

НАСТАВНИ ПРЕДМЕТ: САВРЕМЕНА СХВАТАЊА ПРИРОДЕ И ДРУШТВА
СТУДИЈСКИ ПРОГРАМ: РАЗРЕДНА НАСТАВА-МАСТЕР
ПРЕДАВАЊЕ ПО РАСПОРЕДУ: ПЕТАК, 03.04.2020.
НАСТАВНИК: Проф. др Јован Базић

6. Функционалистичке теорије друштва

Функционалистички приступ у проучавању друштва појавио се у социологији веома рано. Већ су оснивачи социологије, Огист Конт, а посебно Хербет Спенсер, третирали људско друштво као затворен систем међусобно повезаних и солидарних делова, и у складу са тим друштвене појаве, односно поједине друштвене структуре, установе и делатности објашњавали улогом коју оне врше у друштву, мање-више аналогно улози појединих органа у биолошком организму. Функционалистички приступ у развијенијој форми заступао је и Емил Диркем који је сматрао да је друштво систем састављен од хармонично повезаних и добро интегрисаних делова које на окупу држе заједничке колективне представе.

Са развојем социологије и обогаћивањем њених сазнања о друштву и животу људи, ове почетне, примитивне верзије функционализма замењене су модернијом варијантом, познатом под називом структурални функционализам који је постао доминантан у савременој социологији. Иако се заговорници структуралног функционализма међусобно разликују, свима им је заједничко то да у објашњењу друштвених појава и процеса не полазе од индивидуалних или колективних понашања људи или издвојених облика друштвених односа, већ од друштва као целине. Притом, они друштво схватају као организован и самодовољан систем који има мање-више трајну структуру и у коме сви његови делови имају одређене функције које су у служби одржања друштвеног система, као целине.

Зачетници структуралног функционализма су енглески антрополози Бронислав Малиновски (1898-1967) и Ретклиф Браун (1881-1953), који су у својим истраживањима примитивних друштава поставили његове темељне принципе. У проучавању тих друштава Малиновски и Браун су одбацили до тада владајуће еволуционистичко становиште, по коме примитивно друштво представља почетни стадијум у друштвеној еволуцији, те се његове институције и култура могу успешно реконструисати на основу карактеристика савременог друштва. Уместо тога, они су на основу богатог емпиријског увида пошли од поставке да се свако друштво, дакле и примитивно и модерно, мора третирати као затворен, релативно самодовољан систем, чији сви делови складно функционишу, како би одржали систем у животу.

Настанак и функционисање друштвеног система и културе, као његове основе, Малиновски је тумачио полазећи од потреба и интереса појединаца и начина њиховог задовољавања. По њему, људи као и животиње, имају примарне биолошке потребе: за храном, склоништем, заштитом, сексуалне потребе, итд. Да би те потребе задовољили, они проналазе различите начине да прибаве храну, подигну склониште, да успоставе хетерогене сексуалне односе и сл. У процесу задовољавања тих примарних потреба, људи, за разлику од животиња, формирају више, социјалне потребе из којих настају разноврсне институције и

културне творевине које обликују друштво, односно друштвени систем. Тако потреба за комуникацијом доводи до настанка језика, потреба за сарадњом доприноси настанку правила понашања и друштвених санкција, човекова потреба да овлада природом и страх од смрти доводе до настанка магије и религије, а све то до стварања институција које координирају разноврсне активности заједничког живота људи. Дакле, друштво је, за Малиновског, сложен систем међусобно зависних објеката, активности и понашања, који се око важних и виталних задатака организују у институције, какве су породица, клан, општина, племе и организоване економске, политичке, правне, васпитне и друге друштвене групе.

За разлику од Малиновског, Браун је, следећи Диркема, све друштвене и културне творевине из којих је саздан друштвени систем објашњавао друштвеним а не индивидуалним чиниоцима. По њему, сваки обичај, веровање или институција у примитивном друштву играју неку унапред одређену улогу у животу те заједнице, која је слична улози органа у биолошком организму. Зато се култура и њене поједине установе могу разумети само с обзиром на улогу коју имају у друштвеној структури, а не на основу властитих начела која произлазе из интереса појединаца. Схватајући структуру друштва као мрежу стварно постојећих друштвених односа, Браун је истицао да се функција сваке установе показује у њеном доприносу одржавања друштва. Као што појединци у сродничком систему узајамним правима и дужностима одржавају сродничку структуру, исто тако и друштвене установе кроз међусобну функционалну повезаност у оквиру глобалне структуре неког друштвеног система доприносе унапређењу, постојаности и кохезији тог система.

Полазећи од ових теоријских сазнања до којих су у проучавању примитивних друштава дошли Малиновски и Браун, као и Веберовог и Диркемовог учења, познати амерички социолог Талколт Парсонс (1902-1972) засновао је целовит структурално-функционалистички социолошки систем. Основе тог система изнео је у два своја главна дела: *Структура друштвене акције* и *Друштвени систем*.

Парсонс је, као и Диркем, људско друштво схватио као колективно организовано становништво које на окупу држи јединствен систем институционализованих вредности и норми. Међутим, као заговорник структуралног функционализма он се није задовољио овом општом одредбом друштва, већ је настојао да открије унутрашњу структуру друштва и карактер веза и односа које постоје унутар структуре између њених делова. Зато је развио посебан појмовно-категоријални апарат и поставио нову теоријску парадигму за анализу и објашњење структуре свих система укључујући и друштвени систем.

Парсонс, као и Вебер, сматра да је индивидуално делање полазна теоријска категорија за објашњење друштва и друштвене структуре. Он делање схвата као свесно поступање појединаца које је усмерено на остваривање одређеног циља који се креће у оквирима система и доприноси његовом одржавању. Главни елементи из којих је састављено индивидуално делање су: (1) актер, односно лице које дела; (2) циљ - будуће стање које актер својим делањем жели да постигне; (3) ситуација - која има два елемента: скуп околности које стоје под контролом актера, тј. "средства" и околности које су изван његове контроле тј. "ситуација у ужем смислу" и (4) нормативна оријентација - скуп норми и вредности којима се исказују циљеви друштва. Овако схваћено индивидуално деловање, за Парсонса је, као што је већ речено,

аналитичка категорија. Оно се односи на појединачног актера, усамљеног Робинзона, који у реалном друштвеном животу не постоји, јер, појединци не делују као изоловане индивидуе. Највећи број акција одвија се између два или више појединаца, тако да се индивидуална акција претвара у социјалну акцију која је за Парсонса основна реална категорија друштвеног живота.

У структури социјалне акције, односно друштвеног деловања Парсонс разликује четири елемента: биолошки организам, личност појединца која изражава његове мотиве, тежње и циљеве, друштвени систем који представља систем интеракција и културни систем који обухвата вредности и норме којима се појединци руководе у свом понашању. У раној фази свог научног развоја, док је заступао претежно волунтаристичко становиште, Парсонс је давао примат систему личности. Међутим, у позној фази то место је заузела култура, односно систем културе. "Организам понашања је, пише Парсонс, тачка артикулације система акције са анатомско-физиолошким особинама физичког организма и служи као његова тачка додира са физичком средином. Са своје стране, систем личности је систем контроле над организмом понашања, друштвени систем - над личностима својих учесних чланова и културни систем контроле релативан у односу на друштвене системе".¹

Полазећи од овако схваћене структуре система социјалне акције и хијерархије односа између појединих њених делова, Парсонс је поставио нову теоријску парадигму функционисања сваког система акција. Наиме, он сматра да се сваки систем акције темељи на четири функционална принципа, односно императива, а то су: 1. императив одржавања схеме, основног владајућег обрасца; 2. императив интеграције, односно унутрашње повезаности система; 3. императив постизања циља, усмерености јединица система на остваривање циљева у променљивим околностима; 4. императив прилагођености система општим условима. У оквиру система делања, култура односно културни системи су специјализовани за функцију одржавања схеме, друштвени систем за интеграцију јединица које делују, појединци као системи за постизање циљева и организми за прилагођавање.²

Примењујући ову општу парадигму за друштво као систем, Парсонс је издвојио четири подсистема који функционално повезани обликују друштво, односно друштвени систем. То су: 1. културни поредак, који представља институционализовани систем културних и моралних вредности које "одржавају схему", духовно јединство друштва; 2. правни поредак, састављен од права и дужности утврђених законом, који обезбеђују интеграцију друштва, односно колективно организовани живот становништва; 3. политички поредак, који различитим средствима, механизмима и процесима мотивише појединце да у конкретним ситуацијама, остварујући своје циљеве, доприносе остваривању заједничког циља - одржању основне схеме друштва; 4. привредни поредак, који обезбеђивањем "расположивих погодности" кристализованих у институцији новца и тржишта, обезбеђују адаптацију друштвеног система према природи као његовој органској основи и другим окружујућим друштвеним системима.³

Полазећи од овако схваћене опште структуре друштвеног система, Парсонс је колективно организовано становништво и нормативни поредак, два

¹Т. Парсонс, "Преглед друштвеног система"у: *Теорије о друштву*, I, исто, стр. 41.

²*Исто*, стр. 42.

³*Исто*, стр. 43.

основна структурална елемента од којих је пошао у одређењу друштва, рашчланио на четири категорије - улогу, колективитет, норму и вредност - који су конститутивни елементи сваког конкретног друштва. Ови елементи друштвене структуре међусобно су повезани општим функционално-структуралним обрасцем деловања. Вредности одржавају функционисање базичне "културне схеме" друштва, норме регулишу мноштво разноврсних процеса који доприносе спровођењу основних вредносних одређења на којима се друштво заснива, разноврсни колективитети, установе и групе руковођене вредностима и друштвеним нормама остварују циљеве друштва и на крају појединци вршењем различитих улога доприносе адаптацији друштва, односно његовом усклађивању са другим системима и природом као окружењем.

За Парсонса, као што се види, најважнију улогу у друштву имају културне и моралне вредности. Оне представљају извор целокупног друштвеног живота, јер социјализацијом личности и преко правних норми каналишу и усмеравају појединце и друштвене колективитете у вршењу друштвених улога. Норме, правно или обичајно санкционисана правила понашања појединаца и социјалних колективитета, произилазе из вредности. Оне вредностима у сваком конкретном друштву дају друштвени смисао и легитимитет и тиме непосредно утичу на понашање појединаца и друштвених група у складу са друштвено прихваћеним вредностима. За Парсонса је улога најелементарнија јединица друштва, јер у социјалним интеракцијама појединци не учествују као целовите личности, већ врше одређене улоге делом своје личности, тј. обављају одређене делатности у складу са нормативним очекивањима друштва. Комплекс сродних и међусобно повезаних улога појединаца који је нормативно регулисан у границама општих вредности и норми представља ширу друштвену јединицу - друштвени колективитет. Парсонс у колективитете убраја институције, организације и друштвене групе.

