

POREDAK, LEGITIMNOST I KARIZMA: VRIJEDE LI JOŠ WEBEROVI POJMOVI?

Nenad Fanuko *

UDK: 321.01 Weber, M.
316.2 Weber, M.
316.344.4 Weber, M.

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 17.XII.2010.

Prihvaćeno: 20.III.2011.

Sažetak

Članak donosi pregled Weberovih razmatranja o poretku, legitimnosti i karizmi. U prvom dijelu razmatra se sociološki pojam poretka, razlika između marksističkih i funkcionalističkih perspektiva, te neka teorijska rješenja (Alexander, Wrong, Elster, Shils). Drugi dio posvećen je Weberovom konceptu legitimnog poretka, gdje se tvrdi kako je taj koncept širi od uobičajene usko političke primjene. Weberov pojam legitimnog (socijalnog) poretka ne treba brkati s legitimnim *političkim* poretkom, odnosno tipovima legitodne vlasti. U razmatranju tog pojma insistira se na Weberovoj probabilističkoj koncepciji, te njegovom pozivanju na orijentacije, motive i razloge pripisivanja važenja legitimnom poretku. Treći dio bavi se Weberovim pojmom legitimnosti. Kontrastiraju se dva suvremena stajališta: ono Habermasovo, zasnovano na teoriji komunikativnog djelovanja, i ono Luhmannovo, zasnovano na sistemskoj teoriji. Prednost se daje Luhmannovom stajalištu u kojem se naglašava nesrazmjer između rastuće kompleksnosti suvremenih društava i ograničenih resursa individua koje žive u njima. Legitimnost je sistemski a ne psihološki fenomen. Četvrti dio bavi se karizmom – fenomenom lagodno smještenim u historijsku sociologiju religije, ali problematičnim u suvremenoj sociologiji politike i vlasti.

Ključne riječi: Weber, sociološka teorija, poredak, legitimnost, karizma.

POJAM PORETKA

Marksističke teorije ideologije govore o potrebi da se prikriju i opravdaju društvene nejednakosti. Kako kaže Habermas, klasne nejednakosti su osnovni legitimacijski problem. Društveni poredak zasnovan na nejednakosti i eksploataciji održava se nekakvom vrstom zablude, iluzije ili manipulacije. Funkcionalističke teorije polaze od drugačije formuliranog problema poretka. Parsons (1968.) je to nazvao Hobbesovim

* Nenad Fanuko (nfanuko@ffri.hr) docent je na Odsjeku za kulturalne studije Filozofskog fakulteta u Rijeci.

problemom poretka. Problem se sastoji u pitanju kako je moguć društveni poredak sastavljen od egoističnih pojedinaca. Hobbes je problem riješio pomoću politike, odnosno moći. Međutim, pravo rješenje sastoji se u tome da ljudi svojim slobodnim djelovanjem stvaraju i reproduciraju poredak. U diskusijama s utilitarizmom, sociologija se oblikuje kao znanost koja traži osnove društvenosti u samim ljudima. Ta potraga za socijabilnošću odvija se prije svega u moralnoj teoriji.

Funkcionalističke teorije koncentriraju se, dakle, na integraciju, solidarnost, koheziju, konsenzus, harmoniju. Ti oblici ljudskog djelovanja i stanja društva polazište su sociološkim teorijama koje su na prvi pogled izravno suprotstavljene marksizmu koji naglašava društvene sukobe kao osnovnu značajku društva. Međutim, kad se radi o kulturnim (ili ideološkim) mehanizmima integracije društva, sličnost između marksizma i funkcionalizma daleko je veća nego što to izgleda na prvi pogled. Abercrombie, Hill i Turner (1980.) s pravom smatraju da su teorije o dominantnoj ideologiji i teorije o zajedničkoj kulturi u mnogim aspektima vrlo bliske.

U razmatranju problema poretka treba uzeti u obzir četiri odvojene dimenzije ili aspekta (Wrong, 1994.). Prvo, treba razlikovati *kognitivnu* i *motivacijsku* dimenziju poretka: zajedničko razumijevanje svijeta nije isto što i uzajamna emotivna vezanost pojedinaca ili njihovo prihvaćanje pravila ponašanja. Kognitivistička verzija poretka naglašava zajednička značenja kao pretpostavku stabilne, redovne i kooperativne interakcije. Poredak se shvaća kao regularnost i predvidivost koje su ovisne o društveno usvojenim kategorijama razumijevanja - pa se problem poretka formulira kao problem znanja ili epistemologije. U tom se shvaćanju zanemaruju motivacijski aspekti poretka - pitanje kako ljudi sa svojim posebnim sposobnostima i motivacijama uspijevaju stvoriti i održati redovite obrasce interakcije, i time stvoriti *društveni poredak*.

Drugo, potrebno je razlikovati *razine analize*: problem poretka obuhvaća jedinice analize od pojedinca do organiziranih političkih zajednica što obuhvaćaju milijune ljudi. Valja dakle razlikovati: psihološku razinu; socio-psihološku ili mikrosocijalnu razinu odnosa među osobama; sociološku razinu u strogom smislu, odnosno način na koji se društvene grupe stvaraju i održavaju u "civilnom društvu"; te političku razinu, uključujući i sukobe unutar nacionalnih država kao i međunarodne odnose. Načelno, problem poretka može se razmatrati u dva vida. Jedan se odnosi na odnos između pojedinca i društva, a drugi na odnos između društvenih grupa i utjecaj tog odnosa na poredak. Prvi odnos Wrong naziva hobbesovsko/freudovskim problemom jer se odnosi ponajprije na pitanja socijalizacije. Drugi odnos naziva marksovskim problemom, jer je Marx (ali ne samo on - zato se rabe opći a ne posvojni pridjevi) govorio o prijetnji koju sukob među društvenim grupama predstavlja za poredak. Distinkcija između hobbesovsko/freudovskog i marksovskog problema je distinkcija između relevantnih jedinica koje trebaju biti integrirane ukoliko se želi stabilan poredak. Prvi se odnosi na pojedince, a drugi na društvene grupe. Prvi se usredotočuje na ljudsku prirodu i njezinu podložnost socijalizaciji, drugi na strukturu društva s diferenciranim grupama i institucijama i njihovu relativnu integraciju u "društvo". Na prvi se odnosi par pojmova egoizam/altruizam, a na drugi par konflikt/konsen-

zus¹. Da bi se održao, poredak mora držati pod kontrolom prve članove u svakom paru pojmova.

Treće, potrebno je razlikovati rješenja problema poretka. Vrlo pojednostavljeno, u povijesti filozofije politike možemo pronaći tri rješenja problema poretka koja tvrde kako je društveni ugovor nužna pretpostavka prevladavanja predsocijalnog i/ili pretpolitičkog prirodnog stanja. Hobbesovo rješenje je koercivno, Locke je naglasio uzajamnost interesa a Rousseau je prednost dao normativnom konsenzusu. Zbog činjenice da nijedno od tih rješenja ne prevladava u društvu, nego bi se moglo reći da djeluju sva tri, ne smije se problem poretka izjednačavati s ijednim od tih rješenja. Sociolozi su skloni pogrešno izjednačavati poredak s konsenzusom oko normi i vrijednosti (Durkheim i Parsons), politički znanstvenici u makijavelističko-hobbesovskoj tradiciji prenaplaćavali su ulogu sile, a ekonomisti (uključivo i Marxa) ekonomski interes.

Napokon, četvrto, poredak valja razmotriti i s obzirom na njegovu suprotnost. Većina teoretičara poretka kao njegovu suprotnost navode neku vrstu anarhije i nekontroliranog nasilja. Hobbesovo prirodno stanje odnosi se na situaciju u kojoj je čovjekov život "usamljenički, jadan, gadan, surov i kratak". Na pitanje o tome kako zamišljaju kolaps ili slom društvenog poretka, većina će ljudi odgovoriti da je to situacija nekontroliranog nasilja na ulicama, napadi na osobe i imovinu². Treba napomenuti da u takvom doživljaju raspada društvenog poretka ljudi ne razlikuju provale individualnog nasilja i zločina od sukoba između vjerskih, političkih i etničkih grupa. Drugo shvaćanje suprotnosti poretku usredotočuje se na nered, kaos, slučajni raspored elemenata. Zagovarajući "generički" pristup problemu poretka Alexander (1982a.: 92) kaže: "Problem poretka je problem kako su individualne jedinice, bez obzira na motivaciju, posložene u neslučajne društvene obrasce. Definiranim na takav generički način, kao neutralnim problemom 'posloženosti' ili 'obrazaca', jasno je da se svaka društvena teorija mora pozabaviti i pitanjem poretka." Tako određen problem poretka, međutim, odnosi se na bilo koju skupinu elemenata. *Društveni* poredak tu nema privilegiranu poziciju. Treće shvaćanje suprotnosti poretku odnosi se na nedostatak povezanosti među ljudima, na asocijalnu (što ne mora značiti i antisocijalnu) narav društvenih odnosa. Elster (1989.:1) svoju diskusiju o poretku započinje s dva koncepta društvenog poretka: kao stabilnih, regularnih, predvidivih obrazaca ponašanja, i kao kooperativnog ponašanja. Sukladno tome, postoje i dva koncepta "nereda": nered kao nepostojanje predvidivosti izražava Macbeth koji

¹ Terminologija koja se rabila u toj debati bila je vrlo nekonzistentna (Wrong, 1994.). Konflikt je suprotstavljen konsenzusu, iako bi mnogo logičnija suprotnost bila kooperacija, dok bi opozicija konsenzusu bila disens. Opozicija između prinude (koercije) i konsenzusa ima više smisla jer upućuje na kontrast između vladanja silom i vladanja uz pristanak onih kojima se vlada, dakle legitimnu vlast.

