

MATEJ MAKAROVICH

Razsrediščena družba in konec totalnih ideologij

Kateri so mehanizmi, ki vzdržujejo družbo kot relativno povezano celoto in jo v globalnem smislu usmerjajo? Pri socioloških klasikih lahko vsekakor najdemo odgovore na to vprašanje. Toda ali so ti odgovori za sedanjost družbo še primerni?

Ob prikazu klasičnega modela se želimo v tem članku dotakniti dveh, v svojih podlagah precej različnih, teoretskih usmeritev, ki opozarjata na posebnosti sedanjosti moderne družbe nasproti »klasični«. Prva je Luhmannova sistemska teorija, ki poudarja razsrediščenost moderne družbe z obstojem relativno avtonomnih (avto-referenčnih, avtopoetičnih) podsistemov. V drugo usmeritev, katere avtorji imajo sicer med sabo v temeljih relativno malo skupnega, pa uvrščamo teze o »koncu ideologij« (Bell), iz tega izhajajočem »koncu zgodovine« (Fukuyama) oziroma »koncu velikih zgodb« (Lyotard).

Gre v moderni družbi za odsotnost centralnega podsistema in na tak podsystem vezane centralne ideologije oziroma ideologij, ki bi se resno zavzemala za takšno pozicijo? In če je tako, kaj povezuje in usmerja moderno družbo? Dokončnih odgovorov v tem besedilu ni mogoče pričakovati, nakazati pa bom skušal nekatera možna izhodišča.

Model družbe po Talcottu Parsonsu

Prepričan sem, da je kot primer klasičnega razumevanja integracije družbe in njenih usmerjevalnih mehanizmov najprimerneje uporabiti Parsonsov model, ki seveda ob njegovih nedvomnih inovacijah po vsej verjetnosti omeni tudi eno najresnejših, predvsem pa najbolj sistematičnih sintez klasičnih socioloških teorij. Hkrati pa je ta model – vsaj relativno – povezljiv v Luhmannovim, saj oba kljub medsebojnim razlikam izhajata iz sistemske teorije.

Parsonsovo pojmovanje družbe in njenih usmerjevalnih mehanizmov lahko razumemo v kontekstu njegove splošne sheme sistema delovanja. Zato bom skušal na kratko vsaj v nekaterih osnovnih točkah povzeti to shemo. Že na začetku moram poudariti, da gre za, kot Parsons večkrat poudarja, razumevanje sistemov kot analitičnega, metodološkega pripomočka¹ in ne toliko za sisteme kot dejansko obstoječe pojave, kakor jih razume Luhmann.²

Splošni sistem delovanja sestavljajo štirje (pod) sistemi delovanja, ki uresničujejo štiri temeljne funkcije: prilagajanje (A-daptation), doseganje ciljev (G-oal

¹ Parsons, T.: Društva. Zagreb: Biblioteka August Cesarac, 1991, str. 18, 44.

² Luhmann, N.: Sistem in funkcija, Nova revija, let. 9. 96–99, Ljubljana, 1990, str. 769.

attainment), integracijo (Integration) in latentno vzdrževanje vzorcev (Latent pattern maintenance). Med sistemi, ki uresničujejo te funkcije, obstaja kibernet-ska hierarhija s sistemi, ki služijo prilagajanju na dnu in vzdrževanju vzorcev na vrhu. Sistemi vzdrževanja vzorcev imajo namreč informacije najvišjega reda, sistemi pod njimi pa informacije nižjega reda, zato pa več energije. Nižji členi v hierarhiji dajejo temeljne pogoje za delovanje višjih, višji pa opravljajo nadzor nad nižjimi.³ To kibernet-sko hierarhijo med sistemi oziroma podsistemi moramo imeti pred očmi v nadaljnji analizi, saj velja tako za splošen sistem delovanja kot za družbeni sistem, pa tudi za vsak njegov podpod... sistem.

Družbeni sistem razume Parsons kot enega od omenjenih sistemov delovanja, ki je v hierarhiji nadzora takoj pod sistemom. Njegova funkcija je predvsem integracija. Ožji pomen od družbenega sistema je družba, ki označuje tisto vrsto družbenega sistema, ki dosega najvišjo stopnjo samozadostnosti oziroma možnost »dolgotrajnega obstoja znotraj svojih lastnih virov«.⁴ To pa seveda še ne pomeni, da je družba kot sistem zaprta. Nasprotno. V okviru družbe spet obstajajo podsistemi, ki so odgovorni prav za odnos družbe s preostalimi sistemi delovanja, ki so njena okolja.⁵ Tako med družbo in njenimi okolji kot tudi med podsistemi v okviru same družbe prihaja do interpretacije.

Preostali trije podsistemi delovanja, torej okolje družbenega sistema, so:

1. *Vedenjski organizem*. Človek kot organizem, kot biološko bitje ne more biti del družbenega sistema, temveč sodi v poseben sistem delovanja. Pri svojem delovanju organizem edini stopa v neposreden stik s fizičnoorganskim okoljem in pri tem opravlja funkcijo prilagoditve.⁶ Njegova analitična postavitev v okolje družbe pa seveda še zdaleč ne pomeni, da na družbo nima vpliva oziroma da družba nima vpliva nanj. Podobno velja tudi za preostali okolji družbenega sistema.

