

Elementi Parsonsove teorije ideologije

NENAD FANUKO
Filozofski fakultet u Rijeci
Omladinska 14, Rijeka
E-mail: nenad.fanuko@pu.hinet.hr

UDK: 316.75:316.258
316.258
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 20. 11. 2002.

*Parsonsa se standardno uzima kao najistaknutijeg predstavnika "teorije o zajedničkoj kulturi", koja se implicite razumije kao apologija dominantne ideologije. Vrijednosti, konsenzus, integracija, solidarnost neke su od ključnih riječi kojima se Parsonsa optužuje za jednostran pogled na društvo kao harmoničnu cjelinu. U strukturalno-funkcionalnoj fazi svoje teorije (u knjizi *The Social System*) Parsons govori o ideologiji na dva načina: prvo, sa stajališta sociologije znanja i kognitivnih manjkavosti ideologije, i drugo, u vezi s socijalnim funkcijama ideologije – usmjerenosti na integraciju kolektiva, tako da je njegova pozicija izvorno sociološka a ne epistemološka. Njegovo je shvaćanje ideologije neutralno i inkluzivno. U razmatranju društvene promjene Parsons ideologiju kritički smješta u konceptualni okvir povezan s Weberovom tezom o racionalizaciji i Durkheimovom teorijom diferencijacije. Taj dinamički međuodnos između Durkheimove teorije solidarnosti i Weberove teorije racionalizacije i karizme pokazuje kako Parsons promatra ideologiju vrlo obuhvatno – kao integrativni i istodobno "remetilački" faktor u društvenoj evoluciji. To se može pokazati na dva koncepta iz kasnije faze Parsonsove teorije – na konceptima socijalne zajednice i dediferencijacije. Ovdje se ideologija jedanput pojavljuje kao integrativna i stabilizirajuća (u obliku vrijednosne generalizacije i inkluzije), a drugi put kao dinamizirajući faktor (kao vrijednosni fundamentalizam i *Gemeinschaft*). Taj opći teorijski okvir potpuno je prikladan za razumijevanje procesa u suvremenim društvima – primjerice recentnih nacionalističkih pokreta ili imigracijskog pitanja u visokorazvijenim državama.*

Ključne riječi: IDEOLOGIJA, SOCIOLOŠKA TEORIJA, PARSONS, DIFUZNA SOLIDARNOST, DEDIFERENCIJACIJA

Prema uvriježenu mišljenju, Parsons je "najsistematskiji eksponent teorije o zajedničkoj kulturi u modernoj sociologiji" (Abercrombie et al., 1980:52). Pošavši od problema poretka, on je pokušao objasniti društvenu stabilnost na osnovi bliske međuovisnosti kulturnih obrazaca, procesa institucionalizacije i potreba ličnosti. Bilo koje kritičko shvaćanje društva prepoznat će u njegovom naglašavanju uloge zajedničkih vrijednosti u integraciji društvenog sistema generički koncept ideologije. Osim u pogledu teme, Parsons je nezaobilazan i s obzirom na opći teorijski okvir u kojem se tema ideologije promatra – to jest s obzirom na akciji i strukturalnu perspektivu u sociološkoj teoriji.

Svojom prvom knjigom *The Structure of Social Action* Parsons je (1968) definirao polje i osnovne probleme opće sociološke teorije, te ponudio rješenje. Dobar dio razvoja sociološke teorije nakon toga zasniva se na kritici njegovih rješenja, ali također i na novim pokušajima sinteze. Kolikogod bili u startu kritični prema Parsonsu, novi pokušaji teorijske sinteze postaju sve bliži Parsonsovoj poziciji kako sami bivaju bolje razrađeni. Dva se suprotna zaključka mogu izvući iz takvih konvergencija: ili je Parsonsov pristup općenito adekvatan, kao što primjerice smatra Alexander (1987), tako da metateorijske razrade znače napredak opće sociološke teorije na Parsonsovom tragu – ili, suprotno, svi pokušaji sinteze jednostavno reproduciraju iste probleme što ih sadrži Parsonsova pozicija, koji su ili nerješivi ili nebitni (Holmwood, 1996).

Da je Parsons vječan, svjedoči i mnoštvo kritika upućenih različitim aspektima njegova djela. Koncem 50-ih i tijekom 60-ih godina 20. stoljeća Parsonsa su kritizirali kao apstraktnog

i sterilnog teoretičara (Mills, 1964) ili konzervativca (Gouldner, 1970)¹. Takozvana konfliktna teorija (Rex, 1961; Dahrendorf, 1959; 1968) optuživala je Parsonsa za "utopijsku" sliku društva integritanog vrijednosnim konsenzusom, zanemarivanje konflikta i prinude u društvu te nemogućnost objašnjenja socijalne promjene. Lockwoodova kritika Parsonsa (1964) donijela je jednu od najplodnijih teorijskih inovacija u sociologiji – razlikovanje systemske i socijalne integracije. Šezdesete i sedamdesete donijele su kritiku Parsonsa sa stajališta oporavljenog marksizma s jedne strane, dok se s druge strane počela događati (dobrim dijelom kao protest protiv Parsonsove sistematske teorije) mikroevolucija u sociološkoj teoriji – kao najpoznatije predstavnike možemo spomenuti Homansa, Garfinkela i Goffmana. Tijekom dva posljednja desetljeća dolazi do oživljavanja i rehabilitacije njegove teorijske pozicije (Alexander, 1987; Luhmann, 1982; Münch, 1987), kao i do promjene ideološke etikete: sada je Parsons ne samo liberal orijentiran prema modernizaciji, nego štoviše postaje "ljevičarski humanist" i blizak socijaldemokraciji (Nielsen, 1991).

Ideologija

Budući da je praktički nemoguće ekonomično prikazati Parsonsove teorijske konstrukcije unutar kojih bi se mogle potražiti implikacije o ulozi ideologije, ograničit ću se na neka mjesta u njegovim radovima u kojima se ideologija izriječno spominje². Boudon (1989) smješta Parsonsovo shvaćanje ideologije u klasična shvaćanja, zasnovana na kriteriju istinitosti. Čini mi se da to nije posve točno. Kao što ćemo uskoro detaljnije vidjeti, Parsons ideologije smješta u evaluativna vjerovanja s određenim funkcijama za kolektiv, pri čemu ta vjerovanja nužno imaju i kognitivni sadržaj, to jest istinita su (Parsons, 1951).

Sa stajališta već razvijene sheme AGIL, Parsons smješta ideologiju u područje sociologije znanja (Parsons, 1967a). Opća akcijska shema sastoji se od četiri podsistema; to su kulturni sistem (L), socijalni sistem (I), sistem ličnosti (G) i bihevioralni organizam (A). Područje sociologije znanja odnosi se na međuzavisnost i interpenetraciju socijalnog i kulturnog sistema. *Socijalni sistem* jest aspekt akcije organiziran oko *interakcije* mnoštva individua. Njegova struktura sastoji se od obrazaca (*patterning*) odnosa među pojedincima i može se analizirati na četiri razine općenitosti: 1) individue su u *ulogama* organizirane tako da čine 2) *kolektive*, a oboje je podložno kontroli 3) *normi* (diferenciranih prema funkcijama uloga i kolektiva) i 4) *vrijednosti* koje definiraju poželjan tip sistema odnosa. *Kulturni sistem* organiziran je oko obrazaca *značenja* objekata i ekspresije tih značenja kroz simbole i znakove. "Struktura" kulture sastoji se od obrazaca značenja kao takvih, to jest "ideja", "formi" i slično. Četiri osnovne strukturalne komponente kulturnih sistema jesu: 1) obrasci *empirijskih egzistencijalnih ideja*, koji definiraju konceptualne sheme u kojima su empirijski objekti "spoznati" (*cognized*);

¹ Mills tako za Parsonsovu knjigu *The Social System* kaže kako sadrži oko 50% praznog fraziranja, 40% općih mjesta iz udžbenika sociologije, a preostalih 10% može se koristiti u ideološke svrhe. Gouldner funkcionaliste, a Parsonsa posebice, naziva "šampionima [*champion*: pobornik] poretka i čuvarima društvenog reda", koji inzistiraju na "spiritualnim" vrijednostima kao što su mudrost, znanje, dobrotu, suradnja, vjera u dobrotu boga, a to su sve "mirne" vrijednosti (Gouldner, 1970). Sloboda i jednakost, međutim, nisu manje "spiritualne", ali na njima funkcionalisti ne inzistiraju jer one mogu poslužiti kao osnova zahtjeva za redistribuciju bogatstva i tako zaprijetiti postojećem poretku 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.

² Za vrlo dobar pregled razvoja Parsonsove teorije od voluntarističke teorije akcije u *The Structure of Social Action*, preko različitih verzija strukturalnog funkcionalizma do kibernetičke teorije sistema v. Adriaansens (1980) i Alexander (1987). Za dobru kritiku Parsonsovih teorijskih nedosljednosti v. Savage (1981). Za specifičnu razradu Parsonsove kibernetičke sheme v. Münch (1987). Za recentnije oživljavanje interesa za Parsonsa v. Robertson i Turner (1991).

2) obrasci *ekspresivne simbolizacije* koji definiraju "forme" i "stil" u kojima su objekti katektirani³ i simbolički predstavljeni, ili kroz koje mogu poprimiti emocionalno značenje; 3) obrasci *evaluacije* kroz koje su objekti vrednovani kao bolji ili lošiji od drugih, i 4) obrasci *zasnivanja značenja*, ili načini orijentacije u i prema svijetu kojima su utemeljene "glavne pretpostavke" svih ostalih komponenata kulture.

Ideologija je smještena na "točki dodira" kulturnog i socijalnog sistema i najuže je povezana s vrijednostima. Parsons smatra da je u razmatranju funkcije ideologije dobro promatrati najviše vrijednosti u društvu kao zadane. Budući da je stabilnost tih vrijednosti općenito uistinu važna u socijalnom sistemu, Parsons se čini da bi primarna funkcija ideologije bila ili to da zaštiti stabilnost institucionaliziranih vrijednosti, ili, obrnuto, da potkopa te vrijednosti, kao primjerice u slučaju revolucionarne ideologije. Na nižoj razini općenitosti, te povezano sa položajem znanosti u društvu, ideologija bi trebala olakšati prihvaćanje (u širem društvu) znanstvenika i znanja što ga proizvode. Ideologija je u tom smislu mehanizam koji posreduje između znanstvenih standarda i vrijednosti raznih neprofesionalnih grupa koje imaju interes za različita znanstvena polja. Napokon, s obzirom na neusklađenosti u socijalnom sistemu, ideologija ima istovjetne funkcije kao što ih ima proces racionalizacije (u psihološkom smislu) za sistem ličnosti (Parsons, 1951:357)⁴. U dinamičkom smislu ideologija ima dvostruko značenje s obzirom na proces strukturalne diferencijacije kao središnji proces u socijalnom sistemu: ona je s jedne strane posebna *manifestacija* napetosti uzrokovanih podjelom rada, dok je s druge strane ona *integrativni mehanizam* za smanjenje tih napetosti. Te su napetosti povezane s anomijom i tiču se neadekvatne definicije situacije, posebice na normativnoj razini koja posreduje između vrijednosti s jedne i specifičnih ciljeva kolektiva i uloga individua. Parsonsovo shvaćanje ideologije neutralno je i "ekumenističko": ideologija je povezana s Durkheimovom organskom solidarnošću (u funkciji integracije i stabilnosti), ali i s Weberovim konceptom karizme (kao reakcije na posljedice diferencijacije i momenta promjene).

Put prema definiciji ideologije određen je preciznim definiranjem pojmova. Na osnovi tri oblika orijentacije akcije – kognitivne, katektičke i evaluativne (Parsons i Shils, 1951) – klasificirana su tri tipa kulturnih obrazaca: sistemi vjerovanja, ekspresivni simboli i sistemi vrijednosne orijentacije⁵. Ovdje su nam najvažniji sistemi vjerovanja, koje Parsons dijeli na egzi-

³ Parsons upotrebljava psihoanalitički koncept *cathexis*, dakle hrvatski *kateksa*. U *Rječniku psihoanalize* predlaže se da se taj pojam prevede na hrvatski kao *zaposjedanje* na osnovi Freudove riječi *Besetzung*. Parsons *cathexis* rabi u smislu vezivanja izvjesne psihičke energije za neki objekt.