² Hobbes razlikuje naravno stanje i civilno stanje, i na osnovi toga Rat (Warre) kao stanje predsocijalne realizacije volje pojedinaca od rata kao akcidentalne pojave u okviru društvenog poretka. Rat (Warre) je čista suprotnost društvenom poretku, rat svakoga protiv svijui. Ozren Žunec (1998.) je ovo Hobbesovo određenje Rata (Warre) kao rasapa društvenog poretka uzeo kao osnovu za objašnjenje iznimne okrutnosti sukoba u Bosni i Hercegovini.

život vidi kao pun "buke i bijesa", priču ispričanu od idiota, bez ikakva značenja. Nered kao odsustvo kooperacije Elster opisuje kao Hobbesovo naravno stanje. To je ustvari slom društvenih normi kao pretpostavki kooperacije³.

Na osnovi ovih distinkcija možemo zaključiti da je problem poretka složeno pitanje. Na formalno-teorijskoj razini možemo razlikovati subjektivni od objektivnog, odnosno unutarnji od izvanjskog poretka. Na sadržajnoj razini možemo razlikovati poredak kao stabilnost i regularnost od poretka zasnovanog na normama. Prvi kao svoju suprotnost ima kaos i anarhiju, a drugi anomiju⁴. Prvi je poredak, kako kaže Parsons, faktični, dok je drugi normativni. Teorije zajedničke kulture, među kojima je najpoznatiji normativni funkcionalizam, nastoje objasniti uspostavu i održanje upravo normativnog poretka.

LEGITIMNI POREDAK

Problem legitimnosti obično se povezuje s Weberovom sociologijom vladavine i čistim tipovima legitimne vlasti. Sociologija vladavine ustvari predstavlja područje u kojem Weber, moglo bi se reći, objašnjava zbiljsku "društvenost društva", u smislu sila koje okupljaju i koncentriraju. Tu se na neki način presijecaju i povezuju divergirajuće ekonomske, integrirajuće religijske i prinudne političke dimenzije društva. Tu se spajaju ideje i interesi, svjetonazori i društvene grupe. To je "centralni fenomen svega što je društveno" (Weber, 1976b.:43).

Koncept legitimnog poretka ne odnosi se samo na političku sferu u užem smislu. Taj koncept Weber (1976a.) uvodi već u uvodnom sistematskom poglavlju *Privrede i društva*. Nakon definiranja djelovanja i društvenog djelovanja, Weber definira koncept društvenog odnosa (to jest interakcije) a odmah zatim i stabilizirane i regularne oblike interakcije: upotrebu, običaj i interesno uvjetovanu situaciju. Nakon toga slijede tri paragrafa posvećena konceptu legitimnog poretka. U njima nalazimo definiciju legitimnog poretka, te suptilnu i ne baš jednoznačnu razliku između *orijentacije* djelovanja prema poretku, *motiva* na kojima se zasniva prihvatanje poretka i *razloga* za pripisivanje legitimnosti. U pogledu *orijentacije*, Weber kaže kako djelovanje akteri mogu orijentirati prema *predstavi* (*Vorstellung*) o postojanju legitimnog poretka. Izgleda da se to zaista dogodi treba nazvati važenjem dotičnog poretka. Premda konceptualno jasno omeđuje važenje poretka (to nije ni puka pravilnost, ni navika, ni interesna zasnovanost, nego vrijednosno-racionalna orijentacija u smislu zapovijedi, maksima, osjećaja dužnosti, obaveza ili uzora), u pogledu *ozbiljenja* takve orijentacije Weber ima tipičan probabilistički pristup: akteri *mogu* orijentirati djelovanje, *izgleda* da se to dogodi nazvat ćemo poretkom. Imamo na neki način

³ Usp. O'Neill (1976.) koji smatra da se Hobbessov problem poretka treba povezati s *Weberovim problemom* - to jest naravi legitimnosti formalne i supstancijalne racionalnosti i akcije, i s *Durkheimovim problemom* - institucionalnim odnosima između sentimentalne i racionalne osnove društvenog poretka.

⁴ Kada dođe do sloma prvog poretka, ljudi ubijaju jedni druge; kada se raspadne drugi, onda su skloniji ubijati sebe.

dvostruku konceptualizaciju poretka: on je s jedne strane definiran normativno, dakle kontrafaktički, dok s druge strane "važi u onoj mjeri u kojoj postoje *izgledi* da se djelovanje stvarno orijentira prema njemu" (Weber, 1976a.:22)⁵.

U pogledu *motivacije*, Weber razlikuje dvije vrste motiva na osnovi kojih se poredak može garantirati: čisto unutarnjim pobudama ili pak interesnom situacijom, odnosno očekivanjima specifičnih vanjskih posljedica. Unutarnje pobude mogu biti afektivne (osjećajno predavanje), vrijednosno-racionalne (vjerovanje u apsolutno važenje poretka, kao izraz krajnjih obvezujućih moralnih, estetskih ili drugih vrijednosti) ili religiozne (spasenje). U interesnoj situaciji poredak može poprimiti oblik konvencije (čije se kršenje sankcionira neodobravanjem) ili prava (čije poštovanje osigurava aparat s mogućnošću fizičke ili psihičke prinude). Zbiljski poreci mogu biti garantirani i izvana i iznutra: uzajamnim podržavanjem konvencije i etike, primjerice.

Treća klasifikacija odnosi se na *razloge* pripisivanja legitimnosti. To se pripisivanje može zasnivati na: a) tradiciji, b) afektivnom, naročito emocionalnom vjerovanju, c) vrijednosno-racionalnom vjerovanju i d) pozitivnoj uspostavljenosti poretka na osnovi vjere u njegovu legalnost. Ta legalnost može važiti kao legitimna na dva načina: ili na osnovi sporazuma onih koji su za to zainteresirani, ili na osnovi oktroiranja od strane legitimne vlasti. Klasifikacija povezana s garantiranjem poretka (pobudama) razlikuje se od one što se odnosi na pripisivanje važenja. U prvoj imamo tri a u drugoj četiri stavke. U prvoj se govori o religioznim pobudama a u drugoj o tradiciji. Parsons (1968.) i Aron (1970.) smatraju da se religiozni motivi i tradicijski razlozi mogu izjednačiti, jer je tradicija ionako sveta. Čini mi se da to nije točno. Motivacija kojom se garantira neki poredak za Webera je izuzetno važna, ali se o njoj ne može mnogo reći. Religijska motivacija (sa spasenjem kao središnjom temom) *movens* je povijesnih transformacija (kao u slučaju protestantizma), ali se ona ne može znanstveno raščlaniti. Razlozi pripisivanja važenja, s druge strane, zasnivaju se na *vjerovanjima*, danas bismo rekli na diskurzivnim formama, koje *Verstehen* metoda može zahvatiti.

Prije daljeg prikaza Weberovih pojmova valja napomenuti da upravo razmotren pojam legitimnog poretka još ne pripada sociologiji vladavine, nego još uvijek sistematskim osnovnim pojmovima. Površno čitanje Webera, često i u udžbenicima sociologije (primjerice Haralambos), izravno povezuje idealne tipove djelovanja i legitimnosti s idealnim tipovima legitimne vladavine, pri čemu ostaje neobjašnjeno zašto Weber nema u klasifikaciji i vrijednosno-racionalni tip vlasti. Stvar je u tome da je legitimni poredak generalniji analitički koncept od tipa političke vladavine. Zato Weber govori o porecima u množini, odnosno o životnim porecima ili sfera-

⁵ Uniformnosti u ljudskom ponašanju mogu se izraziti samo kao vjerojatnosti da će određeni čin ili okolnost izazvati određeni odgovor kod aktera. Svaki se društveni odnos zasniva na vjerojatnosti da će akter ili više njih usmjeravati svoje djelovanje na specifičan način. Načelno prihvaćanje kontingentnosti ljudskog ponašanja, prema Weberovom mišljenju, ne znači i negiranje regularnosti i predvidivosti. To samo znači naglašavanje kontrasta između smislenog ponašanja i invarijantnih reakcija determiniranih biologijom ili nesvjesnim. Svoju konceptualnu taksonomiju akcije, a poslije i obuhvatnijih oblika društvene organizacije, Weber zasniva upravo na konceptu vjerojatnosti (Giddens, 1971.).

ma vrijednosti. Tako on razlikuje (u Gerth i Mills, 1958.: 327ff) sljedeće parcijalne poretke: obitelj, religiju, ekonomiju, politiku, umjetnost, seksualnost i eroticizam te intelektualnu sferu ("znanost")⁶. Ti parcijalni poreci su ustvari institucije, odnosno institucionalizirano posredovanje između ideja i interesa. U tom smislu oni imaju subjektivno značenje za aktera, oni važe ukoliko je akcija prema njima smisleno orijentirana, oni su inteligibilni. Poredak je, dakle, skup institucionaliziranih ideja. Svakom parcijalnom poretku korespondira parcijalni svjetonazor, tako da onda možemo govoriti o religijskoj etici, ekonomskoj etici, političkoj etici. Pojedinaac se i sukcesivno i simultano može orijentirati prema više poredaka, čak i s međusobno proturječnim zahtjevima⁷. Sve te dimenzije - totalni društveni poredak i totalne svjetonazore - Weber integralno obrađuje u sociologiji vladavine (Schluchter, 1981.).

