

BIBLIOTEKA
XX VEK

89

Urednik
Ivan Čolović

Entoni Gidens

DIRKEM

Preveo s engleskog
Aleksandar I. Spasić

Beograd
1996

5127



Naslov originala

Anthony Giddens: *Durkheim* / Collins, London, 1978

© Anthony Giddens

Entoni Gidens je profesor sociologije na Kraljevskom koledžu Univerziteta u Kembridžu. Kao gostujući profesor, držao je predavanja na univerzitetima u više evropskih i vanevropskih zemalja. Objavio je dvadesetak knjiga o društvenoj teoriji i političkoj sociologiji. Među njegovim novijim delima nalaze se: *Posledice modernosti* (*The Consequences of Modernity*, 1980), *Ljudsko društvo* (*Human Societies*, 1982), *S one strane leve i desnice* (*Beyond Left and Right*, 1994), *Politika, sociologija i sicijalna teorija* (*Politics, Sociology and Social Theory*, 1985). Gidens je jedan od najboljih poznavalaca dela Emila Dirkema. Njemu je posvetio dve knjige: *Dirkem* (*Durkheim*, 1978) i *Dirkem o politici i državi* (*Durkheim on Politics and the State*, 1986); pored toga, on je prevodilac i urednik Dirkemovih *Sabranih dela* na engleskom (*Emil Durkheim: Selected Writings*, 1973). Ovaj prevod Gidensovog *Dirkema* delo je Aleksandra I. Spasića (1937-1995), jednog od naših najboljih književnih prevodilaca sa engleskog.

Recenzent

Prof. dr Aljoša Mimiea

Korice

Ivan Mesner

PREDGOVOR

Spisi Emila Dirkema su izuzetno snažno uticali na razvoj modernog mišljenja u društvu. Dirkem je za života okupio oko sebe upečatljiv niz talenata, a njegovo shvatanje nauke o društvu ulilo se u više različitih disciplina, zahvaljujući delatnosti ljudi poput Albvaksa (Halbwachs), Mosa (Maussa) i Davija (Davy) u sociologiji i antropologiji, Simijana (Simiand) i Burgena (Bourgin) u političkoj ekonomiji, Ibera (Hubert) u arheologiji, Granea (Granet) u izučavanju Kine, i Sosira (Saussure) u lingvistici. Uticaj dirkemovske škole u Francuskoj bio je zamašno potkopan dejstvom prvog svetskog rata. Međutim, Albvaks i Mos ostali su ključne ličnosti tokom međuratnog razdoblja, produžavajući tradiciju mišljenja koju je ustanovio Dirkem. Posle drugog svetskog rata ugled Dirkema u francuskom mišljenju o društvu opada. S druge strane, njegove ideje, naročito kroz njihov uticaj na Pijažea (Piaget) i Levi-Strosa (Lévi-Strauss), igraju izvesnu ulogu u usponu "struktu-

ralizma", koji u ovom ili onom vidu ima prevashodno mesto u savremenoj Francuskoj.

Što se tiče engleskog govornog područja, Dirkem se smatra glavnom ličnošću u nastajanju "funkcionalizma". Dirkemovi spisi su još pre njegove smrti bili dobro poznati engleskim poslenicima u društvenim naukama, mada uglavnom nisu prihvatani sa naklonošću. *Elementarni oblici religijskog života* (1912), poslednje veliko Dirkemovo delo, jedino se na engleskom pojavilo dok je još uvek bio živ. Uticaj Dirkema najpre se osetio u engleskoj antropologiji, mahom kroz trud Redklif-Brauna (Redcliffe-Brown), koji je bit Dirkemovog stanovišta ucelinio u svoje vlastite spise. Zahvaljujući jednom razdoblju provedenom na Univerzitetu Čikaga, Redklif-Braun je doprineo i podsticanju šireg zanimanja za Dirkemove ideje u SAD, što je kasnije prošireno radovima autora poput Talkota (Talcott) Parsonsa i Roberta K. Mertona; danas je neposredan Dirke-
mov uticaj u SAD verovatno jači no igde drugde.

U ovoj knjizi, srazmerno ograničenog opsega, prihva-
tio sam se da obuhvatno prikažem Dirkemove spise. Nasu-
prot nekim drugim tumačenjima, pokušavam da pokažem
koliko su ti spisi uzajamno povezani. Izvesnu pažnju po-
svećujem i dokazivanju relevantnosti Dirkemovih politi-
čkih shvatanja za koncepciju sociologije koju je on zastu-
pao. To se shvatanje sociologije danas mora smatrati ozbilj-
no manjkavim. U završnom poglavlju nastojim da nazna-
čim neke od razloga za to.

UVOD - ŽIVOT I RAD

Dirkem nije bio enciklopedijski mislilac, poput njego-
vog nemačkog savremenika, slavnog Maksa Vebera (Max
Weber). Dirkemovim spisima intelektualnu snagu zapravo
pre daje njegovo istrajno bavljenje ograničenim brojem pro-
blema, koji su ga opsedali tokom sve njegove intelektualne
karijere. Na jedan opšti način, njih je lako iskazati. Jedan
od zadataka kojih se Dirkem bio latio bilo je dovršenje
pregnuća koje je on video kao začeto u spisima Kondorsea
(Condorcet), Monteskjea (Montesquieu) i Konta (Comte).
ustanovljenje sociologije na empirijskoj osnovi. Mada su
ideju o naturalističkom proučavanju društva ustanovili kao
projekat, ovi raniji pisci, po Dirkemovom shvatanju, nisu
uspeali da se dovoljno oslobode od filozofije istorije da bi to
omogućilo potpuno ostvarivanje projekta. Dirkem je oču-
vao Kontov naglasak na autonomiji sociologije kao odelite
oblasti proučavanja, pokušavajući da preciznije odredi shva-
tanje sociološkog metoda za koji je verovao da je u tome

implikovan, te da pokaže njegovu primenu u iskustvenom istraživanju.

Druga Dirkemova briga bila je da se hvata u koštac sa spornim pitanjem smisla uspona individualizma u modernom društvu. Ako su društveno-političku pozadinu Maksa Vebera činili jedna neuspela revolucija (1848) i odsustvo nekog liberalnog središta u nemačkoj državnoj zajednici, Dirkemova pozadina je bila jedna uspešna, mada ne dovoljno uspešna revolucija (1789). To će reći da su se ideali liberalnog individualizma proklamovani u Revoluciji činili zamašno udaljenima od realnosti francuskog društva devednaestog veka, te i dalje suočenima sa aktivnim otporom duboko ušančenih snaga desnice. Jer takve su grupe individualizam videle kao patologiju - kao izraz raspadanja kulturnoga pleta. U delu *O podeli društvenog rada*^{*}, njegovoj doktorskoj disertaciji i prvom značajom objavljenom radu, Dirkem je pokušao da pokaže jalovost ovakve osude: idealni individualizma izražavaju pomaljanje novog tipa društvenog poretka, koji će sve više prevazilaziti tradicionalne forme društva što ih brane konzervativci.

Obuzetost izvorima i prirodom moralnog autoriteta treća je tema koja se provlači kroz sva Dirkemova dela. U *Podeli rada* on nastoji da pokaže kako emergentna forma društva zasnovana na "organskoj solidarnosti" ipak još nužno obuhvata moralizaciju društvenih veza, čak iako novi moralni poredak korenito protivreči starome. Tako se on latio da kritikuje ne samo konzervativne filozofe društva, koji

^{*} Pod ovim naslovom to se delo pojavilo u srpskom prevodu dra Božidara Markovića - "Prosveta", Beograd, 1972. U daljem tekstu taj će se naslov ovde pominjati u skraćenom obliku, kao *Podela rada*, a svi navodi biće dati iz rečenog prevoda dra Markovića, s oznakom broja strane u zagradi. - Prim. prev.

su želeli da se vrate jednom već zastarelom tipu moralnog poretka, već i utilitarne liberale, koji su držali da novo društvo može i treba da bude zasnovano isključivo na pogodba-
ma o razmeni. Po Dirkemu, sama koncepcija "izdvojenog pojedinca", koji u razmenske odnose ulazi da bi maksimizovao svoje lične dobiti, jeste proizvod društvenog razvoja i pretpostavlja neki moralni poredak. Shodno proslavljenom Dirkemovom izrazu, postoji "jedan neodgovoran element u ugovoru": postojanje ugovorne razmene pretpostavlja moralni autoritet, autoritet koji ugovor čini obavezujućim.

Konačno, u Dirkemovim radovima očituje se trajno zanimanje za praktične implikacije naučnog znanja o društvu. U tom pogledu, Dirkemove ideje nisu nikada bile osobito popularne među njegovim potonjim tumačima, čak ni među onima koji su bili spremni da usvoje glavniinu njegovih drugih stavova. Ipak su te ideje bile u samom srcu Dirkemovih interesovanja, i bez osvrta na njih ne možemo valjano shvatiti šta se on to trudio da postigne u svojim glavnim delima. Za Dirkema je praktična uloga sociologa slična onoj lekara, koji naučne nalaze primenjuje u svrhu razlikovanja bolesti od zdravlja, utvrđivanja uzroka bolesti i nalaženja leka za nju. Upravo je to bio jedan od ciljeva *Podele rada*: pokazati da širenje ideala individualizma nije simptom nekog bolešnog stanja društva, već, sasvim suprotno, "normalan" i zdrav izraz društvenih preobražaja koji dovode do novog oblika društvene solidarnosti. Od te dijagnoze Dirkem nije nikada odustao, čak ni kada je kasnije postao nezadovoljan nekim vidovima sopstvene prvobitne formulacije te dijagnoze.

Dirkemov život se poklopio s jednim kritičnim razdobljem francuske i evropske istorije. Rođen je 15. aprila 1858. u Epinalu u Loreni, a umro 1917. Tako je rastao u

senci francuskog poraza u francusko-pruskom ratu 1870-1871. i krvavih događaja Pariske komune. Završne godine njegovog života pokrila je još deblja senka mnogo šireg sučeljavanja u koje se bacila cela Evropa, a koje je pretilo da uništi društveni i privredni napredak ostvaren u Francuskoj u međurazdoblju. Dirkem je bio jevrejskog porekla, i odgojen u pravovernoj porodici; otac mu je bio glavni rabin, i jedno vreme se očekivalo da Dirkem krene njegovim stopama, pošto je zakratko pohađao rabinsku školu. Iako se odlučio da prekine tu porodičnu tradiciju, proglašavajući se agnostikom, njegova je ličnost ostala snažno oblikovana njegovim ranim odgojem, te čuvanim i disciplinovanim životom njegove porodice. U jednom od malo autoritativnih prikaza Dirkemovog ranog života, Žorž Davi primećuje, "taj dom, obeležen pre uzdržanošću negoli obiljem, u kojem je poštovanje zakona bilo propis i primer... stvorio je u mladom Lorencu nekoliko neiskorenjivih odlika: gnušanje pred izbegavanjem truda, prezir za uspeh postignut bez rada, užasavanje od svega što nije pouzdano utemeljeno".¹

U osamnaestoj godini Dirkem je otišao u Pariz, da se priprema za upis u *Ecole Normale Supérieure*. U prva dva pokušaja omašio je da položi takmičarske prijemne ispite, ali je u trećem navratu uspeo. U *Ecole* je bio pripadnik briljantne grupe intelektualaca, iz koje je nekolicina imala da bitno dejstvuje na kulturni život i politiku Francuske. Bergson i Žores (Jaurès) bili su u klasi pre Dirkemove; Žane (Janet) i Brino (Brunot) pripadali su istom naraštaju. Dirkemova interesovanja ubrzo su se vezala za oblast društvene i političke filozofije; prema Daviju, on je od sa-

¹ Davy, u *Centenaire de la naissance de Durkheim, Annales de l'Université de Paris*, br.1, 1960, str.15

mog početka nastojao na potrebi da sva takva filozofija ima izravno praktične implikacije. Naročito se neprijateljski odnosio prema onome što je video kao površni intelektualni bljesak, koji je toliko privlačio neke njegove savremenike, od kojih su neki, opet, nalazili da je on preterano ozbiljan i strog. U *Ecole* je Dirkem stekao politička gledišta i jedan opšti stav prema politici, kojih se držao do kraja života. Gajio je izrazite političke naklonosti prema republikanizmu i progresivnoj društvenoj reformi, a protiv reakcionarnih osećanja monarhista i katoličke desnice; ali se uvek opredeljivao da bude izvan "*cuisine politique*", više voleći da o politici raspravlja na ravni opštih načela.

Dirkem je kasnije kritikovao obrazovanje koje je dobio na *Ecole*, priznajući podsticaj njene žive intelektualne atmosfere, ali se žaleći na to da je malo šta naučio o razvoju nauke koji se zbivao u psihologiji i drugim humanim disciplinama. U godinama svog uobličavanja bio je pod uticajem Butrua (Boutroux) i Fistela de Kulanža (Fustel de Coulanges), dvojice profesora u *Ecole* (drugi je 1880. postao i njen direktor). Butru ga je naveo na podrobno čitanje Kantovih dela. Ali se Dirkem počeo zanimati i za Kantovu filozofiju, umnogome zahvaljujući proučavanju spisa neokantovskog socijalnog filozofa Renuvjea (Renouvier). Kantovske teme često se javljaju u Dirkemovim delima, a u *Elementarnim oblicima religijskog života* on će konačno pokušati da jednu sistematsku formu "sociološkog kantovstva" izloži kao teoriju saznanja. Renuvjeova filozofija je počela snažno uticati na republikanske naprednjake, i Dirkem je neke od njegovih naglasaka preuzeo kao vlastite. Renuvje je naglašavao važnost začinjanja naučnog i uporednog proučavanja moralnosti, držeći da je naučni determinizam usaglašljiv s primanjem samostalnosti moralnog ponašanja; i zalagao se za ostvarivanje liberalnih

ideala kroz delatnost države, usaglašenu kroz program svetovnog obrazovanja.