Појединци, актери социјалне интерекције и колективитети, врше очекиване улоге зато што се нормативна очекивања групе у току социјализације конституишу као део саме личности појединца. У процесу социјализације појединац у већој или мањој мери, апсорбује стандарде и идеале свог друштва и своје групе, тако да они постају мотивационе снаге у његовом понашању. С друге стране, појединци врше друштвене улоге на очекивани начин и зато што се њихов конформизам награђује, а одбијање кажњава. То се обезбеђује пре свега преко друштвене стратификације. Обављајући одређене улоге, људи заузимају одговарајуће друштвене положаје који изражавају њихов функционални допринос добробити друштва. Људи сличних положаја добијају исти класни статус у друштву, односно улазе у исту друштвену класу, која се од других класа разликује по моћи, богатству и стиловима живота својих припадника.

На бројне приговоре да је његов теоријски систем статичан и да је немоћан да објасни промене које се одигравају у друштву Парсонс је у једном од својих последњих дела *Друштво: еволутивне и компаративне перспективе* настојао да докаже да су те критике неоправдане. Он истиче да његов систем доиста не прави стриктну разлику између процеса који одржавају систем и процеса који доприносе његовој промени, али да он није статичан, да не искључује друштвене промене. Извори потенцијалних промена у друштвеном систему, по њему, могу бити двојаки: егзогени (спољашњи) и ендогени (унутрашњи).

Егзогени извори друштвене промене састоје се од унутрашњих тенденција ка промени које постоје у организмима, личностима и у културном систему, а исто тако и од утицаја које врше окружујући друштвени системи. Унутрашњи извори промена долазе из нарушеног склада, "напетости" између две или више структуралних јединица или подсистема друштва (на пример, између привреде и политике).

Друштвене промене, по Парсонсовом мишљењу, могу имати карактер процеса који воде "уравнотежењу друштвеног система" и процеса који доводе до "структуралне промене". Први процеси изазивају промене у границама система, док други доводе до "расформирања система", тј. прелазе његове границе. Унутрашње промене, односно процеси уравнотежења система теку континуирано. Рашћење и диференцирање друштвеног система непрестано ремети његову равнотежу, али одговарајућим механизмима компензације нарушена равнотежа се поново успоставља, али не више као раније стање већ као нови склад између структуралних јединица. Структурална промена, односно превазилажење система резултат је дугорочних еволуционих процеса. Ти процеси теку у оквиру неког ширег уравнотежења или циклуса, који су повезани са преломним тачкама у развоју елемената кодова у нормативним структурама. У том смислу, Парсонс разликује три стадијума еволуције људског рода: примитивни, прелазни и модерни. Главни фактор који је имао пресудну улогу у превазилажењу примитивног стадијума прелазним, био је развој језика, док је еволуција из прелазног у модерно доба извршена институционализацијом нормативног поретка.

Функционалистичке теорије које људско друштво схватају као сложену функционалну целину разноврсних социјалних, психичких и културних појава и процеса, представљају велики теоријски помак у научном објашњењу друштва. Они својим схватањем друштва као реалне целине преваладавају слабости номиналистичких, индивидуално-психолошких теорија. Истовремено, комплексним схватањем друштвене структуре, које не занемарује човека као појединца, функционалистичке теорије у великој мери превазилазе и слабости разноврсних колективно психолошких теорија које друштво редукују на колективно психолошки етнитет.

Међутим, функционалисти пренаглашавају статичност друштва и интегративне односе у њему. Малиновски, Браун и Парсонс виде друштво, у основи, као статичну целину чији су делови хармонично повезани и чврсто интегрисани, чиме игноришу, или недовољно уважавају друштвене супротности, напетости и сукобе који су иманентни сваком друштву.

7. Неофункционалистичке теорије друштва

Ове теорије настају у тежњи да се превазиђе претерана статичност Парсонсове теорије друштва, која је, као што смо већ истакли превасходно окренута процесима друштвене интеграције и стабилизације. Оне су настојале да у Парсонсов социолошки систем уграде елементе дијалектике односно динамике и конфликта који покрећу ограничене структуралне промене.

Зачетник ових теорија је Парсонсов ученик Роберт Мертон. Он сматра да су се сви велики "тотални социолошки системи", укључујући и Парсонсов,

показали неделотворним за објашњење друштвене стварности, јер почивају на неколико погрешних претпоставки. Прва је да се теоријски системи могу развијати пре него што се обезбеди озбиљан и свестран емпиријски увид у друштвену стварност. Друга је да сви културни продукти који постоје у истом историјском периоду имају исти ниво зрелости; чињеница да се физика и социологија могу као научне дисциплине идентификовати средином XIX века, не значи да достигнућа једне могу бити мерила за достигнућа друге. Најзад, погрешно је веровање да социологија, као млада наука која тек акумулира своја емпиријска сазнања, може да развије један свеобухватан теоријски систем, ако то није успела физика која за собом има вишевековно научно знање.

Сматрајући да су општи теоријски системи неделотворни, Мертон се залаже за заснивање тзв. "теорије средњег обима", која би стајала између радне хипотезе и опште теорије. "Она је средњи ниво између општих теорија друштвених система које су сувише далеко од појединих врста друштвеног понашања, организације и промене да би објасниле предмет посматрања, и оних детаљних сређених описа, појединости за које се, углавном, не врше уопштавања".⁴

У складу са оваквим односом према општим теоријским системима, Мертон је, полазећи од емпиријских увида, у делу *Социјална теорија и социјална структура*, ревидирао полазне принципе класичног функционализма и свог учитеља Парсонса. Принципу о универзалној функционалности, који говори о томе да сваки друштвени део врши неку позитивну функцију у односу на систем као целину, Мертон супротставља принцип дисфункционалности, односно тврди да сви делови система не само да не морају вршити неку позитивну функцију, него могу бити дисфункционални у односу на адаптабилне могућности система као целине. Истовремено, он поред манифестног истиче и латентно дејство функција у систему. Друштвене појаве, поред манифестних функција, функција које су уочљиве у односу на дати систем, код којих је дејство актера свесно, а резултати тог дејства очекивани, могу имати, сматра Мертон, и латентне функције, функције чија дејства, а посебно резултате, актери нису очекивали.

Најзад, насупрот принципу универзалности нормативних образаца културе, према којем је нужно да културне и моралне вредности друштва прихвате сви његови чланови, Мертон и његови следбеници истичу принцип алтернативних вредносних оријентација. Поједини делови друштва, друштвене групе и институције могу се интегрисати у друштвени систем "извијањем" заједничког нормативног обрасца културе, тј. стварањем поткултуре у оквиру владајућег система културе.⁵

Следећи резултате Мертоновог преиспитивања Парсонсове теорије, амерички социолог Луис Козер у делу *Функције социјалног конфликта* настоји да одреди структурални извор сукобљавања и да утврди функције конфликта у друштвеном систему. Он сматра да су сукоби иманентни свакој друштвеној групи и сваком друштвеном систему. Они извиру из неједнаке расподеле ретких

⁴R. Merton, *Oteorijskojsociologiji*, Zagreb 1979, str. 14.

⁵Разлике између доминантне алтернативне културне оријентације на бази Мертоновог схватања девијантног понашања разрадила је Florence Kluckhohn: *Dominant and Substituted Profiles of Cultural Orientation: Their Significance for Analysis of Social Stratification*, *Social Forces*, vol. 28, May 1950.

вредности и добара, од којих су посебно значајни: статус, доходак и моћ. Друштвени сукоб, за Козера, представља "борбу око вредности и полагања права на ретке положаје, средства и моћ у којој су циљеви противника да неутралишу, онеспособе или униште своје ривале".⁶

Да би потпуније сагледао улогу сукоба у групи, односно да би могао да прати ток сукобљавања, Козер прави разлику између непријатељских осећања и друштвених сукоба. Непријатељска расположења представљају предиспозиције за настанак конфликтног понашања, док је сукоб посебан облик непријатељских ставова или осећања која се увек испољавају у узајамном деловању две или више особа. До прерастања непријатељских емоција у сукобе, по правилу, долази када расподела права и привилегија изгуби друштвени легитимитет. Управо се легитимношћу, сматра Козер, може објаснити ретка појава сукоба између каста у индијском кастинском систему, а исто тако и учесталост сукоба у савременом друштву у коме не постоји тако изражена легитимност моћи и хијерархија положаја.

Претварање агресивних емоција у сукобе не мора, сматра Козер, да буде увек дисфункционално за друштвене односе у којима се јавља. Штавише, сукоб је често неопходан да би се такви односи одржали и развијали. Ако у друштву не постоје могућности да се бес и незадовољство искале у узајамним односима, припадници заједнице могу реаговати потпуним повлачењем, што води нагомилавању потенцијалног набоја који лако може да се активира и разбије целу друштвену структуру.

Функција односно дисфункција сукоба, према Козеру, зависи пре свега од питања која су предмет спора. Унутрашњи сукоби који не доводе у питање основне претпоставке на којима се темеље друштвени односи су позитивно функционални за друштвену структуру, јер доприносе њеној ревитализацији. Насупрот томе, сукоби у којима супротстављене стране више не деле основне вредности на којима почива друштвени систем су дисфункционални; они увек прете да потпуно разоре структуру друштва.

На карактер сукоба и њихове последице значајно утиче и структура друштва у коме се сукобљава. У тоталитарним и аутократским друштвима сукоби су, када до њих дође, по правилу, интензивни и деструктивни по систем. Крута структура таквих система не поседује одговарајуће механизме којима би се ефикасно прилагодила промењеним околностима. Покушаји тоталитарних система да латентна незадовољства и непријатељска нерасположења која у систему постоје каналишу помоћу институција за пражњење (политички вицеви, позоришне сатире итд.), или да заменом објекта сукоба, преко институције "жртвеног јарца", преусмере агресивна осећања и мисли, од оригиналног објекта ка споредном, по правилу се, на дужи рок показују неуспешним и неделотворним. Они могу привремено да одгоде појаву сукоба, али не и да га разреше јер се у друштву акумулирају потиснута незадовољства што ствара потенцијал за разорну експлозију самих темеља система.