Nakon generalnog pojma poretka, Weber (1976a.:26-40) nastavlja s konceptualnom specifikacijom, pa govori o tipu društvene povezanosti (*Vergemeinschaftung* i *Vergesellschaftung*), zatvorenim i otvorenim društvenim odnosima, te napokon o pojmu grupe (uz specifikacije na organizaciju, udruženje, ustanovu). U nekim tipovima grupa pokazuje se kao značajna distinkcija između onih koji vladaju i onih kojima se vlada: tu se javlja hijerarhija i formalni sistem vlasti. Tek ovdje dolazimo do koncepata moći i vladavine (vlasti, *Herrschaft*). Moć je ovdje antropološki univerzalna i socijalno amorfna kategorija koja služi samo kao osnova za definiranje vlasti. Vlast je sa sociološkog stajališta precizniji pojam, jer se odnosi na izgled da se prihvate učinci moći, odnosno da se naredba poslušava bez mnogo oklijevanja⁸. Napokon, Weber zaključuje uvodno, sistematsko poglavlje definicijama političke i hijerokratske grupe⁹. To su sasvim "realpolitičke" definicije: "Političkom grupom

⁶ Luhmannovi radovi mogu se shvatiti kao sistemsko-teorijska razrada Weberove ideje o pluralnosti poretka. Luhmann govori, primjerice, o ekonomiji, pravu, znanosti, politici, religiji i obrazovanju kao o podsistemima sa specifičnim kodovima i programima (1986.).

⁷ Weber (1986.:174-5) navodi primjer dvoboja: "Prosječno vladajući nazori o 'smislu' našeg zakonodavstva na primjer apsolutno zabranjuju dvoboj. Određene vrlo rasprostranjene predodžbe o 'smislu' društvenih konvencija, prihvaćenih kao valjanih, nalažu ga. Ukoliko ga pojedinac izvrši, upravlja on svoje djelovanje prema tim konvencionalnim odredbama. Ali ako on pri tom skriva svoj čin, upravlja ga na odredbe zakona. (...) Empirijsku 'valjanost', to jest činjenicu da se djelovanje upravlja smisaonim usmjeravanjem na njen (subjektivno shvaćen) smisao i da se tako nanj utječe, pripisujemo objema."

⁸ Weberova definicija moći kao vjerojatnosti da se nametne volja čak i usprkos otporu, bez obzira na čemu se ta vjerojatnost zasniva, nije sasvim dosljedna. S jedne strane, nametanje *usprkos otporu* implicira prinudu, prisilu. S druge strane, sintagma *bez obzira na čemu se zasniva* upućuje na brojne i različite osnove vršenja moći: prijetnju nasiljem, ekonomsku prinudu, utjecaj na osnovi prestiža, manipulaciju, naviku ili osobnu privlačnost. Vlast kao sociološki precizniji koncept izaziva terminološke nedoumice. Riječ *Herrschaft* znači gospodstvo, dominacija, vlast. Ponekad se prevodi i kao vladavina. Sve u svemu, osnovna terminološka nedoumica tiče se odnosa između legitimnosti i prisile, a konceptualna nedoumica tiče se motiva za pokoravanje. Možemo se složiti s Wrongom (1970.) da je Weber naglasio legitimnost u pojmu *Herrschaft* jer su ekonomska dominacija i prinuda već dovoljno bile naglašene u marksističkim raspravama.

⁹ Termin grupa ovdje nema socio-psihološku konotaciju. Weber rabi riječ *Verband*, što znači savez, društvo.

treba nazvati grupu koja ima vlast u slučaju kad njeno postojanje i važenje njenih poredaka u okviru određene geografske oblasti neprekidno jamči upravni aparat primjenom i prijetnjom fizičke prinude" (Weber, 1976a.:38). Hijerokratska grupa za iste ciljeve koristi psihičku prinudu davanjem ili uskraćivanjem sredstava spasenja. Kada ovako definirane grupe postanu organizacije s karakterom ustanove, onda imamo posla s državom odnosno crkvom.

Weberovo konceptualno "putovanje" od legitimnog poretka do legitimne vlasti može se interpretirati na različite načine. Parsons (1947., 1968.) će u biti smatrati da postoji kontinuitet između subjektivnog shvaćanja legitimnosti u sistematskom dijelu i Weberove analize političke vlasti. Dahrendorf (1959.), nasuprot tomu, uzima Weberov pojam vlasti kao fakticitet: vlast je legitimna moć povezana s društvenim položajem u strukturi. Budući da je vlast legitimna, neposlušnost povlači sankcije. Alexander (1983.) drži kako je Weber u prijelazu od sistematskog prema političkom dijelu svoje sociologije napustio višedimenzionalnost. Dok sistematski pojam legitimnog poretka uključuje normativne, subjektivne, unutarne elemente, u političkoj sociologiji poredak se javlja kao izvanjski i nametnut. Problem kolektivnog poretka - kao jednu od pretpostavki (*presuppositions*) sociološke teorije - Weber, prema Alexanderu, rješava jednodimenzionalno, u pravcu instrumentalne dominacije¹⁰. U tome se onda ne razlikuje bitno od Marxa, koji također društveni poredak smatra izvanjskim, prinudnim i zasnovanim na interesima, samo što je naglasak kod Marxa ekonomski, a kod Webera politički. Čak i Weberovo razmatranje karizme - koje se u kontekstu religijske sociologije može shvatiti kao dinamički faktor uspostavljanja novog *unutarnjeg* poretka - u političkoj sociologiji dobrim dijelom gubi svoje "ideacionalne" implikacije i svodi se na priču o kratkotrajnosti, nestabilnosti i rutinizaciji. "Presupozicionalni" zaokret prema instrumentalizmu posve je očit u Weberovu tematiziranju birokracije, prava i moderne znanosti. Alexander smatra da je Weber promijenio značenje pojma *zweckrational*: u sociologiji religije taj termin još uvijek ima normativno značenje, da bi kasnije u analizi ekonomske i političke sfere dobio značenje svrhovite, instrumentalne orijentacije bez ikakve veze s vrijednostima, usmjerene isključivo na neposredne interese. Napuštanje multidimenzionalnosti na razini pretpostavki opće teorijske logike Weber, prema Alexanderu, kompenzira na ideološkoj razini, ostajući "herojski pesimist" i liberal - doduše u specifičnoj verziji "liberala bez nade".

Alexanderova kritika pomalo je iznenađujuća. Njegova formalna teorijska shema multidimenzionalnosti prerada je Parsonsove sheme socijalne akcije koja naglašava normativnu orijentaciju kao analitički nužnu komponentu akcije. Dok Parsons (1968.), međutim, nalazi kod Webera čak malo previše normativnosti (u smislu idealističke sklonosti prema "emanacionizmu" u analizi socijalne akcije), Alexander tvrdi upravo suprotno: da je Weber instrumentalni kolektivist, sličan Marxu. Čak ako je to i točno, postavlja se pitanje - pa što onda? Smisao Weberove sociologije i nije u tome da pruži izbalansiranu multidimenzionalnu konstrukciju akcije i poretka, nego da dà dijagnozu vremena i opiše glavne trendove razvoja modernoga društva. I ovdje u

¹⁰ Za akciju i poredak kao *presuppositions* sociološke teorije usp. Alexander (1982a.).

analizi Webera, kao i prije u analizi Marxa (Alexander, 1982b.), vidi se sterilnost prokrustovske općeteorijske matrice primijenjene na sociologe kojima su opći teorijski koncepti bili sredstvo a ne cilj po sebi.

Vratimo se Weberovoj sociologiji vladavine. Vlast Weber definira posve izvanjski: kao izgled pokoravanja bez obzira na osnovu pokoravanja (od tupog privikavanja do čisto ciljnoracionalnog procjenjivanja), uz postojanje minimuma volje odnosno zainteresiranosti za pokoravanje (Weber, 1976a.). U odjeljku o sociologiji vlasti, Weber razlikuje vlast po sili konstelacije interesa (na osnovi monopolističkog položaja) i vlast po sili autoriteta (moć da se izdaju zapovijedi i obaveza na poslušnost), te kaže kako rabi pojam vlasti u smislu autoritarne moći zapovijedanja:

Dakle, pod pojmom "vlasti" ovdje treba podrazumijevati takvo činjeničko stanje u kome izražena volja ("zapovijed") jedne ili više osoba koje "vladaju" želi utjecati na djelovanje drugih (jednog ili više "podvlašćenih"), a ustvari, i utječe na taj način što se ovo djelovanje u izvjesnom društveno relevantnom stupnju odvija tako kao da su "podvlašćeni" učinili sadržaj zapovjedi, radi njega samog, maksimum svog djelovanja ("poslušnost") (Weber, 1976b.:50).

Ovdje je očito koketiranje s Kantom, tako da bismo poslušnost mogli nazvati "simuliranim" kategoričkim imperativom ("kao da"). Weber, naime, napominje kako za shvaćanje vlasti nije dovoljna samo posve izvanjska rezultanta (stvarno pokoravanje), nego je važna i činjenica da se zapovijed prihvaća kao važeća norma. Kausalni lanac od zapovijedi do pokoravanja može biti različit. Psihološki promatrano, zapovijed može postići svoj efekt empatijom, nadahnućem ili racionalnom argumentacijom. Motivi poslušnosti mogu biti osobno uvjerenje izvršitelja da je zapovijed ispravna, osjećaj dužnosti, strah, tupo privikavanje ili želja za osobnom korišću. Sve to za Webera nije toliko važno: sociološki karakter vlasti zanimljiv je s obzirom na osnovu važnja vlasti.