2. *Osebnost* ima z družbo predvsem stik v smislu socializacije in ustreza funkciji doseganja ciljev. Kot taka je kibernet-sko podrejena družbenemu sistemu (s socializacijo sprejema informacije o vzorcih vedenja) in nadrejena vedenjskemu organizmu,⁷ ki ga »upravlja«.

3. *Kultura* opravlja funkcijo latentnega vzdrževanja obrazcev in je v hierarhiji nadzora na najvišjem mestu. Za našo analizo je še posebej pomembna, ker daje družbenemu sistemu legitimizacijo določenih vzorcev vedenja.⁸ Je kot neke vrste posrednik med družbenim sistemom in neempirično t. i. »Najvišjo stvarnostjo« oziroma »problemi smisla«, kakor jih imenuje Weber.⁹

Sploh pa ima kultura s prenašanjem obrazcev, ki se udeležijo v določenih konkretnih družbah, v bistvu podobno vlogo, kot jo pri živih bitjih igra genetski zapis. Na podlagi določene kulture je pod različnimi pogoji možen razvoj različnih družb.

Podsistemi družbenega sistema ali, konkretnije, družbe pa so v kibernet-skem zaporedju od najnižjega do najvišjega:

1. *Ekonomija* v okviru družbe ustreza funkciji prilagoditve, ki jo opravlja predvsem s pomočjo tehnologije. Je tisti del družbenega sistema, ki je odgovoren zlasti

³ Parsons, 1991, str. 42–45.

⁴ Godina, V.: Pozicija posameznika v socializacijskem procesu, Ljubljana: FSPN, 1990, str. 84–85.

⁵ Parsons, 1991, str. 18–21.

⁶ Parsons, 1991, str. 27–29.

⁷ Prav tam, str. 23.

⁸ Prav tam, str. 22.

⁹ Prav tam, str. 18.

za odnos do organsko-fizičnega okolja,¹⁰ v širšem smislu pa tudi za prilagajanje (družbe okolju in okolja družbi) v odnosu do personalnega sistema in kulture.¹¹

2. *Politika* kot družbeni podsistem v najširšem smislu pomeni doseganje za skupnost pomembnih ciljev.¹² Gre za odločanje nasploh (ne le vladanje v ožjem smislu), ki je v prvi vrsti usmerjeno na osebnosti kot eno od okolij družbe.¹³

3. *Societalna skupnost* opravlja na ravni družbenega sistema funkcijo integracije, predvsem na podlagi norm.

4. *Vzdrževanje institucionaliziranih kulturnih obrazcev* ali sistem verovanj (fiduciary system) na ravni družbe služi latentnemu vzdrževanju (institucionaliziranih) vzorcev. Če sodita npr. religija ali znanost kot miselna sistema v kulturni sistem (torej v okolje družbe), sodijo njima ustrezne družbene *institucije*, kot sta npr. cerkev in univerza, v samo družbo oziroma njen podsistem vzdrževanja obrazcev.¹⁴

Opisani družbeni podsistem je analitično nadalje razčlenjen na podlagi splošne A-G-I-L sheme na štiri – recimo – družbene podpod sisteme:

- Sistem racionalnosti kot sistem prilagoditve opravlja na ravni družbe funkcijo racionalizacije delovanja.

- Telični podsistem, ki se uporablja, kot pove že ime, za doseganje ciljev, ustreza kulturnemu podsistemu ekspresivne simbolizacije. Na ravni družbe vključuje želje oseb, organizmov in kolektivov.

- Moralna skupnost ima v družbi funkcijo določanja družbenih odnosov v smislu prispevanja k občutenju skupnosti. Iz tega je seveda razvidna funkcija integracije.

- Konstitutivni podsistem je kibernetsko najvišji in je odgovoren za pomena na najvišji ravni, ki ni vezana na empirijo. Njegova ključna in najznačilnejša sestavina je prav institucionalizirana religija, npr. kot cerkev ali kako drugače. Sem pa sodijo tudi različne oblike »civilnih religij«.¹⁵

Parsons torej postavlja religijo (oziroma na ravni družbenega sistema njene institucije) v vrh kibernetske hierarhije, ki naj bi bila imanentna vsaki človeški družbi. Upoštevati pa je treba, in Parsons se tega ob omenjanju »civilnih religij« očitno zaveda, čeprav morda opravi z njimi preveč na kratko, da ima lahko religija tudi svoje funkcionalne ekvivalente. Tako lahko predpostavljamo, da so lahko razsvetljevski racionalizem, komunizem ali celo radikalni nacionalizem v družbah, kjer so postali dominantni, igrali podobno vlogo kot srednjeveško krščanstvo – z določanjem najvišjih smislov in dajanjem odgovorov na končna vprašanja.

Parsonsov model ni le statičen, kot neupravičeno menijo nekateri kritiki, in vsekakor lahko pojasnjuje tudi družbene spremembe. Razume jih predvsem v evolucijskem smislu, pri čemer evolucija pomeni razvoj diferenciacije med (pod-pod...) sistemi in s tem povezano rast njihove prilagoditvene sposobnosti. Gre torej za razvoj od tako imenovanih primitivnih družb, ki so nizko diferencirane in nizko kompleksne, k visoko kompleksnim in diferenciranim.

V primitivnih družbah so prav zaradi nizke stopnje diferenciacije med podsistemi kibernetsko nižja delovanja najbolj izrazito podrejena kibernetsko višjim. Tako »sta značilni religiozna in magična orientacija v vseh sferah delovanja«.¹⁶ V bolj

¹⁰ Parsons, 1991, str. 27.