⁴ Istu formulaciju, zanimljivo, nalazimo i kod Habermasa (1986).

⁵ Složena klasifikacija koju Parsons i Shils daju (1951) može se ukratko ovako prikazati: svaki konkretan čin (akt) sadrži kognitivne, katektičke i evaluativne komponente organizirane u cjelinu. To je polazište za analizu diferencijacije sistema simbola s obzirom na prvenstvo pojedine od tri komponente. *Kulturni sistemi simbola* dijele se na tri tipa: sisteme ideja ili vjerovanja (s kognitivnim prvenstvom), sisteme ekspresivnih simbola (s katektičkim prvenstvom) i sisteme standarda vrijednosnih orijentacija (s evaluativnim prvenstvom). Te posljednje Parsons i Shils nazivaju još i obrascima vrijednosnih orijentacija, normativnim idejama i evaluativnim simbolima. Oni se razlikuju od kognitivnih i ekspresivnih simbola u tome što su oni načini na koje se akter orijentira prema vlastitim orijentacijama, a ne načini orijentacije samo prema vanjskim objektima. Taj treći tip kulturnih simbola – dakle standardi vrijednosnih orijentacija – dodatno se dijeli na tri tipa, i tu nastaje komplikacija. To su: kognitivni, prosuđivački (*appreciative*) i moralni standardi. To su *evaluativni* simboli koji se primjenjuju na *respective* kognitivne, katektičke i evaluativne probleme. Primjerice, neko vjerovanje može biti dio sistema kognitivnih simbola (dakle tipa iz prve klasifikacije) a da ne bude nužno dijelom sistema kognitivnih *standarda* (tipa iz druge klasifikacije). S druge strane, kriterij istinitosti – na osnovi kojeg ocjenjujemo istinitost ili lažnost tog vjerovanja – jest *kognitivni standard*, i prema tome evaluativni simbol. Napokon, imamo i treću klasifikaciju *orijentacija akcije*: s obzirom na prvenstvo iz prve klasifikacije imamo a) instrumentalnu (prvenstvo kognitivnih vjerovanja), b) ekspresivnu (prvenstvo ekspresivnih simbola) i c) moralnu akciju (prvenstvo evaluativnih standarda). Moralna je akcija "sociološka". Naime, za Parsonsa i Shilsa žarište je moralnih standarda na integraciji

stencijalna i evaluativna vjerovanja (Parsons, 1951). *Egzistencijalna* vjerovanja imaju prvenstveno kognitivnu orijentaciju, što uključuje pitanja točnosti i adekvatnosti spoznaje. Već se ovdje, međutim, susrećemo s prvom komplikacijom. Kontekst interakcije, naime, uključuje još jedan aspekt vjerovanja – to što su ona zajednička, što ih dijeli više aktera. “To da treba postojati zajednički sistem vjerovanja koji dijele ego i alter, u određenom je pogledu isto tako važno kao i to da vjerovanja budu adekvatna stvarnosti izvan nekog interakcijskog sistema. Zbog te dvostruke funkcionalne reference, nije neobično da kognitivne distorzije imaju pozitivne funkcije za interakcijski sistem i odatle budu otporne na korekcije koje bi izazvao pritisak stvarnosti” (328). Zajednička vjerovanja (pa makar i kriva) imaju dakle integrativnu funkciju – ako ego promijeni svoja vjerovanja i uskladi ih sa stvarnošću, a alter to ne učini, to će proizvesti napetosti u odnosu između njih.

Parsons se u tipologiji usredotočuje na kognitivni interes kao primaran fokus, te radi dodatnu potpodjelu egzistencijalnih vjerovanja na empirijska i neempirijska. Ideje ili vjerovanja zvat ćemo empirijskima kada se odnose na praktičnu racionalnost, odnosno na empirijsku znanost ili njezine funkcionalne ekvivalente u drugim kulturama. Budući da je znanost kulturno definiran fenomen, empirijska se vjerovanja odnose i na “primitivne” oblike znanosti kao što je, primjerice, magija. Neempirijska vjerovanja, nasuprot tomu, odnose se na stvari koje se ne mogu zahvatiti metodama empirijske znanosti, koje se dakle ne mogu ni provjeriti niti opovrgnuti: na primjer “nadnaravna” bića kao što su bogovi ili duhovi, ili navodna svojstva prirodnih objekata, individua ili kolektiva. Aktivnosti usmjerene na spoznaju empirijskih odnosno neempirijskih objekata Parsons naziva znanstvenim odnosno filozofskim istraživanjem.

Osim adekvatne spoznaje predmeta, ono što je još važno jest njihovo *značenje*. Problem značenja uvijek obuhvaća egzistencijalne probleme (empirijske i neempirijske), ali se ovdje dodatno postavlja pitanje “a što s tim?”, s obzirom na odnos egzistencijalnih razmatranja prema *interesima* pojedinca ili kolektiva. Može se, primjerice, dogoditi da se interesi pojedinca žrtvuju u interesu kolektivnih vrijednosti. Tako paralelno s egzistencijalnim vjerovanjima, treba razmatrati i *evaluativna* vjerovanja.

Sisteme vjerovanja sada se može promatrati s obzirom na dvostruku klasifikaciju: s jedne strane s obzirom na empirijsku odnosno neempirijsku referencu, a s druge strane s obzirom na egzistencijalnu odnosno evaluativnu značajnost ili relevanciju za sistem akcije. Kombinacija empirijskog i egzistencijalnog daje znanost ili neki ekvivalent. Kombinacija neempirijskog i egzistencijalnog daje filozofiju (ili neku protofilozofiju). Prvenstvo evaluativne reference i empirijski značaj daju *ideologiju*, dok evaluativno i neempirijsko daju *religiju*. U cjelini, smatra Parsons, očita je simetrija između znanosti i ideologije te filozofije i religijskih ideja. U oba slučaja prijelaz na evaluativnu kategoriju znači prijelaz od prihvaćanja prema predanošći (*commitment*).

S takva polazišta Parsons daje definiciju ideologije:

Ideologija je, dakle, sistem vjerovanja, zajednički članovima kolektiva, to jest društva ili supkolektiva društva – uključujući i pokret koji je devijantan u odnosu na glavnu kulturu društva – sistem ideja orijentiran na evaluativnu integraciju kolektiva, i to putem po naravi empirijske interpretacije kolektiva i situacije u kojoj se on nalazi, procesâ kroz koje se razvio do danog stanja, ciljeva prema kojima su njegovi članovi kolektivno ori-

širih sistema akcije. Moralni standardi određuju granice dopustivih troškova ekspresivnog zadovoljenja ili instrumentalnog postignuća s obzirom na posljedice takvih akcija na druge dijelove sistema ili na sistem u cjelini. U moralnoj akciji (vođenoj moralnim standardima) akter zna što vidi i zna što želi, a problem predstavlja odrediti je li *ispravno* (u svjetlu normi sistema) poduzeti akciju čiji se ishod zna i želi. Na kraju Parsons i Shils naglašavaju da je to analitička distinkcija, te da su u konkretnim kulturnim fenomenima moguće mnoge kombinacije ili odstupanja.

jentirani, i njihova odnosa prema budućem tijeku događaja. (...) Za razliku od poglavito kognitivnog interesa za ideje, u slučaju ideologije mora postojati obaveza prihvaćanja njezinih postavki kao osnove akcije. Za razliku od čisto instrumentalnog vjerovanja, mora postojati ideja da o implementaciji sistema vjerovanja ovisi dobrobit kolektiva a ne puko postizanje posebnog cilja (Parsons, 1951:349-50).

Naglasak je dakle na akciji i kolektivu. Ideologija nije samo skup ideja o kojima se može razmišljati, nego ona mora biti ugrađena u akciju kao normativni element. Taj je element, međutim, specificiran: orijentacija aktera ne smije biti egoistična, instrumentalna, nego treba biti usmjerena na dobrobit kolektiva⁶. Ideologija je skup vjerovanja čije je prihvaćanje na neki način obaveza "upisana" u ulogu člana kolektiva, a gdje se kognitivno uvjerenje o istinitosti i "moralno" uvjerenje o ispravnosti isprepleću.

To da je ideologija orijentirana na "evalutivnu integraciju kolektiva" ne znači – naglašava Parsons – da akter koji prihvaća taj sistem vjerovanja mora imati razrađenu teoriju o tome što integrira kolektiv. Umjesto sofisticiranog znanja, dovoljno je da se osjeća kako dobrobit grupe ovisi o održanju sistema vjerovanja i njegovoj implementaciji u akciji. Sistem vjerovanja prema kojem se gaje takvi zajednički osjećaji samim time poprima integrativni značaj za kolektiv.

Ideologija služi kao jedna od primarnih osnova za kognitivnu legitimaciju obrazaca (*patterns*) vrijednosne orijentacije. Obrasci vrijednosnih orijentacija (sistematizirani u pet obrazračnih varijabli, *pattern variables*) konstituiraju definiciju situacije u smislu rješenja akcijskih dilema. Primjerice, nije moguće istodobno dati prvenstvo tehničkoj kompetenciji i partikularističkoj solidarnosti, nego je potrebno izabrati. U kognitivnom smislu, ideologija "racionalizira" te vrijednosne selekcije; ona daje razloge zašto treba biti izabrana jedna a ne druga alternativa, zašto je to ispravno i primjereno.

Važnost funkcije kognitivne legitimacije proizlazi iz dva izvora: prvo, to je općenita važnost kognitivne orijentacije u akciji, i drugo, potreba da se ona integrira s drugim komponentama akcije. U pogledu važnosti kognitivne orijentacije, Parsons u biti razmatra napetosti koje ona uzrokuje u socijalnom sistemu. Naime, akciji je inherentan "trend prema racionalnosti" koji je paralelan trendu "optimizacije zadovoljenja". Kao što je besmisleno pretpostaviti da će akter preferirati deprivaciju u odnosu na zadovoljenje, tako je isto besmisleno pretpostaviti da će preferirati pogrešna vjerovanja u odnosu na istinu. Međutim, to je točno "osim ako napetost nastala na osnovi osjećaja kognitivne neadekvatnosti nije balansirana interesom u drugom pravcu koji bi se trebao žrtvovati – to jest u pravcu zajedničkih vjerovanja"

⁶ Radi se o orijentaciji koja je definirana jednim od parova tzv. *obrazračnih varijabli* (*pattern variables*; Parsons i Shils, 1951). Za razliku od *jediničnog akta*, koji u *The Structure of Social Action* čini osnovnu jedinicu analize, u strukturalno-funkcionalnoj fazi svoje teorije Parsons kao osnovnu jedinicu analize uzima kompleks *akter-situacija*. Budući da za njega osnovni teorijski problem predstavlja objašnjenje utjecaja kulture na orijentaciju akcije, Parsons polazi od toga da svaka situacija mora imati za aktera određeno značenje, koje se postiže tako što akter u svakoj situaciji mora napraviti izbor između pet apstraktnih i općenitih alternativa. Dva para tih alternativa odnose se na *motivacijsku* orijentaciju aktera (afektivnost – afektivna neutralnost i difuznost – specifičnost), a dva na *vrijednosne* orijentacije (univerzalizam – partikularizam i postignuće – pripisivanje). Peta obrazračna varijabla – individualizam – kolektivizam – stoji neutralna među njima i određuje odnos aktera prema *kolektivu* kao takvom. Parsons razlikuje *ekološki sistem* i *kolektiv* (1951:93f). Ekološki sistem jest "stanje uzajamno orijentirane međuzavisnosti skupine aktera koji nisu integrirani vezama solidarnosti da bi činili kolektiv, nego jedni drugima predstavljaju objekte". Sudionici na tržištu čine takav ekološki sistem. Kolektiv imamo kada "akcijski sistem sadrži *solidarnost* u smislu da njegovi članovi definiraju određene akcije kao nužne u interesu integriteta samoga sistema, a druge kao inkompatibilne tom integritetu – s rezultatom da su oko tih definicija organizirane i sankcije". Kolektivna orijentacija, dakle, znači postavljanje pitanja povjerenja: jesi li jedan od nas ili nisi.

