

Др Божидар Тадић

## НЕКА ПОЛАЗНА СХВАТАЊА О ДРУШТВЕНО-ИСТОРИЈСКОМ РАЗВОЈУ КОД ТЕОРЕТИЧАРА КОНВЕРГЕНЦИЈЕ

Углавном током посљедњих неколико деценија међу грађанским теоретичарима појавио се знатан број оних који у различитим варијантама прихватају и развијају тзв. *теорију конвергенције друштвених система* — капитализма и социјализма. Суштина ове теорије је у поставци да између капитализма и социјализма, као друштвено-историјских реалности, нема корјених разлика које би их чиниле посебним типовима друштва, а нарочито не оних које би социјализам чиниле друштвом вишег ступња развоја. Теорија конвергенције, дакле, инсистира на ставовима да су разлике између ових двају друштвених система ефемерног значаја, пошто и један и други припадају истом типу модерних, високоразвијених друштава. Даље, и те несуштинске разлике су, по теоретичарима конвергенције, у тенденцији постепеног смањивања, тако да се капитализам и социјализам међусобно приближавају, конвергирају (одатле и назив „теорија конвергенције“).

Зависно од тога како конципира тај нови тип друштва у коме се растварају капитализам и социјализам као у својој заједничкој историјској судбини, теорија конвергенције се јавља у више различитих варијанти: као *теорија масовног друштва* (Жозе Ортега Гасет), *теорија менаџерског друштва* (Џемс Бернхем), *теорија модерног индустријског друштва* (Рејмон Арон), *теорија модерног бирократског индустријализма* (Талкот Парсонс), *теорија постиндустријског друштва* (Даниел Бел) и др. У овоме напису ми, наравно, нећемо улазити у подробнија разматрања ових теоријских модела, већ ћемо покушати да критички укажемо само на оне најопштије погледе на законитости друштвено-историјског развоја и на периодизацију историје неких најуглеђенијих теоретичара конвергенције.

То је, углавном, проблематика која би се, ако бисмо се послужили старијом терминологијом, могла назвати њиховом *филозофијом историје* или, адекватније, општом теоријом друштва и његова развоја. Неки од теоретичара конвергенције (Парсонс, Арон, Херман, Кан и Антони Винер) покушали су да експлиците

дефинишу та општетеоријска полазишта у својим разматрањима савремених друштава и друштвених преображаја. Код других, таква су полазишта имплицитна, али их није тешко уочити, јер се изражавају у њиховом методу и приступу при анализирању и објашњавању друштвено-историјских феномена. Често је присутан, како ћемо видјети, и еклектицизам у полазним основама појединих варијанти теорије конвергенције. Теорија конвергенције, дакле, није изграђена на хомогеним филозофским основама, већ садржи обиље филозофских утицаја, погледа и опредјељења. Различитим теоријским моделима, од којих смо малоприје само неке поменули, одговарају и различита филозофска полазишта. Чак, понегдје, те се разлике налазе и унутар истог модела или варијанте теорије конвергенције.

Ипак, три филозофско-социолошка правца имају највећи утицај на теорију конвергенције, а то су: функционализам, неопозитивизам и Шпенглерова филозофија историје. То долази до изражаја, прије свега, у општим схватањима о друштву и друштвеним феноменима теоретичара конвергенције, а, нарочито, у њиховом поимању друштвено-историјског развоја и, посебно, у њиховим периодизацијама историје.

## А. — СТРУКТУРАЛНИ ФУНКЦИОНАЛИЗАМ ТАЛКОТА ПАРСОНСА

### 1. — Основи Парсонсове опште теорије друштва

Разлог што, у овоме напису, на првоме мјесту разматрамо структурални функционализам Т. Парсонса није само у томе што је Парсонс, један од најрепрезентативнијих теоретичара конвергенције. То чинимо још и зато што се утицаји функционализма, као једне од најзначајнијих општих теорија грађанске социологије, осјећају у гледањима на друштво и у објашњењима друштвених појава и код других представника теорија конвергенције. Без обзира на то што је функционализам, као социолошко-историографски правац, посљедњих година у извјесној кризи,<sup>1</sup> он се испољава у схватањима многих грађанских теоретичара, било као алтернатива, било као „допуна“ марксизму и дијалектичко-материјалистичком схватању историје.

Тешко да игде у грађанској социологији можемо наћи тако цјеловито изграђен теоријски систем о људском друштву уопште, о модерном друштву посебно, као функционалистички систем Талкота Парсонса. Иако ту и тамо у Парсонсовој теорији налазимо одређених недоследности, а поготово оних небулозних апстракција на које је духовито указивао Рајт Милс,<sup>2</sup> ипак је то

<sup>1</sup> Упореди: Alvin W. Gouldner: *The Coming Crisis of Western, Sociology*, London, Heineman, 1971, p. 373—373.

<sup>2</sup> Рајт Милс: *Социолошка имажинација*, Савремена школа, Београд, 1964, стр. 38—39.

један обухватан и доста оригиналан систем. Парсонс је један од врхова савремене грађанске теорије о друштву.

Функционалистичке представе о друштву уопште, па и Парсонсове, ипак много дугују схватањима социолога позитивиста, који су, истовремено, и оснивачи, социологије. Познато је да се још од Сен-Симона социологија рачва у два смјера: један иде преко Огиста Конта, Ц. Стјуарта Мила све до Диркема и функционалиста, други — ка Марксу. Први је позитиван не само по својим настојањима да социологију заснује као позитивну, тј. емпиријско-егзактну науку, о чему је маштао Бентем,<sup>3</sup> него и по схватању друштва као датости коју не треба мијењати, превазилазити револуционарном праксом. Позитивизму је био својствен апологетски однос према друштвеној стварности, изражен у прихватању постојећег као једино могућег, најбољег. Супротно Марксовој једанаестој тези о Фојербаху, социологији позитивистичке оријентације није задатак да припрема мијењање свијета, већ да га потврђује и прихвата онаквим какав је.

Прихватајући у основи позитивистичко наслеђе, функционализам је, ипак, дијалектички негирао позитивизам: задржао је наизглед неутралистички, деидеологизирани однос према друштву, што је, бар формално гледано, била одлика позитивизма, али је одбацио позитивистички презир према спекулацији. Од функционалиста, то је најодлучније учинио Парсонс, који се, што је за грађанску социологију прилично необичајено, сасвим клонио емпиризма и изградио један веома спекулативан теоријски систем, по много чему јединствен у новијој грађанској мисли.

Како примјеђује Алвин Гулднер, „у основи, функционализам настоји да докаже како друштвене навике, одношења и институције трају зато, и то само зато, што имају неку друштвену ‚функцију‘, што ће рећи неку из тога произлазећу корисност, чак и онда када то не уочавају они који су њима обухваћени“.<sup>4</sup> Дакле, по функционалистичким концепцијама, све што у друштву траје цјелисходно је и корисно са ширега друштвенога гледишта, тако да ништа не треба одбацивати, негирати. То долази до пуног изражаја у Парсонсовој теорији друштвеног система.

Друштвени систем је, за Парсонса, једно од три подручја једног ширег система, његовог такозваног „система акције“, док су друга два подручја *систем персоналности* и *систем културе*.<sup>5</sup> Он је, по Парсонсу, јединство нормативног и стварног, са тенденцијом да што дуже траје: „Зато што је емпиријска организација система (друштвеног — Б.Т.) његова основна тежња, норма, као што је и била, мора бити зачеће емпиријски само-одржавајућег друштвеног система. Ако уз то имамо у виду трајање

<sup>3</sup> Види: Bertrand Russell: *A History of Western Philosophy*, London 1947, p. 748—749.

<sup>4</sup> A. Gouldner, Op. cit. p. 123.

<sup>5</sup> Talcott Parsons: *The Social System*, Collier-MacMillan Limited, London 1968, p. 18.

довољно дуго да превазилази дужину живота нормалне људске индивидуе, попуњавање биолошком репродукцијом и социјализација долазећих генерација постају суштински аспект таквог друштвеног система. Друштвени систем овога типа, у коме се сретају сви суштински функционални предуслови дуготрајности у његовим сопственим изворима, може се назвати *друштвом*.<sup>6</sup> Према томе, по Парсонсу, *стварно*, или како он каже, емпиријско, извире из *нормативног*. Норма обликује и организује друштвену стварност и чини је дуговјечном.

Ово пренаглашавање нормативног, фактички као инфраструктуре стварног, срећемо — иако не у оволикој мјери децидирано — и код осталих теоретичара конвергенције, чак и код Мориса Дивержеа. Код Парсонса је свијет норми претпоставка друштвеног система као једног од „система акције“, који не само што настаје из норми него се и одржава помоћу њих, путем „социјализације“.

У структуралном аспект *друштвеног система*, кључни Парсонсов појам је *функција*. Али прије него пређемо на његово значење функције, размотрићемо његово схватање елемената друштвеног система, јер је то такође једна од полазних основа Парсонсовог концепта друштва.

Основни, почетни елеменат, јединица друштвеног система за њега је акт (поступак) „уколико је дио процеса интеракције између свог творца и других актера“.<sup>7</sup> Он је, за Парсонса, најситнија честица друштвеног система која се, даље, не да дијелити на елементарније честице. То је ма какав поступак појединца или групе према другом појединцу или групи. Јединица вишег реда је „статус-улога“ (status-role). Дакле, статус и улогу појединца или групе у друштву Парсонс гледа повезано, али он разликује статус, као категорију пасивитета која је дефинисана мјестом гдје се његов носилац налази у друштвеном систему, од улоге као активне категорије. У првом аспект, актер је објекат других, њихових схватања и оријентација; у другом — он је субјекат, он дјела, он „игра улогу“.<sup>8</sup> У односу на друштвени систем, јединица статус-улога је, вели Парсонс, „аналогна честици у механици, а не маси или брзини“, пошто она није атрибут јединице друштвеног система, него сама јединица.<sup>9</sup>

Најзад, *слѣдећа* — и *последња* — јединица друштвеног система јесте сам *актер*, било да је појединац или друштвена група, али само уколико је уплетен у друштвену интеракцију тако „што држи неки статус или врши неку улогу“.<sup>10</sup> Актер се тако *јавља* као „сложени сноп статуса и рола“,<sup>11</sup> као „социјал-

<sup>6</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

ни објекат или као ‚аутор‘ система улога-активности“.<sup>12</sup> Тиме је друштвени систем „мрежа таквих одношења“ између актера.<sup>13</sup>

Кад је тако спекулативно-аналитички разбио друштво на „елементарне честице“, за Парсонса се појавило једно од најзначајнијих питања читавог његовог система, питање социјалне интеграције, или, по његовој терминологији, „институционалне интеграције елемената акције“. Шта друштвени систем обједињује као систем, као органску цјелину?

Ту се опет јавља омиљени Парсонсов кључ рјешавања социолошких проблема — норма, боље речено — систем норми изражен у цјелини духовне културе једнога друштва. Наиме, чак и најелементарнија акција између индивидуа и других појединачних друштвених актера за Парсонса мора бити нормирана акција. Тако су „обрасци вриједносних оријентација (value-orientation)“ круцијални дио „културне традиције друштвеног система“, при чему је конформизам „основни тип мотивационе интеграције са нормативном структуром образаца вриједности“.<sup>14</sup> Та интеграција се темељи на „очекивањима улога“ у интеракцији и између ego и altera као основних субјеката друштвеног односа. Наиме, захваљујући интернационализованој вриједносној оријентацији, ego и alter могу да развијају међусобна одношења у оквиру друштвено дозвољеног и пожељног, процјењујући сваки од њих своје поступке и понашања с гледишта очекиваног реаговања онога другог. У томе систему очикавања у интеракцији између ego и altera увијек се налази, по Парсонсу, институционализовани вриједносни стандард који, тако, постаје основа друштвених односа. „Због тога увијек постоји двоструки аспект система ишчекивања који је интегрисан у односу према њему. Са једне стране, постоје ишчекивања која обухватају, а дјелимично и одређују, стандарде за понашање актера, ego, узетог као почетна тачка (point) одношења; то су његова ‚ишчекивања улога‘ (role-expectations). Са друге стране, са његове тачке гледишта, постоји скуп ишчекивања која се односе на релативно вјероватне реакције других (altera) које ћемо назвати ‚санкцијама‘, које даље могу бити раздијељене на позитивне и негативне, према томе да ли их ego осјећа удовољавајућим или лишавајућим. Однос између ишчекивања улога и санкција је, према томе, очигледно реципрочан. Што су санкције за ego, то су очекивања улога за altera, и обрнуто“.<sup>15</sup>

Из овог доста тешког текста (био је у праву Милс када је тврдио за Парсонса да пише у галиматијасима!), да се разабрати, поред пренаглашавања улоге норме и вриједносних стандарда у настајању и развијању друштвених односа, још једна

<sup>12</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 38.

тенденција Парсонсове теорије друштвеног система: свођење друштвених односа на психолошке категорије. Чим је у основи одношења између ego и altera „ишчекивање улога“, дакле, једна психолошка категорија, то је неизбежно, и поред тога што се Парсонс отворено изјашњава против таквога свођења, тврдећи да су системи личности, друштва и културе три напоредна, а не надређено-подређена дијела једног ширег, заједничког система, система акције.<sup>16</sup>

Даље, Парсонсова теорија друштва понегдје, за разлику од Диркемове, изгледа индивидуалистичка теорија: „Акција је“, вели он, „процес у актер-ситуацијском систему (дакле, систему који сачињавају актер и његова друштвена и природна околина — Б. Т.) који има мотивационо значење за индивидуалног актера или, у случају колективитета, његових индивидуалних компоненти“.<sup>17</sup> Дакле, за Парсонса се колективитет, као друштвени субјекат, распада на индивидуе, као њихов агрегат. Али ако се има у виду да је основа те акције у нормама, у вриједносној сфери, која за Парсонса није индивидуална, већ еминентно друштвена категорија, онда се уочава да је то привид. Наиме, за Парсонса су вриједности, које суверено владају над мотивационим системима појединаца, „елеменат заједничког, симболичког система који служи као критериј или стандард за селекцију међу алтернативама оријентације што су суштински отворене у ситуацији“.<sup>18</sup>

У хијерархији вриједности, увијек су на вишем мјесту оне вриједности у којима судјелује више индивидуа, дакле, опште и заједничке вриједности, што је, по Парсонсу, основа друштвене солидарности. Из тога произлази да је конфликт појединца за друштвом, ужег колективитета са ширим колективитетом, опет, конфликт нормативне природе, као судар уже норме са широм нормом. „Са једне стране“, вели Парсонс, „актер мора имати задовољења (gratifications); без њих он никада не може постојати нити може бити адекватно мотивисан да извршава друштвене улоге. Са друге стране, он такође мора прихватити дисциплину, како у интересу сопствене дугорочније равнотеже између задовољења и мишљења тако и у друштвеном интересу, тј. у интересу извршавања друштвених улога“.<sup>19</sup> Дисциплина се, дакле, јавља, са једне стране, као обавеза чувања равнотеже „између задовољења и мишљења“, а, са друге стране, као обавеза појединаца и институција да извршавају „друштвене улоге“, да служе друштвеном систему. При томе „Постоји исти поредак одношења (relationships) између улога и функција према систему у друштвеним системима као и између „органа и функција у организму“, тако да су „улоге, с гледи-

<sup>16</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 106.

шта функционисања друштвеног система примарни механизми преко којих се обезбјеђују есенцијални предуслови система“.<sup>20</sup>

Према томе, друштвени систем је сведен на биолошки организам, што значи, прије свега, да су функције његових појединих дјелова до краја подређене друштвеној цјелини, пошто „ако се иде до краја према биолошком моделу, који је Парсонсов узор, онда је систем полазиште; он детерминира сваку функцију, сваки дио“.<sup>21</sup> Да је заиста тако, види се и из чињенице да Парсонс све видове друштвене стратификације посматра искључиво као расподјелу друштвених улога и функција подређену потребама система. Из тога се одмах мора извести логичан закључак да је „класна диференцијација“ друштва универзалан феномен исто као и функционална диференцијација органа биолошког организма.<sup>22</sup>

Стога се дјелови друштвеног система — институције, организације и појединци — код Парсонса поистовјеђују са улогама које имају у систему. Међутим, како примјеђује др Иван Кувачић, такав холистичко-органички поглед на друштво долази у директан сукоб с тезом „да је субјективна мотивација индивидуа основа система акције“,<sup>23</sup> о чему смо малоприје говорили. Тај конфликт двију опречних општих теорија Парсонс покушава да изглади тако што ту субјективну мотивацију подређује норми, вриједносном стандарду, као нечему еминентно друштвеном. Али, чим се тако ствар постави, онда произлази да мотивациони систем појединаца губи сваку аутономију, подређујући се друштвеним стандардима као некаквим апстрактно-вриједносним категоријама. Онда индивидуална мотивација, на којој Парсонс, како смо видјели, тако упорно инсистира, заснивајући на њој односе између *ego* и *altera* као исходниште свих друштвених односа, постаје привид, или бар нешто сасвим секундарно, условљено стандардима који се преносе као културна традиција. Дакле, Парсонсова теорија друштва има, очигледно, два приступа који се међусобно искључују: индивидуално-мотивациони и органистички.

Ипак, преовлађује органистичко-холистички приступ. Појединац је у друштву и друштвеним организацијама сведен на „играча улоге“ (*role player*) коју му систем додјељује, тако да су односи између појединаца, у ствари, само односи између улога које ови имају у друштву и организацијама као друштвеним субсистемима. Тиме су улоге, по Парсонсу, како то примјеђује Алвин Гулднер, „главни механизми који особе интегришу у систем“.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>21</sup> Иван Кувачић: *Марксизам и функционализам*, Комунист, Београд 1970, стр. 45.

<sup>22</sup> *The Social System*, p. 173.

<sup>23</sup> И. Кувачић, *op. cit.*, стр. 45—46.

<sup>24</sup> A. W. Gouldner, *op. cit.*, p. 223.

