura je snažno prožeta domaćom tradicijom u sintezi s najprogressivnijim arhitektonskim trendovima. Tipovi njegovih radničkih kuća predstavljaju spoj saznanja stečenih u Le Corbusierovom ateljeu i samostalnog istraživanja kulture stanovanja u Bosni. U Varešu je projektirao samački hotel za 250 radnika (1946), prvi te vrste u bivšoj Jugoslaviji. Taj „hotel za bečare“, kako ga je zvao projektant, bio je komforan, sa stambenim i društvenim prostorijama, punim pansionom, restoranom, higijenskim prostorijama, terasom na krovu, tuševima, prostorom za sunčanje radnika. Sve je bilo pod utjecajem velikog francuskog arhitekta Le Corbusiera i njegove teorije o „osunčanim gradovima“.

Želio je projektirati radničke kuće i naselja u kojima bi život radnika bio humaniji. Najupečatljiviji primjer ovakvog načina razmišljanja, kada je riječ o arhitekturi, jeste gradić Ilijaš, sa svojim parkovskim

naseljima i jednospratnim radničkim kućama građenim s vidljivim elementima bosanske arhitektonske tradicije.⁴ Neidhardtova arhitektura sadrži u sebi elemente kompozicije tradicionalne arhitekture i snažnu poruku likovne i oblikovne vrijednosti bosanske kuće interpretirane jezikom savremene arhitekture. Ovakav pristup oblikovanju prostora potvrđuje skijaška kuća na Trebeviću, idejni projekt realiziran 1947, s izvanrednim plasmanom na teren, osmišljenom dispozicijom i funkcijom koja se s likovnim kvalitetom i humanim mjerilom harmonično uklapa u ambijent. Monumentalnost je postignuta kroz minimalistička rješenja, oslanjanje na tradicionalne forme, upotrebu tradicionalnih materijala i sjajnim plasmanom na teren kroz organsko urastanje arhitekture u prirodno okruženje. Inspiracija je pronađena u pozitivnim vrijednostima arhitektonske tradicije, doksatnoj arhitekturi bosanske kuće sa plitkim četverovodnim krovom i naglašenim strehama, ali se prepoznaje i Le Corbusierov utjecaj u prostornoj plastici prizemlja.

Zlatko Ugljen jedan od sljedbenika ideje gradnje na kontinuitetu za koju se zalažu Grabrijan i Neidhardt u ovom biseru bosanskohercegovačke moderne arhitekture prepoznaje briljantnu jednostavnost i bogatstvo čovjekolike ljepote. Objekat definira kao njegovo mjesto trajne inspiracije i školu arhitekture, otkrivajući u njemu sloj po sloj univerzalne vrijednosti *arhitekture perennis* što se prije svega očituje u sintetizaciji lokalnog s funkcijama savremenog objekta (Kapetanović, 1990, 136-138). Radi se o rijetkoj arhitekturi koja postaje organska cjelina sa pejzažom. Ovakva arhitektonska rješenja imat će snažan utjecaj na oblikovanje Ugljenovog arhitektonskog izraza. Koliko je bila značajna Ugljenova saradnja sa J. Neidhardtom može se uočiti već u atorovimranim projektima poput idejnog projekta za planinarski dom Bobovac na Bobovcu kod Kraljeve Sutjeske (1968). Radi se o jednom od prvih projekata koji govori o autorovom istraživačkom pristupu graditeljskom naslijeđu i znalačkom transponiranju tradicionalnih formi u jezik savremene arhitekture.

Memorija mjesta imala je presudnu ulogu u oblikovanju arhitektonske kompozicije jer se radi o izuzetno značajnom lokalitetu: glavnom gradu srednjevjekovne bosanske države. Nivelirani prostor u obliku kaskada, istaknuta pozicija s veličanstvenim pogledom na okolni krajolik

⁴ Zlatko Ugljen ističe da su upravo ova arhitektonska rješenja radničkih kuća u Ilijašu J. Neidhardta bila njegov prvi kontakt sa modernom arhitekturom i odigrala ključnu ulogu u njegovom usmjeravanju ka proučavanju umjetnosti oblikovanja prostora. (Razgovori vođeni s autorom u periodu od juna do septembra 2015. u Sarajevu).

kao osobitost lokaliteta, njegov historijski značaj i ekskluzivnost zahtijevali su poseban odnos u procesu oblikovanja arhitektonskog rješenja.⁵ Osnovni problem bio je kako integrirati novo graditeljsko tijelo u duhovno biće prostora od izuzetnog kulturnohistorijskog značaja, sačuvati njegov dignitet, povezati se s arhitekturom označenom duhom prošlih vremena. Duh prošlosti na ovom tlu i dalje živi u obliku sačuvanog endemskog graditeljstva srednjevjekovne Bosne poput arhitekture kovačnica iz Očevlja. Tu se još i danas kuju oruđa identična onima iz srednjevjekovnog Bobovca. Kovačnice su konstruirane od lokalnog materijala – drveta, podignute iznad površine tla i vode sa stubovima, jednostavnih kubičnih formi. Takva arhitektonska rješenja bila su poticaj za planinarski dom na Bobovcu. Horizontalno položena drvena prizma oslonjena na četiri drvena stuba kao da lebdi. Autor, oslanjajući se na formu tradicionalnog graditeljstva, odaje pijetet našem bogatom naslijeđu i samom lokalitetu obilježenom posebnim dostojanstvom. (Bernik, 2002, 52)

Projekt planinarskog doma na Bobovcu u svom oslanjanju na univerzalne vrijednosti tradicionalnog graditeljstva i njihovim povezivanjem sa savremenim kontekstom, integraciji s prirodnim okruženjem, naglašenim horizontalizmom, upotrebom tradicionalnih materijala i stvaranjem efekta lebdenja korpusa građevine postavljenog na stubove vrlo je blizak Neidhardtovom rješenju skijaške kuće na Trebeviću ali i arhitektonskim rješenjima kuće Kenzo Tangea i nebeske kuće Kikutake Kiyonorija u Tokiju Ovakav analitički pristup arhitekta koji istražuje, otkriva vrijednost graditeljskog naslijeđa neophodan je u procesu sinteziranja tradiranih formi i savremenih tendencija.

⁵ Dvor na Bobovcu prvi put se spominje 1356. godine u pismu bana Tvrtka. Smatra se da ga je izgradio polovinom XIV st. ban Stjepan II Kotromanić. Neki podaci ukazuju da je pojedine objekte u kompleksu izgradio Tvrtko I kao kralj. Arheološki dokazi govore da su ga dograđivali kraljevi Tvrtko II i Tomaš i Ostoja. Sami srednjevjekovni Bošnjani kao i susjedne države smatrali su Bobovac glavnim gradom srednjevjekovne bosanske države. Ovdje se čuvala bosanska kraljevska kruna. U okviru grada dvor je zauzimao najistaknutiji i strateški najbolje izabran položaj. Može se ustanoviti najmanje pet građevinskih faza. Teren je niveliran u tri odvojene terase koje se spuštaju od sjevera prema jugu sa visinskim razlikama od 6 do 10 metara. Kompleks dvora na Bobovcu sastoji se od: dvije palače – gornje i donje, pomoćne zgrade za smještaj zanatskih radionica, dva spremišta za žito, dvije kovačnice, staje za konje, dvije cisterne i odbrambenih objekata. Cf. Benac, A., Basler, Đ., Čović, B., Pašalić, E., Miletić, N., Anđelić, P. (1984): *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do pada ovih zemalja pod osmansku vlast*. Sarajevo: Veselin Masleša, 459.

3.0 Zlatko Ugljen u kontekstu modernih i savremenih tendencija svjetske arhitekture

Slojevitost arhitekture Zlatka Ugljena zahtijeva dublju analizu i stavljanje u širi kontekst kroz komparaciju s djelima F. L. Wrighta, K. Tangea, T. Andoa, A. Aaltoa i Le Corbusiera. Sintetiziranjem različitih elemenata i utjecaja preuzetih iz bosanskohercegovačkog graditeljskog naslijeđa, osobito stambene arhitekture, s modernističkom estetikom čistih volumena, jedinstvenim umjetničkim djelom osmišljenim po principu total dizajna i japanskom tradicionalnom arhitekturom oblikuje se prepoznatljiv Ugljenov arhitektonski izraz. Utjecaj Neidhradta ali i japanske arhitekture prisutan je u projektima planinarskog doma na Bobovcu i revitalizacije Turalibegove džamije u Tuzli, a prepoznaje se u procesu sažimanja forme i povezivanja arhitekture s prirodnim okruženjem. Autor kritički promišlja postmodernistički pristup uspijevajući da funkcionalističku estetiku pročišćenih kubističkih formi i postmodernističko reinterpretiranje prošlosti oplemeni elementima tradicije (hotel Ruža u Mostaru možda na najbolji način ilustrira ovakav koncept arhitektonskog rješenja).

Posebnost Ugljenovog promišljanja postmodernizma sastoji se u tome da se on ne odriče modernističkog racionalizma, sažimanja forme i estetike pročišćene od suvišnih dekorativnih elemenata. Tendencija da se arhitektonska kompozicija koncipira po principu total dizajna kao *Gesamtkunstwerk* govori o modernističkom senzibilitetu autora i percipiranju postmoderne kao revizije modernizma a ne apsolutnom prekidanju s estetikom sažimanja i jednostavnosti čistih geometrijskih formi specifičnom za modernu. Postmodernistički rekontekstualizira prošlost ali svoj arhitektonski izraz bazira na visokoj estetici modernizma. Njegova arhitektonska rješenja jesu slojevita jer nastaju kroz istraživački proces memorije mjesta ali nisu oblikovana po principu postmodernističkog inkluzivizma i stilskog šarenila već redukcionizma i minimalističkog promišljanja arhitekture.⁶ Wright insistira na humanoj arhitekturi, arhitektonskoj formi koja potencira vezu između arhitekture, čovjeka i

⁶ Manifestacije izrazitih naglašavanja i jasnoće su strane arhitekturi složenosti i protivrečnosti, koja pre teži da uključuje „zajedno“ nego da isključuje—ili—ili...Tajanstvena arhitektura ima vrednosti kada izražava složenosti i protivrečnosti sadržina i značenja. Ona može da sadrži elemente koji su istovremeno dobri i neprilični, veliki i mali, zatvoreni i otvoreni, kontinuirani i isprekidani, kružni i kvadratni, konstruktivni i prostorni. Jedna arhitektura koja obuhvata različite nivoe značenja rađa dvojnost i tenziju. Cf. Venturi, R. (1989): Složenosti i protivrečnosti u arhitekturi. Beograd: IRO Građevinska knjiga, 46.

prirode. Smatra da je organski objekt kao dio organske arhitekture uvijek u skladu s vremenom, čovjekom i mjestom. Sullivanovo interpretiranje odnosa arhitektonske forme i funkcije u kojem je forma podređena funkciji, uvijek je slijedi, Wright promišlja kao organsko jedinstvo, neraskidivu povezanost. Na tragu takvog razumijevanja sinteze forme i funkcije Ugljen ne gradi unificirani prostor koji stremlji potpunoj dominaciji konstrukcije i funkcije, nego humaniziran (Musabegović, 2010) U ovakvim realizacijama referiranje na tradicionalne forme materijalizira se savremenim tehnologijama i materijalima, ali se koriste i tradicionalni materijali da bi se oblikovale arhitektonske kompozicije modernog vizuelnog identiteta.

Oslanjanje na tradiciju se ne manifestira samo u odabiru materijala već i kroz oblikovanje ambijentalnih vrijednosti. Prožimanje unutrašnjeg i vanjskog prostora, povezivanje arhitektonske forme i prirode kao prepoznatljive karakteristike tradicionalnog graditeljstva reinterpreteraju se u savremenom kontekstu. Ta tema uvlačenja prirode u arhitekturu na virtuozan način je interpretirana u Wrightovom projektu za „Kuću na vodopadu“ (Fallingwater, Mill Run, Pennsylvania, 1936-1939), Ugljenovim rješenjima hotela Bregava u Stocu (idejni projekt 1973, realizacija 1975) i hotela Ruža u Mostaru (idejni projekt 1974, realizacija 1975) i Andovom projektu za „Crkvu na vodi“ na otoku Hokaidu (1985-1988). Frontalni zid pretvoren je u staklenu površinu, a molitveni prostor je orijentiran prema oltaru izmještenom u vanjski prostor.

Na taj način se uobičajena predstava božanskog lika na oltarnom zidu transponira na prirodu kao oličenje kreatora. Veza s arhitektonskim i prirodnim okruženjem, prožimanje eksterijera i interijera, jednostavnost čistih geometrijskih formi povezuju Ugljenova rješenja s lokalnim graditeljskim naslijeđem ali i s japanskom arhitekturom. Za Zlatka Ugljena kao i za Tadao Anda veliki značaj u oblikovanju prostora ima svjetlost kao nematerijalni element.⁷ Tu se arhitektura odmiče od isklju-

⁷ Ugljen: „Naravno, traganje za posebnosti, za transcendentalnosti, za atmosferom emfaze; tu se kao ni u jednom drugom arhitektonskom djelu koristi fenomen svjetla i njegove magije. Doista je izuzetno zadovoljstvo otkriti kako svjetlo može oplemeniti prostorne doživljaje, koliko svjetlo može pomoći u otkrivanju i stvaranju plastično-prostorne varijabilnosti. Ja sam to prvi put otkrio na Bijeloj džamiji u Visokom – da u toku dana i godine vaš prostor počinje pulsirati promjenljivim bogatstvom svjetla i sjene. Da draž prostora ovisi o varijaciji sjena. Da magija kontrastnih i manje kontrastnih sjena, mekih i tvrdih, stvara iluzije sinteze arhitekture, kiparstva i slikarstva harmoničnije od bilo koje podne ili zidne dekoracije. Iskustvo s Bijelom džamijom pobudilo je moj interes za operiranje svjetlom i sjenom i na objektima profanog karaktera.“ Cf. Roš, S., Rusan, A.: Intervju: Zlatko Ugljen. Zagreb: Oris/12, 19-20).

čivo predmetnog i taktalnog i ulazi u sferu duhovnosti koja nadilazi diktat egzaktnog i materijalnog. Reprezentativan primjer kreativne upotrebe prirodnog svjetla kao oblikovnog elementa u arhitekturi je Andova protestantska kapela u Ibaraki (1988-1989) koja je ne bez razloga dobila naziv „Crkva svjetlosti“ i Ugljenovo rješenje crkve sv. Marka na Plehanu (idejni projekt iz 1993, u realizaciji). Oba autora imaju sklonost ka oblikovanju meditativnih, intimnih, introvertnih prostora. Jednostavnim sredstvima, minimalističkim rješenjima, kreativnim uvođenjem prirodnog svjetla u interijer uspijevaju da stvore sintezu materijalnog i duhovnog, fizičkog i metafizičkog, sakralni prostor obilježen osjećajem mira, plemenitosti i uzvišenosti. Oslanjanje na tradicionalno graditeljstvo kroz proces sintetiziranja sa savremenim tendencijama, minimalistička rješenja jednostavnih pročišćenih formi, oblikovanje prostora čiji se sakralni karakter naglašava upravo kreativnom upotrebom prirodnog svjetla te međusobno prožimanje arhitekture i prirode, vanjskog i unutrašnjeg prostora povezuju ova dva autora. Ugljenovi sakralni prostori su poput palimpsesta, prostiru pred nas davno ucrtane tragove, dišu simboličnom vrijednošću svojih formi, kombiniraju gotovo eteričnu atmosferu sa savremenim tehnološkim rješenjima (Ugljen, Ugljen-Ademović, 2013, 8) To su forme istodobno nove i poznate, strane i prijazne, socijalno osviještene i poetične. Posjeduju neizbrisivu transcendentnost koja nadilazi prostorne okvire i teže duhovnome u najširem smislu tog pojma.

Na taj način autor oblikuje „arhitekturu iluzije“, sakralni prostor bogat metaforama u kojem je osjećaj iznad materijalnosti poput Le Corbusierovih „neizrecivih prostora“ (ineffable space) (Ibid., 7). Primjer ovakvih arhitektonskih rješenja je Ugljenov *projekt za rimokatoličku katedralu u Mostaru* (1972) koji nije realiziran. Lokalitet predviđen za izgradnju katedrale na prostoru je stambenog kompleksa u neposrednoj blizini rijeke Radobolje. Autor napušta neke od tradicionalnih postavki u gradnji sakralnih objekata. Kao i kod projekta Bijele džamije u Visokom oslanjanje na tradicionalne vrijednosti obilježeno je apstraktnijim pristupom bliskom estetici moderne arhitekture. Sakralni prostor je koncipiran kao kuća otvorenih vrata koja u sebi okuplja bogatstvo različitih svjetonazora.

Polazište novog arhitektonskog rješenja je forma trobrodne bazilike s gotičkim krstasto-rebrastim svodom koja se transformira u objekt modernističkog vizuelnog identiteta. Četiri moćna valjkasta pilona nose trobrodni korpus građevine koji se sastoji od tri povezana valjka unutar kojih kablovske strune oblikuju čelične prstenove rozete, prepo-

znatljivu formu dekoracije fasade gotičkih katedrala (Bernik, 2002, 74) Sekundarni dijelovi konstrukcije lebde između tetiva kablova asocirajući na prozračnost gotičkih interijera s bogatom dekoracijom mrežastih i lepezastih svodova perpendikularnog stila. Stakleni reflektirajući pokrov svoda u funkciji je multiplikatora snopova kablova i naglašavanja transcendentnog karaktera sakralnog prostora. Zenitalna svjetlost kroz metalni raster sjena u interijeru stvara efekat bezgraničnosti i numinoznosti. Dematerijalizacija sakralnog prostora ostvarena je po uzoru na gotičke katedrale koje treba zamisliti kao transcendentalnu formu u lebdenju, aluziju nebeskog grada Jerusalema. Prostorni koncept sugerira polivalentnost namjene objekta koji pored obavljanja vjerskih obreda može služiti i za različite kulturne manifestacije. Transparentni stakleni zid apside odvaja zatvoreni prostor crkve od vrta kaskadnog oblika poput hercegovačkih vinograda. Vrt sa zavjetnim biljkama maslinom, vinovom lozom i raspelom u središtu čini harmoničnu vizuelnu cjelinu s oltarom vidljivu iz interijera. Artificijelno je zamijenjeno prirodnim.

