

Слободан Антонић  
Филозофски факултет  
Београд

UDK: 316.258  
Оригиналан научни рад  
Примљен: 24. 02. 2006.

## У ОДБРАНУ ПАРСОНСОВОГ СХВАТАЊА МОЋИ \*

*Моћ је за Парсонса уопштена способност да се обезбеди извршавање важећих обавеза од стране јединица у систему колективне организације, где се те обавезе легитимизују позивањем на њихову везу са колективним циљевима. Моћ се, дакле, одиграва у оквиру склопа норми. Норме су у основи не само сваког одигравања моћи, већ и сваког друштвеног усмеравања. Моћ није конфликтни механизам који стоји наспрам друштвеног поретка, већ је управо омогућена и ограничена самим друштвеним поретком који садржи њену нормативну основу. Претњу принудним мерама или присилом без легитимизације или оправдања, по Парсонсу, не би уопште требало називати употребом моћи: то је граничан случај где моћ, губећи свој симболички карактер прелази у суштински инструменталну појаву обезбеђивања повиновања жељама, а не обавезама. Парсонсова представа о моћи, такође, не подразумева игру «нултог збира» у којој само неки добијају на уштрб других. Напротив, он је настојао да покаже како моћ доприноси општем усавршавању поретка и грађанске доброти.*

Кључне речи: моћ, легитимитет, ауторитет, насиље, принуда.

Зашто Парсонса треба бранити? Најпре, зато што нема социолога који је оспораван са већим неразумевањем и већом зловољом него он. И Маркс је нападан. Али, иза њега је макар стајао моћан политички и интелектуални покрет. И када је највише оспораван, Маркс је остајао велики побуњеник и велики мислилац. Трбало је имати храбрости и знања па ударити на њега. За Парсонса, међутим, сваки медиокритет или сваки почетник у социологији могао је да напише највећу којештарију и да то буде поздрављено, или бар толерисано. Свако ко је желео некога да критикује, а није знао ни кога, ни зашто, подухватао се Парсонса. И онда су следиле безброј пута поновљене оцене као што су: «апологета», «стало му само до система, не и до људи», «прецењивао стабилност, потцењивао динамичност», «пренаглашавао вредносну мотивацију, запостављао економистичко (материјалистичко) објашњење» итд.

И у Србији се тако поступало са Парсонсом и функционалистима. У *Социолошком лексикону* (1982), у одредници «функционализам», између осталог се каже:

---

\* Овај чланак је део рада на пројекту бр. 149005 који се ради на ИСИ Филозофског факултета у Београду (руководилац Силвано Болчић), уз новчану потпору Министарства науке Републике Србије.

«Класични функционализам мења своја историјска обележја али задржава и своје основно конзервативно језгро(...) Класични ф. је духовни хоризонт индустријализма и социјалне машинерије под чијим вођством се она изводи. То је теорија одржавања постојећег индустријског система и моћи али помоћу духовне манипулације и вешташке сагласности (норамтивног поретка), а не помоћу насиља. Она показује начин одржавања модерног класног друштва у његовом релативно демократском издању. Ф. заиста није идеологија крајње агресивног индивидуализма; пред нама је идеологија зрелије грађанске класе, која није наклоњена нападном индивидуализму. Она је израз модерније високопродуктивне индустријске организације са њеним све већим захтевима за кооперацијом и манипулацијом» (стр. 189; 191; писац одреднице је потписан са М. П).

Посебно је тешке оптужбе на рачун Парсонса изнео Војин Милић у раду «Буржоаски конзервативизам у савременој социолошкој теорији» (изворно објављено 1970; прештампано у Милић, 1989). Ту је Парсонс оптужен да је главни буржоаски идеолог «моралне интеграције» (423-430).

«Идеологија моралне интеграције изгледа буржоаској политичкој пракси врло прихватљивом у периодима кад нема оштријег сукоба с радничким покретом у земљи(...) Нарочито је повољна околност ако се поред тога могу распирити националистичке страсти и усмеравањем пажње на спољњег непријатеља замагљивати унутрашње друштвене противречности(...) У тим условима буржоазија не мора често и масовније употребљавати сурове принудне мере нити их идеолошки оправдавати, што ствара привид да идеологија моралне интеграције одговара стварним друштвеним односима» (430).

Част српској социологији, бар када је Парсонс у питању, спасли су писци зборника *Социологија друштвене акције Талкота Парсонса* (Милић, 1990). Анђелка Милић, Весна Пешић, Данило Мркшић, Силвано Болчић и Угљеша Звекић показали су, у својим одличним штивима, српској социолошкој јавности једно другачије лице Парсонса од оног каквим су га дотада представљали марксистички чистунци. Али, и поред ове књиге, дух зловоље према Парсонсу наставио је да и даље пребива у нашим учионицама и на нашим семинарима.

Желео бих да на два примера покажем снагу и животност Парсонсове мисли: на схватању моћи, о чему говори овај чланак, и на схватању стратификације, о чему ће бити реч у једном другом раду. Видеће се да је Парсонсов приступ теоријски доследан, а истраживачки занимљив. Од старог, доброг Парсонса ми још много тога можемо да научимо. Али, под једним условом: да престанемо да му приступамо с наслеђеним и неосвешћеним предрасудама.

### **Парсонсово схватање моћи**

Талкот Парсонс (Talcott Parsons, 1902-1979) своју развијенију концепцију моћи изложио је у радовима "О појму политичке моћи" (Parsons, 1994[1963])

и *Социолошка теорија и модерно друштво* (Parsons, 1967). Парсонс прихвата бихевиористички склоп за одређење моћи, развијен током 1950-их година. За њега је моћ, у најширем смислу,

«способност појединаца или група да успешно `завршавају послове`, нарочито оне у којима су њихови циљеви ометани неком врстом отпора других људи или њиховом опозицијом» (Parsons 1994:94)

Ипак, Парсонс је сматрао да су дотадашња истраживања моћи била оптерећена са три основна проблема:

1. постоји стално појмовно мешање моћи и успешности; у Хобсовој традицији, моћ се третира једноставно као општа способност постизања циљева или сврха у друштвеним односима; тако све постаје моћ, а новац и утицај постају само форме моћи;
2. постоји упорно бркање насилног и консенсуалног лика власти и моћи, тако што се оба задржавају као одлике моћи, а само се нагласак различито ставља, било на један или на други лик;
3. постоји стално настојање да се моћ изједначи са игром нултог збира (zero sum game), у којој неко не може да добије већу моћ а да је други не изгуби (1994: 94-5).

По Парсонсу, да бисмо разумели моћ, најбоље је да направимо аналитички паралелизам између политичког и економског система друштва. То је у аналитичком смислу сасвим дозвољено будући да:

1. оба система почивају на системима вредности, тако да се за оба могу израдити апстрактне аналитичке схеме;
2. оба система су функционални подсистеми друштва;
3. постоји директна паралела између производње као колективне активности и политичког деловања као колективне акције; у оба случаја на делу су потражња, ресурси, мобилисање ресурса, њихово креативно комбиновање, и коначно, нова вредност добијена на крају деловања;
4. и у једном и у другом систему постоји општи медијум који повезује интеракционе процесе, односно мера одговарајућих вредности (1994: 95-7).

У случају економије, три чиниоца се могу узети као системски инпути: рад, капитал и организација. У случају политике, раду одговара потреба, односно потражња за колективном акцијом, капиталу одговара контрола, а организацији легитимација власти. Моћ је средство остварења контроле над овим чиниоцима ради системске делотворности. Моћ сама није ни један од ових чинилаца, већ нешто што их међусобно повезује. Она је циркулациони медијум<sup>1</sup>, оптицајно средство, дакле оно што је новац у економији. Али, моћ

<sup>1</sup> Идеја о моћи као циркулаторном медијуму заправо је Паретова (1935). Његов рад је био предмет изузетно утицајног семинара одржаног на Харварду 1930-их година. Талкот Парсонс, који је на њему редовно учествовао, касније је развио ову Паретову идеју (Clegg, 1989: 47).