Парсонс је друштво, као најшири функционални систем, као једину потпуно довршену друштвену цјелину, подијелио на субсистеме, а сваки од тих система на организације разних нивоа општости, и тако се нашао пред проблемом да објасни унутрашње, функционалне везе на релацијама: дио-шири дио-цјелина. Ту се он придржава сљедеће експликативне шеме:

„Оно што је с гледишта организације која је у питању специјални циљ, то је с гледишта ширег система, чији је она издиференцирани дио или субсистем, специјализована или издиференцирана функција. Ти односи су примарна веза између једне организације и ширег система чији је она дио и то обезбјеђује основу за класификацију типова организације“.<sup>24а</sup>

Овдје се јасно види колико је организатичка концепција снажно приступна у функционалистичком објашњењу односа између дјелова и цјелине у друштву: организације, друштвени колективитети и институције уопште сведени су на органе чији је основни циљ да дјелују у функцији надређеног, ширег субсистема, у коме играју специјализовану улогу, баш као органи у биолошком организму. По том концепту, друштвени систем се јавља као хармонична цјелина субсистема, субсистеми као хармонична цјелина организација, организације — као цјелина „играча улога“. Онда у таквом систему нема мјеста за оне друштвене снаге које би биле усмјерене против status quo-а система. Ако би се негдје и појавиле, оне би се морале третирати као страна тијела друштвеног организма.

Међутим, како човјек никада није члан само једне, већ истовремено више организација, другим ријечима, није само „играч“ једне, већ више улога које од њега траже разни „субсистеми“ којима истовремено припада (нпр. бизниска фирма, породица, локална заједница и сл.), јавља се проблем вриједносне хијерархије тих улога, особито за случајеве када оне међусобно дивергирају. Конфликти између разних улога тако се јављају као вриједносни конфликти у самоме човјеку. Парсонс их разрјешава на сљедећи начин: „Не могу постојати само вриједности организације као опредјелујуће (which govern); мора, такође, постојати и вредносни систем вишега нивоа, тако да појединац не може одређивати своју лојалност према организацији само на основу вриједности те посебне организације, сем у изузетним случајевима када се захтијева, и то се захтијевање учвршћује силом, потпуна лојалност. То је изузетан случај, нпр. у наше доба код тоталитаристичке државе“.<sup>25</sup>

Шта је, по Парсонсу, тај „вриједносни систем вишега нивоа“ према коме човјек, као према значајној оријентацији, може да провјери да ли и у коликој мјери треба да буде „лојалан“ својој организацији, као један од њених »role-players-а«?

<sup>24а</sup> Talcott Parsons: *Structure and Process in Modern Society*, The Free Press, New York 1965, p. 19.

<sup>25</sup> *Structure and process in Modern Society*, ... p. 37.



Увијек је то вриједносни кодекс ширега колективитета, све док се не дође до кодекса цјеловитог друштва коме се морају подређивати сви остали. Све то указује да је човјек код Парсонса сведен на шарафчић друштвеног система, лишен аутономије вредновања и дјеловања.

Није овдје мјесто ширим анализирањима опште Парсонсове теорије друштва, пошто нас је и ово, дјелимично, одвело, преко граница нашега предмета. Али је нешто шире разматрање најосновнијих поставки Парсонсове теорије било неопходно да бисмо могли прећи на оно што је за нашу тему од посебног интереса: на Парсонсову класификацију типова политичких система према преовлађујућим системима вриједности који, по њему, детерминишу структуре и процесе друштава.

## 2. — Парсонсова типологија вриједносно-оријентационих система

За Парсонса је, дакле, врховни кодекс вриједности једнога друштва одређујући фактор његових структуралних, културних и политичких карактеристика. Само да овдје напоменемо да он конвергенцију капитализма и социјализма изводи из конвергенције њихових вриједносних система. На основу тога што се и у једном и у другом економска продуктивност узима као „веома висока вриједност“, обадва ова друштва припадају истоме типу — „*модерном бирократском индустријализму*“. Међутим, независно од тога, Парсонс разликује више образаца вриједносних система који су од битнога утицаја на конституисање политичких односа у друштву као и стилова културе, облика локалних заједница, породичног живота итд. Он налази четири таква „вриједносно-оријентациона обрасца“, које добива ксмбиновањем два пара вриједносних поларности: *аскрипција-ачивмент* и *универзализам-партикуларизам*.<sup>26</sup>

Први од тих образаца је „*универзалистичко-ачивментски*“. Друштва са овим вриједносно-оријентационим обрасцем фаворизују „статусно одређење, тј. алокацију личности, алокацију средстава и награда, као и третман улога, на бази уопштених правила која се односе на класификационе квалитете независно од критерија средстава (relational foci)“.<sup>27</sup> У културној сфери овај образац фаворизује „когнитивне, насупрот експресивних интереса“. Уопште узев, он се супротставља „датости“ социјалне ситуације као што су сродство (kinship) и односи у локалним заједницама“.<sup>28</sup> Тиме што фаворизује појединце на бази њиховог појединачног достигнућа (achievement), а не на бази наслеђа друштвеног положаја, овај образац, као универзалистички, тј. опште-друштвени, носи у себи, вели Парсонс, соп-

<sup>26</sup> *The Social System*, p. 181.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 182—183.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 183.

ствену противрјечност — индивидуалистичке тенденције. Он цијени статус, али не на основу аскрипције, већ на основу ачивмента, дакле, не затечени или наслеђењени статус појединаца, већ стечени, заслужени. Овај систем вриједности је карактеристичан за савремено западно друштво.

Други образац је „универзалистичко-аскриптивни“. Као и први образац, и овај наглашава значај професије и друштвене организације насупрот заједницама сродства и локалним заједницама, али за разлику од првог „више наглашава статус него посебне ачивменте“.<sup>29</sup> Даље, за разлику од првог обрасца вриједносне оријентације, овдје се сретa „строга тенденција ка колективизму услед одсуства вредновања партикуларизације ачивмента“.<sup>30</sup> Тежи се свемоћи државе, апсолутизму. Статус се ту формира „на основу скале престижа“, а не на основу вредновања појединих занимања; дакле, на бирократским критеријима. Читаве друштвене групе постају аскриптивно привилеговане, а не на бази ачивмента (бирократске групе, поједине националне групе итд.).<sup>31</sup> Типичан примјер овакве вриједносне и политичке оријентације је, за Парсонса, преднацистичка и нацистичка Њемачка. „Постоје, такође, извјесни аспекти у којима се Совјетска Русија приближава овоме типу“, пошто је „комунизам утопијски идеал стања ствар које би се реализовало колективном акцијом“.<sup>32</sup> Овај „идеални тип... има политички акценат, за разлику од економског акцента у америчком слушају“.<sup>33</sup>

Трећи образац је „партикуларистичко-ачивментски“. „Његов фокус је процјена друштвених објеката више према томе шта они чине него шта јесу“.<sup>34</sup> Типичан примјер за ово је класична Кина са мноштвом међусобно недовољно повезаних локалних заједница, заједница сродства и других врста малих колективитета.

Најзад, четврти образац је „партикуларистичко-аскриптивни“. Он личи трећем, али се од њега и разликује тиме што још више наглашава значај сродства и локалних заједница при друштвеној стратификацији и што је јако привржен традиционализму. „То су, прије свега, умјетнички оријентисана друштва“.<sup>35</sup> Њихове типичне примјере Парсонс налази у друштвима Латинске Америке.

Парсонс наглашава да би сво били само *идеални типови* вриједносно-оријентационих образаца који се у стварности ријетко налазе у чистим, непомијешаним видовима. Као што смо видјели, они у највећој мјери опредјељују политичке системе

<sup>29</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 193, 194.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 199.

друштва, као и културне форме и садржаје, док су за оно што се у марксистичкој терминологији зове производним односима сасвим споредног значаја. Стога се разлике у овим обрасцима између „Совјетске Русије. и „америчког случаја“ не супротстављају Парсонској теорији конвергенције, пошто из тих разлика не произлазе различити типови друштва, већ само различите варијанте истог типа. Но одређене противрјечности на том подручју ипак остају непревазиђене, што Парсонсову основну тезу конвергенције, чак и при једној иманентно-логичкој анализи, доводи у неодрживу позицију. Наиме, ако Парсонс развија тезу да савремено индустријско друштво свуда прихвата „економску продуктивност“ као врховну вриједност и из тога изводи закључке о конвергенцији вриједносних, а онда и друштвених система у оквиру индустријског друштва као типа (а он то заправо чини), како онда може говорити о различитим типовима вриједносних оријентација у индустријским друштвима? Дакле, он развија двије противрјечне тезе: тезу о конвергенцији и тезу о дивергенцији, које се тешко могу помирити. Једино могуће помирење може се наћи у ставу да су економске вриједности посебна сфера вриједности, независна од етичких, естетских и политичких вриједности. Али то би се косило са ставом да је укупни систем вриједности једнога друштва кохерентан, као јединствена скала, тако да унутар њега не може доћи до дивергентних тенденција. Тај је став, као што је познато, заступао још Макс Вебер, а касније Шпенглер, Арон, па, како ћемо убрзо видјети, и сам Парсонс.

Парсонсови типови „вриједносних оријентација“ нијесу нешто што је иманентно само индустријским друштвима, већ, како смо видјели, друштвима уопште. Стога он и класичну Кину, дакле једно преиндустријско друштво, узима као примјер за један од својих типова вриједносних оријентација. Према томе, ти су типови неисторијске категорије, схваћени као нешто вјечно, непромјенљиво. То су некакви метафизички обрасци понашања и оријентација, ван простора и времена, за разлику од економских вриједности које, по Парсонсу, настају, развијају се и шире у простору.

### 3. — *Проблем друштвених промјена*

Да бисмо учили основне премисе Парсонсове теорије друштвених промјена и историјског развоја, прво ћемо размотрити његова схватања о настанку модерног западног друштва (тј. капитализма).

„Моја ће теза бити“, вели он, „да се *примарна* оријентација ка економској продуктивности унутар великог дијела укупне друштвене структуре, коју изискује модерна индустријализација, није могла јавити прије него што је достигнут рела-

тивно развијен степен у процесу диференцијације“.<sup>36</sup> Из овога би се дало закључити да у социјалној диференцијацији Парсонс види одлучујући фактор настанка капитализма. Али, на другом мјесту Парсонс тврди да је једна од основних одлика модерног друштва — професионална издиференцираност, тако да је то „професионално друштво“ (professional society). То је друштво у коме се снажно истиче значај професије „која је, по ма каквим упоређивањима у погледу степена развоја, јединствена у историји“.<sup>37</sup> Тако, по једном тврђењу, диференцијација је основни предуслов настанка модерног друштва, а по другом — његова карактеристика, посљедица, што је, опет, један од честих израза некохерентности и недоследности у Парсонсовој теорији. Истина, та се противрјечност донекле ублажује тиме што Парсонс у оном првом случају, тј. када говори о диференцијацији као услову модерног друштва, има у виду „релативно развијен ступањ“ диференцијације. Међутим, проблем остаје: Да ли је друштвена диференцијација предуслов модерног друштва или његова посљедица?

Други, далеко значајнији проблем је проблем који се тиче мјеста и улоге етичких, естетских и других вриједности у настанку модерног друштва. Из цитираног Парсонсовог става би изгледало да он окреће леђа Максу Веберу (прво долази до друштвене издиференцираности, дакле, до једне нове друштвене реалности, па тек се онда јавља „примарна оријентација ка економској продуктивности“, тј. нова вриједносна оријентација). То би противрјечило и раније наведеним ставовима, гдје Парсонс подвлачи значај вриједносно-нормативне сфере као основе друштвене стварности. Какав је, с гледишта објашњења историјских промјена, стварни Парсонсов однос према овоме питању?

Коментаришући познато Веберово гледиште о пресудном значају протестантске етике и естетике за настанак капитализма, Парсонс истиче да је то „гледиште за које држим да је суштински тачно“, али одмах додаје да „тај утицај (тј. утицај протестантских вриједности — Е.Т.) није био изолован феномен: он представља једну критичку фазу општијег развоја који обухвата и културну, и социјалну структуру западног свијета“.<sup>38</sup>

Овдје је Парсонс пред кључним филозофско-историјским проблемом: Чему приписати улогу одлучујуће покретачке снаге друштвеног развоја и друштвених промјена? Како Парсонс разрешава тај проблем? Углавном, компромисно-еклектички.

За Парсонса је основица на којој се развило модерно друштво двојака: са једне стране, она је културно-вриједносна, са друге стране — друштвено-институционална. Прву, културно-

<sup>36</sup> T. Parsons: *Structure and Process...*, p. 102.

<sup>37</sup> T. Parsons: *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Illinois 1949, p. 185.

<sup>38</sup> *Structure and Process...*, p. 102.

вриједносну страну те основе чини, прије свега, хришћанство, као нека врста културног континуитета античких моралних и естетских вриједности и других духовних достигнућа. Хришћанство је, по Парсонсу, на некакав полумистичан начин сачувало тековине грчке и јелинистичке културе да би их завјештало у насљеђе модерном времену. Оно је тако омогућило да се још током средњег вијека оствари у Европи „велико друштво и култура“<sup>39</sup> и представљало неопходан услов ренесансе и великих достигнућа цивилизације шеснаестога вијека“.<sup>40</sup> Оно је, по Парсонсу, у својој католичкој и протестантској (али не и у православној) струји, у исто вријеме, и некаква идејна основа развоја новог друштва, и ризница најзначајнијих вриједности старих култура: „У хришћанству су се“, истиче Парсонс, „рационални трендови и когнитивни универзализам грчке мисли стопили са нарочитом јудистичком пост-пророчком комбинацијом трансцендентализма и активно оријентисаног етичког универзализма. Чињеница да је хришћанство, упркос каснороманској установи цркве, остало сасвим по страни свјетовног друштва у смислу који није био познат ни у јудеизму, ни у грчкој религији, имала је велики значај. Грчки елементи су такође, били полунезависни и могли су се појавити у ренесанси као усмјереност на световни хуманизам“.<sup>41</sup>

Дакле, по Парсонсу хришћанство је конзервирало вриједности древних култура чекајући згодну прилику да их претвори у дјелотворне силе рађања „модерног друштва“. А релативно осамостаљена од феудалне државе, „хришћанска је црква, захваљујући својој властитој унутрашњој природи, развила високо рационализовани и кодификовани систем норми које стоје у основи правне структуре током читавог даљег развоја западног друштва“<sup>42</sup> Дакле, по Парсонсу, систем правних норми, неопходних за развој капитализма, потиче из среднојевковних црквених норми. Отуда би произлазило да право није рефлекс друштвених односа, већ њихова антиципација, није њихово санкционисање пост-фестум, већ чинилац који их одређује.

Даље, хришћанство је, тврди Парсонс, „установило основу секуларизације и моралног јединства новог друштва“.<sup>43</sup> Сем тога „католичко хришћанство је, такође, обезбиједило мјесто независној интелектуалној култури“,<sup>44</sup> док је протестантска ре-

<sup>39</sup> T. Parsons: *Sociological Theory and modern Society*, New York, Free Press 1967, p. 398.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 409.

<sup>41</sup> *Structure and Process...*, p. 103.

<sup>42</sup> *Sociological Theory...*, p. 398.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 399.

лигија „претходник“ револуције образовања XIX вијека и „опште култивизације интелектуалних занимања, а посебно науке“.<sup>45</sup>

Али, за Парсонса се тиме улога хришћанства не исцрпљује. Поред тога што је обезбиједило солидну основу развоја западне економије, правне структуре, науке, интелектуалне аутономије и секуларизације друштвених послова, оно је значајно допринијело формирању личности како то захтијева грађанско друштво, јер „интернализација религиозних вриједности сигурно јача карактер“.<sup>46</sup> Хришћанство је подстицало јачање достојанства личности и учвршћивало „нову аутономију појединаца“.<sup>47</sup> Из тога се, по Парсонсу, родила западна демократија тако, да је „најзначајнији коријен модерне демократије хришћански индивидуализам“.<sup>48</sup> Хришћанство је међу људима развијало смисао „за неку врсту егалитаризма“,<sup>49</sup> борило се против различитих видова дискриминације и јачало космополитске традиције јелинизма. Оно се, вели Парсонс, супротстављало понижавајућем сиромаштву. Болести, прерана смрт и патње сваке врсте — све је то било „непожељно са хришћанског становишта“.<sup>50</sup> Иза свега тога, он на крају закључује да је модерно друштво, пошто је настало по рецептима хришћанства, „посматрано са најразличитијих гледишта, више у складу са хришћанским вриједностима него и једно друштво ма када раније“.<sup>51</sup>

Према томе, хришћанство је ипак, и за Парсонса, одлучујући чинилац при стварању основних предуслова настанка модерног друштва. Међутим, он се отворено изјашњава за плуралистичко-узрочно објашњење друштвених промјена: „Ми, дакле, истичемо“, вели он, „оно што би се могло назвати концепцијом мноштва могућих извора промјена, подразумевајући при томе да се промјене могу изазвати у ком било дијелу друштвеног система, замишљено у структуралном смислу или у смислу варијабла, и да се ограничавање општости овога става може прихватити само као посљедица емпиријске демонстрације да су односи међузависности такви да извјесни дјелови не могу бити независни извори подстицаја промјена“.<sup>52</sup> Дакле, по овоме ставу — а видјећемо да то мишљење, углавном, прихватају сви теоретичари конвергенције — подстицаји друштвених промјена могу се јавити у ком било дијелу друштвеног система, само, опет, са изузетком неких дјелова чија је међузависност у систему таква да им то онемогућује. Који су ово дјелови — о томе Парсонс не говори. Очеvidно је оволико Парсонсово

<sup>45</sup> Ibidem, p. 409.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 417.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 394.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 406.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 409.

<sup>50</sup> Ibidem,

<sup>51</sup> Ibidem, p. 417.

<sup>52</sup> *The Social System...*, p. 494.

пренаглашавање улоге хришћанства у стварању основних предуслова настанка модерног друштва у супротности са концепцијом плурализма фактора, коју он истиче насупрот марксистичкој тези о бази и надградњи.

Када је за све благодети модерног (тј. капиталистичког) друштва главне заслуге приписао хришћанству, Парсонс се морао суочити са више проблема. Наиме, требало је научно аргументовати наведене ставове, као научне хипотезе. Парсонс је преко тога ћутке прешао, игноришући потребу строжег верификовања хипотеза. Стога су, како добро примјеђује Алвин Гулднер, његови ставови о улози хришћанства „не само недокументовани него исто тако нијесу ни довољно убједљиви, па чак ни импресивни“.<sup>53</sup>

Капитализам је немогуће извести из хришћанства већ због историјске чињенице да су, са једне стране, капитализам прихватале и нехришћанске нације, а, са друге стране, да се он и код неких хришћанских нација (нпр. код Етиопљана) ни до данас није развио. Исто тако немогуће је, како то чини Парсонс, у разликама између православља и осталих хришћанских религија тражити разлоге споријег развоја капитализма у Русији и балканским земљама, пошто су те разлике, у поређењу са оним што је у хришћанству заједничко, прилично мале, особито у релацијама православље—католицизам. Те су разлике поготово мале у ономе што је, по Парсонсу, било пресудно за настанак модерног друштва — у кодексу религиозно-моралних норми. Разлике између хришћанских религија више се тичу принципа организације цркве, него моралног кодекса.