(1951:352). Ali i to ima svoje granice. Izbor između istine i solidarnosti je, na neki način, paradoksalan. Istina ugrožava solidarnost, ali potiskivanje istine za račun solidarnosti opet proizvodi napetosti koje ugrožavaju tu istu solidarnost, jer je "vjerovanje u kognitivnu valjanost funkcionalna nužnost akcijskih sistema".

Iz dosadašnjeg izlaganja vidi se kako je moguće kod Parsonsa razlikovati dvije dimenzije ideologije – kognitivnu i socijalnu. Te su dimenzije slične Marxovom epistemološkom i socio-političkom shvaćanju ideologije. Kod Parsonsa su te dvije dimenzije još više isprepletene nego kod Marxa, zato što on i znanost promatra sociološki, s obzirom na njezine društvene funkcije i konzekvence.

U spoznajnom pogledu, kao što smo vidjeli, Parsons i znanost i ideologiju svrstava u empirijska vjerovanja. Kognitivni sadržaj ideologije (kao i znanosti) obuhvaća u načelu sve klase situacijskih objekata: fizičke objekte, osobe, kolektive i kulturne objekte. Vjerovanja o svijetu prirode u svakom društvu predstavljaju bitan dio kulturnog sistema, te stoga uvijek imaju i ideološki značaj a ne samo znanstveno-istraživački ili instrumentalni. Znanstveno razrađene predodžbe o prirodi imaju prema Parsonsovu mišljenju važno ideološko značenje u modernom društvu. Primjeri za to jesu rasprostranjena vjerovanja o heliocentričnom shvaćanju sunčevog sustava, o darvinizmu i načelu prirodnog odabira, o genetici i problemima nejednakosti među ljudima. Međutim, važniji sadržaj ideologije nalazi se ipak u vjerovanjima o osobama, kolektivima i kulturnim objektima. Kao što je već spomenuto, socijalne ideologije usredotočene su ponajviše na vjerovanja što se odnose na sam kolektiv, pri čemu vjerovanja o ostalim kategorijama ulaze u igru s obzirom na svoju značajnost za kolektiv. Kognitivni standardi ideološke legitimacije isti su kao i kanoni znanstvene valjanosti, ali specifični interesi uzrokuju kognitivne nesavršenosti ideologije:

Po definiciji, najrazvijenije *empirijsko* znanje u bilo kojem području u danom času predstavlja stanje znanosti u tom području. Prema tome, konačni autoritet za valjanost ma koje ideološke zasade kao kognitivne propozicije mora biti znanstveni autoritet. Ali upravo činjenica da ideologija, za razliku od znanosti, ima kao integrativne funkcije u socijalnom sistemu uključivanje odnosa prema mnogo drugih interesa osim kognitivnog interesa znanstvenika, znači da ti standardi općenito neće prevladavati u određivanju toga koja će se vjerovanja stvarno prihvatiti. (1951:354).

Ideologije mogu biti povezane s različitim kolektivima, pa će se s obzirom na karakter kolektiva događati i različite kognitivne distorzije. Društvo u cjelini možemo, na specifičan način, shvatiti kao kolektiv i tu se zajednička ideologija javlja u primarnoj funkciji integracije. U slučajevima nedostatne integracije postojat će tendencija ideologije da "zataška" ili umanjí probleme jer bi otvoreno suočavanje s problemima moglo ugroziti stabilnost poretka. U tom smislu ideologija djeluje analogno psihološkoj racionalizaciji. Takva se racionalizacija, međutim, ne odnosi samo na socijalni sistem kao cjelinu, nego i na ideologiju "devijantnog pokreta" (odnosno supkulturu). Članovi takvih supkultura također će – u kognitivnom smislu – jednostrano naglašavati određene stvari zbog svojeg nesigurnog položaja i suprotstavljenosti "službenoj" ideologiji⁷.

Kognitivne distorzije ideologije proizlaze iz još dva izvora. Prvi Parsons naziva potrebama "masovne psihologije". Taj faktor ovisi o vrsti i veličini kolektiva. Budući da ideologija treba ujediniti velik broj ljudi koji nisu intelektualno kompetentni u područjima koja ideolo-

⁷ "Ideologije kombiniraju evaluativne i empirijske elemente u dijagnozi društvene situacije. Zbog evaluativnih pritisaka, one teže prema selektivnosti i ponekad prema potpunom izobličenju, kako u zagovaranju nečega tako i u napadanju protivnika. Tipično je da se pristalice oslikavaju kao pokretani najvišim idealima i motivima, dok su protivnici vođeni najgorim oblicima sebičnog interesa. Drugim riječima, ideološka definicija situacije tendira prema općoj polarizaciji" (Parsons, 1967b).

gija pokriva, obično će se javiti tendencija prema "vulgarizaciji" i pretjeranom pojednostavljenju – u obliku slogana, formula, zaoštavanja i slično. Drugi izvor distorzije proizlazi iz snažne evaluativne reference ideologije koja se često povezuje s romantičarsko-utopijskim ("wishful") elementima prisutnima u svakom socijalnom sistemu. Postojat će tendencija prema ideološkom iskrivljavanju stvarnosti i vladavini utopijskog elementa: "U slučaju ideološke legitimacije statusa quo postojat će sklonost prema pretjeranoj idealizaciji stanja stvari. U slučaju devijantnog pokreta postojat će sklonost uključivanju romantičko-utopijske komponente u definiciju ciljeva pokreta" (1951:357).

Za Parsonsa su društvene znanosti važna prepreka ovim kognitivnim distorzijama.

S jedne strane, važnije socijalne ideologije ne mogu izbjeći bavljenje predmetom društvenih znanosti, kao što ni ove ne mogu izbjeći probleme koji dodiruju ideološke interese. Ali s druge strane, okolnosti u kojima se ideologije razvijaju i djeluju su takve da je praktički nemoguće izbjeći važno područje sukoba između dva glavna tipa kognitivnih interesa. Kognitivne distorzije koje su uvijek prisutne u ideologijama, često kompulzivno motivirane, bit će razotkrivene i dovedene u pitanje od strane društvenih znanstvenika. (...) Zbog te će situacije postojati, više ili manje neizbježno, tendencija čuvara ideološke čistoće u socijalnom sistemu da budu izrazito sumnjičavi prema onome što rade društveni znanstvenici (1951:358).

To je konstatacija s kojom se lako složiti. Parsonsov pristup problemu ideologije uglavnom je klasifikacijski i deskriptivan, poduzet sa stajališta sociologije znanja smještene u širi okvir teorije sistema. Ideologija je definirana kao empirijsko i evaluativno vjerovanje koje od aktera traži dodatnu predanost, a sadržajno i funkcionalno usmjerena je na integraciju kolektiva. S obzirom na te primarne funkcije, i filozofija (kao neempirijsko vjerovanje) i religija (kao neempirijsko i evaluativno vjerovanje) sudjeluju u ideološkom procesu integracije. S obzirom na formalnu klasifikaciju (empirijsko–neempirijsko), Parsons smatra da i u marksizmu i u liberalnom individualizmu postoje elementi i ideologije i religijskih vjerovanja. "U mjeri u kojoj se ideologija širi u filozofska problemska područja, gdje se vjerovanja ne mogu izravno izvesti iz empirijskih vjerovanja kulture, ona se pretače u religijsko vjerovanje" (370). Ali to je religijsko vjerovanje u smislu spomenute klasifikacije, pa Parsons napominje kako to ni u kom nije identično s onim što se tradicionalno naziva religijom u našoj kulturi.

Ako je u do sada prikazanom sistematskom poimanju ideologiju shvaćao inkluzivno, neutralno i funkcionalno, u "dinamičkoj" analizi – to jest analizi ideologije u društvenoj promjeni –, Parsons će ideologiju shvaćati kritički, naglašavajući naročito njezin "ekspresivno-evaluativni" karakter. Ovdje je još naglašenije shvaćanje ideologije sa stajališta "teorije pritiska (ili napetosti)"⁸: ideologija se javlja kao reakcija na procese društvene promjene. U srednjoj fazi svoje teorije (50-ih) Parsons će problematiku društvene promjene promatrati u principu weberovski – kao proces *racionalizacije* i njezine "nenamjeravane posljedice". U kasnijoj teoriji (60-ih) osnovni proces bit će *diferencijacija*.

U poglavlju svoje knjige *The Social System* posvećenom promjenama u socijalnim sistemima Parsons najprije odbacuje teorije "faktora" koje daju prvenstvo pojedinom aspektu u društvenoj promjeni i naglašava međuzavisnost mnogih faktora u uzrokovanju društvene promjene (Parsons, 1951). Uzrok promjene može se nalaziti kako u razvoju kulturnih konfiguracija, tako i u ekološkim ili tehnološkim faktorima. Kao važnu mogućnost Parsons spo-

⁸ Geertz je mislio na marksiste s jedne i Parsonsa s druge strane kad je izrazio nezadovoljstvo uobičajenim shvaćanjem ideologije u sociologiji: "Za prvu, ideologija je krinka i oružje; za drugu, simptom i lijek. U interesnoj teoriji, ideološki se proglašavaju s obzirom na univerzalnu borbu za prednost; u teoriji pritiska, s obzirom na kronični napor da se ispravi sociopsihološka ravnoteža. U jednoj, ljudi teže moći; u drugoj, bježe od tjeskobe" (1973:201).

minje porast napetosti (pritiska, *strain*) u nekom strateški važnom dijelu socijalne strukture, čije se razrješenje ostvaruje strukturalnom reorganizacijom sistema. Te napetosti nisu "prvi pokretač" promjene, nego su to načini na koji se drugi faktori nameću nekom interakcijskom sistemu. Strukturirana napetost u sistemu često je najvidljivija točka u kojoj se uočava odnos između snaga usmjerenih na ponovno uravnoteženje prethodnih struktura i snaga orijentiranih na tranziciju prema novoj strukturi. Valja ovdje usput napomenuti kako kritičari krivo ocjenjuju Parsonsovu teoriju kao statičnu. Njegova koncepcija je "dinamička ravnoteža" u kojoj postoje suprotstavljene sile. Integracija društva zasniva se na institucionalizaciji vrijednosnih obrazaca, ali se ona može održavati i ideologijom, tradicionalizacijom ili "autoritarnom prinudom". Općenito, mislim da je Münchova (1987) interpretacija o "zatvarajućim" i "dinamizirajućim" faktorima vrlo primjerena za bolje razumijevanje Parsonsove teorije. "Zatvarajući" faktori su faktori integracije – norme, solidarnost, zajednica, askripcija, partikularizam. Na sociopsihološkoj razini oni znače pripadanje i socijalnu kontrolu. Na sistemskoj razini oni znače sistemčnost – definiranje granica. "Dinamizirajući" faktori znače otvaranje, ali i kontingenciju. U razmatranju usmjerenosti (direkcionalnosti) socijalne promjene Parsons uspoređuje proces racionalizacije u društvu s entropijom u mehanici:

Entropija je, kao i racionalizacija, inherentan trend promjene, ukoliko je sistem izoliran i ukoliko ne djeluju određene prepreke razvoju tog procesa. Opetovano smo vidjeli da u socijalnim sistemima vrlo opsežna klasa prepreka može djelovati u pravcu blokiranja procesa racionalizacije. Izravno na području samih vjerovanja govorili smo o tradicionalizaciji i autoritarnoj prinudi. Neizravnije, svjesni smo djelovanja mehanizma racionalizacije u psihološkom smislu i analognih mehanizama uključenih u formiranje ideologija na razini socijalnog sistema (1951:501).

Paralela između entropije i racionalizacije teorijska je; ona dakle ništa ne govori o empirijskim, zbiljskim procesima. Trend razvoja može se i obrnuti. Kao što je u mehanici za zaustavljanje procesa entropije sistema potrebno unijeti dodatnu energiju izvana, tako se i u društvu proces racionalizacije može usporiti unošenjem nove, relativno "neracionalizirane" orijentacije. Weberov koncept karizme služi upravo tome. Međutim, reduciranje razine racionalnosti sistema stvara pretpostavke za novi uzlet racionalizacije. Usprkos istaknutom mjestu koje je dao procesu racionalizacije, Weber prema Parsonsovu mišljenju nije zastupao linearnu evoluciju racionalnosti, nego je taj razvoj držao nejednolikim i označenim neočekivanim provalama karizmatičke orijentacije.