Umjesto statičnog vitraža, slika i kipova na egzaktan način u oltarnom prostoru suočavamo se sa licem univerzalnog tvorca – prirodom. Promjenom godišnjih doba ambijent interijera postaje dinamičan i varijabilan. Ovakav način oblikovanja sakralnog prostora baziran na uvlačenju prirode u arhitekturu može se komparirati s japanskom arhitekturom, prije svega s rješenjem „Crkve na vodi“ Tadao Anda na otoku Hokaidu iz 1985-1988.⁸ Otvoreno svetište dopunjeno je još jednom elementarnom simbolikom – vodom. Rukavac izveden iz rijeke Radobolje kaskadno penetrira vrt (ibidem). Kult vode i njena veza s arhitekturom preuzeta iz tradicionalnog graditeljstva ponovo će biti reinterpretirani u duhu savremene arhitekture kroz projekt hotela Ruža u Mostaru.

Šerefudin Bijela džamija u Visokom (1969) je sjajan primjer Ugljenove transkripcije tradicionalnih formi u savremenu arhitektonsku lek-

⁸ Locirana na otoku Hokaido istočno od grada Sapporo, crkva je situirana pored umjetnog jezera. Arhitektonska kompozicija sastoji se od dva kubusa od kojih je veći orijentiran prema jezeru iz kojeg se diže veliki metalni križ. Ovaj prostor kapele ima tri betonska zida dok je četvrti zid od stakla. I ovdje kao u većini Andovih projekata pristup objektu je indirektan čime se naglašava sakralni karakter prostora. Iznad manjeg kubusa je prostor oblikovan staklenim plohamama sa neuobičajenim rasporedom četiri križa unutar staklene prizme. Ovakva konfiguracija ne može se tumačiti samo kao referiranje na hrišćanski religiozni kontekst već kao naglašavanje intencije da se stvori transparentni prostor. Cf. Philip Jodidio, P. (1997): Tadao Ando. Cologne: Benedikt Tashen Verlag GmbH, 78.

siku. Projekt za koji je autor dobio respektabilnu Aga Khan nagradu (1983) ocijenjen je kao veoma uspješna sinteza tradicionalnog i savremenog, pun inovacije i originalnosti, ispunjen arhitektovom misli i duhom, povezan s budućnošću i prošlošću. Pored ove prestižne nagrade 2007. godine od strane Udruženja mađarskih arhitekata, arhitektonsko rješenje kompleksa Bijele džamije u Visokom proglašeno je jednim od tri najljepša moderna sakralna objekta u Evropi (pored Samostana Novy Dour u Češkoj i Sinagoge u Dresdenu). Nakon destrukcije stare džamije javila se potreba za izgradnjom novog vjerskog objekta. U formulaciji dominantnih ideja oblikovnog koncepta naglasak je stavljen na savremene forme i u tehničkom i ekspresivnom kontekstu. Transponiraju se bazični oblici funkcionalne organizacije i spiritualnog i simboličnog značenja islamske sakralne arhitekture u moderni arhitektonski vokabular. Originalno program je predvidio aneks građevinu u kojoj bi bile smještene kancelarije, prostorije za vjersku školu i sobe za održavanje sastanaka. Kasnije je odluka promijenjena kako bi se izgradila javna biblioteka. Ipak osnova ideja je ostala ista – ponovna izgradnja glavne džamije u gradu, kao jednog većeg intelektualnog središta za zajednicu koji će dovesti do integracije aktivnosti i rezultirati stvaranjem novog arhitektonskog kompleksa u gradu. Odstupa se od faksimilske metode kopiranja tradicionalne forme osmanske džamije što je rezultiralo sakralnim kompleksom modernog vizuelnog identiteta (sl. 6.). Plan izgradnje džamije je u širem kontekstu bio definiran razvojnim planom. Druga odrednica je bilo postojanje starog groblja koje se trebalo očuvati i integrirati u prostorni sistem nove džamije. Pet funkcionalnih elemenata definiraju organizaciju prostora i volumena: pristupni prostor s prvim dvorištem (poluotvoreni vanjski molitveni prostor), džamija (unutrašnji molitveni prostor), aneks građevine, groblje i minareti. Arhitektonsko rješenje novog objekta fragmentirane kompozicije, realizirano na mjestu stare istoimene džamije, bazira se na čistim geometrijskim formama piramide i cilindra.⁹ Piramida je presje-

⁹ Ugljen., „Osmanlijske bogomolje na tlu Bosne i Hercegovine potkupalne su građevine, u svom osnovnom inicijalu piramidalne. Taj atribut piramidalnosti ishodišna je točka ove džamije – čitava staja pod piramidu opisanu oko nje. Matično tijelo fragment je te piramide, okrenute prema istoku – Meki, svetom mjestu muslimana. Identične umanjene forme u odnosu na matičnu izvori su zenitalnog svjetla – klize po vanjskoj plohi. Upuštena u teren, glavna ili molitvena prostorija doživljava eksploziju svjetla tamo gdje ga očekuje tama. Nasuprot osmanlijskim bogomoljama centralna kupola ima, znači, funkciju rasvjete. Cf. Roš, S., Rusan, A. (2001): Intervju: Zlatko Ugljen. Zagreb: Oris 12, 18.

čena po vertikali i horizontali i na taj način su stvorene nove vrijednosti asimetrične forme blago nagete prema jugoistoku što se može povezati sa simbolikom prvobitne stijene. Na ovoj osnovnoj formi razvijeni su novi elementi kompozicijsko-plastičnog i simboličkog karaktera. Iz osnove izrastaju novi manji srodni oblici tvoreći u cjelini pet piramidalno kupastih vrhova što sa cilindrima malog i velikog minareta čine osnovnu plastičnu ekspresiju arhitektonskog izraza. Velika staklena površina između vanjskog i unutrašnjeg molitvenog prostora obezbjeđuje najbolju optičku integraciju ovih prostora i participaciju svih vjernika u molitvi. Podjednako je zanimljiv interijer kao i vanjski izgled objekta.

Novi pristup modelovanju spoljašnje forme objekta reflektira se i u rješenju unutrašnjeg prostora koji se može interpretirati i kao reminiscencija na pećinu Hira. Molitveni prostor se razvija i oblikuje u nivou nižem od trgovačke zone i pristupnog puta što je utjecalo na stvaranje atmosfere introvertnog, intimnog, zaštićenog interijera suptilnijeg rasporeda različitih pristupa unutrašnjem prostoru džamije i građevina aneksa, dvorišta i groblja. Cilj je bio oblikovati prostor koji će se moći koristiti ne samo za obavljanje molitve, već i za različite vrste vjerskih predavanja, diskusija i razgovora o čemu govori i njegova amfiteatralna kompozicija. Otkrivamo moć svjetlosti kojom autor, sasvim promišljeno, mijenja atmosferu prostora tijekom dana, čineći njegov doživljaj likovno i vizuelno bogatijim. Snažnu armiranobetonsku konstrukciju dematerijalizira kroz magiju svjetlosti. Oblikovani kao zamjena za standardne prozore, pet zenitalnih otvora kroz koje ulazi svjetlost simboliziraju pet temeljnih postulata islama i pet dnevnih molitvi. U toku dana kroz njih svjetlost ulazi u prostor i oživljava ga u kontrastnoj igri svjetla i sjene, a noću se otvara pogled na zvjezdano nebo (sl. 7.). Interijer ima sve uobičajene elemente: mihrab, ćurs, sofu, ali oblikovane na jedan drugačiji način u duhu total dizajna što uz dominaciju bijele boje orkestrira prostor i harmonizira arhitektonsku kompoziciju. Sofisticirana minimalistička rješenja koja se ponavljaju i u formi šadrvana oblikovana su po principu krajnjeg reduciranja. Svojim izuzetnim prostorno-oblikovnim vrijednostima i slojevitom simbolikom objekt predstavlja dostojan *hommage* Le Corbusieru i njegovom čuvenom projektu kapele u Ronchampu (sl.8.). Jasno se mogu povući paralele između ova dva arhitektonska rješenja. Njihove oblikovne vrijednosti, ekspresivnost volumena ukazuju na percipiranje arhitekture prije svega kao plastike, skulpture u prostoru. Oblik Le Corbusierove kapele u Ronchampu na metaforičnoj razini može se iščitati i kao forma ruku sklopljenih u molitvi. Razbijena forma

piramide Ugljenove Bijele džamije u svom postupnom spuštanju ka razini tla može se prepoznati kao položaj tijela vjernika u molitvi.

4.0 Recentni projekti

Idejni projekt kompleksa Bijela tabija iz 2004. godine rađen u koautorstvu s arhitektima Ninom Ugljen-Ademović i Huseinom Dropićem ukazuje na tendenciju da se kroz reinterpretaciju tradicionalnih formi i ambijentalno sazvučje višenamjenskih prostora sačuva duh mjesta i istakne kulturnohistorijska vrijednost graditeljske cjeline Stari grad Vratnik koja je proglašena nacionalnim spomenikom 2005. godine. Radi se o izuzetno značajnom lokalitetu s najmanje tri historijska sloja.¹⁰ Novi

¹⁰ Arheološka istraživanja su pokazala da se radi o višeslojnom arheološkom lokalitetu i arhitektonskom fortifikacionom kompleksu iz više historijskih perioda. Srednjovjekovni grad se nalazio na lokaciji Bijele tabije, smješten na krajnjem visokom kamenom brijegu, iznad kanjona Miljacke i područja Darive. Prilaz je bio sa sjeverne strane, od Višegradske kapije. Alija Bejić je pokušao da napravi rekonstrukciju arhitektonskog oblika prvobitne tvrđave na Vratniku. Tvrđava je građena u vrijeme hladnog oružja i vjerovatno je nastala krajem 14. stoljeća. Bejić pretpostavlja da je stari srednjovjekovni grad, nastao pod uticajem srednjovjekovne mađarske arhitekture gotičkog stila, postojao sve do 1878, kada je na tom prostoru izgrađeno novo austrijsko utvrđenje. U jedan bedem tog novog utvrđenja uklopljen je, čini se, posljednji vidljiv ostatak starog grada. Vratničkim bedemima je bio opasan prostor od 495.596 m², nepravilnog oblika. U sklopu bedema izgrađeno je pet tabija: Bijela, Strošićka, Žuta ili Jekovačka, tabija na Ravnim bakijama, tabija na Zmajevcu, i tri kapi-kule: Višegradska, kapi-kula na Ploči i kapi-kula na Širocku, te pet kapija i nekoliko kapijica. Bijela tabija predstavlja najistureniju tačku u sklopu bedema starog vratničkog grada i dominira istočnim prirodnim ulazom u grad. Lokacija na kojoj je smješteno utvrđenje sa južne strane gotovo je nepristupačna i pruža vanredne vizure.

Probna arheološka istraživanja iz 1991. godine su pokazala da je najstariji dio kule sagrađen u srednjem vijeku, krajem 14. ili početkom 15. vijeka a zatim je dograđen u vrijeme osmanske i austrougarske uprave. Prvobitna tvrđava je imala pravougaonu osnovu, dimenzija 75 x 50 m, sa četiri kule kvadratne osnove na uglovima i petom iznad ulazne kapije. Nakon dolaska Osmanlija u tvrđavu je smještena posada sa zapovjednikom. U kasnijem periodu sagrađen je odbrambeni kompleks koji se sastojao od perimetralnih bedema jednog bastiona i ulazne kule, u koji je uklopljena mala srednjovjekovna tvrđava. Zidovi ovog kompleksa su sačuvani u visini od oko 7,0 m. Maksimalna debljina zidova je 1,4 m. Ulaz u tabiju nalazio se na sjevernoj strani. Bio je obezbijeđen jednom manjom kulom, dimenzija 6x6 m. U unutrašnjosti tabije, uz sjeverni i zapadni zid, bile su raspoređene prostorije za smještaj posade i magacini. Iskapanjima na dubini od 0,35 m otkriveni su ostaci objekta oktogonalnog oblika sa stranicom dužine 8,0 m, sagrađenom u osmanskome periodu. Na spoljnim kamenim zi-

kompleks se sastoji od: glavnog ulaza, ugostiteljskih objekata, polivalentne dvorane, vidikovca, šetnice, lapidarija, ulaza u ljetnu pozornicu i ljetne pozornice. Ovakav koncept revitalizacije historijskog lokaliteta njegovim pretvaranjem u jednu vrstu pozornice na otvorenom za održavanje pozorišnih predstava, muzičkih koncerata i izložbi podrazumijeva promišljanje problema integriranja savremenih arhitektonskih rješenja sa tradicionalnim graditeljstvom. Isključuje se metoda faksimila jer se ne želi stvarati lažna romantična slika prošlosti. Pristup se bazira na metodi prilagođavanja. Citiranjem simboličnih mjesta našeg tradicionalnog graditeljstva kroz proces resemantizacije i rekontekstualizacije vješto je iskorištena atraktivnost lokaliteta koji zadržava svoju kulturnohistorijsku slojevitost i graditeljski identitet ali dobija i novo značenje kao kulturno, umjetničko i edukativno središte u gradu. Polazna tačka je sama forma fortifikacijskog objekta čiji je izgled iz austrougarskog perioda sačuvan u akvarelu Eduarda Loidolta iz 1882. Kroz respektabilni dijalog sa tradicionalnim graditeljstvom, čitanjem starog kroz prizmu duha vremena i savremenog trenutka, cilj autora je stvoriti ambijentalno sazvučje koje će pulsirati vlastitim identitetom, mikrokompleks u duhu savremenog arhitektonskog izraza. Slobodni-otvoreni prostor od ulaza u kompleks pa do tvrđave osmišljen je kao pjaceta, aula pod otvorenim nebom. Pristup u sam prostor Bijele tabije etabliran je u inscenaciji lapidarija sa replikama relikta kroz pet historijskih tokova: rimsko-ilirski period, kasno antičko doba, rani srednji vijek, doba srednjovjekovne Bosne i osmanski period. Svi elementi idejnog rješenja kompleksa su detaljno promišljeni u traganju za univerzalnim vrijednostima bosanskohercegovačkog tradicionalnog graditeljstva. Posebna pažnja posvećuje se simboličnom značenju i međusobnom prožimanju između prirodnog okruženja i arhitekture. Prostor organizirano prati floralna scena sa prirodno i vještački formiranom vegetacijom. Ona formira promenadu sa ukorporiranim replikama u lapidariju, vodenim kaskadnim kanalima i vegetacijom. Artificijelno formirana zimzelena vegetacija tuja, zelenog i žutog bršljena u pravolinijskim i zatalasanim formama panoa, prizmi, kocki korespondira s postojećim replikama. Sedam stabala mirisnog bagrema u sklopu ove scene simbolizira sedam principata na Bijeloj tabiji kroz dosadašnju historiju. Na glavnom ulazu u lapidarij ispod zimzelenog slavoluka je stablo oraha kao *hommage* vratničkom orahu iz predaje „Na Vratniku pod orahom voda prevrela“ sa izvorom mošćaničke vode (Ugljen, 2004). Lapidarij se završava na zapadnoj kapiji Bijele tabije s esplanadom sa koje se otvara pogled na Sarajevo i njegovu dolinu. Ispod krošnje lipe

postavljena je maketa u bronzi „Muzej arhitekture Sarajeva“ kroz četiri graditeljska perioda s modelima karakterističnih artefakata i imenima njihovih autora: Careva džamija, Begova džamija, Alipašina džamija, Kuršumli medresa, hanikah, Morića han, hamam, bezistani, zgrada pošte, Zemaljski muzej, pozorište, Pravosudna palata, katedrala, pravoslavna crkva, sinagoga, objekti moderne Dušana Smiljanića, braće Kadić, Mate Bajlona, Juraja Neidhardta, Ivana Štrausa i dr. Lokalitet vratničkog platoa bi se okružio šetnicom koja se od ulaza u kompleks pa do početne tačke diže i spušta prateći konfiguraciju terena s odmoristima na vidikovcima i terasama ugostiteljskih objekata. Otvaraju se pogledi na četiri strane svijeta te nude novi vidici na sarajevsku panoramu i njenu okolinu. Aglomeracija ugostiteljskih sadržaja s lijeve strane od glavnog ulaza svojom primarnom plastikom i disciplinom nereda implicira izvjesnu spontanost u morfološkoj sintaksi.