Околност да су прве капиталистичке нације биле хришћанске нације биће само случајна коинциденција. Да капитализму хришћанство није *conditio sine qua non* потврђује, на примјер случај Јапана.

Исто тако неодрживе су Парсонсове хипотезе о узрочно-посљедичној вези између хришћанства и демократије. Да се те хипотезе одбаце довољно је имати у виду античку демократију која се развијала далеко прије настанка хришћанства.

Читав низ наведених Парсонсових хипотеза противрјечи не само историјским чињеницама него и духу хришћанства, садржају религијских норми. Нпр. ренесанса и хуманизам нијесу се развијали као нешто чему подстицај даје хришћанство него баш насупрот кодексу хришћанског понашања. Хришћанство нема ништа више хуманизма ни хуманистичких подстицаја од неких других религија, а вјероватно га у том погледу будизам превазилази. Стога се став да је оно подстицало свјетовну оријентацију, развој науке, смисао за пословност итд., више од других религија, чак и без дубље анализе може одбацити. Како са тим ставом довести у везу, нпр. спаљивање Ђордана Бруна или

<sup>53</sup> A. Gouldner, op. cit. p. 257.

инквизиторско суђење Галилеју? Поставља се питање зашто Парсонс, насупротив историјских чињеница, оволико инсистира на значају хришћанских норми, идући у томе и знатно шире од свога узора Макса Вебера. По Алвину Гулднеру, то инсистирање није карактеристика само Парсонса, већ социолошког функционализма уопште. При томе је врло интересантна и корелација, коју је Гулднер заједно са Тимотијем Спрехом (Timothy Sprehe) утврдио емпиријским истраживањем, између склоности социолога да прихвате функционализам, као социолошку теорију и методу, и њихове религиозности.<sup>54</sup> По Гулднеру, овакво присуство религиозности међу функционалистима, „захваљује, са једне стране, тензији између људи од знања и друштва, а, са друге стране, оно је специјални случај амбиције фрустрираних. Оно проистиче, како бих рекао, из техничке слабости данашње социологије и из немоћи социолога да достигну мјеста у друштву према којима теже на основу својих доприноса које могу да дају“.<sup>55</sup> Гулднерово мишљење је доста интересантно, али као цјеловито објашњење ове корелације тешко би се могло прихватити. Вјероватно да такво објашњење треба тражити у конзервативизму функционалиста, њиховој привржености друштвеном status-quo-у. Конзервативизам се ту јавља као заједничка идејна основа и религиозности и опредјељености за функционалистички модел друштва. Ако се то има у виду, онда је корелација између религиозности и функционалистичке оријентације нешто природно и разумљиво.

Као заговорник детерминистичког плурализма, Парсонс покретачке снаге друштвено-историјске трансформације старог у „модерно друштво“ ипак, није ограничио на религију (иако је, неспорно, у узрочној констелацији религији дао најзначајније мјесто). Анализа осталих фактора које Парсонс узима у комплекс детерминирајућих сила рађања модерног друштва показује значајне противрјечности његових погледа на историјски развој.

Поред хришћанства, за Парсонса се „друго, најзначајније културно наслеђе односи на римско право, као спој грчког интелектуализма и римске практичности. Три основне ноте (key-notes), дакле, биле су трансцендентализам, универзалистичка рационалност и нека врста практичности. Трансцендентализам је обезбјеђивао главну полугу за мотивисање промјена у датом друштвеном поретку, док је рационализам обезбјеђивао основу прихватања (generalization) промјена широм друштва и то је би-

<sup>54</sup> Та истраживања су показала да међу оним социолозима у САД који фаворизују функционализам над осталим социолошким теоријама њих само 30 посто не иде у цркву, док је тај проценат код осталих социолога 55. Исто тако, огромна већина оних социолога који су били свештеници или су некад жељели да то буду фаворизује функционализам (A. Gouldner, *op. cit.*, p. 258—259).

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 260.



ла снажна противтежа типу партикуларизма који се био чврсто ушанчио у средњовјековном европском друштву“.<sup>56</sup>

Дакле, најзначајнију „полугу за мотивисање промјена“ носило је хришћанство у своје „трансцендентализму“, док је римско право својом „рационалношћу“ и „практичношћу“, те промјене популарисало и ширило у друштву. Нека се све ово, и поред очигледне неприхватљивости, и прихвати, опет остаје сасвим нејасно зашто су хришћанство и римско право морали чекати миленијум и по да би активирали своје потенцијале, претворивши их у грађанско друштво.

При истицању значаја римскога права за настанак грађанскога друштва (а треба признати да је оно у том погледу заиста и имало одговарајући, иако више споредни него један од одлучујућих значаја), Парсонс опет противречи самоме себи. Навели смо раније његово тврђење по коме је хришћанска црква развила и кодификовала систем норми које су основа модерних правних система грађанског друштва. Али, како се највећи дио кодекса тих норми налази у римском праву, чију рационалност и практичност Парсонс издашно хвали, очевидно произлази да су те норме старије од хришћанства, да оно није заслужно за њихов настанак.

Даљи сплет узрока настанка грађанског друштва Парсонс тражи ван сфере духовне културе, на „институционалној страни“. Ту су, за њега, опет пресудна два фактора. Први од њих је одвајање цркве од државе, тј. духовног од свјетовног, што је омогућило и једном и другом члану ове дихотомије да живе и развијају се у пуној чистоти, некако истовремено и изоловани, и међусобно повезани.<sup>57</sup> Други значајни фактор је у насљеђу грчког *polis* и римске *municipia*, сачувано током „мрачног вијека“ преко италијанских, француских и шпанских трговачко-занатских градова.<sup>58</sup>

Према томе, за Парсонса су четири фактора пресудна за настанак грађанског друштва: два из сфере духовне културе (хришћанство и римско право) и два из тзв. социјално-институционалне сфере.

Настојећи да се што више дистанцира од Маркса, Парсонс је покушао да једноставно игнорише развој производних снага и производних односа као покретачких сила друштвеног развоја, тако што их је подредио вриједносним нормама, као одређујућем врховном фактору. Стога је Парсонс, подређујући се, несумњиво, гледањима Макса Вебера, у констелацији узрока који су довели до стварања основних предуслова „модерног друштва“ посебно истакнуту улогу приписао хришћанству. Као што смо видјели, тај пресудни утицај хришћанства он види, прије свега, у моралним и другим вриједносним стандардима те

<sup>56</sup> *Structure and Process...*, p. 103.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 103—104.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 104.

религије које, тобоже, прописују такав начин мишљења и понашања који значе остварење грађанског друштва у одређеним историјским условима. Али примарност нормативног, дакле духовног, над стварним не види се само у Парсоновом пренаглашавању друштвено-историјске мисије хришћанства, него и у његовом третирању права, као по значају другог чиниоца друштвених преображаја. Најзад, од два институционална фактора које Парсонс убраја у такве чиниоце, онај први (одвајање цркве од државе) такође је, у основи нормативног карактера. Па чак и посљедњи фактор (традиција грчког *polis*) више се схваћа као континуитет норми него друштвено-политичке стварности.

Дакле, Парсонс је, по традицији неокантоваца, располовио друштвени свијет на вриједносно-нормативни, тј. идеални дио, и дио друштвене реалности. При томе је овај други сасвим подредио првоме. Не извиру, по Парсонсу, моралне, правне, естетске норме и норме понашања људи уопште из друштвене реалности, већ обрнуто: друштвена реалност извире из тих норми. Друштвени односи не одређују морал, право, науку ни религију, већ они одређују друштвене односе. Стога је у праву Алвин Гулднер кад тврди да је „за Толката Парсонса друштвени свијет прије свега морални свијет, а друштвена реалност — морална реалност“.<sup>59</sup>

Још ћемо само размотрити нека Парсонсова гледања на изворе и могућности промјена у *савременим друштвеним системима*, пошто је то, с гледишта нашег предмета интересовања, од посебног значаја. Раније смо видјели да Парсонс, с обзиром на своју органистичку концепцију друштва, све дјелове друштва подређује друштвеном систему као цјелини и тако вјештачки пригушује дијалектичку игру противрјечности унутар друштвених система која је, с марксистичког гледишта, основни покретач развоја. У цјелини узев, Парсонсови друштвени системи су замишљени као системи равнотеже, друштвеног еквилибријума. Али и поред тога, Парсонс није могао избјећи да говори о узроцима промјена и смјерова промјена у њима, о њиховој еволуцији. Када је читава Парсонсова концепција савремених друштава изграђена на основу друштвеног еквилибријума у смислу функционалног прилагођавања појединаца друштву, гдје су се онда могли тражити узроци тих еволуција? Једино у промјенама у мотивационом систему понашања појединаца у правцу „оптимализације задовољстава“, али таквим промјенама које и друштво, као цјелина, прихвата и фаворизује и које, као такве, преноси с генерације на генерацију као укупни систем друштвене културе, дакле, опет, систем вриједности. „Кретање (*the drive*) према оптимализацији задовољстава“, каже Парсонс, „је, због свог значаја који има за мотивациони

<sup>59</sup> А. Gouldner, *op. cit.*, p. 246.

процес, фундаментални аспект тенденција промјена од једног посебног типа друштвеног система ка другоме“.<sup>60</sup> Дакле, рекло би се да се Парсонс спушта на позиције теорије индивидуалних интереса и утилитаризма. Прихвати ли се то, онда се развија читава Парсонсова теорија друштва као јединственог функционалног организма, јер се појединац, са својим жељама и интересима, са својим потребама, јавља као пресудни чинилац промјена, као друштвено-историјски субјекат. Стога Парсонс одмах покушава да се огради од таквог става, тврдећи да тај нагон ка оптимализацији задовољстава код индивидуа, ипак, „не може бити извор генералних праваца обухваћених сукцесијом модела (patterns) промјена током серија типа промјена“,<sup>61</sup> настојећи да нађе друге, примарније изворе дугорочнијих тенденција промјена савремених друштва. Том индивидуално-психолошком објашњењу друштвених промјена, које се не да уклопити у Парсонсову општу теорију друштва, „једина алтернатива лежи у културној компоненти оријентације, пошто је „клучијално својство културе у томе што је она преносљива без губитака“, за разлику од задовољстава индивидуа, која се, као индивидуално-психичка својства, не преносе на насљеднике, с генерације генерацији.<sup>62</sup> „Тако се“, вели Парсонс, „промјене у културној традицији могу стално настављати и *служити* као база за даље промјене. Постоји, како се то одавно зна, у култури могућност бесконачног кумулативног развоја“<sup>63</sup> (подвукао Б. Т.).

Дакле, и за савремена друштва кумулативне промјене у сфери културе, дакле у духовној сфери, база су дугорочнијих тенденција промјена. Видјећемо да је то врло блиско схватањима неких теоретичара постиндустријског друштва, а у неким осталим теоретичарима конвергенције. Раније смо нагласили да Парсонс ставове о конвергенцији друштвених система, социјализма и капитализма, изводи из конвергенције система вриједности индустријског друштва. Дакле, конвергенција вриједносних стандарда, конвергенција култура, чини основу конвергенције друштвених система. То је врло честа теза у теорији конвергенције.

Све ће нам ово бити јасније ако имамо у виду шта Парсонс подразумева под културом. Она, по њему, има три компоненте, и то: систем убјеђења (beliefs system), систем изражајних симбола и систем вриједносних оријентација. Од та три система, примарну, опредјељујућу улогу у усмјеравању друштвених промјена за Парсонса има систем убјеђења. „Овдје (у систему убјеђења — Б.Т.) изгледа да нема сумње у постојање суштинског (interest) фактора усмјеравања промјена у друштвеним си-

<sup>60</sup> *The Social System...*, p. 498.

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> *Ibidem.*

стемима, усмјеравања које је класично формулисао Макс Вебер у ономе што је он назвао „процесом рационализације“.<sup>64</sup> Тај први, одређујући систем културе, систем убјеђења, по Парсонсу, чине наука и „неемпиријски елементи когнитивне оријентације“, под којима он подразумева: филозофију, идеологију и религију.<sup>65</sup> Сва су ова четири елемента по свом значају, по Парсонсу, изгледа, равноправна, тако да наука утиче „на филозофију, идеологију, религиозна вјеровања и *vice versa*“.<sup>66</sup>

То би била суштина Парсонсове шеме објашњења тенденција и праваца промјена савремених друштава. По тој шеми каузално-последични ланац промјена има овакав редослед: духовна култура — технологија — реструктурирање „професионалних рола“ (тј. промјене у друштвеној и техничкој подјели рада) — повећање производње — промјене у расподјели друштвених привилегија.<sup>67</sup>

Оваква шема каузалитета друштвених промјена директно оправдава теорију конвергенције: научне истине, као недјелјиве и исте за Исток и Запад, воде истој технологији, истој професионалној специјализацији и, коначно, истим облицима социјалног и политичког живота једним мирним еволутивним путем, без скокова и ломова, без противрјечности, путем „безграничног усавршавања“ грађанског друштва.

## Б. — АРОНОВИ И БЕЛОВИ ПОГЛЕДИ НА ИСТОРИЈУ

### 1. — Аророва критика историјског материјализма

Критика историјског материјализма чини окосницу Аронових схватања историјског развоја, иако се не би могло рећи да је та критика особито оригинална. Она се темељи на ставу да је „сумњиво да се чак и за проста друштва може на свјетло дана изнијети један једини принцип из кога би потицали сви остали облици живота и мишљења“.<sup>68</sup> Дакле, Арон се изјашњава за *плурализам фактора*, покушавајући с тих позиција да прикаже историјски материјализам као механицистичко-економистичко схватање историје:

„Нема више илузије“, истиче Арон, „да се неко друштво објасни уз игнорисање организације рада, технике производње, међукласних односа. Одатле још не произлази да смо доспјели дотле да модалитете умјетности или филозофије објашњавамо полазећи од оруђа“.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Ibidem, p. 499.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 506—508.

<sup>68</sup> Raymond Aron: *L'opium des intellectuelles*, Paris, Colmann Levy 1955, p. 153.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 113.

Према томе, степен развоја средстава за производњу, производне односе, класну структуру друштва — све то Арон сматра детерминирајућим силама без чије се анализе једно друштво, у својој укупности, не да схватити. Међутим, он упорно настоји да Маркса оптужи за гријехове механицистичког материјализма, приписујући му поставку да средства за производњу одређују чак и „модалитете умјетности и филозофије“. Дакле, у Ароновој критици историјског материјализма сретамо исту ону грубу вулгаризацију Марксове релације база-надградња на коју је још Енгелс упозорио у чувеном писму Блоху септембра 1890. године.<sup>70</sup> Та вулгаризација има двојаки аспект: са једне стране, Арон Марксов појам производних снага своди на оруђа за производњу, на технику, а с друге стране, приписује Марксу, сасвим произвољно, тезу да техника *непосредно* и до краја одређује политичке и идејне феномене друштва. Арон је метод критике у томе што прво вулгаризује марксизам до бесмисла, па га тек онда, тако вулгаризованог, одбацује.

Најтврђи Аронов аргуменат против основног става историјског материјализма — да производне снаге и производни односи чине основу осталих друштвених појава и процеса — јесте у тврђењу да су средства за производњу и сама детерминисана мишљењем, умјесто да она детерминишу мишљење. Наиме, та средства човјек има у глави, као пројекте, прије него што их изради. Стога би почетна детерминанта друштвених појава, по Арону, прије могла бити наука, него оруђа за рад и производни односи. Отуда се и човјекове представе о свијету, за Арона, јављају као нешто примарно, одређујуће, а не секундарно, изведено: „Како тврдити а priori или а posteriori да човјек замишља свијет према начину свога рада, а да тај рад није подстакнут идејом коју човјек ствара о свијету“.<sup>71</sup>

Марксистичко схватање историје је, за Арона, само есхатолошка „идолатрија историје“ која произвољно проглашава јединство нужних друштвено-историјских кретања са остварењем једног „коначног стања“ (l'état final), тј. комунизма.<sup>72</sup> По Арону, такво се јединство не да ничим доказати, па стога марксистичка поставка о објективној усмјерености друштвено-економског развоја ка комунизму остаје ненаучна, утопистичка. То је учење, за Арона, само прерушена хегеловштина у којој се покушава, на основу хегеловског логицизирања по шеми теза-антитеза-синтеза, да се произвољно и жељено прогласи нужним и, на основу историјско-фаталистичких концепција, изгради „идолатрија историје, карикатура сазнања историје“.<sup>73</sup> Тако се, по Арону, од стране марксиста развија фанатично вје-

<sup>70</sup> Маркс — Енгелс: *Писма о историјском материјализму*, Култура, Београд 1960, стр. 32—35.

<sup>71</sup> *L'Opium...*, p. 154.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 205.

ровање да објективне законитости неизбјежно гурају друштва према „финалном стању“, према комунизму. Стога је марксизам само религија историје коју усвајају прије свега интелектуалци. Разлог наклоности интелектуалаца према марксизму Арон наводи у чињеници да они, као образовани људи, одбацују класичне религије, тако да „божија смрт оставља празнину у човјечијој души, а потребе срца су такве да им је неопходно једно ново хришћанство (тј. марксизам — Б. Т.) да их задовољи“.<sup>74</sup> Дакле, наука истискује старе религијске норме, а у душевни вакуум који тиме настаје убацује се једна нова, префињена религија. Марксизам тако постаје »l'opium des intellectuels« (опијум интелектуалаца).

За Арона су сви политички покрети у историји имали и нечега религиозног, што ће рећи илузорног, митског. Марксизам тога има више од иједног другог, јер је, као и Библија, поред религије, у извјесној мјери и поезија, тако да осваја, опчињава људе, посебно интелектуалце. Он је, по Арону, „прва религија интелектуалаца која је успјела“.<sup>75</sup>

Арон је типичан представник оних савремених грађанских мислилаца који, у грчевитој идеолошкој борби, покушавају да марксизам сведу на мит, на скуп илузија, и да га тако „научно“ депласирају. У том подухвату сама је Аронова теза да је марксизам религија, иако под маском различавања идеологија, изразито идеолошког карактера. Арон се, како смо видјели, обилно служи софизмима и мистификацијама, насилно изопачујући марксистичка гледања на друштво и историју, на однос између бића и мишљења и друге фундаменталне ставове. То се да уочити чак и формалном анализом Ароновог текста: он најчешће не наводи, у полемици против Маркса, оригиналне Марксове мисли, већ их произвољно — и редовно погрешно — интерпретира. Стога његова критика нигдје и не погађа марксизам, већ само догматско-стаљинистичку варијанту интерпретације марксизма.