Ako se "direkcionalnost" društvene promjene promatra na razini općih sistema akcije, onda se dolazi do sljedećeg zaključka: osnovno direkcionalno načelo sistema ličnosti jest optimizacija zadovoljenja⁹, dok je za socijalne sisteme to kulturna promjena. Unutar toga najvažniji je razvoj znanosti (i s njime povezane tehnološke promjene), koji mijenja različite aspekte društvenog sistema – od sustava srodstva, preko organizacije rada do sustava stratifikacije. Religijska vjerovanja također trpe utjecaje razvoja znanosti, i to je prema Parsonsovu mišljenju glavni faktor u "postavljanju scene za glavno ideološko strukturiranje zapadnog društva, polarizaciju 'progresivnog' ili 'racionalističkog' krila i 'konzervativnog' ili 'tradicionalističkog' krila" (1951:517). Na taj način, u biti, pod utjecajem procesa racionalizacije dolazi do diferencijacije sekularne ideologije od religijskih sistema vjerovanja.

Pojavu ideologije kao reakcije na pritiske izazvane racionalizacijom – bilo tradicionalističke u obliku uglavnom religijskih pokreta ili progresističke u obliku radikalno alijeniranih revolucionarnih pokreta – Parsons opisuje na osnovi Weberova modela pojave i rutinizacije karizme. Uspon revolucionarnog karizmatičkog pokreta on opisuje preko četiri nužna uvjeta:

⁹ To je u biti Durkheimova ideja o neograničenosti ljudskih želja, odnosno hobbesovsko-freudovski problem poretka (Wrong, 1994).

1. Rasprostranjenost snažnih "alijenirajućih" motivacijskih elemenata kao manifestacije napetosti. Ta će se alijenirajuća motivacija koncentrirati oko određenih točaka društvenih napetosti, pri čemu je bitno to koliko je za sistem značajna uskrata potpore na tim točkama.

2. Takva je motivacija nužan preduvjet pojave revolucionarnog pokreta, ali ne i dovoljan. Dodatno je potrebno da nastane devijantna supkultura ili pokret. Udruživanje u solidarnu grupu omogućava izbjegavanje sankcija "normalne" socijalne interakcije, jer se "devijanti" druže uglavnom međusobno. Tu solidarnost dodatno pojačava pojava ekspresivnog vodstva koje izravno organizira i simbolizira grupu.

3. Ako, međutim, kultura devijantne grupe ostane puka "kontrakultura", onda će njezin utjecaj ostati ograničen. Utjecaj na šire društvo ostvaruje se ponajprije razvojem ideologije (ili skupa religijskih vjerovanja) koja će uspješno postaviti zahtjev za legitimnošću u terminima barem nekih simbola glavne institucionalizirane ideologije. 4. U kompleksnim društvima postoji mnogo točaka napetosti, tako da pokret ne treba biti posebno devijantan da upozori na nesavršenosti postojećih društvenih aranžmana¹⁰.

Četvrti skup pretpostavki za pojavu revolucionarnog pokreta tiče se stabilnosti društvenog sistema, posebice u pogledu organizacije moći u društvu, a naročito države. Pomalo ironično, Parsons kaže kako je to sigurno jedan od najvažnijih razloga što ljevičarske revolucije nisu uspjele na zapadu. Za razliku od toga, u Rusiji i Kini revolucije su se dogodile u biti kao državni udari koje je u vrlo nestabilnoj situaciji uzdrmane državne vlasti provela dobro organizirana manjina.

Taj model Parsons primjenjuje na objašnjenje pojave nacističkog pokreta u Njemačkoj¹¹. Izostanak buržoaske revolucije u Njemačkoj i "refeudalizacija" buržoazije, povezano s patrijarhalnošću i autoritarnošću bile su glavne pretpostavke nastanka nacističkog pokreta. Ideološka osnova tog pokreta bila je ingeniozna kombinacija nacionalizma i socijalizma, koja se dotad smatrala nemogućom jer je prvo bilo "desno" a drugo "lijevo".

Nakon pobjede, karizmatički pokret počinje se rutinizirati: poredak, naime, više nije "njihov", nego je sad "naš" i potrebno se pozabaviti problemima organizacije privrede ali i ideološke indoktrinacije masa. To posljednje objašnjava veliku važnost koju revolucionarni režimi pridaju obrazovanju. Ako režim potraje, mijenjaju se i vođe. Uz rizik svetogrđa, Parsons smatra da se može povući paralela između Marxa i Isusa, Lenjina i svetog Pavla te Staljina i Konstantina. Sve u svemu, revolucionarni pokret mora platiti cijenu uspjeha: ne može se održati motivacijska osnova pobune uz istodobnu institucionalizaciju ortodoksije. Nijedan revolucionarni pokret ne može dosljedno rekonstruirati društvo u skladu s vrijednostima svoje ideologije.

Difuzna solidarnost i dediferencijacija

U kasnijoj teoriji socijalne promjene Parsons mijenja naglasak od Weberove teorije racionalizacije prema Durkheimovoj teoriji diferencijacije. S time je povezan i razvoj četvero-

¹⁰ Tako je na primjer osjećaj socijalne pravde bio ozbiljno povrijeđen položajem crnaca u SAD. Također je očito porijeklo lijevih ideologija u ideologiji "demokratskog liberalizma". Drugim riječima, revolucionarni pokret jednostavno upozorava na nedosljednosti u realizaciji ideoloških postavki vladajuće ideologije.

¹¹ Kao "njemački đak" Parsons je bio u izvjesnom smislu povlašteni ekspert za njemačko pitanje, tako da ga je američka vlada angažirala i u obnovi Njemačke nakon Drugoga svjetskog rata. Još za vrijeme rata (1942) objavio je dva esejja na tu temu: "Demokracija i socijalna struktura u prednacističkoj Njemačkoj" i "Neki sociološki aspekti fašističkog pokreta", a krajem rata i članak "Problem kontrolirane institucionalne promjene" specifično posvećen "sređivanju" njemačke situacije. Usp. Parsons (1954).

funkcionalne sheme AGIL i teorije generaliziranih medija¹². Razmotrit ću dvije teme povezano s problematikom ideologije: koncept socijalne zajednice i teoriju diferencijacije, u okviru koje se pojavljuje i koncept dediferencijacije.

Socijalna zajednica predstavlja jezgru društva kao sistema. Ako društvo promatramo kao socijalni sistem, onda nam četverostruka funkcionalna shema (AGIL) daje četiri podsistema: ekonomiju (A), politiku (G), socijalnu zajednicu (I) i kulturu, odnosno fiducijarni sistem (L). Socijalna zajednica jest dakle srž društva, podsistem integracije:

Jezgra nekog društva kao sistema jest strukturirani normativni poredak s pomoću kojega je kolektivno organiziran život stanovništva. Kao poredak ta jezgra sadrži vrijednosti kao i izdiferencirane i posebno navedene norme i pravila, a sve one zahtijevaju kulturne reference kako bi dobile smisao i legitimnost. Kao kolektiv, normativni poredak pokazuje strukturirano mjerilo pripadnosti, koje pravi razliku između pojedinaca koji mu pripadaju i onih koji mu ne pripadaju (Parsons, 1991:21).

Funkcija socijalne zajednice jest razvijanje sustava normi s kolektivnom organizacijom koju odlikuje jedinstvenost i kohezija. Imamo, dakle, dva aspekta: normativni aspekt, koji Parsons shvaća kao legitimni poredak, i kolektivni aspekt, odnosno jedinstvenost i povezanost. Normativni aspekt integracije pokazuje se kao koherencija normi, a kolektivni kao socijalni "sklad" i "usklađenost". "Tako normativni poredak na socijalnoj razini sadrži 'rješenje' problema što ga je postavio Hobbes – on priječi da se ljudski odnosi izrode u rat svakoga protiv svih" (1991:164). Socijalna je zajednica komponenta socijalnog sistema koja se usredotočuje na definiranje obaveza *lojalnosti* prema socijalnom kolektivu, kako u smislu članstva u kolektivu kao takva, tako i u smislu diferenciranih statusa i uloga u društvu. Lojalnost je spremnost da se odgovori na primjereno "opravdane" pozive kolektiva.

Koncept socijalne zajednice povezan je sa sociološkim konceptom građanstva (*citizenship*): građanstvo znači punopravno članstvo u socijalnoj zajednici, koju na jednom mjestu Parsons izravno izjednačuje s *Gemeinschaftom*, koja "je žarište solidarnosti ili uzajamne lojalnosti svojih članova, i koja tvori konsenzualnu osnovu njezine političke integracije" (Parsons, 1969:253). Socijalna se zajednica u modernim društvima diferencira¹³ kao *nacija*, nasuprot

¹² Četverofunkcionalna shema odnosi se u principu na dvije razine: generalni sistem akcije i socijalni sistem. Na generalnoj razini tom se shemom određuju četiri analitička aspekta od kojih svaki ispunjava određenu "funkciju" s obzirom na akciju: a) *bihevioralni organizam* osigurava biološko-fizičku osnovu akcije (A – adaptacija); b) *sistem ličnosti* jest koncentracija aspekta potreba i orijentacija prema cilju (G – postizanje cilja); c) *socijalni sistem* (I) – integracija i koordinacija različitih partnera u interakciji; d) *kulturni sistem* (L – atencija) – aspekt često implicitnih vrijednosnih orijentacija i premisa. Primijenjena na *socijalni sistem* shema omogućuje promatranje sljedećih podsistema: a) *ekonomija* (A) – procesi proizvodnje sredstava koja doprinose općim socijalnim ciljevima; b) *politika* (G) – postizanje ciljeva, odnosno upravljanje; c) *socijalna zajednica* (I) – integracija i koordinacija; d) *fiducijarni sistem* (L) – latencija, kulturni i motivacijski standardi. Podsistemi su poredani u dvostruku *kibernetiku hijerarhiju* s obzirom na energiju odnosno kontrolu. Hijerarhija sa stajališta kontrole znači da podsistem s više informacija kontrolira onaj s manje informacija, pa su sistemi onda poredani kao LIGA. Energetska je hijerarhija obrnuta: svaki "viši" kontrolni podsistem funkcionira samo na osnovi energetskog *inputa* iz "nižeg". Svaki podsistem ima svoj *simbolički medij razmjene* – *respective* novac, moć, utjecaj i vrijednosnu obavezu (*commitment*). Ti su mediji simbolički, ali imaju svoju "intrinzičnu osnovu": novac ima zlatnu podlogu, moć ima silu, utjecaj ima zajedničko pripadanje, odnosno *Gemeinschaftski* tip solidarnosti, vrijednosna obaveza ima fundamentalizam ili vrijednosni apsolutizam. Povratak medija na intrinzičnu osnovu znači gubitak simboličkog karaktera, smanjenje povjerenja (*trust*) u medij i smanjenje stupnja slobode djelovanja. Dodatno, mediji su podložni deflaciji i inflaciji, a također se mogu i "proizvoditi", po analogiji s proizvodnjom novca putem kredita.

¹³ Parsons upotrebljava glagol "diferencirati" u dva smisla: prvo u smislu razvitka (socijalna zajednica diferencira se *kao* nacija) i, drugo, u smislu distinkcije (socijalna zajednica diferencira se *od* sustava vlasti).

“primordijalnim” etničkim ili religijskim grupiranjima. Nadalje, ona se diferencira od sustava vlasti, mada ostaje usko povezana s tim sustavom. Socijalna zajednica razvija svoju političku samostalnost, tako da se politička dimenzija više ne pripisuje, primjerice, nasljednoj monarhiji. U modernim društvima upravo iz diferencijacije između vlasti i političke dimenzije socijalne zajednice može – u slučaju konflikta među njima – nastati revolucionarna situacija. Napokon, diferencijacija socijalne zajednice kao nacije znači i premještanje osnove integracije tri elementa – zajednice, askriptivne osnove i vlasti – u pravcu sinteze građanstva i teritorijalnosti.