Povezanost vladara i podvlašćenih zasniva se na različitim pobudama: najčešće su to običaj i materijalni interesi, uz afektivne i vrijednosno-racionalne pobude. Ali sve to ne bi moglo predstavljati pouzdanu osnovu vlasti. Uza sve to javlja se još jedan moment - vjera u legitimnost. Legitimnost, prema Weberu, proizlazi iz potrebe opravdanja: svakoj moći, pa čak i svakoj životnoj šansi, potrebno je da se opravda. Ovdje se, dakle, ne radi samo o opravdanju neke vlasti, nego se radi o socijalnim legitimacijama, odnosno opravdanjima društvenih nejednakosti uopće (a ne zaboravimo da su za Webera klase, staleži i stranke oblici distribucije moći u društvu):

Najobičnije promatranje pokazuje da u slučaju bilo kojih očiglednih suprotnosti sudbine i položaja dva čovjeka, bilo u zdravstvenom, ili ekonomskom, ili u društvenom ili u bilo kom drugom pogledu (makar bio sasvim jasan čisto "slučajni" uzrok razlike), onaj koji je u povoljnijoj situaciji osjeća neodoljivu potrebu da postojeću razliku u njegovu korist smatra za "legitimnu", da na svoj

vlastiti položaj gleda kao na nešto što je "zaslužio", a na položaj drugoga, opet, kao na nešto što je taj na neki način svojom "krivicom" zaslužio. Ista potreba osjeća se u odnosima između pozitivno i negativno privilegiranih grupa ljudi. Svaka veoma privilegirana grupa razvija "mit" o svojoj prirodnoj, naročito o svojoj "krvnoj" nadmoći. Čak i negativno privilegirani slojevi prihvaćaju taj mit u uvjetima stabilne podjele moći, i, prema tome, "staleškog" poretka: to traje sve dotle dok se mase nalaze u takvom stanju u kojem postoji neznatna racionalizacija mišljenja o vrsti poretka vlasti, a to znači sve dok neke hitne potrebe ne učine da takvo stanje stvari postane "problematično" (Weber, 1976b.:56).

LEGITIMNOST

Svaka vlast želi pobuditi vjeru u legitimnost, te se prema vrsti zahtjeva za legitimnošću razlikuju i tipovi vlasti. Slično kao i u tipologiji akcije, i ovdje Weber kreće od najracionalnijeg prema najmanje racionalnom tipu vlasti, tako da imamo racionalno-legalnu, tradicionalnu i karizmatiku vlast. Klasifikacija je napravljena prema zahtjevu (pretenziji) vlasti za legitimnost. Ovim čistim tipovima legitimnosti onda odgovaraju čisti tipovi *strukture* vlasti koje Weber dalje opširno razmatra. Mi ćemo se zadržati na pitanju legitimnosti.

U interpretacijama Webera ponekad se postavlja pitanje zašto u klasifikaciji nema i vrijednosno-racionalne vlasti, tako da bi klasifikacija korespondirala tipologiji akcije. Weber (1976a.:25) u uvodnom sistematskom poglavlju o legitimnosti poretka spominje prirodno pravo "kao najčistiji tip vrijednosno-racionalnog važenja poretka" i napominje kako se - usprkos ograničenom utjecaju na djelovanje u usporedbi s njegovim idealnim pretenzijama - ne može poreći izvjestan realni utjecaj logičkim putem utvrđenih postavki prirodnog prava na djelovanje, različitih od postavki prava zasnovanog na otkrovenju, ustanovljenju ili tradiciji. Wrong (1970.:49) misli da su sva tri tipa legitimnosti utemeljena u vrijednosnoj racionalnosti. Tradicija, vjera i legalnost su same po sebi vrijednosti, ili barem oblici vrednovanja. Djelovanja usmjerena na održanje tradicije, potvrdu misije karizmatikog vođe ili podržavanje normi ustanovljenog prava prema tome su oblici vrijednosno orijentirane akcije, *Wertrationalität*-a. "Onaj koji se odriče osobne koristi, slijepe navike, ili emocionalnog olakšanja da bi poštovao tradiciju ili zakon, ili služio obožavanom vođi, jasno je uključen u vrijednosno-racionalno postupanje. Prema tome, nema posebnog vrijednosno-racionalnog načina legitimacije: sve postupanje zasnovano na subjektivnom potvrđivanju legitimnosti nekog poretka je vrijednosno-racionalno..." Münch (1988.) smatra da u Weberovoj klasifikaciji nedostaje četvrti tip i to argumentira na osnovi svoje rekonstrukcije Parsonsove AGIL sheme. Münch polazi od distinkcije kontrolnih ("zatvarajućih") i dinamizirajućih ("otvarajućih") faktora akcije i smatra da se Weberovi teorijski koncepti mogu tumačiti u tom smislu. Tako imamo sljedeće parove: tradicionalna - afektivna akcija; vrijednosno-racionalna - svrhovito-racionalna akcija; normativni (legitimni) - faktički (interesni) poredak; vlast - moć; tradicionalna - karizmatika vlast; vrijednosno-racionalna - legalno-racionalna vlast. "Kada se

primijeni na političku akciju, vrijednosno-racionalna orijentacija trebala bi voditi vrijednosno-racionalnoj vlasti, iako Weber nije eksplicitno uveo taj termin. Društveni poredak je u tom slučaju normativan i idealan" (14)¹¹. Uz njega ide etika uvjerenja. Schluchter (1981.:126-133) o četvrtom tipu vlasti misli drugačije. On smatra da se kod Webera trebaju razlikovati strukturalna i razvojna perspektiva. Sa strukturalnog stajališta i tipologija akcije i tipologija vlasti trebaju biti tročlane. Schluchter drži da tradicionalna akcija ne pripada u tipologiju, nego da u tročlanoj tipologiji akcije treba razlikovati instrumentalnu (orijentiranu na uspjeh), evaluativnu i ekspresivnu akciju. Sa strukturalnog stajališta, dakle, postoji korespondencija dviju tipologija, a to se vidi iz dviju Weberovih distinkcija: a) vladavina na osnovi konstelacije interesa naspram vladavine na osnovi autoriteta (instrumentalna i evaluativna dimenzija); b) ordinarna (svakodnevna) vlast nasuprot ekstraordinarne (nesvakodnevne) vlasti, to jest distinkcija između evaluativne i ekspresivne dimenzije, odnosno između etike i karizme. Weberova tročlana tipologija vlasti sadrži dvije međusobno nezavisne ordinarne i jednu ekstraordinarnu konfiguraciju koja može biti u relaciji s prve dvije. Trajne svakodnevnne strukture tradicionalne i racionalne vladavine zasnovane su na principu (personalne) *lojalnosti* odnosno *legalnosti*, dok je karizmatička vlast zasnovana na principu *misije*. Samo se karizmatička vlast kombinira s druge dvije, i to tako što im ili postulira drugi princip, ili se sama transformira u jednu od njih (rutinizira). Prema tome, smatra Schluchter, pitanje o tome postoje li dva tipa dominacije u okviru racionalne vlasti može biti *ili* pitanje o odnosu principa misije i principa legalnosti, *ili* pitanje o alternativnim oblicima što ih princip legalnosti omogućuje. Kako god postavili pitanje, odgovor ne smije biti kontrastiranje vrijednosno-racionalnog i instrumentalno-racionalnog tipa legitimne dominacije. Malo jednostavnije rečeno, Schluchter drži kako, s jedne strane, karizma može promijeniti svoj princip misije u pravcu tradicionalizacije (personalne lojalnosti) ili racionalizacije (impersonalne legalnosti). S druge strane, i za diskusiju o četvrtom tipu vlasti značajnije, karizma može utjecati na *oblik legalnosti*: pozitivno pravo (zasnovano na formalnoj racionalnosti) ili prirodno pravo (zasnovano na supstancijalnoj racionalnosti). *Oba* ova oblika legalnosti pripadaju racionalno-legalnom tipu vlasti.

Schluchterovo rješenje klasifikacijskog problema otvara novo, važnije pitanje: koja je osnova legitimnosti racionalno-legalne vlasti? Njegova dva oblika legalnosti u biti su dvije teorijske pozicije koje "inkarniraju" Habermas i Luhmann: radi se o razlici između moralno-praktične i proceduralne koncepcije legitimnosti. U ovom kontekstu najprimjerenije je pogledati njihove zamjerke Weberovom racionalno-legalnom tipu legitimnosti. Habermas (1984.:264f) drži kako implicitni pravni pozitivizam dovodi Webera u neugodnosti u pogledu legitimiranja legalne vladavine, koja se zasniva na vjeri u legalnost pravila i pravo onih koji su na vlasti na osnovi tih pravila da izdaju zapovijedi. Problem se sastoji u cirkularnosti: vjera u legalnost može proizvesti legitimnost jedino ako prije toga pretpostavimo legitimnost pravnog poretka koji određuje što je legalno. U sistematskoj raspravi o legitimnom poretku (v. *supra*) Weber kaže da se legitimnost legalnog poretka izvodi ili iz sporazuma zainteresiranih

¹¹ Usporedi o zatvaranju i otvaranju akcije Münch (1987a.).

ili oktroiranjem od strane *legitimne* vlasti. Legitimnost je dakle iz legalne prebačena u političku sferu, te se Habermas pita kako je uopće Weber mogao smatrati legalnu vladavinu *nezavisnim* tipom legitimne vladavine. Weber daje odgovor koji je neka vrst surogata. Racionalne odredbe dio ljudi,

a to je "masa", primjenjuju "tradicionalno" - kako to kažemo - približavajući se nekako prosječno shvaćenom smislu i pridržavajući se tih odredbi najčešće bez ikakva poznavanja njihove svrhe i smisla, pa čak i samog postojanja. Težište empirijske "valjanosti" *upravo* neke "racionalne" odredbe počiva tako sa svoje strane opet na sporazumnoj svodljivosti na uobičajeno, uživljeno, odgojeno i ono što se stalno ponavlja. S obzirom na njegovu subjektivnu strukturu to se ponašanje često više ili manje približava tipu masovnog djelovanja bez ikakve smisaone veze. (...) Univerzalizam znanja o uvjetovanostima i povezanostima djelovanja u zajednici ne pridonosi nikako njegovu racionaliziranju, nego je najčešće *upravo* suprotno. "Divljak" zna o ekonomskim i socijalnim uvjetima svoje vlastite egzistencije mnogo više negoli u uobičajenom smislu "civilizirani" (Weber, 1986.:200).