## 2. — Аронова филозофија историје

Више од осталих теоретичара конвергенције (изузев Парсонса) Арон се бавио проблематиком филозофије историје. Тиме је он покушао да своје концепту индустријског друштва обезбиједи одговарајуће општетеоријске основе, да га углуби у један универзални поглед на друштво и на историју.

Основна дилема с којом се Арон суочава при конципирању општег погледа на историју је у питању да ли је историја *закономјеран*, цјеловит процес који се тиче читавог човјечанства, подвргавајући све његове дјелове и све епохе иманентним

<sup>74</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 287.

општим правилностима, или је, пак, хаотичан збир догађаја, збивања, култура и цивилизација, које не подлежу неком универзалном принципу закономјерности ни каузалитета. Анализом Аронових ставова о овом кључном питању, које у теорији конвергенције има посебан значај, утврдићемо да су његова гледишта прилично недоследна, понегдје чак и дивергентна, и да је Аронова општа теорија друштвеног развоја у себи самој још противрјечнија од оне Парсонсове.

Поменутој дилему Арон види у двије различите оријентације филозофије историје: у Шпенглеровој и Тојнбијовој на једној, а Хегеловој и Марксовој на другој страни. По Шпенглеру и Тојнбију нема универзалних закона историјског развоја, пошто су њихове културе (односно — за Тојнбију — цивилизације) нешто особено, јединствено, међусобно неупоредиво, тако да се свака од њих „расцвјетава према свом властитом бићу слично биљци осуђеној да умре сјутрадан иза цвјетања“.<sup>76</sup> Стога, по Арону, Шпенглерови и Тојнбијеви погледи на историју не само што не би представљали филозофију историје, већ би били њена негација, пошто не признају универзалне законитости историје, већ само законитости развоја појединих епоха, култура, цивилизација. Ипак, овдје ћемо додати да је Аронovo гледиште о овоме погрешно. На примјер, како ћемо касније видјети, Шпенглер инсистира на томе да све његове „културе“ пролазе исте ступњеве развоја: прољеће, лето, јесен, зима; а то је, већ, један универзалан став, став који имплицира једну филозофију историје као цјелине, без обзира на то што је разбијена на изоловане културе.

Друга оријентација (Хегелова и Марксова) указује, насупрот првој, на историју као закономјерни развој у цјелини, а не само у појединим епохама, културама и сл. Међутим, ова два погледа на историју, иако их Арон узима као крајности, очигледно не изражавају прецизно дилему коју он покушава разријешити. Није Арон разапет, како ћемо убрзо видјети, између оних крајности, већ између других, још општијих: између неокантовог погледа на историју, који у развоју друштва види само конкретно и појединачно, а пориче опште, дакле, закономјерно, и оних погледа који инсистирају на неким општим законима иманентним било историји у цјелини било појединим епохама, културама или цивилизацијама.

У разматрању ове дилеме, Арон полази од чињенице да се у историји ништа не може поново десити, ако се већ једанпут десило,<sup>77</sup> стављајући тиме нагласак на неокантово интерпретирање историјске појаве као нечега јединственога (*unique*, на њемачкоме — *einmalig*) и непоновљивога. Али убрзо додаје да „историја (као наука — Б. Т.) није хроника“, већ да она „ци-

<sup>76</sup> R. Aron: *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris, 1964, p. 26.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 50.

ља нечему вишем од набрајања чињеница, од сређивања догађаја у времену“.<sup>78</sup> Да ли се то „нешто више“ састоји у откривању општих законитости историјског развоја, историјских промјена, трансформација, еволуција и револуција, или само у ономе што се по терминологији Макса Вебера зове *разумијевањем историјске чињенице*? То је главна дилема Аронове филозофије историје. Боље речено, то је дилема филозофије историје и њене негације.

За Арона су историјске чињенице резултати дјеловања људи. Та су дјеловања *свјесна*, и, по Арону, баш се због тога, не дају уклопити у нека универзална, унилинеарна објашњења. Истина, тврди он, такви историјски значајни поступци и одлуке појединаца као што су Цезаров прелазак преко Рубикона, Наполеоново маневрисање десним крилом у бици код Аустерлица, Хитлерова одлука да нападне СССР 1941. године, дају се објаснити једноставним упоређивањем са циљевима које су пред собом имали актери. Ове се одлуке или поступци јављају као обична средства у служби тих циљева. Али за објашњење сложенијих људских поступака у појединим епохама потребна су, по Арону, још бар три предуслова: анализа система вриједности одговарајуће епохе и средине, система друштвених институција, нарочито образовних и културних, и анализа животног искуства личности као историјског актера. Тек ако су такве свестрано усмјерене анализе могуће, да се говори о објашњењу историјског догађаја.<sup>79</sup>

Али, без обзира на минуциозност и дубину оваквога ин-тердисциплинарнога разјашњавања историјских чињеница, у томе се, по Арону, никада не може доћи до сасвим поузданих објашњења. Један исти догађај нуди различита објашњења и разумијевања, при чему „плурализам димензија отворених разумијевању не свједочи о неуспјеху сазнања, већ о богатству реалности“.<sup>80</sup> По Арону човјек увијек носи у себи ширу скалу могућих понашања, а за које ће се од њих у датом тренутку одлучити — зависи, у значајном дијелу, од његове слободне воље. Стога се историјски догађаји, као кумулативни резултат таквих понашања, само дјелимично могу објаснити неком општом, било материјалном било нематеријалном условљеношћу, док су другим дијелом изрази *слободне људске воље*, која је, за Арона, самим тиме што је слободна, недетерминисана и необјашњива. Тако би у историјским догађајима увијек био присутан *момент неодређености*, пошто „један догађај, уколико резултира из акције једног човјека, одражава тог човјека у истој мјери колико одражава и околности под којима настаје“.<sup>81</sup> Таква догађај, који је у суштини, по Арону, недетерминисан као

<sup>78</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>79</sup> *L'Opium...*, p. 146—147.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 174.



резултат слободне воље појединца или групе, може понекад бити историјски судбоносан. За примјер таквих догађаја он наводи Принципов атентат у Сарајеву 1914. године, последице кога је уследио бечки ултиматум Београду, са читавим ланцем догађаја од далекосежног историјског значаја. Тиме се, за Арона, јасно види како „једна бесконачна серија има поријекло у индивидуалној иницијативи“,<sup>82</sup> а ту иницијативу, као претпоставку слободе акције појединаца, како смо већ видјели, он сматра нечим недетерминисаним, неусловљеним, па стога и необјашњивим. Јер, Гаврило Принцип није морао пуцати. Умјесто притиска на обарач, тренутно је могао донијети и супротну одлуку: Фердинанду цвијеће, а пиштољ — у Миљацку. Таквим размислањем Арон долази до једне посебне експликативне шеме, до тзв. „детерминизма случајности“ (*déterminisme aleatoire*), који „није толико повезан са несавршеношћу нашег сазнања колико са структуром људског свијета“.<sup>83</sup>

Тај Аронов детерминизам случајности, чија је суштина у томе што неки случајан догађај, изазван неусловљеном одлуком појединца, изазове читав ланац нових, али њиме већ детерминисаних догађаја, чини илузорним свако објашњење историје које би се темељило на неком јединственом, детерминирајућем принципу. „Да је рат од 1914. плануо пет или десет година касније, би ли довео до истих резултата? Би ли тријумфовала револуција у Русији под руководством Лењина и Троцкога?“<sup>84</sup> За Арона је јасно да би одговори на ова питања морали бити негативни. Сарајевски атентат, као акт слободне воље једног обичног човјека, био је, за Арона, узрок читаве серије судбоносних збивања на свјетско-историјском плану, чије ће посљедице трајати докле и човјечанство. Одлагање атентата за неколико дана, или његово извршење раније, значило би и другачије посљедице, дакле — другачију историју. Детерминизам случајности тако подсјећа на шумски пожар: човјек намјерно или ненамјерно упали шуму, немајући у виду посљедице које се даље развијају саме од себе и више се не дају контролисати. Први стимулус у детерминизму случајности исто тако активира један бесконачан каузални ланац пред којим је човјек често немоћан.

Историјски догађаји, па и читаве епохе, по Арону, увијек носе на себи печат појединаца као великих историјских личности, тако да се не могу објаснити објективним детерминизмом. Тако политичка стварност у СССР-у последице 1924. г. другује много Стаљиновој личности и немогуће је тврдити да не би била сасвим другачија да су као побједници из борбе за власт изашли, умјесто Стаљина, Троцки или Бухарин.<sup>85</sup> Исто би тако

<sup>82</sup> Ibidem,

<sup>83</sup> Ibidem, p. 173.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> *Dimensions de la conscience historique...*, p. 72,

неки други генерал, умјесто Наполеона, значио и другачији развој догађаја у Европи после 1800. године.

Не само што човјек није свјестан посљедица којима објективно воде његове одлуке и понашања, већ исто тако и у погледу својих мотива и намјера дјелује ирационално или полуи-рационално. Људска понашања с тога гледишта Арон дијели у два жанра: Унапријед испланирана и неиспланирана или *понашања у сусрету* (*conduites en rencontre*). На примјер, понашања људи у бици увијек су комбинације ова два жанра, комбинације унапријед предвиђеног и непредвиђеног, дефинисаног у правилима ратне тактике и импровизованог. Ово друго долази као резултат неочекиваних сусрета војника са другим војницима, како на својој страни тако и са непријатељима. Такви сусрети увијек намећу тренутне одлуке које се не могу уклопити у тактичка правила, а баш од таквих, унапријед непрорачунатих, непланираних одлука, најчешће и зависе исходи битака. Из тога слиједи закључак да су ти исходи, а и исходи историјских збивања уопште, непредвидљиви. Другим ријечима, историја није иманентна закономјерност развоја. Стога су, по Арону, све филозофије историје неодрживе и илузорне: „филозофије историје су секуларизације теологија“.<sup>86</sup>

Оволико наглашавање историјског индетерминизма доводи, наравно, у питање читава Аронов концепт индустријског друштва и његову теорију конвергенције, пошто се та теорија увијек мора заснивати на неким поставкама детерминизма. Ако се нешто не може унапријед са довољно поузданости предвидјети, како се може говорити о будућности уопште, па и о тенденцијама приближавања капитализма и социјализма, њиховом стапању у јединствено индустријско друштво? Имајући у виду да прихватање пуног индетерминизма руши његове основне поставке о индустријском друштву, Арон је покушао да дође до компромисног рјешења дилеме детерминизам-индетерминизам, које је у томе што се у оквиру одређених епоха (а не и историје у цјелини) може говорити о неким трајнијим тенденцијама развоја, без обзира на то што се и ту често сретају одређене неравномјерности, привремена враћања уназад и слично. „На примјер“, вели Арон, „за посљедње пола вијека уочава се ширење етатистичких функција и редуцирање сфере у којој значајну улогу игра приватна иницијатива“ као општа законитост.<sup>87</sup> Међутим, он одмах додаје да би „било опасно бесконачно екстраполирати један развој овакве врсте“.<sup>88</sup> Тако се, по Арону, опште „шеме развоја“ могу теоријски конципирати само за одређену епоху, а не може се прихватити ма какав општи теоријски модел цјелокупног историјског развоја, нити о смјенама историјских епоха.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> *L'Opium...*, p. 159.

<sup>87</sup> *Dimensions...*, p.87.

<sup>88</sup> *Ibidem*,

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 92.

Ово компромисно рјешење долази до изражаја у Ароновом схватању историјског прогреса, које је, такође, у својој основи неокантовско-дуалистичког карактера. Наиме, Арон је мишљења да се неке људске активности и видови стваралаштва током историје постепено богате и усавршавају, јер се њихов развој темељи на квантитативном додавању, на континуитету, док је другима таква тенденција сталног прогреса страна:

„Развој науке је у додавању знања. Напротив, умјетничком стваралаштву је, у суштини, стран појам прогреса, јер оно игнорише акумулацију“.<sup>90</sup> Тако се различити умјетнички стилови, старогрчки, кинески, романски, готски итд., не дају објаснити развојем једних из других, пошто они не настају „квантитативним додавањем“, већ се развијају „једни поред других као оригинална стваралаштва; они су чисте посебности“.<sup>91</sup>

Истина, Арон се слаже да се и у сфери умјетности може говорити о некој врсти прогреса — али само у оквиру једног умјетничког стила, чије се настајање, сазријевање, врхунац и опадање могу историјски одредити, али се не може говорити о континуираном прогресу какав имамо, на примјер, у технологији. Може се говорити о еволуцији романског, готског и других стилова, али се не може рећи да лошији стилови уступају мјесто бољима, савршенијима. Према томе, у области естетике нема општеисторијског прогреса. Сваки стил одражава естетске вриједности и нормативе свога доба и сваки је за себе, за своје вријеме — савршенство.<sup>92</sup>

У науци је, по Арону, континуирани прогрес много јаснији, али и ту има прекида, дисконтинуитета, јер ни развој науке не значи просто додавање нових сазнања старима. Једино је прогрес, као стална тенденција, присутан у технологији, пошто се стара оруђа никада не замјењују лошијим, него увијек само бољим.<sup>93</sup> Међутим, иако је технички прогрес у виду континуитета, он није пропорционалан протеклом времену: некад је лаганог, некад убрзаног ритма.

Најзад, питање друштвено-историјског прогреса за Арона је веома проблематично, јер овдје, како он истиче, није ријеч о стварима, већ о вриједностима које се тешко могу мјерити и међусобно компарирати. У Европи је, тврди Арон, уобичајено да се узима демократија као једно од мјерила политичког прогреса, али се не да измјерити колико је она боља од аутократије, па чак ни да ли је боља уопште: „Различити политички режими могу се посматрати као различити одговори на један исти проблем, а један режим прелази у други не као лошији у бољи, не као инфериорнији у супериорнији, већ као једно рје-

<sup>90</sup> R. Aron: *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, Paris 1962, p. 78.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 78—79.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 79—80.

шење у друго рјешење, од којих свако садржи извјесне предности и недостатке. Помирење свих предности, искључење свих недостатака, не значе ништа више до једну идеју, смјештену на хоризонту историје“.<sup>94</sup>

На основу претходних разматрања, видимо да се Арон, прихватајући изазов древног проблема филозофије — односа између бића и мишљења, објекта и субјекта — нашао у неразрјешивим противрјечностима. Како је људску слободну вољу метафизички одвојио од друштвене стварности, као нешто ирационално и самоодређујуће, Арон се морао вратити давно превазиђеним идеалистичким интерпретацијама историје у којима се стално мијешају узроци историјских промјена са поводима, па и посљедицама. Отуда Аронова немоћ да ријешити проблем односа између законитог и случајног. Његова шема „детерминизма случајности“ могла би се узети као школски примјер за *contradictio in adjecto*. Однос нужност-слобода за Арона је не само недијалектички већ и неисторијски однос, пошто га он не посматра као категорију у развоју, већ апстрактно-метафизички.

Објаснити неки историјски догађај за Арона више значи, како смо видјели, *разумјети га* с гледишта вриједносних одређења и интенција његових актера, него одредити га као момент шире друштвено-историјске условљености. Поричући постојање општих законитости историјског развоја, Арон је запао у историјски агностицизам. У потрази за неким средњим рјешењем између детерминизма и индетерминизма у друштвеним збивањима, он се ухватио за „слободну људску вољу“ и „детерминизам случајности“ као спасоносне формуле, отворено признајући да друштвене појаве, као појаве *sui generis*, не могу добити право објашњење, пошто не подлежу неким ширим законитостима. Ако и има неких закономјерности, оне се, по Арону, морају ограничити на одређене епохе. Историја, стога, за Арона нема неке објективне усмјерености, тако да „смисао историје подлеже истом индетерминизму“ који важи за кретање у свијету умјетности.<sup>95</sup>

Аронов агностицизам и релативизам највише долазе до изражаја у његовим разматрањима друштвено-историјског прогреса. Одвајајући умјетничко и научно стваралаштво од друштвене стварности, као и друштвену свијест од друштвеног бића уопште, он је теорију друштвено-историјског прогреса вјештачки разбио на неповезане сегменте. Умјесто да степен људске слободе, владавину људи над природом и њихово свјесно уређивање друштвених облика и односа у складу са заједничким потребама узме као основно мјерило општедруштвеног прогреса, тај је прогрес, за Арона, недефинисана, субјективно-вриједносна категорија. Из тога је морао, како смо видјели, проишаћи

<sup>94</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>95</sup> *Dimensions...*, p. 85.

фамозни закључак да се не може рећи чак ни да је демократија боља од аутократије, слобода од тираније.

У праву је Арон када се супротставља фаталистичко-правoliniјским „идолатријама историје“, шематизму „гвоздених закона“ који, као Хегелов свјетски дух, људе и народе деградирају на слијепу оруђа у служби виших сила и циљева. Али Аронов покушај да се таква „идолатрија историје“ припише Марксу има изразито идеолошку претензију. Марксистичко схватање историје није филозофија фатализма, већ, напротив, филозофија револуционарне праксе. Стога су Аронове оптужбе упућене на погрешну адресу, али намјерно погрешну.

### 3. — Нека филозофска полазишта Даниела Бела

На Аронове погледе подсећају и неке поставке у интерпретацији историје, односно историјског детерминизма или индетерминизма, код Даниела Бела. Бел, као и Арон, мисли да на развој и „суперструктуру“ једног друштва дјелује много равноправних фактора, који се не дају дијелити на главне и споредне. Стога је, по Белу, од свих објашњења одлика, структура и развоја појединих друштава најближе истини оно Монте-скјеово, по коме друштва нијесу случајни скупови хетерогених елемената, већ природни резултати који добијају свој дефинитивни карактер под утицајем климе, религије, права, облика владавине, традиције, навика, манира; из комбинација толиких утицаја ствара се један општи дух.<sup>96</sup>

Бел истиче да је свако друштво особено по своме развоју, би били међусобно хијерархизовани као главнији и спореднији, већ би сваки од њих, са своје стране, утицао на структуру друштва, на политички и културни живот, стварајући неку врсту синтезе свих тих особина — „општи дух“. Стога је за Бела Монте-скјеово објашњење много дубље од Ласкијевог, који се служи марксистичким схватањем о бази и надградњи, и Лернеровог који покушава да особености једнога друштва и његов развој изведе из „митова, норми, карактера културе и личности“.<sup>97</sup>

Бел истиче да је свако одруштво особено по своме развоју, култури, вриједносном систему и структурним карактеристикама, и да нема општих „профила“ који би важили за сва друштва.<sup>98</sup>

Сваки од фактора који детерминишу друштво комбинује се на различите начине „од земље до земље“, а те њихове комбинације наука никада не може до краја докучити, тако да је

<sup>96</sup> D. Bell, *The End of Ideology*, The Free Press of Glencoe, Illinois 1960, p. 90.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 89—90.