U skladu s kibernetičkom hijerarhijom, kulturni (fiducijarni) podsistem najviši je i on daje “definiciju situacije” i legitimnost. Socijalna zajednica druga je u hijerarhiji, dajući lojalnost i solidarnost. I jedno i drugo povezano je s ideologijom, čak i u smislu kako ju Parsons definira u *The Social System* (v. gore). Opet ću se pozvati na Münchovu reviziju Parsonsove sheme (Münch, 1987), jer mi se čini da je primjerenija za razumijevanje ideološke problematike u ovom teorijskom kontekstu. Münch smatra da podsistem “I” ima najveći stupanj uredenosti, što primijenjeno na socijalni sistem znači da kroz socijalnu zajednicu sfere simbola i akcije postaju zatvorene i samoevidentne. Prema tome, iz socijalne zajednice – a ne iz kulturnog (fiducijarnog) sistema – proizlaze najjači limitirajući (to jest kontrolni) učinci za sistem u cjelini. Generalizacija vrijednosnog sistema što se odvija u kulturnom sistemu ima *dinamizirajući* učinak u odnosu na samoevidentne elemente zajednice. Münch tako predlaže promjenu Parsonsove kibernetičke hijerarhije, tako da se akcijski sistem “I” stavi na najviše mjesto kontrole, budući da se tako mogu preciznije odrediti dinamizirajući učinci kulturnog sistema na socijalni. Preciznije govoreći, Münch smatra da se više ne treba govoriti o hijerarhiji, nego je bitna njihova interpenetracija. Ta interpenetracija može imati različite učinke: kulturni sistem može proizvesti koheziju ali i konflikt ili fragmentaciju društva¹⁴. Kultura se, prema Münchovu mišljenju, ne smije interpretirati samo intelektualno:

Dinamizirajući učinak proizveden intelektualnom interpretacijom vrijednosnog obrasca (...) ograničen je zbog veza sa socijalnom zajednicom. Ako je kultura stvar samo intelektualna, njezina inherentna dinamizirajuća tendencija bit će jako naglašena i kulturni će sistem imati razjedinjujući učinak na društvo. Obrnuto, kad je kulturni sistem puki dodatak jedne dominantne društvene klase, on ne može osigurati *utemeljenje zajedničkog identiteta* za različite zajednice u društvu. U oba slučaja nedostaje interpenetracija kulture i socijalne zajednice (1987:63).

Münch razvija Parsonsovu klasifikaciju tako da se svaki od četiri društvena podsistema diferencira s obzirom na četiri funkcije (AGIL), tako da dobivamo 16 (pot)podsistema. U tom je kontekstu najvažnije to što Münch kao najzatvoreniji (pot)podsistem (koji je “zadužen” za integraciju integracijskog podsistema) određuje nešto što on naziva konstitutivnom afektivnom zajednicom. Parsons, vidjeli smo, govori o *Gemeinschaftu* i *difuznoj solidarnosti*. Tako se vraćamo Durkheimu i afektivnoj teoriji poretka. “Društvenost” društva sastoji se u solidarnosti koja ima – ako se držimo Durkheima – *mehanički* supstrat. Kolektiv, solidarnost, lojalnost, pripadanje kategorije su koje čine osnovu društva.

Teorijska razrada problema solidarnosti nastavlja se u još jednom smjeru – teorije simboličkih medija razmjene (usp. bilješku 12). Parsons te medije razmatra ponajprije kao mehanizme koji omogućuju razmjenu i ravnotežu na razini socijalnog sistema. Neil Smelser – inače suautor knjige *Economy and Society* u kojoj se teorija generaliziranih medija prvi put pojavila – smatra da se mediji mogu smatrati kao društveno strukturirani motivacijski kompleksi koji čine osnovu povezivanja pojedinaca s grupama, organizacijama i pokretima, dakle moguće rješenje mikromakroproblema (Smelser, 1997). Oni su istodobno tipovi motivacije i

¹⁴ Usp. sličnu sistematsku razradu tog problema u Archer (1988).

tipovi stimulacije i nagrađivanja. Kao i drugi podsistemi socijalnog sistema, i socijalna zajednica ima "svoj" medij – a to je utjecaj (*influence*)¹⁵. Pitanje je sad koji je intrinzični izvor tog medija, po analogiji sa zlatom u ekonomskom i silom u političkom podsistemu. Prema Parsonsovu mišljenju, najpovoljnija situacija u kojoj će alter vjerovati egoovim naporima da ga uvjeri u nešto jest ona u kojoj oni stoje u uzajamnom odnosu fundamentalne difuzne solidarnosti, kada pripadaju nekom kolektivu na takav način da – dok god veza postoji – ego *ne može* biti zainteresiran da obmane altera. Prema tome,

zajedničko pripadanje u *Gemeinschaftskom* tipu solidarnosti primarna je "osnova" uzajamnog utjecaja, i za sisteme utjecaja predstavlja ekvivalent zlatu za monetarne i sili za sisteme moći. (...) U poznatim sociološkim terminima, asocijativna osnova utjecaja može se smatrati primarno partikularističkom. Pitanje je *tko* je imalac utjecaja u smislu njegovih članstava u kolektivima. Normativna referenca, međutim, primarno je univerzalistička. Ne radi se o tome što on kaže, što je stvar "sadržaja", nego o tome kakvo "pravo" on mora očekivati da bi ga se uzelo ozbiljno, onkraj intrinzične uvjerljivosti onoga što kaže (Parsons, 1969:417-8).

Parsonsov opći pogled na generalizirane medije razmjene jest njihovo progresivno udaljšavanje od intrinzične osnove. Ta progresivna simbolizacija dopušta veći stupanj slobode i time brži tijek sociokulturne evolucije. U slučaju socijalne zajednice, ta se evolucija odvija kao sve šira *inkluzija* prethodno isključenih grupa. Osnova društvene solidarnosti postaje sve šira i sve "racionalnija" u specifičnom smislu. Opet po analogiji s ekonomskom sferom – u kojoj slobodan, ugovorom zajamčen tržišni sustav znači pretpostavku a bankovni i kreditni sustav način sve veće "simbolizacije" vrijednosti – i u socijalnoj zajednici postoje takve osnove: slobodnom tržištu odgovara sloboda udruživanja, a bankovnom i kreditnom sistemu odgovaraju *dobrovoljne udruge* (*voluntary associations*). One su mjesta gdje se "proizvodi" novi utjecaj (i time i viša razina solidarnosti) u društvu¹⁶.

Parsons, a i drugi teoretičari modernizacije, razmatraju širenje socijalne zajednice, to jest povećanu inkluziju, kao razvoj od primordijalnih prema "civilnim" sponama (Eisenstadt, 1998; Shils, 1975): primordijalne se spone u tijeku modernizacije transformiraju u civilne, te tako nastaje Durkheimova organska solidarnost, Parsonsova socijalna zajednica (koju on konkretizira, vidjeli smo, kao naciju, sa specifičnim značenjem engleske riječi *nation*), odnosno Tocquevilleova masovna demokracija. Primordijalne spone odnose se na date, naizgled prirodne spone koje strukturiraju solidarnost – rasu, teritorij, rodstvo, jezik, ponekad čak i religiju. Ljudi koji dijele te osobine osjećaju izravnu emocionalnu povezanost. Civilne spone posredne su, manje emocionalne, apstraktnije i svjesno konstruirane. Umjesto bioloških ili zemljopisnih datosti, one se više odnose na etička i moralna svojstva povezana sa socijalnim funkcijama i institucijama. Novije interpretacije problema integracije i identiteta (Alexander, 1988; Eisenstadt, 1998) vraćaju na neki način priču na početak, inzistirajući na primordijalnoj "jezgri" civilnih integracijskih spona. Promjena orijentacije povezana je ponajviše s uzletom

¹⁵ Novac i moć analitički su bolje razrađeni od utjecaja i vrijednosne obveze. Utjecaj je tip motivacije koji kombinira socijalabilnost, ekspresivno zadovoljenje i pozivanje na zajedničku pripadnost. Vrijednosna obveza (*value-commitment*) povezuje trajnost osobnog identiteta, stavove i vrijednosti s kulturnim obrascima. Smelser smatra da je moguće iskoristiti utjecaj i vrijednosnu obvezu za izradu analitički strogih modela kojima će se objasniti individualna participacija u ekspresivnim i afektivnim vidovima društvenog života (1997:34).

¹⁶ Parsonsova teorija utjecaja kao generaliziranog simboličnog medija razmjene sadrži unutarnje poteškoće, između ostalog i zato što se on eksplicite vezuje za sferu *interakcije*, a ne za sistemsku sferu kao kod ostalih medija. Osim toga, i sam koncept uvjeravanja (*persuasion*) kao rezultat medija utjecaja, problematičan je. Za poteškoće, kao i za zanimljivo povezivanje Parsonsove teorije utjecaja i Durkheimove teorije solidarnosti v. Lidz (1991).

nacionalizama posljednja dva desetljeća, pri čemu se pokazalo kako društvena evolucija ne ide prema nekakvom civilnom, inkluzivnom kozmopolitizmu ili građanskom statusu, nego je – i u takozvanim starim i civilnim nacijama – i dalje utemeljena u etničkom, odnosno primordijalnom¹⁷.

Druga tema relevantna za ideologiju tiče se teorije diferencijacije. Diferencijaciju Parsons definira kao diobu jedinice ili podsistema s relativno dobro određenim mjestom u društvu na jedinice ili sisteme (najčešće dva) koji se od širega sistema razlikuju kako strukturom tako i funkcionalnim značenjem (Parsons, 1991:35–36). Primjer za takvu diferencijaciju jest razdvajanje kućanstva – koje je u difuznoj fazi bilo istodobno i jedinicom stanovanja i jedinicom proizvodnje – na odvojene jedinice obiteljskog kućanstva i proizvodnje. Razdvajanje tih struktura znači i razdvajanje funkcija, a time je praćeno i razdvajanje normi i vrijednosti u tim jedinicama. Diferencijacija sadrži aspekt napretka ukoliko izdvojena podstruktura (primjerice organizacija proizvodnje) ima povećanu sposobnost prilagodbe za obavljanje svoje funkcije, u usporedbi s obavljanjem te funkcije u prijašnjoj, difuznoj strukturi. Istodobno, druga struktura (obitelj) ne gubi svoje funkcije, nego se i ona specijalizira.

Proces diferencijacije postavlja nove probleme integracije sustava, odnosno razvoj nezavisnog sustava autoriteta koji će koordinirati novonastale jedinice. Proizvodna jedinica, odvojena od kućanstva, ne može se više koordinirati na osnovi srodstva, nego je potrebno naći novi način. Također, potrebno je uspostaviti nove načine koordinacije kućanskih i proizvodnih kolektiva, na primjer kroz promjene u strukturi lokalne zajednice. Sljedeći funkcionalni zahtjev jest otvaranje mogućnosti za angažiranje općijih resursa, bez obzira na njihovu partikularnu pripadnost. To znači da je proces diferencijacije praćen procesom *inkluzije* u punopravno članstvo ranije isključenih skupina, ukoliko pripadnici tih skupina posjeduju legitime sposobnosti da doprinesu funkcioniranju sistema¹⁸. Napokon, proces diferencijacije ima posljedice i za vrijednosni sustav u društvu: budući da je novonastali sustav složeniji, on zahtijeva *općiji, generalniji* sustav vrijednosti jer je potrebno legitimirati više različitih ciljeva i funkcija podsistema.