Weber ovdje govori o nečemu što bismo mogli nazvati sekundarnim tradicionalizmom. To uobičajeno, uživljeno i odgojno vjerovanje u legalnost znači, prema Habermasovu mišljenju, *indikaciju* legitimnosti legalnosti, ali to nije nezavisan tip legitimnosti. Pozitivirano pravo, koje je instrumentalno orijentirano, može utemeljiti svoju legitimnost jedino na osnovi komunikativne racionalnosti. Proceduralna moralnost i moralna argumentacija, te diskurzivno formiranje volje u kompetentnoj javnoj sferi - to su osnovne formule Habermasove (1996.) supstancijalne racionalizacije i legitimnosti.

Nasuprot tome, Luhmann (1992.) smatra da Weberov pojam racionalne legitimnosti na osnovi vjere u legalnost ne dopušta da se potpuno shvati kako je sociološki moguća legitimnost legalnosti. Premda ukazuje na formalizaciju prava, kod Webera ne možemo naći analize koje bi razjasnile kako pravne *procedure*, odnosno sistemi odlučivanja uopće, djeluju kao legitimacijski mehanizam. U odgovoru na to pitanje Luhmann najprije odbacuje uobičajeno poimanje legitimnosti kao faktički rasprostranjeno uvjerenje "o važenju prava, o obaveznoj snazi određenih normi ili odluka, ili o vrijednosti načela kojima se one obrazlažu" (43). Takvo shvaćanje legitimnosti - zasnovano na uvjerenju - polazi od empirijski ustanovljive činjenice prihvaćanja, zanemarujući složen strukturalni kontekst u kojem se pojavljuje *generalizacija* prihvaćanja. Institucionalni aspekt legitimnosti nije smješten ni u vrijednosnu dedukciju niti u faktičku difuziju svjesnog konsenzusa, nego u *pretpostavku prihvaćanja* (Luhmann, 1985.). Legitimnošću se, dakle, može smatrati "generalizirana spremnost da se unutar određenih granica tolerancije prihvate još neodređene odluke" (Luhmann, 1992.:44).

Kad socijalni sistem društva dostigne visoku kompleksnost i varijabilnost, tada se legitimacija političke moći ne može više prepustiti moralu koji sebe predstavlja kao nešto prirodno, nego je treba postići u samom političkom sistemu. (...) Legitimacija kroz proceduru i jednakost šansi da se postignu povoljne odluke stupa na mjesto starijih prirodno-pravnih obrazloženja ili metoda stvaranja konsenzusa razmjenskog oblika (45).

Prihvaćanje neke odluke znači da ona postaje premisom ponašanja onih kojih se ta odluka tiče, te da će oni iznova strukturirati svoja očekivanja u skladu s odlukom. Takvo je prihvaćanje povezano s učenjem: uči li se uspješno, poštovat će se gotovo automatski, iz unutarnjeg poriva, očekivanja koja je odluka izmijenila, bez obzira na to smatra li se to dobrodošlom činjenicom ili ne. Ukoliko se ne uči, nego se tvrdoglavo ustraje na razočaranim očekivanjima i protestira protiv odluke, bit će potrebni novi, izvanjski poticaji kako bi se nametnulo ponašanje koje je u skladu s odlukom. Suvremeni kompleksni društveni poreci moraju se osloboditi osobne motivacije i odgovornosti kao osnove za prihvaćanje odluka i osloniti se na institucionalizaciju priznavanja odluka kao nečeg samo po sebi razumljivog. Pitanje legitimnosti je pitanje o tome kako će političko-administrativni podsistem društva uspjeti ugraditi nova očekivanja u druge postojeće sisteme - bilo ličnosti, bilo socijalne sisteme - a da tamo ne izazove veće smetnje u funkcioniranju.

Luhmann dakle smatra da su bilo kakva supstancijalna utemeljenja legitimnosti neprimjerena u situaciji rastuće kompleksnosti društva. U prošlosti se politički sistem predočavao hijerarhijom gdje je vrh ujedinjavao i simbolizirao cjelinu. Takvo prikazivanje cjeline je ranjivo jer se realizira na opasnoj razini konkretnosti, na kojoj se može i napadati. S rastućom kompleksnošću potrebno je pronaći apstraktnije forme simbolizacije sistema. Dolazi do razlikovanja operacionalne razine odlučivanja i simboličke razine konstitucije smisla (odnosno identiteta sistema) i njihove stabilizacije. Pitanje je kako premostiti tu razliku. Moguća su dva funkcionalno ekvivalentna rješenja: pozitivno pravo i ideologija. S jedne strane, proces odlučivanja može se istodobno prikazati *i* kao tehnička operacija *i* kao simbol cjeline. "Zamisao pravno regulirane procedure ne zamjenjuje samo, ako se ovo rješenje odabere, prirodno pravo, već i hijerarhiju kao statičku primarnu strukturu političkog sistema" (Luhmann, 1992.:137). Drugo, funkcionalno ekvivalentno rješenje jest koordinacija ideologije i prakse odlučivanja (Luhmann 1982.). Naime, dok se pozitivno pravo odnosi na legalne odluke političkog sistema, ideologija se odnosi na vrijednosnu strukturu društva. Oni se razlikuju u sadržaju, ali su slični po formi: oboje se zasnivaju na varijaciji. Stabilnost i važenje prava zasniva se upravo na mogućnosti promjene prava (naravno, pravnim sredstvima), a ne na nekom višem i stabilnijem poretku. Ipak, i pozitivno pravo, kao dio kompleksnog socijalnog sistema, ograničeno je društvenim i kulturnim vrijednostima. Ideologija se kao sistem sastoji od vrijednosti, pri čemu se vrijednost kao kôd povratno primjenjuje na sam sistem. To znači da ideologija znači *vrednovanje vrijednosti*. Vrijednosti se, općenito, mogu definirati kao stajalište koje

specificira koje će se konzekvencije akcije preferirati u odnosu na ostale¹². Budući da nije moguća stalna, intrinzična hijerarhija vrijednosti, vrijednosti se mogu uređivati jedino oportunistički. Taj oportunizam vrijednosti znači sposobnost da se predvide varijacije poretka vrijednosti s obzirom na to koje akcije su moguće ili hitne i s obzirom na to koliko su druge vrijednosti realizirane.

Luhmann, za razliku od Habermasa, ne traži uporišnu točku za problem legitimnosti. Kad se pitanja kao što su značenje ili legitimnost promatraju sa sistemsko-teorijskog stajališta, onda Habermasova pitanja intersubjektivnog opravdanja postaju izlišna i neizvediva. Koncept značenja, dokazuje Luhmann (1990.), ne pretpostavlja subjekt¹³, a legitimnost ne pretpostavlja pristanak. Idealna govorna situacija, kao Habermasova kontrafaktička metoda opravdanja, praktički nije izvediva: ispitivanje svakog mogućeg pristupa nekom problemu te neograničena i simultana participacija svakoga koga se to eventualno tiče, potrošili bi raspoloživo vrijeme, nadišli naše sposobnosti za baratanje informacijama i doveli do gubitka pozornosti i strpljenja. Ako Weberovu priču o racionalizaciji i formalizaciji prava shvatimo kao natuknice o gotovo mehaničkom karakteru posttradicionalne legitimacije, onda mi se Luhmannova pozicija čini vjernijom teorijskom elaboracijom Weberove pozicije od Habermasovog humanističkog pokušaja.

U tom pogledu možemo spomenuti nekoliko distinkcija. Parsons (u Weber, 1947.:126-7n) drži da kod Webera možemo razlikovati motive za održavanje na snazi nekog legitimnog poretka od motiva za pripisivanje legitimnosti poretku. Načelno, prvi mogu biti zasnovani na pojedinačnim interesima, dok drugi ne mogu. Prva vrsta motiva, dakle, može biti i instrumentalna, dok druga može biti samo vrijednosno utemeljena, normativna. Wrong (1970.:41) se pita znače li tri tipa legitimnosti različite motive za poslušnost prema političkim autoritetima? Ili su to različite strukture političke moći? Ili su to različiti tipovi normativnog opravdanja poslušnosti prema nosiocima moći? Wrong drži da je ovo posljednje točno: "Tipovi legitimnosti su u biti normativni principi koji se redovito i javno prizivaju da opravdaju pokoravanje zapovijedima neke vlasti, a ne određenja 'stvarnih' motiva za poslušnost. Tipovi legitimnosti su ideološke a ne psihološke konstrukcije, slične onome što je Gaetano Mosca nazvao 'političkim formulama'." Radi se dakle o *eksplicitnim*, diskurzivnim oblicima opravdanja. Parkin (1982.) razlikuje *legitimacije* od *legitimnosti*. *Legitimacije* su "mitovi" vladajućih o vlastitoj nadmoći. To su moralni rječnici onih koji govore glasom vlasti i autoriteta, zahtjevi što ih dominantne grupe postavljaju i za koje bi željeli da ih svi prihvate. *Legitimnost*, s druge strane, znači uvjete u kojima te zahtjeve podčinjene grupe zaista prihvataju. Drugim riječima, osnove s kojih se zahtijeva poslušnost prihvaćaju kao valjane oni od kojih se očekuje da budu poslušni. Legitimacije dolaze odozgo, dok se legitimnost pridaje odozdo. Prema Parkinovu

¹² Takvo funkcionalno određenje vrijednosti ukida mogućnost *apsolutne*, najviše vrijednosti, jer je takva vrijednost bez funkcije.

