

VRIJEDNOSTI I DRUŠTVENA INTEGRACIJA U TEORIJI TALCOTTA PARSONSA

Nenad Fanuko

Arhitektonski fakultet, Zagreb

U radu se analiziraju unutrašnje teorijske poteškoće Parsonsova shvaćanja vrijednosti i njihove uloge u integraciji društvenog sistema. Posebno je naglašena nemogućnost da se iz pojma »društvena akcija izvede pojam društva, što Parsonsa prisiljava da u kasnijoj fazi naglasak stavi na teoriju sistema i iz pojma sistema izvodi društvo. Nakon pregleda kritikā Parsonsove teorije upućuje se na razlikovanje systemske i socijalne integracije (Lockwood, Habermas) kao plodno analitičko oruđe kojim se mogu razriješiti problemi odnosa između teorije akcije i teorije sistema.

Razvoj sociologije označen je sukobom i nadmetanjem između dvaju stajališta koja na suprotan način odgovaraju na temeljno pitanje sociologije, naime: kako je društvo moguće? Jedna strana u tom sukobu naglašava elemente funkcionalne koordinacije, integracije i konsenzusa kao osnovne uvjete postojanja i održanja društvenih sistema. Druga struja prigovara prvoj da takav pogled na društvo potpuno zanemaruje (ili proglašava patološkima) sve one fenomene u suvremenim društvima koji se ne uklapaju u zamišljenu shemu. Takvi su fenomeni npr. društveni sukobi i promjene, i to je objašnjenje koje za postojanje i održanje društva daju teorije konflikta i prinude. Odgovor na pitanje kako je društvo moguće u verziji teorija integracija glasi: društveni poredak rezultat je općeg prihvaćanja vrijednosti, što nadvladava sve moguće razlike u mišljenjima i interesima među ljudima. Po teorijama konflikta i prinude, s druge strane, društveni je poredak zasnovan na sili i prinudi, na dominaciji jednih i potčinjavanju drugih.

Vrijednosna teorija društva, koja izvire iz tradicije Durkheima, Webera i Parsonsa, odbija tezu da se struktura društva održava uglavnom prinudom koju nosioci moći vrše nad većinom. Umjesto toga naglašava da je društvo »moralna zajednica«, kolektivitet ljudi koji dijele određenu »definiciju situacije« (tj. »vrijednosti«) kojom se legitimiraju (nužne) nejednakosti u društvenoj organizaciji tako da ih ljudi prihvaćaju kao moralno opravdane. Odbacujući koercivnu teoriju, vodeći zastupnik »vrijednosne« teorije. T. Parsons kaže: »Relativno etablirana 'politički organizirana zajednica' je jasno 'moralna zajednica' u određenom stupnju, njeni članovi dijele zajedničke norme, vrijednosti i kulturu — drugim riječima ja polazim od gledišta koje

odbija ideju da bilo koji politički sistem koji ostaje *u potpunosti* na sebičnom interesu, sili, ili njihovoj kombinaciji može biti stabilan tokom određenog vremena.« (Parsons, T., »Some Reflections on the Place of Force in Social Process, u: Eckstein, H. (ed.), *Internal War: Problems and Approaches*, New York, 1964, p. 34, navedeno prema Johnson 1982, p. 21). U knjizi *The Social System* Parsons će reći da je integracija vrijednosnih obrazaca sa strukturom potrebā pojedinaca ključni fenomen dinamike socijalnih sistema. Temeljni teorem u sociologiji po Parsonsu glasi da stabilnost bilo kojeg socijalnog sistema ovisi o stupnju takve integracije. U sistemu socijalne ravnoteže koji konceptualizira, za Parsonsa se, kao glavno, postavlja pitanje: kako učiniti da ljudi žele ono što se od njih očekuje (Kuvačić, 1970), str. 47).

I

Shvaćanje vrijednosti Parsons smješta u središte svoje teorije društvene akcije. Preuzevši kategoriju društvenog djelovanja (Handlung, social action) od Webera, Parsons u svojoj prvoj knjizi *The Structure of Social Action* gradi tzv. voluntarističku teoriju akcije. Premda ta knjiga na prvi pogled izgleda kao interpretacija velikih imena društvene misli prošlog i ovog stoljeća (Durkheima, Pareta, Marshalla, Webera itd.), posve je očito da je interpretacija poduzeta s potpuno izgrađenog teorijskog stajališta te da sociološka tradicija služi samo kao sirovina za eksplikaciju vlastite teorije — teorije akcije. Ta teorija polazi od jediničnog akta (unit act) kao osnovnog elementa, a on uključuje: 1) onoga koji djeluje (aktera), 2) cilj, tj. buduće stanje prema kojem se djelovanje orijentira, 3) situaciju, koja se razlikuje od cilja, a koja ima dva važna aspekta: uvjete, nad kojima akter nema kontrolu, i sredstva, nad kojima ima kontrolu i, konačno, jedinični akt uključuje i odnos između elemenata, tj. 4) normativnu orijentaciju akcije. Ovo posljednje je, reklo bi se, najvažniji element akcije: »Unutar područja akterove kontrole upotrebljena sredstva ne mogu se, općenito, smatrati ni slučajno izabrana niti zavisna isključivo o uvjetima akcije, nego moraju u nekom pogledu biti pod utjecajem nezavisnog, određenog selektivnog faktora, čije je poznavanje neophodno za razumijevanje konkretnog toka akcije. Ono što je bitno za pojam akcije jest to da mora postojati normativna orijentacija, a ne to da ona mora biti bilo kojeg posebnog tipa.« (Parsons 1949, pp. 44—5) Izraz 'normativno' Parsons primjenjuje na akciju u smislu osjećaja koji se može pripisati jednom ili više aktera da je nešto cilj po sebi, bez obzira da li članovi kolektiva ili kolektiv kao cjelina smatraju taj cilj samo sredstvom za postizanje nekog drugog cilja (p. 75).

Zbog čega je bez normativnog elementa akcija nezamisliva? Parsons odgovara da je empirijska činjenica da ljudi ne odgovaraju samo na podražaje, nego u nekom smislu pokušavaju konformirati svoje akcije s obrascima koje oni sami i drugi članovi istog kolektiva smatraju poželjnima. Normativna orijentacija temeljna je za shemu akcije u istom smislu u kojem je prostor temeljan za shemu klasične mehanike. Kao što pokret u mehanici postoji samo kao promjena položaja u prostoru, tako akcija postoji samo kao napor da se konformira s normama (pp. 76—7).

Polazeći od Weberove misli da je čovjekova svjesna djelatnost u kranj-njoj liniji povezana s kategorijama »cilj« i »sredstvo« (što je i moto njegove knjige), Parsons želi naglasiti da kategorija »cilj« ne proizlazi samo iz objektivne situacije, nego da uključuje i aktera, dakle faktor koji intervenira i koji je nepredvidljiv. To je polazna točka Parsonsove kritike pozitivističke teorije akcije, kojoj on prigovara da griješi u tvrđenju da je eksplicitno ili implicitno znanstveno valjano znanje jedini (teorijski značajan) način akterove subjektivne orijentacije prema situaciji. Kad bi tako bilo, onda bi akterova djelatnost bila svedena na shvaćanje situacije i predviđanje njegov budućeg razvoja. Ne bi postojala razlika između uvjeta i sredstava akcije, pa prema tome ni mogućnost izbora sredstava. Ne bi, osim toga, bilo moguće da akter pogriješi, jer njegova akcija ne bi imala drugih determinanti osim znanja i uvjeta shvaćenih kroz znanje.