Parsonsovoj evolucionističkoj teoriji društvene promjene upućeni su mnogi prigovori. Uspoređujući Parsonsovo shvaćanje društvene promjene u srednjoj i kasnijoj fazi, Alexander smatra da je došlo do promjene ideološke orijentacije (Alexander, 1987). Dok je prije 1950. godine Parsons govorio o “Zapadu” u kritičkom tonu, uzimajući Njemačku kao vodeći i depresivan primjer, nakon 1950. godine on govori o “modernom” društvu, identificirajući ga sa snagom i stabilnošću koje je osjećao u Sjedinjenim Američkim Državama. Amerika je postala je prototip za ma koju analizu zapadne modernizacije; to više nije Njemačka. Fašističke, i tek nešto manje komunističke zemlje postale su devijantni slučajevi. U ranijoj fazi Parsons govori o racionalizaciji (i diferencijaciji) naglašavajući njihove negativne posljedice: psihološke poteškoće koje nastaju oštrim razdvajanjem ekspresivnog i instrumentalnog ponašanja, društvene poteškoće u dosljednoj regulaciji nezavisnih institucija, kulturne poteškoće koje proizlaze iz slabljenja religije i neuspjeha da se na adekvatan način riješe bitna pitanja ljudskog postojanja. U kasnijoj fazi on naglašava pozitivne aspekte institucionalnog razdvajanja, vjerujući da to poboljšava ukupno funkcioniranje sistema i njegovu adaptivnu sposobnost. Njemačka se u tom kontekstu više ne pojavljuje kao žrtva racionalizacije, nego kao žrtva *nedovoljne* diferencijacije: njemačka je aristokracija bila preprekom izgradnje efikasnog birokratskog aparata i pravednog sistema nagrađivanja u društvu, razdvajanje crkve i države nije

¹⁷ Literatura o nacionalizmu više je nego opsežna. Za dobre preglede v. Delanty i Mahony (2002) i Spencer i Wollman (2002). Za odnos nacionalizma i građanstva v. Kymlicka (2001) i Isin i Wood (1999). Za manifestacije nacionalizma u “civilnim” starim nacijama v. Billig (1995) i Jenkins (1997).

¹⁸ Usp. konkretnu primjenu koncepta inkluzije na položaj crnaca u SAD u članku “Full Citizenship for the Negro American?” u Parsons (1969).

bilo provedeno do kraja. Ukratko, od weberovskog pesimizma Parsons se okreće samouvjerenom, optimističkom liberalizmu. Institucionalna diferencijacija općenito donosi dobre posljedice; ona ne znači potpunu samostalnost i otuđenost institucija, jer je praćena moralnom inkluzijom i vrijednosnom generalizacijom. To su u stvari reformulacije Durkheimove koncepcije organske solidarnosti¹⁹.

Teorijski, taj se zaokret očituje kao udaljavanje od Weberove teorije racionalizacije prema razmatranju racionalnosti u sklopu koncepata preuzetih iz biološke teorije evolucije. Kulturni se razvoj u tom kontekstu promatra kao ekvivalent promjenama u genetskom kodu. Kako kaže Habermas: "Ono što je Weber poimao kao prijelaz od kulturne prema socijalnoj racionalizaciji – kao institucionalno utjelovljenje i motivacijsko usidrenje kognitivnih struktura što su prvotno nastale iz racionalizacije svjetonazora – Parsons objašnjava na osnovi teorije evolucije kao posljedicu kooperacije mehanizama selekcije i stabilizacije i mehanizma varijacije smještenih na razini kulturnog koda. Istodobno, on isprepleće teoriju socijalne evolucije sa sistemskom teorijom, tako da modernizaciju koju je Weber prikazao kao socijalnu racionalizaciju reducira na povećanje sistemčke kompleksnosti." (Habermas, 1987:287). Na taj način Parsons asimilira racionalizaciju svijeta života u procese systemske diferencijacije: povećana sposobnost upravljanja socijalnih sistema analitički je povezana s povećanom inkluzijom i vrijednosnom generalizacijom. Iz perspektive razlikovanja systemske i socijalne integracije, ta povezanost između povećanja kompleksnosti sistema s jedne, i univerzalističkih oblika socijalne integracije (uključujući i "institucionalizirani individualizam") s druge strane, prisiljava Parsonsa da pruži harmoničnu sliku modernih društava. Alexander također smatra da Parsonsovo brkanje diferencijacije i adaptivne uspješnosti – zasnovano na shvaćanju društava i institucija kao entiteta koji rješavaju probleme (*problem-solving entity*) – daje njegovoj teoriji teleološku i sasvim određenu ideološku orijentaciju (Alexander, 1988:58–66). To se vidi u njegovu isključivanju rata kao momenta socijalne diferencijacije. Parsons prihvaća rat kao značajan faktor u procesu društvene promjene, ali ga ne smatra dijelom procesa diferencijacije. Izjednačavanje diferencijacije i napretka sprječava ga da uoči važnost vojne komponente u konkretnim historijskim procesima. Naime, posve je realistično zamisliti situaciju u kojoj društvo na nižem stupnju diferencijacije, ali vojno nadmoćno, zadominira društvom koje je "razvijenije". Općenito, Parsonsova diferencijacijska teorija ne može razumjeti bitnu ulogu koju su zaostalost i strukturalna fuzija odigrale u stvaranju modernoga svijeta.

Ta ocjena nije baš točna. Parsonsova je ambicija stvoriti vrlo opću teoriju u kojoj svoje mjesto nalaze i devolucijski procesi. Društvena evolucija, naime, stalno stvara napetosti (*strains*) koje su izvor suprotstavljanja. Takve pojave Parsons – između ostaloga – obuhvaća pojmom *dediferencijacije*, koja je shvaćena kao u biti devijantan proces sa stajališta društvene

¹⁹ Luhmannova analiza diferencijacije radikalizira Parsonsovu, bez referenci na solidarnost (Luhmann, 1977). Zamjenjujući stariju paradigmu o cjelini i dijelovima paradigmom sistema i okoline, Luhmann diferencijaciju sistema smatra "podvostručenjem razlike između sistema i okoline unutar samih sistema". Diferencijacija, prema tome, nije dekompozicija na sve manje dijelove, nego proces rasta putem unutarnjeg razdvajanja. Zahvaljujući svojoj funkcionalnoj specifičnosti, diferencirani se sistemi ponašaju kao "mala društva", kao sistemi unutar sistema koji – tretirajući ostale podsisteme kao okolinu – reproduciraju sve specifičnije oblike ponašanja i rješavanja problema. Takva situacija implicira zapravo uzajamnu indiferentnost podsistema. Ponašajući se kao "malo društvo" svaki podsistem posjeduje specifičan kod kojim definira i diferencira svoje područje djelovanja. Za razliku od ranijih oblika diferencijacije (segmentarnog i stratifikacijskog) u kojima se društvo samo sebi predstavljalo kao religijski opravdana moralna komunikacija, funkcionalna diferencijacija ne može pružiti cjelokupnu sliku društva, jer svaki pojedinik kod važi samo u kontekstu jednog podsistema. Iz toga proizlazi da nijedan funkcionalni sistem ne može uskočiti na mjesto drugoga. Nijedan ne može zamijeniti, pa čak ni oteretiti drugi. Politika ne može supstituirati gospodarstvo, niti gospodarstvo znanost, niti znanost religiju ili pravo, niti religija politiku itd. (Luhmann, 1989:109). Odnosno može, ali pod cijenu *dediferencijacije*, to jest napuštanja prednosti funkcionalne diferencijacije.

evolucije. Strukturalno gledano, dediferencijaciju možemo odrediti kao proces obrnut od diferencijacije – to jest kao despecializaciju i fuziju funkcija²⁰. U tom se smislu dediferencijacija shvaća kao devolucijski proces, kao neka vrst povratka na prijašnji stupanj društvenog razvoja. Dediferencijacija se interpretira kao vrijednosna specifikacija (nasuprot vrijednosnoj generalizaciji), odnosno kao pokušaj obnavljanja i oživljavanja apsolutnih moralnih vrijednosti ugroženih diferencijacijom. Pretpostavlja se, naime, da procesi društvene diferencijacije čine krajnje problematičnima postojeće vrijednosti i definicije zbilje, kao i pripadnost različitim grupama, pa se kao reakcija javljaju različiti fundamentalistički pokreti koji se tome suprotstavljaju (Lechner, 1985; 1992).

Parsons o dediferencijaciji izravno govori u članku posvećenom vrijednosnoj obavezi kao generaliziranom mediju (1969). Taj medij mora s jedne strane omogućiti vrijednosnu generalizaciju i tako osigurati dovoljno široki raspon akcije, a istodobno mora osigurati *intenzitet* obaveze – to se tiče prioriteta između različitih, specificiranijih obaveza unutar istog vrijednosnog obrasca. Vrijednosna obaveza jest poopćeni, generalizirani medij za *aktivaciju* obaveza (*obligations*) za koje se pretpostavlja da su *moralno obvezujuće* (*binding*) zahvaljujući vrijednostima zajedničkim ego i alteru. Međutim, kao i kod drugih generaliziranih medija, može doći do deflacije koju Parsons shvaća kao povratak na intrinzičnu osnovu medija (analogija u ekonomskom području bi bio prijelaz s novčane privrede na trampu). Deflacija se u vrijednosnom području pokazuje kao vrijednosni apsolutizam koji se najčešće pokazuje kao fundamentalizam. To je u stvari Weberova *Gesinnungsethik*, koja se najčešće javlja kao religijski fundamentalizam, ali je moguće da se pojavi i u drugim životnim sferama, gdje se inzistira na određenom načinu organizacije društva ili osobnoj moralnosti. U tom smislu ideološke diskusije između zagovornika kapitalizma odnosno socijalizma u kojima se ističe apsolutna moralna legitimacija jednog ili drugog stajališta predstavljaju “deflacijsko” kretanje. Slično vrijedi za egzistencijalističke i neoanarhističke pokrete koji predstavljaju fundamentalističku verziju onoga što je Durkheim nazvao “kultom individua”, i koje naglašavaju autentičnost i moralnu slobodu pojedinca i odbacuju vezivanje za vrijednosti društva. “Hippie” pokret, aktualan u vrijeme pisanja članka, prema Parsonsovu mišljenju “ograničava dopustive asocijacije na ‘primordijalne’ *Gemeinschaftske* solidarnosti ili određene supstitute, proglašavajući tako svako povezivanje s univerzalističko-impersonalnim strukturama modernog društva nelegitimnima”.

Deflacijska kretanja vrijednosnog medija treba razlikovati od proizvodnje novog medija. Vrijednosna inovacija u društvu analogna je kreditnoj aktivnosti banke, gdje se novi novac proizvodi na osnovi povjerenja. Ulogu “bankara” u vrijednosnoj sferi ima karizmatički vođa. On nameće svoje zahtjeve kao moralnu obavezu, pri čemu su ti zahtjevi uvijek nešto novo u odnosu na postojeću vrijednosnu strukturu. U tom je smislu karizma u principu suprotstavljena “deflaciji”, odnosno fundamentalizmu. Za Parsonsa karizma ne znači radikalni prekid s postojećim, nego vrijednosnu inovaciju koja se uvijek na neki način nastavlja na postojeće. Karizmatički pokret uvijek znači prvi korak prema rutinizaciji, odnosno institucionalizaciji inovacije. Ono što i fundamentalizam i karizmatička inovacija imaju zajedničko po svemu sudeći jest *intenziviranje* vrijednosnog obvezivanja.

²⁰ Entropijski karakter diferencijacije stvara integrativne probleme u društvu. Parsons smatra da se oni “automatski” rješavaju inkluzijom i vrijednosnom generalizacijom. Rueschemeyer (1986) međutim upozorava da su diferencijacija i integracija logički heterogeni koncepti. Diferencijacija je koncept strukture, dok se integracija odnosi na funkcionalna pitanja. Integracijski problemi mogu se riješiti novim specijalizacijama uloga i organizacija (tj. diferencijacijom), ali se mogu riješiti i strukturalnom fuzijom funkcija i zadataka u manjem broju uloga ili organizacija – dakle dediferencijacijom. Gouldner kaže da čak ni anomijaska dediferencijacija socijalnog sistema “ne mora biti rekviem njegova potpunog razlaganja nego može biti nužan preludij njegove reorganizacije” (1973:217). Društvo se, da tako kažemo, sažima kako bi skupilo snage za novi razvoj ili da se obrani od opasnosti. Za opis nekih manifestacija dediferencijacije prouzrokovane ratom u Hrvatskoj v. Fanuko (1992).

I fundamentalizam i vrijednosna inovacija po svojoj su naravi parcijalni i specijalizirani, tako da mogu postati žarište procesa dediferencijacije. "Normalne" vrijednosne obaveze mogu se potisnuti u drugi plan ili čak proglasiti nelegitimnima. Parsons kaže: "Posljedice takvih procesa dediferencijacije – u ovom slučaju u pravcu *Gesinnungsethik*, s rastućom nebrigom za potrebe široko diferencirane implementacije – ovise o načinu artikulacije, ili nedostatku te artikulacije, s prethodno uspostavljenim sustavom institucionaliziranih vrijednosti" (1969: 470). U tom pogledu možemo razlikovati četiri situacije.