¹³ Luhmann (1990.) drži da koncept značenja treba biti definiran bez referencije na koncept subjekta, budući da potonji - kao značenjski konstituiran identitet - već pretpostavlja koncept značenja. Termine značenje, iskustvo i akcija Luhmann rabi bez njihove psihološke konotacije: oni se jednako odnose na psihičke kao i na socijalne sisteme.

mišljenju, Weber se usredotočio na legitimacije, ne pitajući se o tome koliki odziv one nalaze među podčinjenima. Da se odlučio za takav put, onda bi - polazeći od tročlane tipologije legitimirajućih mitova - bio mogao propitivati aktualno prihvaćanje tih mitova među masama, uključujući, recimo, i izborne srodnosti između tipa legitimacija i društvenih slojeva. Umjesto toga, "tri različita tipa 'dominantnih legitimacija' preobrazila su se u tri različita tipa 'legitimne dominacije'. To je kao da je Weber naprosto pretpostavio točnost Marxovog dictuma da su vladajuće ideje u nekom društvu ideje vladajuće klase" (Parkin, 1982.:78). Weber se, dakle, usmjerio na reklamirane legitimacije, a ne na pridavanje legitimnosti, na percepcije elita a ne masa. Da se više orijentirao na mase, bio bi prinuđen svoju sociologiju zapovijedanja dopuniti komplementarnom sociologijom pokoravanja. Ovako, psihološki efekti zapovijedi - empatija, inspiracija i racionalna argumentacija - samo su odraz tipova legitimacija. Ukratko, Webera je više zanimala "organizacija trajnih režima nego objašnjenje trajnosti režima" (Therborn, 1976.:302n).

KARIZMA

Ricoeur (1986.) upravo u prostoru između legitimacija i legitimnosti, odnosno - da upotrijebimo Weberove termine - između *zahtjeva* (pretenzija) vlasti i *vjere* podanika u legitimnost nalazi mjesto za ideologiju. Weber, naime, kaže kako svaka vlast *dobitno* nastoji uspostaviti i njegovati vjeru u svoju legitimnost. Ideologija se, prema Ricoeuru, tiče upravo tog *dodatnog*, tog jaza između zahtjeva i vjere. Funkcija je ideologije da popuni taj jaz u kredibilitetu, pa se onda može razraditi koncept *viška vrijednosti*, ali ne za rad nego za moć - dakle *viška moći*. Polazeći od interpretacije Weberove koncepcije ideologije kao motivacijski utemeljene, Ricoeur postavlja općenitu hipotezu koja glasi da uvijek zahtjevi nekog sistema traže više nego što normalna motivacija može pružiti, i zato uvijek postoji dodatno vjerovanje koje pruža ideološki sistem. To vrijedi i za naizgled neideološki tip legalno-racionalne vlasti. Legalnost kao oblik legitimnosti možda služi samo tome da sakrije rezidue tradicionalnog i karizmatkog tipa. Ne smije se zaboraviti da su tipovi legitimne vlasti *idealni tipovi*, za koje Weber napominje da se u zbilji pojavljuju izmiješani u različitim omjerima. Budući da nijedna vlast ne funkcionira samo na jednom tipu, moguće je pretpostaviti da legalna vlast zadržava neke osobine tradicionalne i karizmatске vlasti *da bi bila moć*, a ne samo legalna. Legalnost opisuje što tu vlast čini racionalnom, dok se ono što je čini *moći* možda treba potražiti u ostala dva tipa.

Tako dolazimo do interpretacije Weberovog koncepta karizme kao skrivene osnove i srži svake vlasti (Ricoeur, 1986.:211). Sa stajališta odnosa podčinjenih prema vladaru, može se reći da je karizmatška vlast jedini čisti tip legitimnosti:

Karizmatški vođa nema druge moći nad svojim sljedbenicima i učenicima do li vjere koju oni svojevolumno ulažu u njega. Kad prestanu vjerovati u njega, njegov se autoritet istoga časa poništava. Lakmus test prave legitimnosti sastoji se u

tome da li su podčinjeni spremni slušati gospodareve zapovijedi u situaciji kad on nema moći da kazni neposlušne. (...) Legitimnost karizme, nasuprot tomu (drugim tipovima vlasti, op. N.F.), oslanja se u potpunosti na vjeru u vođu, a vjera ne podliježe prisili. Pod svim ostalim oblicima dominacije, pokoravanje gospodarevim zapovijedima prožeto je spoznajom o posljedicama što ih neposlušnost može donijeti (Parkin, 1982.:84-5).

Neke od važnijih točaka Weberove koncepcije tiču se nesvakodnevnog (ekstraordinarnog) karaktera karizme i njenog revolucionarnog potencijala. Weber u tim određenjima govori o karizmi kao *pojavi*. U njenom čistom obliku karizmu možemo shvatiti kao pojavu koja je proizvod neobičnih vanjskih (političkih ili ekonomskih) i/ili unutarnjih duševnih (obično religioznih) stanja, kao posljedicu zajedničkog uzbuđenja jedne grupe ljudi, uzrokovanog nevoljom ili oduševljenjem. Čista karizma uvijek potječe od iznimnog pojedinca, iz njegova nadahnuća i misije. U tom smislu ona ne poznaje vanjske determinacije i priznaje samo vlastite granice. U ostvarenju svoje misije vođa zahtijeva da mu se drugi pokoravaju i slijede ga. Ali ta unutarnja psihička snaga samo je jedna strana karizme. Da bi se ozbiljila kao *socijalna* pojava potrebno je da je drugi priznaju. Da bi misija uspjela ljudi je trebaju prihvatiti, a time i njezinog nositelja kao vođu i gospodara. Ali i u slučaju uspjeha, karizma ostaje "singularnost": svoje pravo zapovijedanja karizmatski vođa ne izvodi iz priznanja sljedbenika, nego je priznanje nekoga za karizmatskog vođu *obaveza* onih prema kojima je usmjerena njegova misija. Drugim riječima, *uspjeh* karizme je neizvjestan i ovisi o prihvaćanju, dok je *legitimacija* karizme apsolutna, jer u biti nije "od ovoga svijeta". Karizmatik je samo instrument božje volje.

Ona ima specifičan odnos prema druga dva tipa vladavine - tradicionalnom i racionalnom birokratskom. Zahvaljujući svojoj nesvakodnevnosti, iznimnosti, "bogomdanosti" i protuprivrednoj orijentaciji, karizma je destrukturirajuća snaga suprotstavljena rutinskim, svakodnevnim, privredno orijentiranim stabilnim strukturama tradicionalizma i racionalne birokratske vladavine. Zahvaljujući, pak, svojem razarajućem djelovanju na polju vrijednosti, ona - jednako kao i racionalizam - predstavlja revolucionarnu silu suprotstavljenu tradicionalizmu. Naime,

birokratska racionalizacija može biti, a često je i bila, u odnosu na tradiciju, revolucionarna sila prvog reda. Ali ona revolucionira *tehničkim* sredstvima, u principu - kao što to čini naročito svako ekonomsko privređivanje - "izvana": najprije stvari i poretke, a, zatim, otuda i ljude; ove posljednje u smislu mijenjanja uvjeta za njihovo prilagođavanje i eventualno u smislu povećavanja mogućnosti prilagođavanja vanjskom svijetu racionalnim određivanjem ciljeva i sredstava. Naprotiv, moć karizme počiva na vjeri u otkrovenje i heroje, na emocionalnom uvjerenju u važnost i vrijednost neke manifestacije religiozne, etičke, umjetničke, znanstvene, političke ili bilo koje druge vrste, na junaštvu, bilo askeze ili rata, viteške mudrosti, magijske obdarenosti, ili bilo koje druge vrste. Ovo vjerovanje

revolucionira ljude "iznutra" i pokušava oblikovati stvari i poretke po svojem revolucionarnom htijenju (205).

Dok birokratski poredak zamjenjuje samo vjerovanje u svetost onoga što je uvijek bilo, norme tradicije, podređivanjem ciljno i pravno zasnovanim pravilima i znanjem da se i ova pravila mogu zamijeniti drugim pravilima, kada čovjek ima moć za to, tj. da nisu ništa "sveto" - dotle karizma u svojim najvišim pojavnim oblicima ruši pravila, raskida s tradicijom uopće i obara sve pojmove svetosti. Umjesto pijeteta prema onome što je oduvijek uobičajeno, i zato sveto, ona nameće unutarnje pokoravanje onome što još nije bilo, što je apsolutno jedinstveno i zato božansko. Karizma je u ovom čisto empirijskom i vrijednosno neutralnom smislu svakako specifično "stvaralačka" revolucionarna snaga povijesti (Weber, 1976b.:206).