Konceptualna shema cilj/sredstvo služi Parsonsu i za kritiku tzv. idealističke teorije akcije koja akciju shvaća kao proces »emanacije«, »samoezpresije« idealnih ili normativnih faktora. Prostorno-vremenski fenomeni povezani su s akcijom jedino kao simbolički »načini ekspresije« ili »otjelovljenja značenja«, a znanstveni standardi racionalnosti (jedino važni u pozitivističkoj teoriji) postaju irelevantni za subjektivni aspekt akcije. Shema cilj/sredstvo zamijenjena je shemom značenje/ekspresija.

Kao, istovremeno, alternativu i kritiku ovih stajališta Parsons nudi svoju voluntarističku teoriju akcije, u kojoj je shema cilj/sredstvo polazište, ali je naglasak na normativnim elementima koji su integralni dio akcije, na specifičan način međuzavisni s ostalim elementima. Akcija uvijek znači napetost između normativnih i kondicionalnih elemenata, a kao proces ona predstavlja prilagođavanje kondicionalnih elemenata u pravcu konformiranja s normama. Odbacivanjem normativnog elementa istovremeno se odbacuje sam pojam akcije, i to vodi radikalnoj pozitivističkoj poziciji. Odbacivanje kondicionalnih elemenata također znači odbacivanje akcije i rezultira idealističkim emanacionizmom. Prema tome, ispravno shvaćanje akcije uzima u obzir sve elemente, pri čemu se »uvjeti mogu promatrati na jednom polu, ciljevi i normativna pravila na drugom, a sredstva i napor (da se cilj postigne i da se konformira s normama — op. N. F.) kao veza među njima« (p. 732).

Voluntarističkom (normativističkom) teorijom akcije Parsons nastoji riješiti dva teorijska problema: 1) analizom sheme cilj/sredstvo on pokazuje kako utilitarizam ne može utemeljiti akterovu slobodu izbora; 2) koncentrirajući se na problem instrumentalnog poretka pokazuje da se na pitanje kako je društveni poredak moguć ne može odgovoriti na temelju empirističkih pretpostavki (tzv. Hobbesov problem poretka). Polazeći od jediničnog akta i sistema akcije kao središnjih pojmova, Parsons pokazuje kako obje teorijske perspektive dolaze u međusobnu nepomirljivu suprotnost promišljajući pri tom bit problema: ako se naime pođe od racionalističke i empirističke koncepcije akcije, ne može se objasniti autonomija aktera; ako se pak pođe od materijalističke ili idealističke koncepcije poretka, ne može se objasniti legitimnost nekog poretka zasnovanog na interesima. U svjetlu ovih razmatranja Parsons razvija koncepte voluntarističke akcije i normativno zasnovanog poretka. Akcija je proces postizanja cilja s obzirom na norma-

tivne standarde. Iz perspektive postizanja cilja akcija zahtijeva napor koji kao nagradu donosi zadovoljenje. Iz perspektive orijentacije na normativne standarde, s druge strane, akcija smanjuje jaz između »jest« i »treba da«, između činjenica i vrijednosti. Što se tiče problema poretka, na pitanje kako je društvo moguće Parsons odgovara pozivanjem na normativnu regulaciju interpersonalnih odnosa. Takva normativna integracija zahtijeva poštovanje moralnog autoriteta na kojem počiva obavezujući karakter zajedničkih normi. Međutim, budući da legitimni poredak ne predstavlja samo vrijednosti nego integrira vrijednosti i interese povezane s društvenim položajima, Parsons svoju normativno vođenu akciju zamišlja kao »proces implementacije vrijednosti pod stvarnim uvjetima«; u bilo kojem legitimnom poretku vrijednosti su već selektivno povezane s postojećim interesima (Habermans 1981, pp. 177—9).

Prikazujući teorijski i historijski kontekst rane Parsonsove pozicije Alwin Gouldner (1970) smatra da je Parsonsova teorija sinkretizam »spiritualne« komponente njemačkog romantizma u društvenoj teoriji (pri čemu misli prvenstveno na Webera) i francuske tradicije funkcionalizma (koja po Gouldneru pripada »klasicističkom« pravcu, a najveći joj je predstavnik naravno Durkheim), ali da je samim imenovanjem svoje pozicije kao »voluntarističke« Parsons više naglasio romantičarsku komponentu. »Parsonsova je teorija tako sadržavala dva historijski i kulturno različita stava u međusobnoj napetosti. Prvi je francuski revizionistički socijalni utilitarizam kojem se društveni odnosi objašnjavaju u terminima njihove imputirane korisnosti odnosno funkcije za širu grupu ili društvo koje se shvaća kao 'sistem' elemenata u interakciji. Drugi je stav romantičarsko pripisivanje važnosti moralnim ili vrijednosnim elementima, gdje se ponašanje objašnjava naporima da se konformira s internaliziranim moralnim kodeksom i gdje se, to je naglašeno, ljudi ne trebaju obazirati na posljedice nego trebaju nastojati da se konformiraju s kodeksom zbog njega samoga« (p. 138—9). Ovako shvaćeni funkcionalizam i voluntarizam izražavaju, po Gouldneru, stalan konflikt, izražen ovdje pojmovima društvene teorije, unutar buržoaske kulture između korisnosti i moralnosti.

Historijski pak kontekst rane Parsonsove teorije čini velika ekonomska kriza tridesetih godina (*The Structure of Social Action* objavljena je 1937. godine). Naglašavanjem moralnih ideja u toj teoriji pozivalo se na pridržavanje tradicionalnih vrijednosti koje su u društvenim konfliktima izazvanima krizom došle u pitanje. Parsons je u stvari tražio neekonomske izvore društvene integracije i vjerovao da moralnost može »cementirati« društvo, bez promjena u ekonomskim institucijama i bez redistribucije bogatstva i moći koja bi ugrozila postojeće privilegije. U njegovoj teoriji implicitno je prisutna teza o supstancijalnoj perfekciji kapitalizma, odnosno mišljenje da stvari »i ne stoje tako loše« te da postoje vrlo realne mogućnosti da se na postojećim osnovama kapitalizma izgradi savršeno društvo. (U skladu s time on zamjera Weberu, a naročito Sombartu što tako pesimističkim tonovima slikaju kapitalizam.) Osnovu za to trebalo bi naći u antiutilitarističkoj moralnoj orijentaciji svih pojedinaca. Po Gouldneru je međutim Parsonsova sociološka teorija u to vrijeme bila u neskladnu i čak neprijateljska sa svojim historijskim kontekstom — državom blagostanja, koja se počela stva-

rati s New Dealom, sa socijalnim a ne više individualnim utilitarizmom kao osnovom.

