

Postmoderne spremembe v kontekstu Sorokinove interpretacije družbeno-kulturne dinamike

Postmodern changes in the context of Sorokin's interpretation of the socio-cultural dynamics

Igor Bahovec¹

Povzetek

Za sodobno družbeno-kulturno stanje zahodne civilizacije se uporabljata termina "pozna moderna" in "postmoderna". Z njima označujemo dejstvo, da se zahodna družbe in kultura v več bistvenih značilnostih razlikuje od moderne dobe, da pa ni strinjanja o tem, ali se je obdobje moderne dobe končalo in prehajamo v novo, postmoderno obdobje, ali pa se nahajamo v njeni naslednji fazi. V prispevku bomo skušali pokazati, da obstajajo vzporednosti med pomembnimi smermi sodobne družbene refleksije in teorijo družbeno-kulturne dinamike Pitirima A. Sorokina, ki jo je razvil na podlagi podatkov o kulturnih in družbenih pojavih zahodne civilizacije od njenega začetka do drugega desetletja 20. stoletja. Preverili bomo tezo, da je, čeprav precej pozabljena in prezrta, Sorokinova teorija velikih družbenih sprememb v nekaterih vidikih še vedno aktualna. Skušali bomo pokazati tudi na možnost kreativnega uporabljanja Sorokinovega pristopa pri obravnavanju nekaterih sodobnih družbeno-kulturnih dilem.

Ključne besede: Družbeno kulturna dinamika, Sorokin, družbene spremembe, postmodernizem,

¹ Igor Bahovec je docent na Univerzi v Ljubljani

Abstract

The contemporary socio-cultural condition of the Western civilization is labelled with the terms "postmodern age" and "late modern age". They designate the fact that contemporary Western society differs from the modern age in several essential aspects. There is, however, no agreement whether the period of the modern era has ended or we have entered the next stage of modernity. The paper will discuss parallels between the major interpretations of contemporary socio-cultural conditions and the theory of socio-cultural dynamics of Pitirim A. Sorokin. His theory of socio-cultural dynamics is based on the data about cultural and social phenomena of Western civilization from its beginning to the second decade of the 20th century. Examined will be the thesis that Sorokin's theory, although much forgotten and ignored, is in some of its aspects still relevant today. The paper will also present the possibility of a creative application of Sorokin's approach to some of contemporary socio-cultural dilemmas.

Keywords: *socio-cultural dynamics, Sorokin, social changes, postmodernism*

Uvod

Tako rekoč enotna ocena sodobnega časa je, da se nahajamo v času velikih družbenih in kulturnih sprememb. Zato ni presenetljivo, da veliko družboslovcev zagovarja tezo, da se je v zahodni civilizaciji končalo obdobje moderne dobe in prehajamo v novo obdobje, za katerega se pogosto uporablja ime postmoderna. Pa tudi drugi, ki smatrajo, da smo še vedno v moderni dobi, govore o pozni moderni kot o obdobju, ki se v mnogih pomembnih značilnostih razlikuje od predhodne moderne dobe.

V prispevku bomo skušali pokazati, da obstajajo vzporednosti med pomembnimi smermi sodobne družbene refleksije in interpretacije družbenih sprememb Pitirima A. Sorokina, ki jo je razvil na podlagi

podatkov o kulturnih in družbenih pojavih zahodne civilizacije vse od začetka v Grčiji do drugega desetletja 20. stoletja. Skušali bomo potrditi tezo, da je, čeprav precej pozabljena – in prezrta, Sorokinova teorija velikih družbenih sprememb v nekaterih vsebinah in vidikih še vedno aktualna. Prav tako bomo skušali pokazati na možnost kreativnega uporabljanja Sorokinovega pristopa pri obravnavanju nekaterih sodobnih družbenih dilem.

Teorije družbenih sprememb in fenomen postmoderne

Razlage družbenega spreminjanja, ki zajemajo daljša obdobja zgodovine, navadno izhajajo iz uporabe enega izmed dveh temeljnih konceptov, linearnega ali cikličnega. Linearno spreminjanje se interpretira kot napredovanje – pri tem ni nujno, da je tok povsem linearen: lahko spremembe potekajo v smeri spirale. Ciklično spreminjanje pomeni vedno novo ponavljanje življenjskega kroga, pri tem pa je obdobje sprememb lahko zelo dolgo, več deset tisoč let, kot denimo razume ciklične spremembe hinduizem.

V moderni Evropi je prevladal prvi, linearni koncept sprememb: spreminjanje oziroma razvoj je pomenil napredek. Spremembe, povezane s krizo zahodnega družbenega razvoja, pa so odprle dovolj razlogov, da taka interpretacija ni več samoumevna. Po prevladujočem razumevanju se začetek takega dožemanja postavlja v drugo polovico 20. stoletja, okvirno v šestdeseta in sedemdeseta leta. V tistem obdobju so različni avtorji (med njimi D. Bell, R. Carson, D. H. Meadows itd.) pokazali na različne vidike temeljitega spreminjanja zahodne družbe. Spoznanja kljub vsem razlikam vsebujejo enotno sporočilo, namreč, da se Zahod nahaja v stanju preloma.

Pri poskusih interpretacije teh sprememb se avtorji večinoma umeščajo v dva "tabora" ali dve skupini. Nekateri trdijo, da je moderni vek zaključen, končan in se nahajamo v novem obdobju zgodovine, v postmoderni, drugi pa, da je treba moderni projekt znova premisliti in ga

prenoviti. Med vodilnimi avtorji prve interpretacije je Jean Francois Lyotard, druge pa Jürgen Habermas. Zanimivo pa je, da kljub razlikam tudi drugi avtorji priznavajo, da je modernost v nekaterih bistvenih načinih minila – vendar to ne pomeni konca moderne dobe. Nahajali naj bi se v tako imenovani "pozni moderni".

Sami menimo, da je v tem kontekstu potrebno vključiti premisleke v sodobnosti manj poznanih – ali vsaj redko citiranih avtorjev –, ki so različne vidike teze o koncu moderne dobe opredelili nekako do sredine 20. stoletja. Kljub temu, da ti avtorji niso uporabljali termina postmoderna, jim je skupno, da se je zahodna civilizacija v obliki, ki je bila značilna več stoletij, končala, ter da smo v času prehoda k kvalitativno drugačnemu obdobju. Spremembe naj bi bile tako epohalne, kot so bile prehodi med tremi zgodovinskimi obdobji: med pozno antiko (helenizmom) in srednjim vekom, med srednjim vekom in modernim vekom.

Prve teze o zaključku moderne dobe

Pojem postmoderna doba ("post-modern age" ali "post-Modern age") se je kot termin prvič pojavil v delu zgodovinarja Arnolda Toynbeeja *A Study of History* (1936-1954). Toynbee njen začetek datira na konec 19. stoletja. Za to obdobje so značilni pogostosti neredi, revolucije, nemiri in vojne. Po mnenju Kosa (1995: 13) Toynbee sicer uporabi terminologijo postmoderna doba, a s tem izrazom prej kot novo dobo, ki bi nasledila moderno epoho (ali novi vek), označuje zadnje, katastrofično obdobje letga. Menimo, da ni povsem tako: Toynbee poudarja tudi elemente, ki jih v okviru modernega evropocentrizma ni, na primer srečanje med velikimi civilizacijami in religijami. V tem smislu Toynbee v 8. knjigi *A Study of History* (str. 628) omenja ekumensko generacijo. Widgery (1961) posebej izpostavi njegovo idejo, da se bo prihodnost naslednje generacije usodno oblikovala "v intimnih srečanjih med religijami. Karkoli bo že prišlo iz tega velikega dogodka, [...] bo vzpostavil novo dobo človeškega življenja na tem svetu". Dogodek je povsem nov v

svetovni zgodovini, saj po obsegu in vsebini daleč presega srečanje kultur in narodov v rimskem imperiju, edini zgodovinsko sorodni situaciji.