Karizma i racionalizacija djeluju kao dihotomne sile koje obje donose socijalne promjene, ali na različite načine i sa suprotnim tendencijama. Ako te polarne tipove stavimo u razvojnu perspektivu, onda ih možemo dinamički povezati. Karizma tada više ne pripada arhaičnom obliku društva, nego postaje fenomen prisutan u *svakom* društvu - nositelji karizme mogu postati ne samo religijski osnivači i proroci, nego i političari, mislioci i vođe. Dijalektika karizme i racionalizacije odvija se na dvije razine: prvo, u historijskom razvoju, karizmatičke inovacije - mada po svojem značaju "specifično iracionalne" - često donose prijelaz na novi stupanj racionalnosti. U tom smislu je karizma način na koji se (skokovito) odvija proces racionalizacije. Evolucija od magije, preko religije do "karizme razuma" upućuje na takvu "svjetskopovijesnu" ulogu karizme (Cf. Schluchter, 1981., Mommsen, 1989.). Drugo, ako pođemo od Weberove polimorfne koncepcije racionalizacije i nerazrješivog konflikta između formalne i supstancijalne racionalnosti, onda karizma djeluje kao vrijednosno-racionalna intervencija, kao "cigla u mehanizmu" željeznog kaveza. To bismo mogli nazvati karizmatičkom reakcijom na proces racionalizacije. Karizma se projicira u svjetonazore sljedbenika u obliku ideologije. Kako kaže Mommsen (1987.), pravilo je da specifične grupe intelektualaca teže da monopoliziraju "administriranje" ideologije i da postanu povjerenici "idealnih interesa" sadržanih u svjetonazoru. Ukratko, karizma je izvor vrijednosno orijentirane i kreativne akcije, dok je racionalizacija vođena potrebom za maksimiziranjem određenog cilja kojem se teži. Dok su u prošlosti antipodi bili karizma i njezina tradicionalistička rutinizacija, danas su to karizma i formalna (birokratska) racionalnost.

Karizma je nedvojbeno uzrok socijalne promjene, ali se ona pojavljuje i kao odgovor na tu promjenu. Pri tome se događa zanimljiva "socijalna konstrukcija zbilje". Kada se u društvu pojavi ideja velikog vođe, onda nastaje "karizmatička potražnja" - ljudi postaju skloni vjerovati u mogućnost iznimnih kvaliteta nekog pojedinca. Taj mit o vođi postaje element društvene zbilje, sposoban da utječe na dalji razvoj. Vjerom u karizmu ozbiljuje se činjenica karizme (Wilson, 1975.). Moguće je i da potpuno neprikladna osoba, netko bez iznimnih svojstava, bude gurnut na mjesto karizmatičkog vođe. Naročito je to moguće u modernim društvima u kojima

presudnu ulogu proizvodnje heroja imaju masovni mediji. Richard Sennett ovako opisuje karizmu u modernom društvu:

Karizma je čin oslabljenosti - to je ono što "dar milosti" postaje u sekularnoj kulturi. U političkom životu, te karizmatičke figure nisu ni titani niti vragovi, ni Weberovi drevni kraljevi niti Freudovi očevi koji obuzdaju nemirne strasti svoje djece. To je mali čovjek koji je postao heroj drugim malim ljudima. On je zvijezda; lijepo upakiran, nekompromitiran, tako ispravan u pogledu onoga što osjeća, on vlada područjem u kojem se gotovo ništa ne mijenja dok ne postane nerješiva kriza (Sennett, 1974.:292-3).

Kao "singularnost" karizma je nužno labilna i kratkotrajna. U razmatranju pretvaranja karizme u nešto svakodnevno, njezine rutinizacije, Weber je ne shvaća više kao *pojavu*, nego kao *svojstvo*, kvalitetu. Najprije u stapanju tradicije i karizme - dviju neprijateljskih sila - a onda u različitim rutiniziranim, postvarenim oblicima (karizma srodstva, hereditarna karizma i karizma službe), karizma gubi svoju bit, to jest "eminentno revolucionarni karakter" i pretvara se u trajnu tvorevinu. U tom kontekstu karizmu Weber smatra značajkom i modernih društava - plebiscitarna demokracija i "demagozi duha i govora" čine neke od njezinih manifestacija¹⁴. "Govoriti još o karizmi opravdano je samo zato što uvijek ostaje očuvan karakter neobičnog, nedostupnog svakome, u principu nadmoćnog u odnosu na kvalitete karizmatički podvlaštenih, i zato što je ona upravo zahvaljujući tome pogodna za onu društvenu funkciju za koju se i koristi" (Weber, 1976b.:223). Karizma tako postaje sredstvo legitimiranja institucija.

Interpretacija Weberovog koncepta karizme sa stajališta legitimnosti vodi paradoksalnom određenju karizme kao konzervativne sile. Tako Parsons (1968.) eksplicitno povezuje Durkheimovu koncepciju moralne obveze i Weberovu koncepciju legitimnosti, te smatra da je karizma općenitija unificirana koncepcija pomoću koje se tri tipa motivacijskih elemenata (koje sadrže tri tipa legitimne vlasti) mogu povezati. Karizma je dakle izvor legitimnosti općenito. Ako pođemo od tradicionalne vlasti, onda su *svetost* tradicijskih pravila s jedne i karizmatička *osobnost* tradicionalnog vladara s druge strane pokazatelji preobrazbe karizme iz revolucionarne sile u "specifičnu sankciju nepokretnog tradicionalizma". U rutinizaciji karizme u smjeru racionalno-legalne vlasti, ona se odvaja od osobe i vezuje za "službu" odnosno za objektivni sustav pravila. Potraga za izvorom legitimnosti legalnosti uvijek vodi do karizmatičkog elementa - bio to zakon na osnovi otkrovenja, božanskog prava ili opće volje.

¹⁴ Demokratizacija i demagogija idu zajedno, kaže Weber. Značenje masovne demokratizacije je u tome što politički vođa zadobiva povjerenje masa, odnosno zadobiva moć sredstvima masovne demagogije. "U biti, ovo znači obrat ka cezarističkom načinu odabiranja vođe. U stvari svaka demokracija naginje tome. Specifično cezarističko sredstvo je plebiscit. To nije nikakvo obično 'glasanje' niti 'izbor', nego je to ispovijedanje 'vjere' u pozvanost za vođu onoga ko polaže pravo na ovakvu aklamaciju" (Weber, 1976b.:489).

Prema tome, očito je da ono što se mijenja zaokretom od revolucionarnog proroštva k tradicionalnoj ili racionalnoj svakodnevnoj vlasti nije kvaliteta karizme kao takve nego njezini konkretni modusi utjelovljenja... Uistinu, Weberovo cjelokupno razmatranje legitimnosti ne ostavlja dvojbe oko toga da ne postoji *legitimni* poredak bez karizmatkog elementa. U tradicionalizmu on je uvijek dat u svetosti tradicije. To znači više od puke činjenice da su se stvari naprosto uvijek činile na određen način i da ljudi smatraju "dobrim" nastaviti tako i dalje. Postoji definitivna *obveza* da ih se čini na tradicionalni način. Slično tome, u racionalnoj birokratskoj strukturi uvijek mora postojati izvor legalnosti njezinog poretka koji je, u posljednjoj analizi, karizmatki (Parsons, 1968.:665).

Snagu da pridaje legitimnost karizma dobiva iz religijskih izvora. Uz pomoć Durkheima, Parsons može reći kako postoji "inherentna solidarnost" između stvari koje poštujemo (osoba ili apstrakcija) i moralnih pravila, koja proizlazi iz referencije na nadnaravno. U tom smislu Parsons specificira odnos između legitimnosti i karizme: "Legitimnost je uži pojam utoliko što je to značajka pripisana samo normama nekog poretka, a ne i osobama, stvarima ili 'imaginarnim' entitetima, i odnosi se na regulaciju akcije, poglavito u njezinim intrinzičnim aspektima. Legitimnost je prema tome *institucionalna* aplikacija ili utjelovljenje karizme" (Parsons, 1968.:669). Između Durkheima i Webera možemo sada uočiti "iznimno visoki stupanj korespondencije": integraciju društva osigurava moralni autoritet odnosno legitimnost, kao manifestacije obuhvatnijeg elementa svetog odnosno karizme.

I Shils (1975.) kreće konzervativnim putem u interpretaciji karizme. On polazi od toga da društvo ima *centar*, koji "nema nikakve veze s geometrijom a malo veze s geografijom". Centar se tiče simbola, vrijednosti i vjerovanja koja upravljaju društvom. Jedan od najvažnijih elemenata centralnog sustava vrijednosti je pozitivan stav prema uspostavljenoj vlasti. "Vlast uživa poštovanje jer izaziva osjećaj svetosti. Svetost je po svojoj naravi autoritativna" (5). Dok je Weber govorio o intenzivnoj i koncentriranoj karizmi, Shilsa zanima "utišana" i raspršena karizma - normalna karizma koja čini dio poštivanja zakona i vlasti u društvu. Takva normalna karizma je "aktivna i učinkovita pojava, bitna za održanje rutinskog poretka društva" (134). U svim društvima postoji karizmatki element kao izraz potrebe za redom - i to ponajprije za moralnim poretkom.