је у извесном смислу шира од новца, будући да прелази границе политичког система и повезује га са економским, интегративним и системом одржања образаца (1994: 97-8).

Ако погледамо друштвену функцију новца, видећемо да је новац и средство размене, и мера вредности. Он сам по себи није користан, нема готово никакву употребну вредност, већ искључиво разменску. Али, употреба новца даје огромну предност учесницима у новчаној размени: новац се лакше чува (не квари се), нема нужности поклапања вишка и потребе (тј. вредности робе купца са вредношћу робе продавца), и не мора да се чека неко одређено време да би се обавила размена. Међутим, оно што је код новца одлучујуће јесте његова *општа признатост као оптицајног средства*. Управо та општа признатост повећава његов употребни потенцијал (1994: 101-3).

Наиме, баратање новцем представља врсту сталног *примања обавезе* да ћете свој рад, или робу, дати у замену за тај, употребно безвредни папирић. У исто време, баратање новцем претпоставља и опште постојање реципроцитета у обавезама, јер ћете претрпети штету ако неко други неће да прими ваш новац. Као што постоји златна или валутна подлога новца, као додатно јамство, тако и у моћи, као оптицајном средству, постоји подлога у виду претње санкцијама. Али, као што се новац неке државе не може свести на њене златне резерве, тако се ни моћ не може свести на принуду. Општост прихватљивости (новца) односно легитимитет (моћи) јесу њихове суштинске одлике, а златна подлога и претња присилом заправо су само граничне димензије ових феномена.

Отуда, за Парсонса моћ увек претпоставља пристанак, односно неку легитимност. Најефикаснија моћ подразумева и највећу легитимност. И обрнуто, тамо где је на делу употреба силе, ту више нема моћи. Присила и моћ су код Парсонса одвојене појаве, тако да је његово решење концептуално потпуно чисто. У моћи, истина постоји и стално подразумевана претња силом. Али, моћ је на делу све док је то само претња, јер се повиновање заправо не обезбеђује силом већ пристанком. Када, међутим, тог пристанка нестане и почне да се употребљава сила, нестаје и сама моћ. Тада на позорницу ступа сасвим друга појава – присила (1994: 103 и даље).

Моћ је, дакле, различита од присиле. Штавише, то није чак није ни пука претња силом, то је искључиво *легитимна* претња силом, тј. таква претња која је чиста логичка консеквенца претходног пристанка особе Б на одређени однос.

«Претњу прунудним мерама или присилом без легитимизације или оправдања не би уопште требало називати употребом моћи: то је граничан случај где моћ, губећи свој симболички карактер прелази у суштински инструменталну појаву обезбеђивања повиновања жељама, а не обавезама» (1994: 125)

Овај однос моћи и сродних појмова најбоље се мође разумети из једне схеме коју даје Парсонс (табела 1). Постоје два општа канала управљања поступцима других људи, са два типа санкција. Први канал подразумева да

особа А утиче на *намере* особе Б, а код другог канала особа А влада *околностима* у којима је особа Б, и преко њих утиче на Б-ово понашање. У оба канала постоје позитивне санкције, у којима се особа Б подстиче да нешто уради преко онога што сматра вредним (рецимо, новцем), док се код негативних санкција особи Б прети неком казном (рецимо, затвором), и тако усмерава његово понашање.

Табела 1  
Парсонсово појмовље моћи

тип санкција	канал контроле или утицаја	
	интенционални	ситуациони
позитивне	<b>убеђивање</b>	<b>подстицај</b>
негативне	<b>активација обавезе</b>	<b>присила</b>

Извор: Parsons, 1994: 105

Од ова четири облика утицаја, само онај назван «активација обавезе» јесте моћ. Остала три – убеђивање, подстицај и присила - премда сродна моћи, нису права моћ. Моћ, наиме, почива на подсећању особе Б да је преузела неку обавезу, то је позивање не на њен интерес (као код убеђивања), већ на њене дужности, то је апел на њену савест, на заједнички систем вредности из кога произилази та-и-та обавеза. Отуда је моћ активација од стране особе А (моћника) *легитимне* обавезе на коју је особа Б (подложник) већ дала свој изричит или подразумевани пристанак. Моћ је, дакле, за Парсона,

«уопштена способност да се обезбеди извршавање важећих обавеза од стране јединица у систему колективне организације, где се те обавезе легитимишу позивањем на њихову везу са колективним циљевима» (1994: 103).

На пристанак се подсећа и пристанак се добија најчешће симболички. Код новца, да се вратимо на ову паралелу, име и гаранција државе налазе се непосредно на новчаницама. Тиме новац постаје институционализовани симбол, као део поверења у систем и као део система поверења. Сам новац није сила, није принуда, њу доноси државна власт која иза новца стоји. Присила је присутна у новцу само симболички, у виду државних обележја, али није саставни део новчаних односа. Такође и моћ мора садржати снажне симболичке елементе. Они, са једне стране, апелују на поверење, на добровољно испуњавање обавеза преузетих самим чланством у заједници. Али, са друге стране, они подразумевају и неку претњу, застрашивање извесним негативним санкцијама за могући непослух. Ипак, та претња је искључиво симболичка, она се у односу моћи никада заправо не реализује (јер би се претворила у присилу), она је само фелдмаршалска палица, никако бејзбол тољага.

Ипак, постоји важна разлика новца и моћи, а то је хијерархијски карактер овог другог (1994: 111-113). Код новца, наиме, премда га неки имају више а неки мање, постоји извесна релациона равноправност. Јер, свачији новац је

исти. Код моћи, међутим, постоје људи који имају више права да користе моћ, у смислу већих овлашћења која им даје заједница. Таква моћ јесте власт. Хијерархија је управо степеновање овлашћења, која подразумевају и овлашћење да се прети негативним санкцијама. Та хијерархија овлашћења за претњу санкцијама управо чини костур сваке власти.

Оно што је у економији имовина, то је у политици власт. Међутим, у савременим друштвима, као што је све мањи значај имовине а све већи значај новца у раду привредног устројства, тако је и све мањи значај власти, а све већи значај моћи, за функционисање политичког поретка. Све мање је претњи присилом и све мање је збиљског коришћења присиле у функционисању система, а све више је легитимности, све је више добровољности код учесника, све више пристанка на правила система. Та добровољаност се постиже демократизацијом, ширењем узајамности и консенсуалних односа у друштву. То су само друга имена за уобличавање нормативног поретка, којег (прећутно) прихватају сви друштвени актери. Тако се успоставља врста неписаног друштвеног уговора.

Вредност новца и моћи за систем такође је изразито упоредива. Неко има више новца, неко мање, али је новац општекористан. Неко има више моћи, неко мање, али моћ значи да су сви на добитку. Моћ доноси стабилност, предвидљивост, могућност сарадње, поштовање уговора и прећутних договора, речју – поредак који је основ цивилизованог друштва. Немоћ значи одсуство поретка, расуло, анархију, и увек је праћена слабљењем нормативног система. Као што нема моћи без норме, тако нема ни норме без моћи<sup>2</sup>. Разлог је једноставан – моћ је пристанак на основу заједничких вредности, и када се оне пољуљају и моћ почиње озбиљно да се клати. У том повезивању моћи и вредности Парсонс је сасвим на трагу немачке философске традиције.

Отуда Парсонс одбацује и Милсово схватање из *Елите моћи* (Mills, 1956) и *Социолошке имагинације* (Mills 1959), да је јачање моћи увек на рачун другог, и да особа А има моћ уколико је у стању да оствари своје интересе на рачун интереса особе Б. Парсонс сматра да повећање моћи легитимног ауторитета у систему води јачању моћи целог система (1994: 130 и даље). Систем у коме саобраћајца може казнити *све* возаче уколико учине прекршај, далеко је ефикаснији од оног у коме полицијац може казнити *само неке* возаче (рецимо, оне са старим или јефтиним колима). У том смислу, већа моћ саобраћајца не значи мању моћ возача, већ повећање његове моћи доводи до бољег рада саобраћајног система и тако до повећања моћи (брзине и сигурности) сваког возача који у њему учествује.

