

БИБЛИОТЕКА ФИЛОЗОФСКОГ
ФАКУЛТЕТА – НИКШИЋ

Бр. _____

316(091) U
VOD
U
ISTORIJU
SOCIOLOGIJE

H. E Barnes

II

BIGZ

Glava XXVII

Sociologizam Emila Dirkema i njegove škole

I DIRKEMOVI PRETHODNICI

Sociologizam, kako taj termin upotrebljavamo ovde, sinteza je pozitivističke metodologije¹ i posebne zbirke suštinskih teorija, za koje smo pronašli ime »Agelecizam« (od reči $\alpha\gamma\epsilon\chi\tau$ = »grupa«)². Pod agelecizmom podrazumevamo opštu sociološku doktrinu koja se drži stvarnosti kao *sui generis* ili kauzalnog prioriteta društvene grupe kao grupe. Agelecizam su u savremenoj formi uveli u tok francuske društvene misli De Bonald i de Maistr, koji su smatrali da društvena grupa prethodi individuumu i konstituiše ga, da je ona izvor kulture i svih visokih vrednosti, i da društvene položaje i promene ne mogu stvarati pojedinci po svojoj želji i voljno, niti direktno uticati na njih i modifikovati ih.

Positivizam, doktrinu da društvene nauke treba da usvoje metode ili sheme prirodnih nauka, prvi je samosvesno razvio Sen Simon koji je skicirao jedan program »socijalne fizike« ili »socijalne fiziologije« koji će se baviti iznalaženjem »nužnih« zakona društvenog razvoja. On je postavio osnovu za jednu so-

¹ Želimo da brižljivo istaknemo razliku između *supstantivnih* teorija, koje pokušavaju da otkriju istinu o stvarnom objektu naučnog istraživanja na opštem polju, i *metodoloških* doktrina, koje analiziraju i procenjuju saznanje procese po kojima se taj objekat proučava.

² Prived od reči »agelicizam« je »agelički«. »Agelički realizam« tvrdi da je grupa entitet koji je odvojen i nezavisan od svojih članova. »Agelistički personalizam« ističe da je grupa um, duša, ličnost, ili moralni agens. »Agelički transcendentalizam« ističe da je društvena grupa hiperspiritualni, idealni ili natprirodni entitet. »Agelički kreacijanzam« tvrdi da su vrednosti, kultura, i svi viši elementi ljudske ličnosti kolektivnog porekla i da je pojedinac stoga, u osnovi, produkt grupe. »Agelički fatalizam« ističe da pojedinac ne može da utiče na tok društvene promene, pošto je grupa vezana nužnim zakonima koji emaniraju iz njene sopstvene strukture koja determiniše njenu evoluciju.

ciologističku teoriju morala, tretirajući moral kao nešto relativno za strukturu grupe i ukazujući na analogiju između primenjene etike i medicine ili higijene. Ovu sintezu agelicizma i pozitivizma kasnije je razradio i sistematizovao Kont. Oživljavajući Bonaldovu kritiku introspektivne psihologije i izostavljajući psihologiju u svojoj klasifikaciji nauka, on je uveo jednu važnu antipsihološku predrasudu u metodologiji sociologizma. Njegov naglašeno antiindividualistički program društvene kontrole, teorija društvenog konsenzusa, koncepcija društva kao »velikog bića«, i isticanje porodice kao istinski društvene jedinice, elementi su koji su doprineli razvoju obimne teorije agelicizma. De Roberti, koji je, mada Rus, bio istaknuta figura u razvoju francuske sociologije, dao je doprinos svojom biosociološkom hipotezom po kojoj je psihologija konkretna i nezavisna nauka, proistekla iz biologije i sociologije, i objasnio je da su kultura i veće sposobnosti ljudskog uma proizvod delovanja jednog čoveka na drugog i situacije u grupi. Ova doktrina je kasnije imala odjeka i razradili su je Izule i Dragičesko. Najzad, teoretičar biologije Espinaz, na koga je uticao Kontov pozitivizam, proklamovao je da je individua samo društvo ćelija i, obrnuto, da se društvo s pravom može smatrati nekom vrstom superindividue koja poseduje kolektivnu svest.

Teško je poricati Dirkegovu zavisnost od ovog posebnog načina mišljenja.³ On se ne slaže sa Kontovim zakonom o tri stadijuma i sa njegovom koncepcijom čovečanstva koje sačinjava samo jedno društvo; ne slaže se ni sa Espinazovim biološkim postavkama. Ali Dirkema izuzetno privlači poseban spoj metodološkog pozitivizma i agelicizma koji sačinjavaju esenciju sociologističke tradicije, kako je ona ovde definisana. Dirkegova dostignuća mogu se sumirati u tri dela: prvo, njegova briljantna sinteza pozitivizma i agelicizma u jednu teorijsku strukturu; drugo, njegova ispitivanja i analize izvesnog broja empirijskih

³ Durkheim otvoreno priznaje svoj dug Comteu i Espinasu (uporediti S. Deploige, *Le Conflit de la morale et de la sociologie* (2d ed.; Paris, 1921), pp. 393—413). I Durkheimovi učenici i bliski saradnici smatraju ga »le véritable héritier d' Auguste Comte sur le terrain de la recherche scientifique« [(C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine* (Paris, 1935), p. 2)]. Treba videti takođe G. Davy, *Sociologues d' hier et d'aujourd' hui* (Paris, 1931), p. 2. Za detaljnu Durkheimovu bibliografiju i pregled izvora njegove sociološke misli treba videti Harry Alpert, *Emile Durkheim and His Sociology* (New York, 1939).

problema u terminima ove teorijske sheme; treće, osnivanje i izdavanje *Année sociologique* i, u vezi s tim, predvođenje jedne grupe entuzijasta, saradnika i đaka, u jednom široko zasnovanom ali jedinstvenom programu empirijskog istraživanja.

Cilj ovog poglavlja je da se ukratko izloži i analizira Dirkegova sociologija, zamišljena kao jedan integrisani sistem misli. Nećemo se, sem u pojedinim slučajevima, upuštati u istorijski problem sukcesije Dirkegovih ideja i njihovog procesa razvoja. Isto tako nećemo pokušati da izložimo jednu detaljnu i adekvatnu kritiku, mada ćemo u napomenama dati kratku kritiku važnijih tačaka.⁴ Podrazumeva se da ćemo moći da govorimo o najznačajnijim mestima Dirkegove sociologije u okvirima pojedinih poglavlja.

II. METODOLOGIJA DIRKEGOVE SOCIOLOGIJE

Neki Dirkegovi učenici tvrde da je nekoliko metodoloških intuicija temelj njegovog sociološkog sistema.⁵ Izvesno je da su metodološke prekonceptije odigrale veoma važnu ulogu u stvaranju Dirkegove sociologije. Prema tome, naš prvi zadatak je da analiziramo osnovne elemente Dirkegove metodologije i da pratimo njihovo izvođenje iz pozitivističkog uverenja koje je inspirisalo Dirkema.⁶ Dirkegov kontinuitet sa glavnom pozitivističkom tradicijom odmah je uočen u njegovom stavu kada je u pitanju odnos između sociologije i filozofije. Na samom početku on odbija postavku da sociologija mora da počiva na bilo kakvim filozofskim pretpostavkama uopšte. Sociologija treba

⁴ Čitalac koga interesuje mnogo detaljnija analiza i opširnija kritika Durkheimovog sistema upućuje se na autorovu neobjavljenu doktorsku disertaciju, »The Development of French Sociologism and Its Critics in France« (Widener Library, Harvard, University) (takođe se može dobiti mikrofilm iz biblioteke Univerziteta u Viskonsinu).

⁵ Roger Lacombe, Daniel Essertier, Selestén Bougle, među ostalima. Ovo je verovatno preterano, pošto važne elemente agelicizma treba tražiti u tradiciji iz koje Durkheim potiče, a ovi elementi su naročito uočljivi u njegovom najranijem radu. Međutim, izraz »metodološki« upotrebljava Lacombe *et. al.* u širem smislu no mi.

⁶ Durkheim se nije slagao sa tim da ga smatraju »pozitivistom«, verovatno zbog toga što je držao da taj naziv označava bezrezervnu vezanost za Comteov sistem.

da bude potpuno nezavisna od filozofije; pa ipak ova nezavisnost nije recipročna, jer će adekvatna filozofija nužno uklopiti u sebe važne naučne elemente koji su doprinos sociologije, naročito shvatanje osnovnih procesa udruživanja. Ovo je potpuno u skladu sa bitnim elementom pozitivističke filozofije, odnosno sa odbijanjem glavne filozofske tradicije kao nečeg nenaučnog, i to povezano sa pokušajem da se stvori jedna nova filozofija generaliziranjem naučnih zaključaka ili korišćenjem naučnih metoda da se razrešavaju takva teoretska pitanja koja se još smatraju značajnim. Dirkem, kao i Kont, očekuje da će obnavljanje filozofije biti zasnovano naročito na rezultatima nove nauke o društvu.⁷ Predlažemo da sada ispitamo njegove planove za metodološku reformu u ovoj novoj nauci.

Prema Dirkemovom sopstvenom tvrdjenju, njegov osnovni metodološki postulat je da treba »tretirati sociološke činjenice kao stvar«.⁸ Značenje ovog pravila nikada nije bilo jasno, pošto je Dirkem upotrebio reč »stvar« u četiri razna, ne baš mnogo srodna značenja, tj. 1) kao entitet koji poseduje izvesne određene karakteristike nezavisne od ljudskog posmatranja; 2) kao entitet koji se može saznati jedino *a posteriori* (kao suprotnost, na primer, nekoj matematičkoj relaciji); 3) kao entitet čije je postojanje nezavisno od ljudske volje 4) kao entitet koji se može saznati samo »spoljnom« opservacijom (kao što je, na primer, čulna opservacija ponašanja ili fizioloških stanja drugih u psihologiji, a ne introspekcijom).

Smisao ovog pravila da društvene činjenice treba da tretiramo kao stvari menja se u zavisnosti od značenja reči »stvar«, uzete namenski. U prvom značenju ove reči, ovo pravilo znači da sociolog ima jednu stvarnu subjektivnu materiju. U drugom smislu ono znači da se društvene činjenice mogu saznati samo

⁷ Durkheim pokušava da obnovi »filozofske probleme« i njegova preokupacija problemima morala, vrednosti, religije, i epistemologije u kasnijem radu, bezrazložno su kritikovali Gaston Rischard u delu *La Sociologie générale* (Paris, 1912), pp. 364—365] i drugi, smatrajući da on odustaje od svog ranog pozitivističkog programa i naglašene podvojenosti nauke i filozofije. Ova kritika počiva na pogrešnoj koncepciji *vrste* podvojenosti između nauke i filozofije koju pozitivizam zamišlja. U stvari, Durkheim je sasvim jasno istakao u svom ranijem periodu da će sociologija, kada se razvije, imati važne filozofske implikacije, mada nikada neće imati nijednu nužnu filozofsku pretpostavku [uporediti *Les Regles de la méthode sociologique* (3d ed.; Paris, 1904), pp. 172—175]. (Odsada će se citirati kao »Règles«.)

⁸ *Regles*, predgovor drugom izdanju, p. X.

preko *nekog tipa* iskustva, a ne nekakvim *a priori* uvidanjem. Ova dva tvrdjenja prihvatili bi gotovo svi sociolozi. U trećem i četvrtom značenju ovo pravilo postaje još kontroverznije. Čini se da ovo treće značenje zahteva prihvatanje determinizma u međuljudskim odnosima.⁹ U četvrtom značenju ono nas ograničava na spoljnu opservaciju društvenih činjenica i zabranjuje upotrebu instrospektivne evidencije čak i ako je ona odabrana i proverena sa naučnom oprežnošću.

Dirkem oseća da su klasični sociološki sistemi Konta i Spensera, kao i gotovo cela jurisprudencija, ekonomija i teorija morala izopačeni preteranom zavisnošću od deduktivnog rezonovanja i normativnim ili procenjivačkim pristupom. Obe ove greške imaju isti izvor: propust da se društvene činjenice tretiraju kao stvari; jer, ako su društvene činjenice stvari, onda one moraju biti empirijski posmatrane na svakom stupnju, a ne samo dedukovane iz izvesnih početnih postavki; i, štaviše, moramo stremiti tome da ih upoznamo i da im se prilagodimo. Ocenjivanje je irelevantno. Da bi se obezbedila naučna objektivnost, sociolog ne sme da počne sa koncepcijama, već sa opipljivim činjenicama. Ovo će mu dati elemente za definicije.¹⁰ Sociolog mora da pronade neki »objektivni« skup senzornih činjenica, čije će varijacije služiti za merenja varijacija u internom društvu, baš kao što oscilacije na termometru obezbeđuju objektivni indeks kojim se zamenjuju subjektivni čulni podaci o temperaturi. Postoje takva tri reda činjenica koje Dirkem prihvata kao činjenice koje poseduju ovu objektivnost i koje su, istovremeno, više kolektivne nego individualne. To su pravni kodeksi, društvene statistike i verske dogme.¹¹

⁹ U svojoj tezi na latinskom o Montesquieu, Durkheim je sasvim jasno naglasio da razmatranje društvenih činjenica zahteva napuštanje postavke o slobodnoj volji i prihvatanje sveopšteg determinizma. Montesquieu je veličan zbog toga što je povremeno napuštao stariju koncepciju »da društvene činjenice potpuno zavise od čovekove volje i da, prema tome, nisu prave stvari« [Durkheim, *Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés, Quid secundatus politicae scientiae institutae contulerit* (Bordeaux, 1892); preveo na francuski F. Alengry u *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, I, No. 3 (juli-septembr, 1937), 410].

¹⁰ *Règles*, p. 54

¹¹ Interesantno je primetiti da se tri Durkheimove empirijske studije potpuno oslanjaju na ove tipove činjenica: *De la division du travail social* (Paris, 1893), uglavnom na zakonicima; *Le suicide* (Paris, 1897), na društvenim statistikama; i *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912), na religioznim dogmama, mitovima i ritualima.