Čeprav je Toynbee prvi uporabil pojem postmoderna doba, pa ni bil prvi, ki bi pisal o temeljitem spreminjanju zahodne civilizacije. Med najbolj znanimi predhodniki je Oswald Spengler z delom *Der Untergang des Abendlands* (1920). Dejansko pa je treba pogledati še nazaj, na delo Nikolaja Danilevskega *Rossija i Europa* (1869), ki je po mnenju nekaterih vplivalo tako na Spenglerja kot Toynbeeja – pa tudi na nekatere druge, tu omenjene avtorje.² Do sredine 20. stoletja so o temeljitih družbenih spremembah izšla temeljita dela v filozofiji, teologiji, sociologiji, med njimi: Nikolaj Berdjajev (*Novoe srednevekov'e: Razmyšlenie o sud'be Rossii i Evropy*, izdanem l. 1924 (slovenski prevod: Berdjajev 1999), pa tudi nekatera druga dela), Romano Guardini (*Das Ende der Neuzei: Ein Versuch zur Orientierung*, 1950), Pitirim Sorokin (*Social and Cultural Dynamics*, 1937 – 1941; povzeto v Sorokin 1957a). Po Sorokinovi oceni med pogledi teoretikov na eni strani obstaja precejšnje strinjanje, na drugi pa pomembne razlike in nasprotja (Sorokin 1952; 1963b: 409-426). Najbolj izrazito nasprotje je v ocenah možnega razvoja zahodnega sveta: eni predvidevajo propad zahodne kulture (predvsem Spengler), drugi (zlasti Sorokin, Berdjajev, tudi Guardini) pa nasprotno prehod v novo ustvarjalno obdobje zahodne civilizacije.³ Ti, ki so predvidevali razvoj v novo ustvarjalno obdobje, so menili, da je za prehod nujno, da pride do temeljnega premika prevladujoče osredinjenosti družbe, kulture in posameznikov. Potrebna bo sprememba duhovno-kulturne substance civilizacije. Antropocentrični pogled na svet, ki je dominiral v celotnem obdobju moderne dobe, naj bi prišel v neizogibno in nerešljivo krizo in

² Čeprav Spengler v svojem delu ne navaja Danilevskega pa v tej smeri ne govore le vsebinske podobnosti pač pa tudi dejstvo, da je knjigo (resda leta 1921) v njegovi knjižnici videl ruski zgodovinar filozofije G. Špeta (Sorokin, 1952).

³ Sorokina ocenjuje, da je njegovi teoriji še najbližji Berdjajev, za Toynbeeja pa meni, da so stališča v zadnjem delu *A Study of History* zelo blizu njegovim (Sorokin 1963b: 434).

nova faza civilizacije bo oblikovana ob drugačnih vodilnih in integrativnih smernicah. Sociološko je možnost takega razvoja najjasneje prepozna, analiziral in opisal Sorokin.

Vendar se zdi, da ta dela niso prebudila nadaljnjega družboslovnega raziskovanja, morda zaradi posebne situacije sveta po 2. svetovni vojni. Tedanje obdobje je na eni strani obvladoval optimizem povojne rasti, po drugi pa zelo intenzivno nasprotovanje in boj med dvema ideološkima konkurentoma, demokratičnim kapitalizmom in komunističnim socializmom. Tako je splošno uveljavljeno stališče, da se je družboslovno obravnavanje teme "postmoderne faze družbenega razvoja" začelo v sedemdesetih letih 20. stoletja, torej po turbulentnih dogajanjih v šestdesetih, ki so zamajali nekatere temelje dotedanjega ustroja zahodne družbe.⁴ Od tedaj se je postmoderna kot pojem za opis sodobnega razvoja pojavila in utrdila v različnih področjih družbenega in kulturnega življenja, od arhitekture, umetnosti, popularne kulture, humanistike in družboslovja do ekonomije.

Zanimivo je, da pri sodobnih avtorjih razen redkih izjem ne najdemo sklicevanja na ugotovitve prej omenjenih avtorjev. Je to upravičeno ali pa bi smiselna uporaba vsaj nekaterih razlag Sorokina (in drugih omenjenih avtorjev) prispevala k polnejšemu razumevanju sodobnih družb in iskanju odgovorov na zahteve sedanjega časa?

Sorokinova razlaga družbene dinamike

Poglavitne teze Sorokinovega razumevanja družbenih in kulturnih sprememb so podane v monumentalni študiji razvoja evropske družbe od začetkov grške civilizacije do drugega desetletja 20. stoletja *Social*

⁴ Poleg dogodkov leta 1968 se najpogosteje naštevajo sledeči dogodki: začetek zavedanja ekoloških omejitev (meje gospodarske rasti) in ekološke krize, konec zaupanja v ideologije razuma. Vse to je zahtevalo iskanje novih rešitev družbenega življenja. Naj dodamo, da je v istem obdobju prišlo do temeljitega premika v osrednji religiji zahoda, krščanstvu. 2. vatikanski koncil lahko ocenimo kot postmoderni premik.

and Cultural Dynamics : A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relations (I-IV: 1937-41). Kasneje je delo priredil v eno monografijo (Sorokin 1957a), pri tem pa navajanje empiričnih podatkov skrčil na minimum. V kasnejših delih je sicer nekatere vidike dopolnjeval in pojasnjeval, a v bistvu koncepta ni spremenil.

Sorokinova teorija je kompleksna in brez nekaterih posebnih vidikov, ki se na prvi pogled morda zdijo obrobni, ni mogoče zaobjeti celote pristopa. Če te prezremo in teorijo poenostavimo, zlahka pridemo do zaključkov, ki zameglijo bistvene poteze njegovega pristopa, lahko pa celo sugerirajo zaključke nasprotno Sorokinovim. V tem smislu je zapisal tudi Toynbee (1963: 68): "Nihče ne more podati resne kritike Sorokina ne da bi ga vzel kot celoto."

K njegovemu delu o družbeni dinamiki – in načinu njene interpretacije – veliko pove njegova življenjsko pot in čas v katerem je živel. Večji del življenja je preživel v času med zadnjimi leti carske Rusije in vrhuncem hladne vojne, v obdobju hudih nasprotij, revolucij, recesij in vojn. Kot aktiven revolucionar v carski Rusiji in velik nasprotnik boljševizma je osebno izkusil negativne vidike carskega in sovjetskega obdobja, med drugim tudi hudo lakoto v začetku dvajsetih let, o kateri je napisal terensko raziskavo. Politična dejavnost mu je prineslo trikratni zapor v carski Rusiji in trikratnega pod boljševiki (Sorokin 1950; 1963a). Po drugi strani pa je po nekaj letih bivanja v Združenih državah Amerike – in pred veliko recesijo – zaznal krizo zahodne kulture. Na velik izziv je skušal najti odgovor kot sociolog: odtod pobuda za obširno zgoraj omenjeno delo. Gotovo pa so te okoliščine vplivale tudi na to, da se je od začetnega navdušenja nad pozitivizmom premaknil k drugačni znanstveni usmeritvi, ki jo je imenoval integralna teorija družbe, kulture in osebe (Sorokin 1957b). V integralno (ne integralistično!, op. I.B.) teorijo je skušal zajeti vse družbene pojave, tudi tiste, ki jih je pozitivistična in empirična znanost obravnavala v reducirani obliki ali jih je prezrla.

Ker v krajšem članku ni mogoče celovito prikazati Sorokinovo teorijo in jo soočiti z mnogimi in raznovrstnimi izzivi sprememb postmoderne (ali pozne moderne), je prispevek le skromen poskus pokazati nekatere izmed vidikov, ki se zdijo pomembni za sodobni čas. Osredotočili se bomo na temeljne poteze njegove integralne teorije družbeno-kulturne dinamike ter na nekatere vidike, ki so posebej pomembni za razumevanje sodobnega prehodnega obdobja, to je vidika ustvarjalnosti in družbene integracije (kohezije).