Наравно да свака моћ може бити злоупотребљена. Али, могућност злоупотребе неке ствари показатељ је да је у питању девијација од главне, претежне употребе. Полицајац може да заустави нека кола која су начинила

---

<sup>2</sup> «Систем вредности легитимише циљ организације, но без примене моћи успех би био немогућ» (Parsons, 1990 [1965]: 203).

прекршај и уместо казне да затражи мито. Али, *то* није моћ полицајца. Сама чињеница да говоримо о «злоупотреби моћи» показатељ је да је њена главна употреба ипак системски позитивна. Стога о моћи треба судити по њеној главној употреби, а не по девијацији, треба судити по моћи саобраћајца, а не по моћи друмског разбојника.

Такође, иако злоупотреба моћи води борбама око моћи, ни сама злоупотреба, нити пратеће борбе, нису обавезни елементи моћи, нису састојнице која нужно морају бити уграђене у њено одређење. Слично је и са отпором подложника. Савладавање могућег отпора особе Б је за Вебера био саставни део дефиниције моћи особе А<sup>3</sup>. За Парсонса, такође, отпор не мора да се уопште јави, а ако се и појави он се код моћи не савладава принудом, већ кроз «активацију обавезе», односно позивањем особе Б на дужности које поизилазе из његових преузетих обавеза. Отуда Парсонс одбацује мерење моћи преко силине моћниковог сламања отпора.

«Говорити да носилац власти нема моћ, или је не употребљава, у околностима када не наилази на отпор, чини нам се као савим неоправдано виђење. Питање његове способности да примени принуду или присилу у случају неповиновања, питање је које нема везе са моћи» (1964: 52).

Отуда, питање колико моћи неко има и питање које је казнене мере он у стању да примени у случају непослушности, једноставно се морају аналитички раздвојити.

Неједнакост моћи такође не може бити некакава суштинска мана моћи. Реч је само о асиметричном праву на доношење одлука о заједничким циљевима, чије постигнуће доноси користи сваком члану заједнице. У природи система је да мора постојати концентрација одлучивања ради веће ефикасности. Рецимо, када се носи нека велика и тешка ствар (попут клавира), један од носача спонтано почиње да усклађује покрете осталих, он спонтано почиње да командује, а остали да га слушају. Спонтанитет те моћи произишао је можда из искуства носача-вође, из његове снаге, или из његовог бољег друштвеног положаја. Али, неједнакост моћи у овом микросистему не значи и његову дисфункционалност, напротив.

Отуда за Парсонса нулта игра моћи постоји само у диктаторским или тоталитарним системима, у којима је тиранин до краја приватизовао државу. Тада свако коришћење моћи можда служи посебним интересима. Али, то су, ипак, екстремни случајеви, који због дисфункционалности система не могу да преживе. На таквим случајевима градити концепцију моћи, као што то раде Милс и марксисти, исто је што и заснивати анатомију или физиологију неке врсте на дегенерисаним или патолошким примерцима. Када Милс «искључиво инерпретира моћ као средство да се постигне оно што жели једна група,

<sup>3</sup> «*Moh (Macht)* представља изгледе да се у оквиру једног друштвеног односа спроведе сопствена воља упркос отпору, без обзира на то на чему се заснивају ти изгледи» (Вебер, 1976/1: 37).

носиоци моћи», тиме се по Парсонсу чини озбиљна грешка да се «секундарни и изведени аспект једне целовите појаве уздиже до централног места» (Parsons, 1966: 220).

Јер, у већини успешних, тј. преживелих и опсталих система, повећање моћи једних актера не значи и аутоматско смањење моћи других. У савременим системима људи на власти могу се упоредити са банкарима у економској сфери. Банкари мобилишу новац малих улагача, одабирају најпродуктивнији посао у који улажу, а тај посао онда повратно даје запослење и ситним улагачима. Тако је крајњи исход почетног поверења у банкара - више новца за све. Слично је и у политичкој колективној акцији. У њој политичар добија на одређено време власт од гласача, са обавезом да унапреди заједницу. Уколико политичар власт злоупотреби, овај микросистем ће постати дисфункционалан и пропасти, то јест политичар неће бити изабран на следећим изборима. Али, ако не буде злоупотребе, крајњи исход овог микросистема биће унапређење заједнице, већа моћ читаве заједнице и свакога у њој. Бирачима који су свој глас уложили у политичара, њихов улог ће се вратити у облику успешног остварења заједничких циљева, што је далеко више од вредности њиховог почетног улагања (1994: 128).

Стога се може рећи да за Парсонса више демократије у заједници А и Б значи и веће поверење особе Б у особу А, више поверења доноси особи А већи легитимитет, већи легитимитет значи успешнију заједницу А и Б, а успешнија заједница доноси већу моћ како заједници, тако и свакога у њој, дакле и особи А, и особи Б.

### Оспоравање Парсонса и – одговор

Парсонсова концепција моћи била је одмах изложена жестокој критици. Најпознатија је она Ентони Гиденса (*Моћ у новијим радовима Талкота Парсонса*, 1968; Гиденс, 1980). Гиденсова критика наишла је на велико одобравање марксиста и лево оријентисаних социолога (који су тада чинили апсолутну већину научне заједнице). У међувремену, Гиденс је постао прво име у светској социологији. Тако и данас, када левичарска оријентација у социологији више није тако апсолутна, његова критика Парсонса задржала је своју неприкосновеност.

Гиденс је Парсонсу замерио пет ствари.

*Прво*, Парсонс је, по Гиденсу, у односу на Милса отишао у другу крајност. Ако је Милс сваку моћ видео као насилну и експлоататорску, Парсонс *ни једну* моћ не види као прунудну и изабљивачку. Такво схватање «бар је исто онолико једнострано као и схватање којем се супротставља» (Гиденс, 1980: 180).

*Друго*, због тога што у моћи наглашава аспект пристанка, а потискује аспект принуде, Парсонсова концепција моћи сасвим избацује из видокруга све врсте сукоба око моћи: отпор подложника моћнику, сламање тог отпора



које спроводи моћник, борбе различитих моћника око моћи, итд. «Свака теорија која овакве појаве схвата као `секундарне` и `изведене`, а не као структурално везане за разлике у моћи, очигледно је неадекватна» (Гиденс, 1980: 181).

*Треће*, свођење моћи искључиво на легитимни ауторитет, онемогућава Парсонсу да уз помоћ појма моћи анализира често скривене и манипулативне процесе контроле који доминирају у савременим друштвима. «Појам моћи који нам не допушта да испитујемо често сложене односе који постоје између `непризнатог`, или нелегитимног и легитимног у систему моћи, није нарочито користан» (Гиденс, 1980: 185)

*Четврто*, раздвајање принуде (извршење негативних санкција) и моћи чисти је «дефиницијски трик» (Гиденс, 1980: 181). Тачно је да могу постојати односи моћи који не почивају на голој сили. Али, «анализа свих типова друштвених структура, од малих група до глобалних друштава, показује да носиоци моћи имају на располагању, или уводе, санкције које учвршћују њихов положај» (Гиденс, 1980: 178)<sup>4</sup>. Такође, садашњи пореци моћи који почивају на консенсусу, заправо су историјски настали на основу принуде. «Историја друштава увек нам изнова показује да се одређена устројства често прво намећу силом, или неким другим обликом недвосмислене принуде, и да се принудне мере користе да би створиле и учврстиле нову легитимност. У овом смислу је тачно рећи да се моћ рађа из револверске цеви» (Гиденс, 1980: 185).