Svojom formom ovi objekti predstavljaju metaforu autohtonih srednjevjekovnih drvenih staništa interpretiranih jezikom savremenih tehnoloških dostignuća u arhitekturi. Imaju simbolično značenje kao *hommage* dubinama prošlosti vratničkog starog grada, Carske avlije. Njihovi nedisciplinirani međusobni odnosi organiziraju slobodne prostore avlija i vrtova kafana i restorana. Kratki vratnički sokak niz koji „žubori voda“ vodi do terase, vidikovca, bašte jorgovana, šimšira, loze i dunja sa lođama u zimзелenu što su karakteristike nekadašnjih bosanskih kafana. Ispod terase razvijeni su sadržaji za ugostiteljstvo s kaskadnim platoima. Arhetipski oblici tradicionalnih drvenih staništa konstruirani su od laminiranog stakla i laminiranih drvenih lamela. Tradicionalna forma reinterpretirana je savremenim arhitektonskim jezikom i savremenim materijalima. Svjetlo i misteriji sjena koje šaraju podove i zidove poput prirodnih murala stvaraju specifičnu atmosferu interijera. Unutar staklene opne jasno se vidi drvena konstrukcija tradicionalne stambene arhitekture. Vizuelni efekat blizak je izgledu rendgenskog snimka. Svjetlost u igri sa sjenom ulazi u interijer kroz staklene opne ističući isprepletenu drvenu skeletnu konstrukciju. Filigransko arhitektonsko tkanje kao konstruktivni

dovima vidljivi su otvori za puškarnice. Nakon uspostavljanja austrougarske vlasti, srušen je objekat u unutrašnjosti i zaravnjen centralni prostor. Dograđen je arhitektonski kompleks koji se sastojao od većeg broja prostorija, a koji je prepoznatljiv i danas. Zidan je krupnim pravilno tesanim krečnjačkim blokovima, a okviri prozora su od pješčara. Sjeverno od ulaza sagrađen je jedan pomoćni objekat, pravougaone osnove, dimenzija 15,0 x 7,0 m, koji je služio kao skladište municije. Cf. www.kons.gov.ba (datum pristupa: 25.8.2015).

element dobija svoju estetsku vrijednost i postaje osnovni element dekoracije. Ugostiteljski suterenski prostori u koje se može prići i rampom iz manjeg vrta interno su vezani i za društvene prostore velike i male polivalentne dvorane, te njihov kafe bar, uredske prostorije itd. U određenim situacijama ova dva dijela kompleksa čine funkcionalnu cjelinu. U veliku polivalentnu dvoranu pristupase iz lapidarijasa južnestrane prekaskadnog oslikanog hola iz kojeg vode stepenice za suterensku etažu s kafeterijom, sanitarijama, garderobama i uredima. Objekt polivalentnih dvorana koji može služiti za različite društvene manifestacije izrasta iz ruševina vojne zgrade iz osmanskog perioda. Zatečeno stanje zidova od grubo lomljenog kamena i hrastovih hatula uslovljava dimenzije otvora i visine novog objekta. Pristup se bazira na metodi prilagođavanja i sintetiziranja starih i novih arhitektonskih struktura isticanjem njihovih različitosti (ibidem).

Akcentat projekta je na polivalentnom prostoru unutar zidina amfiteatralnog oblika sa montažno-demontažnim tribinama i mogućnošću njihovog povremenog prekrivanja. Privremeno prekrivanje predloženo je u dvije varijante u formi plitkog elipsoidnog balona od plastično-elastičnog materijala pričvršćenog čeličnim kablovima za tlo i druga varijanta plastično platno koje je pomoću čeličnih kablova razapeto između četiri teleskopska stuba. Osvjetljenje donje površine lebdećih baldahina koji se uz pomoć motora spuštaju do tla arhitektonskoj kompoziciji daje formu op-artističke instalacije sarajevskog svjetionika. Obojena svjetlost različitih kolorita najavljivala bi različite kulturne događaje u gradu. Demontažom tribina prostor se može koristiti za različite zabavne i rekreativne manifestacije. Krovne površine zatvorenih prostora pretvorene su u esplanade i galerije sa kafeterijom i ljetnim baštama koje optočavaju cjelokupni unutarnji obris Tabije. U osnovnom estetičkom konceptu želi se naglasiti ideja arhitektonske demilitarizacije Bijeke tabije, transformacija fortifikacijskog vojnog objekta u središte kulturnog života grada, jednu vrstu muzeja i pozornice na otvorenom. Koliko duboko i sistematično autor pristupa proučavanju slojevitosti i značaju ove graditeljske cjeline ukazuje i način na koji se obilježava mjesto nekadašnje kule unutar zidina Bijeke tabije vidljive na akvarelu E. Loidolta.

Arhitektonska struktura, *hommage* nestaloj kuli komponirana je kao dokaz i znak historijskog kontinuiteta. U donjoj zoni formira se postament od kamenih blokova, koji se međusobno smiču u kontrastnoj igri svjetla i sjene, s tekstovima zabilježenim pismima različitih naroda

čija je vladavina obilježila određene periode kao simbolično prisjećanje na sedam principata vezanih za ovo područje. Iznad je metalna konstrukcija od korten čelika isprepletena s prirodnom dekoracijom u formi loze koja se koloristički i oblikom mijenja u skladu s promjenom godišnjih doba. Unutar ovog arhitektonskog okvira, „biljne kule“ (ibidem) nalazi se harfa – paradigma lovačkog ratničkog luka, koja bi se elektronski oglašavala u određenom periodu dana što bi zvučnim efektima upotpunilo vizuelni doživljaj ovog jedinstvenog arhitektonskog rješenja oblikovanog međusobnim prožimanjem prirodnog i artificijelnog. *Idejni projekt administrativno-rezidencijalnog objekta za potrebe vjerske zajednice, Upravna zgrada Rijaseta u Sarajevu iz 2007*, izražava visoke likovno-estetske kvalitete. Lokalitet predviđen za izgradnju objekta je plato Kovači koji svojom pozicijom, historijskim i tipološkim obilježjima spaja Bašćaršiju nastalu u dolini sa stambenom zonom (mahalama) na padinskim dijelovima grada. Arhitekt podstaknut takvim konstantama, kreira arhitektonsku formu koja treba korespondirati s okruženjem i pulsirati osobnim identitetom. Oblikovni koncept se direktno referira i uspostavlja dijalog s oblicima tradicionalne arhitekture sarajevskih tabija i Kasarne Jajce, srednjevjekovnog, osmanskog i austrougarskog graditeljskog kôda. Koristeći postojeći plato s podzidom na Kovačima kompleks je oblikovan emaniranjem kompozicije kubičnih volumena i kaskadnom ritmikom starih gradnji sarajevskog amfiteatra. Polazišni je kredo, kaže se u projektnoj dokumentaciji, podržati duh mjesta u sintezi s duhom vremena. (Krzović, 2009) Kontrapunkt čine zatvoreni i otvoreni volumeni, otvorene terase s baščama, avlije sa vegetacijom, vodom, sofama i pergolama.

Administrativno-rezidencijalni kompleks sastoji se od administrativno-upravnih, servisno-tehničkih i reprezentativnih prostora i rezidencijalnog stana. Radne prostore čine kabineti reisul-uleme, zamjenika reisul-uleme, kabineti muftija, sale za sjednice, salon za prijeme, manji amfiteatar za skupove, predavanja i simpozije i mali mesdžid. Sedam kupola različitih veličina u poniranju jedne u drugu (alegorija sedam nebesa) natkrivaju centralni hol, stepenište i salone za prijeme. Kao dominantno obilježje objekta one ukazuju i na težnju za povezivanjem s tradicionalnim potkupolnim javnim zgradama iz osmanskog perioda. Perforacije na kupolama različitih geometrijskih formi propuštaju svjetlost stvarajući specifičnu atmosferu u interijeru, ornamentiku u duhu geometrijske arabeske. Rješenje je blisko zgradi mulikije u sklopu kompleksa Turalibegovog vakufa u Tuzli. Forma potkupolnih javnih

objekata iz osmanskog perioda reinterpreтира se u savremenom kontekstu. „Čitanje starog u duhu novog stvaranja sukus je pristupa.“ (Sanković-Simčić, 2000, 35).

Cjelinu čini niz zatvorenih i otvorenih volumena oplemenjenih diferenciranom vanjskom i unutrašnjom obradom, međusobnim prožimanjem arhitekture i prirode, zatvorenih prostora i otvorenih avlija kao reminiscencija na tradicionalnu arhitekturu (sl. 10.). Dominantni volumen podzida, kao simbol stabilnosti, u kontrastu je s objektom upravne zgrade. Arhitektonska kompozicija oblikovana principom kontrasta, sagledana u širem kontekstu harmonično se uklapa u urbanističku morfologiju lokaliteta sa snažnim fortifikacijskim formama Bijele i Žute tabije na koje se referira dominirajuća masa podzida. U rješenju interijera cilj je integrirati arhitekturu s djelima savremenih bosanskohercegovačkih umjetnika. Savremeno arhitektonsko rješenje i izbor likovnih ostvarenja, oblikovali bi ambijent duhovne i estetske poruke (Krzović, 2009) Idejni projekt Upravne zgrade Rijaseta u Sarajevu izvanredan je primjer sintetiziranja tradicionalnog i savremenog, modernog i postmodernog arhitektonskog izraza. Visoka estetika modernizma interpretirana kroz čiste geometrijske volumene prožeta s postmodernističkim reinterpretingom prošlosti rezultirala je arhitektonskom kompozicijom savremenog vizuelnog identiteta skladno uklopljenom u specifičnu urbanističku morfologiju lokaliteta Kovača u Sarajevu, gdje zona čaršije prelazi u privatni rezidencijalni prostor mahale. *Spomenik braniocima Tuzle* (idejni projekt 1998, realizacija 2001) oblikovan je kao memorijalni prostor uokviren bijelim zidovima s ispisanim imenima stradalih vojnika u čijem se središtu nalazi baldahin. Artificijelno rješenje memorijalnog prostora situirano je i harmonično uklopljeno u prirodno okruženje šume. Do kompleksa, koji se prepoznaje kao aluzija na tradicionalnu bosansku avliju, dolazi se pristupnom rampom. Forma baldahina, glorie, interpretirana je minimalističkim pristupom kroz proces sažimanja u skladu s estetikom moderne. Oslanjanje na tradiciju i tip otvorenog turbeta poput onih na groblju Alifakovac u Sarajevu je prisutno ali više u apstraktnom obliku s tihim prizvukom prošlosti. Četiri kamena cilindrična stupa crvene boje s naglašenom linijom sužavanja u gornjoj zoni (u originalnom rješenju stupovi su trebali biti drveni) nose metalni dio konstrukcije kapitele u obliku kugle i svod. Središnji dio baldahina je markiran crnim stubom kvadratne osnove koji se ističe u kontrastu s bjelinom zida u pozadini (sl. 11.). Ovo prvobitno rješenje sa crnim stubom zamijenio je bijeli kameni blok dekoriran sa simbolima ljljana, sunca

ruke i znakovitom rečenicom: „U srcima vašim naši su životi.“ Kameno podno popločanje dekorirano je urezanim metalnim trouglovima kao asocijacija na bosanski ćilim. Vizuelni efekat obilježen je kontrastnom igrom bjeline kamenih mat površina i reflektirajućih metalnih akcenata.

U harmoničnu cjelinu povezani su motivi koji sugeriraju prošlost i ambijent tradicionalne avlije, drvo lipe, šadrvan, glorieta, sa savremenim arhitektonskim rječnikom i materijalima. U sklopu kompleksa izvan prostora uokvirenog bijelim zidovima sa bočne strane na zelenoj površini nalaze se bijeli kameni spomenici, modernističke stilizacije tradicionalne forme srednjevjekovnih nadgrobničkih spomenika stećaka. Cilj *idejnog projekta obnove Turalibegove džamije*¹¹ iz 2006. godine je revitalizacija objekta uz zadržavanje spomeničkih vrijednosti. Arhitektonsko rješenje se bazira na tradicionalnoj formi starog objekta interpretirano jezikom savremene arhitekture. Idejnim projektom na prostoru trougaone forme

¹¹ *Turalibegova (Poljska) džamija* pripada tipu jednodimenzionalne džamije sa prednjim *mahfilom*. Pokrivena je četvorovodnim krovom i ima kamenu munaru. Tavanica je ravna i u njoj je izvedena unutrašnja kupola kao specifičnost ovog objekta. Trijemasofe nema. Turali-begova mahala je dobila naziv prema Turali-begovoj džamiji koju je sagradio Turali-beg prije februara 1572. god. Turali-beg je podigao niz objekata u Tuzli i uvakufio ih za održavanje džamije. Pretpostavlja se da je Turali-beg bio rodom iz Tuzle a vršio je visoku dužnost *sandžak-bega* u Smederevskom, Sremskom i Zvorničkom sandžaku. Vakufnama Turali-bega je sačuvana kako u originalu, tako i u prijevodu na naš jezik. Turali-begova džamija je sačuvala izvorni izgled sve do 1890. godine, kada je austrougarska uprava izvela znatne radove na objektu. Nije poznato zašto su preduzeti ovi obimni radovi 1890. godine, jer o tome nema pisanih tragova u raspoloživoj dokumentaciji. Pretpostavlja se da je džamija bila locirana u manjoj depresiji, a te godine izvršeno je nasipanje terena za otprilike 1,50 m. Vjerovatno je razlog za nasipanje terena bila izgradnja savremenih okolnih saobraćajnica. Tako je nastala potreba da se džamija rekonstruiše kako bi mogla da se upotrebljava. Bilo je neophodno srušiti trijem koji je vidljiv na crtežu prije ove intervencije. Donji red prozora morao je da se zazida a nivo poda podigne (nasipanjem) za otprilike 1,50 m. Ulaz s ulaznim portalom morao je da se podigne na viši nivo. Umjesto zazidanih prozora, morali su da se naprave novi otvori prozora kojim je uništen gornji red starih prozora. Bilo je potrebno i nadzidati zidove za otprilike 1,50 m uz prethodno rušenje starog autentičnog krova. Novi zid je izveden od kamena bez završnog serklaža, ali sa metalnim zategama karakterističnim za austrougarsku gradnju. Podizanju nivoa prethodilo je rušenje minbera i mahfila, a mihrab je morao da bude podignut na novi nivo poda. Na dozidanim zidovima je izvedena četvorovodna krovna konstrukcija sa unutrašnjom kupolom i pokrivačem od biber-crijepa. Ispred ulaza u džamiju je izveden drveni trijem sa trovodnim krovom, koji je srušen poslije II svjetskog rata. Munara je vizuelno skraćena otprilike onoliko kolika je bila visina nasipanog terena. Cf. www.kons.gov.ba (datum pristupa:22.8.2015).

kao jedne vrste urbanog otoka-oaze predviđena je izgradnja gradske mikro enklave prožete pješačkim saobraćajnicama, vegetacijom i arhitekturom koja bi pored džamije obuhvatala i niz objekata različitih namjena u vezis institucijom vakufa, poput bezistana, imareta, mekteba, hamama i fakulteta islamskih nauka (sl. 12). Intencija je da duh prošlosti sa svim svojim vitalitetom i univerzalnim vrijednostima graditeljskog naslijeđa nastavi pulsirati vlastitim identitetom u ovoj gradskoj oazi. Cilj nije puko kopiranje koje vodi ka romantičarskoj zabludi brisanja granica vremenskih distanci i nostalgичnom eklekticizmu, već kreativna transkripcija tradicionalnog u jezik savremene arhitekture. Kompleks sa svojim ambijentalnim vrijednostima je osmišljen kao meditativni prostor unutrašnjeg smiraja. Zgrada bezistana, natkrivena kalotama kupola povezanih u grozdove, s izlozima koji izviru i poniru u organiziranom neredu poput starih čepenaka u sebi nosi duh i ambijentalnu vrijednost karakterističnu za usitnjenu strukturu naših starih čaršija.

Zgrada mulikije (Fakulteta islamskih nauka) tretirana je također kroz sintezu novo – tradicionalno. U svom arhitektonskom rješenju i prostorno-oblikovnim vrijednostima oslanja se na formu Kuršumli medrese sa centralnim dvorištem oko kojeg su raspoređene učionice. Prizemna etaža osmišljena je kao otvoreni prostor za održavanje različitih kulturnih manifestacija u formi polivalentne dvorane u središtu koju okružuju prostori s garderobama, skladište za inventar, sanitarne prostorije, kafe-terija, biblioteka sa čitaonicom i računarski centar. Na prvom spratu su četiri učionice, dekanat i profesorski kabineti. Učionice su potkupolni prostori sa skupinama kalota različitih veličina koje poniru jedna u drugu. Kupole su perforirane otvorima različitih oblika kroz koje se spušta zenitalno osvjetljenje stvarajući u igri svjetla i sjene dekoracije u duhu arabeske. Svaka od učionica posjeduje vlastitu klimatiziranu ostakljenu avliju s vegetacijom, pergolama i šadrvanom kao metaforu atrija Kuršumli medrese i hanikaha. Ovi prostori kao sastavni dijelovi učionica preko kojih dobijaju prirodno bočno osvjetljenje imaju i funkciju zvučnih tampona jer su učionice orijentirane prema kolskoj saobraćajnici. Stambenoposlovna zgrada koja nema uzora utradicionalnoj arhitekturi svojim oblikom vezana je više za savremene arhitektonske evokacije (Ugljen, 2006).

Primarna plastična masa naglašenog horizontalnog volumena ima čistu fasadnu plohu koja je usklađena s objektom Turalibegove džamije želeći očuvati njen integritet. Jednoprostorni molitveni prostor pravougaone osnove natkriven četverovodnim krovom prepoznatljiva je forma sakralnih objekata koji se svojim oblikom više vežu za izgled stambene

arhitekture tradicionalne bosanske kuće nego za rješenja karakterističnih jednodimenzionalnih potkrovnih džamija iz osmanskog perioda. Upravo takvu čistu geometrijsku formu kocke i piramide jer se radi o poljskoj džamiji autor uzima kao polazišnu tačku za projekt nove Turalibegove džamije (sl. 13.). S prednje strane kao nastavak krova nadstrešnica prostora sofa naglašava snažni volumen piramidalne forme koji ukazuje na neospornu vezu s tradicionalnom arhitekturom. Takav izgled prvobitne građevine sačuvan na crtežu W. Leo Arndta iz 1878. godine bio je poticaj za ovakvo rješenje krova koji se spaja sa nadstrešnicom. U skladnu arhitektonsku kompoziciju povezana je poligonalna forma kamene munare iz osmanskog perioda s kubičnom formom sakralnog objekta i dominantnom snažnom piramidom krova koji se može prepoznati kao reminiscencija na tradicionalnu bosansku brvnaru ali i japansku kolibu. Snažni volumen krovne piramide u unutrašnjem prostoru se transformira u kružnu formu kupole koja decentnom postavkom električne rasvjete dobija karakter nebeske konstelacije. Respektirajući spomeničku vrijednost objekta kroz proces njegove revitalizacije univerzalne vrijednosti tradicionalnog graditeljstva povezuju se sa savremenim kontekstom. Percipiranje arhitekture kao univerzalne vrijednosti i postmodernističko akcentiranje značaja memorije mjesta rezultirapurističkim arhitektonskim rješenjem geometriziranih formi lišenih dekorativnosti. Zналаčkom transkripcijom likovnih vrijednosti tradicionalnog graditeljstva u jezik savremene arhitekture realizirano je jedinstveno arhitektonsko djelo.