Насупрот томе, у демократским и отвореним друштвима, са еластичним структурама, која допуштају да се сукоби јављају и артикулишу, опасности од потпуног слома друштвеног система су, сматра Козер, мало вероватне. Допуштајући непосредно изражавање супарничких циљева и интереса, таква

⁶L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, London 1986, str. 8.

друштва су способна да изнова подесе своје структуре елиминисањем извора незадовољства.

Много радикалнији од Козера у критици класичне функционистичке теорије и у трагању за новим теоријским перспективама за објашњење промена структуре друштвених система је савремени немачки социолог Ралф Дарендорф. Он сматра да су теоријске поставке класичног функционализма о стабилности, интегрисаности, функционалној координацији и сагласности корисни научни инструменти за анализу друштвене статике, односно анатомије друштвене стварности. Међутим, функционистички, интегралистички модел друштва је немоћан у анализи оних процеса који воде дестабилизацији друштвеног система. Због тога Дарендорф, полазећи од Маркса и других заговорника конфликтних теорија, покушава да конституише нови конфликтни модел друштва, који треба да омогући нову перспективу социолошке анализе.

Дарендорфов модел полази од следећих теоријских примеса: 1. свако друштво је стално подвргнуто промени; 2. Свако друштво показује сталну присутност сукоба; 3. Сваки елемент друштва доприноси његовој промени и дезинтеграцији; 4. Свако друштво почива на присили, принудном потчињавању једних чланова од стране других.⁷

Дарендорф сматра да његов модел не искључује интегралистички модел него да је са њим комплементаран. Коришћење једног или другог модела ствар је тежишне усмерености анализе, а не суштинских разлика у основним гледиштима. Теорија друштвеног сукоба може да користи многе појмове и категорије функционистичке теорије као што су: улоге, институције, структуре, функције, итд. Али, истовремено она мора свој појмовно категоријални апарат да прошири новим појмовима, као што су: власт, сукоб, интерес и сл. који су пресудно значајни за анализу друштвене динамике.

Дарендорф дели Козерево мишљење да су друштвени сукоби конститутивни делови друштвеног живота и друштвене стварности. Али, за разлику од Козера, који узроке друштвених сукоба види у расподели ретких вредности и добара, он га налази у неједнакој расподели власти. По њему, у свим конфликтним ситуацијама увек је присутан однос доминације и потчињавања који се заснива на власти и моћи. Пошто је моћ, по правилу, повезана са особама и њиховим особинама, власт која представља легитиман однос потчињавања и доминације, јесте главно и трајно извориште социјалног сукоба.

Утврдивши да је власт извор сукоба, Дарендорф даљу изградњу своје социолошке теорије односно њеног категоријалног апарата везује за појам власти. Он друштвени сукоб схвата као сукоб око легитимности постојећих односа власти, јер свако сукобљавање нужно претпоставља довођење у питање легитимности власти. "У сваком удружењу интереси владајуће групе су вредности које конституишу идеологију легитимности њеног владања, док интереси потчињених група представљају претњу овој идеологији и друштвеним односима које она покрива".⁸ На другој страни, интересе, другу кључну категорију своје теорије, Дарендорф одређује као очекиване оријентације у понашању носилаца улога које су условљене њиховим положајем у структури власти. Инспиришући се Марксовим разликовањем "класе по себи"

⁷R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, London 1959. str. 162.

⁸Исто, стр. 176.

и "класе за себе", а користећи истовремено Мертоново разликовање "манифестног" и "латентног", он дели интересе на латентне и манифестне, и у складу са тим конфликтне групе на "квазигрупе" и "интересне групе". Прве групе, које почивају на латентним интересима, чији чланови нису свесни структурално предодређених праваца свог понашања, нису реалне групе у социолошком смислу, већ су теоријске конструкције сачињене ради објашњења друштвених сукоба. Праве групе, које су реални узрочници друштвених сукоба, јесу интересне групе. Оне се заснивају на манифестним интересима свога чланства и зато имају препознатљиву структуру, организацију и програм.

Да би се у реалном друштвеном животу из заједнице латентних интереса појединаца, односно из "квазигрупе" развила интересна група, која је носилац сукоба, неопходне су, по мишљењу Дарендорфа, одговарајуће структуралне претпоставке. Најважније међу њима су: 1. технички услови који обухватају постојање могућих вођа, основног нормативног акта и идеологије којом се артикулишу манифестни интереси; 2. политичке могућности организовања, што значи да систем допушта слободно политичко организовање и деловање партија и других политичких субјеката; 3. Друштвени услови који пружају могућност комуницирања између чланова "квазигрупе", као и регрутовање новог чланства на основу стварних структуралних услова који су релевантни за сукоб, а не случајно.

Дарендорф, као и Козер, сматра да у сваком друштву постоји мноштво сукоба, јер је сваки организован сегмент друштва заснован на односу доминације и потчињавања. У тоталитарним, недемократским друштвима, где се постојање сукоба не признаје, где сукоби немају друштвени легитимитет, они постоје у латентном облику као пригушена незадовољства која прете да се, када достигну критичну тачку, претворе у насилан сукоб који разара целу друштвену структуру. У отвореним демократским друштвима, где се признаје друштвени легитимитет сукоба, они се испољавају као конфликти разноврсних интересних група, а пре свега друштвених класа. Та друштва не теже да потпуно елиминирају или потисну сукобе, јер је то немогуће, већ настоје да их регулишу. Ефикасно регулисање сукоба могуће је, сматра Дарендорф, само ако сукобљене стране признају реалност и нужност конфликтне ситуације и оправданост борбе противника, затим ако је дозвољено слободно организовање интересних група и најзад, ако противници признају одређена формална правила игре која служе као оквир њихових односа.

Када сви ови битни предуслови постоје могу се применити разноврсни односи регулисања сукоба, почев од измирења сукобљених страна путем одређених институција, преко посредовања у коме интервенирајућа трећа страна даје савете који нису обавезни за сукобљене стране, до арбитраже, било политичке која тежи компромису, било правне, у којој арбитар процењује спорно питање према стандардима и мерилима права и правде.⁹

Иако су друштвени сукоби конститутивни елементи друштвене стварности, они, сматра Дарендорф, нису директни узрок промена. Међутим, сукоби, а посебно класни који имају трајан извор у структури друштва, доводе до промена структуре, које подразумевају промену особља на доминантним положајима, али исто тако и промене у нормативној и институционалној сфери друштва. Структурална промена, по Дарендорфу, може бити тотална смена

⁹Исто, стр. 223-231.

људи на владајућим положајима, што је редак догађај у модерном друштву, делимична смена, што је чест случај, и најзад, промена структуре која не укључује никакву персоналну смену власти. Овај последњи вид структуралне промене је, по мишљењу Дарендорфа, најзначајнији. Он се збива у ситуацијама када водећа партија уграђује у законодавство интересе и предлоге опозиције.

У целини гледано теоријски напори неофункционалиста - Мертона, Козера и Дарендорфа - да превазиђу слабости Парсонсове теорије остали су на пола пута. Иако су прихватили чињеницу да су друштвени сукоби интегрални део друштвене стварности, они нису успели да открију дубљу везу између сукоба и радикалне структуралне промене. Њихово теоријско вредновање регулације сукоба и облика структуралне промене говори да они у великој мери остају у границама интегралистичке концепције друштва. То се јасно види из њихових ставова о плуралитету конфликтних група и сукоба између којих не постоји могућност кумулације, а самим тим ни могућности за радикалну и корениту промену друштвене структуре.

8. Психолошко - спиритуалистичке теорије друштва

Ове теорије настају као радикална критика позитивизма у социологији. Оне људско друштво и његову историју, било да је реч о цикличном или еволуционом кретању, схватају као интеракцију појединаца која произилази из трансцендеталних, ван временских и ванпросторних идеја и вредности.

Питирим Сорокин (1889-1968), познати амерички социолог руског порекла је најзначајнији престаивник ових теорија. У свом познатом делу *Динамика друштва и културе*, он је на бази темељитог проучавања развитка људске цивилизације понудио особену, цикличко-спиритуалистичку теорију друштва и људске историје.

Сорокин целокупну стварност дели на три дела: неорганску, органску и социокултурну. Друштвене појаве и процеси које чине социо-културну стварност резултат су интеракције појединаца засноване на културним вредностима и нормама. Наиме, Сорокин разликује у друштвеној стварности три основна дела. На првом месту, апсолутно најзначајнији део у друштвеном животу, јесу духовни садржаји - идеје, вредности и норме, које он назива значењима. То су трансцендеталне, нематеријалне, ванвременске, ванпросторне категорије које се налазе у свакој друштвеној појави. Оне одређују смисао свих друштвених појава и главни су узрок њиховог настанка. Други део друштвене стварности представљају материјални преносиоци значења, који објективизују значења. Преносиоци духовног језгра културе су, по Сорокину, разноврсни - почев од звучних проводника какви су говор и музика, преко оних који преносе светлост и боју, затим пантомимијских спроводника као што су мимика и гестови параде и церемоније; затим објеката спроводника, какви су новац, грађевине, реликти, до серије физичких, хемијских, механичких и електронских спроводника.

Трећи, структурални део социокултурне стварности чине људи који социјализацијом прихватају значења и својим понашањима их актуелизују и оживотворавају. Без људског фактора, сматра Сорокин, систем значења са

својим материјалним носиоцима био би фосилна мумија, слична великим културним системима, какви су староегипатски, вавилонски и сумерски.

Према Сорокину, у основи свих емпиријских социокултурних система који су постојали и који постоје у друштвеној стварности налазе се три суперсистема: 1. идеационални, 2. сензуалистички и 3. идеалистички који настаје синтезом два претходна. Сваки од ових суперсистема обликује особену културу, свој систем вредности и сазнања, своју филозофију и поглед на свет, свој систем истине, свој тип религије, сопствене облике уметности и литературе, своје обичаје, специфичну економску и политичку организацију друштва и сопствени тип личности. У друштвеној стварности ниједан од ових културних типова не постоји у чистој форми, неке културе су ближе идеационалном, неке сензуалистичком, док су неке најближе њиховој синтези - тј. идеалистичком систему.