Sorokin (1957a) je pri raziskovanju družbeno-kulturne dinamike izhajal iz vprašanj o tem: (1) kakšna je totalna stvarnost (dejanskost) človeškega sveta, (2) kako jo moremo spoznavati, (3) katere stvarnosti (resničnosti) so tiste, ki so jih človeške družbe tekom zgodovine sprejemale kot osnovo za formiranje konkretnih družbeno kulturnih sistemov. Sorokinova integralna koncepcija totalne stvarnosti (tudi dejanskosti/resničnosti) osebne in družbeno-kulturnega življenja ima v grobem tri osnovne oblike (tudi vidike ali razsežnosti): "(1) empirično čutno-zaznavno, (2) racionalno zavestno in (3) 'nadržumsko nadčutno-zaznavno'" (Sorokin 1963b: 380). Skladno s tem so trije osnovni kanali spoznavanja stvarnosti: čutno-zaznavna (*sensory*), racionalna in nadčutno-zaznavna (*suprasensory*). "Empirični vidik totalne stvarnosti sprejemamo po naših čutnih organih in njihovih razširitvah [...]. Racionalni vidik [...] predvsem po našem razumu, nadčutno-zaznavni in nadržacionalni način bivanja pa po resnični 'nadzavestni' intuiciji" (Sorokin 1963b: 381).⁵ S takim pristopom je Sorokinov skušal prekoračiti vsak redukcionistični pristop, ki celoto družbenega ali osebne življenja

⁵ Sorokin uporablja tudi termine: "(a) čutno zaznavanje in opazovanja, (b) razumsko, logično-matematično sklepanje, (c) nadržumska 'intuicija'. Ta koncepcija ne "zanika čutno-empirično obliko totalne stvarnosti (resničnosti), ampak jo razume kot samo enega izmed treh glavnih vidikov totalne stvarnosti." Čeprav je ta tridimenzionalna ali integralna koncepcija le približek neštevilnih vidikov, je mnogo boljše kot redukcija totalne resničnosti izključno v ali čutno-empirični ali racionalno-zavestni ali "nadržacionalni" način bivanja. (Sorokin 1963b: 372-383).

razlaga z reducirano razlago na ravni empirije in racionalnosti. Po Sorokinu mnogih izjemnih del človeške ustvarjalnosti, velikih odkritij in inovacij v različnih področjih življenja, od znanosti in umetnosti do religije, od etike in filozofije do medsebojnih odnosov in konfliktov med skupinami, ne moremo pojasniti brez "nadzavesti" v različnih izrazih in oblikam, kot so "uvid", "inspiracija", "razsvetljenje" in podobno.⁶

Različne zgodovinske družbe so na vprašanje kaj je resnična stvarnost (dejanskost) razvile le pet notranje usklajenih, logično koherentnih odgovorov. Ti integrirani sistemi resnice so: "(1) resnica vere, (2) resnica razuma, (3) resnica čutnih zaznav, (4) njihova idealistična sinteza, (5) integriran skeptični in agnostični ali kritičen sistem" (Sorokin 1957a: 678). Poleg integriranih pogledov na resnico obstaja vrsta nekoherentnih in mešanih sistemov resnice.

Prevladujoča usmerjenost družbe in kulture v nekem obdobju je po Sorokinu močno odvisna od tega, kaj se v tistem obdobju *sprejema* za temeljno, najvišjo stvarnost (resničnost) in na kakšen način (aktivni ali pasivni, dejanski ali le navidezni) se družbeno-kulturno življenje oblikuje v odnosu do te resničnosti. Narava in vsebina najvišje resničnosti bistveno določa ustvarjalnost, medosebno in družbeno-kulturno zaupanje, je pomemben vir identitete posameznikov in skupin ter vpliva na mnoga področja družbeno-kulturnega in osebnega življenja. Podatki več kot dveh tisočletij zahodne in drugih civilizacij kažejo, in na to je Sorokin posebej pozoren, da je povezanost med nekaterimi področji večja kot med drugimi: velika je med sistemi resnice (filozofija, religija, znanost) in umetnostjo, manjša pa med ekonomijo in sistemi resnice.

⁶ "Vsi veliki dosežki in odkritja so vedno rezultat poenotene delovanja vseh treh načinov spoznavanja in ustvarjalnosti"(Sorokin 1963b: 382-383). Nadzavest leži nad zavestjo in se je ne sme mešati z Freudovim 'nezavednim' ali 'podzavestjo' ali 'kolektivni zavestmi' [npr. Durkheima, op. I.B.]." Na področju religije je nadzavest povezana z razodetji, mističnimi izkušnjami ipd. Mogoče jo je razumeti kot vir in / ali vzrok za "vrhunske izkušnje" v terminologiji Maslowa. Obširneje o različnih vidikih nadzavesti primerjaj Sorokin (1954: 96-114, 126-139).

Sorokin ločuje tri integrirane oblike (forme) kulture: ideacionalno,⁷ čutno-zaznavo in idealistično (ali integralno); te tvorijo tri osnovne kulturne supersisteme. Poleg teh obstaja vrsta neintegriranih mešanic (skupkov) (*congeries*) in eklektičnih mešanih kombinacij.⁸ V ideacionalnem kulturnem supersistemu je (prevladujoča) identiteta in ustvarjalnost družbe osredotočena v odnos do tostranstvo presegajočo stvarnost/resničnost, v čutno-zaznavni kulturi pa v odnos s tem svetom, materialno stvarnostjo dostopno čutom in zaznavam. Integralni (idealistični) kulturni supersistem je usklajena sinteza, ki obe stvarnosti – čutom in zaznavi dostopno empirično stvarnost ter nadčutno in nadracionalno stvarnost – koherentno povezuje in združuje. Ker je način uresničenja lahko pasiven ali aktiven, dejanski ali navidezen, se oblikujejo sledeče kulturne oblike. Ideacionalni kulturni supersistem ima dve obliki: asketsko (dejavno navznoter) in dejavno navzven; čutno-zaznavni kulturni supersistem ima tri oblike: dejavno, pasivno in cinično. Mešani sistemi kulture imajo dve prepoznavni obliki, idealistično (integralno) in psevdo-ideacionalno, ter vrsto eklektičnih oblik (Sorokin 1957a: 20-39).

V evropski zgodovini so nekatera obdobja, ko je ena integrirana oblika kulture prevladovala nad drugimi. V srednjem veku je dominirala ideacionalna kultura, v 13. in 14. stoletju je dominiral idealistični (ali integralni) kulturni supersistem, v moderni dobi pa čutno-zaznavni. Vendar prevladujoča kulturna oblika nikoli ni bila edina, vedno sta soobstajali tudi drugi dve obliki integriranih oblik kulture in nekatere

⁷ O ideaciji prim. Scheler (1998: 44-48). Gre za izvorni uvid, ki sega "preko meja naših čutnih izkustev" in je neodvisen od induktivnih sklepanj. Scheler sam se je v tem oziru opredelil za antropologijo človeka, ki se je v filozofiji deloma izgubila. "Človek torej zanesljivo poseduje tisti *intellectus archetypus*, ki mu ga je Kant – razumel ga je zgolj kot 'mejni pojem' – odrekel, Goethe pa mu ga je izrecno pripisoval" (ibid. 45).

⁸ Ford (v Allen 1963: 43) opozarja: "Sorokin je priznaval, da med močno integriranimi in neintegriranimi sistemi obstajajo mnogi 'vmesni [delno integrirani, po. I.B.] sistemi'. Vendar je srž njegove analize stopnja integracije."

oblike neintegriranih mešanih kultur. To pomeni, da je pluralizem, soobstoj več kulturnih form, stalnica zgodovine. Po Sorokinovi analizi so v vsaki družbi (in kulturi) obstajali deli, ki jih omrežje prevladujoče kulture ni moglo popolnoma podrediti. Družbena in kulturna integracija nikoli ne more doseči totalnosti družbeno-kulturnega življenja. Dejansko Sorokin pokaže, da tudi mnogi posamezniki ne dosežejo integracije vsega (ali večine) svojega življenja v koherentno celoto s prepoznavnim in vodilnim središčem; njihovo življenje je le delno integrirano, mislijo in obnašajo se glede na vsakokratne zahteve družbenega okolja, skupine, prevladujoče kulture.⁹

Ključna pojma Sorokinove razlage družbeno-kulturnih sprememb sta principa imanentnih sprememb in omejenih (omejitev kot limita) možnosti vsakega družbeno-kulturnega sistema. Drugače rečeno: vsak družbeno-kulturni pojav je podložen spreminjanju, pri tem pa ima le omejene možnosti ustvarjanja novih rešitev. V tem smislu je Sorokin gotov, da linearno spreminjanje družbe lahko poteka določeno časovno obdobje – lahko več stoletij, nakar se zaključi. Nova sprememba ni več linearno nadaljevanje prejšnje družbe. Vendar spreminjanje tudi ni nujno ciklično; po Sorokinu gre za fluktuacijo.