Po diplomiranju, Dirkem je od 1882. do 1887. predavao filozofiju u nekoliko provincijskih *lycéea*. U međuvremenu je školsku 1886-87. godinu proveo u Nemačkoj, proučavajući tamošnja suvremena kretanja u filozofiji društva i "kolektivnoj psihologiji". Po povratku u Francusku, napisao je dva poduža časopisna članka o vodećim ličnostima nemačke društvene misli. Boravak u Nemačkoj poslužio je učvršćenju i jasnijem uživenju jednog okvira njegovih vlastitih ideja koji se upravo pomaljšao. On je tamo, kako je kasnije primećivao, stekao jasniji "osećaj društvene stvarnosti, njene organske složenosti i razvoja"². Pre polaska za Nemačku već je bio sačinio početnu formulaciju spisa koji će postati *Podela rada*, došavši pri tom do uvida da pravi metod za proučavanje onoga što je rano opisao kao "vezu pojedinačne ličnosti i društvene solidarnosti" mora da bude sociološki. Termin "sociologija", koji je skovao Kont, gubio je ugled u poslednjim decenijama XIX veka, naporedo sa opadanjem ugleda Kontovog dela. Dirkem ga je usvojio tek s izvesnim otporom (kasnije ga je nazvao "varvarskim neologizmom"), slažući se s manjkavošću Kontovih formulacija: istovremeno sa spremanjem građe za doktorsku disertaciju, dakle, on je radio na spornim pitanjima metodologije društvenih nauka.

Članci koje je napisao o nemačkoj društvenoj misli pomogli su Dirkemu da 1887. godine dobije mesto na Univerzitetu u Bordou. To mesto predavača društvenih nauka i pedagogije bilo je posebno za njega ustanovljeno, delimično zahvaljujući uticaju Luja Lijara (Louis Liard), direktora

² Prilog za "Enquête sur l'influence allemande: II - sociologie et économie politique", *Mercur de France*, sv. 44. 1902, str. 647.

svega francuskog visokog školstva, koji je blagonaklono gledao na Dirkemovu vezanost za republikanstvo, a i sam bio sledbenik Renuvjea. Iste godine Dirkem se oženio. U Bordou je ostao petnaest godina, što je bilo i najplodnije razdoblje njegovog života. U svom pristupnom predavanju ocrtao je prikaz izgleda sociologije: ona je nauka koja se upravo rada. Umesto da o njenim mogućnostima raspravljamo apstraktno, mi treba da pokrenemo proces uvođenja konkretnih socioloških proučavanja. Ova se mogu primeniti za rasvetljavanje tradicionalnih filozofskih problema, preoblikovanih više iskustvom. Tvrdio je da to, na primer, važi za moralna ili etička sporna pitanja. Moralne se pojave pre svega moraju proučiti naučno, kao "sistem prirodnih pojava", da bismo se mogli nadati da rešimo kako treba da delamo moralno. U naše vreme, zaključivao je, taj zadatak je prešan. Moralna snaga tradicionalnih vrednosti popušta; moramo istražiti izvore moralnog autoriteta koji se sada pomaljšaju i pokazati kako oni deluju protiv egoizma pojedinca³. Stav mu je bio borben: uticaj sociologije može da zadahne novi život ne samo filozofiji već i drugim srodnim disciplinama, poput istorije i prava.

Podela rada se pojavila 1893. Dirkem je podneo i dodatnu disertaciju o Monteskejue, koja je, shodno zahtevima za francuski doktorat, bila napisana na latinskom. U javnoj odbrani tih svojih disertacija Dirkem je morao da izađe na kraj s nekim vrlo kritičkim komentarima ocenjivača: Butru, koji je bio jedan od njih, a kome je Dirkem posvetio svoj rad, ispoljio je izrazitu uzdržanost prema tvrdnjama u osnovnoj tezi. Dirkem je na kritike odgovorio oštro. Njegov uspeh na odbrani mnogima je izgledao kao trijumf so-

³ "Cours de science sociale: leçon d'ouverture", *Revue internationale de l'enseignement*, sv. 15, 1888.

ciologije nad reakcionarnijim stavovima u filozofiji; sociologija je, kako napominje jedan savremeni izveštač, "izvojevala pravo da se pominje na Sorboni"⁴. Dirkeovo napadno zastupanje sociologije kao ključne društvene naučne discipline pribavilo mu je koliko neprijatelja toliko i prijatelja, kako u Bordou tako i u Parizu. Razmena utuka na odbrani teza bila je samo prvi od mnogih susreta s kritičarima, koji su odbacivali glavninu ili celinu Dirkeovog shvatanja sociologije. Sama dužina vremena koje je bio prisiljen da provede u Bordou, pre no što je konačno pozvan za parisku katedru, jasno pokazuje kakav su otpor njegova gledišta izazivala intelektualno i politički. Objavljivanje *Pravila sociološkog metoda* (koja su se 1894. pojavila kao niz članaka, a sledeće godine kao knjiga) podstaklo je nove raspre, kako je Dirkem bio i naumio, hotimice izlažući svoj rad kao smeli sociološki manifest.

Za *Pravilima* je 1897. sledilo *Samoubistvo*, u kojem radu Dirkem preduzima da dokaže korisnost svog pojma sociološkog metoda, a u primeni na poseban iskustveni predmet. Još ranije je bio objavio jedan statistički članak o samoubistvu, i na toj temi je radio desetak godina, naporedo s radom na drugim spisima. Boraveći u Bordou takođe je držao više raznih tečajeva: o obrazovanju, porodici, religiji i istoriji socijalizma. Ovog poslednjeg tečaja latio se 1895-96. godine, delimice se odazivajući nekim svojim studentima koji su potpali pod uticaj marksizma. On se sa Marksovim delima prvi put izravno upoznao tokom boravka u Nemačkoj, dok ih ranije nije iole detaljnije proučavao. Do vremena kada se time pozabavio, većina

⁴ Prema navodu Stevena Lukesa, u radu *Emile Durkheim, his Life and Work (Emil Dirkem - Život i delo)*, London 1973, str. 299.

njegovih osnovnih gledišta bila je već dobro oblikovana, i u svom nizu predavanja na tu temu - koja su studenti, reklo bi se, s oduševljenjem prihvatili - on je pokušao da jedno tumačenje izvora marksizma i socijalističke misli uopštenije uzev, ucelini u svoj vlastiti sistem. Neki kritičari vide njegov stav prema socijalizmu kao ambivalentan, ali je on odista sasvim dosledan i jasan. Dirkem nije bio naklonjen revolucionarnom marksizmu, držeći da revolucije menjaju malo šta: duboke promene su uvek ishod dugotrajne društvene evolucije. S druge strane, bio je blagonaklon prema reformističkom socijalizmu, koji je smatrao usaglašnjim sa idealima postupne društvene rekonstrukcije. Odbacivao je tezu da je država sredstvo klasne dominacije: po njemu, sasvim suprotno, država može i treba da služi kao oruđe za ostvarivanje društvene reforme, kroz unapređivanje jednakoosti prilika.

S izuzetkom dve brošure napisane tokom prvog svetorskog rata, u kojima analizira korene nemačkog militarizma, jedina studija koju je Dirkem ikada objavio u vezi sa suvremenom politikom bilo je jedno njegovo uključanje u javnu raspravu oko Drajfusove afere. Dotični članak ("L'Individualisme et les intellectuels", 1898) ostao je na osobeno apstraktnoj razini. Bio je napisan kao odgovor na polemiku Brinetjera (Brunetière), jednog konzervativnog antidrajfusovca, koji je ulogu intelektualaca u nastojanju da se da podrška Drajfusovom slučaju osuđivao kao ispoljavanje njihovog nepoštovanja tradicionalnih ustanova i zagovaranje individualizma i anarhije. Dirkem se potrudio da da jedno tumačenje individualizma izvedeno iz njegovih socioloških ideja, koje bi osporilo sugestiju da individualizam podrazumeva anarhiju. U stvari, među svim njegovim spisima, nema jasnijeg predloženja Dirkeovog stanovišta. On tvrdi da se mora povući razlika između shvatanja indi-

vidualizma koje se ispoljava u utilitarizmu i klasičnoj političkoj ekonomiji, s jedne strane, i onih ideala moralnog individualizma koji su stvoreni procesom društvenog razvoja, s druge strane. Prvi od ovih individualizama, zaviseći od ideje o izdvojenoj jedinki koja društvo stvara stupajući u vezu razmene sa drugima, zaista je povezan s tezom da se društvo može svesti na preplet egoističnih interesa. Ali takva teza, izraz posebne filozofije, sasvim se razlikuje od individualizma kao skupa moralnih ideala, koji Dirkem ponekad generički pominje kao *kult pojedinca*. Moralni individualizam je oprečan anarhičnom ličnom interesu; on ne veliča lično ja, već je, sasvim suprotno, usmeren prema jedinim moralnim vrednostima koje u modernim vremenima mogu da pruže osnovu društvene solidarnosti - vrednostima slobode i jednakosti.

Iste godine kad je objavljeno *Samoubistvo* Dirkem je pomogao da se utemelji čuveni časopis *L'Année sociologique*, koji je potom uzimao mnogo Dirkemovog vremena, sve dok objavljivanje nije obustavljeno izbijanjem prvog svetskog rata. Iako mu je uređivačka politika od samog početka bila prilično eklektička, pojava ovog časopisa, s njegovim jezgrom saradnika, učinila je više no išta drugo na konkretizovanju Dirkemove sociologije kao priznate "škole" mišljenja. Ciljevi časopisa su bili ambiciozni: da pruži obuhvatan godišnji prikaz sociološke literature i srodnih dela u "specijalizovanim društvenim naukama" ekonomije, geografije, etike i prava. Časopis je takođe preduzeo da povremeno objavljuje monografije i spise (nekoliko značajnih Dirkemovih radova pojavilo se u tom vidu). *Année* je unekoliko posebnu pažnju posvećivao radovima u vezi sa sociologijom religije, za koju se Dirkem sve više zanimao u poznom delu svoje karijere. U tom pogledu, prema njegovom vlastitom svedočenju, krupnu ulogu

je igralo njegovo čitanje, 1894-95, spisa nekih vodećih engleskih i američkih etnografa. On se s radovima ovih pisaca isprva susreo držeći jedan tečaj o religiji u Bordou, a kasnije neke od njih prikazivao u *Annéeu*. "Taj kurs iz 1895", komentarisao je kasnije, "obeležio je takav prelaz u evoluciji moga mišljenja da sam sva moja ranija istraživanja morao da preispitam, kako bih ih usaglasio s tim novim uvidima."⁵

Ti novi uvidi su konačno utelovljeni u *Elementarne oblike religijskog života*, ali je u međuvremenu, 1902, Dirkem prešao na mesto profesora pedagogije na Sorboni, iako tu redovni profesor nije postao sve do 1906. Pošto je počeo da radi više na obrazovanju nego na sociologiji, Dirkem je isprva bio nevoljan da mu se ime ističe. Tek je 1913. katedra dobila oznaku "za obrazovanje i sociologiju". Dirkemov prethodnik na tom mestu Bison (Buisson) odigrao je, kao državni službenik, značajnu praktičnu ulogu u širenju posvetovljenja prosvete u Francuskoj. Kao jedna od glavnih dužnosti Dirkemu je povereno da drži tečaj iz istorije i teorije obrazovanja u Francuskoj, u kojem je on intelektualno potkrepljivao iste ideale. Ovaj tečaj je bio obavezan za sve studente koji su upisali *agrégation* u umetnostima i naukama, pa je Dirkem bio kadar da kroza nj još više proširi uticaj svojih ideja. Približavanje njegove sociologije i zvanične ideologije republikanizma bilo je toliko da su neki suvremeni kritičari jetko govorili o sveprožimnoj stezi "državnog dirkemovstva" u obrazovnom sistemu.

Međutim, profesorske obaveze, uz opterećenje uređivanjem *Annéea*, usporile su napredovanje Dirkemovog rada na religiji. *Elementarni oblici* su se pojavili tek 1912. S

⁵ "Lettres au directeur de la revue néoscholastique", *Revue néoscholastique*, sv. 14, 1907, str. 402.

izbijanjem neprijateljstava 1914, on se i sam bacio u ratne napore; i dalje je predavao uz sudelovanje u raznim komitetima zaduženim, između ostalog, i proizvodnjom spisa i brošura o ratu.

Zdravlje mu se pogoršavalo; njegova smrt u srazmerno ranoj, pedeset i devetoj godini nesumnjivo je bila ubrzana pogibijom njegovog sina jedinca Andrea, u srpskom povlačenju 1915-16. Andre je već bio počeo da ispoljava nesumnjivu intelektualnu virtuoznost i da se ističe među mladim članovima grupe oko *Annéea*. Dirkemova tuga je bila tolika da jedno vreme uopšte nije mogao da radi. Postupno se vratio u zahtevni krug svojih obaveza, ali je pred kraj 1916. doživeo moždani udar. Delimično se oporavio ali je ostao slab; preminuo je 15. novembra 1917.

Velik deo ukupnog Dirkemovog dela, koje se uglavnom sastoji od predavanja napisanih za razne tečajeve, objavljen je posthumno. Od ovih radova najznačajnije su dve studije o obrazovanju (*Moralno obrazovanje*, i tečaj sa Sorbone iz istorije francuskog prosvetnog sistema; objavljen u dve knjige kao *L'Evolution pédagogique en France*), serija predavanja o socijalizmu iz Bordoa, rasprava o građanskoj politici i državi (objavljena na francuskom pod naslovom *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, a drugde poznata kao *Profesionalna etika i građanski moral*), jedna analiza filozofije pragmatizma, rekonstruisana iz studentskih beleški (*Pragmatisme et sociologie*).