5.0 Zaključak

Odnos tradicionalnog i savremenog, modernog i postmodernog vrlo je složen i slojevit. Termin moderno je dvosmislen jer svaka umjetnost je moderna ako prati duh vremena u kojem nastaje. Međutim, ono što je moderno nužno postaje prošlost. Iako je modernizam obilježen distanciranjem od svega što se veže za tradiciju i prošlost, apsolutno prekidanje kontinuiteta nije moguće. Postmoderna kao revizija svih tradicionalnih vrijednosti kroz proces reinterpretacije prošlosti i dvostrukog kodiranja može se percipirati i kao produžetak moderne. Postmodernizam u arhitekturi se manifestira kroz pluralizam i slojevitost značenja koje umjetnost oblikovanja prostora u sebi nosi. To je arhitekura protivrječnosti i složenosti koja odbacuje modernističke paradigme o ornamentu kao zločinu i formi koja slijedi funkciju. Manje nije više, jer je šturo.

Razbija se mit o elitističkom hermetiziranom umjetničkom djelu i nastoji izbrisati granica između života i umjetnosti.

Danas se sve manje poštuje ono što je stoljećima nastajalo u kontekstu urbanizma i arhitekture. Adekvatan odnos obilježen poštovanjem prema graditeljskom naslijeđu izostaje što rezultira degradacijom u području zaštite tradicionalne arhitekture kao dijela bogatog kulturno-historijskog naslijeđa. Da bi se ostvarila uspješna interakcija i interpolacija staro – novo, potreban je stvaralački napor i istraživački pristup u arhitektonsko-urbanističkoj analizi lokaliteta i ambijentalne cjeline s ciljem harmoničnog uklapanja novih arhitektonskih volumena u postojeći prirodni ili urbani pejzaž. Cilj ne bi trebao biti stvaranje betonske džungle, nehumane arhitekture u kojoj se čovjek osjeća otuđen, uplašen, izoliran, već arhitekture po mjeri čovjeka oblikovane savremenim arhitektonskim rječnikom u dijalogu s tradicionalnim vrijednostima. Arhitektura postoji radi čovjeka, ona je dio njegovog egzistencijalnog prostora stoga bi trebala biti čovjekoljubiva.

Tradicionalna arhitektura u svojoj srži nosi poruku humanog mjerila. Tu univerzalnu vrijednost neophodno je transponirati u savremeni kontekst kako bi se izbjeglo stvaranje nehumane arhitekture koju čovjek ne doživljava kao prostor svoje egzistencije. Ideja kreativne sinteze savremenog i tradicionalnog u bosanskohercegovačkoj arhitekturi koja se može pratiti od pojave bosanskog sloga svoju punu afirmaciju doživljava u arhitektonskim rješenjima Zlatka Ugljena. Analizirajući odnos elemenata postmodernizma i modernizma, može se zaključiti da autor vrlo vješto balansira i povezuje ono što nazivamo pročišćenom formom oblikovanom u duhu estetike visokog modernizma i postmodernističko referiranje na prošlost. Savremeni arhitektonski jezik obogaćuje poetskom notom koja svoj korijen ima u univerzalnim vrijednostima tradicionalnog graditeljstva. Nerealizirani projekt planinarskog doma na Bobovcu, rezidencijalni objekt na Tjentištu, kuća Branka Mikulića, projekt revitalizacije Bijele tabije u Sarajevu, Upravna zgrada Rijaseta u Sarajevu (projekt u realizaciji), idejni projekt obnove Turalibegovog vakufa, projekti Sultan Selimove i Hadži Alijine džamije u Stocu nastali su kao rezultat istraživanja i dubokog promišljanja karaktera lokaliteta, memorije mjesta i osobnosti lokalnog graditeljstva. Kreativnim pristupom graditeljskom naslijeđu oblikovan je prepoznatljiv arhitektonski izraz kao stvaralačka sinteza tradicionalnog i savremenog.

Najreprezentativniji primjer gradanje utemeljene na kontinuitetu kroz kritičko promišljanje univerzalnih vrijednosti tradicionalne arhitek-

ture i njihovo usaglašavanje sa savremenim kontekstom u opusu Zlatka Ugljena je projekt za hotel Ruža u Mostaru. Arhitektonsko rješenje u kojem prepoznajemo svu slojevitost i značaj memorije mjesta kao odrednice oblikovanja prostora. Koncept koji bi se mogao definirati kao modernizacija iz tradicije (Bernik, 2002, 21). Način na koji ovaj arhitekt promišlja i pristupa bogatoj riznici našeg graditeljskog naslijeđa ilustriraju njegove riječi: „Pokušati ušuljati se prizemljeno, opuštено tiho i nena-metljivo u zatečenu graditeljsku baštinu.“ (ibid., 28). Oslobođen preten-cioznosti modernizma koji teži apsolutnom napuštanju tradicionalnih formi on stvara originalna rješenja kroz proces istraživanja slojevitosti graditeljskog naslijeđa i memorije mjesta. Ironijski diskurs koji često obilježava poetiku postmodernizma nije karakterističan za Ugljenov arhitektonski izraz. Njegov pristup tradiciji i prošlosti obilježen je istra-živačkim postupkom, dubokim promišljanjem i prepoznavanjem univer-zalnih vrijednosti tradicionalne arhitekture kroz respektabilni dijalog.

Radi se o svestranom autoru koji svoje ideje rješava u duhu totalnog dizajna vodeći računa o najsitnijim detaljima interijera (hotel Vučko na Jahorini i hotel Bregava u Stocu primjeri su takvog pristupa u arhitekturi). Traži sintezu kroz ideal univerzalnosti kojem daje svoj autorski pečat. Arhitektonsko rješenje i svi elementi interijera oblikovani prepoznatljivim rukopisom autora doživljavaju se kao *Gesamtkunstwerk* potpuno zaokruženo, cjelovito umjetničko djelo. Uvijek pronalazi pravu mjeru, oslanjajući se na tradiciju nikada ne upada u zamku prenagla-šavanja dekorativnog i folklornog. Otkrivajući bit arhitekture oblikovane po mjeri čovjeka, estetiku modernizma oplemenjuje poetskom notom.

U vremenu oskudnom pravim vrijednostima arhitektura Zlatka Ugljena svojim visokim estetskim kriterijima trebala bi biti putokaz mladim autorima kako da stvaraju humanizirane prostore u sintezi tradicionalnog i savremenog.

BIBLIOGRAFIJA

1. *Arh.* časopis za arhitekturu, urbanizam i oblikovanje (Arh. A magazine for architecture, urbanism and shaping). Sarajevo: Društvo arhitekata Sarajevo: Savez arhitekata BiH, broj 22, maj 1991, 76.
2. Bernik, S. (2002): Arhitekt Zlatko Ugljen (Zlatko Ugljen, an Architect). Tuzla: Međunarodna galerija portreta Tuzla.

3. Benac, A., Basler, Đ., Čović, B., Pašalić, E., Miletić, N., Anđelić, P. (1984): *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do pada ovih zemalja pod osmansku vlast* (Cultural History of Bosnia and Herzegovina from Prehistory to decline of these lands under Ottoman rule). Sarajevo: Veselin Masleša.
4. Jodidio, P. (1997): Tadao Ando. Cologne: Benedikt Taschen Verlag.
5. Karlić-Kapetanović, J. (1990): *Juraj Najdhart: život i djelo* (Juraj Neidhart: his life and work). Sarajevo: Veselin Masleša.
6. Krzović, I. 'Zgrada Rijaseta: od nužnosti do smislenosti' (The Riyaset building: from necessity to meaningfulness). *Oslobođenje*, 15. 07. 2009.
7. Maroević, I. 'Napetost centar-necentar, povijesna uvjetovanost i stvaralački odrazi' (Tensity center–non-center, historical conditionality and creative reflections). *Život umjetnosti*, 1991, 48/49.
8. Musabegović, S. 'Humanizirani prostor, organski srastao s arhitektonskim objektom u kojem čovjek sebe prepoznaje' (Humanized space, organically grown into the architectural object in which a human recognizes himself). *Oslobođenje*, 29. 04. 2010.
9. Norberg-Schulz, C. (1999): *Egzistencija, prostor i arhitektura* (Existence, space and architecture). Beograd: Građevinska knjiga.
10. Roš, S., Susan, A. (2001): *Intervju: Zlatko Ugljen* (An Interview with Zlatko Ugljen). Zagreb: Oris.
11. Stanković-Simčić, V. 'Revitalizacija staro-novo' (An Old-New Revitalisation). *NNP: Naša riječ*, 2000.
12. Ugljen, Z., Ugljen-Ademović, N. (2013): *Sakralni prostori* (Sacred Spaces). Čapljina: Založba kralja Tomislava.
13. Ugljen, Z. 'Idejni projekt revitalizacije kompleksa Bijele tabije' (Preliminary design of the revitalization of Bijela tabija complex), 2004.
14. Ugljen, Z. 'Idejni projekt Turalibegovog vakufa' (Preliminary design of the Turalibeg's Waqf), 2006.
15. Venturi, R. (1989): *Složenosti i protivrečnosti u arhitekturi* (The Complexity and Contradictions in Architecture). Beograd: IRO Građevinska knjiga.

Prijevodi / Translations

Otfried HÖFFE

KRITIČKA FILOZOFIJA DUHA¹

Transcendentalna psihologija

Danas se ljudske spoznajne moći istražuju unutar filozofije duha. *Kritika*² se ne usmjerava ka njenom cilju postizanja jedne šire klasifikacije, to jest „teorije“ naših duhovnih kapaciteta. No, ukoliko je čitamo između redova (*Kritiku*), nalazimo brojne osnove za jednu transcendentalnu psihologiju čija je spoznajnoteorijska strana često zanemarivana. Ona je sve drug osim jedne, kako to Strawson (1966) na čudan način kategorički tvrdi, fantomske znanosti. Sam program *Kritike* usmjerava filozofiju duha u jednom osobitom pravcu; ona (*Kritika*) zahtijeva da se ova (filozofija duha) usmjeri, a ne da to direktno i bude, u pravcu jedne kritike spoznaje. Protiv jednog novijeg pokušaja da se *Kritika* čita kao direktan doprinos današnjoj kognitivnoj znanosti (Brook) je metodološka provalija koja dijeli jednu transcendentalnu od jedne empirijski dokazive teorije. Ovdje nije odlučujuće to što Kant današnje znanosti koje proučavaju kogniciju nije poznao, već to što one, neurofiziologija, psiholingvistika i računarska znanost, postavljaju empirijska umjesto transcendentalnih pitanja. Zato i ne čudi da Kantova glavna teza u filozofiji duha, naime teza transcendentalnog idealizma, kod Brooka igra samo jednu sporednu ulogu.

Kantovi temelji za izgradnju jedne filozofije duha počinju (1) razlikovanjem dva komplementarna spoznajna izvora. Ovo razlikovanje između receptivne čulnosti i razuma koji obrađuje (materijal čula, prim. prev.) može biti značajno i za jednu empirijsku psihologiju saznanja. Dalje je važno da (2) Kantovo učenje o odgovarajućim prediskustvenim organizacionim strukturama, naime o formama percepcije i pojmovima razuma, u (3) okviru čulnosti ukazuje na međuzavisnost unutrašnjeg i vanjskog čula, što u problemu odnosa tijelo-duh ukazuje (sekundarno) na dualizam ovih svojstava. Ovdje je odlučujuća (4) Kantova epistemološka revolucija: čovjek zbog ovog prediskustvenog <poklona> može saznati samo <fenomene>, ali ne i <stvari po sebi>. Ovim Kant proširuje svoj odgovor na pitanje o odnosu tijela i duha u smjeru jednog monizma koji im stoji u osnovi. Jer ni duša <nije jedna po sebi duhovna priroda...

¹ Prevedeno iz: Höffe, O. (2011): *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck oHG, 221-238.

² Ovdje se pod terminom *Kritika* misli na Kantovo djelo *Kritika čistog uma* (prim. prev.).

Jednim takvim pojmom ne odstranjujemo samo prostu tjelesnu prirodu, već prirodu uopće, to jest, sve predikate svakog mogućeg iskustva>. Kant, sveukupno gledano, u odnosu na teški problem odnosa tijela i duše doprinosi izgradnji jedne kompleksne mreže rješenja koja idejom monizma koja joj stoji u osnovi uklanja Descartesov dualizam i u čijim se okvirima (monizma), sekundarno, ogleda jedan dualizam njihovih svojstava. Sve u svemu, Kant razlikuje najmanje četiri tijelo-duša problema i nudi različite modele za njihovo rješavanje.

Dalje osnove za Kantovu filozofiju duha pokazuju kako (5) osjetilni zorovi prolaze kroz različite faze obrade i oblikovanja njihovog jedinstva, čija (6) pravila su pojmovi koji su, opet, tek putem shema upotrebljivi i koji tek tada mogu stajati u osnovi temeljnih transcendentálnih iskaza i u osnovi ideja kao principa tog jedinstva. (7) Posebnu težinu imaju iskazi o svijesti i o jedinstvenom statusu samosvijesti koji prate, takođe, sistematski bogato razlikovanje transcendentálnog <Ja mislim> od empirijskog iskaza <Ja postojim misleći>. <Dedukcija>, zajedno sa čistim <Ja mislim>, daje jedan bogat izvor informacija za jednu pozitivnu transcendentálnu psihologiju. (8) <Paralogizam> je jedan negativan okvir koji u sebe uključuje transcendentálnu teoriju svih <fundamentalnopsiholoških> pogrešnih zaključaka koji potpadaju pod racionalnu psihologiju koja je samo jedna <takozvana znanost> (B 400). (9) Kant, dalje, dijagnosticira jednu elementarnu grešku koja ukazuje na jedan <lijeni um> (B 717) koji pokušava da prirodne fenomene objasni idejom jedne nematerijalne, misleće supstancije.

(10) Iako se *Kritika* kreće u jednom drugom, transcendentálnom polju, ona ni u jednom trenutku ne isključuje empirijsku psihologiju. Prilog ovoj tezi može se pronaći u dokazu po kojem svijest ima određeni stepen koji se u svakom trenutku može smanjivati (B 414). Ovdje, međutim, na površinu izlazi teškoća koja se odnosi na to što Kant emocije smatra intenzivnim i, otud, kvantitativno mjerljivim veličinama. Matematika se, uprkos ovom, ne može primijeniti na fenomene unutrašnjeg čula i na njihove vremenske periode jer <vrijeme kao čista unutrašnja forma u kojoj se trebaju konstruirati fenomeni duše ima samo jednu dimenziju> (IV 471).

Jedna druga osnova za empirijsku psihologiju se često previđa: (11) Kant odbacuje tradicionalnu racionalističku filozofiju duha koja dušu ni po pitanju supstancijalnosti ni po pitanju svojstava ne identificira kao

puku izmišljotinu. On je, ipak, podiže na nivo regulativne ideje za svaku empirijsku psihologiju. *Kritika* se (12) unutar ovakvog razlikovanja empirijske i racionalne psihologije (B 401)³ neposredno zanima samo za ovaj racionalni dio, dok empirijsku psihologiju podvodi pod buduću <opširnu antropologiju> (B 877). Upravo zato su mnoga današnja pitanja za *Kritiku* potpuno nevažna. Uprkos tome, ona može na neka od njih, kao što je pitanje o tome gdje nastaje bol ili pitanje o tome da li se glavobolje, zubobolje ili bolovi u stomaku drugačije lokaliziraju od duševnih bolova, veoma lako odgovoriti. Odgovor se temelji na ovom: prema već navedenom sekundarnom dualizmu svojstava oni pripadaju onom ja vanjskog čula za razliku od unutrašnjeg čula. (13) Druga pitanja, kao što su na primjer pitanja osjećaja zadovoljstva i nezadovoljstva ili pitanja o stanjima ugone i neugode, Kant obrađuje tek u *Zasnivanju metafizike morala* i u drugoj *Kritici*, dok je pitanje o estetičkom ugođaju predmet treće *Kritike*. Konsekventno ovom, za Kanta postoje, tematski posmatrano, najmanje tri filozofije duha: spoznajnoteorijska, moralnoteorijska i estetskoteorijska filozofija duha. (15) On, dalje, u *Antropologiji* navodi brojne „pragmatičke“ elemente o onome što čovjek kao <slobodno djelujuće biće sam po sebi čini ili što može i treba činiti>.

Na ovom mjestu možemo prekinuti naš retributivni pregled koji, ipak, ukazuje na dvoje: Kantova filozofija duha nije ograničena na postavke *Kritike* i ona nije jedna tematski homogena disciplina. Otkad se nakon Franza Brentana različiti fenomeni svijesti, ili bolje reći mentalnog, podvode pod *jednu* ključnu riječ, naime, intencionalnost, još više se cijeni

³ Već Christian Wolff (1751) pravi ovu razliku i posvećuje po jedansvoj spis i jednoj i drugoj strani. Specifično je da on biografski počinje, iako filozof, djelom *Psychologia empirica* (1732) i tek onda piše izvorno filozofsko djelo *Psychologia rationalis* (1734). On insistira, polazeći od samoopažanja koje pruža ono <što mi opažamo u našim dušama kada na njih usmjerimo pažnju>, da se faktičkim postojanjem naše svijesti bavimo posebno. On se na kraju bavi suštinom duše (i duhovnosti uopće), s namjerom da općenito dokaže njenu nepodmitljivost i, u slučaju ljudi, njenu besmrtnost. Od sredine 18. stoljeća jedan dobar dio empirijske znanosti empirijskoj psihologiji pripisuje ono što će uskoro postati tipični problem odnosa tijela i duše, to jest problem povezivanja psiholoških i fizičkih procesa. U ranim 1780-im berlinski prosvjetitelj Carl Philip Moritz pokreće prvi časopis izrazito posvećen empirijskoj psihologiji (moto je bio <činjenice a ne moralne besmislice>) pod nazivom *Empirijska psihologija* (1783-1793). Iznenađujuće je koliko tema se ovdje istražuje, od istraživanja prirode duše i duševnih bolesti, preko istraživanja duhovnih obilježja (snovi, intuicije, praznovjerja) pa sve do psihopatoloških tema i tema iz psihologije jezika i dječije psihologije.

ova razlika, naročito zbog toga što se filozofija spoznavajućeg duha drugačije percipira nego jedna filozofija moralnog duha i, isto tako, jedna filozofija estetskog duha.