„истраживање бесконачно“. Колико има друштава толико има и различитих комбинација детерминирајућих сплетова“.<sup>99</sup>

Дакле, Белов поглед на друштво је изразито *номиналистички*, усмјерен против схватања о општим законитостима које би могле да важе за већину друштава, као основа на којој би израстале „суперструктуре“ или надградње. По Белу, напротив, оно што у једном друштву готово одређује дјелује, у другом може имати сасвим споредан значај, јер је свако друштво свијет за себе, тако да се не да објаснити *општим*, већ само *појединачним*.

Овакво гледање очевидно имплицира апологетику капитализма, јер ако нема општих законитости које би важиле на примјер, за сва капиталистичка друштва, онда и хипотеза о нужности смјене ових друштава социјалистичким, као општи суд, губи свој значај. Другим ријечима, ако је негдје капитализам и уступио мјесто социјализму, он то не мора учинити свуда, пошто општих законитости „нема“.

Међутим, чак и груба синтеза досадашњег историјског развоја демантује поставку да нема општих законитости ни општих својстава, Ко би, на примјер, могао тврдити да феудална друштва, наравно поред многих особености које је свако од њих имало, нијесу имала и низ општих карактеристика, тенденција и законитости, иако друштвене законе не можемо идентификовати са законима у физици или биологији? Исто је са робовласничким друштвом и родовским заједницама.

Зашто би капитализам у том погледу могао бити изузетак?

## Ц. — ШПЕНГЛЕРОВИ УТИЦАЈИ

Шпенглера теорија о културама једна је од оних филозофија историје које су највише утицале на теоретичаре конвергенције. Поготово то преовлађује код једног броја оних теоретичара који разрађују концепт постиндустријског друштва. Овдје ћемо покушати да укажемо на садржину и думет тих утицаја.

Своје главно дјело „Пропаст Запада“ Шпенглер је писао у суморним годинама пред крај I свјетског рата и непосредно по његовом завршетку. Пораз Централних сила на једној страни, пobjеда октобарске револуције, на другој страни, хастична превирања у укупном капиталистичком систему која су водила великој економској кризи 1929—1931. године, изузетно тешка друштвено-економска и политичка ситуација у Њемачкој — све је то један дио буржоаских мислилаца подсећао на крај једне хиљадугодишње цивилизације, па и на смак свијета. Наметале су се историјске компарације са настајањем, развојем и ишчеза-

<sup>99</sup> Ibidem, p. 90.

вањем старих култура. Јављао се привид историјског развоја у затвореним круговима, од којих сваки личи биолошком организму, пролазећи фазе дјетињства, зрелости и старости — све до смрти. На таквим је размишљањима Шпенглер изградио своју филозофију историје.

За Шпенглера се, прије свега, наметала сличност западно-европске цивилизације с античком грчком цивилизацијом. Учинило му се да су те двије цивилизације сасвим симетричне, да пролазе исте фазе развоја, да имају исте судбине — рађања, цвјетања, зријевања и неумитног умирања. По њему, „одавно се у старом веку могло наћи... једно развиће које потпуно одговара нашем сопственом, западноевропском, различито додуше у свакој појединости на површини, али потпуно слично по унутрашњем нагону који тјера велики организам ка његовом завршавању. Нашли бисмо у обе културе *alter ego* сопствене стварности: од тројанског рата и крсташких ратова, Хомера и нибелуншких пјесама, преко дорике и готике, дионизијског покрета и ренесансе, Поликлета и Себастијана Баха, Атине и Париза, Аристотела и Канта, Александра и Наполеона све до стадија великих градова и империјализма“.<sup>100</sup>

Дакле, при компарацији савремене и античке културе Шпенглер иде знатно даље од става да оне оба двије, у свом развоју, имају исте фазе. Он тврди да се у свакој од тих фаза сретају запањујуће сличности, готово подударности у историјским појединостима (Поликлет — Бах, Атина — Париз, Аристотел — Кант, Александар — Наполеон итд.). Те су сличности нешто неминовно до те мјере да компарације могу послужити као основа за предвиђање не само општих кретања у будућности већ и догађаја: треба само одредити које је раздобље античке културе историјска паралела данашњице, па се онда из историје античке културе, која слиједи том раздобљу, може читати будућност. Ту паралелу он види у оном историјском тренутку који означава распад јелинизма и смјену Грка Римљанима на свјетскоисторијској позорници: „*Грци и Римљани — тиме се дели судбина која се за нас већ догодила од онога што нам предстоји*“.<sup>101</sup>

Шпенглерове културе — индијска, античка, арабљанска, западноевропска, кинеска и др. — рађају се, развијају, сазријевају и умиру потпуно изоловано једна од друге, али не само што пролазе кроз исте фазе развоја — прољеће, љето, јесен и зиму — него и свака од тих фаза и подфаза испољава блискост у погледу система вриједности, друштвених и политичких институција, па чак и у погледу међународних кретања.<sup>102</sup> Тако, на примјер, у области етичких и политичких вриједности,

<sup>100</sup> Освалд Шпенглер: *Пропаст Запада*, Космос, Београд 1936, стр. 64.

<sup>101</sup> *Ibidem*, подвукао Шпенглер.

<sup>102</sup> Види нарочито Шпенглерову „таблицу истоветних духовних епоха“, *Ibidem*, стр. 96.

фаза „зиме“, која означава агонију и распадање култура, почиње „истовјетним“, иако временски удаљеним назорима: будизмом у индијској, хеленистичко-римским стоицизмом у античкој, практичним фатализмом ислама у арабљанској и етичким социјализмом у западноевропској култури. Иако та учења међусобно одвајају читави миленији, она су, по Шпенглеру, једна другима фактички савремена, јер су суштински иста.

Облици и садржаји духовних култура у тијесној су вези, по Шпенглеру, са облицима друштвеног и политичког уређења, тако да постоји „склад између диференцијалног рачуна и династичког државног принципа времена Луја XIV“, између еуклидовске геометрије и античког *polisa*, итд.<sup>103</sup> Тако се сви елементи духовне и материјалне културе, друштвених и политичких преображаја итд. јављају, по овом схватању, као различити изрази једног истог духа времена, једне исте фазе или ступња у развоју култура које означавају „у себи затворене појаве“.

Развој културе, по Шпенглеру, неизбјежно води њеном завршетку, окамењивању, што он назива „цивилизацијом“. За њега је цивилизација, као крај културе, као нека врста довршеног развоја, „неизбјежна судбина једне културе“. Цивилизације су „крајња и највјештачкија стапања за која је способна једна виша врста људи. Она су завршетак, она долазе послије постојања као оно што је постало, послије живота као смрт, послије развоја као непомичност, послије села и душевног детињства (како то приказују дорика и готика) као духовна старост и камени велики град који окамењује све. Она су крај, неопозиви, али се она морају постићи, увијек и редовно, једном најинтимнијом нужношћу“.<sup>104</sup>

Шпенглерова филозофија историје, дакле, понавља стару концепцију развоја у круговима, али сваки од тих кругова (култура) он схвата као сасвим изолован организам који не утиче на други, не наслеђује други, али на неки необјашњив начин доживљава неумитно исте ступњеве развоја и, у цивилизацији као окамењавању, дијели исту судбину пропасти, апокалипсе. Отуда Шпенглеров закључак о неизбјежном „крају запада“ садржан у самом наслову његовог капиталног дјела.

Крај је једне културе, по Шпенглеру, увијек обиљежен истим особеностима духа: римљанство је, као хладни практицизам и одсуство смисла за танана размишљања и понирања у суштину ствари, што су биле одлике „грчке душе“, крај античке културе, њено окоштавање, цивилизација. Оно је, као и свака цивилизација, круто, вулгарно, „без душе“, „нефилозофско, без умјетности, расно до сировости“ и безобзирно се држи „реалних успеха“.<sup>105</sup> У томе су суштинске тенденције сваког „позног до-

<sup>103</sup> Ibidem, стр. 38.

<sup>104</sup> Ibidem, стр. 70—71, подвучено у оригиналу.

<sup>105</sup> Ibidem, стр. 71.



ба“, сваке цивилизације. „Тако се“, вели Шпенглер, „разликују култура и цивилизација. Није важило то само за антику. Увек се појављује овај тип духовно снажних, а потпуно неметафизичких људи. У њиховим рукама лежи судбина сваког касног доба. Сни су спроводили бабилонски, египатски, индијски, кинески, римски империјализам. У таквим временима сазрели су до коначног светског расположења будизам, стоицизам, социјализам, који би хтели још једном да ухвате и преобразе у свој његовој садржини једно људство које се гаси“.<sup>106</sup> То је, за Шпенглера, та кобна цивилизација, „разграђивање“ култура, њихово умирање, прелазак из живог, органског у мртви, неоргански свијет. А тај „прелазак са културе на цивилизацију врши се у антици, у IV, а на Западу у XIX вијеку“.<sup>107</sup> То су времена када се душа гаси, када преовлађује утилитаризам као основни мотив понашања, када цвјета култ новца и свуда се осјећа општа декаденција.<sup>108</sup>

Од теоретичара конвергенције, Шпенглеровом утицају најјаче подлијежу теоретичари постиндустријског друштва, особито Херман Кан и Антони Винер. Али ти су утицаји, како већ сада можемо закључити, присутни и код Парсонса, па чак и код Рејмона Арона, иако се овај посљедњи отворено изјашњава против Шпенглерове и Тојнбијеве филозофије историје.<sup>109</sup> Шпенглеров утицај код Парсонса препознајемо, са једне стране, у органистичком схватању друштва, а са друге стране, у наглашавању садржаја и облика духовне културе као одређујућих фактора друштвеног развоја и нарочито, у његовој типологији вриједносно-оријентационих система. Ти системи, баш као и Шпенглерове културе, егзистирају један поред другог као некакве полумистичне категорије које се не дају објаснити неком друштвеном или другом условљеношћу. Међутим, Шпенглерову шему развоја у круговима Парсонс, како смо видјели, не прихвата, као присталица једног бесконачног континуираног концепта прогреса који је сушта супротност Шпенглеровим схватањима о културама. За Парсонса се, дакле, развој не завршава неминовном апокалипсом као код Шпенглера. Стога се и може говорити само о траговима Шпенглерових утицаја на Парсонса, а не никако о неким изразитијим утицајима.

Изгледа нам да је код Арона тај утицај нешто јачи, иако он покушава да се дистанцира не само од Шпенглера, већ и од филозофије историје уопште. Аронова схватања о развоју умјетничких стилова, која смо већ разматрали, као и о политичким режимима, који не проистичу један из другог, већ егзистирају паралелно један поред другог, одају концепције „затворених кругова“, блиске Шпенглеровим концепцијама.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem, стр. 71—72.

<sup>109</sup> Види: *L'Ориџин...*, р. 156—157.

Али о пуним Шпенглеровим утицајима можемо говорити само када су у питању схватања историјског развоја код Кана и Винера. Па и ту је Шпенглер више утицао, посредно, углавном преко теорије друштвеног развоја Питирима Сарокина и Тојнбијеве теорије о цивилизацијама, него непосредно.

Херман Кан и Антони Винер су много одлучније од Даниела Бела, а поготово од Рејмона Арона, присталице друштвено-историјског детерминизма. Али њихов детерминизам не само што није историјскоматеријалистички већ није, гледано „у крајњој инстанци“, ни технолошко-механицистички. На основном поимању тога детерминизма, преузетог из Шпенглера, Сарокинове и Тојнбијеве филозофије историје, нешто ћемо се дуже задржати.

У својим предвиђањима будућности, Кан и Винер полазе од тзв. *вишеструке тенденције* (multifield trend), састављене од тринаест варијабла, од којих се свака мање-више да емпиријски констатовати, па и на одређени начин мјерити. Прва од тих варијабла, и опредељујућа, јесте „постепени пораст сензуалистичких култура (sensate cultures)“, под којима они подразумевају такве културе уз које би, како кажу, могли стајати атрибути: *емпиријске, овосвјетовне, секуларистичке, хуманистичке, прагматичне, утилитаристичке, уговорне, епикурејске, хедонистичке* и сл.<sup>110</sup> По њима, тенденција пораста сензуалистичких култура<sup>111</sup> јавила се у Европи још негдје у XII вијеку, као реакција на дух схоластичке и тоталне подређености човјековог овоземаљског живота црквеним догмама. У својим сликарства, облици и садржаји *sensate culture* јављали су се у сликарству, вајарству и књижевности као још веома стидљиво и бојажљиво наглашавање *људског и тјелесног* умјесто *дивинизраног* и *духовног*.

Појам сензуалистичке културе Кан и Винер нијесу преузели директно од Шпенглера, већ од Питирима Сарокина, који је то схватање, у основи позајмљено од Шпенглера, подробно разрадио, донекле одступајући од Шпенглерових концепција.<sup>112</sup> Сарокин, као и Шпенглер, сматра да се развој човјечанства да објаснити као развој културних кругова или „кругова цивилизације“, при чему, како његова гледишта сажето резимирају, Кан и Винер:

„Унутар једне културе постоји очевидна конгруенција или конвергенција између различитих дјелова. Ако је, на примјер, култура сензуалистичка у умјетности или у систему вриједности, она тежи, такође, да буде сензуалистичка и у систему

<sup>110</sup> Н. Kahn and A. Wiener: *The Year 2000*, New York 1967, p. 7.

<sup>111</sup> Из контекста се види да Кан и Винер ријеч »culture« употребљавају у нешто ширем значењу, обухватајући њоме, поред духовне културе, и материјалну културу, као и друштвено и политичко уређење уопште.

<sup>112</sup> Види: Pitirim A. Sarokin: *Social & Cultural Dynamics*, New York, Bedminster Press 1962, Vol. I, нарочито поглавља VII—X.

владавине и системима породице.<sup>113</sup> Дакле, по Сарокиновим и Кан-Винеровим схватањима, исто као и по Шпенглеру, одређена култура се може разумјети као један цјеловит, у себи усклађен систем естетских и етичких вриједности, стилова живота, политичких и друштвених процеса и творевина. При томе, појава одређене врсте културе у којој било области људске активности значи њено ширење и у осталим областима. Овосвјетовна умјетност значи и овосвјетовну економију итд. На типично шпенглеровски начин, култура, као цјеловит систем вјеровања, понашања и стваралаштва људи, сматра се живим организмом чије се самокретање манифестује у свим видовима дјелатности индивидуа и друштва.

За разлику од Шпенглера, Кан и Винер, поводећи се опет за Сарокином, у току историјског развоја западне цивилизације разликују три велика „културна круга“: *идеационалистичку* културу, *интегративну* и *сензуалистичку* културу. Прва од њих, најстарија, оријентисана је миту, религији, магији, тражећи у тим границама објашњење свијета. Док прва човјека сасвим потчињава митским и другим натприродним силама, догле га друга, интегративна, као јединку жртвује друштву, идентификује га са њиме. Најзад, трећа, сензуалистичка култура, ставља нагласак на човјека као личност, на његове индивидуалне, прије свега чулне потребе, на чулна задовољства.<sup>114</sup> *Идеационалистичка* култура би се, по Кану и Винеру, могла дефинисати атрибутима: трансцендентно, надчулно, религиозно, симболично, алегорично, статично, обожавалачко, иманентно, док би интегративну или идеалистичку карактеристику својства која се дају изразити придјевима: херојско, племенито, патриотско, узвишено и сл. Најзад, сензуалистичка култура је у својствима: свјетовно, натуралистичко, реалистичко, еротско, импресионистичко, ново, електронско, високотехничко, комерцијално, материјалистично, професионално итд.<sup>115</sup>

Није тешко у овој шеми друштвено-историјског развоја, односно развоја култура, што излази на исто, поред Шпенглеровог, препознати и Контов утицај. Напријед наведена три стадија културе у ствари и нијесу ништа друго до нешто модификована три „стања“ Огиста Конта: теолошко, метафизичко и позитивистичко-научно стање, који се, и по Конту, међусобно разликују усљед различитог карактера и начина стицања знања којима људи располажу о природи, друштву и себи самима. По Сарокину, Кану и Винеру, слично Конту, сваки од ова три културна круга постепено се развијају и смјењују један други, тако да је историјски развој цивилизације заснован на развоју и смјенама „културних кругова“.

<sup>113</sup> Kahn and Winer, *The Next Thirty* — Three Years, Daedalus, 1967/3, p. 708.

<sup>114</sup> *The Year 2.000...*, p. 43.

<sup>115</sup> *The Next Thirty—Three Years...* p. 707.

Како смо већ напоменули, трендове развоја трећег „културног круга“, сензуалистичке културе, Кан и Винер, заједно са Сарокином, прате током посљедњих осам стотина година западноевропске историје. Тај развој, по њима, није текао без отпора, чак је имао и дужих застоја, прекида, па и привремених враћања уназад. Такви застоји или привремена враћања су били, како они тврде, реформација и противреформација у XVI вијеку, а у наше доба — такви феномени као што су фашизам и стаљинизам. Реформација и противреформација, затим фашизам и стаљинизам, значили су не само кризе у развоју сензуалистичке културе већ, често, и отворене отпоре њеним основним vrijедностима и тековинама, њеним стиливима живота и поимањима свијета. Међутим, сензуалистичка је култура, и поред тих отпора и привремених застоја, све више нарастала и ширила се, тако да је одавно постала општесвјетска тенденција и стварност. Њен развој је свуда значио револуционарне промјене — не само у области науке, умјетности, филозофије него исто тако и у сферама друштвеног и политичког живота.<sup>116</sup>

Као и претходне двије, и сензуалистичка култура има своје дјетињство, зрело доба и доба опадања. По Питириму Сарокину, нашим генерацијама је суђено да живе у доба сумрака сензуалистичке културе, њене опште кризе и распадања:

„Свака значајна област живота, организовања и културе западног друштва преживљава дубоку кризу... Његово тијело и његов разум су обољели... Изгледа да се налазимо између двије епохе: епохе јучерашње блиставе свјетске културе која је на умору и епохе будуће културе која се тек рађа. Живимо, мислимо и дјеламо на измаку блистајућег дана, дугога 600 година; слаби зраци сунца још освјетљавају славу епохе која одлази. Али свјетло се гаси и у тамним сјенкама све је теже гледати и правилно се оријентисати у сумраку што се згушњава. Пред нама се указује ноћ прелазнога периода са својим кошмарима, са застрашујућим сјенкама и ужасима од којих се срце леди“.<sup>117</sup> Исто је тако и по Кану и Винеру нама суђено да живимо у времену када се испољавају снажне тенденције крварења сензуалистичке културе, њеног преласка у посљедњу фазу, у *касну сензуалистичку* културу (*late sensat culture*), коју би карактерисали револти, насиље, екстремности, вулгаризације, ниҳилизам, порнографија, сарказам и садизам.<sup>118</sup> Основне тешкоће отуда што се још поуздано не зна којим ће се путевима наредних деценија кретати ови преображаји према *sensate culture* у њеној посљедњој фази, тј. према касној сензуалистичкој култури. Сем тога, Кан и Винер не искључују ни могућност да се такве тенденције, због огромних отпора на које већ наилазе, неће изокренути, што би значило рађање неке нове културе.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Ibidem, p. 707—708.