И *пето*, због избегавања сваке конфликтне димензије, Парсонсова концепција моћи не може да објасни кретање, или динамику моћи. Рецимо, по Гиденсу, «Парсонс не даје никакав одговор на питање зашто долази до опадања моћи», осим што прави аналогију са падом поверења у новац. То само показује да «Парсонс замишља опадање моћи као у основи психолошки процес» (Гиденс, 1980: 183). Такође, «Парсонс врло мало говори о томе који фактори доводе до `повећања моћи`» (Гиденс, 1980: 184).

Отуда, Гиденс одбацује Парсонсову представу моћи. Због њеног пренаглашавања интегративног и нормативног (консенсуалног) аспекта и запостављања хијерархијског и манипулативног (насиље, претња, застрашивање, неслагање, побуна...), Гиденс чак оптужује Парсонса да је његова теорија у основи само вешта, али лако прозирна «апологија америчке демократије» (Гиденс, 1980: 186)!

Ове критике данас су опште место савремене литературе о моћи, с тим што им се често додају и нове. Тако Клег (Clegg, 1989: 130 и даље) оптужује Парсонса за још три свари:

<sup>4</sup> Без обзира на добровољност организације, на чланство се мора вршити притисак и преко негативних санкција, како би организација успешно деловала. «Уколико страна која је носилац моћи не поседује санкције које би могла употребити у случају непослушности, она их по правилу брзо стиче и може употребити моћ да то постигне» (Гиденс, 1980: 179).

1. Парсонсова аналогија са новцем није чак ни аналитички прихватљива, будући да почива на претпоставци једности моћи (а онда и једног нормативног система); у збиљи, међутим, постоји плуралност врста моћи, као што постоји и мноштеност нормативних заједница (премда могу да постоје и доминантна моћ, односно доминантни вредносни систем);
2. Парсонс занемарује организациону залеђину моћи, која је за моћ суштинска, а за новац од мањег значаја; имати новац значи моћи задовољити своје потребе на тржишту; имати моћ, међутим, значи имати место у некој организацији;
3. Парсонс има проблем што изједначава моћ и легитимни ауторитет, без спецификације могућих одступања (неважења); за Парсонса, дужност се заснива на признању права на захтеве који се чине у име заједнице; међутим, не узима се у обзир питање њихове нормативне исправности у конкретним случајевима; рецимо, ја сам сагласан да добијам заштиту заједнице у замену за порез који ћу да плаћам и војску коју ћу да служим; пристајем и да се подвргнем свим државним хијерархијама, али, не морам да се сагласим са конкретним кадровским распоредом војника или генерала, не морам да се сагласим са тренутним ратним циљевима моје војне организације, или не морам да се сагласим с конкретним наредбама претпостављених; ако је услов за легитимност моћи особе А, то да особа Б мора да учествује у избору особе А, или да учествује у одређивању друштвених циљева на основу којих особа А има моћ, онда ваља нагласити да дискурзивна партиципација чланова у консенсуалном формирању циљева није уобичајена за многе – или чак за већину – од савремених организација.

Многе од ових примедби Парсонсу, међутим, не морају бити кобне за његову представу о моћи. Парсонс би на њих могао овако да одговори.

На прву Гиденсову примедбу, да је Парсонс, тиме што ни једну моћ не види као принудну и изабљивачку, отишао у другу крајност у однос на Милса, одговор би био да таква последица нужно не следи из Парсонсове концепције моћи. Наиме, Парсонсов нагласак на добровољности (консенсуалности) који постоји у односу моћи не искључује оцену спољњег посматрача да тај однос више користи једноме, а мање другоме учеснику, или да је тај однос особа Б више принуђена да прихвати него особа А. Оно што је суштина односа моћи јесте да је у питању извесна нормативна заједница из које произилазе обавезе њених учесника на које се у односу моћи апелује. А који су пориви водили учеснике да се у ту заједницу укључе, да ли су садашњи чланови заједнице приликом прикључења имали више или мање слободе, коме та заједница доноси више користи а коме мање, сва та питања сама по себи не погађају чињеницу да је особа А *сада* у стању да добије послушност особе Б без коришћења насиља и првенствено преко позивања на обавезе које је особа Б спремна да призна.

Друга примедба, међутим, каже да ако на такав, чисто консенсуални начин, схватимо моћ, онда нисмо у стању да разумемо бројне сукобе који се око моћи дешавају. Али, ма колико да нам ова примедба била интуитивно блиска, Парсонс не мора због ње да се превише забрине. Наиме, зашто би одређење неке ствари подразумевало обавезно укључење односа који се *пово-дом* ње успостављају? Људи се сукобљавају око разних ствари које се сматрају ретким ресурсима – око злата, нафте, лепих жена или реликвија. Зашто би одређења свих тих ствари морала садржавати и конфронтацију која се у вези њих може јавити? Моћ је такође редак ресурс, и око ње свакако да постоји борба. Али, моћ и *борба за моћ* нису исто. Ако их Парсонс не види као слепљене ствари, онда је то можда пре Парсонсова аналитичка врлина, него некаква велика мана.

Слично се може одговорити и на трећу Гиденсову примедбу, да Парсонс уз помоћ свог појма моћи није у стању да анализира често скривене и манипулативне процесе контроле који доминирају у савременим друштвима. Можда појам моћи томе и не треба да служи – као што од аутомобила не можете очекивати да лети јер би онда био авион, или као што од авиона не можете тражити да рони јер би онда био подморница. Дакле, појам моћи не мора да одговара на питање да ли је однос моћи као нормативне заједнице успостављен отворено и искрено, или је успостављен са задњим намерама и неискрено (као код манипулације). Ако од појма моћи захтевате да обухвати и оне појаве које зовемо манипулацијом, онда се може одговорити да Парсонс свакако и њих укључује у однос моћи (онолико колико су нормативне заједнице). Али, он се, као што је већ речено, уопште не жели да пита како је та заједница настала и је ли она искрена или не. Њему је за овај ступањ анализе битно једино то да она *функционише* као нормативна заједница. То што Парсонс није описао неку ствар тако што је испричао и њену историју, не значи да је његов опис рђав. Ако историје нема у опису, то не значи да је не може бити већ у следећој фази истраживања.

То би могао бити део одговора и на четврту Гиденсову примедбу. У њој Гиденс замера Парсонсу да види само садашњост консенсуалних заједница, заборављајући да су оне потекле из неког насиља, или да оне лако могу склизнути ка заједницама у којима је консенсуални елемент замењен принудним. Ова примедба подразумева типично марксистичку претпоставку да је генеза саставни део структуре, и да је опис структуре ваљан само ако обухвата сва њена прошла, садашња и будућа стања. Оваква амбиција марксиста свакако да је за поштовање. Али, досадашњи њихови резултати у том правцу нису били превише импресивни. Тако је можда боље држати се мање претенциозних планова. Ако Парсонс из аналитичких разлога не жели да улази у прошлост или будућност неке нормативне заједнице онда му то право треба оставити, а не оцењивати његово дело на основу својих неостварених (а можда и превисоких) амбиција.

И коначно, у вези пете Гиденсове примедбе, да Парсонсова концепција моћи не може да објасни динамику моћи (раст и опадање), треба рећи да Парсонс *јесте* понудио објашњење које произилази из његове концепције. Динамика моћи за њега је везана за динамику нормативног поретка. Када јача нормативни поредак и моћ расте, када нормативни поредак слаби, моћ опада. Ако неко сада жели одговор на питање *како* нормативни поредак јача а како слаби, одговор на њега свакако неће наћи у Парсонсовој концепцији моћи. Он ће га наћи у његовој теорији друштва као функционалног система. Нормативни поредак неке заједнице мора да изражава њене стварне интересе. Што је то поклапање веће, то је и поредак јачи. Да би људи веровали у неке заједничке вредности, то збиља морају да буду заједничке вредности. Да би људи могли бити позвани на дужности које произилазе из заједнице вредности, они се збиља морају налазити у заједници вредности. Нема и не може бити системског одговора на питање зашто у некој заједници слаби нормативни поредак, осим да су неки важни актери те заједнице развили нове потребе и нове вредности који су у нескладу са нормативним поретком. Али, који актери су у питању и зашто се то догодило, не може се знати из система, већ из ситуационе анализе. Тај одговор више збиља није системски, већ – зашто да не? - психолошки.