У идеационалној култури стварност се схвата као надчулна, нематеријална и вечна, а основне људске потребе и циљеви су претежно спиритуалистичке природе. Отуда у овом типу културе одлучујућу улогу има религија и њој су подређене остале културне области - филозофија, наука и уметност. Политичко уређење је теократско, друштвени односи су статични, патријархални и уређени су на хијерархичан - кастински или сталешки начин. У историји европске цивилизације ова култура је преовладала у Грчкој до V века пре наше ере и у западној Европи у средњем веку до XII столећа.

Насупрот идеационалној, у сензуалистичкој култури стварност се схвата као чулна (онако како је пружају чула) и темпоралистички, као непрекидан процес настајања, развоја и напредовања. Међу људским потребама доминирају човекове телесне потребе које се настоје задовољити што више: мењањем, прилагођавањем и преуређењем природне и друштвене околине, развојем технике, медицине и других примењених наука. Филозофија и уметност се у овом типу културе ослобађају религијске доминације, док у друштвеним односима преовлађују уговорни елементи што их чини отворенијим. Заједничка особина свих облика сензуализма су: екстравертност, хедонизам и утилитаризам. Сензуалистички тип културе преовладавао је у старом Риму од I до III века, а у Европи је доминантан од XV века до данас.

Идеалистичка култура, коју Сорокин преферира, јесте синтеза основних особина претходних двају типова културе, уз превладавање идеационих елемената. У овој култури се сматра да је стварност истовремено чулна и натчулна, природна и натприродна, вечито иста и у сталном је настајању. У складу са тим, критериј истине није вера, ни истина чула, него ум, чији су закони у самом духу. Исто тако, у схватању људских потреба тражи се равнотежа између духовних и материјалних, уз нагласак на духовне потребе. Идеалистичка култура тражи и превазилажење супротности претходних двеју култура, у филозофији, уметности и друштвеним односима и организацији. Овај тип културе је прелазан: према досадашњем историјском искуству он је успео да се дуже време одржи у Грчкој у V и IV веку пре наше ере и касном средњем веку у XIII и XIV столећу.

Проучавајући историју цивилизације за последње две и по хиљаде година, Сорокин је дошао до закључка да се емпиријски социокултурни системи који конституишу друштвену стварност рађају, расту, опадају и умиру, али да три основна суперсистема и три типа културе вечно трају и да се циклично смењују. Нови емпиријски социокултурни системи који настају уместо старих, по

својој суштини, сматра Сорокин, слични су старим, јер у њима васкрсава вечно трајућа структура три суперсистема значења. "Посматран у тој светлости, социокултурни живот је процес у коме системи непрекидно умиру и непрекидно поново оживљавају и васкрсавају. Смрт и васкрсавање система је вечита једнообразност живота и културе, све док она постоји".¹⁰

Неминовност кружног кретања културе Сорокин објашњава пре свега начелом ограничених могућности. Наиме, он сматра да у стварности постоји ограничен број могућих праваца у којима се може усмерити неки процес након што је достигао своју унутрашњу границу. Ова ограниченост је условљена бројем уопште могућих духовних односа човека према стварности, који чине бит културе. Нови и оригинални типови културе не могу настати управо зато што се не може развити неки нови духовни однос према стварности. Међутим, истиче Сорокин, понављање истих културних типова не значи да су све појединачне историјске културе чисте копије типских модела културе. Свака конкретна култура може да створи у свим областима безброј нових појединости, али су те нове појаве од споредног значаја, јер су случајне и небитне. "Треба приметити, истиче он, да у таквој увек новој промени има места не у погледу свих суштинских карактеристика система већ само у погледу неких од његових акциденталних појединачних својстава".¹¹

Друго начело којим Сорокин тумачи нужност цикличног смењивања типова културе је начело о непотпуности и несавршености три основна суперсистема, (нарочито истине), на којима су они изграђени. Истина вере, истина чула и истина ума на којима се заснивају идеациони, сензуалистички и идеалистички тип културе не изражавају адекватно целину стварности у којој постоје натчулни и надрационални, као и рационални, чулни елементи. Потпуно и до краја истинито схватање стварности могуће је, сматра Сорокин, "интегралистичком истином", синтезом сва три облика истине. Међутим, како ни у једном суперсистему и типу културе таква истина не постоји свака од њих је заснована делом на истинитим, а делом на погрешним претпоставкама. Зато развојем одређеног типа културе развија се како његов истинити тако и неистинити, неадекватни део. Временом, тај неистинити део постаје доминантан због чега култура престаје да буде основ друштвеног живота људи. У таквој ситуацији, сматра Сорокин, друштву не остаје ништа друго него да мења дотадашњи систем културе, или да нестане.

Особену психолошко-спиритуалистичку теорију друштва развио је и француски социолог руског порекла Жорж Гурвич. Он је свој социолошки систем годинама изграђивао и развијао кроз бројне расправе и студије из теоријске социологије. Синтезу теоријског рада и главне поставке своје теорије изложио је у познатом уџбенику социологије и делу *Савремени позив социологије*.

Основна категорија на којој почива његова теорија друштва јесте појам "тотални социјални феномен". Следећи Марсела Моса, Гурвич све друштвене појаве схвата као тоталне социјалне феномене. Међутим, он је појму "тоталности" који је код Моса имао превасходно методолошки смисао, дао структурално значење. За њега су све друштвене појаве тотални социјални

¹⁰ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1962. IV, str. 93.

¹¹ Исто, стр. 722.

феномени зато што су вишедимензионалне, што је њихова структура саткана из више "слојева" односно "спратова" који су "дубински" распоређени.

Структура сваке друштвене појаве, односно друштвеног феномена, почев од глобалног друштва, преко друштвених класа и група до спонтаних облика друштвености, према Гурвичу, обухвата десет "дубинских слојева": 1. морфолошку и еколошку површину; 2. организовану апаратуру; 3. друштвене моделе; 4. устаљена колективна понашања; 5. сплетове друштвених улога; 6. колективне ставове; 7. друштвене симболе; 8. новаторска и стваралачка колективна понашања; 9. колективне идеје и вредности; и 10. колективна душевна стања и психичке активности.

У већини својих радова, посебно у *Социолошким огледима* и *Социологији сазнања* Гурвич је придавао колективним идејама и вредностима и колективним душевним стањима и актима онтолошки примат. Сматрао је да идеје и вредности припадају трансценденталном свету надвременских духовних суштина и да као мотиви покретачи инспиришу све облике колективног понашања људи. У колективном менталитету, односно у колективним душевним стањима видео је основне стваралачке елементе културе и цивилизације одређеног друштва које обликују све остале слојеве друштвене стварности. Међутим, у познијим радовима, особито у *Савременом позиву социологије*, Гурвич мање-више напушта раније становиште и приклања се тзв. социолошком неутралном плурализму. Он сада тврди да различити дубински слојеви у друштву постоје истовремено, да се прожимају и да, зато, колективне идеје, вредности и душевна стања немају никакав онтолошки примат. "Дубинска социологија сваку свјесну или несвјесну психичку чињеницу што је открива у друштву, схваћа као компоненту бића, и то у првом реду друштвеног бића. Она сматра да је свијест иманентна друштву, свијету, бићу једнако тако као што су друштво, свијет, биће иманентни свијести."¹²

Друштвена стварност, за Гурвича, поред вертикалне димензије, поседује и хоризонталну, јер се тотални социјални феномени јављају у различитим облицима, почев од облика друштвености, преко посебних друштвених група, до глобалних друштава.

Спонтани облици друштвености су најелементарнији саставни делови стварности који се не могу даље рашчлањавати. Појединац изван неког облика друштвености је чиста фикција која нема никакав значај за социолошку теорију. Зато је, за Гурвича, тобожњи сукоб између појединца и друштва један од лажних проблема социолошке теорије XIX века.

Облике друштвености, који представљају "многоструке начине повезивања појединца с помоћу цјелине и у цјелину",¹³ Гурвич је поделио у две основне групе. У прву групу спада друштвеност изграђена на међусобном прожимању, партиципацији и делимичном стапању свести појединца, из чега настаје једно "Ми".

Други облик друштвености настаје на основу "односа са другима" у којима постоји делимична супротстављеност и повезаност појединца. Следећи Визеа, Гурвич "односе са другима" дели на: односе приближавања, односе удаљавања и мешовите односе.

¹²G. Gurvitch, *Sociologija*, Zagreb 1966, str. 181.

¹³*Исто*, стр. 175.

Сви спонтани односи друштвености, а посебно микросоциолошки тип "Ми" почивају, сматра Гурвич, на колективној интуицији јер се делимично стапање и прожимање света појединаца остварује помоћу колективних интуиција. Што неки облик друштвености представља виши степен стапања то су у њему дубље колективне интуиције. У маси се оне налазе у виртуалном стању, док у савезу преваладају у свом актуелном облику. Све религије, цркве, велика морална, правна и уметничка дела заснивају се, сматра Гурвич, на колективним интуицијама и судовима свести које су међусобно прожете и стопљене у неком "Ми".

Облици друштвености у стварности не постоје као реалне јединице већ су као спонтани флуид укључене у реалне колективне јединице које проучава макросоциологија. Гурвич разликује три врсте реалних колективних јединица: 1. посебне друштвене групе, 2. друштвене класе и 3. глобална друштва.

Између облика друштвености и глобалних друштава налази се врло шаролики свет посебних друштвених група. Иако се међусобно разликују, све друштвене групе поседују један низ заједничких обележја. Према Гурвичу, свака друштвена група је: (1) стварна и оспољена колективна јединица; постоји реално у стварности и стога се може споља посматрати; (2) делимична колективна јединица - део је друштвених класа и глобалних друштава; (3) заснована на сталним и активним колективним ставовима; (4) остварује заједничку делатност која представља јединство ставова, дела и понашања; (5) структурабилни оквир, заснован на релативној кохезији облика друштвености као и колективних ставова, делања и заједничких дела.¹⁴

Међу бројним друштвеним групама које постоје у глобалном друштву Гурвич посебно издваја класе, јер их сматра најзначајнијим обликом друштвеног груписања. Он наводи шест главних обележја по којима се друштвене класе разликују од других групација. "То су надфункционалност класа, њихова радикална међусобна неспојивост, њихов карактер по коме су оне нормално одбојне према прожимању глобалним друштвом, њихова тенденција ка интензивној структурирацији (што треба разликовати од организације), најзад њихов карактер: фактичке групације и са дистанцом."¹⁵

Глобална друштва су за Гурвича правно и друштвено суверене и структуриране историјске јединице. Правни суверенитет глобалних друштава изражава се у ограничавању компетенција свих групација које су њихови саставни делови, док друштвени суверенитет означава фактичку превласт глобалног друштва над његовим деловима. Свако глобално друштво је, за Гурвича, увек структурирано, састављено је из мноштва спонтаних облика друштвености, парцијалних друштвених група и класа. Међутим, његова структура је нестална, она представља променљиву равнотежу бројних хијерархија које постоје у микро и макро социолошким тоталним појавама. Друштвена структура је, у ствари, сталан процес у коме се структурирање, деструктурирање и структурисање на нов начин стално смењују и преплићу. Гурвич сматра да је оваквим динамичким схватањем друштвене структуре превазишао један од псеудопроблема ранијих социолошких теорија, који се састојао у раздвајању реда и прогреса, друштвене статике и динамике.