II

Upravo zbog toga se kasnije, paralelno s konsolidacijom države blagostanja nakon drugog svjetskog rata, Parsonsova pozicija mijenja. Ranije prisutan naglasak na pojedincu i njegovim akcijama premješta se na društveni sistem koji treba oblikovati pojedince tako da djeluju u skladu sa zahtjevima održanja sistema. Promjena pozicije uzrokovana je, međutim, i unutrašnjim poteškoćama same teorije. Parsons naime normativnu orijentaciju akcije ne eksplicira detaljnije nego je praktički uzima zdravo za gotovo. Odluke koje pojedinačni akter donosi u toku akcije plod su njegove privatne proizvoljnosti kao izoliranog aktera, pa Parsons ne može otuda objasniti kako se iz jediničnih akata pojavljuju sistemi akcije (Habermas 1981, p. 180). Zbog toga je prisiljen revidirati svoju raniju teoriju akcije u pravcu kulturnog determinizma (Gouldner 1970, p. 230; 1980, str. 166).

U tom je razdoblju Parsonsov teorijski rad bio usmjeren na to da se teorija akcije, razvijena u *The Structure of Social Action* na osnovi reinterpretacije sociološke tradicije, primijeni na teorijske i empirijske rezultate biheviorističke psihologije, psihoanalize i antropologije. »Novootkrivena« Freudova teorija o dinamici ida, ega i super-ega (§ posebnim naglaskom na »introjekciju« standarda super-ega u ego), teorije ponašanja i učenja (i ljudi i životinja) te opsežna i brojna antropološka istraživanja »primitivnih« kultura (posebice američkih Indijanaca) — sve je to poslužilo kao »sirovina« za stvaranje općeg teorijskog okvira: teoriju akcije zamišljenu da bude konceptualna shema za analizu ponašanja živih organizama. Ipak, akcija se razlikuje od ponašanja: da bi se neko ponašanje nazvalo akcijom potrebno je 1) da je orijentirano prema postizanju ciljeva ili drugih anticipiranih stanja, 2) da se događa u situacijama, 3) da je normativno regulirano i 4) da uključuje utrošak energije ili napor, odnosno motivaciju (Parsons § Shils 1951, p. 53). U odnosu na ranu teoriju akcije ovdje je značajno premještanje naglaska na motivaciju, uzrokovano oslanjanjem na psihološka istraživanja. Tema napora (effort) da se nešto postigne javlja se već ranije (u Parsonsovoj analizi rituala kod Durkheima), ali sada dobiva mnogo veći značaj. Napor postaje bitan element akcije jer je, po Parsonsu, potrebno postići to da ljudi *žele* činiti ono što se od njih očekuje.

Elementi akcije organiziraju se kao sistemi: sistem ličnosti, društveni sistem i kulturni sistem. Sistem ličnosti je organizirani sistem orijentacije i motivacije akcije individualnog aktera. Društveni sistem je integrirani i diferencirani sistem interakcije mnoštva aktera, ali je organiziran oko problema koji su inherentni i izrastaju iz te interakcije, pa se ne može svesti na skup pojedinačnih akcija. Drugim riječima, sistem ličnosti i društveni sistem vrlo su blisko povezani (društveni sistem se sastoji od interakcija pojedinaca i nije nešto transcendentno), ali nisu ni identični niti se mogu objasniti jedan pomoću drugog: društveni sistem nije mnoštvo ličnosti. Konačno, sistemi kulture imaju vlastite oblike integracije koji se ne mogu reducirati bilo na ličnost ili na društveni sistem. Kultura naime *jest* dio

orijentacijskog sistema konkretnih aktera (tj. pojedinaca ili kolektiva) i, premda egzistira kao skup artefakata i sistema simbola, ona nije sama po sebi organizirani sistem akcije. Ona jest sistem, ali na drugačijem planu od konkretnih sistema akcije.

Društveni sistem i ličnost promatraju se, dakle, kao oblici organizacije *motivirane* akcije, dok su kulturni sistemi — sistemi simboličkih obrazaca koje individualni akteri stvaraju i izražavaju. Ti se sistemi sastoje od organizacije vrijednosti, normi i simbola koji »reguliraju« motivaciju, upravljaju biranjem aktera i ograničavaju tipove interakcija među akterima. Zbog toga kulturni sistemi ne mogu biti sastavljeni od slučajnih i nepovezani elemenata, nego moraju imati određeni stupanj konzistencije, presudan za njihovu integraciju kao sistema. S obzirom na tip kulturnog (pod)sistema, različiti su i kriteriji konzistencije: logička konzistencija sistema vjerovanja (religije, nauke, ideologije), stilska harmonija sistema ekspresivnih simbola (umjetnosti) i racionalna kompatibilnost moralnih pravila.

Teorijskom elaboracijom sistema ličnosti, društvenog sistema i kulture Parsons odbacuje Kroeberovu postavku o linearnosti, koja tvrdi da ličnost izrasta iz biološkog organizma, društveni sistem iz ličnosti a kultura iz društvenog sistema, i postavlja tezu da su ličnost, društveni sistem i kultura analitički ravnopravni entiteti, a *akcija* je ta koja ih povezuje.

Za svaku je akciju, to slijedi iz njene definicije, presudan element »normativna orijentacija«, što u stvari znači konformiranje s određenim zajedničkim vrijednostima. »Spremište« u kojem se te vrijednosti nalaze jest kultura. Općenito, njene su značajke: a) ona se *prenosi* (tj. čini nasljeđe društvene tradicije. Ta je značajka važna i zato jer omogućuje razlikovanje između kulture i društvenih sistema: kultura se difuzijom — dakle u prostoru a ne samo u vremenu, preko tradicije — može prenositi iz jednog društvenog sistema u drugi.), b) ona se *uči* (nije manifestacija čovjekove genetičke konstitucije) i c) ona je *zajednička* članovima društvenog sistema. Kako svaka akcija inherentno mora biti funkcionalna za integraciju i ličnosti pojedinca i društvenog sistema, kao vrhovni kriterij izabiranja konkretnih putova akcije služe moralne vrijednosti. Pojedinač, zbog toga što funkcionira kao sistem ličnosti, mora sve svoje akcije integrirati tako da služe održanju ličnosti, a to čini pomoću moralnih vrijednosti koje definiraju idealan način integracije. Konformiranje s vrijednosnim standardima postaje »do određenog stupnja stvar ispunjavanja obaveza koje *ego* ima s obzirom na šire sisteme akcije u koje je uključen, tj. socijalnog sistema. Zajednički obrasci vrijednosti, koji uključuju i osjećaj odgovornosti za ispunjavanje obaveza, stvaraju solidarnost među onima koji su uzajamno orijentirani prema zajedničkim vrijednostima.« (Parsons 1951, p. 41)

Slično vrijedi i za društveni sistem, kao sistem interakcije pojedinačnih aktera. Premda se neki sektori društvenog sistema mogu integrirati preko orijentacije na npr. instrumentalne standarde, kompletna integracija sistema može se postići samo uzajamnom orijentacijom prema zajedničkim moralnim vrijednostima. One imaju u integraciji društvenog sistema istu funkciju kao i u integraciji ličnosti. Definiraju način integracije društvenog sistema i kao ideal i kao stvarnu organizacijsku razinu, a isto tako definiraju idealna i očekivana prava i obaveze aktera.

Prava motivacijska integracija ponašanja u društvenu strukturu odvija se internalizacijom institucionaliziranih vrijednosti. Samo kad se to desi u značajnoj mjeri, naglašava Parsons, može se reći da je društveni sistem visoko integriran i da se interesi kolektiva i privatni interesi njegovih članova poklapaju. Iako je ovakva integracija empirijski nepoznata, koncepcija tako integriranog socijalnog sistema za Parsonsa je »od velikog teorijskog značenja« (p. 42f), budući da je to bit njegove teorije društva.