Epohalno družbeno-kulturno spreminjanje je po Sorokinu povezano s krizo družbeno-kulturnega supersistema, predvsem s krizo ustvarjalnosti in identitete. Kriza nastopi, ko so (ključni) ustvarjalni potenciali prevladujočega tipa kulture uresničeni, ustvarjalne možnosti pa (relativno) izčrpane. Lahko se reče, da prevladujoč tip kulture izgublja

⁹ "Obstajajo osebe, za katere se zdi, da ne čutijo nujne potrebe po organiziranju heterogenih vsebin njihovega umevanja v konsistenten sistem. Njihova mentaliteta ostaja podobna smetišču, kjer raznoliki in nasprotujoči biti znanja, filozofije in ideologij, različni pari nezdružljivih vrednot in hrepenenj mirno "čepijo" drug ob drugem. [...] <...> Nasprotni temu tipu so posamezniki z močnimi "nagnjenji k usklajenosti" svojih idej, vrednot in hrepenenj. Ta tip oseb se ne more ustaviti poskusom, da bi dosegli edinost, poenotenje vseh delov v skladno, konsistentno celoto. Zdi se, da sam pripadam temu "integralnemu" tipu oseb (Sorokin 1963a: 64).

notranjo moč. Hkrati z izčrpanjem pozitivnih ustvarjalnih potencialov nekega tipa kulture se povečuje delež njegovih negativnih izrazov in vidikov. Sistem daje vse večjo pomembnost zunanjim, formalnim rešitvam. V prevladujočem kulturnem supersistemu se uveljavlja kultura, ki sicer oblikuje nove zunanje oblike, a so bodisi pomensko šibke (ali celo izpraznjene), spremenljive in kratkotrajne.

V takem času nastopi prehodno obdobje, v katerem večji del družbe in kulture začne svojo identiteto iskati v drugih oblikah kulture; pride do premikov v dominantni obliki družbenega zaupanja. Značilnost prehodnega obdobja je tudi, da se (1) pojavi vrsta mešanih form kulture, sinkretističnih in eklektičnih rešitev ter (2) poveča delež skeptičnih, ciničnih, agnostičnih in nihilističnih pojavov.¹⁰

Faza disintegracije kulture lahko vodi tudi v propad kulture. A po Sorokinu je verjetneje, seveda pri določenih pogojih, da se po obdobju prehoda pojavi nov integralni kulturni supersistem. Pri tem pa Sorokin poudarja, da čeprav je v preteklosti v Evropi fluktuacija dominantnih kulturnih supersistemov imela sekvenco: ideacionalna – idealistična – čutno-zaznavna, ni nobene nujnosti, da bi se ista sekvenca ponovila v prihodnosti.

Kaj to pomeni za sodobni čas?

Sorokin je gotov, da se je vrh ustvarjalne faze moderne dobe končal in da je nastopilo prehodno obdobje. Kriza zahodne kulture ima epohalne razsežnosti in zajema vse sestavine kulture. Glede rezultata epohalnih sprememb pa Sorokin vidi dve možnosti. Po prvi se bo delež ustvarjalnih sprememb nagnil v smer ali ideacionalnega ali integralnega (idealističnega) kulturnega supersistema, ker v okviru čutno-zaznavnega

¹⁰ To Sorokin utemeljuje z empiričnimi podatki (prim. Sorokin 1957a) in z logičnim premislekom. Ta delež je zlasti velik v disintegraciji čutno-zaznavnega tipa kulture.

tipa kulture ne bo moč najti ustvarjalnih rešitev na zahteve časa.¹¹ Realna možnost je tudi propad zahodne civilizacije. A Sorokin tej možnosti ni pripisoval tolikšne verjetnosti kot Spengler in Toynbee. Nasprotno, kljub obdobju velikih katastrof je bil optimist. Zavedal pa se je, da je bistvo krize mnogo globlje kot spor med komunizmom in kapitalizmom. Bistvo krize je videl v tem, da so se ustvarjalni momenti značilni za moderno čutno-zaznavno kulturo izčrpali in da so za izhod iz krize prehodnega obdobja vse pomembnejši ustvarjalni dosežki idealističnega (integralnega) ali ideacionalnega tipa.

Treba je opozoriti, da s tem Sorokin ni zanikal pomembnosti čutno-zaznavnega kulturnega supersistema. Prej drži nasprotno: po Sorokinu je zakonitost razvojne družbene dinamike, da se je po koncu ustvarjalnega obdobja ideacionalne kulture srednjega veka pojavila drugačna kultura. V svojem osrednjem delu je moderna prevladujoče čutno-zaznavna kultura prinesla ogromen in veličasten napredek. Veličina te ustvarjalnosti se je najbolj jasno pokazala v kreativnem geniju moderne dobe, v razvoju znanosti, tehnike, ekonomije, politike in vrsti drugih področij. A kot vsak tip kulture ima tudi ta svojo mejo; njeni dosežki niso brezmejni, in po družbeni zakonitosti je nujen njen zaton, v katerem se pokažejo njeni negativni aspekti – podobno kot so se negativni aspekti pokazali v zaključku drugih velikih obdobj v zgodovini. Sorokin je bil kritičen do tega vidika čutno-zaznavne kulture moderne dobe.

Značilnost prehodnih obdobj v preteklosti je tudi to, da se je v kulturi in družbi pojavljala vedno večja polarizacija. Zato Sorokin pričakuje, da se bo na eni strani razvijala disintegracija čutno-zaznavne oblike kulture, in to kvantitativno in kvalitativno (v oblikah hedonizma, etičnega skepticizma in nihilizma, egoizma, ciničnega senzualizma, agresivnosti ter drugih negativnih aspektov kulture), na drugi se bodo razvile kali

¹¹ Res pa je, da na nekaterih mestih ocenjuje, da je večja verjetnost, da se bo razvila ideacionalna oblika kulture kot integralna (idealistična), a vedno dopušča tudi drugo možnost.

nove kulture (ideacionalne ali idealistične, v obliki altruistične kreativne transformacije).¹² Kot že povedano je Sorokin predvideval, da naj bi se velik del družbeno-kulturne stvarnosti (resničnosti) disintegiral na raven nekoherentnih pojavov, kulture izpraznjenega smisla (kulture brez globljega smisla), ter pojavljanja vrste mešanih oblik kulturnih fenomenov.

Dolžina prehodnega obdobja je po Sorokinovi oceni primerljiva prehodnim obdobjem v preteklosti, ki so trajala okoli sto petdeset let. Ta Sorokinova ocena se ujema s tistimi razlagami, ki v sedanjem stanju zahodne kulture prepoznavajo veliko podobnosti s poznim obdobjem helenističnega obdobja antike in s koncem zlate dobe rimskega imperija (Luckmann 2007). Helenizem je bila tipična mešana kultura, v kateri so prevladovale sinkretistične in eklektične rešitve. To je bilo možno, ker sta bila izpolnjena dva pogoja. Prvič, v rimskem imperiju je potekala neke vrste globalizacija tedaj znanega sveta, z njo pa je v imperiju prihajalo do stika med kulturami utemeljenimi v različnih temeljnih vodilih. Drugič, politično vladajoča rimska kultura navznoter ni bila tako močna, da bi integrirala zunanje vplive v koherentno sintezo. Vendar imajo verjetno prav tisti, ki menijo, da so ključni vzroki propada zahodne rimske države prej notranji, npr. degradacija družbe, kot zunanji. Ob tem pa ne gre prezreti, da je vzhodni del rimskega imperija preživel krizno obdobje in po prehodnem času prešel v fazo, v kateri je prevladoval ideacionalni tip kulture.