1. Pokret može biti toliko "devijantan" da se ne može artikulirati s društvom i dobiti vrijednosnu potporu, tako da će vjerojatno biti eliminiran u procesu sociološke "prirodne selekcije". To se događa raznim sektovnim (*sectarian*) i "egzotičnim" pokretima.

2. Ukoliko pokret ponudi "umjereni" izazov, društvo ga može "apsorbirati" bez većih strukturalnih promjena. Parsons kao primjere daje znanost i tehničke inovacije koje se, daka-ko, obično ne smatraju karizmatiskima. Međutim, neke društvene inovacije mogu imati takve posljedice: primjer za to je obrazovna "revolucija" u Americi krajem 19. stoljeća koja je imala znatne posljedice na društvo u cjelini.

3. Treća situacija maksimalno pojačava mogućnosti konflikta između uspostavljenog i inovacijskog sektora u društvu. Marksistička teorija o proleterskoj revoluciji primjer je za to.

4. Reformacija ilustrira četvrtu mogućnost za karizmatiku inovaciju: to je institucionalizacija nove razine vrijednosne generalizacije. To omogućuje uključivanje u nastajući sistem kako etabliranog sistema obaveza, tako i novih karizmatički unesenih načina obvezivanja. I etablirani sistem i karizmatička inovacija dijele iste vrijednosne premise, tako da je moguće ostvariti istodobno i *zajedničku* obveznost na najopćenitijoj razini kao i *diferencijaciju* implementacijskih obveza na nižim razinama. U religijski pluralističkom društvu kao što su SAD tako postoji moralna osnova konsenzusa oko temeljnih socijalnih vrijednosti kombinirana s širokim pluralizmom na čisto religijskoj razini.

Općenito govoreći, što je viša razina generalizacije vrijednosti to će širi biti opseg podvrijednosti koje mogu i *moraju* biti legitimirane. Međutim, to istodobno znači da što je viša razina generalnosti, to je širi prostor za fundamentalistički revolt u ime vrijednosnog apsolutizma. U modernom društvu vrlo je izražena sklonost prema sukobima u toj sferi. Ako izostavimo mogućnost broj 2) u gornjem popisu, onda prema Parsonsovu mišljenju sociologija ima veliku odgovornost da pokaže koji će se odgovor pokazati kao najvažniji u tijeku društvene promjene: a) fundamentalistička regresija na primitivniju razinu, b) raskolnički revolucionarni ishodi koji će maksimizirati konflikt, ili – Parsonsu najpoželjnija – c) institucionalizacija novih razina generalnosti u vrijednosnim sustavima.

Dediferencijaciju možemo razmatrati na dvije razine: na razini systemske ili socijalne integracije. Primjerice, Luhmann promatra dediferencijaciju na prvoj razini i smatra je poistovjećivanjem političkog i moralnog kôda (1982). Politički kôd funkcionira kroz shemu progresivno/konzervativno, što omogućuje značenjsku generalizaciju i prepoznavanje različitih interesa u društvu. Moralni kôd funkcionira kroz shemu dobro-loše. S povećanom kompleksnošću društva potrebno je u ideologiji zamijeniti socijalnu polarnost prijatelj-neprijatelj temporalnom polarnošću konzervativno-progresivno. Dediferencijacija znači povratak na socijalnu polarnost, tako da ideološki protivnici postaju društveni neprijatelji. Luhmann dediferencijaciju promatra na razini podsistema te smatra da su takve tendencije vidljive u socijalističkim eksperimentima politizacije gospodarstva ili u "islamizaciji" politike, gospodarstva i prava (1989:109). Slično vrijedi i za druge društvene institucije, kao na primjer sveučilište, crkvu ili vojsku.

Na razini socijalne integracije može se kao polazište uzeti Durkheimov opis uzavrelosti koju proizvodi okupljanje grupe oko nekog izuzetnog povoda (1982). Takva okupljanja izazivaju vrlo intenzivne emocije kod sudionika i psihički ih osnažuju. Na taj se način, prema Dur-

kheimu, obnavlja i samo društvo. Religijska okupljanja – nasuprot profanoj ekonomskoj djelatnosti – znače obnavljanje zajedničkog identiteta, grupnih veza i solidarnosti, re-kreaciju kolektiva odnosno društva. To se može interpretirati kao dediferencijacija (Tiryakian, 1985). I religijska okupljanja i revolucije mogu se shvatiti kao manifestacije dediferencijacije: u takvim se situacijama izjednačavaju prethodno nastale društvene razlike i svi se pojedinci tretiraju jednako (kao braća, građani, drugovi). Dok se u tradicionalnim društvima takva obnavljanja odvijaju kroz ritualnu dediferencijaciju (povezanu s religijom)²¹, u modernim društvima te su iznimne prigode postale izrazito političke, mada nisu posve izgubile religijsku notu. Primjeri za to jesu kulturna revolucija u Kini i islamska revolucija u Iranu. Općenito, može se zaključiti da je zajednička osobina religijskih obnova, revolucija i nacionalističkih pokreta nastojanje da putem dediferencijacije integriraju i mobiliziraju (“probude”) velik broj heterogenih pojedinaca u “jedan narod”²².

Fenomenu dediferencijacije Parsons se vraća u vrlo zanimljivu članku posvećenu situaciji na američkim sveučilištima nakon 1968. godine. Tu Parsons razmatra otpore diferencijaciji sveučilišta povlačeći izravne teorijske i ideološke paralele između Marxove radne teorije vrijednosti (s konceptima alijenacije i eksploatacije kao središnjima) i novoljevičarskih kritika sveučilišta (Parsons, 1978). Između ekonomske sfere koju analizira Marx i kognitivne sfere (oličene u sveučilištu) postoje izravne paralele, kao što postoji slična konceptualna konfuzija. Naime, prema Parsonsovu mišljenju, Marx je pogrešno smatrao radnu snagu robom: roba je *izlaz (output)*, odnosno proizvod ekonomske djelatnosti, dok je rad *faktor* proizvodnje. Roba je rezultat kombinacije proizvodnih faktora – rada, zemlje, kapitala i organizacije, pa nije legitimno izjednačavati kategoriju *outputa* i kategoriju faktora²³. U svakom slučaju, razvoj kapitalizma i isključivo ekonomska orijentacija ekonomskog poduzeća razaraju *Gemeinschaft* u kojem su radnici prije toga živjeli. Sličan proces uočava se na sveučilištu. Orijehtacija na istraživanja uništava povezanosti kognitivnog kompleksa sa širom kulturom: “Jasno prvenstvo ekonomske orijentacije u tvornici paralelno je jasnom prvenstvu kognitivnih razmatranja u ‘čistim’ istraživanjima, iz čega su proizišle složene reperkusije na druge elemente kako društva tako i kulture u kojima su kognitivni faktori istaknuto prisutni” (1978:141). Naime, i u kognitivnoj sferi valja razlikovati kategorije *ulaza (inputa)*, “faktore proizvodnje”) od kategorija *izlaza (outputa)*, “proizvoda”). Prvo Parsons određuje kao kognitivne standarde valjanosti i značajnosti, a potomje kao znanje. Prvo odgovara radu u ekonomskoj sferi, a drugo robi, pri čemu se radi o kulturnim a ne o fizičkim objektima. U kritikama kognitivne sfere, dakle, brkaju se (slično kao u ekonomskoj sferi) faktor koji sudjeluje u stvaranju *outputa* i sami *outputi*. To brkanje proizlazi iz osjećaja da je nelegitimno tretirati kognitivne standarde kao mobilni resurs (analogno radu, a u znanosti se to odnosi na vrijednosnu neutralnost) jasno dife-

²¹ Antropološke analize “rituala prijelaza” (*rites de passage*) razlikuju tri faze takvih rituala: odvajanje, prijelaz i inkorporaciju (van Gennep, 1966:11). Dediferencijacija se zbiva u srednjoj, liminalnoj fazi, gdje su “značajke ritualnog subjekta nejasne; on prolazi kroz kulturnu sferu koja ima malo ili nijedan atribut prošlog ili budućeg stanja” (Turner, 1989:95). Nasuprot slici društva kao strukturiranog, diferenciranog i često hijerarhijskog sustava, u liminalnom razdoblju pojavljuje se slika društva kao “nestrukturirane ili rudimentarno strukturirane i relativno nediferencirane *communitas*, zajednice jednakih pojedinaca koji se zajedno podvrgavaju općoj vlasti ritualnih starijih” (96).

²² Moderni politički rituali služe definiranju onoga što se u društvu smatra posebno značajnim, i u tome su neodvojivi od ideologije. Kritizirajući durkheimovsko shvaćanje rituala kao izraza i konstituiranja vrijednosne integracije, Lukes smatra da rituale u klasno strukturiranim, pluralističkim i konfliktnim suvremenim društvima valja shvatiti kao iskazivanje moći u kognitivnoj dimenziji (1975). Tu je najvažnije pitanje tko (koja društvena grupa) definira ono što je važno u društvu. Za slično poimanje rituala u tzv. primitivnim društvima v. Bloch (1987).

²³ Parsons ovdje čini se previda Marxovu distinkciju između rada kao faktora proizvodnje i radne snage kao robe.

renciran od drugih komponenata proizvodnje znanja, te tretirati znanje kao različito od ostalih komponenata kulture.

Postoji dakle tendencija da se modernom kognitivnom svijetu imputira ideja da jedino čvrsto pristajanje uz te kognitivne standarde proizvodi valjano i značajno znanje. Ta je ideja paralelna s famoznom radnom teorijom vrijednosti, koja je tvrdila da samo rad proizvodi robe. Upravo suprotno, kognitivni standardi čine samo *jedan* faktor u stvaranju znanja i drugih kognitivnih *outputa*. Ostali su faktori prvo, *vrednovanje*, zasnovano na kulturnim pretpostavkama, kognitivne racionalnosti, što *nije* identično sa supstancijalnim standardima kognitivne valjanosti i značajnosti. Drugo, postoji *motivacija* istraživača da rješavaju sasvim kognitivne probleme, koja se ne može neupitno uzeti kao jedinstvena funkcija postojanja samih standarda. Napokon, postoje *afektivna značenja* kognitivnih napora, u usporedbi s drugim alternativama koje se otvaraju jedinicama u socijalnom sistemu. Za proizvodnju valjanog i značajnog znanja potrebna je posebna kombinacija sve četiri skupine faktora – nijedna od njih nije sama *jedini* čimbenik stvaranja takvog znanja (Parsons, 1978:142).

Kritike znanstvenog pogona usredotočuju se na navodnu alijenaciju i eksploataciju kulturnog nasljedstva kada je ono podvrgnuto disciplini kognitivnih standarda. Slično kao što se u socijalnom sistemu *Gemeinschaft* smatra osnovom solidarnosti u pretkapitalističkom društvu, tako se u kulturnom sistemu (kojem pripada znanost) uporište traži u osnovi koju je Weber nazvao *Gesinnungsethik*, a koja spaja moralno-evalutivne i ekspresivne standarde: "Karakteristično, radikalni i revolucionarni pokreti postuliraju 'dediferenciranu' verziju glavne kulture našeg vremena. To sigurno vrijedi za radikalno (komunističko) krilo marksističkog socijalizma – a sigurno za Marxove ekonomske teorije –, a mi mislimo da to također vrijedi i za radikalnu opoziciju suvremenom sveučilišnom sistemu" (143).