Pitanje je sada: gdje je izvor moralnih vrijednosti? On je u religiji, odnosno »carstvu neempirijskog«. Vrijednosti se po Parsonsu osjećaju kao važeće zato što su ukorijenjene u neempirijskom. O tome Parsons piše: »Kakvo god da je konačno znanje, na svakom *danom* stupnju napretka znanja uvijek postoji jedan broj kognitivnih problema, vitalnih za ljudska bića, na koje znanost ne može autoritativno odgovoriti. Otuda, zbog njihove velike važnosti za usklađivanje normativnih iščekivanja i stvarnih odgovora (nagrada i alokacija), *zajedničke* orijentacije kroz neempirijske ideje imaju veliko značenje za društveni sistem.« (Parsons § Shils 1951, p. 167—8) Budući da je, kako Parsons kaže na drugom mjestu (1951, p. 164), svaki sistem u izvjesnoj mjeri malintegriran (tj. postoji jaz između institucionalno legitimnih iščekivanja i stvarnog stanja) odnosno da »moralna ekonomija ljudskog društva nema nikada savršeno sređeno knjigovodstvo«, potrebna je »društveno strukturirana orijentacija prema tim problemima diskrepancije«. Tu je ključ značaja religije, koja se bavi moralnim aspektima ljudske akcije (p. 638) i predstavlja društveno strukturirani mehanizam prilagođavanja odnosno, jasnije, legitimiranja nejednakosti. Funkcionalni zahtjevi pojedinaca i društvenih sistema ne mogu dakle stvoriti moralne vrijednosti kao osnovu integracije, tj; ne mogu sami sebe legitimirati (to je ponovo Hobbesov problem poretka) pa Parsons i drugi funkcionalisti izvor važenja vrijednosti (tj. legitimnost poretka) nalaze u neempirijskoj sferi, ne uspijevajući izbjeći zamci u koju je Durkheim upao izjednačavanjem religije i društva. Posve do kraja izvedeno, Parsonsov odgovor na temeljno sociološko pitanje: kako je društvo moguće?, glasi: ono je proizvod religijskih ideja (Kolb 1957, p. 118).

Ličnost i društveni sistem susreću se u *ulozii*. Kao što je već rečeno, integracija socijalne strukture ovisi o integraciji motivacijskih orijentacija s normativnim kulturnim standardima, odnosno obrascima vrijednosne orijentacije. Za stabilnost sistema interakcije potrebno je dvoje: 1) *introjekcija* ili *internalizacija* kulturnih vrijednosti, tako da djelovanje u skladu s kulturnim standardima postaje potreba, dio akterove strukture ličnosti (1951, p. 37), 2) *institucionalizacija* vrijednosti kojom se uspostavlja izvjesnost da će se drugi akteri u interakciji ponašati u skladu s vrijednosnim standardima. Uloga je definirana kao dio totalnog orijentacijskog sistema individualnog aktera organiziran oko iščekivanja u vezi nekog interakcijskog konteksta, tj. integriran s nekim skupom vrijednosnih standarda koji upravljaju interakcijom. Uloga, odnosno preciznije, statusna uloga je jedinica društvenog sistema: status predstavlja aspekt položaja aktera (tj. mjesto u sistemu odnosa shvaćenom kao struktura), a uloga je aspekt procesa, tj. ono što akter čini u svojem odnosu prema drugim akterima a što je istovremeno funkcionalno značajno za društveni sistem. Viša jedinica društvenog siste-

ma je institucija koja je kompleks institucionaliziranih uloga (odnosno statusā) koji imaju strategijski strukturalni značaj za društveni sistem (p. 39).

Vidimo da, za razliku od rane Parsonsove pozicije, čitava analiza nema više za fokus pojedinačnog aktera nego društveni sistem, a sistem ličnosti i kultura promatraju se s obzirom na doprinos integraciji i funkcioniranju društvenog sistema. Akter postaje *rezultanta* međudjelovanja ličnosti, društva i kulture, pokretan s jedne strane motivacijskim silama a s druge kontroliran vrijednostima. Sistem ličnosti, kao nosilac motiva, nije, međutim, posve pouzdan s obzirom na doprinos integraciji sistema, pa zato Parsons uvodi pojam uloge koja sadrži po definiciji orijentaciju na integraciju. Između uloge i ličnosti postoji određena »labavost« te su zato nužni kontrolni i adaptacijski mehanizmi — sa strane ličnosti to su psihološki mehanizmi obrane, a sa strane društva mehanizmi socijalne kontrole (u vezi s time Parsons naširoko raspravlja o nastanku i tipovima devijantnosti kao i o njenom sprečavanju).

Premještanjem naglaska sa jediničnog akta i orijentacije individualnog aktera na orijentaciju akcije determiniranu međudjelovanjem kulture, društva i ličnosti, Parsons je morao revidirati neke točke u svojoj teoriji. Teorija akcije, naime pretpostavlja da ljudi u toku akcije ne biraju samo na osnovi biološkog imperativa preživljavanja nego pretežno na osnovi internaliziranih kulturnih vrijednosti. Pod utjecajem Freudove teorije ličnosti i kulturne antropologije Parsons konstruira teoriju pomoću pojma kulture, pa obrasci vrijednosne orijentacije postaju dio kulture koji izravno utječe na stvaranje sistema akcije. Pri tome je, međutim, potrebno teorijski objasniti mehanizam djelovanja kulturnih vrijednosti na orijentaciju akcije. Parsons polazi od toga da svaka situacija mora za aktera imati određeno značenje, a ono se postiže tako što akter u svakoj situaciji mora napraviti izbor između pet apstraktnih, općenitih i binarnih alternativa. Tako dolazimo do tzv. pattern varijabli vrijednosne orijentacije koje opisuju pet dilema koje akter mora razriješiti. Te dileme su:

a) afektivnost — afektivna neutralnost, tj. dilema gratifikacija — disciplina. Pitanje je da li akter treba tražiti neposredno zadovoljenje bez obzira na vrijednosti. Vrijednost koja aktera obavezuje da uzme u obzir evaluaciju (vrijednosti) je afektivno neutralna, a ona koja zahtijeva od aktera da traži neposredno zadovoljenje je afektivna;

b) individualna orijentacija — kolektivna orijentacija, odnosno dilema: sukob između interesa pojedinca i interesa drugih, odnosno zajednice;

c) univerzalizam — partikularizam, tj. izbor između standarda vrijednosne orijentacije: treba li akter tretirati neki društveni objekt u smislu nekog posebnog odnosa prema sebi ili kao element univerzalno definirane klase objekata;

d) pripisivanje — postignuće, tj. izbor između »modaliteta« društvenog objekta: da li se akter treba orijentirati prema objektu na osnovi njegova činjenja (performance) ili atributa (dob, spol, položaj itd.);

e) difuznost — specifičnost, tj. dilema u pogledu stupnja uključenosti aktera u odnos s društvenim objektom. Moralna vrijednost koja zahtijeva

ili dozvoljava da akter bude ukljuĉen u velik broj iŝekivanja, prava i duŝnost s drugima je difuzna, a ona koja broj takvih interesa ograniĉava je specifiĉna.