Sorokinov pristop in izziv sodobnih družbenih sprememb

V tem poglavju bo osrednje vprašanje ali je Sorokinov pristop možno uporabiti za interpretacijo sodobne družbe in njenega prihodnjega razvoja. Pri tem se bomo omejili na tri vidike. Prvič, preverili bomo ali se je kriza moderne čutno-zaznavne kulture v desetletjih po izidu Sorokinove knjige poglobila. Drugič, ali so se pokazale kali drugačnega

¹² O zakonu polarizacije primerjaj tudi Sorokin (1952: 297; 1963a: 287; 1954).

tipa ustvarjalnosti, drugačnega iskanja družbeno-kulturne in osebne identitete in smisla. Nazadnje bomo pogledali nekaj konkretnih dilem razvoja sodobnega sveta, ki so se pojavili po padcu komunizma.

Postmoderni prelom – da ali ne?

Za obdobje druge polovice 20. stoletja je značilno, da se je kljub relativno mirnemu in ekonomsko uspešnemu razvoju zahodnega dela sveta pojavila cela vrsta sprememb, ki so po mnenju nekaterih v temelju zamajala zgradbo zahodne civilizacije – ali jo vsaj močno spremenile. Vendar spremembe same še ne pomenijo konec moderne dobe – moderna doba je bila denimo ves čas dinamična in spreminjajoča. Po naši opredelitvi lahko govorimo o koncu neke dobe, če se pride do bistvenih sprememb v vodilnih smernicah, temeljnih orientacijah in njihovih družbeno-kulturnih izrazih le-teh, to je v bistvu in ne le izraznih oblikah. Menimo, da k presoji intenzivnosti kvalitativnih sprememb lahko pomaga odgovor na tri vidike: (1) katere vsebine, ki so vodile moderno dobo, so doživele nezaupanje, propad ali polom – ali pa so se preprosto "izpele"; (2) katere nastale novosti so v temelju take, da jih ni mogoče uskladiti z ključnimi vodili in predpostavkami moderne dobe, torej govorijo o drugačni temeljni orientiranosti; (3) kakšno temeljno usmerjenost izražajo druge novosti, ki niso neposredno vezane na prva dva sklopa, izražajo pa spreminjanje zahodne civilizacije in sveta. Če ti premiki dovolj močni, lahko skladno s Sorokinovo teorijo utemeljeno govorimo o prehodnem obdobju iz ene v drugo dobo.¹³

Med odločilnimi vidiki postmodernega preloma se pogosto navaja teza o koncu modernih ideologij. Po Bellu (1988: 17) te ideologije niso bile "vsak 'sistem prepričan', temveč poseben kompleks idej in strastnih hrepenenj, ki so nastale v 19. stoletju". Podlaga razvoju teh ideologij je bila večinoma oblikovana že v okviru razsvetljenstva, zato jih nekateri

¹³ O postmodernih spremembah sem obširneje pisal drugje (Bahovec 2005). Tu se omejujem na vidike, ki utemeljeno govorijo o intenzivnosti sprememb, ne morejo pa podati celovitost sprememb.

imenujejo tudi razsvetljenske ideologije, medtem ko antropološka podlaga sega še dlje nazaj, vse do Descartesovega *cogita* in temeljnih silnic moderne dobe, zato jih utemeljeno lahko razumemo kot enega najbolj osrednjih značilnosti moderne dobe. Po Lyotardu (2002; 2004) so dogodki 20. stoletja pokazali, da so moderne ideologije ali velike pripovedi razuma izgubile verodostojnost, saj zaupanje v moč razuma in napredek človeštva ni privedlo v svobodno in osrečujočo družbo. Nasprotno, projekti razumskega urejanja družbe, moderne ideologije, so namesto obljubljenе svobode prinesli totalitarizme različnih vrst in oblik ter vrsto zločinov proti človeštvu. Lyotard je pokazal, da nezaupanje ne seže le v izraze modernih ideologij, pač pa pod vprašaj postavlja legitimnost ideologij kot takih. Nasprotno temu je približno sočasno Habermas menil, da je moderna nedokončan projekt, h kateremu se je treba vrniti. Ponovno je treba premisliti razsvetljenske projekte in oblikovati dopolnila, ki bi preprečila možnosti zablod, kot so se zgodile. V tem smislu bi ideologije 20. stoletja razumeli kot izrodke na deblu razsvetljenskega razuma in ne kot njegove avtentične izraze. Zdi pa se, da je postmodernemu razvoju bližje Lyotardov (2004: 30) zaključek, da moderni projekt realizacije univerzalnosti "ni bil opuščen, pozabljen, temveč uničen, 'likvidiran'" in se nahajamo v družbi, ki nima močne in velike enotnosti (po Lyotardu je vsaka enotnost totalizirajoča), temveč pluralnost različnosti. O morebitnem konsenzu o pravilih v postmoderni avtorji menijo, da "*mora* biti za konsenz lokalni, se pravi dosežen med aktualnimi partnerji, in podvržen morebitni razveljavitvi" (Lyotard 2002: 112). Temu principu mora biti podvržena vsa kultura, od medčloveških odnosov (npr. med spoloma) do globalne ekonomije in politike. V isto smer kot Lyotard so usmerjeni tudi drugi avtorji, ki predstavljajo poničejansko smer misli, npr. J. Baudrillard, J. Derrida, v precejšnji meri G. Vattimo. Med bistvenimi idejami so ideje simulakra (Baudrillard), šibke identitete (Vattimo) in dekonstrukcije, ki poudarjajo tudi pojave kot so kultura brez globlje substance, relativizem in pluralizacija smisla. Drugi avtorji (Harvey 1990; Connor 1991; Jameson 1992) k tem značilnostim dodajajo še brezglobinsko in fragmentarno sodobno kulturo,

eklekticismem ipd. Ta smer postmodernizma kaže na izgubo zgodovinskosti, likvidacijo osrediščenega posameznika – vse kar ostaja je igra besed, kolaž, intertekstualnost, ki pa ostaja na povezovanju površin in ne sega v globino. Po Harveyu je ključna razlika med moderno in postmoderno zavračanje vsake globinske sinteze. Postmoderno stanje označuje "presenetljivo dejstvo o njej: njeno popolno sprejemanje kratkotrajnosti, fragmentarnosti, diskontinuitete in 'kaotičnosti'. [...] Ne prihaja več do poskusov, da bi ta dejstva transcendirali, se jim zoperstavili ali celo določili večne in nespremenljive elemente, ki ležijo v njih. Postmodernizem plava, se celo valja v fragmentarnosti in kaotičnih tokovih spreminjanja, kot da je to edino kar sploh je" (Harvey 1990: 44).

Seveda je upravičen dvom, ali je ta analiza celovita. Menimo da ne; o postmoderni je mogoče govoriti tudi drugače. Sodobni čas ima tudi drugačen obraz, pojave, ki jih omenjeni avtorji niso vključili v svoje obravnave in ki kažejo drugačno podobo sedanjosti. Strinjamo se z ugotovitvami različnih avtorjev, med katerimi omenjamo teoretika Hassana (1980) in Delantyja (1999; 2000) ter skupino "konstruktivne postmoderne", katere vodilni avtor je Griffin (1988). Njihova opažanja in odgovori na pluralnost sodobne kulture in nezaupanje v moderne projekte so drugačni. Ne sprejema se popolnega zavračanje hierarhije, ki vodi k relativiziranju vsakega pomena, razsrediščenosti in izgubi globljega smisla delovanja, pač pa skuša iskati nove, drugačne oblike ohranjanja družbene kohezije in (med)osebne in kulturnega smisla. Teze teh avtorjev se navezujejo na dejanske pojave in smeri sprememb, ki se večinoma po predpostavkah moderne ne bi smele pojaviti, ali na novosti, ki segajo preko moderne dobe.