¹⁴Исто, стр. 175.

¹⁵Ж. Гурвич, *Савременопозивсоциологије*, Сарајево 1965, стр. 399.

Различити типови глобалних друштава немају, сматра Гурвич, јединствену структуру, њима су заједнички само основни структурални елементи. Међутим, ти елементи у њиховим глобалним детерминизмима добијају сасвим различита тежишта, а не само више или мање различите облике. Због тога у друштвеном развоју не постоји континуитет, постоје само различита глобална друштва која међусобно нису повезана и не чине никакав историјски низ.

Гурвич разликује четири архаична и десет историјских или прометејских друштава. Разлика између прве и друге врсте глобалних друштава је у томе што у архаичним друштвима човекова свест не посредује у друштвеним збивањима, док су у историјским друштвима та збивања последица свесне интервенције људи. Према Гурвичу, историјска друштва су: (1) харизматске теократије; (2) патријархална друштва; (3) феудална друштва; (4) глобална друштва, обележена преовлашћу градова - државе које се претварају у империје; (5) друштва у којима се рађа почетна фаза капитализма и тзв. просвећени апсолутизам; (6) демократско-либерална друштва која одговарају капитализму конкуренције; (7) друштва са диригованом економијом која одговарају потпуно развијеном и организованом капитализму; (8) фашистичка друштва с технократско-бирокупатском основом; (9) плански руковођена друштва по начелима колективистичког етатизма и (10) плански руковођена друштва по начелима плуралистичког колективизма.

Ову типологију глобалних друштава Гурвич је засновао на следећим структуралним елементима: хијерархији друштвених група; хијерархији облика друштвености; различитом наглашавању дубинских спратова; лествици поделе рада и акумулације; хијерархији друштвених правила; систему културних дела неке цивилизације која цементира глобалну структуру; и на лествици друштвених времена.

Критички процењујући психолошко-спиритуалистичке теорије можемо рећи да, је научно гледано, њихово полазно становиште спорно, али да је, и поред тога, њихов допринос у разумевању друштвеног живота људи значајан. Сорокинова теорија о развоју социокултурних система носи снажан печат спиритуалистичког схватања друштва и историје, јер су три основна суперсистема значења, који представљају ванвременске и ванпросторне идеје, за њега, основа свих друштвених појава и процеса. Међутим, Сорокинова теорија није сасвим идеалистичка, јер он емпиријске социокултурне системе, реалну друштвену стварност ипак види као функционално јединство система личности, друштвених система и културе којој даје онтолошки примат. Гурвичева теорија у великој мери превладава редукционизам, који је карактеристичан за многе социолошке теорије, јер он друштвену стварност схвата као променљиво дијалектичко јединство десет разноврсних слојева психичке, културне, социјалне и материјалне природе. Притом је, у много чему, остао неодређен и нејасан. Готово све основне категорије на којима се темељи његова теорија, почев од тоталних социјалних феномена, преко спонтаних облика друштвености, група и класа, до структуре глобалних друштава, нису довољно јасне или су дескриптивно одређене. Такође, његово основно теоријско становиште није доследно развијено, јер се колеба између спиритуалистичког колективног психологизма и социолошког неутрализма, иако се у позним радовима декларативно изјашњава за ово друго становиште. Међутим, и поред тих слабости, Гурвичева теорија има велику хеуристичку вредност за даља

социолошка истраживања. Она трасира пут за глобално и, у исто време, за врло издиференцирано теоријско истраживање друштва и људске историје.

9. Критичке теорије друштва

Теоријско и методолошко становиште познато под именом критичка теорија друштва зачето је 30-тих година нашега века у Немачкој када је Макс Хоркхајмер преузео руковођење франкфуртским Институтом за социјална истраживања и заједно са својим сарадницима настојао да заснује нов критички приступ у истраживању друштва. Иако је заједничка активност сарадника Института трајала кратко, јер је победом фашизма Институт 1934. године расформиран, они су у наредне три деценије наставили индивидуални теоријски рад, али са више-мање јединственим теоријско-методолошким приступом. Као резултат тог тридесетогодишњег рада настала је критичка теорија друштва која интердисциплинарно и критички пропитује савремено, пре свега, грађанско друштво и настоји да понуди теоријске одговоре за превладавње кризе и ослобађање човека од отуђења.

У заснивању критичке теорије припадници тзв. франкфуртског круга полазили су од Хегела, а нарочито од изворног марксизма, због његове критичке усмерености према традиционалној теорији и грађанском друштву. Такође, у критичку теорију друштва, посебно код Фрома и Маркузеа, уграђени су и резултати Фројдове психоанализе.

Као што је већ речено, Макс Хоркхајмер (1895-1973) је оснивач франкфуртског круга и један од главних утемељивача критичке теорије. У његовом мисаоном развоју постоје два периода: доратни и поратни период. У првом периоду Хоркхајмер још увек не одбацује просветитељску филозофију и науку, већ тежи да, заснивањем нове критичке теорије, просветитељски ум учини делотворним. Он тражи његово хуманистичко формулисање, његову усмереност ка остварењу среће појединца. У свом програмском делу *Традиционална и критичка теорија*, Хоркхајмер утемељује теоријске и методолошко-епистемолошке основе критичке теорије.

Традиционална теорија коју је засновао Декарт допринела је, сматра Хоркхајмер, да наука овлада природом и да постане прворазредна производна снага. Међутим, због своје позитивистичке и прагматичке усмерености она је почела да губи своју друштвену функцију и да постаје инструмент поробљавања света и човека. Зато, следећи Маркса, Хоркхајмер тражи да нова критичка теорија превлада дуализам спекулативне филозофије и емпиријског истраживања, односно да задржи емпиријску строгост, али да не изгуби из вида теоријске проблеме везане за смисао људске егзистенције. Критичка теорија, истиче он, не треба да тежи пуком гомилању знања као таквом, већ еманципацији човека од ропства. За разлику од традиционалне теорије, која је усмерена на боље функционисање постојећег, она мора бити "сазнање процеса којима нужно припада димензија будућности".¹⁶ Као јединство теорије и праксе, критичка теорија треба да буде "интелектуална страна *историјског*

¹⁶М. Хоркхајмер, *Традиционална и критичка теорија*, Београд 1970, стр. 60.

процеса еманципације пролетаријата".¹⁷ Критичка интелигенција, која је носилац критичке теорије, треба да наступа са свешћу пролетаријата, односно у име општечовечанских интереса. Међутим, критичка теорија, сматра Хоркхајмер, не треба да буде укоренења као тотална пропаганда, не сме безрезервно да се подреди пролетаријату јер, услед диференцијације његове класне свести, његове спознаје не морају увек да буду исправне.

У радовима које је објављивао до Другог светског рата (*Јевреји у Европи*, *Ауторитарна држава*, *Крај разума* и др.), Хоркхајмер је више-мање следио наведене принципе критичке теорије, као и Марксово учење. Он, као и Маркс, критику грађанског друштва темељи на критици политичке економије и приватне својине. Приватна својина на средствима за производњу за њега је језгро капиталистичког друштвеног поретка и основа његовог континуитета и ауторитарних друштвених и политичких односа. Она је не само по себи један ауторитарни друштвени однос, него и захтева и намеће ауторитарне друштвене односе увек када постоји опасност да буде доведена у питање. Фашизам је, сматра Хоркхајмер, легитимни наследник либерализма, јер он настаје преваходно због екстремних разлика које је произвео закон вредности, спасавајући располагање средствима производње за мањину која је из конкурентске борбе изашла као најјача.

Осим критике капитализма и фашизма, Хоркхајмер оштрој критици подвргава и етатистички социјализам тзв. интегрални етатизам. Он тврди да су у совјетском систему произвођачи и даље остали најамници; да је у њему формиран апсолутизам положаја ради чијег очувања полиција продире и у последње поре друштва; да се партија која је прокламовала укидање државе и сама институционализује као власт, штавише, да се власт свела на њену егzekутиву. Али, и поред критичког односа према социјалистичкој пракси, Хоркхајмер у овој фази не одбацује марксизам. Замисао будућег друштва он означава искључиво у појмовима чије је исходиште у Марксовој теорији и револуционарној пролетерској традицији. Истина, он одриче радничкој класи улогу револуционарног субјекта, односно носициоа револуције, јер сматра да у раздобљу ауторитарних држава већу латентну опасност по систем представљају атомизиране масе, и да једини стварни допринос припремању слободе у том раздобљу могу дати само политичке групе младих.

У другом поратном периоду, Хоркхајмер под притиском негативних историјских искустава фашизма, стаљинизма као и варварства светског рата, пориче делотворност људском уму и ослободилачку улогу просветитељској филозофији. У делима *Помрачење ума* и *Дијалектика просветитељства*, чији је коаутор Адорно, Хоркхајмер критички пропитује нашу цивилизацију, али све мање у смислу критике политичке економије, а све више у духу филозофске критике ума. Настанак савремене цивилизације он види као дијалектику саморазвоја просвећености, а њену кризу као инструментализацију ума и поништење индивидуалности појединца. Након Беконовог *Новог органа* текао је, сматра Хоркхајмер, интензиван процес саморазарања објективног и снажног развоја субјективног ума. Мишљење које тежи измирењу *умног поретка* и људске егзистенције, својствено објективном уму је потискивано инструменталним мишљењем, субјективним умом који вредним и умним сматра само оно што је корисно и ефикасно. Тако је техника постала суштина знања, јер се једино вреднује знање које се примењује, које служи индустрији и

¹⁷ Исто.