И на Клегове примедбе Парсонс би могао дати задовољавајуће одговоре. У истом смислу у коме постоји једност новца, постоји и једност моћи. Наравно да, као што и моћи има разних, у употреби има и различитог новца. Али, када се анализира функција новца, апстрахује се различитост монета. Тако је и Парсонс могао слободно да апстрахује све различитости моћи.

Да Парсонс јасно сагледава везу моћи и организације види се из његове књиге *Структура и процеси у савременим друштвима* (1965; Parsons, 1990). Ту он моћ описује као главни производ организације:

«Средишња активност организације је мобилизација моћи за остваривање циљева организације. Систем вредности легитимише циљ организације, но без примене моћи успех би био немогућ. У том смислу, моћ је уопштена способност мобилизације средстава у сврху остварења циља. Стварање и коришћење моћи припада међу основне функционалне императиве сваког друштвеног система» (Parsons, 1990: 203-204).

Али, то што је данас организација најчешћи извор моћи не значи да *свака* моћ подразумева неку организацију (осим ако реч «организација» нећемо да протегнемо и на друштвене односе који то нису). Отуда, је Клегово инсистирање на обавезној организационој састојници моћи свакако претерано.

Најзад, не стоји ни Клегова примедба да је Парсонсово одређење моћи у нескладу са неоспорном чињеницом да дискурзивна партиципација чланова у консенсуалном формирању циљева није уобичајена за многе од савремених организација. Консенсус у односу моћи налази се искључиво на нивоу базичног система вредности. Уколико постоји спор око конкретне обавезе, он се не решава новим консенсусом, већ утврђивањем следи ли та обавеза из заједни-

чког система вредности или не. Ако особа Б устврди како обавеза не следи, нема више ни односа моћи, иако особа А може другим средствима (рецимо, присилом) да обезбеди повиновање особе Б. Такође, особа Б може рећи да његова обавеза можда и следи из система вредности, али да она ту консеквенцу није имала у виду када је прихватала нормативни поредак. Последица је практично раскидање нормативне заједнице, тако да – без обзира шта се након тога деси – опет нема односа моћи. Дакле, то што може постојати проблематизација консенсуса у било ком тренутку неког процеса не доводи у питање одређење односа моћи као консенсуалног. Чињеница да се оно што је на табли написано може обрисати не угрожава дефиницију табле као «тамне плоче која служи за писање».

### Парсонс и Хана Арендт

Суштинска сличност између Парсонсовог схватања моћи и разумевања моћи Хане Арендт (Hannah Arendt, 1906-1975) пада у очи свакоме ко се занима за ово питање. На то су, уосталом, непосредно скренули пажњу Стивен Лјукс (1974; Лјукс, 1980: 208-211) и Јирген Хабермас (1977; Хабермас, 2002). Ипак, док је Парсонсово схватање моћи готово једнодушно и с презрењем одбацивано, концепција Арендтове је узимана са занимањем и поштовањем. Како је то могуће?

Своју представу моћи Арендтова је развила у радовима *О ауторитету и слободи* (1958; проширена верзија 1968; Арендт, 1995), *О револуцији* (1963; Арендт, 1991а), и *О насиљу* (1970; Арендт, 2002). И Арендтова се супротставља Жувенеловом схватању да је «суштина моћи у наређивању» (Jouvenal, 1945). «Ако је суштина моћи у ефикасности наређивања, онда нема веће моћи од оне која израста из цеви пиштоља», вели она (Арендт, 2002: 160). Не, као и Парсонс, и Арендтовасматра да моћ није нити наређивање, нити насиље. Она почива на *добровољној послушности*. За Арендтову је «нагон за потчињавањем – страсна жеља да слушамо и будемо вођени од неког јачег – бар толико важан у људској психологији као и воља за моћ, а политички можда и још значајнији» (Арендт, 2002: 162). То је, по њој, сасвим у складу с Аристотеловим схватањем грађанске врлине:

«За похвалу је моћи и владати и покоравати се и изгледа да се врлина грађанина састоји управо у томе да може добро и да влада и да се покорава» (*Политика* 1277а; Аристотел, 1975: 59).

У добром политичком поретку грађанска послушност не односи се ни на каквог појединца, већ је то «подршка законима на који су грађани дали свој пристанак» (Арендт, 2002: 163). То је заправо «оно што даје моћ националним институцијама, а ова подршка није ништа друго до наставак сагласности која ствара законе» (Арендт, 2002: 163-4).

Сагласност са конститутивним законима заједнице за Арентову *чини* заједницу. Отуда сваки прекришлац ових закона тиме «поставља себе ван заједнице која је законом створена» (Арент, 2002: 163). Арентова законе пореди са правилима игре. Њихова суштина «није да им се подвргавам добровољно или теоријски признајем њихову ваљаност, већ да у пракси не могу ући у игру, ако им се не покоравам» (Арент, 2002: 163). Арентова објашњава зашто је то тако:

«Сваки човек је рођен у некој заједници са претходним законима којима се `покорова` пре свега, јер за њега нема другог начина да уђе у велику игру света. Могу желети да променим правила игре, као што то чине револуционари, или да се изузнем, како то чине криминалци, али негирати их у начелу не значи само пуку `непослушност`, већ одбијање да се уђе у људску заједницу» (Арент, 2002: 163).

И моћ и насиље за Хану Арент подразумевају послушност. Али, док се код насиља послушност обезбеђује средствима присиле – попут пиштоља из горњег примера, дотле код моћи она почива на сагласности (Арент, 2002: 164), па је код ње «рашчлањавање на оне који заповедају и оне који слушају чисто техничке природе» (1991а: 157)

Отуда моћ увек припада већини, а насиље мањини (Арент, 2002: 164). Али и за Хану Арент, као и за Парсонса, моћ и насиље се искључују. Што више моћи то мање насиља, и обратно (Арент, 2002: 168). Њихов збир за неку заједницу је сталан, а не збир моћи (игра нултог збира). Свака је политичка заједница једна врста мешавине моћи и насиља. Чак и тоталитарни владар има неку моћ – макар у виду подршке војске и полиције. Али и најдемократскији поредак користи насиље – рецимо, против злочинаца и преступника као законских прекршитеља (Арент, 2002: 170-1).<sup>5</sup>

За Арентову је, дакле, моћ «способност заједничког деловања» (Арент, 2002: 166).

«Она никада није својина неког појединца, већ припада некој групи и траје само дотле док се група држи заједно. Када кажемо за некога да је `моћан` у ствари мислимо на његову овлашћеност од извесног броја људи да дела у њихово име» (Арент, 2002: 166).

Ако је неко моћан независно од групе, онда је, по Арентиовој, боље рећи да он има *снагу* (strenght). Снага је «мираз природе који је у различитој мери дат сваком појединцу у посед» (1991а: 152). Међутим, за разлику од снаге,

«моћ настаје само тамо где су многи окупљени да би деловали; она никада није неки чврст посед, већ ишчезава чим се многи, из ма ког разлога, поново разилазе или једни друге остављају на цедилу. (...) Синтакси моћи припада

---

<sup>5</sup> Да насиље није исто што и моћ види се по Арентовој по томе што сила увек квари политику – чак и у случајевима када се људи насиљем супротстављају тиранији (1991б: 165).

да је она једини људски атрибут који не припада самом човеку, него је својствен световном међупростору преко кога се људи међусобно повезују и кога изричито утврђују у акту оснивања» (1991a: 152).

Организована и институционализован моћ зове се *власт* (Арент, 2002: 171). И група може да користи *насиље* (violence). Али, то није моћ, јер моћ почива на сагласности, а не на принуди. За Хану Арент чак није довољно рећи да моћ и насиље нису једно те исто, већ она наглашава да су моћ и насиље супротности (Арент, 2002: 175). За њу, није тачно да насупрот насиљу стоји ненасиље. Насупрот насиљу стоји – моћ (Арент, 2002: 175).