Med značilnimi potezami te, drugačne postmoderne, je ponovno odkritje tradicije (bolje tradicij), zanimanje za neposvetne vsebine smisla, potreba po dialogu in priznavanju drugih kultur in civilizacij. Tradicija, v moderni dobi pogosto pozabljena ali zatrta, je postala spet pomemben vir sodobne kulture, vir identitete in pomemben element

postmodernega ustvarjanja. Novi vek je nasprotno tradicijo kot možen vir zavračal. Vendar kreativna postmoderna zavrača misel na tradicijo kot tradicionalizem, ponovitev starih oblik, pač pa v tradicijah najde inspiracije, navdih in vodila. Pri tem tudi ne gre za eno tradicijo, pač pa različne tradicije, tudi neevropske. Morda najbolj intenzivno se to kaže v porajanju vrste novih religijskih in magičnih pogledov, ki so se v Evropi pojavili kljub močnemu upadu krščanstva. Sekularizacija tako ni ukinila religije, pač pa zmanjšala moč institucionalne religije, pa še to, kot kažejo novejšje mednarodne študije (Berger 1999), predvsem krščanstva v Evropi, ne pa v ZDA, medtem ko se vloga religij v drugih civilizacijah krepi. V Evropi pa se opazno širi zunajkrščanska duhovnost v obliki alternativnih religijskih in magijskih zavedanj, med katerimi je v ospredju new age religioznost. Po drugi strani pa je krščanstvo v temeljitem prenavljanju, ki ga simbolizira močan premik ob in po 2. vatikanskem koncilu. Del tega premika je obnovev zanimanja za tradicije vključno s ponovnim odkritjem (v moderni dobi skoraj nerefektiranih) cerkvenih očetov in prvotnih karizem.

Še pomembnejši je premik k dialoški odprtosti sodobnega časa, kar lahko na eni strani smatramo kot odgovor na padec zaupanja v moderni racionalistično-univerzalističen projekt razvoja (Zahod kot merilo razvoja drugih civilizacij) in na evropocentričnost, na drugi pa kot odziv na globalno spreminjanje sveta ter iskanje novega načina stika med kulturami, religijami in civilizacijami. Dialog je nedvomno novost, ki je moderni vek ni razvijal (in pogosto tudi ne poznal). To se ne kaže le v potrebi po dialoški družbeni in kulturni praksi, ki dobiva oblike kot so medkulturni in medcivilizacijski dialog (vključno z evropskim letom "medkulturnega dialoga" ali svetovnim "letom dialoga med civilizacijami"), pač pa tudi v sami utemeljenosti zahodne kulture. Tako se dialog se (ponovno) pojavi tudi v filozofiji, ki je v moderni dobi komajda kdaj omenjala dialog: najbolj močno z Bubrom, Levinasom in nekaterimi drugimi avtorji dialoškega principa. Po principu dialoga (kot "dialoške mediacija", izraz Bergerja) so se razrešili tudi nekateri hudi

normativni konflikti v sodobni družbi, med katerimi Berger (1997) omenja konec rasizma v Južnoafriški državi. Dialoško se skuša vzpostaviti tudi nov način odnosa med religijami (medreligijski dialog), znotraj krščanstva (ekumenski dialog), predvsem pa glede za Evropo zelo pomembnega odnosa med krščanstvom in sodobnim svetom. Pri tem se pogosto zdi, da smo šele na začetku poti. Nenazadnje je pomembno poudariti, da je dialoško priznavanje pomena in vrednosti dejanski poskus novega odnosa med kulturnimi, etničnimi in drugačnimi skupinami tako znotraj Zahoda kot v odnosu do drugih narodov in kultur. V tej smeri so bil že narejeni majhni, a pomembni koraki, na primer priznavanje pravic stoletja zatiranim ljudstvom in kulturam (vključno s priznavanjem vrednosti njihovih kultur).

Sodobni zahod ni več samozadosten, pač pa v globalno povezanem svetu pojavlja dvosmerni vpliv zahod – ostali svet. Zahod sicer tehnološko, vojaško in do velike mere tudi ekonomsko ostaja bolj razvit kot ostali svet, drugače pa je z medsebojnimi kulturnimi in religioznimi vplivi: tu je pretok v zahodni svet še kako pomemben.

Naštete spremembe in vrsta drugih, ki jih tu zaradi omejitve prostora ne moremo omenjati, kažejo, da prevladujoče moderno razumevanje sveta ni več možna podlaga za razvoj sveta. Do kolikšne mere bo zahodna civilizacija integriralo nove vodilne principe – in katere –, ostaja odprto vprašanje. Skoraj gotovo pa smo v prehodnem obdobju.

To v veliki meri potrjuje pravilnost Sorokinovega pristopa. Zdi se, da je ujemanje dovolj veliko, da je Sorokinovo analizo družbeno-kulturnega spreminjanja smiselno ponovno vzeti v presojo, čeprav so bila nekatere njegova predvidevanja napačna. Tako denimo ni predvideval ekonomskega in znanstveno-tehnološkega razvoja druge polovice 20. stoletja. Spremembe pa potrjujejo, da se je čutno-zaznavna oblika prevladujoče kulture še bolj izpraznila, da so se kvalitativno in kvantitativno razširili negativni vidiki te kulture (prim. npr. Fukuyama

2000), ter da obstaja velika verjetnost, da na krizo sodobne kulture ne bo mogoče najti rešitev zgolj v okviru čutno-zaznavnega tipa kulture, pač pa z vključevanjem idealističnih in/ali ideacionalnih rešitev. To se kaže celo na primeru razvoja demokracije in njenih dilem v sodobnosti.

O prihodnosti demokratičnega razvoja

Glede urejanja političnega življenja je v zahodni civilizaciji demokratični sistem splošno sprejet kot najbolj primerna ureditev. V nasprotju z znanostjo in tehniko, nosilnima silama moderne dobe, ki sta izgubili precejšen del zaupanja, je demokracija v zadnjem časovnem obdobju pridobila splošno zaupanje. Vendar tudi zmagovit razvoj demokracije ni tako popoln, da bi se vodilnim političnim duhovom, pa tudi nekaterim teoretikom, zdel neproblematičen, oziroma, da ne bi bilo v nekaterih vidikih potrebno razviti temeljite spremembe. V tem smislu se osredotočamo na nekatere premisleke, ki časovno sovpadajo z obdobjem konca komunizma v vzhodni in srednji Evropi.

Vaclav Havel, človek, ki se je vse življenje boril za demokracijo, se glede razvoja zahodne civilizacije sprašuje, zakaj vsi poskusi reševanja temeljnih problemov zahodnega sveta ostajajo na pol poti. Sam je prepričan, da je poglobitvi razlog ta, da nismo začeli pri glavi. "Globoko sem prepričan, da je edina možnost sprememba na področju duha, na področju človekove vesti, v dejanskem človekovem odnosu do sveta. Ni dovolj, da izumljamo nove stroje, nove predpise ali nove ustanove," potrebno je prepoznati porazno stanje na področju odgovornosti: "pomanjkanje odgovornosti pred svetom in odgovornosti za svet" in se s tem soočiti. Havel (1998: 18-20) se vpraša, ali ni pravi razlog takega stanja logični nasledek modernega pojmovanja sveta – "pojmovanja, ki se ne vprašuje o smislu bivanja in zanika vsako metafiziko ali celo lastne metafizične korenine".

Havel možno prenovo civilizacije povezuje z novim ukoreninjenjem zavesti, da nismo slučajno na tem svetu, da obstajamo po nekem

namenu in se morajo naša dejanja uravnovati glede na višji red, cilj in smisel. V tem smislu poziva k "revoluciji duha", ki bi nasledila demokratične revolucije. Razumljivo da je s tem povezano vprašanje religij, saj so bili nosilci etične prenove v zgodovini predvsem religije. Havel, kljub zavedanju težav, ki so lahko povezane z religioznimi delitvami, prepoznava smer reševanja krize duha le po poti iskanja tega, kar povezuje različne vere in kulture.¹⁴

V isto smer gre analiza Brzezinskega v *Out of control : global turmoil on the eve of the twenty-first century* (1993), kjer poleg diagnoze obstoječega stanja postavlja tudi prognozo za naprej. Brzezinski pokaže na povezanost politike s kulturo in osebnimi vrednotami. Ta vez je zanj bistvena in ključna sestavina predlagane smeri izhoda iz "*globalne krize duha*".