¹¹ Godina, 1990, str. 91.

¹² Parsons, 1991, str. 25.

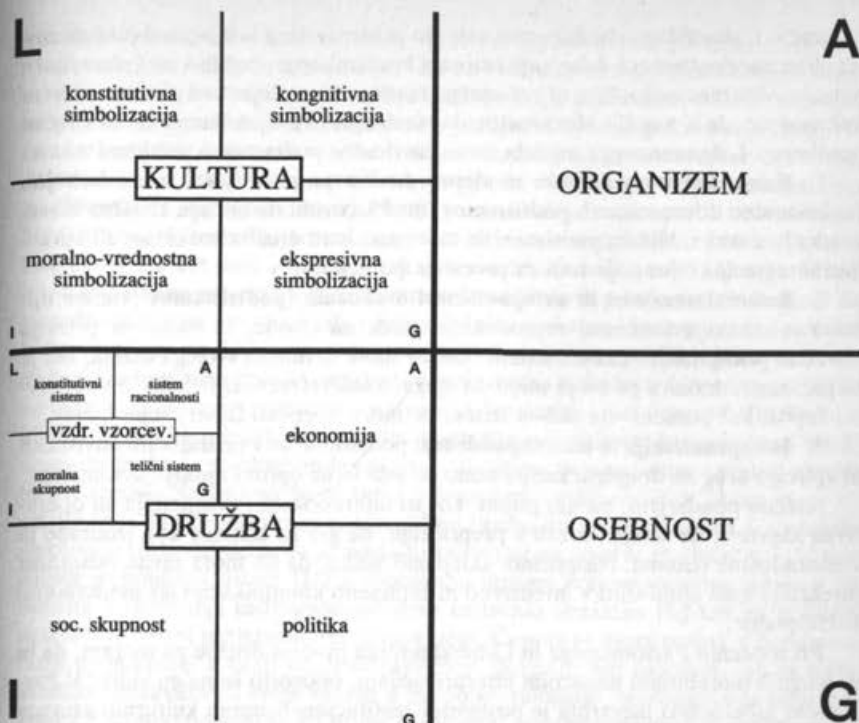
¹³ Parsons, T.: *Social Systems and the Evolution of the Action Theory*, New York: The Free Press, 1977, str. 196.

¹⁴ Glej na primer prav tam, str. 194.

¹⁵ Parsons, T.; Platt, G.: *The American University*, Cambridge: Harvard University Press, 1974, str. 18–22.

¹⁶ Adam, F.: *Družbena evolucija in procesi modernizacije v luči Parsonsove teorije*, Družboslovne razprave, let. 8, št.

11, Ljubljana, 1991, str. 7, 11.



(skica Parsonsove AGIL sheme: podlaga: prej omenjena literatura)

diferenciranih družbah postanejo družbeni podsistemi sicer avtonomnejši, še vedno pa seveda povezani s procesi interpenetracije in v kibernetsko hierarhičnem odnosu. Ne glede na diferenciranost in relativno avtonomnost torej Parsonsov model družbe (ki se po njegovem nanaša tudi na moderno družbo) ima svoj center oziroma vrh. Obstoj družbe si Parsons ne more zamišljati brez kibernetskega vrha v smislu (institucionaliziranih) kulturnih obrazcev, iz katerih so izpeljane tudi norme, na podlagi katerih lahko societalna skupnost opravlja svojo integracijsko funkcijo.¹⁷ Še jasneje je to izraženo na primer pri Edwardu Shilsu, ki meni, da »družba ima center« oziroma »centralno cono«. Centralna cona je »cesarstvo vrednot ali verovanj«, ki upravljajo družbo.¹⁸ Pri tem gre pravzaprav le za izpeljavo Parsonsovega razumevanja kibernetske hierarhije. Vrednote so namreč po Parsonsu strukturni element, ki ustreza funkcij vzdrževanja institucionaliziranih kulturnih obrazcev.¹⁹

Model razsrediščene družbe

Nasprotno od Parsonsa Niklas Luhmann meni, da kibernetska hierarhija ni imanentna vsaki človeški družbi. Z družbenim evolutivnim razvojem naj bi

¹⁷ Glej npr.: Adam, F.: Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije, Nova revija, let. 9, 96–99, Ljubljana, 1990, str. 747.

¹⁸ Shils, E.: Centar i periferija. V: Kuvačić, I.: Funkcionalizam u sociologiji. Zagreb: Naprijed, 1990, str. 368–369.

¹⁹ Glej npr.: Parsons, 1991, str. 163.

namreč t. i. *stratifikacijska* diferenciacija, to je hierarhičen odnos med posameznimi oblikami družbenega delovanja oziroma komunikacije, prešla v izključno *funkcionalno* diferenciacijo, kjer ni več možna klasična hierarhija med podsistemi in ni več mogoče, da bi najvišja sfera zastopala vse druge.²⁰ Po F. Adamu²¹ lahko ključne posebnosti Luhmannovega modela moderne družbe povzamemo približno takole:

1. **Razsrediščenost družbe:** moderna družba je sestavljena iz medsebojno funkcionalno diferenciranih podsistemov, med katerimi ne obstaja klasična kibernetska hierarhija. Noben podsistem ne more zastopati družbe kot celote ali opravljati integracijske funkcije tudi za preostale podsisteme.