Prividno postvarenje

1. *Kontekst besmrtnosti.* Prema <Dijalektici> um ima iluziju da je <nezavisno od svakog iskustva> (B 400) moguće doći do jedne stvarne (sintetičke) spoznaje sopstva, to jest duše. U te svrhe nastao paralogizam⁴ usmjeren je na dokaz o besmrtnosti (B 427), te tako pogađa i religiju i moral. Iako se tu dijelom dovodi u sumnju postojanje cjelokupnog vanjskog svijeta, on ima teorijsku vrijednost. Tako će se kao predmet cjelokupne discipline teorijski odrediti misleće ja i to će biti <predmet unutrašnjeg čula> (B 400). Kant će razmaskirati ovu iluziju u četiri koraka. Prvi korak se odnosi na dokazivanje samosvijesti iz čega se može izvesti racionalna spoznaja, što predstavlja jedan nejasan temelj (prvi temeljni stav), dok se ostala tri koraka odnose na spoznajnoteorijske konsekvence i teorijske konsekvence samosvijesti (drugi i treći temeljni stav) i na metodski status samoizvjesnosti (četvrti temeljni stav).

Racionalna psihologija je prema *prvom temeljnom stavu* paralogizma <izgrađena na jednom jedinom stavu: Ja mislim>. Ona se zbog ove jako siromašne osnove nalazi u jednoj dilemi. Ona može braniti svoju <apsolutno racionalnu čistoću> (B 401), što dovodi do toga da samospoznaja svede svaku empirijsku određenost na jedno sadržajno prazno samoodnošenje; ona može, sa druge strane, ići putem jedne sadržajno bogate samospoznaje u kojoj samoopisivanje stanja i svojstava dovodi do gubitka čiste racionalnosti.

⁴ Ovdje uglavnom ponovo referiramo na kraće i konciznije B-izdanje. Dok se prvo izdanje koncentrira na pogrešno utemeljenje ovog problema (problema sopstva), drugo izdanje se mnogo snažnije orijentira na spoznajnoteorijsku pozadinu i na pozadinu teorijski orijentiranu na svijest. Kant se u odnosu na dane pojmove supstancijaliteta, singulariteta i identiteta i u odnosu na pitanje ontološke odredivosti subjekta postavlja odvojeno; pobijanje psihološkog idealizma ostavlja za <postulate empirijskog mišljenja>. On se fokusira na paralogizam supstancijaliteta; u četvrtom paralogizmu odbacuje ovu kritiku i širi kritiku subjekta u pravcu filozofije morala. Mi se na određenim mjestima ipak vraćamo, pošto Kant u ovom dijelu ne postiže apsolutnu jasnoću, na obimnije A-izdanje.

Već je Platon u svom dijalogu o besmrtnosti, *Fedonu*, odredio jedinstvo i jednostavnost duše nasuprot mnoštvu i složenosti tijela i pokušao kroz četiri argumenta (dokaza) da utemelji njenu besmrtnost. Prvi argument se poziva na nastanak svih stvari iz njihovih suprotnosti: duše živih, tako, nastaju iz duša mrtvih, čije duše ostaju „zadržane“. Prema drugom argumentu znanje je jedno (apriorno) sjećanje, što znači da mora postojati neki život prije ovog života. Treći argument dušu povezuje sa <božanskim, besmrtnim, umstvenim>. Četvrti argument, na kraju, pokazuje da je duša određena idejom života iz čega proizilazi da ona ne može biti određena svojom vlastitom suprotnošću, naime, smrću.

Mendelssohn, po uzoru na Platona, piše evropski bestseler, dijalog *Fedon ili o besmrtnosti duše* (1767). Mendelssohn, drugačije nego Platon i, naročito, drugačije nego uobičajena školska metafizika, razumijeva dušu kao jednu intenzivnu veličinu i pretpostavlja da ona dijeljenjem ne može iščeznuti. Pošto Kant u ovom vidi naprednu formu metafizičke psihologije, on ovo želi opovrgnuti jednim dvodijelnim argumentom: (1) Onaj ko dušu razumije kao utjelovljenu u stanjima svijesti koja se odlikuju postepenom gradacijom, on se bavi jednim empirijskim fenomenom koji ima jednu intenzivnu veličinu, to jest, koji ima <jedan stepen stvarnosti u svim svojim moćima>. (2) Ova intenzivna veličina se može <potpunim slabljenjem svoje moći pretvoriti u ništa>, to pokazuje da se ova postepena gradacija može protegnuti do potpunog nestanka svijesti i da se jednostavnost duše ne može izjednačiti sa njenim vremenskim trajanjem.

2. *Kritika Descartesa*. Novovjekovna rasprava o duši manje je povezana sa Platonom nego sa Descartesom kojeg njemački prosvjetitelji Wolff i Baumgarten slijede. Descartes u potrazi za krajnjim temeljem sve spoznaje tek u mislećem Ja pronalazi jednu nesumnjivu izvjesnost. U transcendentnom <Ja mislim> Kant potvrđuje Descartesovu misao o jednom *ja* koje stoji u temelju sve spoznaje ali mu pripisuje jedno metodski temeljno različito značenje: kao formalni izvor svih kategorija ovo <Ja mislim> nije kategorijalno opisivo, te stoga nije ni supstancija ni akcidancija, a još manje ima neko neposredno postojanje ili nepostojanje. Ovome (stavu Ja mislim) za konstituciju jedne objektivne predmetnosti nedostaje neophodna čulna percepcija. Kant se ne okreće samo protiv kartezijanskog racionalizma, već i protiv njegovog empirijskog protivnika koji formalni identitet samosvijesti tretira kao materijalno

sadržajna stanja svijesti. On kritikuje, također, dva paralelna rješenja kartezijskog dualizma: kvazi-racionalistički spiritualizam i kvazi-empirijski materijalizam (B 419).

Kant odbacuje Descartesovu hipotezu o postojanju dvije odvojene supstancije: o postojanju jednog mislećeg ali neprotežnog duha (*res cogitans*) i jednog protežnog tijela (*res extensae*). Na ovaj način on prevazilazi pitanje svakog dualizma supstancija po kojem dvije temeljno različite supstancije, tijelo i duh, mogu uticati jedna na drugu. Kanta tako možemo označiti kao jednog zastupnika monizma. No, on i pored kritike koja stoji u osnovi ovog odnosa (njegovog tumačenja Descartesa, prim.prev.) od Descartesa preuzima najmanje šest elemenata:

Prvo, Descartesov <problematični idealizam> je <u skladu sa razumskom i temeljno filozofskom misaonom vještinom; naime, nijedan važan sud nije dopušten prije nego što se pronade jedan dokaz koji usmjerava sve ostalo>. Drugo, Kant ne želi, isto kao ni Descartes, prevladati svaku, već samo onu tradicionalnu metafiziku. Treće, njegov nacrt, iako on predlaže jednu drugu metodu, u terminološkom smislu slijedi Descartesov naziv <Traktat o metodi>. Četvrto, on, isto kao i Descartes, veliku pažnju poklanja povezivanju s prethodnicima jer <svi zajedno možemo otići mnogo dalje nego što to može svako sam za sebe>. Peto, Kant vjeruje da metafiziku, koja se do sada nikada nije pojavila kao znanost, moramo prije svega nekako utemeljiti. Nije slučajno da on, to je šesto, ovo <Ja mislim> stavlja na najviši mogući nivo. No, pošto ovaj stav (Ja mislim, prim.prev.) igra samo jednu skromnu ulogu, paralogizam u sebi sadrži jednu oštru kritiku Descartesa:

Iz mislećeg Ja prvog temeljnog stava, iz transcendentalnog subjekta, ne može se – to je *drugi temeljni stav* – zadobiti nikakva samospoznaja, ne možemo nikako upoznati sami sebe. Prosti analitički stav koji se odnosi na <identitet mog vlastitog sopstva u svim mojim svjesnim mnogostrukostima> (B 408) ne dopušta izvođenje nikakvih sintetičkih tvrdnji koje se odnose na tjelesnu egzistenciju samosvijesti. Jedan spoznajnoteorijski konstitutivni moment ne indicira neko mentalno stanje, kao što ni čisto formalno samoreferiranje ne treba nikakvo propozicionalno samoopisivanje; posebno je bitno naglasiti da transcendentalno sopstvo nema uopšte karakter supstancijalnosti. Kant na ovaj način izmiče Ryleovoj vrlo potentnoj kritici tradicionalne filozofije duha. Za žaljenje je to što se Ryle primarno usmjerava na kartezijski dualizam, umjesto

da zajedno sa Descartesovim kritičarem Kantom i njegovim već opisanim monizmom nastavi dalje.

Po Ryleju (1949) tradicionalna filozofija duha polazi od pretpostavke ontološkog dualizma koji vanjske, javne tjelesne fenomene postavlja nasuprot unutrašnjih, zakopanih (privatnih) duhovnih fenomena koji „paramehantički“ utiču na svoje tjelesne prethodnike. Ovo navodno „zvanično učenje“ o duhu u mašini (ghost in the machine) Ryle prevazi-
lazi jednim mentalističkim govorom, kojim on inteligentno, ali i svima vidljivo ponašanje, opisuje; ovo se u osnovi bazira na logičkom biheviorizmu kao na kriteriju koji je dovoljan za razumijevanje svih duhovnih fenomena. Iz ovog istraživačkog programa mentalističkog monizma nastaje, bez sumnje, jedna iznijansirana <logička geografija> mentalnog. No, Kantov transcendentelni idealizam ne potpada pod kritikovano „zvanično učenje“, tamo ono ključno <Ja mislim> nije supstancija koja postoji u promjenjivim stanjima.

3. *Besmrtna?* Racionalna psihologija se odnosi <samo na transcendentelni subjekt mišljenja..., koji se samo mislima koje predstavljaju njegove predikate može spoznati i o kojem mi, kada ga izdvojimo, ne možemo imati ni najmanjeg pojma (B 404)>. Zbog toga racionalna psihologija propada i u svojoj osnovi i općenito. Umjesto da se bavi jednim noumenom, dušom koja je jednostavna, numerički identična samoj sebi i koja je supstancijalno odvojena od tijela, ona se bavi samo jednim formalnim sredstvom. Ovom sredstvu nedostaje svaka supstancijalnost i upravo zbog toga ne možemo duši pripisati nijedno svojstvo, ni besmrtnost ni njenu suprotnost – smrtnost. Tamo gdje nema supstancije, nema ni svojstava; pitanje o (be)smrtnosti je besmisleno.

Pogledamo li malo bliže, vidimo da se dokaz besmrtnosti pojavljuje u obliku četverostruke logičke pogreške (fallacia). Pošto se ljudi u ovom slučaju ne obmanjuju namjerom (sofizmi), već to čine nenamjerno, ovdje se radi o samozavaravanju a ne o zavaravanju drugih, što pokazuje da je u pitanju jedan transcendentelni a ne jedan (prosti) logički paralogizam i da za ovo pogrešno zaključivanje postoji jedan transcendentelni razlog. Kant prati četiri klase tablice kategorija, no, počinje sa trećom klasom jer se u slučaju supstancije temeljna pogreška najjasnije pokazuje: pokazuje se da se jedna čista misleća stvar <predstavlja kao stvar po sebi> (B 402). S ovog mjesta on ide unazad ka drugoj i prvoj klasi i na kraju zaključuje četvrtom klasom. Upravo je ovo redosljed

tvrdnji racionalne psihologije: duša ili misleće biće, posmatrano iz perspektive racionalnosti, jeste jedna (misaona) supstancija–paralogizam supstancijaliteta, ako je posmatramo kvalitativno, ona je jednostavna–paralogizam simplicitetu, kvantitativno posmatrano, ona je numerički identična–paralogizam personaliteta i modalno stoji u odnosu (commercium) sa mogućim predmetima u prostoru–paralogizam idealiteta.

Prema ovoj četverodijelnoj <topici racionalnog učenja o duši> Kant rekonstruirao argumentativnu stranu navodnog dokaza o besmrtnosti u četiri koraka poznata kao četiri paralogizma: kao predmet unutrašnjeg čula – tako Kant pristupa racionalnosti – duša se pokazuje kroz netjelesno, zbog jednostavnosti ona se pokazuje kroz nedjeljivost, a zbog identiteta racionalne supstancije ona se pokazuje kroz personalitet. Ova <tri elementa zajedno> čine spiritualnost duše. Na kraju se implicira da je duša zbog <odnosa (commercium) sa tijelom> princip života u materiji, a da je zbog spiritualnosti, i izvan ove spojenosti sa materijom, besmrtna. Kant iznosi prvi paralogizam, onaj koji se odnosi na supstancijalnost, u vidu ovog zaključka:

(1) Opće pravilo (gornja premisa): <Ono što se može zamisliti samo i jedino kao subjekt ne postoji drukčije nego kao subjekt, te je, prema tome, supstancija.>

(2) Subsumcija uslova pod ovo pravilo (donja premisa): <Jedno misaono biće, pak, posmatrano samo kao takvo, ne može se zamisliti drukčije nego kao subjekt.>

(3) Zaključak: <Dakle, ono postoji takođe samo kao subjekt, to jest kao supstancija.>

Ovaj paralogizam, kao i svi drugi paralogizmi, suprotstavlja se uslovima valjanosti zaključivanja, to jest, identitetu pojma. Naime, u gornjoj premisi subjekt se odnosi na jedno objektivno Ja, na jednu stvarnu supstanciju koja je predmet unutrašnjeg iskustva, dok se u donjoj premisi subjekt misli samo kao jedna puka, sadržajno prazna misao koja je samo <prevozno sredstvo pojmova> (B 399). Gornja premisa misli supstanciju kao stvar, kao jednu ideju koja stoji pod uslovima realiteta i egzistencije, od čega donja premisa odustaje: <Dijalektički privid u racionalnoj psihologiji je zasnovan na zamjeni jedne ideje uma... sa na svim nivoima nejasnim pojmom jednog misaonog bića> (B 426). <Teorija o metodi>

nastavlja: duša se pomišlja, što je različito od transcendentalnog Ja koje <u sebe ne uključuje nikakvu mnogostrukost>, kao <jedan kopmpleksan pojam> koji <u sebe uključuje mnogo toga> (B 813).

Pošto je ključni pojam dvoznačan, ovdje iz perspektive teorije argumentacijedolazi do kategorijalne greške, dok se logički ovdje pojavljuje logička pogreška *sophisma figurae dictionis*, jedno učetverostručenje pojma, te je ovdje potrebna, mada je ova pogreška već formalnogički objašnjiva, jedna transcendentalna kritika. Postoji, naime, jedan <transcendentalni razlog za ovo pogrešno zaključivanje>, postoji <jedna nužna ali ne i neotkljonjiva iluzija> (B 399). Ova iluzija, ovo postvarenje (hipostaziranje) neodređenog pojma jednog mislećeg bića u <stvarni predmet koji se nalazi izvan mislećeg subjekta> (A 384) je neizbježno, sve dok se sredstvima <Analitike> ne prepozna da bez percepcije nije moguće neko objektivno sopstvo.

Kant ne negira to da rastavljanje funkcija transcendentalnog <Ja mislim> zamjenjuje četiri tvrdnje, ali to čini njihovom sadržaju i metodskom statusu. Iz transcendentalnog „ja“ se, za razliku od transcendentalne psihologije, mogu izvući samo analitičke tvrdnje: (1) Ono je uvijek samo subjekt i nikada predikat; (2) Ono je jedan logički jednostavan subjekt; (3) Ono u svim mnogostrukostima ostaje samo sebi jednako; (4) Ono je različito od spoljašnjih stvari. Subjekt ovih tvrdnji, koji je uslov svakog iskustva a sam se ne može iskusiti, oštro se razlikuje od ja koje postoji u prostoru i vremenu. Ponosno ime jedne čiste racionalne psihologije mora ustupiti svoje mjesto skromnom istraživanju transcendentalne samosvijesti. Sa druge strane, sintetičke tvrdnje kao što su: (1') Ja je supstancija, (2') Ono je jednostavno; (3') Ono je ličnost i (4') Ono je u svojoj egzistenciji neupitno, su validne samo pod uslovom da postoji njima korespondirajući opažaj. One potpadaju pod nadležnost empirijske psihologije, koju Kant sada pozitivno ocjenjuje. Čak je i poseban slučaj <samospoznađe> vjerodostojan kada je zasnovan na nekom empirijskom opažaju, u njega se možemo pouzdati čak i ako je ovaj opažaj neodređen.

Četvrti temeljni stav: kod Descartesa ovo <Ja mislim> (cogito) zatvara egzistenciju svega mislećeg, tako da ono preciznije znači <Ja postojim misleći> (B 420), što povezuje samosvijest sa sviješću o postojanju. Kant prepoznaje neuporedivu posebnost samosvijesti, prepoznaje neposrednost samoizvjesnosti i privilegovani pristup prvom licu jednine; ona je ovdje, međutim, jedna empirijska priroda. Ključni argument –

egzistencija nije realni predikat – ponovo se pojavljuje u ontološkom dokazu boga. Suprotna teza ima posljedice koje su se do sada previđale: ukoliko mišljenje nužno zatvara egzistenciju, tada bi sva bića koja <imaju sposobnost mišljenja... bila nužna bića> (B 422).