Dokler je esenca prevladujoče ameriške kulture določena z etiko obilja, "je glava skrb zadovoljstvo materialnih želja, kar [...] lahko le podaljša in poglobi objektivni in subjektivni prepad, ki že sedaj deli človeštvo". Amerika kljub lastni uspešnosti ne more biti model za druge družbe. Po tem modelu je znotraj Združenih držav "*precejšnja, a osiromašena manjšina, ki je izključena iz smiselne družbene participacije*" (Brzezinski 1993: 224), zunaj ZDA pa so razmere naravnost katastrofalne, saj velika večina človeštva nima nobene možnosti, da bi se ukvarjala s čim drugim kot dnevnim preživetjem. Odgovor mora biti drugačen. Brzezinski predlaga odgovor, ki se v enaki ali podobni smeri pojavlja pri avtorjih različnih idejnim okvirov. Za bivšega komunista Alexandra Yakovleva prava smer razvoja, ki bi privedel do *nove kvalitete družbe*, ni niti politični sistem niti uspešna ekonomija, bogastvo, niti znanost. "Ne, nova

¹⁴ Podobno so prepričani mnogi drugi, med njimi omenimo le Hansa Künga, nosilca projekta *Weltethos*.

kvaliteta družbe pomeni dvigniti človeka po njegovi morali / moralnosti."¹⁵

Pravi vzroki negotovosti so po Brzezinskem povezani s posledicami modernih utopij. Te so svetu prinašale fanatično gotovost in z njo povezano odvečnost morale. Ko pa so te utopije usahnile in s seboj prinesle negotovosti, se je pokazala močna potreba po gotovosti, ki jo je težko najti. "V svetu fanatičnih gotovosti se na moralo lahko gleda kot na nekaj odvečnega. Toda v svetu naključij moralni imperativi postanejo osrednji, celo edini viri ponovnega zaupanja, gotovosti." (Brzezinski 1993: 231)

Misel Havla in Brzezinskega se povsem ujema s stališči mnogih religioznih voditeljev in družbenih mislecev ter več sodobnih družbenih gibanj. Pa tudi z ugotovitvami Sorokinovih socioloških analiz. Sorokin je pokazal, da je prehod iz kriznega obdobja možen le, če se dvigne etično-human vidik človeške družbe. To tudi v politiki in ekonomiji, predvsem pa v medčloveških odnosih in družbenih odnosih v skupinah in institucijah. Poglejmo dva konkretna vidika, ki sta neposredno povezana s Sorokinovimi tezami.

Prihodnost demokracije je Sorokin povezoval z dvema zahtevama. Prva je, da se znotraj demokratičnih družb poleg pogodbenih oz. interesnih odnosov razvijejo tudi odnosi pristne skupnosti oz. odnosi pristne medčloveške solidarnosti.¹⁶ Sorokin pojav demokracije obravnava kot

¹⁵ Alexander Yakovlev je bivši član sovjetskega politbiroja in tesni sodelavec Mikhaila Gorbačova. Besede so iz njegovega govora profesorjem in študentom Univerze Columbia o možnostih človeštva v letu 1991 (Brzezinski 1993: 229).

¹⁶ Sorokin je družbene odnose klasificiral v tri tipe: pogodbeni, (strogo) obvezni (tudi prisilni) in 'familistični' oziroma 'pristno skupnostni' tip (Sorokin 1957a: 445-452). Zdi se, da je Sorokinov izraz 'familistic type', ki je utemeljen v dejstvu, da se najpogosteje udejanji v krogu družine in da pristne družine tak odnos vzpostavijo, za sodobni čas ni najbolj primeren. Zato sem uporabil odnos pristne skupnosti. Podobno najdemo pri Sorokinu (1952: 294) poimenovanje "*familistic or Gemeinschaft relationship*", drugje pa tudi "*genuine Gemeinschaft-like relationship*".

ustvarjalni dosežek čutno zaznavnega tipa kulture, saj temelji na odnosih pogodbe, ki so v tem družbeno-kulturnem tipu prevladujoči družbeni odnosi. Vendar pa danes razvoj demokracije zahteva več rešitev drugega tipa odnosov, to so odnosi pristne skupnosti; ti pa niso lastni temu tipu kulture, temveč integralnemu in/ali ideacionalnemu tipu.

Če Sorokinovo teorijo uporabimo za današnje okoliščine, to pomeni, da mora razvoj demokracije upoštevati tudi tiste vidike, ki se znotraj sistema demokratičnega odločanja ne morejo uveljaviti. Najprej so to etnične in kulturne manjšine, predvsem pa tiste revni in neprostovoljno marginalizirani, ki si sami ne morejo pomagati. Dejansko so nekateri premiki v tej smeri, ki jih je zaslediti – med drugim okrepitev civilne sfere in intermediarnih institucij (o slednjem primerjaj Berger in Neuhaus, 1996; Bahovec 2007) –, povsem skladni s Sorokinovimi študijami. Mislimo pa, da je Sorokin izdelal podlago za še bolj radikalno solidarne rešitve, oziroma, da je snoval pogoje razvoja v tej smeri in jasno začrtal nekatere zahteve, da se to uresniči. Predvsem gre za delo povezano s Harvard Research Center in Creative Altruism, ki je dostopno v vrsti knjig. Delovanje centra je bilo izrazito multidisciplinarno ter ni bilo omejeno na zahodne družbe (Sorokin 1954; 1950). Vrsta interdisciplinarnih raziskav o vplivu altruističnega in solidarnega obnašanja na življenje posameznikov, medčloveške odnose in na širšo družbo kaže, da je v zgodovini in sedanosti imela dejavna in altruistična ljubezen in altruizem veliko večji vpliv kot se je priznavalo in se, dodajamo, še danes prizna. Zanimivo, da je Sorokinov poziv k znanstvenem (in širše človeškemu) raziskovanju altruizma našel odmev tudi mnogo kasneje, ko je lord Templeton s sodelavci konec 20. stoletja začrtal fundacijo "John Templeton Foundation", katere namen je raziskovanje in promoviranje pogojev za prenovo človeštva. Med področji, ki jih pokriva, je tudi iskanje nove povezanosti znanosti,

V moderni dobi je prevladoval pogodbeni tip (pogosto v kombinaciji z obveznim (prislinim) tipom). Po Sorokinu sta tako demokracija kot ekonomija kapitalizma realizaciji pogodbenega tipa družbenih odnosov.

filozofije in religije – kar spodbuja tudi z izjemnimi nagradami za ljudi, ki so na tem področju dosegli najvidnejše uspehe.¹⁷ Tudi pri njegovem projektu se kaže kako točna je ena osrednjih Sorokinovih "intuicij", ki pravi, da samo svoboda in ustvarjalnost nista zadostna pogoja primernega razvoja oseb, družbe in kulture. Po Sorokinu je potrebna trojica, ki je notranje povezana: svoboda, ustvarjalnost, ljubezen. Resnična ustvarjalnost – ki ni le v korist nekaterih in škodo drugih – je ne le svobodna, pač pa vključuje ljubezenski odnos do soljudi, narave. Podobno ni resnične svobode, če ta nasprotuje pristni ustvarjalnosti in ljubezni. Enako je ljubezen prava le tedaj, ko je svobodna in dejavna, ustvarjalna.

Ne nazadnje je primerno opozoriti, da so se dejansko zgodili tudi nekateri konkretni družbeni premiki, ki jih je Sorokin predvidel. Tako je precej pred pojavom in uspehi vrste pomembnih družbenih gibanj v šestdesetih letih in kasneje (npr. gibanje za pravice črnih Američanov, mirovna gibanja, pojavljanje ekoloških gibanj itd.) predvidel, da se bodo pojavili "grass-roots" gibanja, za resnično demokracijo, pojavilo se bo moralno herojstvo, altruizem in "organizirana gibanja proti vojni, smrtne kazni in nepravilnosti" (Sorokin 1957a: 704).