1

RANO DELO - *PODELA RADA*

Obrazloženja koja je Dirkem razvio u *Podeli rada* ne mogu se potpuno shvatiti bez izvesnog znanja o gledištima protiv kojih su bila usmerena. Prvi takav cilj bilo je tradicionalna filozofija morala. Prema Dirkemu, većina filozofa morala nastojala je da probleme etike razreši pokušajima da etička učenja dedukuje iz *a priori* načela. Ali to je, utvrdio je on, jalov posao. Umesto toga, treba zapravo eksperimentalno proučavati razne forme moralnog kodeksa koje postoje u raznim društvima. "Moralne činjenice su", tvrdio je Dirkem, "pojave kao i druge; one se sastoje u pravilima postupanja koja se raspoznaju po izvesnim osobenim obeležjima; mora dakle biti moguće posmatrati ih; opisati ih; razvrstavati ih i istraživati zakone koji ih objašnjavaju".¹ Kad ovo uvidimo, uvažićemo da su moralni kodeksi

¹ *The Division of Labour and Society*, London, 1964, str. 32 (Navodi u štitu uzeti su iz postojećeg srpskog prevoda dr. Božidara Markovića. (Prim. prev.)

utemeljeni u društvenim uslovima življenja, tako da bi forme moralnosti prikladne jednom društvu bile sasvim ne-prikladne u kontekstu nekog drugog društva. Naučnim proučavanjem moralnog vladanja ti se uslovi mogu utvrditi, što pokazuje kakve moralne kodekse zahteva svaki poseban tip društva. Upravo se ovim metodom valja služiti kad ispitujemo uspon ideala individualizma.

Na jednoj opipljivoj ravni, Dirkemove polemike ciljale su ka dva protivna a od ranijih pisaca ponuđena tumačenja smisla sve složenije podele rada u savremenom društvu. Jedno tumačenje je predložio Spenser (Spencer), i ono je bilo osobeno za utilitarističku filozofiju, opštije uzev: reč je o tezi da se solidarnost u podeli rada automatski postiže time što svaki pojedinac stremlji vlastitim interesima u ekonomskoj razmeni sa drugima. Već sam naznačio zašto je Dirkem opovrgavao ovakvo stanovište: "preovlađivanje ugovorne razmene pretpostavlja već neki moralni okvir unutar kojega se ona sređuje, pa se otud taj okvir ne može objašnjavati kao ishod razmene. Drugo gledište na koje se Dirkem potrudio da odgovori, izrazio je, između ostalih, Kont. Po tom shvatanju, društvena solidarnost uvek i svugde nužno zahteva postojanje nekog ubedljivo oblikovanog *consensus universe*, ili jedinstva moralnog delovanja. Takvo shvatanje podrazumeva da slabljenje tog konsenzusa dovodi do opadanja društvene kohezije. Upravo su do takvog zaključka dolazili konzervativni politički mislioci, i to je, po tvrđenju Dirkema, jedan od razloga što nalazimo naglašeno reakcionarne elemente u Kontovoj nominalno progresivnoj filozofiji.

Naspram takve pozadine lako se mogu ocrtati glavne ideje izložene u *Podeli rada*. Neki obuhvatan moralni konsenzus zaista je nužan uslov društvene solidarnosti, slagao se Dirkem: ali samo u prastijim društvima, u kojima je raz-

voj podele rada još rudimentaran. To je samo jedan tip društvene kohezije, koji Dirkem naziva "mehaničkom solidarnošću". Kako se bližimo modernom vremenu, nju sve više smanjuje drugi tip - "organska solidarnost". Ovo je odista forma kohezije zasnovana na odnosima razmene, unutar uraznoličene podele rada. Ali se ona ne može razumeti kao prirodan ishod ličnog interesa. Ona pre izražava pomaljanje novih moralnih propisa: "saradnja se", naglašavao je Dirkem, "odlikuje svojom sustastvenom moralnošću".

Da bi dokumentovao napredovanje od mehaničke do organske solidarnosti, Dirkem ispituje razvoj pravnih sistema. Moralne se pojave ne podaju lako preciznom posmatranju. Ako hoćemo da takve pojave proučavamo "shodno metodu pozitivnih nauka" moramo se poslužiti nekim "spoljnim pokazateljem" (*fait extérieur*), kojim njihovu evoluciju možemo da merimo objektivno. Zakonski kodeksi daju takav pokazatelj, pošto su formalan izraz moralnih propisa. U nekim slučajevima, kako je Dirkem priznavao, može da se nađe prekid veze između zakona i običajnog moralnog ponašanja, kao tamo gde se zakon dosledno prenebregava. Ali su ove dve okolnosti prolazne, i ako promene u društvenom ponašanju o kojem je reč postanu stabilne i "normalne", pravni sistem se ubrzo preustrojava da bi se doveo u sklad s novo razvijenim moralnim formama. Tako nam krupne promene u sistemima prava omogućuju da ocrtamo krupne osnovne preobražaje u moralnom poretku društva.

Svi zakoni podrazumevaju sankcije. Sankcije izražavaju obavezujuću prirodu moralnih kodeksa. Otud razvrstavanje zakonskih formi s obzirom na tipove sankcija s kojima su povezane predstavljaju koristan način kojim ćemo, nadati se, identifikovati različite vrste moralnog sistema.

Prema Dirkemu, u zakonskim kodeksima zapažamo dva glavna protivstavljena tipa sankcija: "Represivne sankcije" povezane su sa kaznenim zakonom: one se sastoje u podvrgavanju prekršitelja nekom obliku patnje, kao što su gubitak slobode ili čak života. Drugi tip, "obnovne sankcije" osoben za većinu oblasti građanskog i trgovinskog prava, podrazumevaju vaspostavljanje stanja stvari koje je postojale pre kršenja zakona. Cilj obnovnog zakona jeste uspostavljanje nečega, ili paritet, pre negoli kažnjavanje prestupa. "Krivično delo" koje mobilise moralna osećanja zajednice protiv prekršitelja, fenomen je iz kaznenog zakona. "Krivičnim delom mi nazivamo svaki postupak koji uslovljava protiv njegovog učinioaca onaj osobiti otpor koji se naziva kaznom" (str. 111).

Prema Dirkemu, krivično delo ne možemo da definišemo s obzirom na sadržinu date klase postupaka, jer su, na raznim mestima i u razna vremena, zločinom smatrane najrazličnije vrste ponašanja. Jedina osobenost zajednička za sva krivična dela jeste to što ona krše moralna verovanja kojih se dati kolektiv čvrsto drži, te otud izazivaju neku kaznenu reakciju društva. U obnovnom zakonu obično je jasno određena svaka strana pravne obaveznosti: to će reći, iskazane su kako obaveze koje se podrazumevaju tako i sankcije koje treba primeniti ako se te obaveze ne ispune. Ovde su specifikovane sankcije, ali ne i moralna verovanja kojima su one usmerene. Upravo zato što su ova verovanja opšta, i svak zna o čemu je reč, nema nikakve potrebe formalno ih unositi u zakon. Tako nam zakonski propisi u vezi s ubistvom ne naređuju da poštujemo život: oni samo tačno određuju sankcije protiv umorstva. Često se smatra da kazna postoji prvenstveno kao sredstvo odvraćanja. Dirkem odbacuje ovo shvatanje, tvrdeći da u tom slučaju sankcije primenjene u represivnom zakonu ne bi

bile odmerene prema tome koliko se jedno zlo delo smatra ozbiljnim, već prema snazi pobude na zlo delo. Kazna je čin osвете zajednice: njen krajnji izvor je čuvstveni odziv izazvan povredom duboko ušančenih vrednosti.

Stoga postojanje represivnog zakona očituje snažna moralna verovanja kolektiva - onu, kako Dirkem kaže, *conscience collective* (što se može prevesti kao "kolektivna svest" i kao "kolektivna savest", a da se pri tom značenju ne prenese sasvim tačno). Iz toga takođe sledi, tvrdio je dalje Dirkem, da je ta *conscience collective* utoliko sjedinjenija i uključnija ukoliko represivni zakon više pretežno nad obnovnim. Na taj se način može pokazati da je *conscience collective* najkoherentnija i najjača u najprostijim formama društva: relativna prevlast represivnog zakona pokazatelj je prevladavanja mehaničke solidarnosti. U takvim društvima, kolektivna verovanja su usredsređena u religiji: "izvesno je da je krivično pravo u početku bilo izrazito religiozno" (str. 128). Najgnusnija zlodela koja su najstrožije kažnjavaju jesu ona koja protivreče religijskim propisima. One vrste zlodela koje u nekom kasnijem razdoblju društvene evolucije počinju da se sude kao najodvratnije (napr. ubistvo) imaju srazmerno nizak rang u prvotnim društvima. Tamo gde je mehanička solidarnost osnov društvene kohezije, društveno ponašanje se nadzire zajedničkim vrednostima i verovanjima: kolektivitet gospodari pojedincem, a individualna samosvest je tek rudimentarno razvijena.

Razvoj društva u pravcu veće složenosti podela rada povezan je sa širenjem uloge osnovnog zakona i postupnim prelaskom sa mehaničke na organsku solidarnost. Dirkem je nastojao da taj proces obuhvati jednom evolucionom shemom sve većeg strukturalnog uraznoličavanja. Najprostiji tip ljudskog društva uzima oblik agregata: soli

darnost se izvodi jedino iz zajedništva osećanja i verovanja. Poput ćelija nekog prostog organizma, jedinice nisu povezane uzajamnim sponama; ovakvo društvo, budući pre skup negoli sistem uzajamno zavisnih elemenata, može da se nekog svog dela liši bez nužnog gubljenja jedinstva, baš kao što se jedna ćelija može deliti u posebne i samodovoljne komade. Delovi celine su pre povezani "mehanički" negoli da su obrazovani u neko "organsko" jedinstvo, poput delova uraznoličenog biološkog (i društvenog) sistema. Za ovim tipom društvenog poretka sledi onaj u kojem se društvo uraznoličuje u segmente, sašstavljene od srodničkih grupa ili klanova. Ovde je razina individualizma još niža, a svojina se i dalje poseduje skupno: privatne svojine još nema. Vlasništvo su samo prava koja pojedinci imaju nad materijalnim predmetima; pojedinac je duboko potčinjen *conscience collective* kako god što je to i nadzor nad predmetima. Organska solidarnost - to jest, međuzavisnost pojedinaca ili grupa u sistematskim vezama uzajamne razmene - počinje da se pojavljuje u iole značajnijoj meri tek sa razvojem specijalizacije proizvodnje. Jer, organska solidarnost ne pretpostavlja sličnost pojedinaca već uvećanje *razlike* među njima. Za to postoje dva povezana istorijska preduslova: odvajanje ekonomskih zadataka od porodičnih obaveza; i usredsređivanje legitimnog autoriteta u moć nekog središnjeg posredništva (vladarske kuće ili države). Ovi procesi se izražavaju u razvoju komercijalizma i *Ständestaata* u Evropi posle srednjeg veka, ali dalji krupan podsticaj dobijaju industrijalizacijom.

Kako da objasnimo šta to dovodi do sve većeg strukturalnog uraznoličavanja društva? Dirkem je poricao mogućnost da se na ovo pitanje odgovori teleološki, kako mu se činilo da utilitaristi i politički ekonomisti pokušavaju da učine. Po njima, podela rada jača zato što uvećava neto-

zbir ljudske sreće, maksimiranjem produktivnosti rada. Ali napredak u podeli rada, tvrdio je Dirkem, ne mora da ne-
minovno uvećava ljudsku sreću. To možemo da vidimo u porastu broja samoubistava, koji zapazamo u evropskim društvima devetnaestog veka. Uzroci sve veće složenosti društva moraju se tražiti drugde. Dirkem ih nalazi u onome što naziva "dinamičkom" ili "moralnom gustinom". Presudan prelaz koji se mora objasniti jeste onaj koji podrazumeva raspad segmentnog tipa društva: on mora da se zamašno rastoči da bi se mogla pojaviti uraznoličena podela rada, iako ova, čim do nje dođe, ubrzava nestajanje segmentne organizacije. Taj proces rastakanja može da započne tek kada se uspostave društvene veze između dotad odelitih klanskih grupa: "moralni jazovi" između segmenta moraju da se popune ili da se suze. Tako se proces podele rada menja sa moralnom gustoćom: a glavni činilac koji podstiče rast moralne gustine, po Dirkemovom shvatanju, jeste uvećanje stanovništva, koje dotad odelite grupe primorava na uzajamne dodire. U razradi ove teze Dirkem se poziva na jednu skoro darvinovsku metaforu. Među životinjama porast gustine populacije vodi uposebljivanju funkcija, kako bi različite vrste mogle da supostojе; slično načelo važi i u evoluciji društva.

Dirkem je pokušao da unekoliko detaljno ocrtava sužavanje sfere represivnog zakona u pravnom sistemu i odgovarajuće širenje obnoynog zakona. Ovim se prvi ne sme-
njuje u istim sferama na izravan i jednakovredan način, zato što prelaz sa jednog na drugi tip zakona izražava krupne promene u raspoređivanju glavnih ustanova društva. Tako zanemarivanje religijskih osećanja postupno gubi karakter krivičnog dela, pa ga država više uopšte ne sankcionise. Obnoyni zakon, s druge strane, u znatnoj meri se razvija da bi regulisao nova područja društvenog ponašanja.

koja se ostvaruju razvojem države, strukovnog sistema i drugih formi svetovnog udruživanja. Obnovni zakon se sastoji u ponovnom uspostavljanju reda; on ne nosi isti moralni zamah kao i represivni zakon. Kazna primerena razmerama prekršaja ovde nema mesta, kao što nema ni pojam moralne krivice. Ideja o mirenju s ubistvom nama se čini gnusnom, jer osećamo da je to zločin; s druge strane, pitanje obima svojine koju jedna osoba može da nasledi od svojih roditelja sasvim je drukčije prirode. Dirkem prihvata da će se postavljanje tog pitanja nesumnjivo sukobiti s nizom relevantnih moralnih obzira. Ali proces sporenja obuhvaćen u, recimo, rešavanju nesporazuma u vezi s veličinom nekog nasleđenog imanja nije usmeren na vinost ili kaznenu sankciju - ukoliko ne bi bila posredi prevara. Ova druga mogućnost je, u stvari, presudna za Dirkemovo obrazloženje (vraćajući nas na njegovu kritiku Spensera) - ona pokazuje da funkcionisanje obnovnog zakona, pa tako i organske solidarnosti, uopšte ne može da se potpuno odvoji od uticaja conscience collective. Ostatak represivnog zakona mora i dalje postojati, da bi regulisao moralne kodekse nužne za ispunjenje ugovora, i on se, Dirkem dalje nagoveštava, usredsređuje na poštovanje autonomije, dostojanstva i slobode pojedinca - to jest, na moralni individualizam.