To da dokaz besmrtnosti propada, izgleda razarajuće za religiju i moral, barem za one njihove forme koje polaze od toga da postoji neki sud nakon smrti zbog kojeg pretpostavljaju postojanje besmrtno duše. *Kritika* pokazuje da su brige vezane za ove razarajuće posljedice neopravdane, rezultat, naime, nije uopšte tako katastrofalan i, usto, postoji za ovo jedna mnogo <bolja zamjena>:

Dokaz, s jedne strane, ne propada zato što neko može dokazati smrtnost duše kao njoj (besmrtnosti) suprotstavljenu tezu. Pošto racionalna psihologija ne priznaje ni jedno ni drugo, kao ni mnoge druge stvari, ona se <pogrešno uzima za jednu znanost čistog uma> (B 403) i biva osporena kao puka <doktrina>. Ona po prisili zadržava pravo jedne <discipline> koja <tendenciji prekoračenja određenih pravila> suprotstavlja <tendenciju širenja preko uskih granica mogućeg iskustva> (B 737). Ona se spašava lakovjernom igrom <predstavama, pojmovima i riječima umjesto stvarima>, u isto vrijeme ograđujući se od <bezdušnog materijalizma> koji misleći subjekt ne priznaje nikako drugačije osim kao materiju, kao i od <jednog skoro lebdećeg spiritualizma> (A 379). *Kritika*, s druge strane, daje jedan novi pristup tezi besmrtnosti: tamo gdje zakaže teorijski um, u igru ulazi čisti praktični um sa svojim postulatima boga i besmrtnosti.

O dualizmu tijela i duše

Možda se prirodne znanosti zanimaju za slobodu ljudskog djelovanja, no one se ne pitaju ni o besmrtnosti duše ni o božijem postojanju ili o slobodi volje. Naime, ovi objekti ni na koji način ne doprinose njihovim istraživanjima. Izgleda da prvi dio <Dijalektike> za filozofiju ima samo negativno značenje, dok za znanost, s druge strane, izgleda da nema nikakvo značenje. Međutim, Descartesova razdioba tijela i duha među filozofima je otvorila raspravu poznatu kao tijelo-duša problem ili bolje reći problem tjelesnosti i duhovnosti, što se odrazilo i na empirijsku znanost: kako se tjelesni fenomeni kao što su metaboličke promjene, rad srca i moždani procesi odnose prema duhovnim fenomenima kao što su

snovi, misli, želje, očekivanja, emocije i osjećaji? Ovaj <zadatak da se objasni ova združenost duše sa tijelom> nije tema <paralogizma> koji se bavi samo <karakterom duše izvan ove združenosti (nakon smrti)>. Kant svojim transcendentnim idealizmom, ipak, u ovim pitanjima može dati jedan <plodonosan odgovor>(B 427). On (idealizam) se odnosi na jedno temeljno područje i ostavlja mnoga otvorena pitanja, zajedno sa vodećim alternativama, izvan svog opsega.

Prihvatimo li Descartesov dualizam supstancija s ciljem da ga testiramo, možemo zamisliti tri moguća temeljna stanovišta: (1) u *interakcionizmu* tijelo i duh se razumiju kao dvije različite, štaviše, potpuno odvojene supstancije koje naizmjenično utiču jedna na drugu. Jedan proces u svijesti, kao što je jutarnja želja da ustanemo, uzrokuje tjelesne procese: uzrokuje to da se ispružimo i protegnemo i da se podignemo iz kreveta. Događa se i obrnuto, jedan tjelesni proces, kao što je zvuk alarma, uzrokuje svjesne procese, u ovom slučaju ili želju za tišinom zajedno sa onim što tjelesno slijedi (gašenje alarma) ili želju za započinjanjem dnevnih poslova koja uzrokuje ustajanje. U prvom slučaju uzrok je u odluci (duhovnoj) da ustanemo, u drugom slučaju uzrok je u tjelesnom percipiranju zvuka alarma. (2) Jedna (interna) interakcija dvije temeljno različite supstancije zasigurno se može smatrati teško održivom, tako da se može potražiti jedno vanjsko objašnjenje u *deus ex machina* obliku: može se govoriti o božanskoj intervenciji u određenim prilikama (lat. *occasio*, odatle *okazionalizam*) ili o trajnom paralelnom uticaju na tijelo i duh. (3) *Psihofizički paralelizam* odbacuje ovu vrstu objašnjenja kao natprirodnu i smatra da su tijelo i duh dvije odvojene supstancije koje nemaju nikakav uticaj jedna na drugu. Fizički i psihički kauzalni nizovi idu jedan pored dugog nezavisno ali paralelno u jednoj dobro uređenoj harmoniji, to čine kao dva sinhronizovana, ali međusobno nepovezana sata.

Descartes slijedi, prije svega, interakcionizam u *Strastima duše* ali i paralelizam; karteziijanac Malebranche slijedi okazionalizam a Leibniz sa svojom predestiniranom (prestabiliranom) harmonijom slijedi paralelizam. U *Novom sistemu* on, međutim, zauzima dva druga pravca, ovdje poznata kao <put uticaja> i <sistem uzročnih mogućnosti>. Već i A-izdanje *Kritike* odbacuje sve tri „vrste objašnjenja“ kao ona koja nemaju dovoljno filozofske izvjesnosti. On prvu vrstu objašnjenja smatra <zdravorazumskim> a druge dvije vrste više <prigovorima> filozofiji (A 390). Kant svojom kritikom i svojom alternativom monizma supstancije

koju zastupa u transcendentnom idealizmu ostaje, pošto su pravci 1 i 3 i do danas ostali zastupljeni, filozofski još uvijek aktuelan. Na više mjesta u današnjim istraživanjima se, kao što smo i istakli, govori, umjesto o suvremenoj poziciji *Kritike*, protiv Descartesa.

Kant duša-tijelo problem smješta u četvrti paralogizam idealiteta spoljašnjih odnosa (A 384). Ovdje on prepoznaje dvije stvari, pitanje o <mogućnosti spojenosti duše sa jednim organskim tijelom>, kao i jednu nesavladivu teškoću vezanu za odgovor na ovo pitanje; kako se, naime, dvije heterogene supstancije u ovoj spojenosti odnose jedna prema drugoj? Zbog toga on poduzima jednu radikalnu kritiku ideologije, ovdje poznatu kao jedno <oslobađanje uma> od <samostvorenih poteškoća> koje <zavise od jedne proste obmane prema kojoj ljudi naprosto hipostaziraju ono što postoji kao puka misao>. Već <Amfibolija> nudi rješenje: <Materija, čija združenost sa dušom je potaknula brojna razmišljanja, nije ništa drugo nego... jedna određena moć predstavljanja> od strane vanjskog čula. Ona je jedna pojava, naime, <supstancija koja se pojavljuje u prostoru (B 321, A 265)> i koja, u svakom slučaju, <nije nešto izvan nas, već je... jedna misao u nama> koja se, međutim, putem vanjskog čula <predstavlja kao nešto što je izvan nas> (A 385).

Kant okreće ovaj kritički model koji se odnosi na miješanje fenomena i stvari po sebi u tri eksplanatorne vrste. Tom prilikom on ne postavlja dogmatičke zahtjeve po kojima je potrebno <bolje poznavanje> odnosa tijela i duha. Njegov <kritički prigovor> pokazuje samo da navedeni eksplanatorni modeli <nisu ispravni, a ne da su bez osnova> (A 388). Kant se prvo postavlja na stanovište kritičara interakcionizma, stanovišta koje se upravlja prema izreci <Obučaru, bavi se svojim poslom> što, naime, znači da, zbog njihove heterogenosti, tjelesno treba ostati kod tjelesnog a duhovno kod duhovnog i da se njihov međusobni uticaj treba odbaciti. Ovaj argument je uvjerljiv samo onda – nastavlja Kant – kada dualizam kao glavnu pretpostavku interakcionizma rastavimo i materiju označimo kao <predmet po sebi>, označimo je kao predmet <koji postoji izvan nas i koji postoji nezavisno od svake čulnosti>. U stvarnosti već i sama materija ima fenomenalni karakter zbog čega je kritika interakcionizma <samo jedan besmislen prigovor> koji jednu <puku predstavu> materije drži za <jedan spoljašnji uzrok>. Neko može – nastavlja Kant – pretpostaviti, pored tijela i duha, postojanje nekog trećeg bića (koje je to biće, da li je to bog ili nešto drugo, ostaje po strani

kao beznačajno) koje <tamo gdje ne postoji međusobni uticaj ili bilo kakva korespondencija ili harmonija između njih (tijela i duha)> to može upotpuniti. Ovaj psihofizički paralelizam se, također, oslanja na dualizam koji nije dokazan, pa tako i <ova teorija propada> jer je njena <neprovjerena osnova> ukinuta. Za Kanta sve što preostaje je supstancijalni monizam po kojem je <naše tijelo fundamentalni fenomen iz kojeg se izvodi cjelokupna moć čulnosti i, prema tome, mišljenja> (B 806).

Danas se o duša-tijelo problemu raspravlja manje iz perspektive njihove supstancijalnosti a više iz perspektive njihovih svojstava. Više se, naime, pita o tome da li se mentalni predikati kao što su percepcija boje, zvuka, osjećaj bola ili stanja uma trebaju razumjeti monistički ili dualistički. Ovo pitanje ne doseže do Kantovog transcendentalnog polja koje se odnosi na apsolutizam psihologije. *Kritika*, i pored toga, naznačuje jedan odgovor, ona ukazuje na jednu monističku poziciju. Ona u jednom temeljnom smislu ograničava monizam supstancije i ono što je nekada bilo poznato kao sekundarni dualizam svojstava na primarni monizam svojstava: mentalna i fizička svojstva nisu dvije različite vrste. Ovaj monizam svojstava važi samo unutar teorije prirode i spoznajne teorije, no ovdje on uključuje i činjenja kao izraze volje. Prema jednoj <nepovrjedivoj temeljnoj maksimi empirijske upotrebe uma> niko ne smije izraze slobodne volje <nikako drugačije tumačiti osim kao preostale fenomene prirode, to jest, treba ih tumačiti istim nepromjenjivim zakonima> (B 826). Jedan strogi metodski postulat traži od svake empirijske znanosti, uključujući i kognitivnu znanost, traganje za zakonima i objašnjenje svega iz njih. Kantov navedeni monizam svojstava ima status jednog metodskog postulata.

Po Kantu svijet prirode jekauzalno zatvoren. Tokovi događaja su objektivni samo onda kada se mogu principijelno objasniti nekim kauzalnim zakonom. Pošto se i međusobni uticaj tjelesnih i duhovnih fenomena može podvesti pod ove zakone, onda je i sam svijet ljudskog djelovanja, iz empirijske perspektive gledano, kauzalno zatvoren. Kauzalitet-prema-prirodi, i pored ovoga, nema posljednju riječ. Iako se za pitanja prirodnog svijeta i svijeta spoznaje u *Kritici* nazire jedan dvostruki monizam tijela i duše, kao i jedan monizam supstancije i jedan primarni monizam svojstava, Kant općenito slijedi jedan dualizam, dualizam prirode i slobode, to jest, dualizam svijeta pojava i moralnog, noumenalnog svijeta. Pored moralnog, nadempirijskog noumena, *Kritika*

poznaje i jedan predempirijski noumen koji svaki transcendentelni tijeloduša problem naznačuje, koji pokazuje kako se ono „stvarno“ koje još nije fenomen putem nepoznatog podražajnog impulsa ponaša kao da pripada svijetu fenomena. Kant smatra da se materija, to jest fenomeni < mogu pojaviti kao bilo koji spoljašnji predmet > što ukazuje na to da se < istinski (transcendentelni) predmeti našeg vanjskog čula > mogu smatrati uzrocima. Kant nastavlja dalje i tvrdi da < niko sa sigurnošću ne može reći da zna nešto o vanjskom čulu kao transcendentalom izvoru naših predstava >. Ono što se nalazi izvan nas ostaje, kao što je i naznačeno, < samo jedan nepoznati predmet > koji u svom < fenomenalnom kvalitetu... jeste samo jedna misao u nama > (A 385).

Kantovo < otvoreno priznanje njegovog vlastitog neznanja > (A 383), jedna sokratovska posljednja pripremna „ignorancija“ koja nije samo nešto što prosto prethodi istraživanju, može se prihvatiti sa simpatijama. Ko kao filozof želi istražiti same osnove svega, on mora smatrati uvredom ideju da to mora prije ili kasnije učiniti iz samog svijeta. < Svijest o mom neznanju >, kako sam Kant tvrdi, < umjesto da okonča moje istraživanje, više je uzrok koji ga potiče >, to je moguće pod uslovom da se neznanje < u isto vrijeme ne prizna kao nužno > (B 786). Ovaj uslov je zadovoljen; Kantove razbacane naznake grupiraju se u jedan trodijelni argument: prvo, da bismo imali objektivnu spoznaju, moramo biti intencionalno aficirani nečim izvanjskim. Činjenica da to što nas aficira nije, per definitionem, ni perceptivno ni razumski cjelovito čini da ono, pod dva, ima jedan predfenomenalni karakter. To da, pod tri, spoznaja postoji samo pod perceptivnim i razumskim uslovima, čini da to što nas aficira bude nužno izuzeto od bilo koje spoznaje.

Alternative

S ciljem da Kantovu poziciju još snažnije profiliramo, bacit ćemo pogled na dvije alternative u vidu dva značajna predstavnika, jednog iz sredine 19. stoljeća i jednog iz novijih rasprava.

1. *Psihofizika: Fechner*. Vodeći filozofi duha noviju raspravu započinju priložima Smarta (1959) i Feigla (1967). No, već mnogo prije toga Gustav Theodor Fechner sačinjava jedno uticajno djelo, cijenjeno i od strane Einsteina, koje je za sistematski orijentiranu raspravu o Kantu zanimljivo iz dva aspekta.

Fechner formulira, *s jedne strane*, jedan <fundamentalni psihofizički zakon>, izgrađen na radovima E.H.Webera, po kojem je snaga osjeta (psihička strana) proporcionalna logaritmu fizikalno izmjerljive snage podražaja. Ovaj empirijski dokaziv zakon je potvrđen za veliki broj osjetnih kontinuuma. Ova ideja ima, pored toga, i tehničko-praktičnu primjenu u psihoakustici; u formi Weber-Fechnerovog zakona ova ideja još uvijek čini temelj suvremene fiziologije čula. Za razliku od Kanta, Fechner nam daje, stručno uže posmatrano, jedno <empirijsko učenje o duši> koje se kreće u domeni navodne prirodne znanosti. Ovdje se, naime, radi o podražajima vanjskih čula, dakle o osjetima, koje i sam Kant drži za ono što se može matematički izraziti. On, tako, Kanta suštinski ne opovrgava, on više širi predmet empirijske psihologije na psihičku stranu vanjskih čula.

Fechner, *s druge strane*, reprezentira jednu trostepenu psihofiziku čiji se zahtjevni treći korak može kritikovati iz Kantove perspektive. Na posljednjem stepenu Fechnerova psihofizika sadrži jednu regulativnu istraživačku maksimu, to jest, jedan empirijski postulat koji od duhovnih i tjelesnih fenomena traži jednu trajnu korelaciju. S ovim <pozitivističkim i nemetafizičkim> značenjem sprijateljili su se, također, i deklarirani protivnici psihofizičkog paralelizma kao što je Wiliam James. Danas ovaj postulat, s obzirom na veoma razvijena neuroistraživanja i kognitivna istraživanja, može važiti kao <znanstveno potpuno očuvan>. Danas, naime, mnogo bolje možemo odrediti jezička i spoznajna (kognitivna) postignuća, osjete i osjećaje straha, požude i bola kao pripadajuće mozgu, te ih tako opisati i objasniti putem neuronskih procesa.

Na drugom, „metafizičkom“ stepenu, Fechner zastupa učenje o dvije perspektive: u živom čovjeku ne stapaju se dvije različite supstancije, on je više jedno jedinstvo mišljeno iz dvije perspektive. Iznutra, iz pozicije prvog lica, ovo jedinstvo se pojavljuje kao jedan duhovni fenomen, dok izvana, iz pespektive posmatrača ili iz perspektive vizualnog samoposmatranja, ovo jedinstvo se pojavljuje kao jedan fizički fenomen. Ukoliko neko, na primjer, osjeti bol „iznutra“, on se „izvana“ pojavljuje kao napetost u mišićima, kao plakanje ili, možda, kao bolan krik. Na ovaj način Fechner odbacuje oboje: odbacuje jednostrani kauzalitet po kojem samo tjelesni fenomeni jesu uzroci, dok su duhovni fenomeni uvijek samo posljedice, te odbacuje ideju naizmjeničnog kauzaliteta, to jest ideju interakcionizma tijela i duha. Prema Fechnero-

vom trećem, kosmičkom stepenu postoji jedno <psihofizičko valovito more svijeta> i <jedan temeljni princip po kojem svijest u određenoj formi zapljuskuje cjelokupnu prirodu>. Osim nedostatka dokaza, koje zajedno sa Kantom s pravom zahtijevamo, želimo da za razmatranje života nakon smrti, razmatranje koje Fechner u ovom kontekstu navodi, uzmemo u obzir znanje <paralogizma>. Naime, tezom da je <smrt samo rađanje jednog slobodnog bivstvovanja u kojem se duh oslobađa svog uskog oklopa... kao i dijete što se pri prvom rođenju oslobađa svog>, Fechner potpada pod <pneumatizam> kojeg Kant kritikuje.

2. *Analitički Kant? Davidson.* Među novijim pozicijama koje se odnose na problem odnosa tijela i duše ističe se anomalijski monizam Donalda Davidsona. <Anomalna> je – koncepcija koja se odnosi na ono što nije obuhvaćeno zakonom – jer su u njoj objašnjenja mentalnih događaja kao što su <percepcije, sjećanja, odluke, pa i samo činjenje> isključena iz <nomološke mreže fizikalističkog objašnjenja> koja je dugo vladala znanstvenom teorijom. Ona je monistička zato što mentalne događaje posmatra kao identične fizikalnim događajima i što se na taj način u njoj priznaje samo jedna <supstancija>.

Davidson se usmjerava protiv psihofizičkog paralelizma i interakcionizma koji po njemu potpadaju pod nomološki dualizam. On, dalje, odbacuje nomološki monizam, na primjer materijalizam, koji isto tako prihvata psihofizičke zakone koji se bore protiv anomalijskog dualizma kartezijskog nasljeđa. Već dualizam u obje svoje varijante odbacuje nomološki monizam pa se zbog toga Davidson protiv njega naročito okreće. Upravo je <klasična teorija identiteta> ona koja mentalna svojstva M i fizička svojstva F, uz pomoć jednog zakona koji to povezuje u formi <M tačno tada kada F>, tumači kao identična. Ovom identitetu svojstava, ili bolje reći identitetu tipova, Davidson oprezno suprotstavlja tezu identiteta svojstava, ili bolje reći tezu o jednom identitetu (obilježja). Tako su mentalna i fizička pojedinačna svojstva, pošto ne postoji neki strogi zakon koji ih povezuje, identična.