Budući da sistem akcije ima dvije referentne toĉke — liĉnosti i druŝtveni sistem — Parsons kaŝe da se dvije pattern varijable odnose na jedan pol referentnog sistema i definiraju *motivacijske* orijentacije liĉnosti (to su difuznost-specifiĉnost i afektivnost-afektivna neutralnost), druge dvije na sam druŝtveni sistem definirajući *kulturne (vrijednosne)* orijentacije (to su univerzalizam-partikularizam i postignuće-pripisivanje) a peta varijabla (individualizam-kolektivizam) stoji neutralna meĉu njima (p. 102—6). Motivacijska primjerenost druŝtvenog sistema potrebama pojedinaca moŝe se bolje objasniti prvim parom, dok će drugi biti pogodan za analizu druŝtvenih sistema kao strukturalnih tipova.

Na osnovi ove posljednje teze Parsons pomoću vrijednosti pravi klasifikaciju druŝtava, budući da vrijednosti definiraju dominantne naĉine integracije druŝtava. Pattern varijable vrijednosne orijentacije sluŝe ovdje za rjeŝavanje istog problema koji je Toennies nastojao rijeŝiti parom *Gemeinschaft-Gesellschaft*, odnosno one opisuju proces racionalizacije druŝtva (u Weberovom smislu) pomoću kojeg se u socioloŝkoj tradiciji konceptualizirao prijelaz iz tradicionalnog u moderno druŝtvo. Klasifikacija druŝtava sa stajaliŝta vrijednosne orijentacije, po Parsonsovim rijeĉima, sluŝi da »naglasili linije temeljne strukturalne diferencijacije koje u odreĉenom smislu imaju *evolucionaran znaĉaj* (1951, p. 182, podvukao N. F.). Imamo ĉetiri tipa druŝtvenih struktura:

1) Tip *partikularizam-pripisivanje* organizira se prvenstveno oko srodniĉkih i lokalnih struktura. Normativni obrasci su tradicionalizirani, ĉlanovi druŝtva su ekspresivno orijentirani i pasivno se prilagoĉavaju strukturi vlasti i moći. Primjeri takvog druŝtva su hispano-ameriĉka druŝtva i veći na druŝtva bez pisma.

2) Tip *partikularizam-postignuće* organizira se takoĉer oko srodniĉkih struktura i teritorije. Usmjeren je na postizanje ciljeva, ali su ciljevi partikularistiĉki odreĉeni. Orijetacija na postizanje ciljeva spreĉava pasivnost. Primjer takvog druŝtva je klasiĉna kineska druŝtvena struktura.

3) Tip *univerzalizam-postignuće* organiziran je oko antiteze principima askriptivnog solidariteta (kao ŝto su srodstvo, etnicitet, klasa). Vaŝno je ŝto ĉovjek ĉini a ne ŝto jest; naglasak je na postizanju ciljeva i instrumentalnoj djelatnosti. Instrumentalna racionalnost sluŝi kao faktor integracije ŝirokih selektora druŝtvene strukture koji se razvijaju kao diferenciran sistem podjele rada i profesionalnih uloga. Ovaj tip strukture karakteristiĉan je za tzv. industrijska druŝtva, a u biti je slika ameriĉkog druŝtva slobodnog poduzetniŝtva.

Već spomenuti W. Kolb smatra da su ova tri tipa opisana pomoću Weberove tipologije religija: analogni tipovi religija za svaki od tri tipa druŝtva su primitivna religija, karizmatŝko proroŝtvo i etiĉko proroŝtvo (koje se u razvoju kapitalizma pojavilo kao protestantska etika). Za ĉetvrti tip druŝtvene strukture, meĉutim, nema analogije u obliku religije:

4) Tip *univerzalizam-pripisivanje*: univerzalizam uzrokuje naglasak na instrumentalnoj akciji, ali se ciljevi ne vrednuju po sebi nego instrumental-

no, kao sredstvo za nešto drugo. Pripisivanje (askripcija) naglašava status aktera a ne postignuće: važno je što čovjek jest a ne što čini. Karakteristike takvog društva su kolektizam, autoritarnost, visoka politiziranost i agresivnost prema drugim društvima. Primjeri za to su Pruska, nacistička Njemačka i Sovjetska Rusija.

Tipologija koju smo kratko skicirali ne bi po sebi bila toliko zanimljiva (osim kao primjer teorijske konstrukcije u kojoj je vrijednostima dana izuzetna uloga) da joj Parsons nije dao evolucionarni značaj. Implicitno je naime jasno da je treći tip društva (univerzalizam-postignuće) »najnapredniji«, a oličen je u američkom društvu. Nije, međutim, jasno (iz evolucijske perspektive) kako dolazi do promjene društvenog tipa, odnosno točnije — budući da je tip društva određen kombinacijom vrijednosti — kako dolazi do promjene vrijednosti i odnosa među njima i čime su te promjene inducirane.

III

Taj očiti idealizam svoje teorije Parsons je prikrio (ali ne i ukinuo) daljim pomakom u pravcu teorije sistema. Pri tome je interesantno da on pojam »sistem« koristi u dva značenja. Naime, strukture društava opisane preko pattern varijabli u stvari su idealni tipovi, dok se empirijski društva organiziraju kao neka vrsta kompromisa između funkcionalnih imperativa društva shvaćenog kao sistem (imperativa samoodržanja u nesigurnoj okolini) i kulture. Kad bi struktura društvenih sistema bila funkcija jedino »slobodnog izbora« aktera, strukturalni prikaz društva mogao bi se napraviti samo pomoću obrazaca vrijednosne orijentacije. Budući da postoje funkcionalni imperativi društva kao sistema, oni po Parsonsu određuju odstupanje od modela »perfektno integracije« definirane obrascima vrijednosne orijentacije (Parsons 1951, p. 168).

S druge strane, kao što smo vidjeli, kulturu Parsons također shvaća kao sistem, ali drugačije vrste nego društveni sistem. Dok je za sisteme akcije bitna oznaka da *funkcioniraju*, za kulturu kao sistem simbola Parsons kaže da on naprosto *jest*. Umjesto funkcionalnih imperativa kulturni sistem ima *zahtjeve za konzistencijom* koji su funkcija unutrašnjih odnosa vrijednosti u kulturi. Kulturni sistem dakle nema okolinu.

Ako usporedimo shvaćanje društva i ličnosti kao sistema s jedne, i kulture kao sistema s druge strane, onda vidimo da je u prvom slučaju sistem definiran pojmovima opće teorije sistema (samoodržavajući sistem koji se prilagođava okolini zbog *oskudice* kao temeljnog moevnsa), a u drugom kao slobodno lebdeći »sistem« kulturnih značenja koji čini koherentnu cjelinu u »gramatičkom« smislu. Na kulturu se pojam sistema primjenjuje u onom smislu u kojem taj pojam koriste npr. de Saussure ili Levi-Strauss.