Разлика моћи и насиља види се по Хани Арент и по томе што «моћи не треба оправдање, већ легитимност» (Арент, 2002: 172). Наиме, оправдање је увек везано за остварење неког циља у будућности, док легитимност почива на почетном окупљању у прошлости, окупљању које је створило заједницу. Јер, када нешто оправдавате заправо тврдите да је то био једини начин да се нешто постигне, а када се позивате на легитимност ви подсећате на то да сте *заједница*. Отуда, «насиље се може оправдати, али се не може легитимисати» (Арент, 2002: 172). Код моћи је другачије:

«Тамо где је људима увек полазило за руком да моћ, која се образовала међу њима током одређеног подухвата, чувају неокрњену, она је већ садржана у процесу оснивања; устави, закони и институције које они потом успостављају, способни су за живот тачно онолико колико траје у њима произведена моћ животног деловања» (1991a: 152).

Моћи је сличан *ауторитет* (authority). Његово основно обележје је «беспоговорно признање од стране оних од којих се тражи послушност» (Арент, 2002: 167). Ауторитет, слично моћи, није ни принуда нити убеђивање. «Отац може изгубити свој ауторитет било тиме што туче свој дете, било тиме што се расправља с њим; то јест, тако што се са њим понаша као тиранин, или га третира као себи равног» (Арент, 2002: 167). Ауторитет, по Хани Арент, осим особама може припадати и установама. Тако се «институционализована моћ у организованим заједницама често јавља у руху ауторитета, захтевајући тренутно неупитно признање» (Арент, 2002: 168).

Сам појам ауторитета подразумева постојање *хијерархије* између особе А и особе Б (Арент, 1995: 18-19). Ако Б промени одлуку или понашање због А-овог убеђивања путем навођења разлога, то није ауторитет. Убеђивање увек подразумева егалитарни поредак, док ауторитет почива на хијерархијском реду. У њему се А налази изнад Б, при чему «исправност и легитимност хијерархије обоје признају и у њој обоје имају унапред одређено чврсто место» (Арент, 1995: 19).

И ауторитет, као и моћ, почива на прошлости, на чину успостављења заједнице А и Б. Слично као и код моћи, заједница која има ауторитет за Хану Арент не може почивати на функционалном оправдању, већ једино на унутрашњој легитимности. Као што човек самом чињеницом да постоји стиче

*право* на постојање, и нико се више не пита треба ли он да постоји или не, тако и заједница самом чињеницом да јесте добија легитимност. Као што онај ко се пита зашто постоји неки човек самом упитношћу доводи у питање легитимност постојања тог човека, тако и онај ко се почиње питати за смисао неке заједнице заправо ту заједницу оспорава. А то је такође нешто неправдо, погрешно. Ауторитет заједнице, стога, не зависи од функционалних разлога за њено постојање, већ од снаге њеног конститутивног чина. Што је тај чин јачи и неупитнији, то је и сама заједница снажнија.

За Хану Арент несумњиво је да је у савременом свету дошло до повлачења ауторитета из готово свих сфера друштвености (Арент, 1995: 17-20). Нестаје духовни ауторитет цркве, нестаје политички ауторитет државе, нестаје морални ауторитет обичаја, нестаје породични ауторитет оца... Једина световна установа још увек заснована на ауторитету можда је универзитет. Али, и он је у годинама у којима пише Арентова (1960-е) у кризи (Арент, 2002: 167).

Овом нестанку ауторитета радује се либерал. Али, либерал брка ауторитет с тиранијом, легитимну моћ с насиљем. Он не схвата да између ових појмова постоји суштинска разлика.

«Тиранин влада у складу са сопственом вољом и интересом, док је чак и најдраконскија ауторитарна власт ограничена законима... који или уопште нису дела људи, као у случају закона природе, божијих заповести, Платонових идеја, или бар не оних људи који су стварно на власти» (Арент, 1995: 22).

Суштина ауторитарног поретка јесте да закони обавезују не само поданике, већ и владаре, дакле целокупну хијерархију моћи. Отуда су закони носилац, скелет такве заједнице, а пошто су општа правила она свакако нису на њену штету. Пропаст реда и хијерархије, међутим, довешће до пропасти и саме заједнице, а тиме и сваке слободе која у њој постоји. Док се радује што у савременом свету ауторитет нестаје, либерал истовремено жали због узмицања слободе и брзог ширења тоталитаризма. Он, међутим, не схвата да су ауторитет и слобода чврсто спојени, и да се не можете решити једног, а да не нестане и друго (Арент, 1995: 25-6). Од свих либералних мислилаца то је разумео само Томас Хобс (Арент, 1995: 23).

Структурална разлика која постоји између ауторитарне, тиранске и тоталитарне власти може се по Хани Арент представити преко следећих слика (Арент, 1995: 23-5).

1. *Ауторитарна власт* има облик пирамиде у којој ауторитет расте како се иде ка врху. Али, сам извор степеноста налази се у тачки која је изнад врха пирамиде. У Риму је то оснивање града (као утемељење заједнице), у европском Средњем веку то су Христос и божији закони.
2. *Тиранска власт* је пирамида у којој постоји само врх и подножје. Заједницу чини премоћан тиранин и немоћно мноштво. Сви међуслојеви моћи између врха и дна уништени су, па врх буквално стоји на бајонетима.



Отуда је тиранија далеко непостојанији поредак од ауторитаризма, код којег су «сви слојеви, од врх до дна, чврсто интегрисани у целину» (Арент, 1995: 24).

3. *Тоталитарна власт* има облик главице лука, те је далеко интегрисанија од тиранске. Слојеви започињу с партијским вођом, следи тајна полиција, затим Политбиро, па Централни комитет, па партијска бирократија, затим партијско чланство, па народни фронт, итд. Сваки слој игра улогу нормалности за спољашњост, у коју и сам верује пошто се наслања на далеко радикалнији и екстремнији слој него што је сам. Таква слојевитост запречава увид чланова у целину заједнице, као и њихов увид у спољашњи свет. Стога, «структура главице лука чини систем организационо непробојним за фактицитет реалног света» (Арент, 1995: 25).

Због узмицања ауторитета, све смо мање у стању да знамо шта ауторитет *јесте*, па још једино можемо да замо шта је ауторитет некада *био* (Арент, 1995: 17-18). Отуда се Арентова враћа у прошлост како би изнашла ауторитет у свој његово пуници.

Иако одмах напомиње да сама реч и појам *ауторитет* вуку своје порекло из Рима, Хана Арент своју причу о ауторитету започиње од Грка. Темелј грчког полиса заправо је постављао законодавац, попут Солона или Ликурга. Тако, за Грке закон није био производ политике, већ је био претполитички, тј. утемељивао је саму политичку заједницу (Арент, 1991а: 163). Стога, када је друштвени развој довео у питање утемељивачке законе и сам полис је доспео у кризу. Заједница која је некада почивала на добровољној послушности обичајном закону, сада је све више почивала на насиљу. Отуда Платон жели да обнови полис управо кроз оживљавање добровољне послушности. Њу Платон хоће да достигне преко ума грађана. Томе у *Држави* служи прича о наградама и казнама на оном свету, која је за Арентову прва јасна представа пакла у антици. Томе служе и честа Платонова поређења државника и грађанина са крманом и путником, лекаром и болесником, пастиром и стадом, господаром и робом (Арент, 1995: 33). У свим тим представама

«елемент принуде који постоји у самом односу *претходи* стварном изрицању наредби: пацијент се подређује ауторитету лекара *пошто* се разболео, а роб долази под власт господара *пошто* је постао роб» (Арент, 1995: 34; подвукао А. С).