Dirkemova osnovna pravila sociološkog tumačenja su: prvo, da društvenu činjenicu treba uvek posmatrati kao mehanički determinisanu i, drugo, da je treba objašnjavati terminima druge društvene činjenice, a nikada činjenicom nižeg reda (na primer, biološkim ili psihološkim uzrokom). U raspravljanju o ovom predmetu¹² Dirkem istovremeno napada dve suprotne struje: psihologizam i individualizam — kao i njihovu posebnu mešavinu od koje je sastavljen utilitarizam. Običan postupak objašnjavanja jedne društvene činjenice terminima njene korisnosti ili terminima zadovoljavanja koje ona pruža pojedincu je, tvrdi Dirkem, potpuno pogrešan, jer naše potrebe ne stvaraju same po sebi uslove koji će zadovoljiti te potrebe; i samo objašnjenje u terminima *causa efficiens** je naučno prihvatljivo. Štaviše, ako pretpostavimo da uzrok društvene činjenice leži u pojedincu, nećemo moći da objasnimo prinudu koju društvena činjenica, po definiciji, vrši na pojedinca. Otuda »uzrok koji determiniše jednu društvenu činjenicu mora se tražiti među antecedentnim društvenim činjenicama... Funkcija jedne društvene činjenice mora se uvek tražiti u njenoj relaciji sa nekim društvenim ciljem.¹³

Još ostaje pitanje koji će posebni red društvenih činjenica obezbediti krajnji princip objašnjavanja. Dirkem smatra da društvene činjenice, pošto proističu iz čina udruživanja, moraju varirati u saglasnosti sa oblicima ovog udruživanja, »tj. u saglasnosti sa načinom na koji su sastavni delovi društva grupisani. Tako, »krajnje poreklo svih značajnih društvenih porcesa treba tražiti u konstituciji interne društvene sredine.«¹⁴

Ova interna društvena sredina, o kojoj Dirkem na drugim mestima govori kao o društvenom »supstratu«,¹⁵ sastoji se od takvih morfoloških elemenata kakvi su: brojnost grupe, stepen bliskosti u grupi, ravnomernost difuzije u datoj oblasti, broj i dispozicija komunikacija i transporta, itd. Ona je, stoga, u osnovi stvar prostorne distribucije fizičkih entiteta (ovde su čak i osobe razmatrane u svom fizičkom aspektu). Istaknuti ultimum ovog faktora razlog je što su neki pisci proglasili Dirkema za sociolo-

¹² *Règles*, chap. V.

* Pokretački uzrok. — *Prim. red.*

¹³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ »Morphologie sociale«, Uvod, *Année sociologique*, II (1899), 520.

škog materijalistiu.¹⁶ Ovu kritiku Dirkem pokušava da otkloni tvrdnjom da nije važan samo broj ljudi u određenoj oblasti (»materijalna gustina«) nego da je važan i broj ljudi koji su uspostavili efektivne *moralne* odnose (»dinamička gustina«). Međutim, uvodeći ove nematerijalističke elemente u ovu koncepciju, Dirkem žrtvuje veliki deo njene radne vrednosti, jer se stepen njene primenljivosti ne može više determinisati isključivo spoljašnjim opservacijama.¹⁷

Jedna zanimljiva faza u Dirkemovom pozitivizmu je njegov program za jednu primenjenu sociologiju koja će formulisati pravila društvenog usmeravanja.¹⁸ Ova nauka ne samo što će nas uputiti kako da pronađemo najbolji način na koji ćemo ostvariti društvene ciljeve već će takođe odrediti ciljeve kojima određeno društvo treba da stremi, i to će u potpunosti obaviti na osnovu naučnog posmatranja empirijskih podataka. Ovo se može postići, tvrdi Dirkem, utvrđivanjem objektivnog kriterijuma za određivanje društvenog zdravlja i društvene patologije. Kada jednom pronađe takav kriterij, sociologija može primeniti opšte zakone sociologije za očuvanje zdravlja društva, baš kao što medicina primenjuje fiziološke zakone da bi se očuvalo zdravlje pojedinca.¹⁹

Dirkem je brzo napustio kriterijum korisnosti, kao nešto što se obraća subjektivnom stanju pojedinca i, stoga, kao nešto čemu nedostaje naučna objektivnost. Umesto toga, on definiše zdravlje izrazom »normalnost« i usvaja *opštost* kao kriterijum »normalnosti«. Društveno zdravo je ono što je normalno; pošto je »normalan tip identičan sa prosečnim tipom... svako odstupanje

¹⁶ Među ostalima P. Barth, R. Worms, G. Richard i R. Lahomb.

¹⁷ Durkheim je sklon da ograniči kauzalnu konačnost čak i ovog njenog morfološkog faktora, tvrdeći da nijedan faktor nije stvarno konačan za nauku i da su morfološke činjenice i same pod uticajem drugih tipova društvenih promena (*Règles*, p. 142).

¹⁸ Durkheim se žestoko suprotstavljao uvođenju praktičnih razmatranja i problema u samu sociologiju, ali, s druge strane, očekivao je da sociologija ima važne praktične *primene*. U stvari, on tvrdi da »mi ne bismo mogli smatrati naše naučne napore vrednim truda, ni jednog jedinog sata, kada bi oni imali samo spekulativan interes« (*Division du travail*).

¹⁹ *Règles*, pp. 61 i dalje. Ovaj povratak na medicinsku analogiju karakterističan je za sociologističku tradiciju, a može se zapaziti kod Saint-Simona, Comtea, Robertyja i Espinasa. Međutim, Durkheim prvi ozbiljno razmatra teškoće obuhvaćene ovom koncepcijom.

od ovog standarda je patološki fenomen«.20 U primeni ovog kriterijuma Dirkem dolazi do paradoksalnih zaključaka. Pošto preovlađuje u svim, ili u najvećem broju društava, zločin se mora smatrati normalnim i jednim od elemenata društvenog zdravlja. S druge strane, izvesne pojave koje su bile uobičajene u svim društvima zapadne civilizacije tokom proteklog stoleća, kao što su porast samoubistava i slabljenje moralne osude samoubistava, kao i izvesne tipove ekonomske nepodešenosti, Dirkem je svrstao u patološke.21 Kritičari su takođe ukazali i na to da ovaj kriterij normalnosti vodi jednom ultrakonzervativnom moralu čistog društvenog konformizma, jer je svaka devijacija onog što je opšte u jednom društvu svrstana u patologiju.22 Jedna implicitna koncesija ovoj kritici je možda očigledna u Dirke-movom priznanju da, u periodima velikih društvenih promena, pojave koje su opšte mogu biti samo »na izgled normalne«, a neke izuzetne pojave mogu biti normalne zato što su tesno vezane za uslove društvenog postojanja«.23

III. DIRKEMOVE SUPSTANTIVNE TEORIJE

A. Društvena činjenica

Dirkem jako naglašava svoju definiciju socijalnog faktora u terminima prinude i eksteriornosti. Na žalost, precizno značenje ovih kriterijuma nikada nije bilo jasno. Na osnovu svog fundamentalnog metodološkog postulata da društvene činjenice treba tretirati kao stvari, Dirkem dolazi do zaključka da društvena

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ Haltwachs, Durkheimov sledbenik i bliski učenik, tvrdi da je Durkheim na osnovu svog sopstvenog kriterija, trebalo da proceni da je porast samoubistava normalan. Čini se da je očigledno da pripisivanje normalnosti ili abnormalnosti nije potpuno objektivna i mehanička procedura, već da po- čiva na izvesnim skrivenim i relativno subjektivnim merilima vrednosti.

²² Među sposobnim kritičarima Durkheimove teorije socijalne pato- logije možemo spomenuti G. Tardla, R. Lacombla, G. Belota, C. Bou- glea, G. Richarda, G. Cantécora i A. Fouilleca.

²³ *Règles*, p. 76. Čini se da se ovde kao konačno merilo vrednosti uzima prevazilaženje principa korisnosti.

činjenica mora imati dve važne karakteristike jedne stvari: mora biti eksteriorna (u smislu da nije identična u odnosu na ideju u svesti naučnika) i mora nametnuti izvesnu prinudu naučniku (u smislu da poseduje nezavisne karakteristike koje nisu pod uti- cajem naučnikove volje), prema kojima se naučna teorija mora uskladiti, ili koje mora izraziti, ako se želi da bude istinita. Pre- noseći centar reference sa naučnika koji *proučava* društvene či- njenice na *pojedince* koji deluje, a koji *živi* u nekoj sredini društve- nih činjenica, Dirkem je u mogućnosti da snabde kriterijume eks- teriornosti i prinude novim i potpuno nezavisnim nizom značenja. Za pojedinca koji deluje društvena činjenica je eksteriorna u tom smislu što se doživljava kao neka nezavisna realnost koju nisu ni on niti ijedan drugi pojedinac stvorili, a koja bukvalno čini jedan deo njegove objektivne sredine. Na isti način, društvena činjenica poseduje karakteristiku prinude tako što se ne prilag- ođava volji pojedinaca, već se, naprotiv, nameće pojedincima, regulišući njihovo ponašanje, pa čak i njihovu volju.

Supstantivna doktrina o eksteriornosti društvene činjenice je tako identična sa onim što se naziva »agelički realizam«. Ona potvrđuje da je društvo realnost *sui generis*, iznad i van pojedi- naca. Postoje četiri glavna tipa evidentnosti koje Dirkem na- vodi u odbranu ove doktrine. Prvo je dokazano da postoji he- terogenost između individualnih i kolektivnih stanja uma. Tako se pokazalo da je u doba ugroženosti nacije intenzitet kolektivnog ose- ćanja patriotizma mnogo jači nego osećanje pojedinca, a društvo je mnogo spremnije da žrtvuje pojedince nego što su pojedinci sami spremni da se žrtvuju. Slično tome, za nedoslednu i neodređenu individualnu osudu nečasnosti kaže se da je u izrazitoj suprot- nosti sa »bezuslovnom, eksplicitnom i kategoričnom osudom kojom se društvo brani od lopovluka u svim njegovim oblicima«.24 Drugi tip argumenta, koji se u ovom ili onom obliku može naći praktično u svim Dirkemovim radovima, naglašava razliku izme- đu stavova i ponašanja pojedinca koja je rezultat situacije u grupi. Kada je u gomili, pojedinac misli, oseća i dela na drugi način. Iz toga sledi, tvrdi Dirkem, da se nova realnost mora stvoriti udruživanjem pojedinaca i da ova realnost protivdejtstvuje na ose- ćanja i ponašanje pojedinaca i menja ih. Jednoobraznost druš- tvenih statistika pruža treći tip evidentnosti. Mnogi tipovi druš- venih činjenica, kao što su, na primer, zločini, brakovi i samo-

²⁴ *Le Suicide: étude de sociologie* (novo izdanje; Paris, 1930), p. 357.

ubistva, pokazuju iz godine u godinu zapanjujući stepen numeričke konzistentnosti, odnosno ili ostaju gotovo neizmenjeni ili održavaju jednoobraznu meru promena. Takva jednoobraznost, tvrdi Dirkem, ne može proisteći iz ličnih motiva ili karakternih osobina pojedinca, koji su tako varijabilni da bi mogli obuhvatiti nešto što je, praktično, samo slučajna distribucija. Oni se, pokušava Dirkem da dokaže, ne mogu dobro objasniti ni fizičkom, biološkom ili fiziološkom jednoobraznošću. Jedino objašnjenje može se naći u uticaju izvesnih stvarnih društvenih tokova koji obrazuju jedan (dosad neotkriven) deo pojedinačne sredine.²⁵ Četvrti tip argumenata zasniva se na analogiji i na filozofskoj teoriji neočekivanog.²⁶ Baš kao što se fenomen života ne može objasniti fizičko-hemijskim svojstvima molekula koji obrazuju ćeliju, već posebnim udruživanjem molekula, i baš kao što fenomen svesti ne leži u fiziološkoj prirodi ćelije, već u posebnom načinu udruživanja molekula, tako i mi moramo prihvatiti činjenicu da se društvo ne može svesti na svojstva pojedinih umova, već da ono konstituiše realnost *sui generis* koja proističe iz kolokacije i interakcije pojedinih umova.

Druga karakteristika društvene činjenice, »prinuda« koju ona vrši na pojedinca, može se posmatrati kao jednostavna posledica njene spoljašnosti. Pošto je društvena činjenica i realna i eksterna ona obrazuje deo pojedinačne sredine i, kao fizički i biološki delovi njegove sredine, nameće mu izvesnu prinudu; jer je obeležje nezavisne realnosti otpor kojim se ona suprotstavlja našoj volji i protivpritisak koji vrši na naše ponašanje. Štaviše, činjenica društvene prinude ulazi u neposredno iskustvo pojedinca. Pojedinac ne može da se ogлуši o pravila iz oblasti prava i morala (koja su najtipičniji nizovi društvenih činjenica), a da ne iskusi određene manifestacije društvenog neodobravanja. Ali ako je prinuda tako esencijalan elemenat u pravu i etici, ona ne može biti potpuno odsutna u drugim tipovima društvenih činjenica.²⁷

²⁵ *Ibid.*, pp. 346 i dalje

²⁶ To je najpodrobnije razrađeno u Durkheimovom napisu »Représentations individuelles et représentations collectives« *Revue de métaphysique et de morale*, vol. VI, (maj, 1898). Preštampan u Durkheimovoj knjizi *Sociologie et philosophie* (Paris, 1924), chap. I, pp. 1—48.

²⁷ Jedna od glavnih teškoća za razumevanje Durkheima proizlazi iz velike (a verovatno i neopravdane) ekstenzije koja je data značenju termina »prinuda«. Pisac ovog članka je izvodio *sedam* različitih značenja u kojima

B. Podela rada

Glavni problemi koje Dirkem tretira u svojoj knjizi *O podeli društvenog rada* (*De la division du travail social*), odnose se na prirodu i uzrok društvene evolucije.²⁸ Dirkem se složio sa Spenserom i utilitaristima da važan aspekt promene od primitivnih do civilizovanih oblika postojanja društva treba tražiti u porastu podele rada, ili specijalizacije. Ali Dirkem je osetio da su utilitaristi u svom opisu evolucije društva preterano naglašavali ekonomske promene i da su pogrešno shvatili ili zanemarili daleko važnije promene u moralu i pravu. Kako Dirkem smatra, osnovna razlika između primitivnih i civilizovanih društava je u tipu morala ili društvene solidarnosti,²⁹ što se recipročno ogleda u tipu pravnog kodeksa.

U primitivnom društvu, gde je podela rada u začetku, pojedinci su relativno homogeni i povezuje ih »mehanička« solidarnost koju karakteriše slepo povinovanje svim diktatima javnog mnjenja i tradicije. Zakonski sistem je zamišljen tako da prven-

Durkheim upotrebljava ovaj termin, kao što pokazuju sledeći slučajevi, a koje sve daje Durkheim kao primere društvene prinude: 1) Zakon prinudava pojedinca na poslušnost kaznenim sankcijama. 2) Moralno pravilo posmatra pojedinac kroz strah od javnog mnjenja. 3) Ideal ili vrednost koju pojedinac možda prihvata od svoje kulture, utiče na njega da dela na izvestan način 4) Stanovnik Francuske je primoran da govori francuski ako želi da ga razumeju; slično tome, jedan trgovac mora da plaća procenat interesa koji preovlađuju i nadnice ako želi da se i dalje bavi trgovinom. 5) Transportni putevi i komunikacije utiču na tok migracija i na širenje kulture. 6) Pojedinac u gomili je primoran da dela na način na koji ne bi delao kada bi bio sam. 7) Obrazovanje ili ulivanje u glavu dovodi do prihvatanja istinitosti izvesnih doktrina.