Dvostrukim shvaćanjem sistema Parsons u stvari nastoji povezati Weberov pojam implementacije (odnosno realizacije) vrijednosti s pojmom samoodržavajućeg sistema preuzetim iz kibernetike.* Svaki postojeći sistem

* Ovaj dio teksta zasniva se najvećim dijelom na Habermasovoj analizi (Habermas 1981)

uvijek je definiran pomoću skupa kulturnih vrijednosti koje se manifestiraju u institucionalnom poretku društva odnosno motivacijskoj osnovi ličnosti. Vrijednosti dolaze iz kulturnog sistema koji *ne pripada* sferi borbe za opstanak i one sistemu daju identitet koji se suprotstavlja najvišem imperativu sistema — opstanku. Kad se dakle društvo shvati kao kulturno strukturirani samoodržavajući sistem, onda ono mora rješavati dvije vrste problema, pa s obzirom na to Parsons razlikuje funkcionalnu integraciju (sa svrhom da se putem adaptacije i postizanja ciljeva ovlada ograničenjima koje nameće okolina sistema) i socijalnu integraciju kojom se integriraju i održavaju obrasci identiteta koji proizlaze iz institucionalizacije i internalizacije vrijednosti. Ovo oštro razdvajanje sistemskih (funkcionalnih) imperativa i kulture stvara teorijske probleme: kultura mora biti superordinirana sistemu akcije, ali istovremeno mora činiti unutrašnju okolinu tog sistema, okolinu koja nema empirijski karakter. Na taj se način međutim ne može objasniti vrijednosna promjena uzrokovana promjenom u odnosu između sistema i okoline. Sistem živi dva života: preživljavanje putem prilagodbi okolini i održavanje identiteta putem onostranog kulturnog sistema.

Ovu je teškoću Parsons riješio oduzimanem kulturi posebnog statusa i smještanjem kulture u okvir opće teorije sistema. Sada ravnopravno postoje kultura, društvo, ličnost i, dodatno, organizam (tj. sistem ponašanja) kao dijelovi općeg sistema akcije. Akcija se sastoji od elemenata: vrijednosti, normi, ciljeva i resursa, a sistem akcije ima podsisteme specijalizirane za proizvodnju i održavanje tih komponenti akcije: kultura za vrijednosti, društvo za norme, ličnost za ciljeve i sistem ponašanja za sredstva ili resurse. Oduzimanjem kulturi posebnog statusa Parsons je istovremeno ukinuo razlikovanje između funkcionalne i socijalne integracije — one jednostavno postaju integrativne funkcije sistema. Sada se više ne postavlja pitanje kulturne determiniranosti akcije, nego pitanje kako se akterove odluke mogu izvesti direktno iz procesa formiranja sistema. Kulturne vrijednosti se ne promatraju više kao izvor legitimnosti nego, u kibernetičkom smislu, kao kritične vrijednosti samokontrolirajućeg sistema. Pa ipak je — kako napominje Habermas — Parsons i u okviru izgrađene systemske teorije ostao kulturni determinist jer je odredio »takvu hijerarhiju organizacije za sistem ponašanja, ličnost, društvo i kulturu u kojoj je niži član uvijek nadmoćan višemu u energiji, dok je viši uvijek nadmoćan nižemu u informacijama i sposobnosti kontrole« (p. 190), čime je za kulturni podsistem sačuvao glavnu poziciju kontrole (premda ovisnu o energiji drugih podsistema). Parsonsova je teorija postala transcendentalistička jer se na dnu hijerarhije sistemi susreću s imperativima održanja u prirodnoj i empirijskoj okolini, a na vrhu se susreću s neempirijskom okolinom nadnaravnog karaktera koju Parsons zove »konačna stvarnost« (ultimate reality). Pokazuje se da je, u krajnjoj liniji, točno gledište W. Kolba da je za Parsonsa društvo proizvod religijskih ideja. Isto misli i Gouldner (1980, str. 76—7) kada kaže da Parsons društveni svijet promatra prvenstveno kao moralni svijet, a s time je povezana i izuzetna važnost koju pridaje religiji. To se očituje na dva načina: »Prvo, (Parsons — op. N. F.) religiji pripisuje izuzetnu moć: smatra da je ona stvorila praktički sve što smatramo suvremenom kulturom, uključujući i jedinstvenu snažnu ekonomiju, tehnologiju

i znanost. Drugo, religiji i onome što iz nje rezultira pripisuje izuzetnu dobrotu i to dokazuje dobrotiv karakter države obilja koju ona podržava.«

Opširnije smo se zadržali na Parsonsovoj teoriji društva prvenstveno zbog izuzetne važnosti koja je pridana vrijednostima kao činiocima društvene integracije. Pokušao sam pokazati teškoće koje ta teorija inherentno sadrži, a od kojih mi se čini najvažnijom ta da Parsons, premda inzistira na teoriji akcije kao osnovi svoje teorije, ne može iz pojma akcije izvesti pojam društva (kao što, na primjer, hrabro čini Touraine) niti objasniti njegovu integraciju, pa akciju mora prikazati kao *sistem* akcije, što na kraju dovodi do izvođenja pojma društva pomoću opće teorije sistema.

IV

Kritike Parsonsove »superteorije« (Mills) vrlo su brojne. Očito je da je njegova teorija apologija sistema socijalne ravnoteže (Kuvačić 1970). U njoj nema ništa posebno novog, pomalo preoštro primjećuje Mills (1964) i otrovno dodaje da Parsonsova knjiga *The Social System* sadrži oko 50% praznog fraziranja, 40% općih mjesta iz udžbenika sociologije, a preostalih 10% može se koristiti u ideološke svrhe. Gouldner (1970) je funkcionaliste, a Parsonsa posebice, nazvao »šampionima poretka i čuvarima društvenog reda« koji inzistiraju na »spiritualnim« vrijednostima kao što su mudrost, znanje, dobrotu, suradnja ili vjera u dobrotu boga, a to su sve »mirne« vrijednosti. Sloboda i jednakost, međutim, nisu manje »spiritualne«, ali na njima funkcionalisti ne inzistiraju jer one mogu poslužiti kao osnova zahtjeva za redistribucijom bogatstva i tako zaprijetiti instituciji privatnog vlasništva i postojećem sistemu društvene stratifikacije. »Spiritualne« vrijednosti, nastavlja Gouldner, imaju zanimljivu kvalitetu: čovjek ih može imati sve više a da ništa ne oduzima drugim ljudima, one se mogu doseći bez prijetnje postojećoj strukturi privilegija u društvu (p. 253). Gouldner (1980), osim toga, uočava i teorijske nedosljednosti kod Parsonsa: model sistema koji Parsons koristi u proturječju je s modelom uspješno upotrebljenim u prirodnom znanostima, gdje su entropijske tendencije prema »nezakonitostima« postulirane. Koncentrirajući se na probleme ravnoteže sistema Parsons pretpostavlja društvo kao inertan sistem bez unutrašnjih izvora sukoba i napeposti, što mu onemogućava da teorijski konzekventno analizira društvene procese i promjene (usp. i Kuvačić 1970). Bottomore (1977) smatra da bi se na Parsonsa mogla primijeniti izreka da »piše opijum na olovnoj ploči« i zamjera mu pasivistički konzervativizam vidljiv posebno u razmatranju američke socijalne strukture kao nepromjenljive i potpunom zanemarivanju gorućih problema suvremenih društava. Giddens (1980) dovodi u pitanje Parsonsovo tretiranje društvene moći: u analizi društvenog sistema Parsons se uopće ne bavi međuzavisnošću moći i normi i pretpostavlja da je *svaka* moć legitimna.