Neki kritičari vide u ovoj tački *Podela rada* jednu krupnu pukotinu u Dirkemovom rasuđivanju². Da li je Dirkem podrazumevao da *conscience collective* konačno iščezava kad mehaničku solidarnost smeni organska, ili je on želeo da identifikuje razlučne promene koje se zbivaju u

² V., npr., Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (*Struktura društvenog delanja*), Glenko, 1949, str. 304; Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim*, Englvud Klifs, 1965, str. 37.

*karakteru moralnih kodeksa u savremenom društvu? Jamačno je da u Dirkemovom obrazlaganju ima nerešivih poteškoća - i on je ostatak svoje intelektualne karijere proveo noseći se s nekim od njih. Ali glavna teža knjige je dovoljno jasna, i u njoj nema nedoslednosti. Dve malopre pomenute teme nisu u Dirkemovoj analizi uzajamno protivstavljeni, već su prisno povezani delovi. Proces sužavanja područja kolektivno zastupanih moralnih verovanja, koji teče u upravnoj srazmeri sa društvenim preobražajima što dovode do sve veće složenosti u podeli rada, i njeni su ishodi, istovremeno je proces preobražavanja sadržine takvih verovanja. Upravo se na ovoj razini problem čijeg se ispitiivanja Dirkem isprva latijo - pitanje da li moralnost individualizma izražava ili ne potrebe jednog emergentnog društvenog poretka različitog od prošlog, ili je to neka društvena patologija - razrešava u korist prvog stava. Podela rada sadrži ranu verziju osobenog dirkemovskog bavljenja vezama između istorije, moralnog autoriteta i ljudske slobode. Sloboda se ne sastoji u bežanju od društvenih sila i društvenih spona, već u samostalnosti delanja, koju omogućuje pripadanje društvu. U jednostavnim društvima, premoć *conscience collective* ograničava opseg pojedinačnog delanja: ova se situacija preobražava procesom društvenog razvoja, ali ne uništavanjem moralnog autoriteta, već preinačavanjem njegove forme. Utilitarci i politički ekonomisti su ispravno uvidali da se stari tip moralne solidarnosti potkopava tokom društvenog razvoja, ali nisu shvatali činjenicu da taj novi tip, organska solidarnost, takode pretpostavlja, za svoje funkcionisanje, moralni autoritet društva. Oni su slobodu smatrali "konstitutivnim atributom čoveka", a ne proizvodom istorije.*

Podela rada ima na kraju jedno iznenađenje. Poslednji odeljak knjige, baveći se "*les formes anormales*" podela ra-

da, jedva da ima veze sa prethodnim tekstom, pa bi se sa izvesnim pravom mogao uzeti za beznačajan dodatak glavnoj tezi. Ali, to je možda najvažniji deo knjige, jer Dirkem u njemu izlaže simptomatologiju krize evropske kulture, kako ju je on video, i elemente programa društvene reforme. Njegovi komentari u ovom odeljku jesu odlomični, i pomalo nejasni, ali oni otelovljuju jednu teoriju o sukobu klasa u besklasnom društvu koja Sen-Simonu duguje znatno više nego Marks, i ustanovljuju okvir unutar kojega će Dirkem kasnije pokušati da prikaže poreklo i smisao marksizma kao posebnog tipa socijalističke doktrine. Sami termin "klasa", međutim, teško da se i pojavljuje u *Podeli rada*, a jedno odgovarajuće shvatanje Dirkemovog stava zahteva napor rekonstrukcije: preduzimajući taj napor ja neću pokušavati da se terminologije koju je upotrebljavao sami Dirkem držim toliko odano koliko sam to dosad činio.

Dirkem nije voleo termin "industrijsko društvo", koji je Sen-Simon uveo u mišljenju o društvu, i kritički se odnosio prema nekim Sen-Simonovim idejama. Ipak se sasvim iscrpno služio Sen-Simonovim idejama. Iako se sasvim iscrpno služio Sen-Simonovim idejama, i postoji jedan značajan tok, od Sen-Simona, preko Dirke, do mnogo novijih autora u sociologiji koji su razrađivali unekoliko slično stanovište, koje bi se generički moglo nazvati "teorijom industrijskog društva"³. Mislim da je ta teorija dugo služila kao koncepcija klasnog sukoba i društvenog preobražaja u modernoj eri alternativna za onu koju je nudio Marks; i dala je, bar posle Dirke, sliku prirode i verovatno sudbine samog marksizma.

³ Up. moj rad "Classical social theory and the origins of modern sociology" ("Klasična društvena teorija i koreni moderne sociologije"), *American Journal of Sociology*, sv. 81, 1976.

Sada ćemo izložiti glavne elemente Dirkemove verzije te teorije. Klasne borbe i prenja koja nalazimo u razvoju evropskih društava XIX veka ne ukazuju na pojavljivanje neke nove forme klasnog društva (kapitalizma), već potiču iz napetosti svojstvenih prelazu iz mehaničke u organsku solidarnost. Klasni sukob izražava nepotpuno ostvarivanje organske solidarnosti u novonastajućem industrijskom poretku. Dve vrste povezanih promena nužne su da se taj prelaz dovrši. Jedna je regulisanje industrijskog sporazumevanja, koje je u demoralisanom ili *anomičnom* stanju, zato što - mada je isčilila stara forma moralnog autoriteta, gde je svaki čovek "znao svoje mesto" u jednoj utvrđenoj hijerarhiji - novi poredak moralnog individualizma još nije celovito ustanovljen. Druga vrsta promena o kojoj je reč jeste dovršavanje procesa strukturalne promene, začeti uraznoličavanjem podele rada. Sukobi najamnog rada i kapitala, prema Dirke, proizilaze iz združenosti ta dva skupa (prelaznih) društvenih uslova. Moralno regulisanje industrije zahteva se na dve ravni: na ravni privrede u celini, i na ravni samog sistema zanimanja. Prvo se mora postići kroz državu, drugo - kako je Dirkem tvrdio posle 1902 - kroz razvoj "strukovnih udruženja" ili korporacija (v. str. 42-43).

U mnogim sporednim raspravama Dirkem je naglašavao taj svoj poziv na moralno regulisanje industrije, kao put nadvladavanja *anomije*, ne priznajući dovoljno druge društvene promene, koje je video kao celinski deo. Organska solidarnost pretpostavlja društvenu pravdu i jednakost prilika, ili ne može da "funkcioniše normalno". Društva u kojima je preovlađivala mehanička solidarnost bila su hijerarhijski organizovana s obzirom na "spoljašnje nejednakosti", pod kojima je Dirkem razumevao nejednakosti izvedene iz društvenih okolnosti rođenja pojedinaca,

kao što su plemićki prerogativi i nasledno prenošenje privatne svojine. Prvi su iskorenjeni, pa tako mora biti i sa drugim. U organskoj solidarnosti, kada se bude potpuno razvila, jedino načelo za upravljanje deobom društvenih i materijalnih nagrada koje je saglasno s novim moralnim poretkom jeste načelo "unutrašnjih nejednakosti" - to jest, nejednaka deoba dara i sposobnosti. "Svaka spoljašnja nejednakost", kaže Dirken, "dovodi u pitanje organsku solidarnost". Iako Dirken to nigde nije rekao izričito, čini se jasnim da je posredi projekcija jednog emergentnog besklasnog društva, ako se pod "besklasnim" razume društvo u kojem pojam "klase" gubi svoj smisao. Zreli industrijski poredak, kako ga je predviđao Dirken, treba da bude uraznoličen bočno i hijerarhijski; na kraju krajeva, njegov temelj je uraznoličena podela rada. Ali će to biti pravično društvo u tom smislu što će u njemu vladati jednakost mogućnosti.

U *Podeli rada* Dirken nije razradio posledice ove analize po budućnost marksizma i drugih formi socijalizma. Kasnije (u nizu predavanja o socijalističkim idejama) on je bio kadar da to učini sasvim lako. Socijalizam, poput klasnog sukoba, jeste proizvod prelazne faze, koja prethodi zreloj organskoj solidarnosti: on je jedan izraz, jedan simptom, tako stvorenih napetosti. Shodno tome, mada predviđaju neke potrebe društva, kao što su one za moralnim regulisanjem industrije i ublažavanjem društvene nepravde, socijalističke teorije ipak nisu tačna dijagnoza društvenih stanja koja su ih stvorila.

SOCIOLOŠKI METOD - PRIMENA U SAMOUBISTVU

Dirkenovi izučavaoci prigovarali su njegovoj doktorској disertaciji, između ostalog, i to što se u njoj evolucija moralnosti razmatra kao neumitno determinisana društvenim uzrocima. Dirken je u vezi s tim bio sasvim izričit: promene koje je pokušao da dokumentuje u *Podeli rada* "mehanički su stvorene neminovnim uzrocima"¹. Često je naglašavao da nipošto ne želi da poriče osobitu prirodu društva, kao protivstavljenog materijalnom svetu, u meri u kojoj ono deluje kroz ljudsku svest ili ideje. Pa ipak društvo je deo prirode, i jedna nauka o društvu mora da se temelji na istim onim logičkim načelima koja važe u prirodnim naukama. Za Dirkena je priča o nastajanju sociologije povest njenog potpunog oslobađanja od apstraktne društvene filozofije. Tom procesu je doprinelo šaroliko mnoštvo krupnih mislilaca, a naročito Monteskje i Kont. Dirkenova dopunska doktorska disertacija, o Monteskjeu, jasno pokazuje da je Kont daleko nadmašio svoga prethod-

¹ *The Division of Labour*, op.cit, str. 273

nika. Posle Monteskjea, "nikakav dalji napredak nije bio moguć dok se god nije ustanovilo da se zakoni društva ne razlikuju od onih koji vladaju ostalom prirodom, i da je metod kojim se oni otkrivaju istovetan s metodom drugih nauka."² Ali je Kont ipak ostao filozof, držao je Dirkem; i dogmatski primenjujući svoj "zakon o tri stupnja" na čitav raspon ljudskog društvenog razvoja, Kont je težio da svoje delo smatra okončanjem sociološkog znanja, pre negoli početkom jedne nove nauke.

Prema Dirkemu, da bismo sociološku nauku postavili na zdravu osnovu moramo da odbacimo "nejasne opšosti" kojima Kontovi spisi obiluju, ali da zadržimo njegovo opšte stanovište. Mi moramo da usvojimo onu istu uzdržanost pred predmetom sociologije koju prirodne nauke ispoljavaju u vezi sa svojim predmetima: društvenu stvarnost ne može da shvati niko ko odbija da uroni u podrobno iskustveno istraživanje društvenog života. Društvene činjenice, smelo je tvrdio, moraju da se tretiraju kao "stvari" - što je možda najspornija od svih pouka datih u *Pravilima sociološkog metoda*. Gruba tvrdnja da društvene pojave pripadaju području prirode data je u toj knjizi u kontekstu izrazito kontovskog tumačenja napretka nauke. Iskustvena nauka mora najpre da savlada predrasude i iluziju u čovekovim idejama da bi se samo društveno ponašanje moglo naučno ispitivati: ovo ispitivanje je izvanredno težak posao, jer su predrasuda i iluzija aktualni deo našeg društvenog života. Uzeti društvene činjenice za stvari znači izvesti čin odvajanja neophodan da se uvidi kako društvo postoji objektivno, nezavisno od svakoga od nas pojedinačno; tek potom se ono može proučavati metodima objektivnog posmatranja. Najvažnija osobina jedne "stvari"

² Montesquieu and Rousseau, Anarbor, 1960, str. 68.

jeste to ono što ona nije uobličljiva po volji: jedna stolica se kreće kad je gurnu, ali njeni otpor pokazuje da ona postoji izvan ma kojeg gurača. Isto važi za društvene činjenice, čak i ako nisu vidljive na isti način kao fizički predmet poput stolice.

Društvene činjenice su izvan pojedinaca, i na njih deluju prinudno. U *Pravilima*, razrađujući temu naturalističke prirode sociologije, Dirkem je nagoveštavao da ove osobenosti društvenih činjenica prisno nalikuju spoljašnosti fizičkog sveta, te prinudama i otporima koje on nameće našem delanju - od kojega stava je kasnije delimice odustao. Svaki se pojedinac rađa u jedno već ustrojeno društvo, koje time uobličava njegov lični razvoj: društvo može da ima postojanu organizaciju, u prepoznatljivim pogledima, tokom nekoliko vekova, dok generacije pojedinaca žive svoje živote i umiru. Pojedinac je stoga samo jedan od elemenata u nekom totalitetu, jedinica u mnogo većem sistemu. Svojstva tog totaliteta ne mogu se dedukovati iz svojstava pojedinaca koji ga združivanjem oblikuju. Tu implikovano načelo može se rasvetliti, pokušavao je da dokaže Dirkem, analogijom sa jedinjenjima hemijskih elemenata. Svojstva vodonika i kiseonika, uzetih napose, sasvim su različna od onih koja se pojavljuju kad su oni združeni u vodu. "Tvrdoća bronzne nije u bakru, cinku niti olovu, koji su njeni sastojci, a meki su i podložni obradi; ona je u njihovoj mešavini."³

Prinudnost društvenih činjenica potiče iz njihove spoljašnje prirode, poput prinudnosti fizičkog sveta kroz koji se krećemo. Pravila obuhvaćena u ugovornom pravu, na primer, definišu se nezavisno od datog pojedinca, i name-

³ *The Rules of Sociological Method (Pravila sociološkog metoda)*, London, 1964, str. XLVIII. I ostali navodi do beleške 4 potiču iz istog dela.