Po autorovom mišljenju, samo su prvi i drugi slučaj primeri kolektivne prinude. Uopšte uzev, Durkheim ne uspeva da uoči značajnu razliku između: 1) *kolektivne prinude*, gde grupa namerno suzbija izvesne tipove akcija koje bi pojedinci želeli da izvedu; 2) *kulturne determinacije*, gde ideje, vrednosti, i sheme akcija, preneti putem obrazovanja i imitiranja, utiču na ono u šta ljudi veruju i na način na koji žele da delaju; 3) *fizičke determinacije*, gde topografija ili materijalna kultura utiču na odvijanje raznih društvenih procesa; i 4) *psihološke kompulzije*, gde grupna situacija obezbeđuje izvesne neobične psihološke stimuluse, koji opet stvaraju snažne emocionalne reakcije i neobičajeno ponašanje.

²⁸ Durkheim, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (Paris, 1893).

²⁹ Kao što ćemo videti, individualni moral i društvena solidarnost toliko su tesno povezani u Durkheimovoj svesti, da u stvari, obrazuju jedan entitet.

stveno kažnjava one koji krše kolektivnu volju i vređaju kolektivna osećanja, i da ovim kažnjavanjem ponovo uspostavi moralnu ravnotežu. U takvom društvu moralna i zakonska odgovornost je kolektivna, postoji tendencija da socijalni status bude nasledno određen, a relativno mali deo društvenog života reguliše se ugovorima. U civilizovanom društvu u kojem je razvijena podela rada, pojedinci imaju različite personalnosti, iskustva i funkcije, i oni su povezani »organskom« solidarnošću čiji su koreni u njihovoj potrebi da se uzajamno pomažu. Osnovni cilj zakonskog sistema je u tome da pojedincu vrati ono što mu je nepravedno oduzeto. U ovoj vrsti društva individualizam je dominantno moralno načelo, ali individualizam u vrlo specifičnom smislu. Individualizam, kao svesni moralni stav koji je svojstven našem tipu društva, ne daje pravo pojedincu da neograničeno stremljenju svojih neposrednih želja; to je pre obaveza koja mu je stavljena u dužnost da individualizira sebe intenzivnom specijalizacijom, kako bi na taj način dao određeni doprinos dobrobiti društva. To je ozbiljna zapovest da se izbegavaju zadovoljstva diletantizma i unapređuje podela rada.³⁰ Dirkem se intenzivno trudi da pokaže da čisto egoistički i hedonistički individualizam nikada ne može proizvesti društvenu solidarnost ili poslužiti kao osnova za društvenu koheziju. Dirkem je posebno na muci kada pokušava da pokaže da mirni i blagonakloni ugovorni odnosi mogu postojati samo u okviru jednog zakonskog ili moralnog reda koji ograničava tipove validnih ugovora, daje određenu interpretaciju u pogledu obaveza koje proističu iz ovih ugovora i nameće njihovo izvršenje.³¹

Još oštrije je Dirkemovo neslaganje sa utilitaristima o *uzroku evolucije društva*. Oni su tvrdili da su podela rada i, kao rezultat te podele, dobit od ekonomske produktivnosti, kao i materijalna civilizacija, proistekli, sasvim jasno, iz želje pojedinaca da steknu veća dobra i viši životni standard. Ovo Dirkem koristi kao probni slučaj u svojoj borbi protiv objašnjenja društvenih činjenica u terminima motiva pojedinaca i tendencija ljudske prirode. Generalna linija ovog argumenta je sledeća.³² Ljudska bića imaju samo ograničenu i skromnu sposobnost da uživaju u ekonomskim dobrima, pa bi zbog toga ona odavno prestala da po-

³⁰ *Division du travail*, pp. 450—52.

³¹ *Ibid.*, pp. 230 i dalje.

³² *Ibid.*, pp. 256 i dalje.

većavaju svoja dobra ako bi sreća bila motiv za povećanu produkciju. Sreća je povezana sa zdravljem društva koje ugrožavaju sve vrste neumernosti, uključujući i obilje materijalnih raskoši. Velike društvene promene, koje uništavaju ustaljene navike, stvaraju veliku patnju, pa zato težnja za srećom ne bi mogla povući celu generaciju da se toliko žrtvuje za raskoš koju ona svesno ne želi i od koje bi samo sledeće generacije imale koristi. Na kraju, nije dokazano da materijalni progres i civilizacija uopšte čine ljude srećnim. U stvari, očigledno zadovoljstvo u primitivnom društvu i relativno mali broj samoubistava i neuroza otkrivaju da u tom društvu postoji mnogo viši stupanj prosečne sreće nego u savremenim civilizacijama. Prema tome, civilizaciju nije stvorila žudnja za srećom.³³

Kad je izložio psihologistička i individualistička objašnjenja podele rada, Dirkem se okrenuo svom sopstvenom morfološkom objašnjenju, koje se u potpunosti podudara sa zahtevima postavljenim u spisu *Pravila sociološkog metoda (Règles de la méthode sociologique)*. Podela rada se pripisuje promenama u strukturi društva koje proističu iz uvećane materijalne i moralne kompaktnosti. Priraštaj stanovništva dovodi do pojačane konkurencije i tako su pojedinci, da bi preživeli, primorani da se specijalizuju. Tako Dirkem, i protiv svoje volje, zasniva celo svoje objašnjenje na činjenici pretpostavljenog prirodnog priraštaja stanovništva. Ovo je očigledno više biološki no sociološki tip objašnjenja i više se približava otvorenom materijalizmu nego bilo šta drugo u kasnijem Dirkemovom redu.³⁴

³³ *Ibid.*, pp. 269 i dalje. Na ovo je često ukazivano kao na zapanjujući *non sequitur* koji zapanjuje. G. Belot je primetio da bi čovek mogao reći za trgovca koji je bankrotirao da mu nada u dobit nije mogla biti motiv. Štaviše, ceo ovaj argument počiva na premisama koje su nedopustive po Durkheimovim metodološkim kriterijima. Njegova rasprava o čovekovoj sposobnosti da bude srećan ili o raznim stepenima sreće koju uživaju i primitivni i civilizovani ljudi, oslanja se, na žalost, na proizvoljne i subjektivne psihološke intuicije koje na drugim mestima Durkheim osuđuje kao *prénotions*. Štaviše, koncepcija ljudske prirode kao u osnovi statične i lako zadovoljive u pogledu želja izgleda isto toliko nerealna koliko i dijametralno suprotna, ali u istoj meri jednostrana koncepcija o ljudskoj prirodi koju Durkheim razrađuje u delu *Le Suicide* (cf. ispod, p. 509).

³⁴ Od Durkheimovih dana ima mnogo antropoloških dokaza koji pokazuju da je u primitivnom društvu priraštaj stanovništva više izuzetna nego normalna pojava i da je sam broj stanovništva određen brojnim društvenim i kulturnim faktorima (treba videti Carr-Saunders, *Population Problem* (Oxford, 1922), Štaviše Durkheimu je trebalo da bude jasno da bi pri-

C. Samoubistvo

Dirkemovo intenzivno proučavanje samoubistva³⁵ više je no zanimljiva statistička analiza jedne važne empirijske teme. Kao i obično, Dirkemu je veoma stalo da pokaže kako iskustvo podupire teorijsku doktrinu, u ovom slučaju spoljašnost i prinudnu silu jednog datog reda društvenih činjenica.

Dirkem počinje odbijanjem definicije samoubistva kao jednog namernog čina samouništenja, zbog toga što namere ne mogu da se posmatraju spolja i zato što su isuviše raznorodne da bi se definisala pojedinačna pojava. Zatim se on upušta u ingeniozno statističko pobijanje teorija koje nastoje da objasne samoubistvo terminima različitih klimatskih, geografskih, bioloških ili fizioloških faktora. Kao alternativu on predlaže koncepciju samoubistva kao društvene činjenice, koja se može objasniti društvenim uzrocima. Takvu društvenu, supraindividualnu prirodu samoubistva podupire opservacija da je broj samoubistava (ili broj njegovih oblika) u datom društvu godinama upadljivo konstantan. Dirkem tvrdi da bi takva konstantnost bila neobjašnjiva kada bi broj samoubistava zavisio od vrlo promenljivih i praktično slučajnih karakteristika pojedinaca i njihove volje. On zaključuje da samoubistvo mora proizlaziti iz pojedinačnog tipa uzročnog faktora koji iz godine u godinu zadržava nepromenjenu snagu. Pošto njegove statističke demonstracije isključuju klimatske, geografske, biološke i psihološke faktore, Dirkem zaključuje da se sveobuhvatan činilac kojim se to objašnjava može naći samo u društvenoj oblasti.

Društveni faktori koji utiču na broj samoubistava mogu se otkriti iz korelacije broja samoubistava sa grupnim sklonostima i važnim kolektivnim procesima. Tako Dirkem dokazuje da je među slobodnim misliocima najveći broj samoubica, a odmah iza njih su protestanti; među katolicima, je taj broj manji, a među Jevrejima najmanji. Osnovna razlika, prema Dirkemu, ne počiva u verskim opredeljenostima, nego u stepenu intergacije

raštaj stanovništva, gde dođe do njega, mogao biti ugrožen emigracijom, ili ratom i tamo, gde se izabere podela rada, motiv pojedinca i lično rasuđivanje ili kolektivna dobrobit mogu uticati na donošenje odluke. Stoga i uzročnost ne bi mogla biti potpuno »mehanička«.

³⁵ Durkheim, *Le Suicide* (Paris, 1897).

verske grupe. Protestantizam obuhvata veći stepen verskog individualizma nego katolicizam, a versku grupu manje prožima homogenost vere, dok judaizam — zbog toga što je progonjen iz generacije u generaciju — čvrsto povezuje svoje pripadnike kako bi im omogućio da se suprotstave neprijateljskoj okolini. Dirkem podrazumeva da jedan značajan tip samoubistva (»egoistički«) nastaje kao posledica nedovoljnog učešća pojedinca u životu jedne grupe. Pojedinaac sam za sebe malo vredi; samo ono što on izvlači iz učešća u društvenoj grupi može dati njegovoj privatnoj egzistenciji cilj i značaj. Otuda pojedinac koji ostaje po strani od snažno integrisanih društvenih grupa, koji sledi isključivo svoj lični cilj, u većoj je meri nego ostali sklon da se preпусти dosadi i osećanju uzaludnosti daljeg življenja.

»*Suicide anonique*«* ili samoubistvo »usled nepoštovanja normi« drugi je važan tip samoubistva koji je opisao Dirkem. On primećuje da je broj samoubistava kod neženja mnogo veći nego kod oženjenih ljudi i da opšta krivulja samoubistava opada u doba rata i penje se u doba oštre ekonomske depresije i izuzetnog prosperiteta.³⁶ Dirkem pretpostavlja da su želje pojedinca same po sebi bezgranične i nezasite i da mentalno zdravlje i zadovoljstvo zahtevaju da društvo utvrdi granice onoga što pojedinac može očekivati u pogledu ličnog zadovoljenja. U razdobljima izuzetnog prosperiteta, uobičajeni životni standardi lako se prevazilaze a ne uspostavljaju se nove norme ili, pak, odgo-varajući životni standardi. Međutim, neograničena očekivanja moraju ranije ili kasnije da prouzrokuju razočarenje koje vrlo lako može postati kobno za pojedinca kome nedostaje snažna moralna konstitucija. Tako, neženja — koji ima manje ograničenja u svom seksualnom životu nego oženjen čovek — lakše se razočara i život mu se smuč. Tu je stepen integracije društva nešto važno, jer na njemu počiva sposobnost društva da obuzda pojedinca. Zato u doba rata — kada normalno postoji snažno ujedinjavanje društva radi odgovora na spoljne pretnje — ono nameće strožiju disciplinu pojedincu i na taj način ga čuva od samoubistva. S druge strane, ozbiljna potištenost uključuje i društvenu dezorganizovanost, i patnja koju ta dezorganizova-

* Anamično samoubistvo. — *Prim. red.*

³⁶ Uočeno povećanje broja samoubistava tokom perioda izuzetnog prosperiteta potkrepljeno je daljim istraživanjem.

nost stvara u društvenoj svesti odražava se i na svest pojedina od kojih mnogi vrše samoubistvo.*³⁷

Dirkem dolazi do zaključka da postoje »samoubilački talas« prouzrokovani različitim stanjima društvene organizacije, koja mehanički deluje na pojedince i neke od njih prisiljava da počinje samoubistvo. Te samoubilačke struje su isto toliko stvarne i isto toliko spoljašnje za pojedinca kao što su fizičke i biološke sile koje prouzrokuju smrt. Samoubilački talas, kao i biološka epidemija, ima determinisani broj žrtava odabranih među onima koji su najmanje sposobni da mu se odupru. U samoubistvu postoji jedan individualni faktor kao što postoji i u bolesti; međutim, on određuje koji će pojedinae posebno pokleknuti, ali ne i koliko će broj ljudi umreti.³⁸ Pojedinae se može samom sebi — a i ostalima — činiti kao čovek koji vrši samoubistvo iz ličnih motiva. Međutim, njega su, u stvari, na taj korak naterale bezlične sile, kojih on po svoj prilici nije svestan (sem ako nije sociolog). Možda još nigde u sociološkoj literaturi doktrina ageličkog fatalizma nije dobila dramatičniju primenu!³⁹

* Dirkem govori o trećem tipu samoubistva — *altruističkom* kao oblik žrtvovanja za druge. — *Prim. red.*

³⁷ Treći tip samoubistva (»altruističko samoubistvo«) Durkheim je objasnio kao nešto što rezultira iz prekomerne društvene integracije. Na žalost priroda ovog samoubistva daleko je od toga da je jasna. Durkheim ga definiše tako očigledno zbog toga da bi uključio želju za žrtvovanjem života za dobro drugih (kao što se vojnik žrtvuje da bi spasao svoje drugove, ili majka da bi spasla svoje dete). Ipak, kao što je Holbwachs kasnije rekao; društvo ovo ne smatra samoubistvima; i ovo stoga nije dobra sociološka definicija. Štaviše, zanimljivo je primetiti da Durkheim sam zaboravlja na »altruističko samoubistvo« u važnim delovima svoje studije. Takon on koristi ordinarnu statistiku samoubistva u procenivanju ukupnog broja samoubistava, potpuno previdajući činjenicu da najveći broj samoubistava nije zajednički razmatran kao samoubistva i da ne ulazi u zvaničnije statistike o broju samoubistava. Ova greška naročito je upadljiva kada on tvrdi da se ukupan broj samoubistava smanjuje za vreme rata. Ako se uključe i slučajevi samožrtvovanja, ovaj procenat može biti mnogo veći. Čini se da on takođe zaboravlja na »altruističko samoubistvo« u svojoj apriornoj osudi samoubistva kao moralnog zla.

³⁸ *Le Suicide*, pp. 366 ff.