Такође је састојница принуде спољна и за однос грађанина и владара, који је типичан однос моћи. Оно што је у том односу унутрашње није насиље већ доброволна послушност (Арент, 1995: 36). А она се, по тумачењу Платона које нам даје Арентова, постиже подвргавањем грађанина идејама, пре свих идеји доброг и лепог. Но врховне идеје нису нешто што производе сами грађани. Оне такође претходе и грађанима и полису, те су онај претпо-

литички темељ неопходан за успостављање ауторитета у заједници. Тако се успоставља пирамида ауторитета, са жижом која лебди изнад читаве хијерархије – у божанском свету вечних суштина.

Сличну претполитичку основу полиса Арентова налази и код Аристотела. Да би полис, као заједница *једнаких*, уопште могао да постоји за Аристотела је неопходно да постоји ојкос (домаћинство) као заједница *неједнаких*. Арентова овако тумачи Аристотела:

«Нужност мора бити савладана пре но што политички `добар живот` може започети, а може бити савладана само путем господарења. (...) Слободан човек, грађанин полиса... не само што не сме бити роб, већ мора поседовати робове и њима владати. Слобода политичког подручја започиње пошто су све елементарне нужности голог живота савладане владавином, тако да су господарење и потчињавање, заповедање и послушност, владање и подвргавање, предуслови утемељивања политичког подручја управо зато што не чине његов садржај» (Арент, 1995: 42-3).

Али Аристотел, по Арентовој, ипак није успео да изнађе чврсте основе за ауторитет у политичкој заједници. Оне ће бити откривене тек у Риму. Тамо је оснивање политичке заједнице било она натполитичка жижа у којој су се сусретали религија, традиција и целокупна политика. Супротно нашем данашњем схватању, по коме добро расте што се више иде ка будућности, Римљани су веровали да добро расте што се дубље иде у прошлост. Оно свој врхунац достиже у тренутку историјског почетка постојеће заједнице, тј. у часу у коме је град основан. Отуда су Латини поштовали старост не због накупљене мудрости и искуства које иде са годинама, већ због тога што је старац био *временски* ближи прецима и прошлости (Арент, 1995: 48).

Преци су за Римљане били *maiores*, дословце - велики, док су сенатори били *patres*, дакле оци нације који следе и наслеђују утемељиваче. То баштињење утемељивача заједнице управо је оно што Сенату даје *auctoritas* – ауторитет. По Хани Арент, латинско *auctor* означава исто што и савремена реч «аутор» – носилац знања и стварања (тј. носилац стваралачког знања, носилац знања стварања). *Cum potestas in populo auctoritas in senatus sit* – «док је моћ у народу, дотле ауторитет пребива у Сенату», по Арентовој тачно изражава римску политичку философију. Рим је заједница народа и сената (*senatus populosque Romanus*) као заједница моћи и творачког знања (Арент, 1995: 47; Арент, 1991a: 154-5).

Средњовековна Европа није само наследила римски модел натполитичке жижне тачке (коју су за њу представљали живот, смрт и васкрснуће Исуса Христа). Хришћанство је римском моделу додало и Платоново решење – принуду ума која потиче било од страха због пакла, било из привржености свету божанствених суштина. Тако је успостављен пун ауторитет политичких заједница средњовековне Европе. А онда започиње круњење ауторитета. Губитак веровања у загробни живот и у божанске суштине уништиће натполитичку жижу ауторитета. Тај «коначни губитак» (Арент, 1995: 59) покушаће да

се надокнади преко последњег појма у савременом свету који личи на римски образац утемељења заједнице – преко појма *револуције* (Арент, 1995: 60).

По Арентовој, није чудо да се Француска револуција на историјској позорници појавила у римском костиму. Она је била дивовски покушај постављања нових темеља, дакле покушај новог утемељења заједнице по римском моделу – од стварања нације до бројања година. Али, пошто је почивала на идеји народне воље (која је изнад свих других права, односно моћи; Арент, 1991a: 142), она се, као и све друге савремене револуције, убрзо извргла у тиранију. А тиранија не може бити основ ауторитета. Отуда, једина револуција која је истински успела да постави темеље политичке заједнице – јер се сачувала од терора - била је Америчка револуција.

Оци оснивачи америчке нације највише су се приближили изворном римском моделу стварања заједнице кроз утемељење. Пошто је насиље већ извршено (тј. пошто су са земље отерани индијанци, а доведени црначки робови да је обрађују<sup>6</sup>), више није било неопходно заснивати заједницу на насиљу. Она се сада могла стварати преко пристанка и привржености идеји заједнице, тј. кроз политичку борбу за федерални Устав (Арент, 1995: 64). Амерички оци оснивачи једини су успели да заједницу заснују на поштовању односа моћи и слободе, чиме су успели да бескрајно увећају и моћ и слободу заједнице.

По схватању повезаности моћи и слободе Арентова је занимљив спој Парсонса и философске баштине од Лока до Ничеа. У том приступу она се ослања на Монескијеа. Монтескије је, како пише Арентова, у *Духу закона* (XII, 2 и XI, 3) направио разлику између философске и политичке слободе. Док прва значи слободну вољу, друга је «моћ да се изврши оно што се хоће» (XI, 3; Арент, 1991a: 130-1). Монтескијеово *Le pouvoir arrête le pouvoir* – моћ зауставља моћ (XI, 4) по Арентовој је изречено баш због слободе. Наиме, «принцип поделе власти, који је заправо требало да се зове подела моћи, ...омогућује да се свуда произведе нова моћ» (Арент, 1991a: 132). Јака заједница, јака држава, једноставно не значе централизацију моћи, већ њену добру композицију. Слобода не значи одсуство моћи, већ такав њен распоред (кроз узајамно ограничење власти, односно моћи) који омогућава силно увећање укупне количине моћи сваког (као збира моћи слободних грађана).

Заправо, како Арентова тумачи Монтескијеа, нагомилавање и усредсређење моћи води њеном урушавању. А са опадањем моћи нестаје не само реда, већ и слободе. Отуда, «подела власти чини моћнијом једну заједницу него њено централизовање» (Арент, 1991a: 132). Тај Монтескијеов дух, по Арентовој, оживео је у Америчкој револуцији. У њој је «спроведен један потпуно нови појам моћи и ауторитета и потпуно нове идеје о политици уопште» (Арент, 1991a: 144). У њој је, наиме, отелотворена идеја друштвеног уговора.

<sup>6</sup> Арентова указује да је средином 18. века на 1.850 хиљада белаца долазило 400 хиљада црних робова (1991a: 60).

Та идеја, по Хани Арент, почива на замисли одрицања од личне, претполитичке моћи у име заједнице. Заједница са своје стране толико може да увећа укупну моћ да сваки појединац на крају добије далеко више него што је износила моћ које се одрекао (Арент, 1991а: 148). И, као код Парсонса, што је узајамно поверење веће, то је и заједница јача (Арент, 1991а: 150).

Оно што је, по Арентовој, особено за амерички случај јесте да је тамо «једно заједничко деловање водило образовању моћи која се потом свесно одржавала посредством узајамних обећања и успостављањем савеза» (Арент, 1991а: 152). Тринаест конфедералних државица одрекло се дела моћи у корист савеза, што им је омогућило не само да надвладају најмоћнију европску силу, већ и да сами постану светска сила. Оснивање Уније за Арентову се одиграло по добром римском обрасцу. Моћ народа (*potestas in populo*) спојена је са ауторитетом, у првом тренутку средишњег представничког тела (*auctoritas in senatu*), да би веома брзо био замењен ауторитетом Врховног суда (Арент, 1991а: 154; 164; 173). И, као што су се римски сенатори тумачили вољу предака који су утемељили заједницу, тако и судије америчког Врховног суда данас тумаче вољу утемељивача заједнице записану у два века старом Уставу (Арент, 1991а: 174). Тако је, поделама, равнотежама и савезима моћи настала велика моћ јаке заједнице, настала је – слобода (*constitutio libertatis*; Арент, 1991а: 190).