ću mu određene obaveze koje on prenebregava ili krši na svoj vlastiti rizik. Dirken daje više drugih primera. Jedna osoba može zaželeći da ne govori jezikom sredine koja je okružuje, ili da se ne služi njenim novčanim sistemom: ali će njene delatnosti time biti ozbiljno otežane. Slično tome, industrijalac priziva svoju propast ako zanemaruje tehničke inovacije koje njegovi konkurenti primenjuju da bi svoju robu proizvodili delotvornije i jeftinije od njega.

Dirken je svoju prvobitnu analizu društvene prinude kasnije izmenio u nekoliko značajnih pogleda, koji su naslućeni u *Pravilima*, ali se ovde razmatraju podrobno. Tipički slučaj društvene prinude jeste moralna obaveza. Prinude združene s obavezujućom prirodom moralnih kodeksa odlikuju se jednom krupnom razlikom u poređenju sa fizičkom prinudom, a ona leži u karakteru veze između čina i sankcije. Delanje u vezi sa fizičkim svetom saobražava se s onim što je Dirken nazvao "utilitarnim propisima", gde posledice pojedinačnog ponašanja proističu izravno iz prirode samog čina. Osoba koja pije vodu iz ustajale bare izlaže se opasnosti trovanja: rizik je svojstven samom činu pijenja tako ustajale vode. Nije isto sa sankcijama koje se vežu za moralno ponašanje, gde forma i ozbiljnost sankcija koje mogu da budu izazvane nisu celinski deo samog ponašanja, već se izvode (kako se, zaista, može pokazati da predočava već *Počela rada*) iz osećanja koja čine temelj te delatnosti. Jedan čovek ubija drugoga. Sankcije obuhvaćene u toj okolnosti nisu izravno izvodljive iz samog čina ubistva, jer u nekim okolnostima uništavanje drugoga se smatra umorstvom, i žestoko se osuđuje, dok se u drugim okolnostima to smatra činom junaštva, pa se zato hvali.

U svojoj hijerarhiji nauka, Kont je zanemarivao psihologiju; nauka najbliža sociologiji, i u hijerarhiji neposredno ispod nje, jeste biologija. Dirken nije mogao da usvoji tako

omalovažavajući stav, jer se u njegovo vreme psihologija brzo razvijala kao eksperimentalna nauka. Proučavao je spise nekih od vodećih ličnosti umešanih u ta kretanja u Nemačkoj, i bio je pod snažnim uticajem Vuntove (Wundt) psihološke laboratorije (takođe je među svoje članke o nemačkoj društvenoj misli uključio i poduzu analizu Vuntovih više filozofskih tekstova). Ali je on na disciplinarnoj samostalnosti sociologije nastojao baš koliko je to pre njega činio Kont. Spoljni i prinudni karakter društvenih činjenica jasno ih odvaja od predmeta psihologije. Dirken je, međutim, imao podvojen stav prema autoritetima poput Vunta koji su izrazitu sklonost ka eksperimentalnoj psihofizičkom mešali sa pisanjem traktata o takozvanoj "kolektivnoj psihologiji", što je, u stvari, bila jedna antropologija kultura. Te dve vrste poduhvata činile su se Dirkeni veoma odelitima. On se slagao s tim da ako kolektivna ili "socijalna psihologija" ukazuje na drugi od ta dva tipa pregnuća, onda ne bi bilo smetnji da se ti izrazi zamene terminom "sociologija": jer proučavanje društvene svesti jeste središnji zadatak sociologije. On je takođe priznavao legitimnost i važnost uobličavanja psihologije kao "pozitivne nauke". Ali takva nauka proučava osobenosti pojedinca kao izdvojenog delatnika, te otud ne može da objasni svojstva koja proizlaze iz združivanja pojedinaca u društvo. Sociologija je nauka *sui generis*.

Društvene činjenice, dakle, moraju se objašnjavati s obzirom na druge društvene činjenice. Dirken je razlikovao dva tipa objašnjenja mogućih u sociologiji: uzročan i funkcionalan. Oba se, međutim, moraju jasno odvojiti od psihološkog redukcionizma, koji posebno pretilo da potkopati funkcionalno objašnjenje, pošto ovo obuhvata jednu koncepciju "potrebe" - ali su to potrebe društva, a ne pojedinca. Dirken je odlučno naglašavao ovaj stav. Po njego-

vom gledištu, mnogi istaknuti društveni mislioci tumačili su društvo isključivo kao medijum za zadovoljavanje pojedinačnih potreba, izvedeci tako društvo iz nekakvog shvaćanja ljudske prirode. Ali je taj pristup bio pogrešan. "Kolektivna verovanja, čuvstva i stremljenja nisu uzrokovana izvesnim stanjima svesti pojedinaca, već uslovima u kojima se nalazi data društvena grupa kao celina" (str.106). Psihološka obuka je jamačno korisna za delatnika u društvenim naukama, ali samo da bi bio kadar da dopunjuje i proširuje ishode svojih socioloških istraživanja. "Postoji između psihologije i sociologije isti prekid kontinuiteta kakav nalazimo između biologije i fizičko-hemijske nauke. Sleđstveno tome, kad god se neka društvena pojava izravno tumači kakvim psihološkim fenomenom, možemo biti sigurni da je objašnjenje pogrešno" (str.104).

Dirkemovo u *Pravilima* dato raspravljanje o funkcionalnom i uzročno objašnjenju u sociologiji bilo je veoma uticajno, iako je sasvim površno. "Funkcija se", tvrdi on, mora jasno razlučiti od "namere" ili "svrhe". Namere koje pojedinci mogu imati u preduzimanju neke date forme društvenog ponašanja verovatno će biti nesaglasne s funkcijama koje to ponašanje ispunjava u društvu: ljudi idu u crkvu da izraze veru u Boga, ali funkcija te delatnosti jeste jačanje društvenog jedinstva. Funkcija neke društvene pojedinosti ukazuje, kako Dirkem kaže, na njenu usaglašenost s "opštim potrebama društvenog organizma". Tako, da uzmemo primer iz *Podele rada*, funkcija represivnih sankcija jeste da se zaštite i time potkrepe vrednosti *conscience collective*. Uzročno objašnjenje, nasuprot tome, podrazumeva otkrivanje zakona koji predočavaju sled društvenih pojava; jedan od primera bilo bi razjašnjenje veze između moralne gustine i razvoja podele rada. Uzroci nastanka jedne društvene forme moraju se utvrditi odelito od funkcije koju ta

forma obavlja, iako se te dve stvari konačno združuju u svakom prikladnom prikazu s objašnjenjem.

Dirkemovo shvaćanje funkcionalne analize prisno je povezano s njegovim pokušajem da pribavi merila za razlikovanje društvene normalnosti od društvene patologije. Prema pravovernom shvaćanju u filozofiji, koje je razradio Hju, "treba" se logički razlikuje od "jeste": vrednosni sudovi se ne mogu izvoditi iz činjeničnih iskaza. Za Dirkema, takva ideja suviše razdvaja nauku i praksu. Upravo nauka može da razabere i prouči uslove normalnog funkcionisanja organskih i društvenih sistema, prepoznajući patologije i ukazujući na prikladne mere za vaspostavljanje zdravlja. Prema Dirkemu, mi možemo da otkrivamo "objektivna, samim činjenicama svojstvena merila" o tome šta je normalno a šta je bolesno. Bilo u biologiji ili sociologiji, to pre svega podrazumeva razvrstavanje vrsta ili tipova. Normalna temperatura krvi guštera razlikuje se od one kod čoveka: što je normalno za jednu vrstu, nije normalno za drugu. Upravo je takvo razvrstavanje tipova društva Dirkem i pokušao da razradi iz svoje rasprave o razvoju podele rada. Bitan stav je tu već iskazan: normalna forma moralnosti u jednom prostom društvu, kojim vlada mehanička solidarnost, razlikuje se od moralnog poretka prikladnog uraznoliceznom društvu, koje objedinjuje organska solidarnost. Pri bližna naznaka normalnosti jedne date društvene pojave, za dati tip društva pribavlja se otkrivanjem prisustva te pojave u većini društava tog tipa, ili u svima njima. Ali je to samo prethodno merilo, jer "normalno" nije isto što i prosečno. Ispitivač mora da ide dalje, i da ustanovi funkcije koje ispunjava društvena pojedinost o kojoj je reč. To je osobito važno onda kad teče kakav krupan proces društvenog preobražaja, jer će se nove društvene forme pojavljivati a druge će nestajati: mi moramo da empirijskim proučavanjima po-

kažemo koji su elementi zastareli, pa moraju da se izmene ili da nestanu, a koji su, sasvim suprotno, predviđanja potreba tipa koji se pomalja.

Podela rada, kako sam već pomenuo, bila je zamišljena da pruži takvu analizu tekućeg stanja razvoja evropskih društava. Primeri izvučeni iz tog rada, javljaju se širom *Pravila*, i očito je koliko je Dirkemovo mišljenje u svakoj od tih studija uticalo na obrazloženja u onoj drugoj. Isto važi za *Samoubistvo*, treće važno Dirkemovo delo po redu pojavljivanja. U *Podeli rada* Dirkem je ukazivao na porast učestanosti samoubistva u većini zemalja tokom XIX veka. U vreme kada je Dirkem došao na tu temu, to je bila dobro dokumentovana pojava. Od kraja XVIII veka objavljivani su velik broj statističkih monografija o samoubistvu i njegovim uzrocima. Mnogi autori su tvrdili da dokazani porast broja samoubistava u glavnini zemalja Zapadne Evrope dokazuje neku moralnu krizu evropske civilizacije. Tako zvani "moralni statističari", među kojima je belgijski demograf Kettle (Quételet) bio vodeća ličnost, smatrali su statističke podatke u vezi sa samoubistvom - kao i podatke o razvodima, vanbračnim vezama i tome sličnom - preciznim pokazateljima moralnog stanja jednog društva.

Dirkem je usvojio taj pristup, preinačujući ga u vlastite svrhe, i mnogo se oslanjao na statistička uopštenja koja su u vezi sa distribucijom samoubistava data u radovima ranijih autora. Dirkemovo *Samoubistvo* je kasnije postalo toliko poznato da su mnogi pisci preuveličavali novost njegovog metoda statističke korelacije, kao i time dobijene ishode. U tim pogledima knjiga sadrži vrlo malo novoga.⁴ Nje-

⁴ Up. moj članak "The Suicide problem in French Sociology" ("Problem samoubistva u francuskoj sociologiji"), British Journal of Sociology, sv.16, 1965.

ne neuobičajene vrline pre proizlaze iz načina na koji Dirkem svoje shvatanje sociološkog metoda primenjuje na objašnjavanje samoubistva. Većina ranijih autora, iako je priznavala da društveni činiloci snažno utiču na samoubistvo, verovala je da su u etiologiji samoubistva isto tako značajni uzročni uticaji, poput rase ili naslednog mentalnog poromećaja. U uvodnom delu svoje knjige, Dirkem se laća da pokaže da to nije tako. Upoređujući distribuciju samoubistva s onom "nedruštvenih" činilaca, on zaključuje da nijedan od ovih drugih ne može da objasni zapažene razlike u broju samoubistava: moramo tragati za isključivo sociološkim objašnjenjem.

Samoubistvo je, drugim rečima, društvena činjenica, i mora da se objašnjava pomoću drugih društvenih činjenica. Tačnije rečeno, zadatak sociologije u tumačenju samoubistva nije da objasni sve njegove vidove, od kojih su neki predmet proučavanja psihologije; samoubistvo je društvena činjenica samo s obzirom na njegovu distribuciju u društvu. Sociolog samoubistvo mora da razmatra ne kao skup pojedinačnih činova, već kao pojavu koja ima svoj obrazac. Ako se "samoubistva počinjena u datom društvu tokom datog razdoblja uzmu kao celina", nalazimo da "ta ukupna pojava nije puki zbir nezavisnih jedinica; kolektivni skup, već je sama po sebi nova činjenica sui generis, sa vlastitom jedinstvom, pojedinačnošću i, shodno tome, vlastitom porodom"⁵. Broj samoubistava ostaje prilično postojan u svakom datom društvu iz godine u godinu (iako povremeno ima oštih odstupanja; kao i dugoročnih trendova koji se njima mogu razabrati). Prema Dirkemu, upravo ta postoj-

⁵ *Suicide: A Study in Sociology* (Samoubistvo - sociološko proučavanje), London, 1952, str. 46. Sledeći navodi u ovom poglavlju iz istog su izvora.

janost potvrđuje da ovde imamo posla sa jednom društvenom činjenicom. Jer tu možemo biti sigurni da pojedinci koji se javljaju u broju samoubistava u jednoj godini nisu oni koji ga čine sledeće; mora dakle, biti nekih društvenih uticaja koji deluju na sve te pojedince.