<sup>117</sup> Pitirim Sakorin, *Crisis of Our Age*, New York 1957, p. 13.

<sup>118</sup> Kahn and Winer: *The Next...*, p. 707.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 708.

Кан и Винер, за разлику од Шпенглера, прихватају Тојнбијево мишљење по коме данас у свијету постоји само једна култура, односно, по Тојнбијевој терминологији, цивилизација\* — Западна цивилизација, пошто је одавно „историја сваке земље у свијету неодвојиво повезана са историјом Западне цивилизације“, супротно од времена око 1.500 године када је још, „вјероватно било седам великих цивилизација: Западна, Муслиманска, Индијска, Кинеска, Цивилизација Инка, Цивилизација Ацтека и Руско-византијска цивилизација. Претпоставља се“, истичу Кан и Винер, „да су друге цивилизације још раније ишчезле (сумерска, египатска, класична, микенска, и неке од ранијих индијских и кинеских цивилизација), иако њихове културе настављају да живе у својим насљедницима“.<sup>120</sup>

Западну цивилизацију они у ствари поистовјећују са Сарокиновом *sensate-culture*-ом, сматрајући да је развој те културе био основа цјелокупних промјена друштвеног живота на Западу, па чак и технолошких промјена:

„Прије двјеста година“, кажу Кан и Винер, „било је веома тешко одредити шта је узрок, а шта посљедица (мисли се на објашњење друштвеног развоја — Е.Т.); послије тога, технологија и економски развој достигли су такав ниво да је већини посматрача најочигледније изгледало да су они узрок. Међутим, акумулација научног и технолошког знања, институализација промјена путем истраживања, усмјеравања, проналажења и ширења иновација, као и општесвјетска индустријализација, модернизација и раст изобиља, — све то може да дође само унутар једне увелико развијене и посебне културе и одговарајућих структурних услова, што су представљале, како смо већ напоменули, она култура која је тежила да буде сензуалистичка, емпиријска, овосвјетовна, утилитаристичка и апликативна по природи (*manipulative of nature*), и она социјална структура коју је карактерисало јачање буржоаских, бирократских и демократских елита, заинтересованих за економски раст“.<sup>121</sup>

Дакле, Кан и Винер, заједно са Сарокином, Шпенглером, Тојнбијем итд., усвајају једно типично идеалистичко објашњење историје, чије би се главне премисе могле, грубо узев, овако скицирати: Промјене од једне ка другој култури прво се огледају у свијету вриједности, у системима моралних, естетских норми, па тек онда у свијету ствари. (Дакле, овдје видимо њихову додирну тачку са Парсонсом.) Тако је у XII вијеку отпочело постепено напуштање вриједности интегративне (или иде-

\* Напомињемо да Шпенглер и Тојнби ријеч „цивилизација“ користе у сасвим различитим значењима. Видјели смо да је за Шпенглера цивилизација оно што као мртво остаје иза једне културе, као статички резултат њеног вишехиљадугодишњег развоја. По Тојнбиу, напротив, садржај значења цивилизације је близак Шпенглеровој култури, иако са знатним нијансама разлика, у које овдје не можемо улазити.

<sup>120</sup> *The Year 2000...*, p. 44.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 64—65.

алистичке) културе, која је занемаривала личност и тотално је подређивала друштву, у корист вриједности новије, сензуалистичке културе, чији је акценат на индивидуалном, чулном, овоземаљском. Умјесто моралних, естетских и политичких нагласака на општем, апстрактном, трансцендентном, наступању хуманистичке, свјетовне вриједности. Тако започети тренд тече све до наших дана, продубљавајући се све више и ширећи се из Европе на друге континенте (опет: заједничка тачка са Парсонсом). Тек ове промјене у сфери „културе“, дакле у свијету вриједносних норми, изазивају појаву нових „елита“, заинтересованих за пораст овоземаљских добара, које обезбјеђује, прије свега, економија. Вриједносни систем ових елита, њихове еликурејско-хедонистичке и хуманистичке склоности, чине основни предуслов развоја наука и нове технологије. Тако имамо трочлани каузални низ, у основи врло сличан ономе Парсонсовом: сензуалистичке вриједности — нове друштвене елите — научни и технолошки прогрес. Ова 3 елемента су прва три члана и, стварно, основа читаве Кан-Винерове „сложене тенденције“, која има укупно тринаест елемената и представља неку врсту шире „субструктуре“ на којој израстају све значајније друштвене промјене Западне цивилизације током ових задњих осам стољећа. (Осталих десет чланова сложене тенденције — (multifold trend) — су: институционализација промјена, тј. легитимно прихватање промјена као нечега природног, и легалног, насупрот конзервативној привржености старим институцијама, са сталном тенденцијом истраживања и ширења иновација; индустријализација и модернизација; пораст изобиља; пораст становништва; урбанизација; опадање значаја примарних дјелатности у привреди; пораст писмености и образовања становништва; пораст моћи масовног разарања (ратна техника); убрзање ритма или темпа промјена; најзад, универзалност промјена.<sup>122</sup>

Према томе, историја је поново, као код Хегела, постављена „на главу“, али, ипак, на један мање рационалан, и далеко мање универзалан начин. Ова филозофија историје, за разлику од Хегелове, не гледа на свјетску историју као јединствен, закономјеран процес „задобивања слободе“, већ је разбија на културе (Шпенглер), цивилизације (Тојнби), „кругове култура“ и сл. Сваку од ових цјелина, вјештачки истргнутих из историје човјечанства као јединственог процеса настајања и нестајања, континуитета и дисконтинуитета, она посматра као биолошке организме, који се из некаквог необјашњивог вакуума рађају, па се онда развијају, старе и најзад умиру. Свјетски се дух више не пресељава, као код Хегела, од народа ка народу, започињући своју авантуру увијек на вишем нивоу слободе. Насупрот томе, он завршава своје самокретање смрћу, да би се из њега и потпуно независно од њега родио други, са истом унап-

<sup>122</sup> Ibidem.

ријед предодређеном судбином. Историја више није спирала са тенденцијом успона, већ хаотички скуп кругова.

Чак и кад би се прихватило овакво објашњење свијета, остаје неријешено питање — шта условљава крај једне и почетак друге културе, цивилизације итд. Видјели смо да Шпенглер то питање уопште не поставља, тако да се по њему културе буквално рађају из ничега. Он пориче ма какав међусобни контакт различитих култура, те не може ни бити ријечи о односима наслеђа између њих. За Кана и Винера, који се у вези са овим питањем угледају на Тојнбија и Сарокина, „нове се цивилизације сматрају у областима гдје се двије културе мијешају или гдје нека варварска група врши инвазију и осваја неку установљену културу“.<sup>123</sup> Наиме, такви „препади“ омогућавају „слободу бирања и флексибилност погледа који могу да преовладају, што води новим обрасцима живота, рада или борбе“, затим, „нова (то јест освајачка — Б. Т.) група може прилагодити институције или технику, не прихватајући многе непотребне традиције ни интересовања“ побијеђене групе. Сем тога, „нови народ може имати неку врсту „варварских врлина“ и, најзад, „услови инвазије често могу довести до уздизања дјелотворних и харизматичних вођа“, што понекад води такође новим стиловима живота.<sup>124</sup> Тако би се, по овим објашњењима, класична грчка цивилизација родила из судара микенске културе са културом њених освајача са сјевера, „док су коријени Западне цивилизације у судару Римске цивилизације са цивилизацијама Германа и других сјеверних освајача“.<sup>125</sup>

Но, пошто су, према овим поставкама, смјене цивилизација изазване њиховим међусобним сударима и мијешањима, опет сасвим по аналогiji *биолошких укрштања*, садашња „Западна цивилизација“ морала би трајати до смака свијета, пошто данас на планети она сама егзистира, па других цивилизација, са којим би се она могла „сударити“ и „мијешати“, више нема (ако изузмемо могућност судара са неком непознатом, космичком цивилизацијом). Па, ипак, Сарокин, Кан и Винер, како смо видјели, мисле да је крај те цивилизације близу, да је на помолу касна сензуалистичка култура као посљедња фаза те цивилизације, уколико се не би десило неко чудо које би изазвало преокрет у „сложеној тенденцији“. Да би умакли овој противрјечности, Кан и Винер прибјегавају једној новој конструкцији — судару између централних и периферних дјелова једне те исте цивилизације. Тако би класичној античкој цивилизацији централни дио била Атина са осталом Јонијом, можда и цијелом Грчком, а периферни — Рим, Парта, Персија. У садашњој западној цивилизацији, Западној Европи, као матичном, централном дијелу, супротстављали би се САД, СССР и „остали

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 190—191.

свијет“ као периферни дјелови. У антагонизмима између централних и периферних дјелова, чији би појавни облици били веома сложени и промјенљиви, Кан и Винер виде могућности промјене цивилизација у смислу умирања старих и рађања нових.<sup>126</sup>

Како цивилизације, односно културе, посматрају, по Шпенглеровом узору, као затворене организме који пролазе исте ступњеве развоја са запањујућим сличностима, како у економској и политичкој тако и у идејној сфери, Кан и Винер се такође обилно служе аналогјама са старијим цивилизацијама при прогнозирању даље судбине садашње цивилизације. Нарочито указују, при томе, на аналогiju нашег доба с античком цивилизацијом првог вијека наше ере. „Ипак“, кажу они, „ми бисмо сугерисали да нека очекивања око 2.000. године подразумијевају извјесну врсту доласка новог августовског доба“, јер ће се опште прилике око 2.000. године разликовати од средине XX вијека отприлике онолико колико се „рана римска империја разликовала од преткласичног доба“.

Доба наредне три деценије личиле би, по њима, на доба Августа Октавијана не само по општем економском просперитету него и по томе што би, као у Августово доба, представљало *age of anxiety* (доба узнемирености), због конфликта различитих вриједносних система и због велике неизвјесности пред будућношћу. Као што је августовском времену основни ток давао судар између *стоичког* и *епикурејског* система вриједности, доба пред којим се налазимо раздираће конфликти између сензуалистичке и касносензуалистичке културе, са врло сличним носиоцима и поларизацијама.<sup>127</sup> Стога и исходи тих конфликта треба да буду сасвим слични онима од прије двије хиљаде година. При томе, по Кану и Винеру, данашња позиција САД у западној цивилизацији одговара позицији Рима у античкој, позиција Западне Европе позицији старе Грчке, Совјетског Савеза — старе Парте и сл. Вриједносни системи данашњих Американаца и старих Римљана скоро су идентични на једној страни, а на другој страни — Европљана и старих Грка. Те сличности дозвољавају да се на основу тога праве поуздане историјске аналогije, не само у погледу утврђивања хипотезе о даљој судбини данашњих друштава, већ, чак, и у погледу прогнозирања конкретних догађаја на међународном плану.<sup>128</sup>

За Кана и Винера особито су фрапантне сличности данашњих идејних и политичких гibaња у САД са онима у Римској Империји прије два миленија:

„У овој финалној епохи (тј. у данашњој епохи — Б.Т.) остварује се скоро потпуна секуларизација културе, а отуда произлази и поларизација. Са једне стране су остаци религиозних

<sup>126</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>127</sup> Ibidem, pp. 190—191.

<sup>128</sup> Ibidem.



и етичких понашања и активности, а са друге стране — егоистичких, хедонистичких и чулних. Како је класична култура један од најзначајнијих извора свих ових идеја, аналогија ових погледа на постиндустријску културу са раним Римским Царством је изузетно корисна. Све врсте нових религија биле су преплавиле старо Римско Царство. За нас је, наравно, најинтересантније хришћанство. Епикурејци, стоици, па чак и традиционалистички расположени Римљани, били су презрени и збуњени ‚ирационалношћу‘ и ‚емоционалношћу‘ ових нових покрета, укључујући ту и хришћанство. У многоме на исти начин емоције и рационалност Нове љевице, хипика и осталих сличних покрета данас збуњују многе у Сједињеним Државама“.<sup>129</sup>

И, најзад, веома песимистички закључак:

„Не желимо да уносимо необичне идеје у теорије историје, необичне теме и аналогије, али радови које смо поменули (ријеч је о радовима из филозофије историје Шпенглера, Тојнбија, Шуберта, Данилевског, Бердјајева — Б.Т.) отварају врата хипотезама да би ови покрети (Нова љевица, хипици и сл. — Б.Т.) могли бити и знак, и узрок приближавања анархији и да би, према томе, могли водити једној новој религиозности“.<sup>130</sup>

Дакле, Нову љевицу, хипи-покрет и друге сличне покрете Кан и Винер, очевидно, сматрају историјском реакцијом на касну сензуалистичку културу, на потрошачко друштво, исто као што је, по њима, хришћанство било реакција на развратни хедонизам старих Римљана. Међутим, као и код Парсонса, Шпенглера и Сарокина, код њих се нови вриједносни системи јављају као некакве чисте творевине духа, боље речено — као сам дух, потпуно очишћен од емпиријских утицаја, отргнут од друштвене реалности. Културе се развијају и смјењују као некаква самокретања тога духа, вјечито разапетог у антиномијама епикурејство-стоицизам, овоземаљско-трансцендентно, рационално-ирационално. Друштвена реалност се организује према вриједносним моделима који се успостављају борбом између оваквих антиномија. Дакле, опет „у крајњој инстанци“ систем вриједносних норми одређује друштвену стварност, а не обрнуто. Отуда се и аналогије друштвених система, чак и на тако огромној дистанци као што је дистанца САД — стара Римска империја, објашњавају из „идентичности“ њихових вриједносних система. При томе се игноришу велике квалитативне разлике између оволико удаљених свјетова.

Ипак, признаћемо да између САД и старог Рима постоји неки основ за аналогију. Обадва су та друштва — САД данас, Рим у Августово доба — како изгледа, достигло свој зенит, последице чега се морају претпоставити радикалне промјене или — пад. Збуњеност у филозофији историје Шпенглера, Сарокина,

<sup>129</sup> Ibidem, p. 343.

<sup>130</sup> Ibidem.

Кана и Винера чини се да је баш одраз (како се та ријеч одраз вулгарно-материјалистички и лијеводогматски много злоупотребава) те хамлетовске дилеме — или се радикално мијењати, или падати. Чини се да вријеме заиста никада није радило против status quo-а колико данас.

Оваква филозофија историје најбоље одговара теорији конвергенције. Из те филозофије произлази да оба друштвена система данашњице, капитализам и социјализам, припадају истој фази културе или цивилизације, и да дијеле исту судбину. Разлике између њих нијесу разлике у суштинском, већ само у споредном. Они су само модалитети једног истог типа цивилизације, а не различити типови друштава. Исто тако ова филозофија историје сасвим игнорише класне противрјечности модерних друштава, тражећи објашњење друштвених промјена готово искључиво у промјенама унутар вриједносних оријентација и система, што је, такође, у складу са теоријом конвергенције.

#### Д. — ТЕОРИЈА О СТУПЊЕВИМА ЕКОНОМСКОГ РАЗВОЈА ВОЛТА РОСТОВА

Током педесетих година, које је карактерисала суморна атмосфера блоковске подијељености, хладног рата и страха од термонуклеарног сукоба велесила, на Западу се јавила снажна идеолошка потреба за једном прихватљивијом филозофијом и периодизацијом историје које би, за разлику од Шпенглерове филозофије, биле изграђене на рационалнијим поставкама. Шпенглерови и Тојнбијеви кругови култура и цивилизација нијесу могли бити шире прихваћени међу западним теоретичарима, углавном из два основна разлога. Прво, у овом вијеку опште рационализације, низ научних, а особито антрополошких дисциплина (етимологија, археологија, историја језика, историја умјетности), све је више својим открићима обезбјеђивао непобитне противаргументе теоријама историјског развоја у круговима. Те су дисциплине обиљем доказа потврђивале да је историјски развој човјечанства јединствен процес који се не да дијелити на затворене кругове, независне једне од других. Друго, видјели смо да Шпенглерова теорија имплицира крај, пропаст западне цивилизације. Она је пророчанство апокалипсе што се, у условима хладног рата, морамо сматрати равним дефетизму. Стога је, не само из научних већ и из практичнополитичких и идеолошких разлога, требало изградити једну прикладнију општу теорију и периодизацију историје, која би се успјешније од Шпенглерове могла супротставити Марксовој периодизацији. Тога тешког задатка прихватио се амерички економиста и социолог В. В. Ростов.

Ростов је економски раст, омогућен прије свега научно-технолошким прогресом, узео као основни критериј периодизације историје. Потпуно супротно Шпенглеру, Сарокину и Тојнбију, он је историју видио као цјелину, као јединствен, а не испрекидан процес. Ростов није персонифицирао историју, нити је био склон да историјске промјене и преокрете објашњава аналогијама са биолошким организмима. Али, исто тако, он није имао амбиције да продре у дубље законитости друштвено-историјског развоја, задовољавајући се анализом површинског, појавног.