Ta "percepcija centralnog" i "ozbiljnost" koju izaziva u umu udružuje se s "pripisivanjem svetosti" moćima, transcendentnima ili zemaljskima, za koje ljudi smatraju da upravljaju njihovim životima. Oni koji su u dodiru s tim moćima, bilo da su njima opsjednuti ili su u kognitivnom ili ekspresivnom dodiru s njima, ili su obdareni njihovim zemaljskim objektivacijama, postaju objekti pripisivanja karizme (Shils, 1975.:263).

Shils u biti smatra da je sama moć karizmataska. Moć dakle više ne potrebuje karizmatSKU legitimaciju, nego je sama proizvodi: "Korporativna tijela - sekularna, ekonomska,

tijela vlasti, vojna i politička - poprimaju karizmatička svojstva naprosto zahvaljujući *strahovitoj* moći koja je u njima koncentrirana" (267). Karizma je danas (s općim biračkim pravom i narodom kao "suverenom") raspršena na čitavu populaciju. Osim "korporativnih tijela", raspršena karizma zahvaća i sustav stratifikacije. Distribucija svojstava kao što su bogatstvo, prihod, zanimanje, moć zapovijedanja, kontrola resursa, stil života, obrazovanje, te "primordijalne veze" s onima koji posjeduju ta svojstva - distribucija je primarne ili derivativne udaljenosti od karizmatičkog. Oni na gornjem kraju distribucije blizu su karizmatičkog; oni na dnu su daleko. Prema Shilsovom mišljenju, i u pogledu sustava vlasti i u sustavu stratifikacije postoji široki (mada ne i potpun) konsenzus oko procjenjivanja karizmatičkih svojstava¹⁵.

Jedna Shilsova ideja dopušta da se izade iz konzervativnog shvaćanja karizme. Govoreći o ideologijama, on kaže da se one javljaju uvijek na tlu zajedničkih vrijednosti, odnosno da su im centralne društvene vrijednosti orijentir i referencija. Da bismo razumjeli karizmatičku figuru - ma kako ona marginalna, prolazna ili čudna bila - moramo krenuti od centra i simbola i koncepcija koji tamo vladaju. Kako kaže Geertz (1983.:143): "Nije slučajno što Stuarti dobivaju Cromwelle a Medici Savonare - ili, što se toga tiče, Hindenburzi dobivaju Hitlera. (...) To je paradoks karizme: da mada je ukorijenjena u osjećaju da se biva blizu srca stvari, da se biva obuhvaćen carstvom ozbiljnoga, osjećaj koji karakteristično i trajno imaju oni koji ustvari dominiraju društvenim poslovima, koji jašu u procesijama i obraćaju se slušateljstvu, njezine najžarkije ekspresije uglavnom se pojavljuju među ljudima dalje od centra, često uistinu na izuzetno velikoj udaljenosti, koji snažno žele biti bliže. U politici, jednako kao i u religiji, hereza je dijete ortodoksije." Procesije se, dakle, nastavljaju - krunidbe, limuzine, konferencije simboli su karizme vlasti. Ali karizma kako dominantnih likova u društvu, tako i onih koji se bune protiv te dominacije proistječe, kaže Geertz, iz istog izvora: inherentne svetosti centralnog autoriteta: "Na kraju krajeva, politički vođa ne izaziva odanost i obožavanje izoliranjem od društvenog poretka i nekakvim uzbuđenim stanjem obuzetosti sobom, nego dubokim, intimnim uključivanjem - afirmirajućim ili osporavajućim, obrambenim ili destruktivnim - u glavne fikcije kojima taj poredak živi" (Geertz, 1983.:146).

Moglo bi se reći da je za moderna društva karakteristična karizmatička kompeticija. Nasuprot etabliranoj moći, koja svoju karizmu nastoji osnažiti ritualima i ceremonijama želeći izazvati strahopoštovanje "malog čovjeka", javlja se karizma populističkog tipa koja artikulira dvojbe i strahove običnih ljudi, kao i *ressentiment* prema "establišmentu" ili agresivnost prema van. Nasuprot modernoj sofisticiranosti, takva se karizma javlja kao nešto sirovo i primitivno, ali istodobno kao nešto fundamentalno i radikalno. Neposrednost, primitivne potrebe, izvorne vrline - to su njezine glavne osobine. Danas je u izvornom smislu karizma ograničeno moguća u okviru nekih društvenih pokreta i među mladima. U političkom životu i dalje vrijedi

¹⁵ Shils (i Parsons) shvaćaju sveto u Durkheimovom značenju. Weber također govori o svetosti tradicionalnog poretka, ali njegova koncepcija karizme znači izokretanje svetog poretka: "Karizma si arogantno prisvaja svetost koja je prije bila inherentna postojećim institucijama. (...) Iako vanjski oblici tradicionalne i karizmatičke vlasti mogu biti gotovo identični, 'duh' na kojem bujaju potpuno je različit" (Seliger, 1976.:76).

Weberovo upozorenje da karizmatički vođa mora moći upotrijebiti birokratski aparat vlasti za svoje ciljeve, što naravno kompromitira autentičnost karizme.

LITERATURA:

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, i Bryan S. Turner (1980.) *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen & Unwin.
- Alexander, Jeffrey C, Bernhard Giesen, Richard Munch, i Neil J. Smelser (eds.) (1987.) *The Micro-Macro Link*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1982a.) *Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*. Vol. 1. of *Theoretical Logic in Sociology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1982b.) *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. Vol. 2. of *Theoretical Logic in Sociology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1983.) *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. Vol. 3. of *Theoretical Logic in Sociology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Aron, Raymond (1970.) *Main Currents in Sociological Thought 2: Pareto, Durkheim, Weber*. Harmondsworth: Pelican Books.
- Dahrendorf, Ralf (1959.) *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Elster, Jon (1989.) *The Cement of Society: A Study in Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford (1983.) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gerth, Hans H., i Cecile Wright Mills (eds.) (1958.) *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony (1971.) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1984.) *The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1996.) Kako je moguća legitimnost putem legalnosti, str. 120-142 u M. Kasapović i N. Zakošek (ur.), *Legitimnost demokratske vlasti*. Zagreb: Naprijed.
- Luhmann, Niklas (1982.) *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas (1985.) *A Sociological Theory of Law*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Luhmann, Niklas (1990.) *Essays on Self-Reference*. New York: Columbia University Press.

- Luhmann, Niklas (1992.) *Legitimacija kroz proceduru*. Zagreb: Naprijed.
- Mommsen, Wolfgang J (1987. Personal Conduct and Societal Change: Towards a Reconstruction of Max Weber's Concept of History, pp. 35-51 u S. Lash i S. Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin.
- Mommsen, Wolfgang J. (1989.) *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: University of Chicago Press.
- Münch, Richard (1987a.) The Interpenetration of Microinteraction and Macrostructures in a Complex and Contingent Institutional Order, pp. 319-336 u Alexander et al. (1987).
- Münch, Richard (1988.) *Understanding Modernity: Toward a New Perspective Going Beyond Durkheim and Weber*. London and New York: Routledge.
- O'Neill, John (1976.) The Hobbesian Problem in Marx and Parsons, pp. 296-308 u: J. Loubser, R. Baum, A. Effrat, i V. Lidz (eds.), *Explorations in General Theory in Social Science* Vol. I. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1947.) Introduction, pp. 3-86, u: M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1968.) *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Ricoeur, Paul (1986.) *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Schluchter, Wolfgang (1981.) *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Seliger, Martin (1976.) *Ideology and Politics*. London: George Allen & Unwin.
- Sennett, Richard (1974.) *The Fall of Public Man*. New York and London: W. W Norton & Company.
- Shils, Edward (1972.) *The Intellectuals and the Powers*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Shils, Edward (1975.) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Therborn, Goran (1976.) *Science, Class and Society*. London: Verso.
- Weber, Max (1976a.) *Privreda i društvo*. I. Beograd: Prosveta.
- Weber, Max (1976b.) *Privreda i društvo*. II. Beograd: Prosveta
- Weber, Max (1986.) *Metodologija društvenih znanosti*. Zagreb: Globus.
- Wilson, Bryan R (1975.) *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*. Berkeley: University of California Press.
- Wrong, Dennis H (1970.) Introduction, u D. Wrong (ed.), *Max Weber*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Wrong, Dennis H (1994.) *The Problem of Order: What Unites and Divides Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Žunec, Ozren (1998.) *Rat i društvo: Ogledi iz sociologije vojske i rata*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i HSD.

ORDER, LEGITIMACY, AND CHARISMA: DO WEBER'S CONCEPTS STILL APPLY?

Nenad Fanuko

Summary

The article brings a review of Weber's considerations about order, legitimacy and charisma. The first part of the article deals with the sociological concept of order, difference between Marxist and functionalist perspectives, and some theoretical resolutions (Alexander, Wrong, Elster, Shils). The second part deals with Weber's concept of legitimate order. It is argued that this concept is wider than is usually used in political theory. Weber's concept of legitimate (social) order must not be blurred with legitimate *political* order, or types of legitimate authority. The article points to the Weber's probabilistic conception in dealing with orientations, motives, and reasons granting the legitimate order its validity. The third part deals with Weber's concept of legitimacy. Two contemporary interpreters are contrasted: Habermas and Luhmann. The first founded on the theory of communicative action, the second on the system theory. Luhmann's ideas seem to fit better the complicated (and complex) situation of modern societies. Legitimation seems to be a systemic and no psychologic phenomenon. The fourth part deals with charisma – a phenomenon easily put into the historical sociology of religion, but being a bit problematic in the contemporary sociology of politics and domination.

Keywords: Weber, sociological theory, order, legitimacy, charisma.