Njegova alternativa ovome u sebi spaja tri principa koji jedan drugome samo prividno protivrječe: prema <principu kauzalne interakcije> svi mentalni i fizički događaji stoje u međusobnoj kauzalnoj vezi. Ovaj princip važi u oba smjera. Mentalni događaji kao što su percipiranje, prepoznavanje i suđenje su uzrokovani fizičkim događajima s jedne strane, a s druge strane na njih utiču. Prema jednoj vrlo popularnoj tezi

razlozi su, naime, uzroci. Kada ja iz nekog određenog razloga nešto učinim, na primjer ustanem, onda je taj razlog uzrok moga ustajanja. Prema drugom principu koji slijedi, <principu nomološke prirode kauzaliteta>, događaji, posmatrani kao uzroci i posljedice koji međusobno koreliraju, potpadaju pod determinističke zakone. Prema <anomalizmu mentalnog>, na kraju, ovi deterministički zakoni, koji pomažu da se mentalni događaji predvide i objasne, ne postoje.

Ni Davidson se ne okreće Kantovoj alternativni, naime, transcendentnom idealizmu, koji pored spiritualizma prevazilazi i materijalizam i, isto tako, Fechnerov kosmički stepen psihofizike. Umjesto ovoga on ostaje vjeran „dogmi“ analitičke filozofije duha koja prešućivanjem Kanta pokušava njegov doprinos proglasiti beznačajnim. To što Davidson nijednom ne pominje Kanta kao jednu alternativu vrijednu pažnje, pokazuje kako on samorazumljivo odbacuje temeljnu ideju svojih glavnih protivnika, naime, nomološki monizam koji je u osnovi jedan materijalizam po kojem su, kao što je to nekada smatrao Hobbes, duhovni fenomeni u stvari samo nešto tjelesno. Davidson, i pored ovoga, slijedi Kanta, kako u onome što postavlja kao cilj dokaza, tako i u strategiji dokazivanja. Ono što on želi dokazati nije blisko paralogizmu, već učenju iz *Zasnivanja metafizike morala* u kojem Kant problem duša-tijelo izvlači iz primarnog, spoznajnoteorijskog konteksta i premješta ga u filozofiju morala. Davidson se zapravo bavi jednom temom koju *Zasnivanje metafizike morala* dijeli sa *Kritikom* a to je odnos slobode i nužnosti u prirodi. No, nakon *Kritike* ova tema je primarno spoznajnoteorijske prirode. Davidsova strategija dokazivanja koja želi <razjasniti jednu protivrječnost koja se pojavila> je <esencijalno kantijanska>, ona se oslanja na antinomije, oslanja se, dakle ponovo, na jedno dominantno spoznajnoteorijsko učenje. Ono što je u njegovom učenju općenito nekantijansko jeste nemogućnost razlikovanja dva duša-tijelo problema koja se razlikuju (jedan) unutar prirode i (drugi) u odnosu prirode i slobode i što ne vidi da Kant prirodnoteorijski, tačnije psihološki problem paralogizma suštinski rješava monistički, a da kosmološki problem, što je u isto vrijeme i moralnoteorijski problem, odnosa prirode i slobode rješava dualistički. Davidson, na kraju, previđa da Kant oba problema promišlja iz iste osnove koja je različita od njegove, naime, iz transcendentnog idealizma.

Davidson prevazilazi čak i eliminativni materijalizam ranog Rortyja (1965) koji sve duhovno smatra nepostojećim. On odbacuje

<ništa drugo osim redukcionizam> poziciju koja, na primjer, kaže: <kompozicija *Umjetnost fuge* nije ništa drugo do jedan kompleksan neuronski događaj>. U isto vrijeme on zastupa jednu vrstu materijalizma, poziciju koju je zbog anomalizma mentalnog bolje nazvati <anomalijski materijalizam>.

U one elemente kojima Davidson poboljšava prijašnji materijalizam spada i misao o supervenijenciji. Ideja supervenijencije vodi porijeklo iz etike (Hare 1952, Scarano 2001) i slijedi iz jeste-treba pogreške, naime iz nemogućnosti izvođenja iskaza trebanja iz prostih iskaza postojanja. Po principu supervenijencije normativni atributi kao što su dobro i loše, nužno, zabranjeno i dozvoljeno nisu izvodivi iz nekih opisanih svojstava, tome se mora dodati još nešto. No, za vrjednovanje normativnog mora se priznati jedna zavisnost normativnog od deskriptivnog: kada su dva predmeta ili, također, dva čina potpuno identična po svojim opisanim svojstvima, nije moguće jedan predmet ocijeniti kao dobar a drugi kao loš, niti jedan čin ocijeniti kao moralan a drugi kao zabranjen. Supervenijencija i u filozofiji duha znači oboje, i navedenu neizvodivost onog treba iz jeste i činjenicu da dva deskriptivno potpuno identična ljudska čina u osnovi moraju imati identična mentalna svojstva.

Zbog činjenice da se Davidson naslanja na Kanta iz *Zasnivanja metafizike morala*, potrebno je pojam supervenijencije primijeniti na pripadajući moralnoteorijski problem odnosa tijela i duše iz ovog spisa. Ovdje možemo, da bi se po ovom pitanju susreli sa Davidsonom, razlikovati dva nivoa. Na onom polju za koje se *Zasnivanje metafizike morala* zanima, na polju moralnog „djelovanja“, postoji jedan deskriptivni dio koji se ne provjerava i koji je za tezu supervenijentnosti važan: možemo reći da, uprkos neizvodivosti moralnog iz deskriptivnog, dva deskriptivno identična čina možemo razumjeti kao moralno identična. No, za izvorno moralni dio djela, što je glavna tema *Zasnivanja metafizike morala*, to jest za pitanja moralnih zakona, za ono što je moralno dozvoljeno i zabranjeno, za moralna uvjerenja i za pitanja slobode volje, deskriptivni dio zajedno sa tezom o supervenijenciji gubi na značenju. Teza nije pogrešna ali je beskorisna: za najvažniji moment u moralu, naime, za razumijevanje morala iz optike moralnog zakona, ne možemo naći nijedan nesumnjiv primjer.

Prema Davidsonovom materijalističkom ili u krajnjoj mjeri fizikalističkom monizmu, moralna (i sva druga nužna) svojstva su jednostrano ovisna o čisto fizikalističkim svojstvima, što je neplauzibilno rješe-

nje. Kant, dalje, po pitanju morala opovrgava ovu anomaliju jer on odgovarajući pojam slobode ne posmatra iz perspektive odsustva zakona za njegovo razumijevanje, već iz jedne potpuno drugačije vrste kauzalnosti i iz njegove jedinstvene moralne zakonitosti. On po pitanju odnosa prirode i slobode ne slijedi, u konačnici, jedan dualizam koji pravi oštru razliku između prirodnog, to jest fenomenalnog, i moralnog, noumenalnog svijeta.

Drugi, spoznajnoteorijski problem odnosa tijelo-duša, Kant ponovo rješava na osnovi koja je izvan materijalizam-nematerijalizam alternative. Ondje gdje se Kant bavi problemom odnosa duše i tijela – to nije glavna tema *Kritike*—on se metodski sužava na kritiku saznanja. U ovome i leži njegov zahtjev filozofiji duha da se ona samo na ovoj osnovi, naime, na osnovi jasne kritike uma, i zasnjuje. Kant transcendentalnim idealizmom daje sadržajno objašnjenje da je sve što je objektivno saznatljivo, naime fenomeni a ne stvari po sebi, saznatljivo samo ukoliko je dio mentalnog. On, dakle, slijedi monizam ne kao materijalizam, već kao mentalizam: slijedi ga u njegovoj transcendentalnoj formi u kojoj se posebnost fizičkog, uključujući i posebnost našeg vlastitog tijela, priznaje. Fizički svijet putem vanjskog čula pripada mentalnom, dok mentalno, razumljeno u užem smislu, pripada unutrašnjem čulu.

Ovdje dajemo jedan preliminarni rezultat: u odnosu na problem tijelo-duša *Kritika* zauzima jednu kompleksnu poziciju, poziciju koja jednu alternativu, alternativu realizam ili idealizam, prevazilazi, a drugu alternativu, alternativu monizam ili dualizam, dijelom priznaje, dijelom širi. Zato što ostaje u okviru fenomenalnog, Kantova pozicija je, spoznajnoteorijski gledano, monistička i u pogledu supstancijalnosti i u pogledu određenja (duhovnih, prim.prev.) svojstava. Ovaj monizam je idealistički ili, recimo tako, mentalistički zato jer fenomene određuje kao one koji pripadaju predstavama. U ovom <zato> imamo, naravno, jedan otklon, a u isto vrijeme i jedno otvaranje prema realizmu. Naime, ovo (nepoznato) nešto koje aficira čula nije predstava. Kantov mentalizam, dodatno, pripada realizmu zato što fenomeni u strogom smislu jesu objektivni svijet. Ova pozicija je, i to stoga što Kant u kontekstu fenomena razlikuje predmete vanjskog i unutrašnjeg čula, unutar jednog primarnog monizma sekundarno dualistička. Ona je, u isto vrijeme, dualistička zbog priznavanja nepoznatog nečeg što aficira čula i, pored toga, razdvajanja prirode i slobode.

Pregledi knjiga / Book Reviews

William T. Cavanaugh (2009):
THE MYTH OF RELIGIOUS VIOLENCE: SECULAR IDEOLOGY
AND ROOTS OF MODERN CONFLICT
(Oxford – New York: Oxford University Press, 285 str.)

S punim pravom može se kazati da je jedno od centralnih pitanja suvremene sociologije religije pitanje o korelaciji između religije i nasilja u aktualnim društvenim okolnostima. U znanstvenoj perspektivi, i to treba napomenuti, pitanje o odnosu religije i nasilja nije aktualno tek s pojavom ekstremnih terorističkih pokreta čija je pojava status ove sintagmatske relacije gotovo pa mitologizirala te reducirala na jednu od njegovih dimenzija. Status i žar s kojim se danas fokusirano govori o tzv. islamskom fundamentalizmu možemo zahvaliti onome što je Đuro Šušnjić svojevremeno nazvao “ribarima ljudskih duša”, dakle, medijskoj infrastrukturi suvremenog svijeta koja kao da intencionalno zanemaruje postojanje ekstremnih, radikalnih, duboko anomijskih religijskih fraktacija u okviru drugih univerzalnih religija.

O “ljubavnoj vezi” između religije i nasilja pisao je, prije njenog medijskog života rođenog 9.11.2001.godine, francuski antropolog religije Rene Girard koji je ovu relaciju promatrao prema najvišim standardima ukazujući da su religija i nasilje i to u njegovom žrtvenom obliku braća blizanci od najelementarnijih formi očitovanja religijskog do njenih kompleksifikacija te svojevrsnih univerzalizacija u historijskim monoteističkim religijama. Veza između religije i nasilja, između *svetog* i nasilja, za Girarda je toliko duboko utkana u bit religijskog da se gotovo i ne može naći nešto tako univerzalno što bi pratilo religijsko od njegovog nastanka a što ne bi bilo svodivo na nasilje. U Girardovoj intepretativnoj shemi svakoj religijskoj ortopraksiji inherentno je žrtveno nasilje čiji je krajnji cilj, potpuno paradoksalno: radikalno izmještanje nasilja izvan zajednice. Girardov *παράδοχος homo sacra* odredio je i reducirao je, u jednoj široj perspektivi, religiju kao tvorca “ekskluzivne”, posebno opasne vrste nasilja protiv koga se po svaku cijenu, bespoštedno i viteški, bori potpuno racionalna sekularna (nacionalna) država. Problem mitologizacije religijskog nasilja te višestruke “netačnosti i nepreciznosti” koje iz njega proističu centralno su pitanje knjige Williama T. Cavanaugha: *Mit religijskog nasilja: sekularna ideologija i uzroci modernog sukoba*.

William T. Cavanaugh je protestantski profesor teologije na DePaul Univerzitetu u Chicagu te je autor nekoliko publikacija iz oblasti razumijevanja i interpretiranja političkih teologija, odnosa politike i religije, religije i ekonomije te religije i nasilja. Iz njegovog publicističkog opusa, između ostaloga, treba izdvojiti slijedeće: *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (1998); *Theopolitical Imagination* (2003), *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (2008) te *Migrations of the Holy* (2011).

Tekst, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict* konfiguriran je iz uvodnog izlaganja te četiri poglavlja (1. The Anatomy of the Myth; 2. The Invention of Religion; 3. The Creation Myth of the Wars of Religion; 4. The Uses of the Myth) od kojih posljednje poglavlje, a što bi se moglo okarakterizirati kao metodološki presedan, treba funkcionirati i kao zaključno razmatranje s obzirom da zaključna riječ u klasičnom metodološkom smislu ne postoji.

Knjiga je nastala, prema autorovim riječima, kao rezultat konferencijskih izlaganja na aktualnu i atraktivnu temu o odnosu religije i nasilja. Sam tekst *The Myth of Religious Violence: Secular ideology and Roots of Modern Conflict* dao bi se čitati na nekoliko interpretativnih nivoa: prvo, u odnosu na klasične debate o odnosu religije i nasilja te polemičke stavove koje možemo zauzeti u odnosu na dato pitanje. Drugo, tekst bi se mogao čitati u kontekstu diskusije o sekularizaciji, pri čemu se autor usaglašava s David Martinovim stajalištem o nesvodivosti religije na njene funkcionalne ekvivalente (nacionalizam, prosvjetiteljska ideologija i revolucionarna politika¹) u čemu se ogleda, i to možemo reći s punim pravom, gotovo pa čisto sociološka metoda kojom je izgrađena

¹ Ovdje treba napomenuti da se zadržavamo na onim funkcionalnim ekvivalentima koje Martin poentira u tekstu *Religion and Power: No Logos without Mythos* (2014) iz čega se, između ostaloga, derivira i žustra, oštra te gotovo hirurški precizna kritika *Novih ateista* a u čijem je pogledu Cavanaugh također suglasan s Martinom. Naime, prema ovom stanovištu religije moraju ostati shvaćene kao *historijske religije* a nikako kao reducirane na surogatne, sekularne te bilo kakve druge funkcionalne ekvivalente. Argumentacija za ovu tezu mogla bi da seže sve do Malinowskog te njegove podudarnosti s Bergerovom tezom o religiji, naravno, ako ovu interpolaciju pažljivo izvedemo u kontekstu nemogućnosti sekularnih religija da izvrše simbolizaciju i nomičku stabilizaciju individue onda kada je ona kao izolovana monada dovedena u neposredan susret s iskustvom smrti ili bilo kakve druge traume slične ovoj, a koju forme dominirajuće ideološke kolektivne svijesti nisu u stanju do kraja integrisati, eksplicirati te istumačiti.

argumentacija oko koje se gradi osnova teksta. Treće, tekst se može čitati u perspektivizmu interpretacije i ekspliciranja terminološkog određenja, razgraničavanja i dodatnog distingviranja između onoga što ulazi i čini pojmovnu konstrukciju religijskog i sekularnog.

Osnovni argument studije *Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict* počiva prema Williamu T. Cavanaughu na historijskoj nepravdi deriviranoj iz binarne opozicije religijsko/sekularno u okviru čega se u zapadnoj modernosti ustalila slika *religijskog* kao tvorca nasilnog te agregata nasilja koje u kontinuitetu prijeti da ugrozi sekularni politički poredak, iz čega proističe da je religijsko nasilje transhistorijska, transkulturalna, esencijalistička te fundacionalistička kategorija proistekla iz ovako shvaćene religije² iz čega se da zaključiti da je religija “ekskluzivni” generator nasilja te da sekularna država upotrebljava nasilje isključivo kako bi se odbranila od “imaginarnog” neprijatelja (Schmitt) usidrenog u figuri historijskih religija te da je, u tom kontekstu, nasilje sekularne države nevino i naivno čedo nastalo iz krajnje nužde poretka koji je u svakom trenutku miniran religijskim nasiljem koje dolazi i sistemu prijeti kako izvana tako i iznutra. Drugim riječima, sekularno nasilje je uvijek opravdano jer je usmjereno borbi protiv ekstremnog, fanatičnog, fundamentalističkog religijskog nasilja. Cavanaugh nedvosmisleno kaže: “Ono što zovem ‘mitom religijskog nasilja’ jeste ideja da je religija transhistorijska i transkulturalna komponenta ljudskog života suštinski različita od ‘sekularnih’ komponenti kao što su politika i ekonomija u kojoj je sadržana osobito opasna sklonost za promoviranje nasilja. Religija se stoga mora ukrotiti tako što će joj biti zabranjen pristup javnoj moći. Sekularna nacionalna-država tada se pojavljuje kao neutralna na način da korespondira sa univerzalnom i bezvremenskom istinom o inherentnoj opasnosti religije. U ovoj knjizi izazivam tu konvencionalnu mudrost, ne jednostavno argumentirajući da ideologije i institucije označene kao ‘sekularne’ mogu biti jednako nasilne kao i one označene kao ‘religijske’, nego istražujući kako bliske kategorije religijskog i sekularnog uopće bivaju i konstruirane. Pokazujem da ne postoji transhistorijska i transkulturalna suština religije te da esencijalističko nastojanje da se religijsko nasilje odvoji od sekularnog nasilja jeste nekoherentno.

² Religija se, u ovom kontekstu prema Cavanaughovoj kritici dihotomije religijsko/sekularno, shvata kao transhistorijska, transkulturalna, fundacionalistička i esencijalistička totalna društvena činjenica. Njegovo stajalište jeste da ovakvo shvatanje religije treba napustiti te pokazati njegovu besmislenost i nemogućnost.