2. **Samoreferenčnost in avtopoetičnost družbenih (pod)sistemov** pomeni njihovo relativno avtonomno reprodukcijo glede na okolje, ki vsekakor presega navadno prilagajanje. Takšen sistem sicer ne more definirati svojega okolja, ker je to pač dano, definira pa svojo mejo do njega. Samoreferenčni sistemi so operativno zaprti, kar pomeni »da noben sistem ne more operirati izven svojih meja«.²²

3. **Interpenetracija in interdependenca:** podsistemi so v medsebojni odvisnosti in vplivajo drug na drugega, kar pa samo po sebi še ne ogroža njihove avtonomije.

Izrecno poudarjam, da nas pojmi, kot so diferenciacija, avtonomija ali operativna zaprtost, ne smejo zavesti v prepričanje, da gre za kakršne koli izolirane in samozadostne sisteme. Nasprotno: sklepamo lahko, da jih mora ravno odsotnost hierarhije med njimi siliti v intenzivno in zapleteno komunikacijo ter medsebojno usklajevanje.

Pri soočenju Parsonsovega in Luhmannovega modela družbe pa moram, da bi se izognili morebitnim napačnim interpretacijam, opozoriti še na en vidik. V Parsonsovi kibernetski hierarhiji je postavitve institucionaliziranih kulturnih vzorcev v vrh oziroma center družbe logična in nevprašljiva. Izhajajoč iz Parsonsove analitične sheme, si družbe s kakšnim drugim kibernetskim vrhom tudi ne moremo zamisliti. Zato tudi primer komunistične (oz. socialistične) družbe, v kateri bi lahko govorili o centralnosti političnega sistema, ki se med drugim izraža, kot pravi Luhmann, v »politizaciji gospodarstva«,²³ ne pomeni kakšne na glavo obrnjene Parsonsove kibernetske hierarhije.

V primeru Parsonsove AGIL sheme gre namreč za *kibernetsko* upravljanje, v katerem določen družbeni podsistem *potrebuje* usmerjanje s strani informacijsko močnejšega podsistema, ki ga zalaga z *informacijami*, sam pa ga v zameno zalaga z *energijo*. Ta odnos je podoben odnosu med psihičnim sistemom (osebnostjo) in organizmom (telesom). Osebnost je kibernetsko višja, razpolaga z informacijami, zato upravlja svoje telo, ki pa jo zalaga z energijo – ji zagotavlja materialno podlago za obstoj.

Ob centralnosti političnega podsistema v socialističnih družbah pa gre za »eno-smerno hierarhijo, kjer politika penetrira v ostale sisteme«.²⁴ Gre za neke vrste *vsiljen* nadzor, ki se je glede na neuspeh socialističnih družb očitno izkazal tudi kot nepotreben in celo disfunkcionalen.

To pa seveda ne pomeni, da Parsonsova shema za socialistične družbe ni uporabna. V njeni neposredni aplikaciji na socialistično družbo, ki jo Parsons označuje

²⁰ Introduction, v: Luhmann, N.: *Political Theory of the Welfare State*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990, str. 2–3.

²¹ Adam, 1990, str. 748–749.

²² Luhmann, N.: *Pojem družbe. Teorija in praksa*, let. 28, št. 10–11, Ljubljana, 1991, str. 1177.

²³ Citirano v: Adam, 1990, str. 718.

²⁴ Prav tam.

kot »moderno družbo z deficitom«, ²⁵ moramo ugotoviti, da politični podsistem v *kibernetnem smislu* ni vrh družbe. Gre pa vsekakor za nižje diferencirano družbo in zato tudi izrazitejšo prevlado kibernetno višjih podsistemov. To je razvidno na primer v vlogi vladajoče komunistične partije, ki igra vlogo institucije, odgovore za ohranjanje kulturnih vzorcev (ustreza funkciji L) oziroma njihovega kibernetno najvišje dela – komunistične ideologije (ki v bistvu igra vlogo funkcionalnega ekvivalenta vladajoči religiji), hkrati pa prevladuje tudi v političnem sistemu. Strukturalna diferenciacija med partijo in državo v socialistični družbi očitno ni bistveno večja kot med katoliško cerkvijo in državo v srednjeveški Evropi. Morebiten protiargument, da naj bi bil predvsem *politični* vrh partije tisti, ki bi glede na trenutne politične interese vedno znova določal globalno ideologijo kot sestavino kulturne sfere, po mojem mnenju pokaže, da to ni ustrezno. Bi si lahko zamislil, da bi si komunistični politiki na vrhuncu svoje moči s *političnim ukrepom* spremenili vladajočo ideologijo: zamenjali marksizem-leninizem s čim drugim? Niti Stalin si kljub vsej moči in prepričanju o lastni nezmotljivosti ni drznil preimenovati marksizma-leninizma v marksizem-leninizem-stalinizem, čeprav so mu nekateri menda to predlagali. Nasprotno pa je treba v socializmu vsak *političen* ukrep in vsako obliko boja za oblast in ohranjanje oblasti utemeljiti in legitimizirati z vladajočo ideologijo (celo disidenti so se pogosto sklicevali na izvorni marksizem!). V tem smislu je politični sistem (G) v socializmu mnogo bolj neposredno odvisen od sistema vzdrževanja institucionaliziranih kulturnih obrazcev (L) kot pa politični sistem v moderni parlamentarni demokraciji. Čeprav se mora politik v parlamentarni demokraciji v očeh volivcev praviloma pokazati kot moralen, mu ni treba nenehno opravičevati svoje oblasti z lastno moralnostjo, spoštovanjem veljavnih vrednot, zagovarjanjem te ali druge ideologije. Njegov temeljni argument v političnem delovanju je dejstvo, da je njegova moč pridobljena legalno in legitimno – z volilnimi glasovi. Volivci pa nikomur ne odgovarjajo za oddane glasove, nihče jih ne bo vprašal, po katerih merilih so se odločali (popolnoma vseeno je, ali so nekoga izbrali, ker zagovarja zanje najustreznejše vrednote, ali ker je sposoben ali ker ima lepe oči . . .), nobene neposredne sankcije jih ne morejo doleteti, če glasujejo za najbolj noro, najnemoralnejšo, najneodgovornejšo, najbolj ekstremno stranko. Politični sistem je torej v parlamentarni demokraciji precej bolj avtonomen glede na kulturni sistem kot npr. v socializmu. Jasno pa je seveda, da ideje same nikoli ne vladajo, se ne borijo za oblast in ne obračunavajo s političnimi nasprotniki. To je možno kvečjemu z njihovo »metaralizacijo« v – informacijsko šibkejšem, zato pa energetsko močnejšem – političnem sistemu.