Zaključek

Sorokinova osebna in strokovna pot, njegovo revolucionarno prizadevanje za demokracijo v carski Rusiji in nasprotovanje boljšeizmu, kariera profesorja v Sankt Petersburgu in na Harvardu, vodenja Harvard Research Center in Creative Altruism in druge dejavnosti, predvsem pa izjemno število objavljenih del, je zgodba moža, ki je svoja prizadevanja v največji meri posvetil povečevanju humanosti sodobne družbe. Izbira integralnega pristopa je utemeljena v študiju in življenjski izkušnji, da se

¹⁷ Nagrado Templetonove fundacije za boljše razumevanje vloge religije v življenju (npr. za prispevek religij k bolj humanemu svetu, za nov odnos med znanostjo, filozofijo in religijo itd.), ki je vredna milijon dolarjev, so prejeli med drugimi kanadski filozof Charles Taylor, pa Mati Terezija, brat Roger Schultz in Dalaj Lama.

napredek človeštva ne more ustvariti le z znanstvenim znanjem, temveč le z integracijo vseh zmožnosti človekovega spoznanja. V tem je nadaljeval tradicijo teh, ki so pred njim poudarjali pomen celostnega spoznanja in presegali ozkosti in samozadostnosti filozofskih, kulturnih, religioznih, znanstvenih in drugih okvirov, ki so prevladovali v večjem delu moderne dobe. V tem Sorokin uhaja tipičnim oznakam znanstvenika moderne dobe in ga lahko, morda celo moramo, imeti za znanstvenika dobe, ki si prizadeva za interdisciplinarnost znanosti, povezavo med različnimi znanji, ter upošteva najširše medkulturne in medreligijske vire znanja. Toynbee (1963: 94) ga je tako opredelil: "V atomski dobi [...] je Sorokin prestopil konvencionalne meje med 'disciplinami'. On jemal človeške zadeve kot celote in jih je študiral iz vseh obetajočih vidikov in z vsemi obetajočimi metodami. Morda je to največja izmed mnogih uslug skupnemu teku človeštva." Koliko je v tem uspel, je še odprto vprašanje. Zagotovo je šel v nekaterih posameznih trditvah predač; te je treba korigirati. Kot je sam sodil o drugih znanstvenikih, da je treba prispevek vsakega presojeti kritično in "ločevati zrno od plev", velja tudi zanj.¹⁸

Menimo pa, da njegov opus ostaja velik izziv sodobnemu družboslovju, zlasti sociologiji. Kot smo pokazali, njegova razlaga družbeno-kulturnih sprememb ni v nasprotju z postmoderni spremembami – nasprotno, v marsičem je razvoj potekal v smeri, kot jo je Sorokin predvidel. V obdobju, ko zahodno kulturo pretresa tleča kriza smisla (Berger in Luckmann 1999), Sorokinov integralni pristop ostaja pomemben vir za soočanje s kriznim stanjem sodobne zahodne družbe in kulture in za oblikovanje mišljenja in delovanja v smeri rekonstrukcija človeštva.

¹⁸ V tem smislu je spodbudno, da je v preteklem desetletju izšlo precej knjig in člankov, ki na novo odkrivajo in opredeljujejo Sorokinovo delo, med drugim v prispevku porabljene: Johnston (1995), Ford (1996), Sorokin in Johnston (1998); Balla, Srubar in Albrecht (2002), Sorokin in Post (2002). Omenimo še dve drugi deli, kjer so skušali opredeliti pomen Sorokinovega prizadevanja za razvoj altruizma in to povezati s sodobnim časom: (1) *Altruism & Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*. (2002, uredili Stephen Garrard Post, Lynn G. Underwood in Jeffrey P. Schlossb. Oxford University Press); (2) *Integralism, Altruism and Reconstruction: Essays in Honor of Piritim A. Sorokin* (2006, uredila Elvira del Pozo Aviñó. Universitat de València).

Literatura

Allen, Philip J. (ur.) (1963): *Pitirim A. Sorokin in Rewiew*. Durham: Duke University.

Bahovec, Igor (2005): *Skupnosti : teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.

Bahovec, Igor (2007): "Življenjski svet, intermediarne institucije in smisel". V Thomas Luckmann. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, uredila Vinko Potočnik in Igor Bahovec. Ljubljana: Študentska založba, str. 417-435.

Balla, Balint, Ilja Srubar, Martin Albrecht (ur.) (2002): *Pitirim A. Sorokin: Leben, Werk und Wirkung*. Hamburg: Krämer.

Bauman, Zigmunt (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bell, Daniel (1988): *The End of Ideology. With the new Afterword by the Author*. Cambridge: MA/London.

Berdjajev, Nikolaj. (1999 [1924]): *Novi srednji vek*. Ljubljana: CZ.

Berger, Peter L. (1999): *The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdsmans.

Berger, Peter L. (ur.) (1997): *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Berger, Peter L. in Richard J. Neuhaus (1996 [1977]): *To Empower People: from State to Civil Society*. 2. izdaja; uredil Micheal Novak. Washington: American Enterprise Institute.

Berger, Peter L. in Thomas Luckmann (1999): *Modernost, pluralizem in kriza smisla: Orientacija moderne človeka*. Ljubljana: Nova revija.

Brzezinski, Zbigniew (1993): *Out of control : global turmoil on the eve of the twenty-first century*. New York: Scribner.

Connor, Steven (1991): *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. Oxford, Cambridge MA: Blackwell.

Delanty, Gerard (1999): *Social Theory in a Changing World: Conceptions of Modernity*. Cambridge: Polity Press/Oxford: Blackwell.

Delanty, Gerard (2000): *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*. Cambridge, Oxford: Blackwell.

Ford, B. Joseph et al. (ur.) (1996): *Sorokin & Civilization: A Centennial Assessment*. New Brunswick: Transaction Publ.

Fukuyama, Francis (2000): *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*. New York: Touchstone.

Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Selfidentity: Self and Society in the Late Modern Age*. Standford CA: Standford University Press.

Gouldner, Alvin W. (1970): *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, London: Basic Books.

Griffin, David Ray (ur.) (1988): *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. State University of New York Press.

Harvey, David (1990): *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Cambridge MA etc.: Blackwell.

Hassan, Ihab H. (1980): *The Right Promethean Fire. Imagination, Science, and Cultural Change*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.

Havel, Václav (1998): "Vera v svetu". *Nova Revija*. 199-200 (nov.-dec.), dodatek Ampak: str.: 18-21.

Johnston, Barry V. (1995): *Pitirim A Sorokin: An Intelctual Bibliography*. Lawrence: Univ. Press of Kansas.

Johnston, Barry V. (1996): "Pitirim A. Sorokin (1889 –1968): Pioneer and Pariah". *International sociology*. 11, 2 (jun 1996), str.: 229-238.

Kos, Janko (1995): *Na poti v postmoderno*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Luckmann, Thomas. (2007): *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, uredila Vinko Potočnik in Igor Bahovec. Ljubljana: Študentska založba.

Lytard, Jean Francois (2002 [1979]): *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Lytard, Jean Francois (2004 [1986]): *Postmoderna za začetnike: korespondenca 1982-1985*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Scheler, Max. (1998 [1927]): *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.

Sorokin, Pitirim A. (1947): *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*. New York, London.

Sorokin, Pitirim A. (1950): *Leaves from a Russian Diary – and Thirty years After*. Boston: The Beacon Press.

Sorokin, Pitirim A. (1952): *Social Philosophies of an Age of Crisis*. London: Adam & Charles Black.

Sorokin, Pitirim A. (1954): *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Boston: The Beacon Press. (Ponatis z uvodom Steven G. Posta je izšel l. 2002, Philadelphia, London: Templeton Found. Press).

Sorokin, Pitirim A. (1957a): *Social & Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships (One Volume Edition)*. Boston: Porter Sargent.

Sorokin, Pitirim A. (1957b): "Integralism is My Philosophy." V: Whit Burnett (ur.): *This is My Philosophy*. New York: Harper and Brothers, str. 179-189.

Sorokin, Pitirim A. (1963a): *A Long Journey*. New Haven: College and University Press.

Sorokin, Pitirim A. (1963b): "Reply to my Critics". V: P.J. Allen (ur.): *Pitirim A. Sorokin in Review*. Durham: Duke University, str. 371-496.

Sorokin, Pitirim A. (1992 [1941]): *Crisis of Our Age*. London.

Sorokin, Pitirim A. in Barry V: Johnston, (ur. in uvod) (1998): *On the Practice of Sociology*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press.

Templeton, John (2002): *Wisdom from World Religions: Pathways toward Heaven on Earth*. Philadelphia. London: Templeton Foundation Press.

Toynbee, Arnold J. (1963): "Sorokin's Philosophy of History". V: P.J. Allen (ur.): *Pitirim A. Sorokin in Review*. Durham: Duke University, str. 67-94.

Vattimo, Gianni (1992): *The Transparent society*. Cambridge: Polity Press.

Widgery, Alban (1961): *Interpretations of History from Confucius to Toynbee*. London: George Allen & Unwin.