³⁹ Dva kritička pravca koja nam se čini da bi se mogla iskoristiti za pobijanje Durkheimove teorije o samoubistvu jesu: 1) Durkheim hipostatizuje statističku prosečnu vrednost. Jednoobraznost broja samoubistava možda potiče od jednoobrazne snage iz godine u godinu velikog broja faktora koji prouzrokuju samoubistva. 2) Gde su faktori sastava grupe, socijalne integracije, itd. uticajni, oni verovatno deluju na broj samoubistava utičući

D. Agelički transcendentizam

Godine 1898. Dirkem ulazi u jednu novu i posebnu fazu u svom radu. Karakteriše je, na prvom mestu, jedna mnogo više idealistička koncepcija društvene grupe i veće naglašavanje »kolektivnih predstava« nego unutrašnje društvene sredine; i, na drugom mestu, preterano smelo ispitivanje društvenog porekla morala, vrednosti, religije i znanja. Društvenoj grupi Dirkem sukcesivno pridaje karakteristike hiperspiritualnosti, personaliteta, kreativnosti i transcendentnosti. Početak ove faze označava publikovanje Dirkemovog napisa o pojedinačnoj i kolektivnoj predstavi.⁴⁰

Glavni zaključak ovoga napisa je da postoje kolektivna mentalna stanja koja se mogu svesti na mentalna stanja pojedinaca u onoj meri u kojoj se mentalna stanja pojedinaca mogu svesti na fiziološka stanja nezavisnih ćelija mozga. Asocijacija pojedinaca stvara jednu emergentnu realnost — društvo — koja je relativno nezavisna od svojstava pojedinaca koji je obrazuju. Nema sumnje da su na formiranje kolektivnih predstava uticali uslovi materijalnog supstrata: ali, jednom stvorene, one su delimično autonomne realnosti, koje se kombinuju prema prirodnim afinitetima i koje nisu blisko determinisane karakterom sredine u kojoj su nastale. ⁴¹ Ova koncepcija društvenih činjenica, kao nešto što sačinjava jednu nezavisnu realnost, veoma je daleko od materijalizma, kaže Dirkem. Ako je um pojedinca duhovna realnost, društvenim činjenicama se mora dati atribut »hiperspiritualnosti«.

na motive pojedinaca; i ovo obrazuje jednu nezamenljivu kariku u kauzalnom lancu. Uticaj društva na broj samoubistava nije toliko stvar kolektivne kompulzije koliko kulturne determinacije. Tako, na primer, samoubistva pojedinaca, koji su osiromašili za vreme ekonomske depresije, treba objašnjavati činjenicom da su oni zahtevali od svoje kulture izvesne procene vednosti naglašavajući neuslovljenu želju za postizanjem svog društveno-ekonomskog statusa.

⁴⁰ Durkheim, »Représentations individuelles et représentations collectives«, *Sociologie et philosophie* (Paris, 1924) chap. I, pp. 1—48.

⁴¹ Ovo predstavlja glavno odstupanje od pozicije usvojene u delu *Règles* — da sociolog treba da objasni sve društvene promene u terminima promena u internacionalnom društvenom miljeu.

E. Agelički personalizam i teorija morala

Drugi Dirkemov važan korak u razvoju transcendentalne teorije društvene grupe odnosi se na razvoj sociologističke teorije morala.⁴² Prvo, on smatra da moralna činjenica predstavlja poseban dualitet. Moralno pravilo nas ispunjava uvažavanjem i osećanjem obaveze, koje je potpuno nezavisno od toga da li je ovo pravilo zadovoljeno ali, s druge strane, moramo prihvatiti da je ovo zadovoljenje dobro i poželjno (čak ako ono u tom trenutku ne odgovara našim ličnim željama).⁴³

Ako istražujemo poreklo moralnog pravila, odmah nam je uočljivo da ono ne može poticati od pojedinca, jer nikada nijedan akt nije bio nazvan »moralnim« ako mu je ekskluzivni cilj očuvanje i samorazvoj pojedinca. Ako taj agens sam po sebi ne može da bude izvor moralne obaveze, to ne mogu ni drugi pojedinci, jer se oni u osnovi ne razlikuju od agensa. Ali nesebičnost i predanost osnovne su karakteristike moralnog akta, a ova osećanja su bez značaja ili nemoguća ukoliko se ne potčinjavamo jednom drugom svesnom biću (prvenstveno biću koje ima veću moralnu vrednost nego mi sami). Ako se, međutim, sva ljudska bića isključe, ostaju još samo dve alternative: Bog i društvo. U osnovi su ove dve alternative istovetne, pošto je Bog samo društvo »preobraženo i shvaćeno simbolično«. ⁴⁴ Tako, ako će moralni život imati ikakav značaj, moramo prihvatiti da je društvo samo po sebi prava moralna ličnost, koja se dobija sintezom pojedinaca i po osobinama se razlikuje od svih pojedinaca ponaosob.

⁴² Durkheim je ovu teoriju prvi put izneo 1906. godine na sastanku *Société Française de Philosophie*, održanom 11. februara i 22. marta. Ovaj članak i kasnije diskusija, štampani su u *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, VI (Paris, 1906), 113 ff.

⁴³ *Ibid.*, pp. 121 ff. Durkheim takode primećuje da se ova ista dualnost može naći u pojmu svetosti, koji je istovremeno i zabranjen i inspiriše. On tvrdi da su religija i moral u veoma bliskom odnosu, kako logičkom tako i istorijskom.

⁴⁴ »Danas u svetu iskustva znam samo za jedan subjekt koji poseduje moralnu realnost koja je bogatija i kompleksnija od naše; to je kolektivnost. Ne, ja grešim; postoji još jedno biće koje bi moglo imati istu ulogu: naime, božanstvo. Moramo napraviti izbor između boga i društva. Neću ovde da ispitujem razloge koji bi mogli ići na uštrb jedne ili druge solucije, štaviše, obe solucije savršeno su kompatibilne. Dodaću da je, s moje tačke gledišta, ovaj izbor nevažan, pošto u božanstvu ne vidim ništa drugo do društvo koje je transfigurirano i shvaćeno simbolično« (*ibid.*, p. 129). Uočite samo kako ovo anticipira fundamentalnu ideju Durkheimove studije o religiji.

Ovom solucijom se objašnjava dualistički karakter moralne činjenice. Ona je obavezna zato što je to imperativ društva, a društvo tako beskonačno prevazilazi pojedinca, kako materijalno tako i moralno, da su imperativi tog društva dovoljno autoritativni da nametnu безусловnu poslušnost. Ali, s druge strane, ona izgleda dobra i poželjna, pošto je društvo izvor svih viših vrednosti civilizacije i kreator onog elementa u pojedincu koji ga izdiže iznad nivoa životinje. Bez društva, jezik ne bi postojao; a bez jezika, viši mentalni procesi bi bili nemogući. Bez nauke, koja je produkt društva, čovek bi bio bespomoćan pred slepim silama prirode. I tako pojedinac društvu duguje svoju stvarnu slobodu. »Ne možemo želiti da napustimo društvo a da ne poželimo da prestanemo da budemo ljudi«. ⁴⁵

Dirkem na kraju izvlači izvesne važne relativističke zaključke. Moralna pravila su uvek produkt specijalnih društvenih faktora, a svaki moralni sistem veoma zavisi od socijalne strukture društva u kojem egzistira. Ne postoji nijedan moralni sistem koji bi bio moralan za svako društvo, a različitosti morala u različitim društvima ne treba objašnjavati neznanjem ili izopačenošću. Svako društvo ima moralni sistem koji mu je potreban i svaka druga moralnost bi mu škodila. Sociolog ponekad može pomoći društvu ukazujući mu na to koji su moralni sudovi zaista u skladu sa stvarnim stanjem organizacije društva, ali više od toga se ne može učiniti. »Želiti jedan drukčiji moralni sistem od onoga koji je obuhvaćen prirodom društva znači poricati društvo, a samim tim poricati i sebe«. ⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116. Glavni nedostaci Durkheimove teorije o moralu, kako to autoru izgleda, mogu se sumirati na sledeći način: (1) Ostali pojedinci mogu legitimno da budu objekat moralnog ponašanja i mogu sasvim da inspirišu odanost moralu. To ne znači da su oni *bolji* od nas, ali su drukčiji od nas i ovaj kvalitet »drukčijasti« pruža takvu mogućnost elementu odanosti kakvu nijedan, usko egoističan cilj, ne može da inspiriše. Osim toga, bez sumnje je izvesno da želji pojedinca za usavršavanjem i razvijanjem potpuno nedostaje moralna sadržina. Stoga nije neophodno tražiti da društvo bude ličnost. (2) Društvena grupa konzervira kulturu, ali se još nije pokazalo da ona *stvara* kulturu. Naša odanost kulturi i civilizaciji ne zahteva nužno od nas da budemo odani specijalnoj grupi, sa kojom smo slučajno povezani. Ako ta grupa iznevera kulturu ili je onemogućava, mi je s pravom možemo napustiti ili pokušati da je radikalno reorganizujemo. Ukratko, naša odanost društvenoj grupi uslovljena je *njenom* lojalnošću fundamentalnim vrednostima koje prenosi kultura. (3) Ekstremni relativizam Durkheimove teorije onemogućava

Krajnji stupanj u formiranju doktrine agličkog transcendentizma dostignut je 1911. godine razradom opšte teorije vrednosti, u kojoj je društvena grupa prikazana kao transcendentni *kreator svih*, a ne samo moralnih vrednosti.⁴⁷ Dirkem skreće pažnju na očiglednu objektivnost vrednosnih sudova. Tvrdnje da Betovenova muzika ima estetsku vrednost, da časno ponašanje ima moralnu vrednost ili da jedan dijamant ima ekonomsku vrednost — ne izražavaju samo lične preferencije već karakterišu i spoljnu realnost.

Stoga se ne može pretpostaviti da se one odnose na ono što ja ili bilo koji drugi pojedinac, ili čak većina pojedinaca, volimo ili ne volimo. Pošto se vrednosni sudovi ne odnose na neku pojedinčevu preferenciju, one mora da izražavaju hijerarhiju preferencija koje je društvo ustanovilo — a činjenica da je društvo to koje ih je uspostavilo i nametnulo, daje im njihovu objektivnost.

Osnovni problem se, međutim, odnosi na izvor cele oblasti vrednosti. Kako je moguće da čovek, koji živi u svetu faktičke egzistencije, može da shvati i da se poziva na jedan idealni svet vrednosti? Kako je moguć prelaz sa onoga što jeste na ono što bi trebalo da bude?

Prema Dirkemu, snage koje se oslobađaju udruživanjem pojedinaca u društvenu grupu jedine su prirodne snage koje bi bile dovoljne da objasne pojavu jedne idealne oblasti vrednosti. Kada se pojedinci udruže i kada imaju intenzivne umne interakcije, »iz njihovih sinteza pojavljuje se jedan psihički život nov

kritikovanje jednog postojećeg moralnog sistema »spolja«, u terminima širih i mnogo opštijih merila. Ako svako društvo ima moralni sistem, koji mu je potreban, ne postoji baza za fundamentalnu moralnu kritiku i ne postoji mogućnost za moralni progres. Samo konzerviranje nije za društvo, kao što ni za pojedinca nije, potpuno adekvatan, moralni cilj. Pojedinac može voljno žrtvovati svoju ličnu egzistenciju za neki moralni cilj, i slično tome i društvo je odano ciljevima izvan svoje sopstvene egzistencije.

⁴⁷ Durkheim, »Jugements de valeur et jugements de réalité: communication faite au Congrès international de philosophie de Boulogne, 6 avril. 1911«, objavljen u *Revue de métaphysique et de morale*, 3. juli 1911, pp. 436—453; preštampan u *Sociologie et philosophie*, chap. IV, pp. 117. Ubuduće ćemo upućivati na ovaj preštampani članak.

vrste«. ⁴⁸ U takvim periodima uzavrelosti i kolektivnog entuzijazma, kada je okupljanje mnogo češće i razmena ideja mnogo intenzivnija, obrazuju se veliki ideali civilizacije. Primeri su studentski pokret u Parizu u dvanaestom i trinaestom veku, reformacija, renesansa, francuska revolucija i socijalističke pobune u devetnaestom veku. U takvim periodima pojedinci žive višim životom, gotovo potpuno lišeni egoističkih i vulgarnih razmišljanja. Zatim, za neko vreme, čini se da se taj ideal stapa sa stvarnošću, i skoro kao da će se carstvo nebesko ostvariti na ovoj zemlji. Međutim, ova iluzija ne može trajati, jer egzaltacija isuviše iscrpljuje da bi bila večita. »Kad jedan kritični trenutak mine, socijalna mreža se relaksira, intelektualno saobraćanje jenjava, a pojedinac se spušta na svoj uobičajeni nivo«. ⁴⁹ Ono što je ostalo samo je sećanje, grupa *ideja*, koje bi brzo iščilele da ih ne oživljavamo s vremena na vreme proslavama, ceremonijama, govorima, umetnošću, pozorišnim predstavama i drugim oblicima grupne koncentracije i društvene integracije.

Društvo se mora shvatiti kao um sačinjen od kolektivnih ideja, ali ove ideje nisu samo sazajne predstave. One su jako prožete osećanjem i poseduju važne pokretačke elemente, tj. one podstiču na akciju. One su izraz snaga koje su istovremeno i prirodne i idealne. Ovo je moguće zato što društvo ima dualistički karakter: on potiče iz prirode, ali sintetizuje prirodne snage da bi se došlo do rezultata koji je bogatiji, kompleksniji i snažniji nego te snage. »Priroda je ta koja je dostigla najviši stupanj u svom razvoju i koja koncentriše sve svoje energije da bi, na neki način, prevazišla samu sebe«. ⁵⁰

Treba napomenuti da je Dirkem ovde dospao do jedne definitivno ambivalentne koncepcije društva. S jedne strane, to je transcendentnalna realnost, koja se plauzibilno može smatrati izvorom svih transcendentnalnih elemenata u ljudskom iskustvu; i, s druge strane, to je još uvek prirodni fenomen (izvestan broj pojedinaca u prostornoj blizini). Povećanje blizine članova grupe pruža »naturalističko« objašnjenje stvaranja transcendentnalnih elemenata u iskustvu, a smanjenje blizine pruža isto tako naturalističko objašnjenje netranscendentnalnih, sekularnih, *alltaglich**

⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 141—142.

* Svakidašnji. *Prim. red.*

elemenata u iskustvu. Sa daljom tvrdnjom da život grupe prolazi kroz prirodan i neophodan ritam koncentracije i disperzije, doktrina ageličkog fatalizma postaje praktično svemoguća u objašnjavanju svega i svačega.⁵¹

G. Teorija religije

Kako je opšte poznato, osnovna ideja u Dirkemovom delu *Elementarne forme religijskog života*⁵² jeste da je religija potpuno »društvena stvar«. Ovo uključuje dve različite teze: prvo, da religiozne ideje i prakse ukazuju na društvenu grupu ili je simbolizuju, i drugo, da je udruživanje izvor, ili *causa efficiens* religioznog iskustva. Po običaju, Dirkem počinje brižljivim uokviravanjem jedne *ad hoc* definicije predmeta svog istraživanja.⁵³

Sledeći korak je pobijanje glavnih individualističkih i psihologističkih teorija religije, naročito animističkih teorija ser Edvarda B. Tejlora (Edward B. Tylor) i Spensera, kao i Milerove naturalističke teorije. Glavne zamerke ovim teorijama jesu te što su one kadre da objasne samo jedan deo religijskog fenomena i što ne mogu da objasne radikalnu heterogenost između svetog i sekularnog, što je osnovna karakteristika religije; i, najzad, što »objašnjavaju« religiju tumačeći je kao jednu iluziju koja nema nikakvih osnova u stvarnom svetu.