Kad poredimo broj samoubistava u evropskim zemljama, ističe Dirkem, nalazimo naglašene i postojeće razlike. Broj samoubistava u Engleskoj, na primer, dva puta je veći nego u Italiji; broj samoubistava u Danskoj četiri puta je veći od engleskog. Nije teško uvideti (i mnogi su drugi pre Dirkema to zapazili) da je broj samoubistava najmanji u katoličkim a najveći u protestantskim zemljama. U društvima čije stanovništvo čini mešavina katolika i protestanata, broj samoubistava teži da se nađe na sredini između dveju rečenih krajnosti. Kako da objasnimo taj uticaj vere na učestanost samoubistva? Dirkem je mislio da to ne možemo da učinimo pomoću prirode verovanja koja zabranjuju samoubistvo. Ovo se jednako strogo osuđuje i u katoličkoj i u protestantskoj dogmi. Najveća razlika između katoličanstva i protestantizma jeste u duhu slobodnog traganja koje drugi dopušta, čak ga doista i nalaže pripadnicima te verske zajednice. Protestant je pred Bogom sam; u katoličanstvu, s druge strane, između vernika i božanstva posreduje sveštenstvo, shodno tradicionalno ustrojenom sistemu verovanja i verskih običaja. Katolička crkva je, ukratko, društvena zajednica "snažnije integrisana" od protestantske, i upravo iz te razlike proizlazi nesklad u broju samoubistava. Ovo objašnjenje takođe pokazuje zašto Engleska ima broj samoubistava manji negoli druge pretežno protestantske zemlje: Anglikanska crkva je očuvala sveštenu hijerarhiju i tradicionalne oblike ispovedanja vere.

Ovim se ustanovljuje uzročno objašnjenje koje društvenu solidarnost povezuje sa samoubistvom. Broj samoubi-

stava u jednoj verskoj zajednici obrnuto je srazmeran razini društvene integracije te zajednice: što je dato versko društvo jače integrisano, to će broj samoubistava biti manji. To nas navodi na pomisao da se veza između društvene integracije i samoubistva može proširiti. Broj samoubistava ljudi izvan braka uglavnom je veći od broja oženjenih i udatih samoubica istog starosnog doba. Brak može, kako se obično pretpostavlja, da podrazumeva opterećenje i odgovornosti kojih je osoba van braka pošteđena, a ipak ima neki zaštitni uticaj protiv samoubistva, utoliko što pojedinca integriše u postojan društveni odnos. To potvrđuje, kako kaže Dirkem, obrnut odnos između samoubistava i veličine porodične jedinice: što je više dece u porodici, to su samoubistva roditelja ređa. Tako možemo razviti još jedno uopštenje - naime, da je samoubistvo obrnuto srazmerno stupnju društvene integracije domaćinstva, jer velika porodica teži da bude tešnje strukturirana grupa, koja podrazumeva više obavezujuće društvene spona, negoli mala porodica ili sami bračni par bez dece. Kako ovaj odnos između samoubistva i društvene solidarnosti važi bez obzira na ustanovu o kojoj je reč, veza se na najapstraktnijoj ravni može iskazati kao sledeći stav: "samoubistvo varira obrnuto srazmerno stupnju integrisanosti društvenih grupa u kojima dati pojedinac sudeluje" (str. 209). To je poseban tip samoubistva - "egoistično samoubistvo".

No, egoistično samoubistvo je samo jedna od formi samoubistva koje nalazimo u savremenom društvu. Drugi tip je povezan sa onim stanjem moralnog poretku koje Dirkem u *Podeli rada* pominje kao "anomie". U tom se radu sklonost moderne privrede cikličnosti tretira kao jedan od izraza poremećenog stanja proizvodnje. Dirkem je u *Samoubistvu* pokazao vezu između te pojave i privrednih kolebanja: broj samoubistava vrlo oštro raste u vremenima

privredne depresije. To ne može da bude puki ishod ekonomske bede, rasuđivao je Dirken, jer se, odista, među onima koji su uvek bili siromašni obično beleži mali broj samoubistava. Štaviše, broj samoubistava ne raste samo tokom depresije: on se podjednako uvećava i u razdoblju naglašenog privrednog procvata. Otud uzročni činilac nisu same materijalne okolnosti, već nestabilnost koju one unose u društveni život. U uslovima raspadanja društva, moralni kodeksi koji običajno regulišu društvene delatnosti pojedinca izloženi su napetosti, i teže da gube svoju moć.

Ekonomsko kolebanje nije jedini uzrok anomijskog samoubistva. Poremećeno stanje podele rada, tvrdio je Dirken, takođe je hroničan izvor tog tipa samoubistva. Ovo je mnogo češće među onima koji rade u trgovini i industriji negoli među poljoprivrednim radnicima. Unutar prvih oblasti, broj samoubistava neposredno je povezan sa društvenoekonomskim statusom: najčešće se ubijaju oni na najvišoj ravni. To se, kako je isticao Dirken, ne da objasniti na osnovu premisa utilitarizma, po kojima se sreća potpomaže nagradom, pa što veće nagrade osvaja to je pojedinac srećniji i zadovoljniji životom. U modernom vremenu došlo je zapravo do toga da su se potrebe i želje oslobodile moralne prinudnosti, te tako izgubile svako utvrđeno referencijalno uporište. U ranijim vremenima, tradicionalan moralni poredak (koji i danas više vlada na selu nego u trgovinsko-industrijskim sredinama) prilagođavao je očekivanja prihodu. Njegov uticaj "osećali su radnici i poslodavci, siromašni i bogati. Prve je težio i učio da se mire s tim što imaju, obaveštavajući ih o sudbinskoj prirodi društvenog poretka i o tome da je udeo svake klase propisao sam Bog, te ističući nadu da će u svetu koji dolazi biti pravično naknađene neravnopravnosti ovoga sveta". Ovaj tradicionalni moralni poredak razjeden je rastom moderne podele

rada, dok nove forme moralnog nadzora nad ekonomskim životom tek treba da se valjano ustanove. Posledica je da želje postaju neumerene. Žudnju da se sve više zarađuje ništa ne ograničava, i ona je zato neostvarljiva; ma koliko uspešan bio u zgrtanju bogatstva, pojedinac se ipak i dalje može osećati nepotvrđenim. Kako je taj prazan prostor neograničene aspiracije bliži onima na vrhunskim razinama ekonomskog sistema, oni su samoubistvu skloniji od onih na manje uzdignutim položajima.

Mora se priznati da razlike između egoističnog i anomijskog samoubistva, kako ih Dirken postavlja, nisu uvek jasne. Kako je društvo izvor moralnog uređenja, da se pretpostavi da se pojedinci neprikladno integrisani u društvenu zajednicu nalaze u stanju anomije. Na nekoliko mesta u *Samoubistvu* Dirken priznaje da se društvena porekla tih dveju pojava preklapaju. Čak i tako, opšte veze egoističnog i anomijskog samoubistva sa analizom društvenog razvoja izloženom u *Podeli rada* dovoljno su očite. Oba tipa samoubistva proizvod su društvenih promena koje potkopavaju mehaničku solidarnost. Egoistično samoubistvo čini se unekoliko neizbežnim ishodom rasta moralnog individualizma, jer, kako Dirken veli, iako "individualizam naravno nije nužno i egoizam ... on mu se veoma približava: ne može se jedan podsticati, a da se drugi ne uveća". Anomijsko samoubistvo, nasuprot tome, uglavnom je izdanak datog prelaznog stanja savremenog društveno-ekonomskog sistema; ono će se proradivati sa remoralizacijom industrijskog sistema - mada, prema Dirken, nikad neće sasvim nestati.

U prvom izdanju *Podele rada* Dirken je pisao da je samoubistvo vrlo retko u "tradicionalnim društvima". Kasnije je taj stav izmenio, pa je u potonjim izdanjima knjige izostavio tu tvrdnju. Međutim, već je bio ubeđen da se sa-

moubistvo u prostijim društvima razlikuje od onoga u naprednijima, i pokušavao da to u *Samoubistvu* podrobnije dokumentuje. Ako se u modernom društvu ljudi ubijaju zato što život nema smisla, u tradicionalnim društvima oni to čine zato što je smrt puna smisla: postoje vrednosti koje samouništenje čini časnim postupkom, pa čak i obaveznim za neke kategorije pojedinaca. U nekim društvima, na primer, dužnost je žene da se sama baci na lomaču muža; u drugim, oni koji zanemoćaju moraju se pre ubiti nego da postanu opterećenje za zajednicu. Ovaj tip samoubistva Dirken naziva "altruističkim" i protivstavlja ga egoističnom samoubistvu: u njemu je integracija pojedinca u društvenu zajednicu, i poštovanje njenih vrednosti, sami izvor čina samoubistva, dok drugi tip samoubistva proizlazi upravo iz odsustva takvih integrativnih spona.

3

DRŽAVA I POLITIKA

Termini "mehanička" i "organska" solidarnost, sveprisutni u *Podeli rada*, retko se javljaju u kasnijim Dirkenovim delima. Tokom sve svoje intelektualne karijere on je ostao predan temeljnim shvatanjima izraženim u tom delu, ali je istovremeno postao nezadovoljan nekim vidovima svoje ranije formulacije suprotnosti između ta dva glavna tipa društvene solidarnosti. Umesno se može videti da su prevladavajuće teme njegovog kasnijeg rada - serijâ predavanja i objavljenih spisa - usmerene ka dopunjavanju i proširivanju implikacija te prvašnje tipologije. Njegovo sve življe bavljenje religijom dostiglo je vrhunac u *Elementarnim oblicima*, koji su, u stvari, prerađena teorija mehaničke solidarnosti. S obzirom na savremeno društvo, rasprava o organskoj solidarnosti iz *Podele rada* bila je usložnjena u podrobnju analizu društvenih promena koje nameće moderna era, izazovâ koje postavlja socijalizam, i prirode moderne politike. Prema Marcelu Mosu, Dirken je rano odlučio da svoju doktorsku disertaciju posveti proučavanju odnosa indi-

vidualizma i socijalizma¹. Knjiga na kraju nije to postala, iako su na neke od njenih ideja uticale ideje socijalista - reformatora ili tzv. "akademskih socijalista" iz Nemačke, sa čijim se delom Dirkem upoznao tokom svojih godina studiranja u Nemačkoj. Njegova predavanja o socijalizmu bila su tako prvo mesto na kojem se on izravno suočio sa socijalističkim učenjima. Tu je reč o izvorima modernog socijalizma i o Sen-Simonu. Nažalost, Dirkem nikad nije otišao dalje. Drugi deo tečaja u kojem je planirao da, između ostalih mislilaca, obuhvati - Lasala (Lassalle), Marksa i Engelsa - nikad nije ostvaren, delimice zato što je svoje snage preusmerio ka organizovanju publikacije *Année sociologique*. Pa ipak, u predavanjima o socijalizmu ima dovoljno građe koja omogućuje da se utvrde suštinski elementi njegovog stava prema marksizmu.

Dirkem je tečaj započeo povlačenjem razlike između "socijalizma" i "komunizma". Socijalizam je, proizvođač društvenih promena koje se u evropskim društvima zbivaju od XVIII veka. Glavni podstrek usponu socijalističkih teorija daje opažanje haotičnog stanja modernog privrednog života, koji se odvojio od tradicionalnih načina proizvodnje, i u tom procesu stvorio privredne snage koje pre gošpodare ljudima negoli da ljudi vladaju njima. Lek koji predlažu socijalistički mislioci jeste da se te privredne snage ponovo stave pod nadzor centralizovanjem privrede u ruke direktivnih ustanova. Socijalisti "zahtevaju povezivanje trgovinskih i proizvodnih delatnosti s usmeravajućim i svesnim posredništvima društva". Naravno, razne socijalističke teorije nude različne verzije načina da se to postigne, i izglada

¹ Marcel Mauss, "Introduction" ("Uvod") za prvo izdanje dela *Socialism (Socijalizam)*, Njujork, 1962, str. 32. I dalji navodi su iz tog dela.

društva koje će iz toga proisteci. Ali je za Dirkemovu raspravu, i njegovu analizu ograničenjâ socijalističkih ideja, značajno to što je u suštini, socijalizam skupina ekonomskih učenja. Ovo se, po njemu, najjasnije izražava u čuvenoj Sen-Simonovoj ideji da će se u društvu budućnosti upravljanje ljudima zameniti upravljanjem stvarima. Jer mada se u nekoliko tipova socijalizma država videla kao posredništvo koje će, svesnim usmeravanjem, nadvladati iracionalnosti modernog privrednog života, u njima se istovremeno, država kakva sada postoji smatra ustanovom koju valja prevazići. Kako je držao Sen-Simon, to je moguće zato što uloga države ima da postane čisto ekonomska; politička dominacija pripada prošlosti. Upravo zato većinu oblika anarhizma ne možemo da smatramo sasvim odelitim od socijalizma. Ideja da politička moć treba da bude zamenjena ekonomskom administracijom javlja se i kod Dirkema, sem što se direktivna posredništva zamišljaju kao decentralizovana. Dirkem je naglašavao da zahtev za počinjavanjem privrednih delatnosti državi nije odlika socijalizma; pre ekonomske funkcije treba da zamene političke.

"Socijalizam" i "komunizam", ukazivao je Dirkem, često se u literaturi iz političke teorije upotrebljavaju kao jednakovredni i izmenljivi termini. Međutim, bitno je razlikovati to dvoje - čak iako njihov uticaj može biti izmešan. Jer komunizam nije, kao što socijalizam jeste, tvorevina jednog posebnog vremena i mesta. Komunističke ideje, iz kojih se razvijaju utopije, povremeno se javljaju tokom istorije, od klasičnog do modernog vremena. Termin "socijalizam", nasuprot "komunizmu", srazmerno je nov, ušavao u upotrebu tek prvih godina XIX veka. Komunističke ideje obično oblikuju pojedinačni pisci, kao potrebne planove pravičnih formi društva. Najistaknutiji primeri su dela Platona, Mora (More) i Kampanele (Campanella). Komuniz-

tičke teorije, prema Dirkemu, više izražavaju ličnosti pojedinih mislilaca negoli što odražavaju društvena stanja. "To su snovi u kojima velikodušni duhovi uživaju, koji privlače pažnju i vazda su zanimljivi sa svoje plemenitosti i dostojanstva, ali koji, ne odgovarajući na stvarne potrebe koje oseća društveni organizam, postoje u uobrazilji i ostaju praktično neproduktivni". Primer za ove osobenosti daje sama priroda utopijskih spisa, koji svoja idealna društva obično smeštaju u izmišljene književne okvire.