увећању профита. Истовремено, разум је сведен на средство свакодневног живота, а умност на функционалну рационалност. Научно мишљење, уместо да буде критика такве праксе која пориче човекову слободу и индивидуалност, она оправдава и подржава ту праксу, даје јој научни легитимитет.

Суочен са антихуманистичком праксом савременог света Хоркхајмер у својим позним делима¹⁸ насталим крајем 60-тих година све више напушта марксизам и окреће се Шопенхауеровој филозофији метафизичког песимизма. Он тврди да је Шопенхауерово метафизичко становиште о слепој вољи, иако песимистичко, у основи трезвено и данас прикладније од оптимизма који доминира у марксизму. Због тога у његовим позним делима ишчезавају појмови: капитализам, пролетаријат, револуција, социјализам, а уместо њих јављају се изрази *управљено друштво*, *управљени свет*, *катастрофа*, итд. Савремено друштво у целини, по мишљењу Хоркхајмера, јесте друштво у прелазу, у преображају ка управљеном свету у коме ће све бити регулисано, у коме ће људи реаговати у складу са системом унапред утврђених реакција. Управљено друштво које проистиче из напретка технике и господарења природом остварује се посредством тоталне администрације, а ако је потребно и уз помоћ диктатуре. Између садашњице и управљеног друштва не стоји, по мишљењу Хоркхајмера, ништа друго осим катастрофа и ратова. Будућност управљеног света је сасвим извесна уколико катастрофа не уништи сав живот.

Један од утемељивача критичке теорије друштва и истакнути припадник франкфуртског круга је и амерички филозоф и социолог немачког порекла Херберт Маркузе (1898-1979), који је у време фашизма емигрирао из Немачке у САД. Као и већина заговорника критичке теорије, и Маркузе није тежио да створи целовит и систематичан теоријски систем. Његова основна преокупација је била да кроз критичко пропитивање положаја човека у грађанском друштву истражи могућности и перспективе за његово аутентично историјско постојање. Тим циљем инспирисана су сва његова дела, почев од *Нових извора за заснивање историјског материјализма*, преко *Ума и револуције*, *Ероса и цивилизације*, до *Човекаједне димензије*, *Краја утопије* и *Мерила времена*.

У својим критичким истраживањима положаја човека у савременом друштву Маркузе се углавном ослањао на Хегелово и Марксово учење као и на сазнања Фројдове психоанализе. У ствари, он је настојао да стваралачким повезивањем учења ове тројнице мислилаца изгради нов теоријски оквир и појмовни апарат погодан за анализу савремених друштвених односа. Маркузе, као и Фројд, полази од тога да је цела људска цивилизација заснована на неслободи и несрећи човека. Покоравајући природу помоћу рада, човек је отуђио од себе своју праву људску природу и нанео себи неизлечиву рану. Он је ускратио себи задовољство и срећу јер је рад у бити сублимација енергије која тежи задовољењу инстинктивних потреба, а култура, која је резултат рада и стварања, изражава осећање човековог незадовољства.

У савременом индустријском друштву, захваљујући неслућеном развоју производних снага, технике и техничке рационалности, човек је успоставио готово потпуно господарење над природом, али је истовремено, сматра Маркузе, поробио и себе и друштво. Савремено друштво постало је симбол

¹⁸*Претње слободи* (1965), *Религија и филозофија* (1966), *Маркс данас* (1968), *Критичка теорија јуче и данас* (1969), *О сумњи* (1969), *Песимизам данас* (1971), *Однос Шопенхауерове мисли према науци* (1972).

неслободе, тоталитарне доминације и принуде. Међутим, људи савремене цивилизације тога нису свесни јер су посредством потреба изманипулисани па имају утисак да је живот који живе њихов властити избор, штавише да су слободни и срећни. Преокупирани борбом за већи и бољи стандард они добровољно прихватају отуђени рад и потчињавање репресивном апарату материјалне производње. Таквим поступањем људи несвесно редукују целину свог бивствовања, која произлази из дводимензионалне природе рада (неужност и слобода) на сферу неужности.

Истовремено, као знамен технолошког прогреса, у савременом индустријском друштву је, истиче Маркузе, загосподарила "угодна, уходана, разумна демократска неслобода".¹⁹ Успостављањем грандиозног апарата производње и дистрибуције, друштво се поделило на масе које том апарату служе и доминантне економске, политичке и војне групе које имају кључне, одлучујуће позиције у контроли тог апарата, дакле, и контроли тих маса. Права и слобода које су биле витални фактор у ранијим периодима индустријског друштва изгубиле су своје традиционално оправдање и садржај, јер су аутономија, слобода мисли и право на политичку опозицију лишени своје базичне критичке функције коју су раније имали. Савремена цивилизација својом организацијом, технолошком координацијом и манипулацијом, особито преко средстава масовног комуницирања, уништила је унутрашњу димензију људског духа, у којој може да се укорени трансцендентно и критичко мишљење. Губитак те димензије односно критичке моћи ума одвикло је људе од мишљења, услед чега они циљеве и вредности система прихватају као властито опредељење.

Савремена индустријска цивилизација довела је, сматра Маркузе, и до репресивне трансформације човекових инстинката. Ерос је од принципа који управља човеком и његовом околином сведен на пуку сексуалност, јер је лимитиран делокруг сублимације. Због снижења напетости у менталном апарату човека између онога за чим чезне и онога што му је дозвољено, принцип реалитета не тражи више трансформацију инстинктивних потреба. Дееротизација човека и његове околине довела је до ширења сексуалних слобода. Секс је постао фактор друштвеног понашања, јер је интегрисан у јавне и радне односе. Повећање сексуалних слобода и рушење ограничења у задовољавању сексуалних потреба довело је, сматра Маркузе, до слабљења протестних реакција човека. Тиме је у сфери инстинкта потврђено технолошко и политичко покоравање трансцендирајућих фактора у људској егзистенцији.

Технолошки прогрес својствен савременом индустријском друштву изазива и промене у менталној структури човека које уништавају аутономију личности као политичког и економског субјекта. Човеков *Ego* се аутоматизује, његове реакције на инстинктивне жеље и спољашњи свет постају рутинске јер се потискује утицај осећања и свести. То је емпиријски видљиво у хладним гестовима људи и растућој пасивности оних активности којима се испуњава слободно време. До тога долази, сматра Маркузе, због замене старог, патријархалног ауторитета оца спољним ванпородичним, колективним ауторитетом. Колективизација *Ego* и губљење индивидуализаторске функције породице, мењају човеково политичко понашање и трансформишу политичку структуру друштва у правцу масовне демократије чији субјект нису грађани као појединци већ интегрисане целине, тоталитети. Пошто у таквој демократији

¹⁹Х. Маркузе, *Човекједнедимензије*, Сарајево 1968, стр. 21.

политичко вођство зависи од маса, а масе од вођства, настаје тоталитарни систем владавине, који као привид има демократску форму.

Ослобађање човека од отуђења, доминације и принуде, којима је изложен у савременој цивилизацији, могуће је, по мишљењу Маркузе, радикалном револуцијом. Та револуција треба да представља историјски дисконтинуитет са досадашњим друштвеним развојем и индустријском цивилизацијом. Она треба да потисне старе потребе, својствене досадашњем начину живота - борбу да се опстане, да се нешто заради, да се постигне у конкурентској борби са другима и сл. и да уместо њих развије нове, истинске људске потребе: за миром, слободом, смиреношћу, лепотом, солидарношћу и срећом.

Активирање нових потреба као друштвених производних снага довешће, сматра Маркузе, до радикалне трансформације друштвеног живота и међуљудских односа. Уместо досадашње егзистенције засноване на конкурентској борби за опстанак и агресивности коју она доноси, доћи ће до пацификације борбе за опстанак односно пацификације људске егзистенције. Техника и производња преусмериће се у правцу задовољавања стварних људских потреба, рад ће се трансформисати у игру и уметничку производњу, моћ ће бити квалитативно и квантитативно редукована у корист мира, слободе и ероса, природа ће престати да буде предмет експлоатације и моћи и постати својеврстан субјект. Тиме ће социјализам, сматра Маркузе, од утопије постати стварност, односно остварена утопија.

Маркузе је током свог мисаоног развоја различито гледао на могућност избијања револуције и њеног носиоца. Мењао је своја схватања зависно од промене друштвених околности. До Другог светског рата сматрао је да услови за револуционарни преврат постоје и да његов главни носилац треба да буде радничка класа, "зато што је та класа слободна од репресивних и конкурентских потреба капиталистичког друштва".²⁰

Након рата, све до средине 60-тих година, Маркузе је сматрао да у високоразвијеним земљама не постоје услови за револуцију, јер развој производних снага више не угрожава капиталистички систем него га легитимише и учвршћује. Осим тога, радничка класа више не може бити носилац револуционарног преврата, јер је интегрисана у капиталистички систем и не представља оспоравање постојећих потреба. Главне снаге које пружају отпор капиталистичком систему и теже његовој негацији Маркузе је видео у *спољашњим* чиниоцима који постоје *изван* система. То су, по њему, пре свега, народи и аграрни пролетаријат Трећег света и одбачени делови система, експлоатисани, прогнани, они другачије боје и расе, незапослени и незапошљиви.

Од средине 60-тих година, под утицајем друштвених превирања, штрајкова радника у високоразвијеним земљама и бунта младих, особито студената широм света, Маркузе напушта тезе о иманентном угњетачком карактеру савремене науке и технике, као и тезе о спољној негацији система. Он се враћа свом првобитном ставу о радничкој класи као главном субјекту револуције. Без револуционисања радничке класе, и то првенствено у високоразвијеним земљама, истиче он, капитализам се не може озбиљно довести у питање, ма колико да је у процесу рушења капиталистичког система као владајућег

²⁰Н. Маркузе, *Крај утопије*, Загреб 1969, стр. 18.

светског система важна и борба народа и аграрног пролетаријата у земљама Трећег света. Истовремено, са рехабилитацијом улоге радничке класе, Маркузе рехабилитује и улогу интелигенције у револуционарном мењању грађанског друштва. У складу са критичком теоријом и својим ранијим ставовима, он сада поново у интелигенцији види духовну авангарду која својом критичком делатношћу треба да одгаја и просвећује масе у духу слободе и нових аутентичних људских потреба.