У Француској револуцији, пак, није дошло до настанка моћи кроз њено одрицање и преношење на нови савез који увећава моћ свакога. Рушење сталешког друштва заснованог на обичају «бацило је читаву француску нацију у неку врсту природног стања» (Арент, 1991а: 158). Али, уместо конституисања заједнице кроз систем нових споразума, сва власт је – у име народа и његове «опште воље» - усредсређена у рукама Конвента. Уместо стварања пирамиде моћи, започето је са насиљем колективног тиранина – револуционарног Конвента. То је довело до убрзаног нестанка моћи из друштва, а с њом и до нестанка слободе. Слично се поновило и у Руској револуцији (Арент, 1991а: 213).

Тако је Хана Арент, само са другачијим образложењима, заправо поновила све главне тачке Парсонсовог схватања моћи: њену суштинску одвојеност од насиља, њен садржај добровољности, њено увећавање у заједници, њену везу са слободом и, коначно, виђење Америке као главне заједнице моћи и слободе у савременом свету. Али, за разлику од Парсонса, Арентова је била поштеђена фундаменталистичких напада левичара и оптужби да је њено схватање «конзервативно» и «апологетско». Арентову су њен пол, њено порекло, њена политичка делатност и њена несоциолошка професија спасили од злехуде Парсонсове судбине. Њена суштински конзервативна политичка мисао, њено слављење моћи, ауторитета, заједнице и САД, примљени су као помало бизарна мушичавост једне «боркиње» и крштени као «роматичарски републиканизам».

Још једном се показало да, у прихватању неке теоријске представе од стране научне заједнице, често већу улогу имају личне, биографске и друштвене акцидентије него садржина и аргументација саме те теорије. Исти теоријски садржај једна те иста научна заједница једном ће оценити као «конзервативизам» и «апологију», а други пут као «романтичарски републиканизам» - све зависно од тога ко га заступа и од кога потиче. Парсонс је у том вредновању извукао дебљи крај. То је лоше по њега. Али, далеко је лошије по саму научну заједницу.

### Закључак

Парсонсово решење у вези моћи збиља је чисто и доследно. Оно се не може озбиљно дисквалификовати позивањем на могуће апологетске мотиве његовог творца. Можда је Парсонс уистину и желео да оправда амерички поредак. Али, одавно је утврђено да истинитост неког исказа не зависи од мотива са којим је он изречен, већ једино од слагања тог исказа са стварношћу. Стога се Парсонсова концепција моћи може ваљано оспорити једино ако се покаже да је она противречна са стварношћу, или да је унутар себе недоследна.

Но, једино што су Парсонсови критичари несумњиво показали јесте да парсонсовски схваћена моћ не може да се употребљава у неким контекстима до којих је њима веома стало – у контекстима више или мање отвореног конфликта. Међутим, свако прецизирање значења неког појма није ништа друго до сужавање, избор једног од више могућих, а често и од сасвим супротних значења. А то је у науци не само легитиман, већ и сасвим уобичајени поступак. Такав поступак се не може дисквалификовати само зато што нека значења одбацује, већ једино ако се покаже да су та значења остала непокривена и другим категоријама у склопу теорије. То код Парсонса свакако да није случај. Појмови као што су «сукоб», «борба» или «манипулација» нису Парсонсу непознати, мада свакако нису у средишњици његове теорије.

Појам моћи је код Парсонса можда развијенији од неких других, бочних појмова који би га подржавали и омогућили му успешнији сусрет са стварношћу («принуда», «подстицај», «убеђивање»). Али, ако један истраживачки програм није до краја развијен, не значи ни да оно што је у њему урађено нема вредности. Зато, најмање што се може рећи јесте да Парсонсов истраживачки програм није ништа мање вредан и плодан од многих супарничких и много мање критикованих теоријских конструкција.

### ЛИТЕРАТУРА:

- Арент, Хана (1991a[1963]): *О револуцији: одбрана јавне слободе*. Београд: Филип Вишњић.  
(1991b): *Vita activa*. Загреб: Аугуст Цесарец.

- (1995[1958/68]): *О слободи и ауторитету*. Зрењанин: Градска народна библиотека.
- (2002[1970]): "О насиљу" (1970), у: Чедомир Чупић (ур.) *Политичка антропологија*, стр. 159-175. Београд: Чигоја штампа.
- Аристотел (1975): *Политика*. Београд: БИГЗ.
- Вебер, Макс (1976): *Привреда и друштво*, књ. 1-2, Београд: Просвета.
- Гиденс, Ентони (1980): "‘Моћ’ у новијим радовима Талкота Парсонса", *Марксизам у свету*, год. 3, бр. 8, стр. 170-190.
- Лјукс, Стивен (1980[1974]): "Моћ: једно радикално схватање", *Марксизам у свету*, год. 3, бр. 8, стр. 191-239; превод дела: Steven Lukes, *Power: A Radical View*, London, Macmillan 1974.
- Милић, Анђелка и др. (1990): *Социологија друштвене акције Талкота Парсонса*, Београд: ИСИ Филозофског факултета у Београду.
- Милић, Војин (1989[1970]): «Буржоаски конзервативизам у савременој социолошкој теорији», у: Војин Милић, *Прилози историји социологије*, стр. 407-487 (изворно објављено у часопису *Филозофија*, 1970, бр. 2-3, стр. 5-55 и бр. 4, стр. 83-118). Сарајево: Веселин Маслеша.
- Социолошки лексикон* (1982). Београд: Савремена администрација.
- Хабермас, Јирген (2002[1977]): «Комуникативни појам моћи код Хане Арент», у: Даша Духачек и Обрад Савић (ур.), *Заточеници зла: завештање Хане Арент*, стр. 258-274 (први пут објављено као «Hannah Arendt's communications concept of power», *Social Research*, 44, 1/1977, pp. 3/24). Београд: Београдски круг и Женске студије.
- Clegg, Stewart R. (1989): *Frameworks of Power*. London: SAGE Publications.
- Jouvenal, Bertrand de (1945): *Power: The Natural History of Its Growth*. London.
- Pareto, Vilfredo (1935): *The Mind of Society*. New York: Dover.
- Parsons, Talcott (1964): "Some reflection on the place of force in social process», *Internal War*, ed. Harrs Eckstein, Glencoe Press.
- (1966): «The distribution of Power in American Society», in *Structure and Process in Industrial Societies*, Glencoe Free Press, pp. 199-225.
- (1967): *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
- (1990 [1965]): «Sociološki pristup teoriji organizacija», u Ivan Kuvačić, *Funkcionalizam u sociologiji*, str. 192-205 (prevod iz *Structure and Process in Modern Societies*, The Free Press, New York 1965); Zagreb: Naprijed.
- (1994[1963]): "On the Concept of Political Power», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107 (1963), pp. 232-262. прештампано у Steven Lukes (ed.), *Power*, Blacwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, pp. 94-143.
- Mills, Wright C. (1956): *Power Elite*, Oxford: Oxford Universiti Press.
- (1959): [\*The Sociological Imagination\*](#), London: Oxford University Press.

**Slobodan Antonić**  
Faculty of Philosophy  
Beograd

*S u m m a r y*

### **IN DEFENCE OF PARSONS' POWER CONCEPTION**

In Parsons' opinion, power is generalized capacity to secure the performance of binding obligations by units in a system of collective organization when the obligations are legitimized with reference to their bearing on collective goals. Power is exercised within the context of norms. Norms are at the root not only of all exercise of power but of all social conduct. Power, rather than being a conflictual mechanism which is opposed to social order, is both enabled by and constrained within that social order because of its normative basis. The threat of coercive measures, or of compulsion, without legitimation or justification, according to Parsons, should not properly be called the use of power at all, but is the limiting case where power, losing its symbolic character, merges into an intrinsic instrumentality of securing compliance with wishes, rather than obligations. Parsons' conception of power also was not to be a "zero-sum" game in which one could only ever win at the expense of another. On the contrary, he sought to show how power contributed to the general accomplished of order and civility.

*Key words:* power, legitimation, authority, violence, coercion.