Vredi pomenuti još dve dodatne osobine komunizma koje je razlučivao Dirken. Jedna je to što su komunističke teorije u suštini moralna učenja, koja u privatnoj svojini ili bogatstvu prepoznaju izvor većine ljudskih nevolja: privatno bogatstvo ošlobada porive samouzvišavanja, koji ljudska bića dovode u međusobne sukobe. Drugo, zahvaljujući tome, komunistička teorija drži da ekonomska i politička sfera moraju biti strogo odeljene: oni kojima je poveren politički autoritet ne smeju biti izloženi kvarenju koje sledi iz želje za bogatstvom. To je očitno osobeno za Platonovu *Državu*, izvorni model koji je nadahnuo većinu potonjih verzija utopije. U Platonovom društvu, niže klase radnika i zanatlija nemaju pravo na političko sudelovanje i isključene su iz vojne službe. Političkim i vojnim vođama, s druge strane, uskraćen je pristup privatnoj svojini, i oni se moraju pomiriti sa oskudnim životom u zajednici. Po komunističkoj teoriji, veli Dirken, potrošnja je zajednička, a proizvodnja privatna; za socijalističku teoriju važi suprotno. Komunizam se temelji na strahu od kvarnog uticaja bogatstva; socijalizam na pobudi za širenje opsega industrijske proizvodnje, da bi se stvorilo više bogatstva za sve.

Za Dirkena je razlikovanje socijalizma od komunizma značajno koliko i razdvajanje mehaničke i organske solidarnosti - i to iz više razloga. Prelazno stanje razvoja u ko-

jem su se našla evropska društva čini bitnim razdvajanje onoga što pripada prošlosti od onoga što je opravdano predviđanje budućnosti. U postojećim političkim učenjima (uključujući marksizam) elementi komunizma i socijalizma često se mešaju. Mnogi mislioci su jasno omašivali da ih razlikuju, zato što, iako društvene reforme koje oni podrazumevaju jesu različite, pa čak i uzajamno oprečne, za sve je njih zajednička zabrinutost nad štetnim posledicama koje ostvarivanje privatnih interesa ima po dobro zajednice kao celine. Ali mi te elemente moramo razdvajati. Komunizam nije rana forma socijalizma. Razlog sa kojeg je Dirken mislio da on to nije dovoljno se lako otkriva u svetlosti teza iz *Podele rada*. Odista, u jednom trenutku on to izričito veli u svojim predavanjima o socijalizmu. Komunističke teorije odnose se na uslove jednog društva sa tek rudimentarnom podelom rada. U utopiji, proizvodnja je privatna stvar. Svi rade na sličnim poslovima, ali kao samostalni proizvođači. Proizvodnja nije združeno pregnuće, koje šaroliko mnoštvo radnika združuje u jedan jedini (mada iznutra uraznoličen) privredni sistem: ovaj se stvara tek širenjem podele rada. Razlike između tipa društva kakav se pretpostavlja u komunizmu i onoga koji se pretpostavlja u socijalističkim teorijama "velika je poput one koja organizaciju izvesnih kolonija polipa razdvaja od organizacije viših životinja. U prvoj, svaka od udruženih jedinki lovi za svoj račun, ali ulov ide u zalihu zajednice. Jedinka ne raspolaže onim što je doprinela; to će reći, ona ne može da jede a da istovremeno ne jede čitavo društvo. Među kičmenjacima, sasvim suprotno, svaki organ tela funkcioniše u skladu s pravilima koja uklapaju njegove odnose s drugima... udaljenost nije ništa manja između dva shvatanja društva koja su tako često bila viđena kao uzajamno slična" (str. 71).

Tako je socijalizam, za razliku od komunizma, izraz društvenih promena do kojih dovodi složena podela rada. Ali iz toga ne sledi da je on tačno predstavljanje tih promena. Socijalističke teorije su izuzetno značajne u kontekstu savremenog sveta zato što su socijalistički mislioci shvatili činjenicu da društvo prolazi kroz krupan proces preobražavanja, koje nameće nove forme uređivanja i usmeravanja društvenog života. Međutim, socijalizam nije nauka, čak iako se, posle Marksa, dovodi u vezu s polaganjem prava na naučnu uglednost. Socijalizam je pre svega praktičan program, poziv na delanje, i kao takav seže preko onoga za šta se opravdano može reći da su iskustveno ustanovljene istine o društvu. Dirkem je priznavao da je Marksov *Kapital* središnje delo u novijoj socijalističkoj misli, "najsistematičniji, idejama najbogatiji rad". Ali to delo pokreće sporna pitanja koja zahtevaju istraživanje mnogo iscrpnije od onoga što ga može postići ma koja osoba. Socijalističke teorije su isto toliko simptomi krize koju ustanovljuju koliko su i lek za nju: socijalizam je "krik žalosti, ponekad gneva ljudi koji izuzetno bolno osećaju našu kolektivnu *malaise*" (str. 41).

Socijalističke ideje, kako ih je sam karakterisao, Dirkem je podvrgavao trima glavnim kritikama. Jedna je bila to što socijalizam pretpostavlja da tip uređivanja nužan društvu koje se pomalja može da bude samo ekonomski. Po Dirkemu, to je pokazivalo da su socijalistička učenja vezana za shvatanja kojima su nominalno protivrečna: shvatanje utilitarizma i klasične političke ekonomije. Socijalisti su uvidali da svođenje društva na ekonomske odnose ugovora dovodi do masivnog društvenog poremećaja; ali su to nadoknađivali samo naglašavanjem svesnog usmeravanja ekonomskog života. Obično ove škole mišljenja ne uspevaju da sagledaju da ekonomsku promenu mora da prati razvoj moralnog uređenja.

Drugo, socijalističke teorije predviđaju prevazilaženje države i političke vlasti: kao koordinaciono središte za upravljanje društvom, država će izgubiti svoj osobiti identitet, te u građanskom društvu postati jedna među ostalim ustanovama. Dirkem je tvrdio da ta ideja nije ni izvodljiva ni poželjna (iz razloga o kojima se raspravlja u trećem poglavlju ove knjige).

Treće, što je i od posebne važnosti, Dirkem je poricao tezu da ostvarivanje socijalizma podrazumeva klasnu borbu. Socijalizam polazi od potrebe za uređivanjem privrede. Druge brige su ili nadahnute pogrešno cenjenim komunizmom, ili su za pomenutu potrebu drugorazredne. "Poboljšanje radničkog udela", primećivao je Dirkem, "... nije poseban cilj; to je tek jedna od posledica do kojih mora dovesti vezivanje ekonomskih delatnosti za rukovodna posredništva društva" (str. 60). Ovaj komentar je tačan. Ali se njime prenebregavaju neke od glavnih tvrdnji marksizma, posebno one da je kapitalistička podela rada jedan sistem moći, u kojem su aktivne borbe potčinjene klase jedino sredstvo promene, i da ekonomsko uređivanje može da stvori pravično i ravnopravno društvo jedino ako se temeljno preobrazu glavne ustanove društva (uključujući i samu podelu rada).² Po Dirkemu, te nužne promene imale su da uslede kroz proces društvene evolucije, pomognute intervencijom blagonaklone države.

Dirkemovo tumačenje moderne političke države nalazimo uglavnom u jednom nizu predavanja koje je on najpre držao u Bordou, tokom desetogodišnjeg razdoblja, a kasnije, u preinačenom obliku, na Sorboni, kao i u njegovom predgovoru za drugo izdanje *Podela rada*. U tim pre-

² Up. Georges Sorel, "Les théories de M. Durkheim", *Le Devenir Social*, sv. 1, str. 895 (u dva dela).

davanjima (*Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*) Dirkem je ponudio razvijenu teoriju države i njene veze sa savremenom politikom. To shvatanje države prisno je usaglašeno s opštim karakterom njegovog pristupa. Nijedna od dveju ideja koje se toliko ističu u čuvenoj definiciji države koju daje Maks Veber - ni tvrdnja o legitimnom monopolu nad oruđima nasilja ni uput na neku utvrđenu teritoriju - nisu delovi Dirkemovog pojma.³ Naravno, kao merilo nužno za postojanje države, odbacuje postojanje nekih teritorijalnih granica. Teritorijalnost je, po Dirkemu, srazmerno nova pojava, povezana sa činocima izvan same države; neka nomadska društva posedovala su jasno diferenciran politički aparat. Druge dve osobenosti prihvataju se kao relevantne za pojam države, mada ne i kao dovoljna merila za nju. Jedna je postojanje neke deobe autoriteta, koja one što zapovedaju razdvaja od onih što slušaju. Tamo gde se to pojavljuje možemo da govorimo o "političkom društvu". Nisu sva društva u istoriji politička u tom smislu reči; i obrnuto, nisu sve grupe koje ispoljavaju tu podelu celovita društva. Najprostijim društvima nedostaje diferencirani sistem upravnog autoriteta. S druge strane, ustanove nalazimo i unutar društava koja imaju sistem vlade u minijaturi: kao u slučaju rimske patrijarhalne porodice, kojom vladaju njena glava i neki porodični savet. Druga osobenost, na koju se možemo pozvati da bismo isključili ovakve primere, jeste to da stanovništvo potčinjeno autoritetu države treba da bude mnogo-brojnije. Prema Dirkemu, ovo merilo, tako formulirano, ne zadovoljava, ali se ono može tačnije izraziti na drugi način: name, da političko društvo nije jedna rodovska jedinica,

³ Max Weber, *Economy and Society (Privreda i društvo)*, Njujork, 1968, knj. I, str. 342.

već da ono podrazumeva postojanje višestrukih rodbinskih grupa i drugih združenja. S obzirom na ova dva atributa, političko društvo možemo da definišemo kao društvo "oblikovano okupljanjem prilično velikog broja sekundarnih društvenih grupa, potčinjenih jednom istom autoritetu, koji sam nije potčinjen nikojem drugom autoritetu"⁴. Država se, dakle, može smatrati organizacijom zvaničnika kojima je, u jednom političkom društvu, poverena primena autoriteta vlade.

Možemo da razlučimo tri prikaza veze države, društva i pojedinca od kojih je Dirkem pokušao da udalji svoju vlastitu teoriju. Prvi je prikaz koji je on, između ostalog, poistovećivao s Hegelovom političkom filozofijom. Po tom gledištu, smatra Dirkem, država je uzdignuta iznad društva, a pojedinac član društva smatra se samo oruđem za ostvarivanje ambicija države. To je u suštini konzervativna teorija, isticao je, i predstavlja patološko stanje politike ako se nađe u ma kojem društvu - kao što se, kako je tvrdio u svojoj brošuri o nemačkom militarizmu, napisanoj tokom prvog svetskog rata, odista i desilo u Nemačkoj⁵. Druge dve teorije sam već pomenuo - one povezane s utilitarnim teorijama i socijalizmom. Nasuprot prvom tipu shvatanja, ova druga dva se u osnovi neprijateljski odnose prema državi kao političkom autoritetu, iako se drže različitih shvatanja prave uloge države. Za utilitariste i političke ekonomiste, opseg autoriteta države treba da se ograniči na zaštitu ugovorâ, dok bi sve drugo bilo otvoreno za slobodnu igru tržišnih sila. Ovde se smatra da "prerogativi države treba da se ograniče na administriranje jedne u celini negativne pravde" (str. 52). Socijalisti žele da opseg države prošire u

⁴ *Professional Ethics and Civic Morals*, London, 1958, str. 45.

⁵ "L'Allemagne audessus de tout", Pariz, 1915.

jednom pravcu - na kontrolu privrednog života; ali socijalističke teorije takođe predviđaju prevazilaženje političkog karaktera države. Po njima će se države združiti sa društvom.

Prema Dirkegovom shvatanju, država ne samo da mora očuvati značajne moralne funkcije u jednom razvijenom društvu već se njena uloga mora i proširiti. Postupno pomaljanje države kao ustanove različite od ustanova građanskog društva prirodan je ishod rasta podele rada, i nije stremljenje koje se može obrnuti. Ideja da podvojenost države i društva može da se odstrani, te time i prevaziđe politička vlast, pretpostavlja povratak jednoj formi društva koja je sada zastarela. Države ne može biti jedino u ponajmanje uznapredovalom tipu društvenog poretka, koji iznutra još nije dovoljno izdiferenciran da bi postao političko društvo. Pogrešno je smatrati takvo društvo demokratijom jer njegovi pojedinačni članovi u stvari imaju vrlo malo slobode: svakim od njih gospodari *conscience collective*, svak je potčinjen "tiraniji grupe". Razvoj podele rada, kako je Dirkem jasno predočio već u radu pod tim naslovom, uslov je širenja ljudskih sloboda. Kako on priznaje, na prvi pogled izgleda da tu postoji nekakva protivrečnost. Jer bi se moglo pretpostaviti da proširenje uloge države nužno zadire u slobodu pojedinca. Po njemu, međutim, nije tako. Upravo je suprotno: državi je povereno da konkretno pomaže ostvarivanju ideala moralnog individualizma. "Daleko od toga da je naša moralna individualnost protivna državi - ona je, sasvim suprotno, njen proizvod" (str. 68). To ne znači da je on omašio da razabere kako, pod nekim okolnostima, država može da ugrozi pojedinačne slobode. U identifikovanju tih okolnosti razradio je jednu razlučnu teoriju demokratije, u kontekstu zalaganja za stvaranje "strukovnih udruženja" ili *corporations*.