⁵¹ Ovakva univerzalna objašnjenja očigledno imaju malu naučnu vrednost. U daljoj kritici autor će tvrditi da je *mentalna* interakcija samo donekle zavisna od fizičkog dodira i da je baš *mentalna* interakcija važna u razvoju novih ideala ili vrednosti. Durkheim je dao veoma malo dokaza da povećanje fizičke blizine (kao u gomilama) igra važnu ulogu u stvaranju ideala. Povećanje fizičke blizine verovatno je mnogo važnije u stvaranju emocionalnih stavova, koji su povoljni, jer se brzo šire.

⁵² Paris, 1912. Upućivanje se odnosi na odličan engleski prevod koji je dao J. W. Swain, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London, 1915).

⁵³ »Religija je sistem verovanja i prakse u odnosu na svete stvari, naime, stvari koje su razdvojene i zabranjene — verovanja i prakse koje ujedinjuju, u jednu moralnu zajednicu čiji naziv je crkva, sve one koji veruju u njih« (*ibid.*, p. 47). Ova definicija načinjena je *ad hoc*, a to Durkheim implicitno priznaje kada piše: »Drugi elemenat, koji tako nalazi mesto u našoj definiciji, nije ništa manje bitan od prvog; jer, pokazujući da je ta ideja religije nerazdvojiva od ideje crkve, objašnjava da bi religija trebalo da bude eminentno kolektivna stvar« (*ibid.*).

Dirkem prelazi zatim na ispitivanje totemizma kod australijskih Aruntasa. Njegova je postavka da je ovo društvo možda najprimitivnije društvo koje postoji i da će stoga njegove religiozne prakse pokazivati u svom najjednostavnijem obliku originalnu prirodu religije.⁵⁴ Fundamentalna karakteristika totemizma je da klan uzima ime nekog objekta iz svoje okoline, obično životinje ili biljke, da tvrdi da vodi poreklo od njea i da praktikuje ritualno uzdržavanje prema tom objektu. Prema Dirkemovoj analizi, najfundamentalnije verovanje u totenizam je verovanje u tajanstvenu i svetu silu ili načelo koje animira totem, određuje fizičke kazne za povredu tabua totema i uliva moralne odgovornosti. Snažna osećanja strahopoštovanja i dubokog poštovanja za taj totem teško da mogu poticati od fizičkih svojstava samog totema, jer je ovaj totem obično neka bezazlena i beznačajna životinja ili biljka. Stoga totem mora biti shvaćen kao simbol. On simbolizuje, na prvom mestu, sveto totemsko načelo ili boga, i, na drugom mestu, sam klan, sa kojim je totem skoro sasvim identifikovan. Dirkem iz ovoga izvodi zaključak da su totemsko božanstvo i klan, u stvari, isto i, još opštije, da je bog samo simbolični izraz društva.⁵⁵

Sledeći problem odnosi se na poreklo religioznog iskustva. Dirkem to objašnjava na sledeći način:⁵⁶ Život Arunta podeljen

⁵⁴ Ovaj evolutivni pristup problemu socijalnog porekla izlaže Durkheimu mnogim ozbiljnim kritikama. Na primer, neki autoriteti su tvrdili da su drugi narodi (kao, na primer, afrički Pigmeji, za koje se tvrdi da su monoteisti) mnogo primitivniji od Aruntasa. Štaviše, Sir James Frazer, koji je Durkheimu prvi otkrio religioznu prirodu totemizma, kasnije je promenio mišljenje i došao do zaključka da totemizam u stvari uopšte nije religija. Možda se najozbiljnije zamerke, međutim, odnose na validnost celog evolutivnog pristupa u sociologiji. Da li primitivni narodi predstavljaju jednu raniju fazu u našoj sopstvenoj evoluciji, ili su oni krajnji produkti jedne dugačke i posebne linije evolucije? Da li se primitivnost može izjednačiti sa simplicizmom? Da li će osnovne karakteristike religije biti mnogo jasnije otkrivene u jednom primitivnom društvu gde je religija tesno vezana sa mnogim drugim fazama društvenog života (srodničkim grupama, plenienskim patriotizmom, tehnološkim procedurama itd.) ili u visokocivilizovanom društvu, u kome su sve institucije mnogo izdiferenciranije i očišćene od nebitnih elemenata.

⁵⁵ »... Ako je to najednom simbol boga i društva, zar to nije zbog toga što su bog i društvo jedno? Kako bi amblem grupe mogla da postane figura ovog kvazibožanstva, ako su grupa i božanstvo dve različite stvarnosti? Bog klana, taj totemski princip, stoga ne može biti ništa drugo do sam klan, personifikovan i predstavljen imaginaciji u vidljivoj obliku životinje ili bilja, koji služe kao totem« (*ibid.*, p. 206).

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 214—216

je u dve faze. U prvoj, ili sekularnoj fazi, klan je rasut po malim grupama pojedinaca koji streme svojim privatnim ekonomskim ciljevima i žive životom koji je »jednoobrazan, čamotan i tup«. U drugoj, ili religioznoj fazi, klan se okuplja i »sama ta činjenica koncentrisanja deluje kao izuzetno snažan podsticaj«. Rađa se izvesna vrsta elektriciteta ili kolektivne euforije, koja ubrzo dovodi pojedince u čudesna stanja egzaltacije. Usplamtelost je tako intenzivna da su delirično ponašanje i potpuno izuzetne akcije (kao što je kršenje najpostojanijih tabua) uobičajene stvari. U ovim periodima intenzivne ageličke koncentracije i žestoke interakcije rađaju se religiozna osećanja i ideje, a oštar kontrast između ovih perioda i tuptih i učmalih perioda disperzije grupe objašnjava radikalnu heterogenost između svetog i profanog.

Ovi opšti zaključci pojačani su izvesnim razmatranjima u vezi sa sličnošću naših stavova prema društvu i prema bogu.⁵⁷ Društvo je, to je potvrđeno, potpuno u stanju da inspiriše osećanje božanskog u umovima svojih članova zato što ono vlada njima. Individualno osećanje večite zavisnosti podjednako je u svakom slučaju. Društvo, kao i bog, poseduje moralni autoritet i može da inspiriše na nesebičnu odanost i samožrtvovanje. Ono je takođe u stanju da obdari pojedinca izuzetnom snagom i izvor je svega što je najviše i najbolje u ljudskoj ličnosti. Stoga religiozni čovek, koji oseća zavisnost od izvesne eksterne moralne sile, nije žrtva neke halucinacije. Takva sila je društvo. Naravno, on možda greši što pretpostavlja da religiozne snage emaniraju iz nekog specijalnog objekta (kao što je totem), ali ovo je prosto greška u »bukvalnom smislu tog simbola«. Iza ovog simbola postoji realnost koja, u stvari, poseduje pripisana svojstva.⁵⁸

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 206 ff.

⁵⁸ Tri, od mnogih kritičkih stavova dirkemovske teorije o religiji, mogu se ovde ukratko izneti: 1) Grupa uvek ostaje jedna čisto sekularna i egzistencijalna realnost. Teško je sagledati kako bi mogli iz nje iznići ideal i svetost samo zgušnjavanjem. Grupno oduševljenje nije nužno religioznog karaktera; i intenzivna stanja oduševljenja, do kojih dolazi na jednom austrijskom *koroboriju* ili evangelističkom sastanku, mogu biti veoma nereligiozna i u pogledu porekla i u pogledu prirode. Moramo takođe imati na umu da se mnogi od najintenzivnijih i najautentičnijih religioznih doživljaja događaju u povučeniosti. 2) Naši stavovi prema bogu i prema društvu nisu ni izbliza toliko slični koliko to Durkheim pokušava da prikaže, naročito ako pravimo razliku između društvene grupe i kulture — koja je, velikim delom, pozajmljena od drugih grupa. Ako do takve sličnosti i dođe, ona ni u kom slučaju ne dokazuje da su bog i društvo isti entitet. 3) Pošto Durkheimova teorija o religiji

H. Teorija saznanja

U toku poslednjih godina glavni razvoj u sociologiji zauzima elaboriranje »sociologije saznanja«, objašnjenja samog znanja kao produkta društvenih uslova. Mora se reći da na ovom polju Dirkem zauzima jedno od najvažnijih mesta među pionirima. Prevazilazeći većinu svojih prethodnika (u odnosu na to da misao zavisi od jezika, a jezik od društva), on pokušava da pokaže detaljno kako su i oblici klasifikacije i osnovne kategorije saznanja proizvodi društva.

Problem klasifikacije je razmatran u monografiji o primitivnim oblicima klasifikacije (pisane u saradnji sa M. Mosom.⁵⁹) Sadašnja koncepcija »klase«, kaže se, ne prevazilazi Aristotela, naši savremeni oblici klasifikacije (u terminima klase i potklase, vrste i roda, itd.) nisu urođeni već se zasnivaju na »hijerarhijskom redu za koji nam ni čulni svet ni naši sopstveni umovi neće pružiti model«. ⁶⁰ Međutim, ako posmatramo klasifikacije primitivnih naroda, otkrivamo da se u ovim klasifikacijama potpuno ogleda socijalna organizacija plemena. Prve »klase« su bile čovekove klase, a klasifikacija fizičkih objekata bila je jednostavno proširenje već ranije uspostavljenih društvenih klasifikacija, pošto su sve životinje i objekti u okolini bili klasifikovani kao nešto što pripada ovom ili onom klanu, bratstvu, ili nekoj drugoj grupi po srodstvu. Hijerarhija tipa i podtipa u logičkoj klasifikaciji reflektuje se u hijerarhijskom karakteru ranijih oblika društvene strukture. Lik u kome su, čak i danas, logički odnosi izraženi, otkriva njihovo socijalno poreklo: stvari koje su slične »pripadaju istoj porodici«; jedan entitet »poseduje«

duboko šokira osećanja religioznih ljudi (cf. G. Richard, »L'Arhéisme dogmatique en sociologie religieuse«, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1923), čini se vrlo verovatnim da ova teorija, ništa manje nego ostale koje on kritikuje, opisuje religiju kao nešto što počiva na iluziji. Vernik ne obožava društvo svesno, i reći da je entitet, koji on obožava, samo jedan simbol društva, znači optužiti ga za veliku grešku ukoliko ne *razume* njegov simbolički karakter. Kada bi *razumeli* njegov simbolički karakter, malo bi vernika i dalje obožavalo, zato što u ovoj empiričkoj realnosti — društvu — ne bi prepoznali adekvatnu zamenu za boga, ukoliko ne bi, kao Durkheim, uzdigli društvo na stepen božanstva.

⁵⁹ Durkheim and Mauss, »De quelques formes primitives de classification«, *Année sociologique*, VI (1901—1902), 1—72.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 6.

izvesne karakteristike; i jedna koncepcija »zavisi od druge ili joj je potčinjena«.

Primitivna klasifikacija nije prvenstveno konceptualna već se široko zasniva na emociji i socijalnoj senzibilnosti. Naučna klasifikacija se pojavljuje kada socijalno osećanje postane manje važno i kada opservacija i razmišljanje pojedinca postanu slobodniji. Ali sami okviri klasifikacije — umne navike po kojima grupišemo činjenice (koje su i same hijerarhijski povezane) — nose neizbrisiv pečat društvene geneze.⁶¹

Poslednji i najsmeliji Dirkemov spekulativni zahvat je sociologističko objašnjenje kategorija misli i oblika intuicije.⁶² Kao i obično, Dirkem počinje kritikom postojećih teorija. On smatra da empirizam ne može da objasni univerzalnost i neophodnost kategorija (tj. zašto pojedinac ne može misaono da odbaci ili suštinski izmeni svoje koncepcije o vremenu, prostoru, supstanciji, uzroku itd.). Apriorističko gledište ne objašnjava poreklo ovih ideja, niti odgovara na pitanje kako mi stičemo znanje o objektivnim odnosima, transcendirajući svoje lično čulno iskustvo. Teološko objašnjenje nije »eksperimentalno« i ne razjašnjava varijacije kategorija u raznim društvima.

⁶¹ Možda je glavna kritika ove teorije klasifikacije implicitno sadržana u jednoj fusnoti u kojoj Durkheim tvrdi: »Verovatno je da je od početka čovek uvek manje-više jasno klasifikovao svoje izvore hrane« (*ibid.*, p. 66). Ali ako je primitivni čovek uvek mogao da klasifikuje svoju hranu (i, uglavnom, tehnološke elemente u toj situaciji), onda su logičke sile klasifikacije bile već njegove, prethodnice su i bile nezavisne od klasifikatorskih sila, koje su poticale iz strukture te grupe. Ako su priroda ili struktura njegovog uma mogli da stvore klasifikaciju na jednom polju, zašto ne bi mogli takođe da stvore klasifikacije na drugim poljima; i šta bi moglo sprečiti klasifikatorske navike primenjene na jednom polju da se postepeno prošire i na druga? Durkheimova postavka da savremena naučna klasifikacija potiče iz emocionalnih, mitoloških klasifikacija, koje su zasnovane na kolektivnim predstavama, čini se veoma proizvoljna, jer se naša savremena, naučna klasifikacija čini logično i »temperamentno« mnogo bliža utilitarističkoj tehnološkoj klasifikaciji pomoću koje je primitivni čovek bio u stanju da upražnjava u izvesnom stepenu predikciju i da ima kontrolu nad materijalnim uslovima svoje egzistencije. S druge tačke gledišta, možemo se takođe upitati da li bi oni mogli, ako pojedinci već nisu posedovali bar opštu moć za klasifikovanje, da priznaju da ljudska bića čine jednu klasu koja se razlikuje od životinja ili, da li bi uopšte mogla da dođu do takvih pojmova kakvi su klan, bratstvo ili porodica.

⁶² Ovaj predmet je obrađen u uvodu i zaključku dela *The Elementary Forms of the Religious Life* (treba videti naročito pp. 10 ff. i 440 ff.).