Заговорник критичке теорије друштва и припадник франкфуртског круга, од његовог оснивања, био је и немачки социјални психолог Ерих Фром (1900-1980), који је због фашистичког терора емигрирао из Немачке у Мексико.

Као и остали припадници франкфуртског круга, и Фром је у центар својих теоријских истраживања ставио егзистенцију човека у савременом друштву. Али за разлику од других припадника школе који су критички пропитивали филозофске, социолошке и економске аспекте човекове егзистенције, он је своја истраживања усмерио на психолошке аспекте. У томе се ослањао на Фројдова истраживања и сазнања, али је настојао да превлада његов претерани биологизам, применом Марксових сазнања о човеку и друштву.

Основна теоријска поставка, коју је Фром формулисао још у својим раним радовима и доследно је примењивао у свим својим истраживањима, јесте да "постоји људска природа која карактерише човека као људску врсту".²¹ "Та природа је историјски настала модификовањем човековог нагонског, билошког апрата под утицајем социјално-економске средине. Она није непроменљива нити бесконачно савитљива. Човек није биће са фиксираним и непроменљивим био-психолошким особинама, али није ни празна страница папира на коме култура може писати свој текст".²²

Човек је за Фрома историјско биће чију суштину чине социјално психолошке потребе настале из противречности његове егзистенцијалне ситуације. С обзиром на своје тело и своје физиолошке функције, човек припада животињском царству. Зато, да би опстао, он, као и животиња, мора да задовољава своје физиолошке потребе за храном, пићем, сексом итд. Међутим, те потребе он не може да задовољава како то чини животиња, простим прилагођавањем природи, јер је током еволуције изгубио одређена физичка својства и атрибуте и стекао самосвест, разум и имагинацију што га је претворило у аномалију природе, у монструм универзума. Пошто је свестан себе, човек види своју немоћ и границе своје егзистенције, види сопствен крај: смрт. Гоњен, као и сва жива бића, жудњом за животом, он своју енергију мора да усмерава на мењање природе, на трагање за вишим формама јединства са природом, другим људима и самим собом, односно да развија своју људску природу.

Основне потребе које конституишу човекову природу, које су "извор свих психичких снага, које мотивишу човека, све његове страсти, афекте и бриге",²³ за Фрома су потребе за: 1) удруживањем; 2) стварањем; 3) укоренењем у роду; 4) стицањем сопственог идентиета; и 5) оквиром оријентације и веровања.

²¹Е. From, *Čovjekzasebe*, Zagreb 1966, str. 31.

²²*Исто*, стр. 33.

²³Е. Фром, *Здраводруштво*, Београд 1980, стр. 49.

Пошто је отргнут из првобитног јединства са природом, човек - сматра Фром - има императивну потребу за припадношћу, за удруживање са другим људима, јер од тога зависи његов опстанак и његово ментално здравље. Ову потребу он може да задовољи на продуктиван, ментално здрав и непродуктиван начин. Љубав у најразличитијим облицима, почев од еротске, преко родитељске и братске љубави, до љубави према људском роду, схваћена као јединство са неким или нечим изван себе, под условом да се задржи одвојеност и интегритет сопствене личности, јесте продуктиван начин сједињавања са светом. Задовољавање потребе за припадношћу кроз доминације над другим људима или потчињавање другим људима је непродуктивно и патолошко. Заједнички елемент и потчињавања и доминације је симбиотичка природа припадности, где човек губи свој идентитет и своју слободу.

Будући да је човек обдарен самосвешћу, разумом и имагинацијом он не може, сматра Фром, попут животиње да се задовољи пасивном улогом креатуре, већ тежи да стваралаштвом превазиђе своју пасивну егзистенцијалну ситуацију. У тој човековој жељи да буде *стваралац* леже корени љубави, уметности, религије и целе материјалне производње.²⁴ Али, ако човек није способан да ствара, потребу за превазилажењем задовољава разарањем и уништавањем живота, јер у том акту он себе ставља изван живота и тиме превазилази себе као креатуру.

Човекова потреба за укореењем у роду настаје, по мишљењу Фрома, због његовог одвајања од природе, због губљења природног дома. Да би савладао изолованост и беспомоћност свог положаја, човек мора да тражи нове корене у везаности за мајку и оца, за расу, народ, државу и људски род. Као и све друге потребе и ову потребу човек може да задовољи на продуктиван и деструктиван начи. Едипов комплекс, родоскрњење, идопоклонство, обожавање расе, нације и државе за Фрома су патолошки видови укореења у род.

Човек као биће обдарено свешћу и разумом има, тврди Фром, и унутрашњу потребу да створи појам о себи и да осећа и каже: *ја сам ја*. Ово осећање идентитета развија се у процесу одрастања детета превазилажењем везаности за мајку и природу, формирањем његове свести и осећања.

Чињеница да човек поседује разум и да се сусреће са мноштвом непознатих појава и проблема које мора да схвати и решава намећу му потребу за интелектуалном оријентацијом у свету. Та потреба је двострука: једна је да верује у нешто, а друга да може помоћу свог разума објективно да схвати свет, природу самог себе и друге људе.

По Фромовом мишљењу, човек мора да задовољи сваку од ових пет основних психолошких потреба које конституишу људску природу да би био ментално здрав, баш као што мора да задовољи своје биолошке потребе да би физички опстао. Ако једна од ових потреба није нашла своје задовољење резултат је лудило, а ако је задовољена на неодговарајући начин последица је неуроза, било да се јавља у отвореном облику било у облику тзв. друштвено структурираног дефекта.

Начин на који ће човек да задовољава своје егзистенцијалне потребе зависи, сматра Фром, од биопсихолошких особина појединца и од друштва у коме живи. За Фрома, као и за Маркса, не постоји друштво *уопште* него постоји само конкретна друштвена структура која је променљива, специфична и

²⁴ Исто.

ограниченог трајања. Структуру чине техника, технологије, својина, специфична организација и одговарајућа култура. Пошто је структура општи оквир у којем делују и функционишу појединци и групе, кроз заједнички друштвени живот, његовим деловањем на биопсихолошки апарат човека обликује се, сматра Фром, како индивидуални тако и друштвени карактер људи. Индивудални карактер представља комплекс карактеристика које одређују оријентацију појединца. Те карактеристике, којих појединац не мора бити свестан, Фром не везује, као Фројд, за организацију либида, већ за однос индивуде према свету и самој себи. Друштвени карактер, за Фрома, није прост збир карактерних особина људи дате културе већ "суштина карактерне структуре која је заједничка већини чланова исте културе, супротно индивудалном карактеру по коме се људи разликују један од другог иако припадају истој култури".²⁵

Друштвени карактер није сталан, он се мења зависно од промене друштвене структуре, начина производње, друштвених односа, религијских, филозофских и политичких идеја као и функција појединаца у друштвеној структури. Задатак друштвеног карактера јесте, сматра Фром, да каналише људску енергију у оквиру датог друштва ради непрекидног функционисања самог тог друштва. Главна *психичка агенција*, односно социјална институција преко које се то врши је породица. Она ту функцију испуњава на два начина. Прво је (а то је и најважнији чинилац) утицај који карактер родитеља врши на формирање карактера детета. Пошто је карактер родитеља израз друштвеног карактера, родитељи помоћу њега преносе на дете основне особине друштвено пожељне карактерне структуре. Друго, то је утицај који породица врши на уобличавање карактера детета у друштвено пожељном правцу преко васпитања које је уобичајено у одређеној култури.

Анализирајући карактерне оријентације људи током историјског развитка друштва, Фром је открио да постоји пет основних *непродуктивних карактерних оријентација*. То су: 1. оријентација роба, где човек прима оно што му се даје, јер не зна за друго и немоћан је да било шта мења; 2. феудална оријентација, где доминира тип личности усмерен на отимање; 3. оријентација ка хорди, односно стицању богатства и уживању у њему, која је карактеристична за рани капитализам; 4. тржишна оријентација, где човек доживљава себе као робу, а своје вредности као прометне вредности; 5. рецептивна оријентација у којој је циљ да се стално има нешто ново, где човек живи такорећи отворених уста. Последње две оријентације доминантне су у карактерним цртама људи у савременом капитализму.

Насупрот овим, непродуктивним оријентацијама, стоји, по мишљењу Фрома, тзв. продуктивна оријентација која прилази из специфичне *људске природе*. Њу карактерише способност и спремност човека да креира нове ситуације и да на тај начин задовољава своје људске потребе и развија себе као целовито биће.

Полазећи од оваквих теоријских премиса, Фром је у већини својих дела, а особито у *Здравом друштву* и *Бекству од слободе* темељито анализирао утицај промена у структури савременог друштва, (посебно капиталистичког) на положај човека, односно на друштвени карактер људи. Основни резултат до којег је дошао јесте да је капитализам развојем науке и технологије омогућио

²⁵ Исто, стр. 95.

човеку да успостави своју власт над природом и да оствари завидну материјалну егзистенцију, али да је истовремено изградио један вештачки свет који је супротан човековој природи, и који је извор његовог готово свеопштег отуђења.

Стварајући нову технику, човек је постао толико заокупљен тим задатком да је то постало најважнији циљ његовог живота. Уместо да постане господар технике он је данас постао њен роб. Машина не само да је завладала човеком него је уништила његов рад и интелигенцију. Производња је постала отуђена делатност не само за радника него и за менаџера и за власника капитала. Она је престала да буде средство за живот и постала је циљ за себе. Процес потрошње је исто тако отуђен као и процес производње. Човек свој смисао и срећу налази у потрошњи новије и боље робе.

У савременом капитализму у којем је *оријентација ка тржишту* постала доминантна црта друштвеног карактера људи дошло је, сматра Фром, и до постварања човека и његовог отуђења од других људи. Човек више не доживљава себе као људско биће већ као ствар која треба да буде успешно искоришћена на тржишту. Он је завежљај у коме се сједињује неколико видова његове прометне вредности, које има као продавац самог себе: свој изглед, образовање, приход и изгледе за успех. Сваки човек тежи да себе, свој завежљај размени за највећу вредност коју може да добије.

Постварање човека рађа и његово отуђење од других људи. Човеково друштвено биће се подваја на приватну и јавну сферу. У приватном животу човек се према другим људима руководи принципом егоизма, а у друштвеном принципом покоравана држави коју доживљава као отеловљење својих друштвених осећања.