Ideologije in kultura

Teorije o koncu ideologij v moderni oziroma postmoderni, kot jo avtorji teh teorij pogosto imenujejo, družbi še zdaleč niso nekaj popolnoma novega. V petdesetih letih tega stoletja sta na ta problem opozorila na primer Daniel Bell²⁶ in, v drugačni in predvsem radikalnejši obliki, Kojève. Isti fenomen je Lyotard označil kot »konec velikih zgodb«. Ponovno ga je aktualiziral tudi Francis Fukuyama²⁷ ob padcu večjega dela komunističnih režimov.

²⁵ Adam, 1991, str. 15.

²⁶ Bell, D.: *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the fifties*. New York: Collier Books, 1962.

²⁷ Fukuyama, F.: *The End of History? The National Interest*, Number 16, 1989.

Kljub različnim teoretskim osnovam teh teorij in sistemske teorije Parsonsa ter Luhmanna menim, da je med njimi možno najti nekatere skupne točke, ki utegnejo biti za razlago moderne družbe in njenih perspektiv precej uporabne.

Za povezavo obeh modelov je najbolj bistveno definirati pojem ideologije in ugotoviti njeno družbeno funkcijo. Tu se srečamo predvsem z dvema problemoma:

1. Pojem »ideologija« v parsonovski tradiciji ni ravno pretirano domač in se običajno bolj povezuje s povsem drugačnimi teoretskimi koncepti.

2. »Ideologija« še zdaleč ni jasno in enovito definiran pojem.

Bellova in Fukuyamova opredelitev ideologije pa sta primerno izhodišče, ki nam lahko omogoči premostitev teh problemov.

Bell, po Mannheimu, ločuje dve vrsti ideologij: partikularne in totalne. Partikularne so neposredno vezane na različne posameznikove ekonomske, politične in druge interese, globalne pa pomenijo »sistem verovanj«, prežet s »težnjami po preoblikovanju celotnega načina življenja,« iskanje (najvišjega?) »vzroka«, »izpolnitev globokih moralnih občutij«. Totalne ideologije *niso nujno odsev interesov*. V tem smislu pomeni ideologija »sekularizirano religijo«. ²⁸ Za našo analizo so relevantne le totalne ideologije, katerih definicijo lahko sprejmemo z dvema dopolniloma. Menim namreč, da se ideologija ne uporablja nujno le za »preoblikovanje«, temveč tudi *ohranjanje* obstoječega. Komunistična ideologija na primer res vsebuje zahteve po spremembah, hkrati pa poudarja tudi ohranjanje »pridobitev revolucije«. Prav tako tudi ne vidim razloga, da bi šteli kot ideološke le »sekularizirane«, ne pa tudi klasičnih oblik religije.

Tudi za Fukuyamo ideologija ni le določena »politična doktrina«, temveč »lahko vključuje religijo, kulturo in sklop moralnih vrednot«. ²⁹ Ta definicija je zelo podobna Mannheimovemu konceptu totalne ideologije, le da je nekoliko širša.

Glede na opisani definiciji lahko brez kakšnih prisiljenih prilagajanj umestimo ideologijo v Parsonsovo AGIL kibernetško shemo družbe. Sklepamo lahko, da sodijo ideologije kot take v kulturni sistem oziroma njegov kibernetški vrh, njihova institucionalizacija (npr. v obliki partije, cerkve, sekte . . .) pa v družbeni podsystem verovanj.