Obje ideologije – i marksistička ljevica i nova ljevica – zagovaraju sistem manje diferenciran od onoga što postoji (i koji obje kritiziraju). Obje teže idealiziranom sistemu u kojem će i diferencijacija i navodna zla koja iz nje proizlaze biti eliminirani ili barem umanjeni. Eventualno ostvarenje tih ideja imalo bi prema Parsonsovu mišljenju snažan deflatorni učinak na medije razmjene koji su u središtu respektivnih sistema. Slično kao što se govorilo o "demonetizaciji" sovjetske ekonomije toga doba, tako bi i implementacija ideja nove ljevice imala deflatoran učinak na medije inteligencije i utjecaja koji su relevantni za akademski sistem. Međutim, Parsons vjeruje da se to neće dogoditi. Naime, kao što je "dediferencirajuća" marksistička ideologija pobijedila u nerazvijenoj privredi, a ne u visokodiferenciranoj, tako je očito da je ideologija nove ljevice privukla poglavito studente i omladinu – dakle nepotpuno socijalizirane društvene skupine. Osim te načelne sličnosti, između tih ideologija postoje i razlike. Premda je nova ljevica obilno rabila marksističke pojmove, razlike u odnosu na "pravu" doktrinu bile su znatne: umjesto otuđenog rada govorilo se o nejasnom otuđenju ličnosti; umjesto o eksploataciji govorilo se o represivnosti; umjesto (historijsko)materijalističkih naglasaka kritiziralo se suvremeno društvo kao materijalističko. Sve je to upućivalo na promjenu središnjeg interesa od ekonomske ka kulturnoj razini. U zaključku, Parsons upozorava na opasnost da bi "dediferencirajuća kulturna revolucija mogla minimizirati, ako ne i uništiti, autonomiju kognitivnog kompleksa uključujući ga u difuznu matricu *Gesinnung-a*" (151). Kao rješenje, on predlaže razlikovanje kategorija *inputa* i *outputa* proizvodnje znanja, razvijanje *kompetencije* (kao korelata znanja u sistemu ličnosti), te integriranje takvih kompetentnih ličnosti u afektivno integrirane zajednice. Čak i uz te mjere, kognitivni kompleks – to jest istraživanje i obrazovanje – i dalje će biti snažna remetilačka sila u društvu i u kulturi.

Nakon Parsonsove smrti 1979. godine, postupno raste zanimanje za njegov opus. Ponovno čitanje Parsonsa – u drugačijem društvenom i kulturnom kontekstu u odnosu na 50-e i

60-e godine 20. stoljeća – otkriva nove dimenzije njegove teorije. Današnje interpretacije više pozornosti posvećuju Parsonsovim empirijski orijentiranim radovima (na primjer o nacizmu, stratifikaciji, profesionalizaciji), kao i razvoju njegove teorije u 60-ima i 70-ima. Naime, prevladavajuća percepcija Parsonsa – vidljiva primjerice u sociološkim udžbenicima – završava uglavnom na razmatranju ideja iz knjige *The Social System* kao pretpostavljenog *opus magnum*. Parsonsa je, međutim, nastavio razvijati svoju teoriju još gotovo trideset godina nakon te knjige. Elementi te teorije relativno se sporo probijaju do šire sociološke publike, dobrim dijelom zbog složenosti i razvedenosti, a također i zbog Parsonsova teška i neprikladna stila pisanja.

Prikaz Parsonsovih ideja u ovom je radu selektivan. Problematika ideologije u toj je selekciji stavljena u nešto drugačiji kontekst od onoga koji je uobičajen. Naime, Parsonsa se standardno uzima kao najistaknutijeg predstavnika “teorije o zajedničkoj kulturi”, koja se implicite razumije kao apologija dominantne ideologije. Vrijednosti, konsenzus, integracija, solidarnost neke su od ključnih riječi kojima se Parsonsa optužuje za jednostran pogled na društvo kao harmoničnu cjelinu. U prikazu nekih Parsonsovih ideja pokušao sam pokazati da je Parsonsova teorija bolja od tih simplificiranih optužbi. U strukturalno-funkcionalnoj fazi svoje teorije (u knjizi *The Social System*) Parsonsa govori o ideologiji na dva načina: prvo, sa stajališta sociologije znanja i kognitivnih manjkavosti ideologije. Međutim, u istom dahu on govori o socijalnim funkcijama ideologije – usmjerenosti na integraciju kolektiva, tako da je njegova pozicija izvorno sociološka a ne epistemološka. Njegovo je shvaćanje ideologije neutralno i inkluzivno. Drugo, u razmatranju društvene promjene Parsonsa ideologiju kritički smješta u konceptualni okvir povezan s Weberovom tezom o racionalizaciji. Taj dinamički međuodnos između Durkheimove teorije solidarnosti i Weberove teorije racionalizacije i karizme pokazuje kako Parsonsa promatra ideologiju vrlo obuhvatno – kao integrativni i istodobno “remetilački” faktor u društvenoj evoluciji. To sam pokušao pokazati na dva koncepta iz kasnije faze Parsonsove teorije – na konceptima socijalne zajednice i dediferencijacije. Ovdje se ideologija jedanput pojavljuje kao integrativna i stabilizirajuća (u obliku vrijednosne generalizacije i inkluzije) a drugi put kao dinamizirajući faktor (kao vrijednosni fundamentalizam i *Gemeinschaft*). Taj opći teorijski okvir potpuno je prikladan za razumijevanje procesa u suvremenim društvima – primjerice recentnih nacionalističkih pokreta ili imigracijskog pitanja u visokorazvijenim državama. Ne moramo dijeliti Parsonsov optimizam o progresu i društvenom uključivanju, ali slobodno možemo prihvatiti njegov teorijski okvir jer omogućuje razumijevanje i suprotnih, “devolucijskih” procesa u društvu. Parsonsova će teorija još dugo biti aktualna.

LITERATURA

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill i Bryan S. Turner (1980) **The Dominant Ideology Thesis**. London: Allen & Unwin.
- Adriaansens, Hans P. M. (1980) **Talcott Parsons and the Conceptual Dilemma**. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Alexander, Jeffrey C. (1987) **Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II**. New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1988) **Action and Its Environments: Toward a New Synthesis**. New York: Columbia University Press.
- Archer, Margaret S. (1988) **Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billig, Michael (1995) **Banal Nationalism**. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Bloch, Maurice (1987) The Political Implications of Religious Experience, u G. Aijmer (ed.), **Symbolic Textures: Studies in Cultural Meaning**. Gothenburg: Acta Universitatis Gotheburgensis.

- Boudon, Raymond (1989) **The Analysis of Ideology**. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahrendorf, Ralf (1959) **Class and Class Conflict in Industrial Society**. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Dahrendorf, Ralf (1968) **Essays in the Theory of Society**. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Delanty, Gerard, i Patrick O'Mahony (2002) **Nationalism and Social Theory**. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Durkheim, Emile. (1982) **Elementarni oblici religijskog života: Totemistički sistem u Australiji**. Beograd: Prosveta.
- Eisenstadt, S. N. (1998) The Construction of Collective Identities. **European Journal of Social Theory** 1(2):229-254.
- Fanuko, Nenad (1992) Dederencijacija i rat, u O. Čaldarović et al. (ur.), **Sociologija i rat**. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
- Geertz, Clifford (1973) **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic Books.
- van Gennep, Arnold (1966) **The Rites of Passage**. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Gouldner, Alvin (1970) **The Coming Crisis of Western Sociology**. New York: Avon.
- Gouldner, Alvin (1973) **For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today**. London: Allen Lane.
- Habermas, Jürgen (1986) **Tehnika i znanost kao "ideologija"**. Zagreb: Školska knjiga.
- Habermas, Jürgen (1987) **The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason**. Boston: Beacon Press.
- Holmwood, John (1996) **Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory**. London and New York: Longman.
- Isin, Engin F. i Patricia K. Wood (1999) **Citizenship and Identity**. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Jenkins, Richard (1997) **Rethinking Ethnicity**. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Kymlicka, Will (2001) **Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship**. Oxford: Oxford University Press.
- Lechner, Frank J. (1985) Fundamentalism and Socio-Cultural Revitalization in America: A Sociological Interpretation. **Sociological Analysis** 46(3):243-60.
- Lechner, Frank J. (1992) Against Modernity: Antimodernism in Global Perspective, pp. 72-92 u P. Colomy (ed.), **The Dynamics of Social Systems**. London: SAGE.
- Lidz, Victor (1991) Influence and Solidarity: Defining a Conceptual Core for Sociology, pp. 108-136 u R. Robertson i B. S. Turner (eds.), **Talcott Parsons: Theorist of Modernity**. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE.
- Lockwood, David (1964) Social Integration and System Integration, pp. 370-383 u G.K Zollschan i H. W. Hirsch (eds.), **Explorations in Social Change**. Boston: Houghton Mifflin.
- Luhmann, Niklas (1977) Differentiation of Society. **Canadian Journal of Sociology** 2(1):29-53.
- Luhmann, Niklas (1982) **The Differentiation of Society**. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas (1989) **Ecological Communication**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lukes, Steven (1975) Political Ritual and Social Integration. **Sociology** 9(2):289-308.
- Mils, Rajt S. (1964) **Sociološka imaginacija**. Beograd: Savremena škola.
- Münch, Richard (1987) **Theory of Action: Towards a New Synthesis Going Beyond Parsons**. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- Nielsen, Jens Kaalhaug (1991) The Political Orientation of Talcott Parsons: the Second World War and its Aftermath, pp. 217-233 u R. Robertson i B. S. Turner (eds.), **Talcott Parsons: Theorist of Modernity**. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE.
- Parsons, Talcott (1951) **The Social System**. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1954) **Essays in Sociological Theory**. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1967a) An Approach to the Sociology of Knowledge, u T. Parsons, **Sociological Theory and Modern Society**. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1967b) Some Reflections on the Place of Force in Social Processes, u T. Parsons, **Sociological Theory and Modern Society**. New York: Free Press.

- Parsons, Talcott (1968) **The Structure of Social Action**. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1969) **Politics and Social Structure**. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1978) The University "Bundle", pp. 133-153 u T. Parsons, **Action Theory and the Human Condition**. New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1991) **Društva**. Zagreb: August Cesarec.
- Parsons, Talcott i Edward A. Shils (eds.) (1951) **Toward a General Theory of Action**. New York and Evanston: Harper & Row.
- Rex, John (1961) **Key Problems of Sociological Theory**. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Robertson, Roland i Bryan S. Turner (eds.) (1991) **Talcott Parsons: Theorist of Modernity**. London, Newbury Park, New Delhi: SAGE.
- Rueschemeyer, Dietrich (1986) **Power and the Division of Labour**. Cambridge: Polity Press.
- Savage, Stephen P. (1981) **The Theories of Talcott Parsons: The Social Relations of Action**. New York: St. Martin's Press.
- Shils, Edward (1975) **Center and Periphery: Essays in Macrosociology**. Chicago and London: Chicago University Press.
- Smelser, Neil J. (1997) **Problematics of Sociology**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Spencer, Philip i Howard Wollman (2002) **Nationalism: A Critical Introduction**. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Tiryakian, Edward A. (1985) On the Significance of Dedifferentiation, u S. Eisenstadt i J. Helle (eds.), **Macrosociological Theory: Perspectives on Sociological Theory** vol. 1. London: SAGE.
- Turner, Victor (1989) **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wrong, Dennis H. (1994) **The Problem of Order: What Unites and Divides Society**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ELEMENTS OF PARSONS' THEORY OF IDEOLOGY

NENAD FANUKO

Faculty of Philosophy, Rijeka

Parsons is regarded as the most prominent representative of the "Common culture theory" which is usually understood as an apology of the dominant ideology. Words like values, consensus, integration, solidarity are the key argument in the accusations against Parsons for one-sided view of society as a harmonic whole. In the structural-functional stage of his theory (in The Social System) Parsons speaks about ideology in two ways: firstly, from the point of view of sociology of knowledge and cognitive shortcomings of ideology, and secondly in relation to social functions of ideology – i.e. orientation to integration of collectivity. It follows that his position is originally sociological rather than epistemological one. His conception of ideology is neutral and inclusive. In the context of social change Parsons critically places ideology in the conceptual framework linked with Weber's rationalisation thesis as well as Durkheim's differentiation theory. Dynamic interplay between Durkheim's theory of solidarity and Weber's theory of rationalisation and charisma shows that Parsons sees ideology inclusively – both as integrative and as "disturbing" factor in social evolution. That can be showed by two concepts from later stage in Parsons' theory – those of societal community and dedifferentiation. Here ideology comes first as integrating and stabilising (in the form of

value-generalisation and inclusion) and second as a dynamic factor (as value fundamentalism and Gemeinschaft). Such a general frame is well suited for understanding of contemporary social processes – e.g. recent nationalistic movements or immigration issues present in highly developed countries.

Key words: IDEOLOGY, SOCIOLOGICAL THEORY, PARSONS, DIFFUSE SOLIDARITY, DEDIFFERENTIATION