На одређени начин, Ростову је за овакву концепцију послужио као узор економиста Колин Клак, директор Оксфордског института за истраживања у економији пољопривреде, са својим дјелом које се у грађанској литератури већ одавно сматра класичним, *The Conditions of Economic Progress*. У овој књизи Клак је изложио огромни компаративно-статистички материјал о економском развоју током посљедњег стољећа, а нарочито од 1900. године, који обухвата готово све земље свијета. Он је знатно усавршио методологију компарације статистичких података о дохотку различитих земаља и различитих времена, уводећи стандард „интернационалну јединицу“ (International Unit — J. U.) као величину дохотка који одговара просјечној вриједности САД долара из декаде 1925—1934. год., односно оријенталну јединицу (O.J.) (еквивалент индијског рупија из 1948. г. — 49. г.) за неразвијене земље.<sup>131</sup> Исто тако Клак је, у виду компаративних и веома студиозних статистичких серија, обрадио и кретања низа осталих категорија везаних за економски развој, као што су промјене у структури запослених, продуктивност рада по привредним гранама, однос потрошње и инвестиција итд. Међутим, његова књига нема озбиљнијих теоријских претензија. Нешто већи значај с гледишта теорије конвергенције имају само Клаково испитивање привредног система Совјетског Савеза и његова чувена подјела привредних активности на примарни, секундарни и терцијарни сектор, уз указивање на неке значајне тенденције у промјенама односа између ових сектора.

У вези са првим питањем значајно је што Клак указује, у својим компаративним разматрањима економског развоја, да „Совјетска Русија представља специјалан случај из многих очигледних разлога“.<sup>132</sup> Истина, он као економиста, тај „специјални случај“ своди само на привредни систем, а друштвена стра-

<sup>131</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 219.

на проблема га не интересује.<sup>133</sup> Ипак је Клакова методологија компаративног истраживања економских промјена са многобројним серијама различитих података допринијела постављању низа хипотеза које се тичу односа између друштва „совјетског“ и „западног“ типа, утичући тако на развој теорије конвергенције.

Но, за теорију конвергенције много је значајнија Клакова подјела привредних и непривредних дјелатности на поменути три сектора и његово тврђење да „постоје извјесне врло велике и значајне разлике између генералних економских закона под којима се ове три области развијају“.<sup>134</sup> Наиме, први сектор (пољопривреда, лов, риболов, шумарство и један дио рударства), у цјелини, „зависи од директног или индиректног коришћења при родних ресурса“, што значи да је њихов развој првенствено тиме одређен.<sup>135</sup> У многим од грана овога сектора ограничена је примјена научно-технолошких иновација, због чега се овдје, по Клаку, испољава закон смањења дохотка (law of diminishing returns). То је основни разлог трансфера радне снаге из примарног у секундарни (индустрија), а затим у терцијарни сектор. Клак у терцијарни сектор убраја издавачку дјелатност, грађевинарство, саобраћај, друштвене службе, државну управу и одбрану итд.<sup>136</sup>

Углавном су сви теоретичари конвергенције прихватили Клакову подјелу дјелатности на ова три сектора и тенденције јачања прво другог сектора на рачун првог, а затим трећег на рачун прва два, као један од најзначајнијих социолошко-историјских законитости нашега времена. Та је тенденција, како смо већ видјели, чак узета за један од лајтмотива неких модела теорије конвергенције.

Користећи Клакова истраживања и полазећи од економско-технолошког критерија као одлучујућег, Ростов је цјелокупну историју човјечанства подијелио на „пет ступњева економског развоја“: *традиционално друштво, доба предуслова за успон, доба успона, доба кретања ка зрелости и доба високе масовне потрошње*.<sup>137</sup> Под традиционалним друштвом он подразумева друштва „чије су се структуре развијале у оквиру о-

<sup>133</sup> Особености совјетског привредног система он види у следећим елементима:

- 1) обавезни откуп пољопривредних производа по ниским цијенама;
- 2) рационализација у снабдијевању потрошача и, у вези с тим, дупле цијене низа потрошних добара;
- 3) захватање огромног дијела дохотка порезима на малопромет;
- 4) брзи пораст цијена и плата (инфлација);
- 5) јако ограничење увоза (Ibidem).

<sup>134</sup> Ibidem, p. 490.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 491.

<sup>137</sup> W. W. Rostow: *The Stages of Economic Growth* Cambridge, Cambridge University press, 1971 (II edition), p. 4.

граничених производних функција, заснованих на предњутновској науци и технологији и на предњутновским односима према физичком свијету.<sup>138</sup> То су друштва која карактерише низак ступањ примјене научних сазнања у производњи и недостатак акумулације тих сазнања, због чега се јавља „плафон... у нивоу достигнутог дохотка по глави становника“, који се миленијима није могао превазићи, што представља „централну чињеницу у вези са традиционалним друштвом“.<sup>139</sup> Дакле, сва друштва до Њутновог времена (XVII вијек), а многа и касније, припадају овоме „ступњу економског развоја“, као типу друштва, као што су „династије у Кини, цивилизације Средњег истока и Медитерана, свијет средњовјековне Европе“, као и многа друштва послје Њутновог времена која су и даље остала „нетакнута или непокретна новим људским могућностима да се правилно користи човјекова околина у циљу економскога напретка“.<sup>140</sup>

Дакле, Ростову није стало до тога да на основу огромних разлика „традиционална друштва“ рашчлани, било хронолошки било структурално. Стога су, за њега, и првобитна заједница, и робовласништво и феудализам — један те исти тип друштва. То је недозвољиво чак и са гледишта јединог критерија од кога Ростов полази — економског раста израженог у националном дохотку *per capita*. Чак и кад занемаримо огромне разлике између ових друштава које проистичу из различитих видова присвајања вишка рада и, на основу тога, из различитих класних структура и односа, не може се прихватити Ростовљева теза да у „традиционалним друштвима“ није било економског раста. На то указују, поред осталог, и многа истраживања грађанских економиста и историчара. Тако Rostovtzeff у својој *Social and Economic History of the Roman Empire*, на основу чврстих историјских аргумената, закључује да „у историји старог свијета имамо много раздобља високог економског развоја: извјесне периоде историје многих оријенталних монархија, посебно Египта, Вавилоније и Персије; раздобље највећег процвата градова-држава, нарочито IV вијек прије нове ере; вријеме хеленистичких монархија, чији је врхунац достигнут у трећем вијеку прије н.е.; доба касне Римске републике и раног Римског царства... Одатле је трговачки капитал грчких градова у четвртог вијеку (прије н.е.) достигао један изузетно висок развој, који је хеленистичке државе довео веома близу стадија индустријског капитализма који карактерише економску историју Европе у XIX и XX вијеку“.<sup>141</sup>

Сљедећи Ростовљев ступањ економског развоја — предуслови успона — „обухвата друштва у процесу прелаза; то је,

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>141</sup> Цитирати по: Calin Clark, *The Conditions of Economic Progress*, London, MacMillann & Co., Ltd., 1957 (III edition), p. 652, 653.

период када се развијају предуслови за успон<sup>142</sup>. Прелазак на овај ступањ, по Ростову, може да буде двојак: прво, уз нагле промјене и ломове традиционалних друштвених и политичких структура, што је „општи случај“ који се манифестовао у земљама Западне Европе, већег дијела Азије, Средњег истока и Африке, и, друго, као изузетак од „општег случаја“ у земљама-колонијама (Сјеверна Америка, Нови Зеланд, Аустралија), мирним путем, без ломова и политичких преврата.<sup>143</sup> Док у првом случају овај прелазак подразумијева жестоку борбу грађанске класе против старих институција и вриједности, дотле је у другом случају он био „углавном економски и технички“, а много мање политички процес.

Суштину овог доба Ростов види у преображајима од пољопривреде ка мануфактурној, а потом индустриској производњи, трговини, саобраћају и услужним дјелатностима. Трговина се више не ограничава на уске „себи довољне“ регије, већ се развија у националним, па и интернационалним оквирима. Удио пољопривредног становништва у укупном становништву, који је у традиционалним друштвима увијек износио преко 75 посто, почиње да опада. „Приход преко минималног нивоа потрошње, увелико концентрисан у рукама оних који располажу земљом, мора бити пренесен у руке оних који ће га утрошити у путеве и жељезничке пруге, школе и фабрике, прије него на љетњиковце и послугу, личне украсе и храмове.<sup>144</sup>

Ростов је мишљења да ступањ предуслова за успон почиње оног историјског тренутка када пораст дохотка једнога друштва испољи дугорочну тенденцију премашивања пораста становништва. Другим ријечима, када друштво почиње инвестирати у производне капацитете толики дио националног дохотка да тиме омогућује раст дохотка бржи од раста становништва, тј. пораст дохотка *per capita*, оно се одљепљује од традиционалних друштава и улази у доба предуслова за успон. Али, суочен са питањем шта омогућава овај историјски преокрет, Ростов прихвата готово исту експликативну шему настанка капитализма коју смо анализирали код Парсонса. Наиме, „да би се постигла већа стопа инвестирања извјесни људи у друштву морају бити у могућности да користе и примјењују — а у затвореном систему и да стварају — модерну науку и корисне проналаске који редуцирају трошкове производње“, док „извјесни други људи у друштву морају бити спремни да се прихвате напора (the strain) и ризика предњачења (leadership) у погледу преобраћања низа остварених проналазака у стокове капитала“; трећа категорија људи у том истом друштву „мора бити спремна да позајмљује свој новац на дуже вријеме, уз велики ризик, да би подупрла предузетнике — новаторе — не у обла-

<sup>142</sup> W. W. Rostow, op. cit. p. 6.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 19.

сти банкарства и послова берзе, већ модерне производње“. Најзад, „становништво у великим размјерама мора бити спремно да се оспособи за ... један економски систем чије су методе изложене редовним промјенама и који, такође, ограничава појединца у великим, дисциплинованим организацијама што му додјељују уско специјализоване, понављајуће задатке“. „Укратко“, истиче Ростов, „пораст стопе инвестиција... захтијева радикалне промјене у погледу дјелотворног односа (attitude) друштва према фундаменталној и примјењеној науци; према подстицању промјена у производној техници; према предузимању ризика и према условима и методима рада“.<sup>145</sup>

Дакле, иако степен економске развијености друштва узима за основни критериј периодизације историје, Ростов економском фактору не приписује одлучујућу улогу у друштвеном развоју. Иза тога фактора, као одређујућа сила, јавља се „спремност. људи да прихвате нове методе и поступке производње и економски раст као циљ, као вриједност. То имплицира став да промјене у сфери вриједности претходе промјенама у материјалној основи друштва и да ове друге зависе од првих. У суштини, то је исто гледање на одређујуће факторе у историји какво сретамо код Кана и Винера и многих других теоретичара конвергенције.

Сљедећи, трећи Ростовљев ступањ економског развоја јесте „*доба успона*“ (the stage of take-off), који се, како он каже, први пут јавља у Великој Британији у XVIII вијеку. То је „велика прекретница у животу модерних друштава“, када економски раст „постаје нормалан услов“ а „модерне активности“ почињу доминирати друштвом.<sup>146</sup> Шта карактерише доба take-off-а по Ростову? Прво, високо учешће инвестиција у националном дохотку (од 5 до 10 посто, па и више), што обезбјеђује високу стопу привредног раста, а тиме подстиче и структуралне промјене друштва: пораст броја индустријских радника, пораст градског становништва и урбанизацију. Затим слиједи појава „нове класе предузетника“ и привредно коришћење „раније некористићених ресурса и метода производње“,<sup>147</sup> онда опште ширење робне производње, избор водећих сектора производње итд.

Доба take-off-а Велика Британија проживљава од 1783. до 1802, Француска од 1830. до 1860, Њемачка од 1850. до 1873, Русија од 1890. до 1914. итд.<sup>148</sup> Без обзира на чињеницу што се овај ступањ код различитих народа јавља у различитим временима, његове економске и друштвене манифестације су, по Ростову, у суштини свуда исте.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 30.

Иза доба успона слиједи доба „кретања ка зрелости“ (the drive to maturity). То је доба „када друштво успјешно користи могућности модерне технологије у већини својих ресурса“,<sup>149</sup> са снажним развојем тешке индустрије, саобраћаја, бродоградње, грађевинарства итд. Док је овај „ступањ економског развоја, у пуном јеку у Енглеској око 1850, у САД 1900, у Њемачкој 1910, он у Русији постиже свој врхунац тек око 1950.

Пети Ростовљев ступањ економског развоја је „доба високе масовне потрошње“. То је доба производње трајних потрошних добара и наглог ширења друштвених служби. САД су у овај ступањ ушле још уочи I свјетског рата, док је Совјетски Савез „технички спреман за овај ступањ и, по свим знацима, његови грађани за тим чезну; али комунистички лидери се суочавају са тешким политичким и социјалним проблемима прилагођавања уколико овај ступањ почне да се развија“.<sup>150</sup>

Најзад, Ростов говори и о шестом ступњу економског развоја — „иза високе масовне потрошње“, али само у виду наговјештаја и провокативних питања: „Шта ће се десити“, пита се он, „са друштвима када доходак буде омогућавао стварно свима толико прехрамбених добара да ће се наметнути проблеми здравља људи усљед њиховог великог богатства; када становање буде на таквом нивоу да људи више неће ништа предузимати да би га даље побољшавали; када потребе одијевања буду слично задовољене; када lambretta или volkswagen буду заиста свима на дохвату...?“<sup>151</sup> Та је будућност, за Ростова, веома близу, али, за разлику од теоретичара постиндустријског друштва, он се не упушта у подробнија предвиђања.

Послије овог кратког прегледа Ростовљеве периодизације историје размотрићемо питање које се тиче мјеста Волта Ростова у теорији конвергенције и значаја, с тога гледишта, његових погледа на историјски развој.

Ростовљеви ступњеви економског развоја нијесу само економске, већ и друштвено-историјске категорије. Наиме, свакоме од тих ступњева одговарају одређене промјене, како смо видјели, у систему вредности, у друштвеној структури, у навикама и преокупацијама људи итд. Тако, на примјер, за доба „предуслова за успон“, поред корјених промјена у вриједносном систему, долази и до појаве „нове елите“, чији чланови, усвојивши нов систем вредности, „гледају на модернизацију као на остварљив (possible), задатак што служи циљу који они виде у етичком добру или неком другом напретку“.<sup>152</sup>

Све то чини да је друштво предуслова за успон, по Ростovu, нов квалитет у односу на традиционално друштво, не само у економском већ и у општем погледу. То важи и за било који

<sup>149</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 26.



други Ростовљев ступањ економског развоја. Тако је доба висока месовне потрошње у односу на доба кретања ка зрелости једна сасвим нова друштвено-историјска цјелина, што се огледа у новом систему вриједности, новим појавама у погледу социјалних структура итд. Дакле, Ростовљеви ступњеве економског развоја су конципирани *с амбицијом да замијене Марксове друштвено-економске формације*. Стога ту није ријеч само о теорији економског развоја, већ и о својеврсној филозофији историје која по својим битним поставкама одговара, прије свега, духу теорије конвергенције, јер покушава да у ступњевима „кретања ка зрелости и „високе масовне потрошње“, као типовима друштва, сасвим елиминише дилему капитализам — социјализам као историјску дилему. Друштва приближно истог ступња техничке и економске развијености, по Ростову, морају припадати истом типу, без обзира на класну структуру, на облик власништва над средствима за производњу, на судбину вишка рада и сл. Тиме Ростовљева периодизација историје има веома значајно мјесто у теорији конвергенције.

Не само што Ростов елиминише дилему капитализам — социјализам, већ, слично Арону и Парсонсу, сматра да је социјализам само начин форсиране индустријализације са циљем да се што прије надокнади заостајање у односу на Запад, да се припреме услови за прелазак у ступањ високе масовне потрошње.

Ростовљева теорија о ступњевима економског развоја имала је знатног утицаја на већину теоретичара конвергенције, а особито на Арона, Д. Бела, К. Винера, па и на Алвина Тофлера. Сви се ови теоретичари ослањају на Ростова у покушајима да изграде *нове периодизације историје*, а такве су периодизације једно од централних питања теорије конвергенције, пошто се њима настоји одбацити поставка да иза капитализма, по логици друштвено-историјског развоја, слиједи социјализам.

Упоредјујући теорију о ступњевима економског развоја с Марковим историјским материјализмом, Ростов се није устручавао да и експлиците изрази своје амбиције да марксизам замијени једном „продубљенијом“ и „свестранијом“ теоријом друштвеног развоја. Због значаја који му припада у теорији конвергенције, то ћемо мјесто, и поред приличне дужине, навести у цјелини:

„Прво“, каже Ростов, „оне су обје (и Ростовљева теорија о ступњевима развоја и марксистичка теорија — Б.Т.) скуп погледа о томе како се друштва развијају у цјелини, посматрано из економске перспективе; обје представљају истраживања проблема и посљедица у друштвима у цјелини, на основу сталних прогресивних мијењања навика и институција.

Друго, обје прихватају чињеницу да економске промјене имају социјалне, политичке и културне посљедице; међутим, теорија о ступњевима развоја одбацује поставку да су економи-

ја, као сектор друштва, и економска корист, као људски мотив, нужно доминантни.

Треће, обје прихватају реалност групних и класних интереса у политичким и друштвеним процесима, повезаних са материјалном користи; међутим, теорија о ступњевима развоја негира да су то биле једине детерминирајуће силе у кретањима од традиционалних друштава ка друштвима високе масовне потрошње.

Четврто, обадвије прихватају реалност економских интереса држећи да је то проузроковало извјесне ратове; међутим, теорија о ступњевима развоја негира примарност економских интереса и мотива као крајњих узрока ратовањима; тако она повезује економске интересе са ратом сасвим другачије него што то чине Маркс и Лењин.

Пето, обје ове теорије постављају, најзад, циљ или проблем истинскога изобиља у доба када, по познатим Марксовим ријечима, рад буде сам по себи постао прва потреба живота; али теорија о ступњевима развоја има да каже нешто више о природи могућих алтернатива.

Шесто, у домену технике економског истраживања, обје се заснивају на анализи процеса развоја по секторима; међутим, Маркс се ограничава на сектор потрошних и сектор капиталних добара, док се теорија о ступњевима развоја темељи (grounded) на рашчлањенијој анализи водећих сектора производње.<sup>153</sup>

Ростов је, скицирајући основне разлике између своје и марксистичке теорије, исто као што то чине Парсонс, Арон, Д. Бел и други теоретичари конвергенције, свео марксизам на утилитаристичка схватања Бентемовог типа. Као што се види, марксизам се схвата као теорија која друштвене појаве *унилинearно изводи из економије и материјалних интереса људи*, а то је један од општих ставова теоретичара конвергенције према марксизму.

Видјели смо да је, ипак, и код Ростова опредјељујући фактор друштвено-економског и уопште историјског развоја у промјенама унутар система вриједности. То схватање има узор у Веберовом истицању значаја протестантских вриједности за развој капитализма. Интересантно је напоменути да је Парсонс, како смо видјели, Веберово мишљење знатно модификовао тиме што је сферу одлучујућих вриједности проширио на хришћанске вриједности уопште (изузимајући православље), док Ростов у том проширивању иде још знатно даље, са недовољно одређеним али свакако много ширим појмом „спремности да се прихвате нове методе производње“. Дакле, од Вебера, преко Парсонса до Ростова ређају се три концентрична круга одлучујућих вриједности које се схватају као нека врста детонатора у развоју модерних друштава. Док се прва двојица држе религи-

<sup>153</sup> Ibidem, p. 148.