Na vrlo značajan problem upozorava, između ostalog, Kuvačić (1977): to je problem neusklađenosti (labavosti, kako je to Parsonsa nazvao) između uloge i ličnosti, što je Parsonsa usmjerilo na detaljnu analizu devijantnosti i mehanizama socijalne kontrole. Polazeći od pretpostavke (koju su zastupali mnogi teoretičari — između ostalih i Durkheim, Freud i Mead) da su

Ljudske motivacije oblikovane kroz internalizaciju simboliĀki predstavljenih struktura iŝčekivanja, Parsons razvija socioloŝki koncept internalizacije vrijednosti (Habermas 1975, p. 95) i promatra devijantno ponaŝanje kao odstupanje od standarda koje propisuje sistem vrijednosti. Budući da druŝtveni sistem nema unutrašnjih izvora sukoba niti proturjeĀja, uzroci devijantnog ponaŝanja mogu biti: a) nesavrŝena socijalizacija, odnosno loŝe prenoŝenje vrijednosti sistema novim Ālanovima; b) napetosti koje izaziva uloga, odnosno posljedice koje ima pokuŝaj integriranja ljudskog bića, koje ima specifiĀne potrebe, u druŝtveni sistem, ŝto moŝe dovesti do druŝtveno uzrokovane mentalne bolesti i c) normativno neslaganje kao posljedica sukobljenih normi ili nejasnoća u samom vrijednosnom sistemu (usp. Johnson 1982, p. 34). Shvaćanje devijantnog ponaŝanja na osnovi socioloŝkog koncepta internalizacije nameće tako mnoge probleme na psiholoŝkoj razini: polazi se od pretpostavke da je vrijednosna integracija druŝtva nesporna, a eventualni poremećaji prenose se na psiholoŝku strukturu pojedinca. »Greŝka« je dakle uvijek u pojedincu, koji na razliĀite naĀine mora platiti svoju loŝu prilagodbu sistemu.

V

Kao ŝto smo vidjeli, problemima druŝtvene integracije u sociologiji se razliĀito prilazi. Integracijske teorije imaju vrijednosti i vrijednosni sistem kao centralni pojam, dok im se u konfliktnim teorijama i teorijama prinude pridaje puno manji znaĀaj. Kao izravna reakcija na nemoć strukturalizma i funkcionalizma da objasne fenomene druŝtvenih promjena i revolucija, uvedena je u socioloŝki analitiĀki aparat distinkcija izmeĀu sistemske i socijalne integracije. Ta je distinkcija predstavljala oslonac kritike Parsonsove sistemske teorije druŝtva, premda je zanimljivo da je sam Parsons u ranijoj verziji svoje teorije razlikovao tzv. funkcionalne imperativne sistema i imperativne socijalne integracije, da bi kasnije sve podveo pod jedinstvenu ĀetveroĀlanu shemu funkcionalnih zahtjeva sistema: odrŝavanje oblika (pattern maintenance), integracija, postizanje ciljeva i adaptacija, koji meĀusobno stoje u hijerarhijskom odnosu s obzirom na sposobnost kontrole (usp. Parsons, 1969, str. 41—44). Kritika je Parsonsu upućena zbog zanemarivanja grupnih interesa i materijalnog supstrata druŝtvenih sukoba, a pre naglaŝavanja funkcija odrŝanja sistema i integracije zasnovane na konsenzusu oko srediŝnjih vrijednosti.

Razlikovanje izmeĀu sistemske i socijalne integracije ukratko bi se ovako moglo izraziti: sistemska integracija je mjera sposobnosti nekog sistema za kontrolu i ućenje u vezi s potrebom za upravljanjem, koja nastaje iz odnosa s kompleksnom okolinom. Socijalna integracija je mjera onog tipa stabilnosti druŝtvenih sistema koja se uspostavlja putem tumaćenja koje garantira identitet, putem konsenzusa o vrijednostima i usvajanjem normi akcije — suprotan je pojam anomija kao stanje socijalne dezintegracije (Habermas 1984). Ovo razlikovanje zasniva Habermas na razlikovanju sistema i svijeta ŝivota, pa se socijalna integracija odnosi na sisteme institucija u kojima podruŝtvljeni subjekti govore i djeluju: druŝtveni se sistem pri tome promatra kao simboliĀki strukturirani svijet ŝivota, za

razliku od sistema koji se odnosi na probleme upravljanja. Obje su paradigme — i sistem i svijet života — po Habermasu važne, i potrebno je pokazati njihovu međusobnu povezanost: »Iz perspektive svijeta života tematiziramo normativne strukture (vrijednosti i institucije) društva. Analiziramo događaje i stanja sa stajališta njihove zavisnosti od funkcija socijalne integracije (Parsonsovim rječnikom: integracije i održanja oblika), dok ne-normativne komponente sistema služe kao ograničavajući podaci. Iz perspektive sistema tematiziramo kontrolne mehanizme društva i proširenje područja djelovanja kontingencije. Analiziramo događaje i stanja sa stajališta njihove zavisnosti od funkcija systemske integracije (Parsonsovim rječnikom: adaptacije i postizanja ciljeva), dok ciljne vrijednosti služe kao podaci.« (Habermas 1975, p. 4—5).

Razlikovanje systemske i socijalne integracije polazi — govoreći iz povijesti sociologije — od različitih teorijskih perspektiva: teorije sistema i teorije akcije. Obje su perspektive prisutne kod gotovo svih teoretičara, premda u različitoj mjeri. Durkheim je, na primjer, svojom koncepcijom moralnog društva i organske solidarnosti, koja bi trebala proizlaziti iz podjele rada, nastojao pružiti rješenja za razorne posljedice načela systemske integracije (tj. modernog industrijalizma) na socijalnu integraciju i svijet života (otuda i analiza anomije i prijedlozi za korporativističku institucionalnu organizaciju društva). Weber — sa svojim tipovima djelovanja na neki način »začetnik« teorije akcije — smatrao je proces racionalizacije univerzalnim fenomenom dinamike sistema i nije nalazio rješenja za utjecaje procesa racionalizacije na svijet života (pa je shodno tome govorio o neminovnosti birokratizacije i »gubitka začaranosti« svijeta). Konačno, Parsons je, kao što smo vidjeli, krenuo od teorije akcije da bi kasnije došao do teorije sistema: u ranoj, individualističkoj teoriji akcije implicitno je pretpostavljao normativistički shvaćen sistem, a kasnije se bezuspješno trudio da iz pojma akcije izvede pojam društva. Nedostaci njegove teorije sistema, koja se koncentrira isključivo na probleme systemske integracije, nisu samo u tome što ne može objasniti društvene promjene i revolucije, nego i u tome što nije osjetljiva — kao što su starije teorije poput Durkheimove ili Weberove bile — na »patologije svijeta života« podvrnutog imperativima systemske integracije.

Marx je pak bio osjetljiv na te patologije, a socijalnu je integraciju eksplicitno tematizirao kao klasnu borbu. Analizom procesa kapitalističke proizvodnje on je u stvari istraživao probleme systemske integracije kapitalističkih društava, dok je koncepciju klasne borbe proletarijata moguće tumačiti u terminima teorije akcije (pri čemu je, naravno, u pitanju kolektivni akter — klasa, a ne individualni). Istovremeno, Marx je — posebice u ranim radovima — tematizirao svijet života, odnosno njegove patologije: razmatranja otuđenja i postvarenja, ako ih shvatimo kao sociološke fenomene, to najbolje potvrđuju.