Ono što se uzima kao religijsko ili sekularno u nekom datom kontekstu jeste funkcija različitih konfiguracija moći” (Cavanaugh, 2009, 3-4).

U ovom smislu se vidi da Cavanaugh u svojoj interpretaciji ne dozvoljava mogućnost sakralizacije diskurza politike, ekonomije, kulture itd. te da kada se govori o religijama on egzaktno i decidno u obzir uzima historijske religije, npr. kršćanstvo, islam, hinduizam u njihovim relacijama prema sekularnim sferama društvene stvarnosti. Doista, u suvremenoj sociologiji religije čini se da istraživačka orijentacija historijskih religija danas biva potpuno zanemarena te se kuloarski, gotovo na nevidljivim i rubnim mjestima u disciplini šapatom govori o transformaciji sociologije *historijskih* religija u sociologiju *funkcionalnih ekvivalenta* religija. Iz sociološke tačke gledišta, Cavanaugh nas vraća i podučava izvornosti u postavljanju pitanja u disciplini: promatrati historijske religije u kontekstu suvremenih društvenih transformacija. Zadatak sociologije religije, u ovom maniru, jeste, da se poslužimo karakterizacijom Đure Šušnjića, da “kroz religiju spozna društvo” (Šušnjić, 2005). Religijsko i sekularno, dakle, podrazumijevanju izvjesnu konjunkturu koja im omogućava da se definiraju i razumijevaju uzimajući u obzir karakter konfiguracije i distribucije socijetalne artikulacije moći. U ovom kontekstu Cavanaugh prepoznaje tri učestala argumenta koja se u literaturi koriste kako bi se dokazala teza da religija proizvodi nasilje: 1) Religija ima apsolutističke tendencije 2) Religija je faktor društvenog razdvajanja 3) Religija je nedovoljno racionalna.

Krajnji cilj Cavanaughove knjige jeste pobijanje gore navedenih teza o relaciji između religije i nasilja te njihovoj uzajamnoj (re)produkciji, drugim riječima, demitologiziranje jedne konstrukcije u čijoj je osnovi *mythos* religijskog nasilja. Ovom problemu posvećeno je drugo poglavlje knjige *The Invention of Religion* koje polazi od pretpostavke da je termin “religija” kulturalno relativan te da je svaki pokušaj stvaranja jedne substantivne definicije religije *a priori* osuđen na propast. Ovo nas vodi, prema autorovom shvatanju, tragom funkcionalnih determinacija religije pozicioniranih i situiranih u kompleks problema distribucije društvene moći. Argument se sastoji u tome da je “(...) definicija religije dio historije zapadne moći a ideja da religija uzrokuje nasilje ne samo da je neutralna empirijska opservacija, nego možda ima i ideološku funkciju u legitimiranju određenih vrsta praksi i delegitimiranju drugih vrsta (praksi) (...) Religija ima historiju te ono što se uzima ili ne uzima kao religija u određenom kontekstu ovisi o različitim konfiguracijama moći i autoriteta.” (Ibid, 59)

Moderna kategorija religije, dakle, kreirana je u okviru zapadnjačke slike svijeta koja prema Cavanaughu ima izvorište u kršćanskom platonizmu Nikole Kuzanskog (diferenciranje i heterogenost u izražavanju ortodoksije) te tekstu *De Christiane Religione* Marsilia Ficina s tezom o univerzalnosti religijskog te akcidentalnosti religijskih praksi. Pojam "religije" je tako doveden u vezu s konceptom kolonijalizma i njegovog uticaja na morfologiju suvremenog svijeta. U ovom pogledu tekst ima svoje veze s autorima poput E. Saida, T. Asada, R. Bellaha itd. Krajnji zaključak jeste da je "religija" istočnom svijetu nametnuta kao zapadnjački konstrukt zarad lakšeg uspostavljanja društvene kontrole u koloniziranim dijelovima svijeta. Cavanaugh konstatira, te svoju tezu dovodi do ekstrema: "Postojalo je vrijeme kada nitko u Indiji nije mislio da ima religiju koja se zove hinduizam. Promjena je nastupila tek nakon stoljeća britanske vladavine." (Ibid, 89)

Treće poglavlje *The Creation of the Wars of Religion* usmjerava nas prema zadatku preispitivanja najučestalijih historijskih primjera religijskog nasilja: *religijskih ratova*. U okviru ovog poglavlja Cavanaugh detaljno analizira narativ religijskih ratova, također, razbijajući mit koji religijskim motivima rata daje prvenstvo u odnosu na sekularne motive za ekstremne forme društvenih sukoba. Komponente narativa religijskih ratova, prema Cavanaughu, moraju se moći razložiti na nekoliko konstituiraćih elemenata od kojih svaka mora biti istinita za održivost teze o ekskluzivnosti prirode religijskih ratova. Tako treba razlikovati da se:

- 1) "učesnici u sukobu suprotstavljaju jedni drugima zasnovano na religijskoj različitosti;
- 2) primarni uzrok ratova jeste religija, nasuprot politici, ekonomiji ili drugim društvenim uzrocima;
- 3) religijski uzroci trebaju se moći barem analitički odvojiti od političkih, ekonomskih i društvenih uzroka u vrijeme ratova;
- 4) uspon moderne države nije bio uzrok ratova nego je bio njihovo rješenje." (Ibid, 142)

Načelno promatrano, Cavanaugh pokazuje da je u većem broju slučajeva uzrok ratova bio potpuno sekularne prirode ili, što je još značajnije, da se u velikom broju slučajeva religijski i sekularni motivi u pogledu nasilja objektiviranog u formi rata uopće i ne mogu razliko-

vati. Cavanaugh u ovom pogledu argumentira protiv Asadove teze da je uspostavom sekularnog ustava došlo do prekida tzv. religijskih ratova. Prema njegovim riječima, u pogledu konstrukcije mita religijskih ratova očito se ignorira činjenica da je “izgradnja sekularne države vjerovatno najznačajniji uzrok nasilja.” (Ibid, 177)

Posljednje poglavlje *The Uses of the Myth*, kako smo na početku i kazali, ujedno funkcionira i kao zaključno poglavlje knjige. Autor rezimira teze te argumentaciju koja je činila osnovu teksta ukazujući na značaj sociološke rasprave o temama kao što su konsekvence sekularizacijske teze, ponovno razmatranje odnosa religije i politike, promišljanje i redefiniranje razumijevanja religije uzimajući u obzir karakterističnost fenomena iz perspektive kulturalnog relativizma s akcentiranjem na teorijsku poziciju Bernarda Lewisa te sintagmu “sukob civilizacija” koja otvara prostor za nova pitanja.

Knjiga *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict*, koncipirana je tako da čitaoca vodi kroz vrlo karakterističnu argumentaciju o odnosu religije i nasilja, pružajući pri tome uvid u najznačajnije bibliografske reference u okviru kojih je pitanje religijskog nasilja osnovna tema. Knjiga se nalazi na fronti argumentacije koja se gradi oko teze da religijsko nasilje nije karakteristična i ekskluzivna vrsta nasilja utkana u povijest čovječanstva te da se projekcija sekularne moderne nacionalne države kao nosioca društvene ravnoteže i društvene kohezije, na koncu, u cijelosti pokazuje neodrživom i neplauzibilnom.

Knjigu preporučujemo sociolozima, filozofima i politolozima koji su produbljenije zainteresirani za problem odnosa religije i nasilja te za problem razumijevanja političkih teologija i fenomena (de)sekularizacije u kontekstu suvremenog doba.

Tomislav TADIĆ

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet

Franje Račkog 1, 71 000 Sarajevo, BiH

E-mail: tomislav.tadic@ff.unsa.ba

BIOGRAPHICAL NOTES OF AUTHORS

Ivana SELETKOVIĆ completed her BA and MA studies of Comparative Literature at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. At the same faculty in 2011 she enrolled the Doctoral Programme in Sociology and in 2016 she defended her PhD thesis under the title *The Social Phenomenology of Opera*. She writes and publishes in several journals such as *Odjek*, *Zeničke sveske*, *Sarajevske sveske*, *Zarez*, *Sophos*, etc. She is a member of Editorial staff of SOPHOS.

Vedad MUHAREMOVIĆ studied Philosophy and Sociology at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Philosophy in Sarajevo. He received his MA in Sociology in 2010. In 2014 he earned his PhD in Sociology. He is employed at the Faculty of Philosophy in Sarajevo from 2007 as an Assistant (2007-2011), Senior Assistant (2011-2015) and he is currently an Assistant Professor of History of social and political theories, Sociology of Knowledge and Science and elective courses in Sociology and General Sociology for the students of German and French Language and Literature at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. His scientific interests are in the field of Classical and Contemporary Sociological Theories, Social Philosophy, Theories of Nationalism, Political Philosophy. He is serving as the Head of ZINK, the first Bosnian Scientific Research Incubator in Bosnia and Herzegovina, member of *Academia Analitica* – society for development of Logic and Analytic Philosophy, member of ESA Social Theory Research Network and an Executive Editor of SOPHOS.

Kenan ŠLJIVO completed his studies in 2007 at the Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. He received his M.A. in 2010 at the Department of Philosophy and Sociology, University of Sarajevo. He earned his Ph.D. in 2016 at the same department. He is employed at the Department of Philosophy as an Assistant (fields: epistemology, cognitive science, logic – formal and symbolic, philosophy of language). He is a member of ZINK, a scientific research incubator established at the Department of Philosophy and Sociology, and has the status there of Assistant-researcher. Kenan Šljivo is the Editor-in-Chief of SOPHOS, a journal for young researchers. He is also a member of *Academia Analitica*, a society for the development of Logic and Analytic philosophy in BiH. He is a member of the editorial

board of Logical Foresight (A journal for logic and science). In a period from 30.09.2011. until 25.12.2011. he participated in a research program at the University of Erfurt where he investigated topics concerning causality. He published several articles concerning Epistemology and Logic. He translates from English and German.

Jelena GAKOVIĆ is a Senior Assistant of Sociology at the Department of Sociology and a doctoral student at the Faculty of Philosophy, Department of Sociology. Her undergraduate degree was in Philosophy and Sociology, for which she was awarded the Heinrich Böll scholarship. By participating in a number of trainings and international conferences, she continuously expanded her knowledge, interests and horizons. Her scientific interests are in the areas of political philosophy, communication studies, aesthetics and the sociology of culture.

Tomislav TADIĆ is Teaching Assistant at the University of Sarajevo. He obtained his MA degree in Sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo, Sociology Department, in 2014. He is also a doctoral student of Sociology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. His research interests are topics in the field of Sociology of Religion, Anthropology of Religion and Contemporary Sociology. He is a member of ZINK (scientific research incubator) and a member of editorial board of the SOPHOS journal.

Katarina MIŠETIĆ studied Psychology at the Faculty of Philosophy in Sarajevo, University of Sarajevo. She obtained her BA degree in 2013, and MA degree in 2015 at the Department of Psychology. She was a Steering Committee Member of SINAPSA (Association of the Students of Psychology) and a volunteer at the Gerontology Center in Sarajevo where she conducted occupational Therapy, psychological and educational workshops, psychological researchers and cultural and entertaining programs for user of Gerontology Center.

Indira FAKO graduated at the Faculty of Philosophy in Sarajevo where she also obtained her MA and PhD thesis in Psychology. She also attended an Introductory training in Group therapy at the Medical Faculty of Zagreb (Split section). During the war in Bosnia and Herzegovina she was engaged in the *France Libertes* foundation in providing psychosocial support to traumatized children of school age and in *Refugee Trust Ireland*

helping the childrens with special health care needs. She was also engaged in the projects (2003-2004) of psychosocial assistance for the childrens of Srebrenica under the sponsorship of UNICEF in Bosnia and Herzegovina and the EU. She is currently an Assistant Professor of Psychology at the Department of Psychology, Faculty of Philosophy in Sarajevo.

Merima ZUKIĆ graduated Psychology and Pedagogy in 2011 at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. She works as Teaching Assistant at the Pedagogy Department at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. Her research interest are topics in the field of Cognitive psychology. She is a PhD candidate of a doctoral program in Psychology at the University of Sarajevo.

Mirela BOLOBAN finished her BA in French and Italian language and literature and she accomplished an MA degree in French literature at the University Paris 8, Paris in 2014. In 2015 she obtained another MA degree in French and Italian language and literature at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. She is currently employed in a school of foreign language School&School as a teacher of Italian and French language. Her research interests is Romanticism.

Lejla BUŠATLIĆ received her MA at the Department of Art History at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo in 2016. She is a PhD candidate of a doctoral program in Art History at the Faculty of Philosophy, University of Zagreb. In 2007 she graduated Art History at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. Since 2000, she has been employed as profesor of Art History in secondary school of Applied Arts in Sarajevo. She graduated Art Academy in Sarajevo at the Department of Painting in 1999.

Uputstva autorima

SOPHOS je časopis mladih istraživača okupljenih u projektima Znanstveno-istraživačkog inkubatora /ZINK-a/ koji je osnovan 2. 7. 2007. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Časopis je namijenjen prepoznavanju znanstveno-istraživačkog interesa istraživača i studenata na dodiplomskom, diplomskom i doktorskom stupnju studija. *Sophos* je časopis prvog Znanstveno-istraživačkog inkubatora u Bosni i Hercegovini (ZINK) koji objavljuje radove istraživača (studenata, asistenata, post-diplomaca) na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku iz svih znanstvenih oblasti koje se izučavaju na univerzitetu.

Prilozi mogu biti članci (dodiplomski radovi, diplomski radovi, istraživački radovi, seminarski radovi, magistarski radovi), prijevodi i prikazi knjiga. Članci treba da sadrže najviše 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prijevodi 15–20 strana (cca. 8000 riječi), prikazi 3–5 strana (cca. 1500–2000 riječi). Prilozi moraju biti urađeni prema standardima indeksiranih časopisa u Evropi i svijetu. U sastavljanju članaka treba koristiti AIMRAD strukturu znanstvenog članka (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion).

Prilozi moraju sadržavati tematski izvod (abstract) uz koji se navode ključne riječi (key words). Tematski izvod (abstract) je sažeta forma rada (cca. 10 redova) u kojem se kratko opisuje cilj, metode i rezultati rada. Abstract i ključne riječi se pišu na maternjem jeziku, nakon čega se navode i na engleskom jeziku.

Članak treba sadržati sljedeće elemente: naslov rada, podatke o autoru i instituciji, tematski izvod (abstract) na maternjem i engleskom jeziku, ključne riječi na maternjem i engleskom jeziku, uvod (pregled dosadašnjih radova / hipoteza na istom tematskom području, materijal i metode, dokazni postupak, hipotezu rada, ciljeve, očekivane rezultate), tekst rada razdijeljen po poglavljima, zaključak i literaturu (izvore, reference, bibliografiju). Literatura mora imati navedene naslove i na engleskom jeziku.

U tekstu treba razlikovati sadržinske i bibliografske bilješke. Sadržinske bilješke detaljnije opisuju i pojašnjavaju tekst. Stavljaju se ispod crte na dnu teksta. Bibliografske bilješke odnose se na citat – odnosno na tačno određeni dio teksta iz neke druge publikacije. Stavljaju se u tekst i sadrže ime autora, godinu izdanja djela koje se citira i stranicu na kojoj se nalazi mjesto koje se citira (Frege, 1964, 88). Potpune podatke o tom izvoru ili o toj bibliografskoj jedinici navode se u popisu literature. Svi primljeni prilozi daju se na stručnu ocjenu (recenziju). Recenzenti su članovi recenzenskog odbora časopisa *Sophos* i čine ih uposlenici na Univerzitetu u Sarajevu koji su eksperti za određene znanstvene oblasti.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>

Instructions for the Authors

SOPHOS is a journal for young researchers assembled in projects of the Scientific and Research Incubator (ZINK), founded on 2 July 2007 at the Faculty of Philosophy in Sarajevo. The intention of the journal is to recognize the scientific and research interests of researchers and students at undergraduate, postgraduate and doctoral studies. Sophos is the journal of the first Scientific and Research Incubator in Bosnia and Herzegovina (ZINK), which publishes works by researchers (students, assistants, postgraduate students) in Bosnian, Croatian and Serbian language, encompassing all fields of science practiced at the university.

Articles (final BA and MA theses, research papers, seminar papers, postgraduate theses), translations and book reviews may be contributed. Articles and translations should contain no more than 15 – 20 pages (circa 8000 words), while book reviews should not exceed 3 – 5 pages (circa 1500 – 2000 words). All contributions should be organized in accordance to the standards applied at the indexed journals in Europe and elsewhere. Articles should be written in accordance with the AMIRAD (Abstract, Introduction, Methods, Results and Discussion) structure of the scientific article.

All articles should contain an abstract followed by key words. Abstract is a summary of the article (circa 10 lines), containing a short description of the goal, methods and results of the paper. The abstract and key words are written in mother tongue and in English.

The articles should contain the following elements: title, data on the author and the institution, abstract in the author's mother tongue and in English, key words in the mother tongue and in English, introduction (an overview of the past works / hypothesis in the same thematic field, materials and methods, presentation of evidence, hypothesis of the entire work, goals, expected results), text divided into chapters, conclusion and references (sources, references, bibliography). References must be titled on English too.

The content and bibliographical notes should be clearly differentiated in the text. Content notes describe and clarify the text in greater detail. They are written under a line at the bottom of the text. Bibliographical notes refer to citations – i.e. to a precise section of the text cited from another publication. They are inserted into the text and contain the name of the author, year in which the cited work was published and the page where the cited section can be found (Frege, 1964, 88). Complete data on the source or on that particular bibliographical reference is provided in the list of sources. All submitted contributions are subject to expert assessment (review). Reviewers are members of the Sophos journal board of reviewers, consisting of Sarajevo University employees, experts in a particular field of science.

Sophos

Znanstveno-istraživački inkubator (ZINK)

Filozofski fakultet u Sarajevu

Franje Račkog 1

71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

Tel: +387 33 25 31 26

Fax: +387 33 66 78 74

Email: zink@ff.unsa.ba

URL: <http://www.ziink.wordpress.com/sophos>