озних вриједности као главних „извора промјена“, Ростов има, прије свега, на уму свјетовне вриједности<sup>154</sup> као подстицаје развоја. Али, тиме се суштина експликације друштвених преображаја битно не мијења: свијет код сваког од њих остаје подијељен на свијет вриједности и свијет стварности, тако што први диктира промјене у другоме. У норми је тако сачувано мјесто за неку врсту божанства, „демиурга свијета“.

## Е. — НЕКИ ОТВОРЕНИ ПРОБЛЕМИ МАРКСИСТИЧКЕ ПЕРИОДИЗАЦИЈЕ ИСТОРИЈЕ

Ростовљева периодизација историје и сличне периодизације које користе теоретичари постиндустријског друштва, затим Рејмон Арон и остали теоретичари конвергенције, темеље се или на техничко-економистичким критеријима, или на модифицираним органистичким теоријама о фазама култура, цивилизација и сл. Техничко-економистички критерији полазе од ставова да друштва приближно истог ступња техничког и економског развоја чине један историјски тип друштва, без обзира на природу друштвених, прије свега класних, односа, који се најјасније испољавају у облицима и начинима отуђивања и присвајања вишка вриједности. Периодизације у чијој су основи овакви критерији не воде рачуна о различитим типовима производних односа и онога што је Маркс називао *начинима производње*, па стога често квалитативно различите типове друштва сматрају, како смо видјели, само варијантама једнога истог типа. За прелазак од једног, нижег, у други, виши тип друштва узимају се искључиво квантитативна мјерила, обично изражена у јединицама дохотка по глави становника, у степену потрошње добара, у степену индустријализације и сл. Квалитативне промјене, изражене у промјенама начина отуђивања вишка вриједности и, с тим у вези, у промјенама класних структура друштва, сасвим се игноришу. Отуда су све ове периодизације једностране и, у погледу научне заснованости, далеко испод марксистичке периодизације,

Међутим, морамо напоменути да и у марксистичкој теорији има озбиљних дилема око периодизације посебно оног дијела историје човјечанства који би обухватао Ростовљева „традиционална друштва“. Иако је Маркс, несумњиво, дао веома солидне теоријске основе таквој периодизацији, он се том проблематиком, на жалост, није шире бавио. Како Енгелс наглашава у једној напомени уз енглеско издање *Манифеста* 1888. године, све до средине XIX вијека друштвено-економски процеси који су претходили стварању класнога друштва били су

<sup>154</sup> Ростов изричито наглашава да протестантска етика не представља „систем вриједности јединствено повољан за модернизацију“, већ су то много шире вриједности и одређења. (Ibidem, p. 26).

скоро сасвим непознати. Уз то је, такође, недостајао обимнији чињенички материјал о облицима и трансформацијама друштвених, прије свега својинских односа током историје класних друштава, све до капитализма. Но и поред тога, Маркс је, уводећи појам друштвено-економске формације, полазећи од облика присвајања вишка рада и структуре класних и својинских односа, указао на основне правце рјешавања проблема периодизације историје.

Истина, чак ни расправе о броју друштвено-економских формација нијесу ни до данас завршене, нити су још ријешена многа отворена питања у марксистичкој периодизацији историје. У вези са неким од ових питања изгледа да се и код Маркса могу наћи извјесна колебања. У *Најамном раду у капиталу* — а тај рад, по ријечима Енгелса, представља редигована Марксова предавања у Њемачком радничком удружењу у Бриселу (први пут објављена 1849. и остала недовршена), наилазимо на овај значајан став:

„Друштвени односи, у којима појединци производе, друштвени односи производње мијењају се, дакле, и преображавају се с промјенама и развитком материјалних средстава за производњу, производних снага. Односи производње у својој цјелини чине оно што се зове друштвени однос, друштво, и то друштво на одређеном, историјском ступњу развитка, друштво особитог карактера, којим се оно разликује од другог. Античко друштво, феудално друштво, буржоаско друштво су такве цјелине односа производње, од којих свака за себе обиљежава уједно засебан ступањ развитка у историји човјечанства.“ Дакле, Маркс овдје издваја три „ступња развитка“ у историји класних друштава. Овдје још нема ријечи о пракомунизму (као што наводи Енгелс, за њ се тада још није ни знало) ни комунизму, као бескласним друштвено-економским формацијама. Они се експлиците не помињу ни у *Предговору за Прилог критици политичке економије*, гдје први пут имамо термин „економска друштвена формација“, очевидно у истом значењу „ступња развитка у историји човјечанства“. Али, Маркс овдје наводи не три, већ четири друштвено-економске формације класних друштава, у реченици коју тако често цитирају и марксистички и грађански теоретичари: „У опћим линијама могу се азијатски, антички, феудални и модерни буржоаски начини производње означити као прогресивне епохе економске друштвене формације“. Из овога би произлазило да Маркс *азијатски начин производње* сматра посебном друштвено-економском формацијом. На такав закључак као да упућују и неки ставови из Марксовог рада *Епохе економске формације друштва*,<sup>155</sup> гдје се као основна карактеристика, „азијског“ начина производње узима неограничено право својине источњачке државе, односно

<sup>155</sup> Маркс, *Епохе економске формације друштва*, Култура, Београд 1960, нарочито стр. 6—10.

владара — деспота, над цјелокупном земљом, као „природном лабораторијом“. „Заједнички услови стварног присвајања путем рада, довођење воде, што је врло важно код азијских народа, саобраћајна средства, итд., појављује се онда као дјело више јединице — деспотске владе која лебди изнад малих општина“,<sup>156</sup> наглашава Маркс. Дакле, специфичност облика земљишне својине на старом Оријенту представља основни — а изгледа и једини — мотив Марксовог инсистирања на азијатском начину производње, као посебном друштвено-историјском ентитету. То се да видјети и упоређењем овога типа производних односа са другим типом, грчко-римским (античким), који, по Марксу, „претпоставља такође заједницу као први предуслов, али не као у првом случају (тј. азијатском — Б.Т.) као супстанцу, од које су индивидуе само акциденција (тима Маркс наглашава како је на Оријенту шеф државе, деспот, као оличење заједнице, био једини стварни посједник земље, а појединци су то били само привидно, јер их је деспот, који им је под одређеним условима поклањао земљу, увијек могао лишити тога привиднога, акцидентнога посједовања), или чије саставне дјелове оне чисто самоникло сачињавају...“. Тај, грчко-римски облик „не претпоставља земљу као базу, него град као већ створено земљиште (центар) ратара (земљорадника).“<sup>157</sup>

Питање „азијског начина производње“ у смислу посебне друштвено-економске формације до данас је у марксистичкој литератури спорно. Учећи историју у поратним годинама претежно по совјетским уџбеницима, толико смо се навикли на „пет друштвено-економских формација“ (или поредака) кроз које пролази човјечанство, да смо „азијски начин производње“ готово заборавили. „Према савременој марксистичкој теорији“, каже проф. Бранислав Ђурђев, „која је елиминисала Марксово гледиште о карактеру азијатских друштава, о азијатском начину производње, предкапиталистичка друштва рођена из првобитне заједнице имају исти начин производње; прво робовласнички, послије феудални. У својој теорији, стаљинистички пост-марксизам није водио рачуна о подјели свјетске историје према начину производње у историји старих и средњовјековних цивилизација па чак и у историји модерних цивилизација. То је подјела на пољопривреду и мануфактуру, односно на индустрију кад се ова рађа из мануфактуре. То је, ипак, суштинско у Марксовој теорији, јер то говори — разликујући, очевидно, историју од преисторије — да се читава економска историја може резимирати у противрјечностима између села и града“.<sup>158</sup>

<sup>156</sup> Ibidem, стр. 9.

<sup>157</sup> Ibidem, стр. 10.

<sup>158</sup> Бранислав Ђурђев: *Du processus du développement de l'humanité jusqu'à la civilisation moderne* у часопису *Acta Iugoslaviae historica*, Београд 1970, бр. 1. стр. 13—14.

Из Марксовог рада *Епохе економске формације друштва*, као и из неколико мјеста из *Капитала*,<sup>159</sup> види се да је Маркс разлике између азијатског и античког (грчко-римског) начина производње извукао из различитих облика земљишне својине. У источним деспотијама сва је земља била, фактички, власништво владара, а природни услови (потреба за регулацијом великих ријека) су налагали да се, под директном командом владара, често остварује огромна концентрација и кооперација људског рода. На Западу, напротив, обрадива земља је била првобитно подијељена на индивидуалне посједе и на *ager publicus* (комуница), чијим су присвајањем настали посједи робовласника, а доцније — феудалаца. Међутим, из Марксових текстова се тешко може утврдити да ли је он био мишљења да су азијатски и антички начин производње сукцесивни ступњевни у развоју човјечанства, тако што би други слиједио иза првог (као што се капитализам развија из њедара феудалног друштва), или, пак, обадва постоје напоредо, не као нижи и виши ступањ, већ као различити облици преласка из првобитне заједнице ка класним друштвима, условљени прије свега разликама у природним околностима између Оријента и Запада. Прво мишљење наговјештава већ цитирано мјесто из *Предговора Прилогу критици политичке економије*, гдје се каже да се азијатски, антички итд. начини производње могу означити као „прогресивне епохе економске друштвене формације“ (подвукао Б.Т.). Међутим, сва остала мјеста гдје се, код Маркса, помиње азијатски начин производње, нагињу другом мишљењу.

У савременим грађанским теоријама налазимо схватања по којима је азијатски начин производње синоним „тоталитаристичког бирократизма“, гдје држава сасвим „апсорбује друштво“, као типа друштва који се протеже од древног Египта и Вавилоније па до Свјетског Савеза.<sup>160</sup> Међу марксистима има присталица схватања да се тај начин производње може сматрати *прафеудализмом*, као прва класна формација, која се у феудализам развија било директно било индиректно, преко робовласништва. У том случају, робовласништво се пориче својство нужног ступња развоја, нужне друштвено-економске формације, и то се поткрепљује чињеницом да га неки народи (словенски и германски) нијесу практично никада ни познавали.<sup>161</sup>

По овим схватањима, човјечанство у цјелини пролази кроз три ступња развоја, који би се могли називати друштвено-економским формацијама: првобитна заједница, феудализам, капитализам, а робовласништво је „привилегија“ само неких народа. Професор Ђурђев сматра да овакво схватање има соли-

<sup>159</sup> Упореди: *Капитал*, том I, глава III, одјељак 2; глава V одјељак 14,

<sup>160</sup> Ово схватање нарочито развија амерички социолог Karl Wittfogel. О његовој теорији види: R. Aron: *Democratie et totalitarisme...*, p. 312—313.

<sup>161</sup> Види: Б. Ђурђев, *op. cit.*, p. 14.

дну основу у преовладавајућим начинима стицања материјалних добара и у подјели рада: првобитној заједници одговарају лов и риболов као основна занимања, феудализму — пољопривреда, капитализму — индустрија, и, најзад, социјализму — аутоматизована, високоразвијена индустрија.<sup>162</sup>

Ово што смо навели довољно је да покаже колико је, и до данас, остало отворених питања у вези са Марксовим појмом друштвено-економске формације, односно „начина производње“ и, према томе, у вези са марксистичком периодизацијом историје.<sup>163</sup> Но, без обзира на то, марксистичка периодизација историје има огромне предности над грађанским периодизацијама. Основа те предности је у сљедећем: Прво, она цјелокупну историју човјечанства посматра као јединствен, закономјеран процес у дијалектици континуитета и дисконтинуитета. Друго, ту закономјерност не изводи из неког ирационалног, за човјечији разум недокучивог принципа, како раде Шпенглер, Тојнби и Сарокин, нити из акумулације људског знања изражене у технолошко-економском развоју, како то слиједи по Конту, а у наше доба по Колину Клаку и Волту Ростову, већ из дијалектичког јединства и супротности производних снага и производних односа. Треће, Марксов појам друштвено-економске формације заснива се на суптилној анализи категорије вишка рада и начина његовог отуђивања, односно присвајања, дакле — на систему својинских односа који се јављају као различити друштвено-правни изрази присвајања било туђег рада било природних услова рада. Стога марксистичка периодизација историје умиче економистичко-технолошким критеријима на којима се заснива теорија конвергенције и по којима друштва на приближно истом ступњу економског развоја, обично мјереног националним дохотком по глави становника, морају припадати истом типу, без обзира на природу продукционих односа, на начин отуђивања и присвајања вишка рада. Четврто, теорија о друштвено-економским формацијама није, како је често схватају не само грађански теоретичари него и неки марксисти, у некаквом гвозденом закону који круто, унилинеарно диктира друштвено-историјске трансформације. Она „друштвену надградњу“ не своди на пуки одраз „базе“, иако би се такав закључак, можда, наметао према оним чувеним реченицама из Марксовог *Предговора Прилогу крисици политичке економије*, нити појединачно и посебно исцрпљује у општем. Друштвено-економска формација је, као категорија друштвено-историјске законитости, ап-

<sup>162</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>163</sup> У вези са овим интересантно је, на примјер, мишљење енглеског марксисте П. Симона (J. Simon) о томе да је Маркс, према различитим облицима општинске или племенске земљишне својине, разликовао више основних облика (начина) производње који су се јавили иза првобитне заједнице; азијатски или *источњачки*, антички (класично ropство), германски, а можда и словенски. (Види: Ђурђев, op. cit., p. 14). Но, у ове проблеме овдје не можемо залазити.

страхована категорија; она је *опште* које се јавља у великој разноврсности појединачног, као „цјелина односа производње, као „засебан ступањ развика у историји човјечанства“. Без обзира на то што су многа питања која се тичу историјског слиједа друштвено-економских формација (однос робовласништва и феудализма), односа фаза и друштвено-економске формације (да ли су, на примјер, дивљаштво и варварство фазе првобитне заједнице као јединствене друштвено-економске формације, или су то посебне друштвено-економске формације; да ли су азијатски, антички, германски, словенско-индијски тип земљишне својине различите друштвено-економске формације, различите фазе или, најзад — што нам се чини најприхватљивије — различите варијанте исте формације?) фактички још јако спорна, појам друштвено-економске формације је теоријски веома продуктиван. Али само под условом да се схвата не као шема која силује друштвено-историјске стварности и њихова мијењања, већ као полазна основа у трагањима за најопштијим законитостима развоја.

*Dr. Božidar Tadić*

## QUELQUES CONCEPTIONS DE DEPART SUR LE DEVELOPPEMENT SOCIO-HISTORIQUE DES THEORICIENS DE CONVERGENCE

### R é s u m é

Dernièrement, parmi les théoriciens civils on accentue de plus en plus la thèse que le capitalisme et le socialisme ne peuvent être compris comme différents types historiques des sociétés, mais comme de différentes variantes du même type. Dans l'effort de prouver que le socialisme n'est pas une négation socio-historique du capitalisme, des modèles théoriques complets des sociétés contemporaines furent édifés, soit: *Société industrielle moderne*, *Société »manager«*, *Société de masse*, *Société post-industrielle* etc. Ainsi les sociétés modernes en général, soit capitalistes, soit socialistes, se proclament essentiellement, comme des créations socio-historiques uniques. On comprend non-essentiellement et peu importantes les différences entre le capitalisme et le socialisme, pour tenir compte d'elles lors de la typologie de la société et la périodicité de l'histoire. Et ces différences non-essentielles, étant vues dans une tendance de réduction graduelle, on affirme alors que le capitalisme et le socialisme convergent réciproquement au lieu de se contredire (de là l'expression »théorie de convergence«, déjà familiarisée dans la littérature socio-politique).

Certains de ces théoriciens essayèrent de baser leurs vues sur la convergence des systèmes sociaux sur des suppositions théoriques plus larges qui se rattachent à la philosophie et à la périodicité de l'his-



toire. Ainsi, Talcott Parsons, en expliquant les phénomènes sociaux contemporains, commence par la théorie »normativo-fonctionnelle« de la société où se trouvent les »formules des orientations de valeur« qui sont d'une importance essentielle tant pour la compréhension du progrès socio-historique que pour la typologie des sociétés modernes. Cependant, la théorie de Parsons comprend deux accès contradictoires, l'individuel-psychologique et organo-holistique qui la fait incohérente et inconséquente.

Chez Raymond Aron on trouve des contradictions d'une autre espèce. Le problème fondamental de la philosophie de l'histoire d'Aron est compris dans la question de: si l'histoire du monde est un procès législatif et intégral où on se subordonne particulièrement et séparément au général comme légitime ou bien c'est une suite chaotique des événements, des cultures et des civilisations. L'également et fortuitement, sciemment et inscivement — ce sont les dilemmes fondamentaux de la philosophie de l'histoire d'Aron dont il essaie de résoudre par une formule spécifiquement contradictoire appelée »détermination d'éventualité«. Pourtant, pour Aron, le procès historique est au fond un procès indéterminé, grâce à cela que, par lui, les événements historiques ont leur source tout d'abord dans la volonté humaine libre, donc dans quelque chose de subjectif, indéterminé. C'est pourquoi Aron est contre chaque philosophie de l'histoire et par conséquent elles sont pour lui: les »philosophies de l'histoire sécularisations des théologies«.

Certains des théoriciens de la convergence acceptent aussi la philosophie de l'histoire de Spengler dont la notion fondamentale est *la culture* comme un cercle plus au moins fermé de l'unité des spécificités socio-historiques. Au moyen de cette esquisse on interprète l'histoire comme une naissance, un développement et une agonie des différentes cultures (par ex. celles des Indes, de l'Égypte, de la Grèce antique et de l'Europe occidentale). Vu que toutes les cultures passent par les mêmes stades de développement et comparant les cultures de l'Europe occidentale avec une certaine culture d'auparavant, par exemple avec celle de la Grèce antique, on peut, avec un grand degré de certitude, affermir toutes les tendances essentielles, même quelques événements plus concrets dans l'avenir. Sur ces comparaisons les futurologues américains H. Hahn et A. Wiener fondent leur théorie de prévision et ensuite P. Sorkin et autres.

L'auteur a particulièrement analysé la théorie des degrés du développement économique du théoricien américain W. W. Rostow. Enfin, dans la partie finale de l'oeuvre, l'auteur indique certains problèmes en suspens de la périodicité marxiste de l'histoire.