U terminima systemska — socijalna integracija pojavile su se različite interpretacije Marxa koje različito naglašavaju pojedine aspekte Marxove teorije. Neki promjene društva objašnjavaju isključivo na systemskoj razini, pomoću kontradikcije između »institucionalne jezgre« i materijalne proizvodnje, gdje je i jedno i drugo systemski određeno. Socijalna razina (po-

jedinci, grupe, klase) često se pri tome u strukturalističkoj maniri shvaća samo kao »nosilac struktura«. Konfliktualisti (Dahrendorf na primjer) nalaze kontradikcije isključivo na socijalnoj razini (klasna borba), uzimajući sistemske odrednice kao date. Iz diskusije o interpretaciji Marxa pomoću koncepta sistemska/socijalna integracija (usp. Mežnarić 1983) možemo zaključiti da je to u biti spor oko toga treba li u izučavanju društva i tematiziranju društvene promjene više naglasiti (u teorijskom smislu) stajalište sistema ili kolektivnih aktera, odnosno prevedeno na politički jezik, spor oko pitanja o »objektivnoj determiniranosti« naspram uloge subjektivnog faktora u revoluciji.

Treba podsjetiti na Habermasovo upozorenje da su obje paradigme jednako važne, ali budući da se iz njihovih različitih aspekata mogu promatrati isti fenomeni, pitanje je kojoj se daje prednost. Tako se na primjer Marxova analiza akumulacije kapitala može preformulirati u sistemske termine. Međutim, njegova se teorija vrijednosti može razumjeti kao sistem pravila koji dopušta da se iskazi koji u teoriji sistema opisuju privredni proces sa stajališta upravljanja prevedu u iskaze o antagonističkim odnosima klasa: »Koliko god 'kapital' izražava vrednost i omogućava obrazovanje iskaza na nivou analize ekonomskog sistema, toliko on izražava i klasni odnos, koji se može analizirati osnovnim kategorijama teorije delanja. Smisao teorije vrednosti jest da omogućujući odražavanje problema integracije sistema na ravan društvene integracije.« (Habermas, 1984, str. 142).

Ostaje naravno otvoreno pitanje može li se Marxova teorija u potpunosti preformulirati u termine sistema i svijeta života. Habermasu se u tom smislu upućuju mnoge kritike: od toga da mu kritika više nije osigurana imanentnom proturječnošću stvarnosti koju poima (kao što je to slučaj kod Marxa) te da utemeljenje kritike više ne traži u društveno-ekonomskoj situaciji nego u univerzalno-pragmatičkim osobinama govorne situacije, pri čemu mu se gubi nosilac (subjekt) unutrašnje dinamike (usp. Žunjić, 1984, str. 21—37), do toga da jednostrano vrednuje između dobrog svijeta života, svijeta ravnopravne komunikacije i sporazumijevanja s jedne strane, a bezdušnih sistema s druge, da mu nedostaje pozitivna veza između sistema i svijeta života (Pusić, 1984, str. 1668). Međutim, ni kritike nisu sasvim jednodušne: po jednim razdvajanje sistema i svijeta života (koji imaju različite unutrašnje logike) dovodi do metodološkog rascjepa pri čemu je onda sinteza moguća samo u jednoj dimenziji — ili u svijetu života (hermeneutički) ili funkcionalistički iz sistema (Žunjić, *ibid.*). Pusić s druge strane vidi mogućnost povezivanja sistema i svijeta života putem interesa: skok u broju legitimnih interesa stvara po Pusiću poteškoće na liniji svijet života — sistemi, pa se gubitak smisla u modernim društvima može objasniti time što se još »nije uspjelo pronaći odgovarajuće metode integracije, možda novim vrijednostima koje bi pomogle u svakom pojedinom slučaju odrediti prvenstvo između konkurentskih interesa istog nosioca« (str. 1669).

Bez obzira na sve kritike i primjedbe, čini mi se da je distinkcija sistemska/socijalna integracija (i sistem/svijet života) izuzetno plodno analitičko oruđe. Vrijednosti pripadaju sferi socijalne integracije, ali budući da je društvo samo jedno, one su značajne za osiguranje identiteta društva

u cjelini. Taj je identitet po Habermasu (1977) normativno određen kulturnim vrijednostima, koje se pak mogu mijenjati procesom učenja. U tom kontekstu otvara se onda potreba za analizom odnosa između evolucije i povijesti, izučavanje procesa racionalizacije i modernizacije te društvenih promjena i uloge vrijednosti u njima (posebice u revolucijama i društvenim pokretima).

Literatura

1. Bottomore, T., *Sociologija kao društvena kritika*, Naprijed, Zagreb, 1977.
2. Giddens, A., »Moć« u novijim radovima Talcotta Parsonsa, *Marksizam u svetu* 8/1980.
3. Gouldner, A., *The Coming Crises of Western Sociology*, Basic Books, New York, 1970.
4. Gouldner, A., *Za sociologiju*, Globus, Zagreb, 1980.
5. Habermas, J., *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1975.
6. Habermas, J., Prilog rekonstrukciji historijskog materijalizma, *Marksizam u svetu* 9/1977.
7. Habermas, J., Talcott Parsons: Problems of Theory Construction, *Sociological Inquiry*, vol. 51, no. 3—4/1981.
8. Habermas, J., Povest i evolucija, *Marksizam u svetu* 1/1984.
9. Johnson, Ch., *Revolutionary Change*, Stanford University Press, Stanford, 1982².
10. Kolb, W. L., The Changing Prominence of Values in Modern Sociological Theory, in: Becker, H., Boskoff, A. (eds.), *Modern Sociological Theory*, The Dryden Press, New York, 1957.
11. Kuvačić, I., *Marksizam i funkcionalizam*, Komunist, Beograd, 1970.
12. Kuvačić, I., *Znanost i društvo*, Naprijed, Zagreb, 1977.
13. Mežnarić, S., Govor sociologije: socijalna i sistemska integracija, u: *Integracioni i dezintegracioni procesi u jugoslavenskom društvu*, JUS i FSPN, Ljubljana, 1983.
14. Mills, R., *Sociološka imaginacija*, Savremena škola, Beograd, 1964.
15. Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1949.
16. Parsons, T., *The Social System*, Free Press, New York, 1951.
17. Parsons, T., Pregled društvenog sistema, u: Parsons i dr. (ur.), *Teorije o društvu I*, Vuk Karadžić, Beograd, 1969.
18. Parsons T., Shils, E. (eds), *Toward a General Theory of Action*, Harper & Row, New York, 1951.
19. Pusić, E., Nova teorija društva, *Naše teme* 9/1984.
20. Žunjić, S., Habermas i Marx, *Theoria* 1—2/1984.

Nenad Franko

Values and Social Integration in the Theory of Talcott Parsons

The internal theoretical difficulties of Parsons' concept of values and their role in the integration of social system are analysed. Special emphasis is given to the impossibility of deriving the concept of society out of the concept of action. In the later phase of his theory Parsons is thus forced to emphasise the theory of system in order to derive the concept of society. After a short review of critics of Parsons' theory the author points at the distinction between system and social integration (Lockwood, Habermas) which can be used as a fruitful analytical tool by which the questions of the relationship between theory of action and system theory could be resolved.