Omenil sem, da je po Parsonsovem razumevanju kultura podobna neke vrste genetskemu zapisu, torej naj bi se uporabljala predvsem za *ohranjanje* obstoječe družbe po veljavnih vzorcih, ne pa toliko spreminjanje (ne pozabimo pa, da genetski zapis pozna mutacije, ki imajo lahko tudi pozitivne učinke – ne nazadnje brez njih evolucija ne bi bila možna!). Takšno razumevanje kulturnih vzorcev kot *relativno* statičnih je verjetno ne glede na kritike, ki so nanj letele, primerno. »Revolucionare« spremembe v nekdanjih socialističnih družbah to prej potrjujejo, kot zavračajo. Je naključje, da je demokratična transformacija v družbah z demokratično tradicijo uspešnejša? Zakaj tolikšni problemi z uvajanjem demokracije v družbah s tradicijo »azijskega despotizma« (mimogrede: koliko časa je že minilo, odkar se je ta sistem v teh družbah »formalno« končal)? Je popoln slučaj, da se je v pravoslavnih evropskih družbah transformacija zatikala (v praktično vseh so npr. na prvih demokratičnih volitvah zmagali komunisti) precej bolj kot v katoliških, čeprav ima religija v komunistični družbi načeloma obrobni pomen?

Toda, kakšna je potem vloga (totalnih) ideologij (ki naj bi torej spadale v kulturni sistem) kot zahtev po globalnih spremembah ali celo rušenju obstoječe druž-

²⁸ Bell, 1962, str. 399–400.

²⁹ Fukuyama, 1989, str. 5–6.

be? Predvsem ni nujno, da je totalna ideologija splošno družbeno sprejeta: v določeni fazi jo lahko zagovarja le neka družbena skupina, ki pa pogosto – že zaradi same narave totalne ideologije – ima ambicije po razširitvi te ideologije na celotno družbo. S tem se zelo približamo Parsonsovemu pojmovanju zgodnjih krščanskih skupnosti v smislu sekt. Religija totalno obvladuje življenje članov takšne sekte, hkrati pa so njeni kulturni vzorci drugačni ali celo nasprotni obstoječi globalni družbi, zato prihaja med njima do konfliktov, možni pa so tudi kompromisi.³⁰

Verjetno bi lahko podobno razložili na primer vlogo komunističnih partij in njihove ideologije. Revolucionarna komunistična partija predpisuje natančne kulturne vzorce svojim pripadnikom in je hkrati v radikalnem konfliktu z globalno kapitalistično družbo. Ideologija, ki jo zagovarja, zahteva *rušenje* globalnega družbenega sistema, hkrati pa zagotavlja *ohranjanje* same »sekte« revolucionarjev. S prihodom komunistične partije na oblast postanejo njene vrednote in definicije najvišjih pomenov splošno zavezujoče. (Za kaj takega seveda ne zadošča le določena *politična* akcija ali pravični razvoj proizvodjalnih sil. Ne verjamem, da se lahko katera koli ideologija resno uveljavi brez ustreznih nastavkov v že obstoječi globalni kulturi in očitno ni naključje, da je bil komunizem najuspešnejši ravno v družbah z avtokratsko tradicijo, posebej v smislu azijskega despotizma.)

Čeprav je komunizem v svojem bistvu usmerjen v spremembe obstoječe družbe, deluje v socialistični družbi predvsem kot ideologija ohranjanja. Čeprav je socialistična družba označena kot *prehodna* v smislu razvoja v komunistično družbo, to ne pomeni, da njena ideologija bistveno spodbuja njeno spreminjanje. V zahtevah vladajočih partij gre pravzaprav za zanimiv paradoks: socialistična družba je *takšna*, da deluje v smeri razvoja v komunistično, zato mora *ostati* takšna in nevarni so ji tako »levi« kot »desni odkloni«.

Ideologija je kot sestavina kulturnega sistema nedvomno pomemben dejavnik družbenih *sprememb*. Za Parsonsa kot predvsem kulturnega determinista imajo prav inovacije v kulturnem sistemu najbolj odločilno vlogo v družbenih spremembah.³¹ Toda hkrati je dominantna totalna ideologija s predpisovanjem splošnih vzorcev delovanja in vrednot za celotno družbo, utemeljenih v definicijah najvišjih smislov, tudi eden ključnih dejavnikov *ohranjanja* obstoječega sistema.

Konec ideologij in razsrediščena družba

Za Parsonsa je moderna zahodna družba vrh evolucije. Ne trdi, da je evolucija z njo končana, je pa prepričan o absolutni superiornosti te družbe nad vsemi drugimi kadar koli do zdaj obstoječimi, posebej z vidika prilagajanja.³² Fukuyama in pred njim Kojève sta radikalnejša: zahodna družba je po njunem mnenju odpravila vsa bistvena protislovja. V 20. stoletju sta se izkazali za relativno neuspešni obe ključni alternativni sedanjemu zahodnemu modelu tržne ekonomije in demokracije: fašizem in komunizem. Fašizem po porazu v II. svetovni vojni ni bil več relevantna sila, s padcem komunističnih režimov v Srednji in Vzhodni Evropi pa je padla tudi druga, na videz resnejša alternativa. Ta proces ni zajel samo Evrope, temveč tudi države tretjega sveta. Celo kitajska partija je morala implicit-

³⁰ Parsons; Shils; Naegle; Pitts: *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*. New York: The Free Press, 1965, str. 250.

³¹ Adam, 1990, str. 747.