Kako Dirkem objašnjava, kategorije su kolektivne predstave. Kao takve, one se nameću pojedincu i stvaraju kod njega osećanje da su univerzalne i neophodne. Jednoobraznost ovih kategorija u okviru datog društva lako je objasniti činjenicom da je podudarnost u pogledu tako fundamentalnih načina mišljenja kakve su kategorije apsolutno bitna za društvenu kooperaciju, a samim tim i za samo postojanje društva. U interesu samoočuvanja, društvo mora da nametne minimum logičkog konformiteta. To što smo prinuđeni da mislimo u terminima prostora, vremena, uzroka i posledica, itd., »specijalan je oblik moralne nužnosti koja je za intelektualca isto što i moralna obaveza za njegovu volju«.⁶³

Ali kategorije ne nameće samo društvo; one reflektuju svoje najopštije karakteristike i u ovom smislu one su tvorevina društva. Osećaj za vreme potiče iz ritma života grupe; »teritorija koju naseljava društvo obezbeđuje materijal za kategoriju prostora«; iz snage društvene grupe rađa se ideja eficientne snage od koje zavisi kategorija kauzalnosti.⁶⁴ Iz svojih sopstvenih ograničenih vremenskih i prostornih intuicija pojedinac nikada ne bi mogao izvući ideju o prostoru i vremenu uopšte. Neophodno je, na prvom mestu, imati pojam totaliteta, a jedino društvo, »koje obuhvata sve stvari«, može stvoriti ovaj pojam.⁶⁵ Sa svetom »unutar društva«, međutim, prostor koji zauzima društvo identifikuje se sa prostorom uopšte. Slično tome, društveni ritmovi, koji se baziraju na koncentraciji i disperziji društvene grupe, obezbeđuju opštu predstavu o vremenu. Podela vremena na dane, neclje, mesece i godine odgovara periodičnom povraćaju društvenih funkcija; kalendar izražava i ritam društvenog života i obezbeđuje njegovu regularnost.

⁶³ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 440.

⁶⁵ Ovde Durkheim prelazi na jezik koji ga dovodi u opasnu blizinu apsolutnog idealizma, u kome je društvo apsolutno. »Kako univerzum ne postoji, osim u našem mozgu, i kako jedino društvo poseduje svest o njemu, on postaje deo unutrašnjeg života društva, koji je totalitet izvan koga ne postoji ništa« (*ibid.*, pp. 441—442). Zbunjujuće je to što u ovoj situaciji Durkheim, kao sociološki relativist, insistira na tome da postoje mnoga društva i da su ona radikalno heterogena, dok apsolutni idealisti veruju u samo jedno apsolutno. Istovremeno postojanje nekoliko društava, od kojih svako sadrži ceo univerzum, podseća nas na jedan kongres filozofskih solipsista!

Zavisnost naše koncepcije prostora od regiona koje naseljava društvo vidi se iz sledećeg pasusa:

»U Australiji i Severnoj Americi postoje društva u kojima je prostor shvaćen u obliku jednog ogromnog kruga — zato što logor ima kružni oblik. Ovaj prostorni krug podeljen je potpuno isto kao plemenski krug i on je u njegovoj slici. Postoji isto toliko raznih regiona koliko ima i klanova u plemenu, a mesto koje zauzimaju klanovi u logoru odlučuje o orijentaciji ovih regiona. Svaki region je određen totenom klana kome je pripisan.«⁶⁶

Dirkem se čak nada da se još može pronaći dokaz kojim će se pokazati konkluzivno da je samo princip kontradikcije funkcije datog društvenog sistema. On smatra da se već pokazalo da stepen do kojeg je ovo načelo uticalo na ljudski um varira istorijski od jednog društva do drugog.⁶⁷

I. Dirkemova etička i politička orijentacija

U istoriji misli, agelicizam je obično udružen sa antidualizmom u etici i konzervativizmom u politici. Ova kombinacija

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 1—12.

⁶⁷ Postoje mnoga stanovišta sa kojih se Durkheimova teorija saznanja može kritikovati, a i bila je kritikovana. Empiričari zameraju sledeće: ekstenzija, trajanje itd. su stvarna svojstva fizičkog sveta, a ne nešto što je stvario društveni um. Apsurdno je govoriti da društvo nameće kategorije prostora i vremena pojedincima da bi se oni mogli sresti u prostoru i vremenu i saradivati; jer, da svet nije određen prostorom i vremenom, ne bi bilo problema »sretanja« Ritam grupnog života je nametnut i meri se astronomskim vremenom (dani, meseci, godišnja doba, itd.), a prostorne formacije, koje jedna društvena grupa zauzima, jednostavno predstavljaju jednu distribuciju njenih članova i njihovih poseda na površini zemlje, koja poseduje određene nekretnine nezavisne od svakog društva. U datom primeru društvo nije cirkularno, već je cirkularan prostor na kome se nalazi logor; i pojedinac može uočiti njegovu cirkularnost ako je prostor nenastanjen. Primarna funkcija kategorija je da nam omogućuje da se uklopimo u fizički svet; i ako one jednostavno reflektuju organizaciju jednog određenog društva, one neće tako dobro odgovarati fizičkom svetu ili osposobiti članove raznih društava da saraduju. Apriorist bi raspravljao o sledećem vidu objektivnosti: kad čovekov um prirodno ne bi prihvatio život u prostornom i vremenskom redu, društvo ne bi moglo da nametne jedan takav red pojedincu. Pojam vremena bi bio sasvim neshvatljiv onome koji na početku nema osećanje za vreme. Da bi se uočio ritam društvenog procesa ili shema prostora na kome se nalazi logor, uslov je da subjekt saznanja oseća vreme i prostor. Društvo može uticati na stvaranje konvencionalnih metoda delanja ili opisivanja prostora i vremena, ali nam ne bi moglo dati fundamentalne oblike intuicije. Isto bi se moglo reći za takve kategorije kakve su uzrok, supstancija itd.

elemenata lepo je objašnjena u mnogim fazama Dirkemovog rada. Njegova sociologija se prvenstveno bavi problemom društvene kontrole i negativno je raspoložena prema odstupanju pojedinca od prihvaćenih društvenih normi. I realnost i vrednost invencije pojedinca sistematski se poriču. To je sociologija statičkog i monističkog tipa, u kojoj nema adekvatnog objašnjenja društvene promene.⁶⁸ Štaviše, ona pokazuje upadljiv nedostatak interesovanja za one strukture i procese života grupe koji su povezani sa internom podelom i konfliktom. Ona se veoma malo osvrće na društvene klase, na sukob važnih grupa, ili na prorese revolucije i rata.⁶⁹

Stoga i ne iznenađuje što Dirkemove dijagnoze naših društvenih bolesti i njegov terapijski program za društvenu reformu imaju izrazit antiindividualistički karakter. Mnogobrojna samoubistva, nervni poremećaji i drugi patološki simptomi, smatra Dirkem, posledica su činjenice što pojedinca više ne ograničava dovoljno društvena grupa. Posle opadanja uticaja susedstva, religiozne grupe, i proširene grupe po srodstvu, kao i posle povećanja obima države i njene impersonalnosti i distanciranja od pojedinca, nije ostala nijedna grupa koja bi uspešno mogla nametnuti celokupnu moralnu disciplinu pojedincu. Da bi se popravili ovi nedostaci, Dirkem je predložio da se stvori jedan tip korporacije koja će snabdeti trejdjunione ili profesionalna udruženja dovoljnim autoritetom kako bi se ovi aktivno mogli upustiti u regulisanje i usmeravanje ličnog života svojih članova.⁷⁰ Ovaj

⁶⁸ Ozbiljan pokušaj da se pronađe objašnjenje socijalnih promena nalazimo u knjizi o podeli rada, i uglavnom se smatra da je ovaj pokušaj promašaj (treba videti gore navedenu fusnotu, p. 508 i nn. 33. i 34.)

⁶⁹ Durkheimovo interesovanje za socijalizam izgleda da je usredsređeno na njegovu istoriju. On otkriva da je, mada veoma naklonjen socijalističkoj pravdoljubivosti kao principu koji može da reguliše pohlepu (on ovaj princip naziva »komunizmom«, za razliku od socijalizma), protiv onog tipa socijalizma kome je u središtu interesovanja podizanje životnog standarda i koji ostalim načinima pretpostavlja kolektivizam kao jedan efikasniji tip ekonomske organizacije za stvaranje bogatstva i njegovu raspodelu (*Le Socialisme, sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, ed. M. Mauss (Paris, 1928).

⁷⁰ Ovaj program je dat u uvodu drugom izdanju dela *De la division du travail social*, napisanog 1902. godine. Dalji tretman problema socijalne patologije može se naći u delima *Règles, Suicide* i *L' Education morale* (Paris, 1925), i u člancima, »La Morale«, *Revue Philosophique*, LXXXIX (1920), 81—97, i »Morale professionnelle«, *Revue de métaphysique et de morale*, XLIV (1937), 527—544, 711—738. Poslednja tri naslova objavio je, posle Durkheimove smrti, Marcel Mauss.

program je donekle sličan (mada ne treba preterivati) sa korporativizmom koji je uspostavio fašizam*.⁷¹

Ipak, ako hoćemo da budemo pravedni prema Dirkemu, moramo priznati da njegova misao ima kompleksnost koja onemogućava svaku jednostavnu shemu interpretiranja. Razbacani kroz sve njegove tekstove, naročito u *Podeli društvenog rada* i u *Samoubistvu* (suicide) nalaze se mnogi pasaži u kojima se hvali individualizam. Po svojim političkim nazorima je, štaviše, smatran liberalom. Ovdje su izvesne biografske činjenice veoma relevantne. Dirkem je rođen 1858. godine i inelektualno je sazreo u vreme kada je Francuska ulagala ogromne napore da se oporavi od posledica francusko-pruskog rata. Mnogi intelektualci tog perioda smatrali su da je krajnje vreme da se ujedini i reintegriše francuska nacija. Intenzivno osećanje nacionalizma stvorilo je emocionalnu pozadinu Dirkemovoj veri u transcendentálnu realnost društvene grupe (koju on, obično, implicitno identifikuje sa nacijom) i njegovom stalnom naglašavanju problema društvene kontrole. Ali ti intelektualci su bili beznadežno podeļjeni u pogledu prave *osnove* te društvene reintegracije, čiju su neophodnost svi od reda priznavali. S jedne strane, konzervativci su podsticali povratak katoličanstvu, monarhiji i tradicionalizmu. S druge strane, intelektualci, koji su najnepokolebljivije podržavali Treću Republiku, nadali su se integraciji na sekularnoj osnovi, koja je rezultirala iz porasta i difuzije naučne informacije. Dirkem je prirodno bio na njihovoj strani. Kao sociolog pozitivističkog ubeđenja, on nije mogao a da ne podrži stav da nauka može da obezbedi novu i sasvim odgovarajuću osnovu za organizovanje društva. Kao naučni racionalist, on je nužno bio nepoverljiv prema onim *mističarima* koje su tradicionalisti nudili kao zamenu. Dva druga faktora navela su ga na pravac liberalnog individualizma: njegova lična borba protiv rasnih predrasuda i jak uticaj koji je na njega imao Renuvic svojim moralnim personalizmom.

* Ovo jeste preterana analogija — i može se veoma nategnuto odnositi samo na neke Musolinijeve koncepcije u delu o korporativnoj državi. *Prim. red.*

⁷¹ U fašističkom režimu profesionalna udruženja nisu u stvari samostalna i samo su jedan instrument više da se stvori sveprisutna moć države. Durkheimova shema, za razliku od totalitarističke, ne predviđa porast državne moći, već predlaže decentralizaciju vlasti jačanjem moći profesionalnih udruženja.

Međutim, ono što je zapravo izrazito u Dirkemovom individualizmu jeste to da se taj individualizam potpuno oslanja na ageličke argumente. Pojedinaac je svet zato što u sebi nosi onu kulturu koju je stvorila grupa; vršeći nasilje nad njim indirektno bismo napali grupu. Štaviše, idealima individualizma i liberalizma nije potrebno nikakvo metafizičko opravdanje: njihovu ispravnost garantuje *nam* činjenica da su oni implicitni u celoj našoj savremenoj društvenoj organizaciji (baziranoj na podeli rada i specijalizaciji). Mi ne možemo restaurirati ovu ili onu instituciju, koja je karakteristična za jednu raniju civilizaciju, zato što individualizam i liberalizam daju jedinu *moću* osnovu za integraciju u društvu našeg tipa.⁷²

Adekvatnost ove relativističke i pragmatičke odbrane individualizma pod velikim je znakom pitanja. Ona se ne zasniva na proceni suštinske vrednosti i kreativnih mogućnosti pojedinca, već na neizbežnosti individualizma na datom stupnju u utvrđenoj evolutivnoj shemi društvene promene. U Dirkemovom sistemu ona se pojavljuje kao paradoksalno racionalizovanje jednog ideala koji je on smatrao korisnim i koji je želeo da brani, ali koji je, u osnovi, bio nespojiv sa njegovim osnovnim sociološkim uverenjima. Vraćanje nekih civilizovanih nacija na mnogo varvarskiji princip prava i društvene organizacije, poslednjih godina, dramatično ilustruje netačnost doktrine linearne evolucije. Možda je tačno da su individualizam i liberalizam nužno vezani za današnji tip našeg društva, ali Dirkem, koji nije doživeo fašizam, očigledno nikada nije shvatio da se jedno društvo, u stvari, može preokrenuti — i to brzo — od više na manje individualistički i liberalan tip društva. Njegova relativistička odbrana liberalnog individualizma ne daje nam osnovu da se odlučimo koji je od ova dva *tipa* prihvatljiviji.

IV. DIRKEMOVA ŠKOLA U FRANCUSKOJ SOCIOLOGIJI

Dirkemov ogromni uticaj na francusku sociologiju ne proističe samo iz njegovog naučno-istraživačkog rada i njegovih pu-

⁷² Ovaj tip argumenta prihvatio je u borbi protiv tradicionalista u vreme *Drajfusove afere* («Individualisme et les intellectuels», *Revue Bleu*, X (1898), 7—13.

blikacija, već veoma mnogo iz njegovih predavanja i njegove izuzetne sposobnosti da upravlja istraživačkim radom drugih i da ga koordinira. Kao urednik istaknutog sociološkog časopisa »Sociološki godišnjak« (»L' Année sociologique«, 1896—1913) on je okupio oko sebe najbolje sociologe u Francuskoj, kao i veliki broj stručnjaka na drugim poljima (etnologiji, pravu, ekonomiji, statistici, istoriji, uporednim jezicima itd.), koji su se interesovali za sociološke aspekte svojih nauka. Rad ove grupe Mos je opisao sledećim rečima:

»Godišnjak« nije samo publikacija... Oko njega je formirana... jedna »grupa« u pravom značenju te reči. Pod Dirkevim rukovodstvom, u praskozorje rata, to je bila jedna vrsta potpuno razvijenog društva, kako na intelektualnoj tako i na duhovnoj osnovi. Veliki broj istraživanja je obavljen i veliki broj ideja je razrađen... Praktikovali smo pravu podelu rada.⁷³

Istorija Dirkeve škole rečito svedoči o destruktivnosti savremenog rata. Godine 1914. grupa je bila razbijena, jer je naučni rad bio onemogućen, a skoro svi talentovani mladi ljudi, od čijih je očekivanih priloga u velikoj meri zavisila preeminencija škole i francuske sociologije, izgubljeni.⁷⁴

Posle rata i Dirkeve smrti (koju je verovatno ubrzao gubitak sina), Marsel Mos, Dirkevi rođak i prisni učenik, uložio je sve svoje snage da održi tradiciju. Izdao je nekoliko Dirkevih posthumno objavljenih dela, kao i dela mlađih članova te škole, a 1923. godine učinio je smeo, ali finansijski neuspeo pokušaj da obnovi »Sociološki godišnjak« (koji je izlazio samo tokom 1923. i tokom prve polovine 1924. godine). Godine 1934. ovaj časopis je, sa novim uredništvom i mnogo fleksibilnijom organizacijom, ponovo pokrenut pod nazivom »Sociološki analik« (»Annales sociologiques«). Približavanjem novog rata, ovaj rad je ponovo prekinut.⁷⁵

⁷³ Marcel Mauss, »In memoriam«, *Année sociologique* (nova serija), vol: I.