Савремени човек је, сматра Фром, отуђен и од друштвених снага које одређују друштво и егзистенцију сваког ко у њему живи. То се најбоље манифестује у његовом доживљавању цикличних криза и ратова. Ове друштвене појаве изгледају човеку као да су природне катастрофе, а не оно што су стварно - појаве које човек ненамерно и несвесно изазива. Човекова немоћ пред друштвеним силама као и бесконачношћу космоса доводи га, сматра Фром, до бекства од слободе. То бежање човека од слободе као своје суштине најјасније се манифестује у тражењу секундарних спона између индивидуе и друштва кроз потчињавање и господарење, односно у садомазохистичким стремљењима. Посебан и у савременом друштву изразито масован облик бекства од слободе представља, за Фрома, конформизам, односно саображавање појединца прихваћеним обрасцима мишљења, понашања и живота.

Отуђење човека у савременом капитализму које је карактеристично и за реалсоцијализам може се, сматра Фром, зауставити и преокренути у продуктивне оријентације, где ће човек бити слободан и свој, продуктиван и пробуђен, само успостављањем хуманистичког социјализма, тј. хуманизма примењеног на индустријско друштво.

Припадник друге генерације Франкфуртског круга, односно критичке теорије је чувени савремени немачки социолог и филозоф Јирген Хабермас. Интелектуална развојна линија Хабермаса води од Маркса, преко неомарксизма ка посмарксизму и искораку из њега ка конвергенцији и интеграцији теорије друштвеног деловања, функционалистичке теорије система, и теорије симболичког интеракционализма. Марксизму, који је један од значајних извора његових теоријских погледа, Хабермас прилази на основу критичке теорије Хоркхајмера и Адорна, али и проширује и прекорачује њихов приступ. За њега

је, марксизам "филозофија историје у практичној намери", односно, "теорија која жели да измени реалност у целини".

Ради разумевања савремене епохе неопходно је сматра Хабермас извршити реконструкцију историјског материјализма и то не само као методе већ као и теорије. У студији *Реконструкције историјског материјализма*, он је обавио тај задатак преиспитујући његове "основне концепце" и "основне претпоставке", па и вршећи одређену ревизију. У Хабермасовој верзији историјски материјализам није само учење о радикалним социјалним променама, већ и о социјалној еволуцији. Полазећи од тезе да су рад и језик "старији од човека" и друштва, Хабермас доводи у питање претпоставку о "субјекту рада" или "макросубјекту" као и јединственом процесу линеарног нужног и узлазног развитка друштва током историје. Уважавајући значај Марксовог појма начина производње као "кључа за реконструкцију" историје Хабермас упоредо, истиче значај знања и организације знања (организационог принципа) у историјском развоју. У разним епохама, друштвеним формацијама, друштво се организује на различитим организационим принципима којима се изражавају различити нивои колективног учења. Прелаз из једне у другу формацију може се, по Хабермасу изразити као промена принципа организације друштва, у циљу ширења простора, за развој производних снага, али и успостављање нових односа наспрам природе и између људи.

Полазећи од критеријума разликовања принципа организације, Хабермас је, насупрот ортодоксној марксистичкој поставци о првобитној заједници и трима класним формацијама и будућој бескласној, издвојио "четири друштвене формације: ону која предходи високој култури, традиционалну, капиталистичку и посткапиталистичку".²⁶ Прва је преткласна, док су остале класне. Традиционална формација обухвата робовласничку и феудалну, а посткапиталистичка савремена државно социјалистичка друштва. Треба истаћи да Хабермас претпоставља и "постмодерну" друштвену формацију, као формацију будућности", која ће можда бити "умно конституисано друштво" у духу захтева критичке теорије друштва.²⁷ Анализирајући начин репродукције и функционисања ових формација, Хабермас истиче да је организациони принцип прве формације "примарна улога старосног доба и пола" (родбински ситем), док је принцип традиционалне формације "класна власт у политичком смислу" (држава), а принцип капиталистичке - "однос најамног рада и капитала" посредством тржишта, док ће организациони принцип "постмодерне" формације будућности бити комуникативно деловање (рационално споразумевање и консензус, комуникативни ум).

Својим делом *Теорија комуникативног деловања*, објављеног почетком деведесетих година, Хабермас чини искорак из Марксове парадигме и ствара нову теорију. Та нова његова теорија представља плодотворну комбинацију Веберове, Парсонсове, Марксове и теорије симболичког интеракционализма. У заснивању своје теорије он гради нов категоријално аналитички апарат, и у том смислу елаборира основне појмове као што су: друштвено деловање, интереси, свет живота, друштвени систем, регулација као комуникација и др. На основу разлике у карактеру људских радњи, Хабермас разликује четири типа делања: 1) телеолошко делање; 2) делање које је регулисано нормама; 3) драматуршко

²⁶ Наведено према: Г. Зајечарановић, *Савремена филозофија II*, Ниш, 1995, стр. 253.

²⁷ Исто, стр. 253.

делање; 4) комуникативно делање. Он прави посебну разлику између инструменталног деловања - рада и комуникативног деловања - интеракција. "Сваком типу делања, одговарају различити интереси ума (теоријски интерес, практични и еманципаторски). Сваком ступњу развоја друштва, по Хабермасу, одговара ступањ разумевања друштвених чињеница (спознаје), моралног оправдања (легитимације) и правних норми (регулације)".²⁸ Уколико развој ових димензија није међусобно усклађен, у друштву постоје сукоби, кризе и промене. Хабермас у својој теорији друштва разликује *друштвену околину* или "*свет живота*" (у коме човек живи у свакидашњици успостављајући мање-више непосредне односе са другима) од *друштвених система* (привредни, политички, правно-нормативни), као специфично структурираних и институционализованих образаца интеракције међу њудима. У историји људског друштва из света живота издвојили су се друштвени системи. Друштвени системи се одржавају инструменталним деловањем на спољну околину, а посебно регулисаним стереотипизираним комуникативним деловањем у односу на унутрашњу околину, на природу својих чланова. Њихова основна карактеристика је да стварају системску зависност људи и група, те се они јављају као поданици у политичком систему, као клијенти у управном систему јавних служби и као потрошачи у економском систему.²⁹ Преко медија управљања (као што су то *новац, моћ, утицај, вредност*), друштвени системи утичу на понашање људи, независно од непосредне интеракције и без обзира на њихове појединачне личне интересе.³⁰

Дакле, историјски посматрано, по Хабермасу, и развојем људског друштва временом долази до раздвајања система и света живота, до формирања нових модерних установа, које посредују међу људима, које почивају на ширим начелима интеграције друштва, спознаје, легитимације и регулације. Ове системске установе временом сужавају свој рационални домет, постају преуске, фактор конзервације и блокаде друштва, губе легитимацију. У њима преовлада оријентација на новац и моћ, монетаризација, бирократизација и политизација. Из процеса модернизације и рационализације друштва, временом се систем појављује као фактор блокаде и почиње агресивно да делује на свет живота, настојећи да колонизира свет живота и претвори га у медиј новчаног и политичког саобраћаја.

Суштину кризе савременог друштва (капиталистичких и социјалистичких) Хабермас је видео у чињеници тј. тенденцији, да се системи шире, да сужавају слободни простор човека, покоравају "свет живота". Главни проблем модерног друштва јесте "како сачувати друштвени свет од налета системских структура, односно који су увјети потребни да би се осигурала и развијала аутономија субјеката у заједницама које још нису освојене".³¹ По Хабермасу излаз треба тражити у афирмацији "комуникативне рационалности", у јачању аутономије цивиног друштва, у ширењу простора слободном деловању и споразумевању људи, који у међусобној комуникацији доносе разумне одлуке утемељене на рационалној аргументацији и сагласности (консензусу), а не у јачању ауторитарних облика власти и системске принуде. У том контексту

²⁸ Љ. Р. Митровић, *Социологија*, Београд 1997, стр. 189.

²⁹ V. Katunarić: *Teorijadruštvaufrankfurtskojškoli*, Zagreb 1990, str. 120.

³⁰ Исто.

³¹ Исто.

Хабермас сагледава и прогресивну улогу нових друштвених покрета, истичући да се сукоби у модерном друштву премештају из сфере продукционих односа у област културе и политике.

Критичка теорија друштва, у целини посматрано, пружила је изванредан допринос разумевању егзистенцијалних проблема савременог човека. Хоркхајмер, Маркузе, Фром и Хабермас су полетном, луцидном али и аргументованом критиком инструменталног ума и на њему засноване савремене техничке и постварене цивилизације, теоријски разбили наивну технократску веру да научно-технолошки развитак аутоматски доноси друштвени прогрес и срећу човеку. Они су веома уверљивом анализом економских и политичких односа, као и духовног стања човека у савременој индустријској цивилизацији, показали да је човек развојем науке и технике успео да покори природу и да овлада њом, али да је истовремено, њиховом нехуманом употребом, изградио постварени и отуђени свет у коме је изгубио своју људску суштину - слободу и стваралачку индивидуалност.

Теоријски напори Хоркхајмера, Маркузеа, Фрома и Хабермаса у трагању за новим друштвом, новом цивилизацијом, која би полазила од људске употребе савремене науке и технике и тиме обезбедила слободан и свестран живот човека, нису били тако плодотворни. Хоркхајмер је са великом људском и интелектуалном резигнираношћу закључио да будућност припада управљеном свету, остављајући при том *чежње за сасвим другачијим* оним појединцима који знају да је управљени свет неминовност, али који упркос томе желе и настоје да сачувају и прошире, колико је могуће, нешто од културних садржаја и вредности које су карактерисале епоху либерализма. Фром је ново хуманије друштво видео у лику хуманистичког социјализма, тј. хуманизма примењеног на индустријско друштво, али није понудио никакве теоријске постулате на којима би то друштво требало да почива, нити је теоријски одредио његовог носиоца. Маркузе је савременом индустријском капиталистичком друштву као историјску алтернативу супротставио социјализам као остварену утопију - ново друштво које ће се заснивати на новим аутентичним и пацифистичким људским потребама. Готово цео свој теоријски рад Маркузе је посветио трагању за социјалним субјектом тог новог друштва, али није успео да га до краја теоријски јасно идентификује. Хабермас будуће друштво види као друштво засновано на комуникативном деловању у коме појединци ступају у друштвене односе и остварују слободну комуникацију која се заснива на рационалним аргументима а не на моћи, што је утопија.