³² Parsons, 1991, str. 153–155.

no priznati (imanentno) ekonomsko inferiornost socialističnega sistema in temu prilagoditi svojo politiko na ekonomskem področju.³³

Položaj brez realnih alternativ zahodnemu tipu družbe pomeni konec ideologij. V petdesetih letih je Bell govoril predvsem o izčrpanosti klasičnih ideologij, katerih glavni nosilci so *intelektualci* (ne znanstveniki!), kar je ponazoril predvsem z diskreditacijo komunizma (moskovski procesi, pakt Hitler-Stalin, obračun z madžarskimi delavci, na drugi strani pa razvoj države blaginje na Zahodu). To pa še ne pomeni, da ne bi bilo mogoče racionalno z upoštevanjem posledic in brez poenostavljanj, kakršna so značilna za ideologije, opredeliti ciljev nadaljnjega družbenega razvoja.³⁴ Fukuyama in že pred njim Kojève sta radikalnejša: ideologij in utopij v klasičnem smislu je konec. In ker razumeta ideologije tudi kot temeljno gibalno družbenega razvoja, prihaja z njihovim koncem tudi konec zgodovine. Še vedno so možne vojne med državami in mednacionalni spopadi, vendar ne več na globalni ravni – z resno vključitvijo velikih držav (torej relevantnih svetovnih sil), saj naj bi se zanje zgodovina v klasičnem smislu že končevala (mimogrede: vsaj kar se tiče Rusije, bi morali tej trditvi ugovarjati). Fukuyama z odkrito nostalgijo meni, da v družbi na koncu zgodovine ni več pripravljenosti »tveganja življenja za čisto abstraktne cilje, vseobsegajočega ideološkega boja, ki je spodbujal drznost, pogum« in idealistične poglede na prihodnost. Te vrednote zamenjajo »ekonomska kalkulacija, neskončno reševanje tehničnih problemov, skrb za okolje in zadovoljevanje potrošniškega povpraševanja«.³⁵

Ceprav je Kojève in z njim Fukuyama po Heglovem zgledu verjetno precenil pomen idej v družbenem razvoju in zato tudi prišel do nekaterih preveč radikalnih sklepov in poenostavitvev, s katerimi se tu ne bomo podrobneje ukvarjali, je vsaj temeljne ugotovitve o koncu (totalnih) ideologij treba vzeti resno.

Ugotovimo lahko, da razume Fukuyama ideologijo predvsem kot dejavnik *spremembe*, ne omenja pa njene vloge v smislu *ohranjanja*, povezovanja družbenega sistema. Totalne ideologije (npr. v Mannheimovem smislu) pomenijo relativno celovite in homogene sisteme in razumljivo je, da se njihove zahteve praviloma nanašajo na družbo kot celoto: torej na vsak njen podsistem. Primerno ambiciozna totalna ideologija mora imeti odgovor, vsaj zasilen, na vsako bistveno vprašanje, ki se nanaša na katero koli področje družbenega delovanja. Kot take so ideologije nedvomno pomembna podlaga družbenega povezovanja.

Razvoj »neideološke« družbe se smiselno ujema z razvojem razsrediščene funkcionalno diferencirane družbe. Ko posamezni samoreferenčni pod sistemi razvijejo svoja lastna notranja načela, ki jih lahko obvladujejo le sami (politika kot taka ne more dajati sodb o umetnosti, religija ne more dajati sodb o znanstvenih vprašanjih ali obratno . . .), bi si tudi težko zamislili za vso družbo bodisi kibernetško vodilen podsistem, ki bi bil informacijsko tako bogat, da bi lahko (v kibernetškem smislu) usmerjal vse druge (AGIL shema), bodisi podsistem, ki bi lahko s svojo močjo enostransko vsilil svojo prevlado preostalim podsistemom (npr. politični sistem v socialističnih družbah). Gre za proces »izoblikovanja popolnoma različnih in protislovnih racionalnosti delnih sistemov, različnih ciljev, kriterijev relevantnosti in moral . . .« (Willke, 1983).³⁶ In ob tem tudi ni več možen celovit sistem idej, ki bi se kot totalna ideologija nanašal na celotno družbo. Socializem je

³³ Fukuyama, 1989, str. 5 in 8–11.

³⁴ Bell, 1962, str. 402.

³⁵ Fukuyama, 1989, str. 18.

³⁶ Citirano v: Bernik, I.: Pojemovni aparat teorije socialnih sistemov, Nova revija, let. 9, 96–99, Ljubljana, 1990, str.

bil zadnji veliki poskus v tej smeri – z ideološko določeno politiko (»socialistična demokracija« itd.), ekonomijo (planska ali »samoupravna«), umetnostjo (socialistični realizem), znanostjo (»dialektični materializem«), eksplicitno opredelitvijo socializma v pravu in celo ustavi, socialistično vzgojo in izobraževanjem itd. – ter se očitno prav zaradi tega izkazal kot neuspešen v primerjavi z zahodno družbo.

Toda kaj potemtakem povezuje in usmerja moderno družbo? Že Weber je poudarjal diferenciacijo različnih področij družbenega delovanja kot *neobhodno* in ob tem opozoril na »nevarnost, da se posamezna področja osamosvojijo na račun vseh drugih«, ³⁷ Durkheim in za njim Parsons sta ugotavljala, da diferenciacija še ne vodi v avtomatično integracijo, zato sta predvidela določene centralne mehanizme: Durkheim v normativni integraciji, ³⁸ Parsons pa v kibernetko vodilnih sistemih svojega modela AGIL. Ugotovili pa smo, da, vsaj če sprejmemo naravo samoreferenčnih sistemov, v modernih družbah to ni več mogoče.