⁷⁴ Među poginulima u ratu možemo spomenuti: Roberta Herzo, Maxima Davida, Antoineta Bianconia, Jeana Raynier, R. Gellya i Andrea Durkheima, sina Emilea Durkheima.

⁷⁵ Nova generacija naučnika stasala je do 1939. godine i pristupila ovoj grupi. Oni su usvojili jednu manje doktrinarnu liniju i kretali se u pravcu napuštanja ili modifikovanja agelicitizma. Ovde se mogu ubrojati mladi ljudi koji su mnogo obećavali: Raymond Aron, Robert Marjolin i Raymond Polin.

Najortodoksniji Dirkevi sledbenici bili su Marsel Mos, Žorž Davi i Pol Fokone. S teorijske strane, oni su gotovo jedino tumačili, parafrazirali i branili od raznih kritičara fundamentalna gledišta svoga učitelja. Mos se veoma interesovao za metodološke probleme, kao što su organizacija specijalnih podela u sociologiji⁷⁶ i odnos sociologije i psihologije. On se nije ustručavao da saopšti psiholozima da je sociologija, najvećim delom, potpuno nezavisna od psihologije i da, čak i na polju kolektivnih predstava, sociologija više doprinosi psihologiji nego što izvlači iz nje.⁷⁷ Međutim, njegov glavni doprinos verovatno se krije u njegovim brojnim etnološkim monografijama, u kojima često uspeva da osvetli važne društvene procese.⁷⁸ Od ovih monografija verovatno je monografija o Eskimima najčuvenija. On pokušava da dokaže da je intenzitet eskimskog društvenog i religioznog života u direktnoj korelaciji sa stepenom koncentracije društvene grupe. Fundamentalnu shemu ove monografije kasnije je upotrebio Dirke u svojim studijama o vrednosti i o religiji.

Žorž Davi, dugogodišnji dekan Filozofskog fakulteta u Dižonu, lojalno je i rečito branio Dirkevi stav.⁷⁹ Kao saradnik u velikoj publikaciji *Traité*, Žorža Dime, on je dao snažan i neograničen izraz sociološkom gledištu u psihologiji. U poglavlju posvećenom »sociologiji« on sasvim otvoreno brani teze agelicit-

⁷⁶ »Divisions et proportions des divisions de la sociologie«, *Année sociologique*, Vol. II (nova ser.; 1924—1925). »Fragment d' un plan de sociologie générale descriptive«, *Annales sociologiques*, ser. A, Fasc. I, 1934.

⁷⁷ »Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie«, *Journal de psychologie*, Vol. 21 (decembar 15, 1924); treba takođe videti: »L' Expression obligatoire des sentiments«, *ibid.*, 1921.

⁷⁸ Takve su, na primer, njegove studije o sezonskim promenama u eskimskom religioznom životu (*Année sociologique*, Vol. 9, u saradnji sa H. Beuchat); o primitivnim oblicima klasifikacije (*ibid.*, Vol. II u saradnji sa Durkheimom); o prirodni i funkciji prinošenja žrtve (*ibid.*, Vol. II u saradnji sa H. Hubertom); o opštoj teoriji magičnog (*ibid.*, u saradnji sa H. Hubertom); i o poklonu kao jednom drevnom obliku razmene (*ibid.*, (nova serija), Vol. I). Obratite takođe pažnju na sledeće studije u *Revue de l' histoire des religions*: (1896—1897) »La religion et les origines du droit pénal«; (1901) »Leçon d' ouverdu cours d' histoire des religions, etc.«; treba takođe videti »L' Arte et le mythe, d' après Wundt«, *Revue philosophique*, 1909; »L' Origine de la notion de mana«, *Anthropologie*, 1914; i »L' Ethnographie en France et à l' étranger«, *Revue de Paris*, 1913.

⁷⁹ Durkheim: *Introduction et morceaux choisis* (Paris, 1911); »Emile Durkheim: l' homme et l' oeuvre«, *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, 1920; i *Sociologues d' hier et d' aujourd' lui*.

kog realizma i ageličkog kreacijanizma.⁸⁰ U postavci o »moralnim i društvenim osećanjima«, on ponovo utvrđuje Dirkemovo gledište da se moralna obaveza prvo doživljava kao eksterna društvena prinuda koja se samo postepeno interiorizuje, i da se stoga moralna i društvena osećanja nikada ne mogu u potpunosti odvojiti jedna od drugih. Oba su proizvodi društvene organizacije, pa se, prema tome, ne mogu adekvatno objasniti ni terminima biologije ni terminima psihologije.⁸¹

Davievo glavno empirijsko istraživanje, *Zakletva vernosti* (*La Foi jurée*, 1922), značajan je doprinos pravnoj sociologiji u kojem se izlaže jedna kompletna sociološka teorija ugovora. Ovaj pokušaj je usmeren na to da pokaže da je institucija pravnog ugovora prvobitno izrasla iz porodičnih odnosa i obaveza i da je postepeno dobijala individualistički karakter. U svojoj studiji o poreklu egipatske civilizacije (u kojoj saraduje sa eminentnim egiptologom A. Moreom, Davi pronalazi dokaz koji potvrđuje Dirkemovo stanovište o primatu totemske nad porodičnom ili političkom grupom, isto kao što i potkrepljuje dirkemovsko objašnjenje tabua incesta.⁸² Međutim, on stvarno priznaje da u religiji postoje elementi koji stoje van društva⁸³.

Pol Fokone, koji je 1922. godine nasledio Dirkema na katedri za pedagogiju i sociologiju na Sorboni, saradivao je sa njim ranije na jednom metodološkom članku o odnosu sociologije i drugih društvenih nauka,⁸⁴ a kasnije je saradivao sa Mosom na jednom članku, »Sociologie«, za *Veliku enciklopediju* (*Grande Encyclopédie*), koji je možda najautoritativnije kratko izlaganje fundamentalnih stavova Dirkemove škole. Njegove empirijske rasprave uglavnom tretiraju predmet odgovornosti.⁸⁵ Počevši sa Dirkemovom koncepcijom zločina, kao akta koji napada snažna i jasno ocrтана stanja kolektivne svesti, i kažnjavanja kao rezultata potrebe za uspostavljanjem emocionalne ravnoteže,

⁸⁰ G. Davy, »La sociologie« u G. Dumas, *Traité de psychologie*, Vol. II (Paris, 1924).

⁸¹ U G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Vol: VI (Paris, 1939).

⁸² Davy i Moret, *Des clans aux empires* (Paris, 1924). Davy je dao i druge doprinose pravnoj sociologiji i sociologiji obrazovanja.

⁸³ *Le Droit, l' idéalisme et l' expérience* (Paris, 1922); *Eléments de sociologie appliquée à la morale et à l' éducation*, Vol. I: *Sociologie politique* (1924).

⁸⁴ »Sociologie et sciences sociales«, *Revue philosophique*, 1903.

⁸⁵ *La Responsabilité* (Paris, 1920).

on pokušava da pokaže da je funkcija »odgovornosti« jednostavno u tome da obezbedi jedan fokus za primenu kažnjavanja. Nekada su decu, ludake, pa čak i mrtve stvari smatrali odgovornim i kažnjavali ih; tek postepenim procevom društvene evolucije izbila je na površinu savremena koncepcija odgovornosti koja je ograničena na slobodnu i uračunljivu ličnost.

Moris Halbvaks, koji je dugo godina bio profesor na Univerzitetu u Strazburu, a tek odnedavno na Sorboni, smatraju jednim od najeminentnijih i najproduktivnijih članova Dirkemove grupe. Štaviše, njega smatraju najboljim statističarem među savremenim francuskim sociolozima. U svom prvom velikom radu pokušao je da da sociologističko objašnjenje društvenih klasa i životnih standarda⁸⁶ i ispunio je jednu veliku prazninu u Dirkemovoj sociologiji. On smatra da se društvene klase zasnivaju na razlikama u intenzitetu društvene egzistencije. U našem društvu proleter se desocijalizuje umnim povlačenjem u kome on dela i svojim niskim dohotkom. Ovaj nedostatak socijalnosti odražava se u neproporcionalno malom delu prihoda koji on troši na stanarinu.

Važan doprinos sociologiji saznanja nalazimo u Halbvaksovoj briljantnoj, ali i smeloj monografiji *Društveni okvir memorije*.⁸⁷ Polazeći od tvrdnje da se nikada u svojim snovima ne sećamo i da smo u snovima najdalje od uticaja društva, on izvodi zaključak da lična memorija zavisi od objektivne strukture memorija zajedničkih društvenoj grupi. Ovo dokazuje i činjenicom da mi svoje uspomene, u želji da ih lokalizujemo, obično povezuje sa važnim epizodama u životu grupe — kao što su rođenja, venčanja, smrti, praznici, festivali itd. Ritam života grupe, onako kako je izražen u kalendaru, obezbeđuje jedan objektivni okvir, bez kojeg pojedinac ne bi mogao da se seća. Dalje, porođice, društvene klase i druge društvene grupe imaju svoje sopstvene memorije, koje služe kao nezamenljivo načelo integracije i koherencije.

Halbvaksov tretman samoubistva⁸⁸ osavremenjuje Dirkemov rad o ovom predmetu i uvodi neke veoma značajne koncesije i

⁸⁶ *La Classe ouvrière et les niveaux de vie: recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (Paris, 1913).

⁸⁷ *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris (1925)

⁸⁸ *Les Causes du suicide* (Paris, 1930).

modifikacije. Jako insistira na tome da je »osećanje definitivne i neizlečive usamljenosti jedinstven uzrok samoubistva«⁸⁹ i da je ovo osećanje uvek bar delimično društveni produkt. Halbvaks priznaje da individualni motiv (čak i ako je društveni proizvod) igra važnu ulogu u prouzrokovanju samoubistva, koje stoga uvek, pored socijalnog, uključuje i psihološki element. On smatra da krivulja samoubistava, koja je bila okomita u prošlom veku, danas više ne raste i da je ovaj broj uglavnom prouzrokovala brza urbanizacija koje je izlagala pojedinca većem broju šokova i odbacivanja, a često i osećanju loše prilagođenosti.⁹⁰

Selesten Bugle, od 1927. godine do svoje smrti direktor Ecole Normale Supérieure, bio je uravnoteženi i eklektički mislilac koji je aktivno saradivao u Dirkemovoj školi, ali koji je ostao veoma kritički nastoj prema mnogim postavkama na kojima se ova škola bazira. U raznim prilikama on je eksplicitno odbijao doktrinu nezavisnosti i eksternaliteta *socijalne svesti*, sociologističke teorije saznanja, identifikovanja patološkog sa abnormalnim, sociologističke derivacije vrednosti, kao i metodološkog isključivanja motivacije i drugih psiholoških činjenica iz sociologije.⁹¹ Njegovo interesovanje je velikim delom bilo usredsređeno na probleme jednakosti i demokratije. U jednoj ranoj studiji on je jasno formulisao koncepciju društvene jednakosti kao proviziju podjednakih mogućnosti za samorazvijanje eliminisanjem negenetskih naslednih preimućstava.⁹² On je pokušao da dokaže da je jednakost u ovom smislu prirodan i neizbežan produkt pojačanja takvih morfoloških procesa kakvi su priraštaj stanovništva, mobilnost, centralizacija, urbanizacija i društvena složenost. Međutim, mada je uspeo (u svom zanimljivom tretmanu sistema kaste) da *opiše* društvenu strukturu Indije u prvenstveno morfološkim terminima, on nije poticao da ovakvu strukturu u velikoj meri omogućavaju ideološke snage (naročito in-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 425.

⁹⁰ Ostale značajne Halbvahove publikacije su: »La Doctrine d' Emile Durkheim«, *Revue philosophique*, 1918; *Le Calcul des probabilités à la portée de tous* (u saradnji sa M. Frechetom, Paris, 1923); i »Matière et société«, *Revue philosophique*, juli-avgust, 1920, pp. 120—122; takođe, »La Nuptialité en France, pendant et depuis la guerre«, *Année sociologique*, ser. E, Fasc. 1, 1935.

⁹¹ Cf. naročito *Les Sciences sociales en Allemagne les methodes actuelles* (Paris, 1896), pp. 147. ff.

⁹² *Les Idees égalitaires* (Paris, 1899).

dijsko verovanje u reinkarnaciju i posebnu svetost bramana).⁹³ Odbrana demokratskih ideala od napada sociobiologa predmet je jedne druge važne monografije.⁹⁴ Tvrdi se da se biološki procesi diferencijacije i prirodne selekcije ne mogu pneti na društveni plan osim metaforično; da na društvenom nivou nije diferencijacija kastinskog nasleđa, već diverzifikacija pojedinaca u saglasnosti sa njihovim različitim sposobnostima i interesovanjima za ono što treba želeti; i da nasleđe poseda i privilegije falsifikuju celu koncepciju prirodne selekcije u društvenom svetu, pošto više nije održiva teorija da jedino biološki sposobni preživljavaju.⁹⁵

Dva eminentna francuska sociologa, koji nisu članovi Dirkemove škole, zaslužuju da budu spomenuti zbog svog posebnog odnosa prema ovoj školi. Prvi, Gaston Rišar (Gaston Richard),

⁹³ *Essais sur la régime des castes* (Paris, 1908).

⁹⁴ *La Démocratie devant la science: études critiques sur l'hérédité, le concurrence et la différenciation* (Paris, 1903); 3. izd. sa predgovorom »La Sociologie monarchiste« (1923). Neki od ovih materijala prvi put su izneti u dva briljantna članka posvećena kritici biološke sociologije: »La Sociologie biologique«, *Revue philosophique*, 1900; i »Le Procès de la sociologie biologique«, *ibid.*, 1901.

⁹⁵ Bugle je takođe dao svoj doprinos brojnim radovima na polju sociološke pedagogije i istorije socijalne misli. Dajemo naslove sledećih knjiga: *Qu' est-ce que la sociologie* (Paris, 1907) (odličan uvod); *Guide de l'étudiant en sociologie* (u saradnji sa Déatom) (Paris, 1921); *Éléments de sociologie* (knjiga izvora, objavljena u saradnji sa J. Raffaultom) (Paris, 1926); Bugleov rad na istoriji, socijalne misli, uglavnom su rasprave o socijalistima i društvenim reformatorima: *Chez les prophètes socialistes* (Paris, 1918); *La Sociologie de Proudhon* (Paris, 1911); *La Doctrine de Saint-Simon* (u saradnji sa Elie Halévyom) (Paris, 1924); *L' Oeuvre d' Henri de Saint-Simon* (izabrani delovi) (Paris, 1925); *Proudhon* (Paris, 1929); on je takođe pokazao da je vešt i uravnotežen komentator razvoja teorijske sociologije (Cf. *Les Sciences sociales en Allemagne les méthodes actuelles* (Paris, 1896); »Un Sociologie individualiste: G. Tarde«, *Revue de Paris*, 1905; »Individualisme et sociologie«, *Revue bleu*, November 1905; »La Sociologie et le droit comparé«, *Revue de l' enseignement français hors de France*, 1926; »Sociologie et psychologie«, *ibid.*, 1927. Naročito je vredan pažnje njegov koristan i kratak pregled moderne francuske sociologije, *Le Bilan de la sociologie française contemporaine*. Takođe moramo spomenuti zanimljivu seriju predavanja pod naslovom *Leçons sur l' évolution de valeurs* (Paris, 1922), koju je na engleski prevela (Helen S. Sellars 1926. godine pod naslovom *The Evolution of Values*, koja ima samo umereno ageličko gledište u pogledu prirode i porekla društvenih vrednosti. Bougle je takođe napisao veliki broj članaka i brošura o političkim problemima i socijalnoj politici.

bio je Dirkemov kolega u Bordou i imao je vidnu ulogu u ranoj istoriji časopisa »Sociološki godišnjak«. Međutim, on nije bio u stanju da prihvati najveći broj glavnih socioloških doktrina i bio je istinski pogođen dirkemovskom teorijom o religiji; tako je postepeno postao jedan od najeksplicitnijih i najnepopustljivijih kritičara ove škole.⁹⁶ Sasvim drugi slučaj je Rene Monie (René Maunier), genijalan i eklektički profesor sociologije kolonija na Univerzitetu u Parizu; on je nastavio da saraduje sa ovom školom,⁹⁷ mada njegova sopstvena teorijska pozicija uključuje i elemente iz Dirkemovog i Tardovog učenja i daleko je sociologističke ortodoksnosti. Društvena činjenica je definisana kao činjenica koja se ponavlja i koja je uobičajena u datom društvu (što je u skladu sa Tardovom definicijom u terminima imitacije), ali koja je, takođe, »tradicionalna« i »obligatorna za pojedinca« i tako usaglašena sa Dirkemovom definicijom⁹⁸. Monie je umereni empiričar koji se, zajedno sa dirkemovcima, veoma interesovao za morfološki tip objašnjenja, ali koji ne smatra da je teorija kolektivnih predstava korisna hipoteza.⁹⁹

Pre zaključka je neophodno ukratko spomenuti mnoge specijaliste na raznim poljima koji su bili pod direktnim uticajem Dirkemove škole ili manje—više vezani za tu školu. Lisjen Levi-Bril, filozof neokontovskog pozitivizma, nikada nije bio član Dirkemove škole i članovi te škole su ga kritikovali u izvesnim tačkama; ali između njegovog rada i rada te škole postoji važna paralela, ako ne i stvarna konvergencija. U delu *Moral i nauka običaja* (*La Morale et la science des moeurs*), on zauzima

⁹⁶ G. Richard, *La Sociologie générale* (Paris, 1912); »Nouvelles tendances sociologiques en France«, *Revue internationale de sociologie*, XXXVI, 648 ff.; »A. Comte et E. Durkheim«, *ibid.*, XL, 603 ff.; »La Pathologie sociale d'Emile Durkheim«, *ibid.*, XXXVIII, 119 ff.; »Le Conflit de la morale et de la sociologie«, *Revue philosophique*, 1911; »L'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse«, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1923.

⁹⁷ On je saradivao i u časopisu *L'Année sociologique* kome je doprineo jednom monografijom o ritualima kod trampe u Severnoj Africi [(Vol. II (nova ser., 1924)], i u *L'Annales sociologiques*, gde je objavio značajnu monografiju »Interest Groups and the Idea of Contract in North Africa« (Ser. C, Fasc. 2, 1937).

⁹⁸ Cf. René Maunier, *Introduction à la sociologie* (Paris, 1929), pp. 15.

⁹⁹ Ostale važne Maunierove publikacije su: *L'Economie politique et sociologie* (Paris, 1910); *L'Origine et la fonction économique des villes* (Paris, 1910); *La Construction de la maison en Kabylie* (Paris, 1926); i *Essais sur les groupements sociaux* (Paris, 1929).

stav, koji je sasvim sličan Dirkemovom, da empirijska nauka o moralu može i treba da bude konstruisana i da će ova nauka jednom objektivnom studijom o postojećim moralnim stavovima i praksama obezbediti naučnu bazu za vođenje društva.¹⁰⁰ Sem toga, u svojim brojnim i poznatim studijama o procesu mišljenja primitivnih naroda pokušao je da dokaže da su njihovi mentaliteti na predlogičkom nivou i u suštini različiti od naših, jer njima dominiraju »kolektivne predstave«.¹⁰¹ Precizna uloga morfoloških faktora u stvaranju ovih navedenih različitosti nije bila dovoljno istražena da bi mogla zadovoljiti M. Mosa i druge ortodoksne dirkemovce, koji su čak više voleli da istaknu evolutivni kontinuitet između primitivnih i civilizovanih oblika mišljenja nego njihovu heterogenost. Međutim, u celini, ova Levi-Brilova istraživanja prihvaćena su kao potvrda Dirkemovog argumenta da fundamentalni oblici mišljenja nisu jednoobrazni i univerzalni, već da variraju zato što su društveno uslovljeni.

Šarl Blondel, eminentni psiholog sa Univerziteta u Strazburu, veoma se interesovao za kolektivne elemente uma i jasno je pokazao uticaj sociološkog gledišta. Prema njegovoj analizi, glavni uzrok ludila je desocijalizacija i progresivna izolacija uma pojedinca.¹⁰² Volja se svodi na nešto što nije ništa drugo do pojeđinčeva poslušnost u odnosu na kolektivne imperativne. I volja i razum su darovi koje spremno primamo od društva i koji za najveći broj ljudi ne znače ništa više do primenu prihvaćenih ideja i pravila (kolektivne predstave) na njihovo svakodnevno iskustvo.¹⁰³ U svojoj knjizi *Uvod u kolektivnu psihologiju* (*In-*

¹⁰⁰ Paris, 1903, i mnoga kasnija izdanja. Albert Bayet je otišao u ovom pogledu još dalje u delima: *La Morale scientifique* (Paris, 1925). U radu *Le Suicide et la morale* (Paris, 1922), on je svoj metodološki program izneo putem obimnog i vrednog istraživanja na polju istorije moralnih osnova i stavova koji se oslanjaju na jedan poseban čin.

¹⁰¹ Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives* (1923); *La Mentalité primitive* (1925); *L'Ame primitive* (1927); *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *La Mythologie primitive* (1935); i *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Sve je izdao Alkan u Parizu; i prve četiri je dobro prevela na engleski Lilian A. Clare pod naslovima: *How Natives Think* (New York, 1927); *Primitive Mentality* (New York, 1923); *The »Soul« of the Primitive* (New York, 1928); i *Primitives and the Supernatural* (New York, 1935).

¹⁰² *La Conscience morbide: essai de psychopathologie generale* (Paris, 1913).

¹⁰³ Blondel, »Les Volitions«, u G. Dumas, *Traité de psychologie* (Paris, 1924), II, 333—425.

roduction à la psychologie collective), Blondel dolazi do zaključka da su psihičke činjenice, mada postoje samo u pojedinačnoj svesti, velikim delom kolektivnog karaktera; da samo kolektivna psihologija (koja proučava kolektivni elemenat u pojedinačnoj svesti) može da objasni više mentalne funkcije (intelektualne, afektivne i voljne); i da se prava psihologija pojedinca mora bazirati na zaključcima psihofiziologije i kolektivne psihologije.¹⁰⁴

Druga dva francuska psihologa koja su pokazala izrazitu sklonost prema sociologističkom gledištu, jesu Žorž Dima i Anri Valon. Dima, u svojim monumentalnim raspravama, *Traité de psychologie* i *Nouveau traité de psychologie*, poziva Žorža Davia da objasni dirkemovsku poziciju, a sam brani stav da kolektivne sheme u velikoj meri određuju emocionalni život pojedinca, čak i kada je taj pojedinac izolovan.¹⁰⁵ Valon nam je dao analizu mentaliteta deteta koja je, u izvesnom smislu upadljivo slična Levi-Brilovoj studiji o mišljenju koje prethodi logici kod primitivnih društava.¹⁰⁶

Među istoričarima Dirkemovo gledište je gotovo potpuno usvajao eminentni sinolog Marsel Grane; od nedvosmisleno sociološki pristupa proučavanju kineske civilizacije.¹⁰⁷ Naročito njegova rasprava o uticaju grupne strukture na osnovne načine mišljenja u Kini predstavlja do sada najimpresivniji pokušaj detaljnog izgrađivanja sociologističke teorije saznanja.¹⁰⁸ Anri Ber,

¹⁰⁴ Blondel, *Introduction à la psychologie collective* (Paris, 1928). Međutim, Blondel je kritikovao Durkheimovu teoriju saznanja i religije (ibid., pp. 96 ff.); i u mnogo kasnijem radu (*Le Suicide* (Strasbourg, 1933) on daje poraznu kritiku sociološkog objašnjenja samoubistva, ističući psihofiziološke a naročito psihopastke elemente u ovom fenomenu.

¹⁰⁵ G. Dumas, »L' Expression des émotions«, u svom *Traité de psychologie*, I, 641. Međutim, on je ozbiljno kritikovao jedno ekskluzivno sociološko objašnjenje mentalnog života (ibid., II, 1150—1153).

¹⁰⁶ L' *Enfant turbulent* (Paris, 1925); takođe »La Mentalité primitive et celle de l' enfant«, *Revue philosophique*, 1928.

¹⁰⁷ Cf. Granet, *Fêtes et danses anciennes de la Chine* (Paris, 1919); *La polygamie sororale et le sororat dans la Chine féodale* (Paris, 1922); *Dances et légendes de la Chine ancienne*, *Travaux de l' Année sociologique* (2 vols.; Paris, 1926); *La Civilisation Chinoise*. »La Vie publique et la vie privée«, »L' — Evolution de l' humanité« (Paris, 1929).

¹⁰⁸ *La Pensée chinoise* (Paris, 1934). Cf. autorov kritički prikaz u časopisu *American Sociological Review*, I, 487—492.

drugi istaknuti francuski istoričar, dao je jedan tip sintetičke istorije kojim se stavlja značajan, ali ne i ekskluzivan naglasak na socijalne faktore.¹⁰⁹

Fransoa Simian, jedan od francuskih ekonomista, od samog početka je aktivno učestvovao u radu Dirkemove škole. On je bio sposoban kritičar ortodoksnih koncepcija ekonomike; njegov pristup je donekle podsećao na pristup američkih institucionalista.¹¹⁰ Počinjući sa postavkom da su ekonomski fenomeni prvenstveno izraz kolektivnog prosuđivanja društvenih vrednosti, on je dao nekoliko iscrpnih statističkih studija o nadnicama i cenama.¹¹¹ Među pravnicima koji su bili pod uticajem sociologističke teorije, najviše se ističu Leon Digi, Emanuel Levi i Pol Ivlen. Digiova »pozitivna« teorija prava verovatno duguje nešto Dirkemovoj pozitivističkoj metodologiji, a svakako mnogo njegovoj doktrini o solidarnosti organa, koja je u Digi-ovim rukama postala objektivna baza savremenog prava.¹¹² Emanuel Levi bio je jedan od originalnih saradnika časopisa »Sociološkom godišnjaku« i uporno je zastupao gledište da pravo počiva na uverenju koje emanira iz kolektivne svesti. Pol Ivlen, pravnik i istoričar prava, bio je jedan od Dirkemovih prvih đaka. On je naglasio ulogu magičnog u poreklu privatnog prava i uticao društvene strukture na evoluciji trgovinskog prava.¹¹³

Najzad, uporedna lingvistika u Francuskoj pokazuje da je na nju u velikoj meri uticao Dirkem. Po svemu sudeći, nijedan drugi red društvenih fenomena ne zavisi manje od kreacije pojedinca,

¹⁰⁹ Henri Berr, *La Synthèse en histoire* (Paris, 1911). Berr je takođe osnivač i urednik časopisa *La Synthèse historique* i serije *Bibliothèque de synthèse historique*.

¹¹⁰ Cf. *La Méthode positive en science économiques* (Paris, 1912); *Statistique et expérience: remarques de méthode* (Paris, 1922); »Méthode historique et science sociale«, *Revue de synthèse historique*, 1903; i »La causalité en histoire«, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1907.

¹¹¹ *Salaires des ouvriers des mines de charbon en France* (Paris, 1907); i *La Formation et les fluctuations des prix du charbon en France pendant vingt-cinq ans, 1887—1912* (Paris, 1925). Simiand je imao jak uticaj na Halbvaha.

¹¹² Cf. među ostalim radovima, *Traité de droit constitutionnel* (1911); *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'état* (Paris, 1911); *La Transformation générales du droit privé* (1912); i *Les Transformations du droit public* (1913).

¹¹³ »Magie et droit individuel«, *Année sociologique*, Vol. X (1907); *Histoire du droit commercial* (Paris, 1904).

niti bolje ilustruje nametanje pojedincu kolektivnih shema ponašanje. Od samog početka u »Sociološkom godišnjaku« aktivno je saradivao jedan od velikih i veoma cenjenih filologa, Antoan Meijet, koji je doprineo novom klasičnom monografijom o uticaju društvenih grupa na semantičke promene.¹¹⁴ U svom monumentalnom delu *Istorija francuskog jezika*, i u svojoj sistemat-skoj raspravi o odnosu misli i jezika,¹¹⁵ Ferdinand Brino često pribegava sociološkom (mada ne uvek sasvim sociologističkom) gledištu. Ali filolog na koga je najjasnije uticao Dirkem jeste Žak Vendrie, koji je intenzivno nastajao da dokaže da su jedi-no vidljive lingvističke inovacije pojedinaca, a da su sve lingvi-stičke promene, u osnovi, društvenog porekla.¹¹⁶

114 Meillet. »Comment les mots changent de sens«, *Année socio-logique*, Vol. IX (1905—906). Na sličnu sociologističku emfaz u njegovoj knjizi *Les Langues dans l'Europe nouvelle* (Paris, 1918) i u *Linguistique historique et linguistique générale* (Paris, 1921) kao i u mnogim člancima.

115 *La Pensée et la langue* (Paris, 1922).

116 »Le Caractère social du langage«, *Journal de psychologie* (1921); i »Le Progrès du langage«, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1922. Takođe, *Le Language: introduction linguistique à l'histoire* (»Bibliothèque de synthèse historique«, 1922).