Morda bi lahko primeren odgovor ali vsaj izhodišče zanj našli pri Helmutu Willkeju, ki si, izhajajoč iz Luhmannove teorije samoreferenčnih sistemov, postavlja prav to vprašanje. Willke priznava izjemno odpornost in prilagodljivost razvitih družb, zato ne napoveduje njihovega razpada. Zavrača pa, skupaj z Durkheimom in Parsonsom, da bi bila integracija avtomatičen proces, ki bi logično sledil iz diferenciacije. V moderni družbi, ki sestoji iz diferenciranih samoreferenčnih sistemov, klasično hierarhično upravljanje ni več mogoče (spet je bil socializem očitno zadnji veliki poskus). Nadomesti ga lahko le zapleteno *prostovoljno usklajevanje* med podsistemi oziroma t. i. kontekstualno usmerjanje. ³⁹

Samoreferenčni sistem mora torej v svoji lastni notranji logiki ugotoviti, da je usklajevanje z drugimi samoreferenčnimi sistemi *zanj* potrebno. Ne nazadnje bi lahko bila ob njegovi visoki stopnji izmenjave z okoljem vsaka katastrofa v tem okolju usodna za sam sistem. Pomislimo na primer, kako vplivajo npr. krize v samoreferenčni politiki na samoreferenčno ekonomijo (in obratno) v modernih (razsredičenih) družbah.

Integracije moderne družbe torej ne bo mogel opravljati niti kakšen posamičen sistem niti kakšen genialen subjekt, ki bi mu bilo vse jasno za naprej in za nazaj, niti totalna ideologija, ki bi poznala odgovore na vsa vprašanja tega – morda pa tudi še kakšnega drugega – sveta. Edina resna perspektiva moderne družbe je možna, in v tem se z Willkejem strinjam, z zapletenimi, dolgotrajnimi (in morda za tiste z nostalgijo po razburljivi preteklosti dolgočasnimi) usklajevanji med družbenimi podsistemi. Sprejem določene družbene norme, na primer zakona v resni parlamentarni demokraciji, verjetno ni več izključna stvar niti politične akcije množic niti zakulisne odločitve ozke politične elite, temveč zapletenih medsebojnih pritiskov in pogajanj različnih interesnih skupin, ki izhajajo iz različnih prizadetih podsistemov.

V takšni družbi radikalnejše družbene spremembe, kakršne so bile značilne za dosedanje *zgodovino*, verjetno res niso več mogoče in v tem lahko damo prav tudi Fukuyami.

Ni pa nikakršnega vnaprejšnjega jamstva za dolgoročni obstoj in stabilnost moderne decentične družbe. Nikjer ni določeno, da družba *mora biti* takšna, kot je zahodna moderna družba, in da zato takšna družba *mora funkcionirati*. Ne nazadnje tudi ne moremo zanesljivo napovedati konca poskusov ideološkega obvladova-

³⁷ Willke, H.: Sistemska teorija razvitih družb: Dinamika in tveganost samoorganiziranja moderne družbe.

³⁸ Prav tam, str. 86–87.

³⁹ Prav tam, str. 53–57.

nja globalne družbe, če pa takšne ambicije, čeprav na relativno parcialni ravni, še vedno obstajajo. Naravnost ironično je, da so Bellovemu razmišljanju o izčrpanosti velikih ideologij v petdestih letih, v šestdesetih letih sledila – nedvomno *ideološka* – novolevičarska gibanja, zanemariti pa ne moremo tudi sedanjega razcveta radikalno nacionalističnih gibanj v nekaterih zahodnih državah – kot praktičnega »protiargumenta« Fukuyamovim trditvam.

Nekatere tradicionalne družbe, ki jih imamo z evropskega vidika za izrazito inferiorne, so preživele nekaj tisočletij. Prihodnost je še pred nami in ne bi se bilo pametno pre nagliti s preveč suverenimi sodbami.

LITERATURA

- ADAM, F.: Družbena evolucija in procesi modernizacije v luči Parsonsove teorije, Družboslovne razprave, 8, št. 11, Ljubljana, 1991
- ADAM, F.: Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije, Nova revija, let. 9, 96–99, Ljubljana, 1990
- BELL, D.: The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the fifties. New York: Collier Books, 1962
- BERNIK, I.: Pojemovni aparat teorije socialnih sistemov, Nova revija, let. 9, 96–99, Ljubljana, 1990
- FUKUYAMA, F.: The End of History? The National Interest, Number 16, 1989
- GODINA, V.: Pozicija posameznika v socializacijskem procesu, Ljubljana: FSPN, 1990
- LUHMANN, N.: Pojem družbe. Teorija in praksa, let. 28, št. 10–11, Ljubljana, 1991
- LUHMANN, N.: Political Theory of the Welfare State. Berlin: New York: Walter de Gruyter, 90
- LUHMANN, N.: Sistem in funkcija, Nova revija, let. 9, 96–99, Ljubljana, 1990
- PARSONS; Shils; Naegle; Pitts: Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory. New York: The Free Press, 1965
- PARSONS, T.; Platt, G.: The American University. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- PARSONS, T.: Društva. Zagreb: Biblioteka August Cesarac, 1991
- PARSONS, T.: Social Systems and the Evolution of the Action Theory, New York: The Free Press, 1977
- SHILS, E.: Centar i periferija. V: Kuvačić, I.: Funkcionalizam u sociologiji. Zagreb: Naprijed, 1990
- WILLKE, H.: Sistemska teorija razvitih družb: Dinamika in tveganost samoorganiziranja moderne družbe. Neobjavljeni prevod