Odbacuje se nekoliko ideja tradicionalno povezivanih s demokratijom. Demokratiju, kako sledi iz dosadašnjih obrazloženja, ne treba postovećivati sa društvom u kojem je država slaba. Niti je, dodaje Dirkem u nastavku, demokratija društvo u kojem svako na neki način neposredno sudeluje u ozakonjivanju autoritativnih odluka. U jednom složenom naprednom društvu vlast je nužno u rukama manjine. Uslovi demokratskog poretka moraju, dakle, da uzimaju u obzir prirodu veza između države i društva. Država je, kako je Dirkem vidi, oruđe odlučivanja koje uživa i usklađuje političke mere u vezi sa potrebama pojedinaca u građanskom društvu. Država je "organ svesti", čija je uloga da sažima, ali i da prevazilazi nejasne ideje i osećanja stanovništva u celini. Ta država mora da se odaziva na gladišta građanstva, i odgovorna je da ta gladišta artikulira jasno i racionalno, razlučujući njihove implikacije i formulišući relevantne političke mere. Demokratsko društvo je ono u kojem je država nezavisna i dovoljno snažna da te zadatke obavi, ali je ipak u prisnoj komunikaciji s idejama mase stanovništva. Demokratija je "politički sistem koji društvo može da postigne najčistiji vid svesti o sebi samome. Što hotimичnost i kritički duh zamašnjicu ulogu igraju u obavljanju javnih poslova, to je nacija demokracičnija. Ona je utoliko manje demokratska ukoliko njome više gospodare odsustvo svesti, neistraženi običaji, sumračna osećanja i predrasude koje izmiču ispitivanju" (str. 89). U društvima gde je država slaba, ishod je ili očita prevlast običaja i navike ili - što se odista svodi na isto - pometnija površnih promena kojima se prikrivaju duboki konzervativizam i otpor novome. Ovo drugo je odista bila Dirkegova ocena situacije u Francuskoj XIX veka. "Društva koja su "olujna po površini", pisao je, "često su čvrsto vezana za rutinu" (str. 94).

Ako jedna demokratska državna zajednica ne mora da podrazumeva strogo ograničavanje uticaja države, kako da građanin u civilnom društvu bude zaštićen od neograničenog proširivanja državne kontrole nad društvenim i privrednim životom? Upravo tu sekundarne grupe, naročito *corporations*, treba da odigraju krupnu ulogu u političkom poretku savremenog društva. Država može da postane tiranska ako nema protivtežu u društvenim zajednicama koje intervenišu između nje i pojedinca. Takve sekundarne grupe, kako ih je Dirkem sagledao, treba da imaju dvostruku ulogu: treba da obezbede odbojnik (kao i uzajamnu vezu) između države i pojedinca štiteći ga od njenih mogućih preterivanja; ali one takođe moraju pomoći održavanju onog rastojanja između građanskog društva i države koje je neophodno da se obezbedi da društveni poredak ne zapadne u konzervativizam nepromišljene rutine.

Nije teško uvideti kako Dirkemova analiza *corporations* čini deo prerađene teorije organske solidarnosti. U *Podeli rada* Dirkem jasno veli da novim idejama moralnog individualizma nedostaje ona obavezujuća snaga koju je, u vezi sa društvenim ponašanjem, ispoljavao obuhvatni tip tradicionalnog moralnog poretka. Dirkem je bio potpuno predan ideji da društvo uraznoličene podele rada ne može da se vrati tradicionalnom tipu moralnog okvira, mada, s druge strane, ne može postati ni onakvo kakvim ga slikaju utilitaristi - društvo zasnovano na ličnom interesu organizovanom kroz ugovornu razmenu. Mada su ove ideje u knjizi dobro razvijene, rad u stvari ne pruža ubedljivo tumačenje bilo načina na koji bi valjalo delotvorno srediti "neugovorni element u ugovoru" bilo načina na koji bi ideale moralnog individualizma trebalo praktično održati i unaprediti. Dirkemov prikaz uloge države pomaže da se odgovori na ovaj drugi problem, ali se samim tim

ne može rešiti. Jer, kako Dirkem naglašava u *Podeli rada* napredak društvene diferencijacije takođe je i program moralne diferencijacije. Moralni individualizam pruža, u vezi sa opštim poretkom, jedan opšti konsenzusni sistem, ali ne može da izravno moralizuje razne profesionalne zadatke, jer ovi očito podrazumevaju specijalizovane kodekse koji ukazuju na osobeni tip obuhvaćene delatnosti. Baš je to zadatak koji treba da obave *corporations*.

Po Dirkemovoj analizi, možemo očekivati da do stvaranja ovih korporacijskih grupa dođe u sklopu "normalnog" razvoja podele rada. Strukovne grupe bile su istaknuta odlika srednjovekovne privrede. Tadašnje *corporations* ili gilde ujedinjavale su članove iste struke u bratstvenu ili solidarnu grupu, pribavljajući tako i moralna pravila koja su specifikovala prava i obaveze radnika i nameštenika. Te stare *corporations* uništene su razvojem krupne industrije i trgovine, i ne možemo pretpostavljati da će se one opet pojaviti u istom obliku. Ali samo njihovo postojanje pokazuje da je za podelu rada osobeno da moralizuje strukovni život. Sindikati, kako su sada organizovani, ne vrše tu funkciju. Oni su začeci strukovnog organizovanja, ali deluju samo kao konfliktne grupe, pre negoli kao moralne zajednice. Možda primer najbliži onome što je Dirkem očekivao da se pojavi na svim ravnama strukovnog života jesu moderne profesionalne asocijacije, koje određuju moralne kodekse kojih se njihovi članovi moraju držati u poslovanju između sebe i sa klijentima. Dirkem je predviđao da će doći do toga da te strukovne grupe igraju glavnu ulogu u političkom životu modernog društva, kao i da će imati druge obaveze prema svojim članovima. *Corporations* bi funkcionisale kao posrednički izborni kolegijumi, zamenjujući izravno pravo glasa: i to bi bio jedan od suštinskih elemenata njihovog posredovanja između pojedinca i države.

MORALNI AUTORITET I OBRAZOVANJE

Dirkem je svoju intelektualnu karijeru započeo pokušajem da utemelji neku "nauku o moralnosti". Taj ga je poduhvat doveo do sociologije, koja je trebalo da pribavi metod za takvu nauku. Ali formulisanje tog metoda vratilo ga je, opet, moralnosti, pošto je moralna priroda društvenih činjenica njihova razlučna osobina. Tako se kasnije u karijeri Dirkem vratio problemima moralnosti i etike, kao god i uopštenije filozofskim pitanjima. Kako piše u jednom pismu Daviju: "Pošto sam pošao od filozofije, težim da joj se vratim; ili me njoj, bolje reći, sasvim prirodno vraćaju pitanja sa kojima sam se na svom putu susretao"¹. U ranijem delu svoga rada on očitito nije osećao nikakvu sklonost niti potrebu da se s filozofijom morala suočava filozofski: pre je nastojao da pokaže kako sociološki metod, primenjen na uporedan način, može da rasvetljava:

¹ Pismo Davyu, navedeno u njegovom članku "Emile Durkheim", *Revue française de sociologie*, sv. 1, 1960, str. 10.

tradicionalne filozofske probleme. U svojim prvim spisima, sve do *Podele rada* i uključujući nju, Dirkem kao da je pretpostavljao da mi možemo samo da ocrtavamo moralnost procesom induktivnog otkrivanja. To će reći, držao je da je prva premisa svakog obuhvatnog raspravljanja o moralnom životu obaveza proučavanja raznih tipova moralnog ponašanja, u kontekstu različitih formi društva. Mi ne možemo da "opravosnažujemo" šta jeste i šta nije moralna delatnost ako prethodno nismo proučili raznolikosti i promenljivosti moralnih kodeksa, te utvrdili društvene uslove s kojima su oni funkcionalno povezani.

Moglo bi se shvatiti da ovo podrazumeva nemogućnost postojanja neke sveopšte teorije moralnosti - teorije moralnosti koja bi važila u svakom tipu društva - jer je ono što se računa kao moralno ponašanje određeno čisto funkcionalnim potrebama društva, a društva se razlikuju baš po tim funkcionalnim potrebama. Dirkem se verovatno nikad nije držao takvog gledišta, koje bi podrazumevalo ne samo kulturni već i moralni relativizam². Sasvim je u skladu s njegovim idejama pretpostavljati da je on, sredinom svoje karijere, poverovao da je uspeo u nastojanjima da dokuči postojanje opštih uslova društvene egzistencije, što leže u osnovi svih onih krupnih razlika među kodeksima-moralnog ponašanja, koje se zapažaju u raznim društvima. U izvođenju tog zaključka jamačno mu je pomoglo novo uviđanje značaja religije, koje je, kako sam već pomenuo, proizišlo iz njegovog susreta sa savremenim antropološkim spisima o religiji. Kao što su začeli proučavanje čiji će se vrhunac naći u *Elementarnim oblicima*, ti su ga spisi podstakli i na

² Radi sasvim suprotnog raspravljanja, up. Ernest Wallwork. *Durkheim, Morality and Milieu (Dirkem, moralnost i milje)*, Kembridž (Mas.), 1972.

pokušaj da se problemima moralnosti pozabavi sistematski, kako na filozofskoj, tako i na sociološkoj ravni.

U tim raspravama (najdostupnijim u knjigama štampanim posle njegove smrti, pod naslovima *Moralno obrazovanje i Sociologija i filozofija*) Dirkem je proširivao teze uvedene u ranijim delima, razrađujući ih i izvlačeći njihove opšte implikacije. Na njega je, još dosta rano, snažan utisak ostavilo Kantovo nastojanje na imperativnoj ili obavezujućoj prirodi moralnih pravila, i to je bio jedan od izvora njegovog prepoznavanja prinudnosti društvenih činjenica u *Pravilima*. Kako sam već naznačio (str. 33-34), on isprva nije dovoljno jasno izdvajao odlike specifično moralnih sankcija, ono što ih razlikuje od fizičkih prisila kojima ljudska delatnost može biti potčinjena. Njegovo razjašnjavanje tog spornog pitanja dozvoljavalo mu je, verovao je, da identifikuje izvore kantovskih imperativa, kao god i da, iz jednog drugog ugla, pokaže jednostranost Kantovog gledišta. Obavezujući karakter moralnih postupaka ne izvodi se iz njihove sadržine, već iz sankcija do kojih dovodi kašnjenje nekog moralnog (i stoga društvenog) pravila. S druge strane, počeo je Dirkem da naglašava, imperativna priroda moralnih činova ne iscrpljuje se negativnim sankcijama: kantovskom idejom o dužnosti. U tom smislu, moglo bi se reći da je Dirkem crpeo iz utilitarizma da bi kritikovao Kanta, kao god što je u naglašavanju prinudnosti morala činio obrnuto. Jer su negativne sankcije združene s moralnim pravilima dopunjene i pozitivnim sankcijama: pohvalama, počastima itd., koje se izvide iz saobražavanja s moralnim normama, i koje moralno vladanje čine zadovoljavajućim ili nagradnim. Ove dve forme sankcija ne izražavaju dva različita tipa norme: one su dvojni vid svih moralnih pravila. "Dužnost, kantovski imperativ, samo je jedan apstraktan vid moralne stvarnosti. Odista, moralna stvarnost uvek

istovremeno predočava ova dva vida, koji se u stvari ne mogu razdvojiti. Nijedan postupak nije nikada bio izveden jedino kao ishod dužnosti; uvek je bilo nužno da se on pokaže i kao dobar u nekom pogledu.³ To su dve najznačajnije i sveopšte osobenosti moralnog ponašanja. One se, međutim, na razne načine spajaju u raznovrsnim formama moralne delatnosti. U nekim slučajevima preovlađuje element dužnosti, u drugima važi suprotno. Neke postupke skoro u celini pokreću oduševljenje ili predanost.

Oko 1895. Dirkem je došao do zaključka da se svi ovi međuprepleteni vidovi moralnih kodeksa najjasnije ispoljavaju u religiji, ili, tačnije rečeno, u ideji "svetoga". Sveti predmeti, isticao je, nadahnjuju vernika s jedne strane strahom i poštovanjem, dok s druge strane pobuđuju divljenje. U stvari, ni koreni ni funkcionisanje moralnog života ne mogu se razumeti van veze s religijom. Na prelazu iz veka u vek, Dirkem je bio spreman da bar ovlašno izloži neke od glavnih tema *Elementarnih oblika*: "Vekovima su moralne norme i religija bile prisno povezane, čak i potpuno izmešane... Očito je da moralni život nije kada, niti će ikada biti, da se oslobodi svih osobenosti koje deli sa religijom"; iako u nastavku dodaje da "Ovi religijski elementi ne ostaju nepromenjeni i jamačno je da religijsko osećanje moralnosti teži da postane nešto sasvim različito od onoga teologije" (str. 48).

Dirkem se često vraćao problemu egoizma, ili ličnog interesa, koji ga je zaokupljao od samog početka njegovog pisanja, i koji on, kako u *Podeli rada* tako i u *Samoubistvu*, protivstavlja moralnom vladanju kao takvom. U pokušajima da za ovo gledište formuliše neku analitičku osnovu,

³ *Sociology and Philosophy* (Sociologija i filozofija), Njujork, 1974, str. 45. I dalji navodi do beleške 4 iz istog su izvora.

on se, između ostaloga, oslanjao i na Vuntovu *Etiku*, koju je opsežno prikazao u jednom od svojih prvih članaka o nemačkoj misli o društvu. Prema Vuntu, svi moralni činovi odnose se na druga razumna, moralno svesna bića. Svi se ti činovi, dakle, mogu ticati samo dveju klasa objekata: individualnog ja ili ega, ili bića koja su drugo od ličnog ja. Mogu li postupci koji su čisto egoistični - to jest, usmereni potpuno ka sebi - uopšte da budu moralni? Dirkem je tvrdio da to nije moguće; lični interes je logički drukčiji od moralnog vladanja. No, ako je tako, sledi da za činove usmerene prema drugima važi isto što i za samointeresno ponašanje. Ako se pojedinac, u unapređivanju svojih ličnih interesa, ne uključuje u moralno delanje, isto mora da važi i za ponašanje usmereno prema interesima drugih. To ne znači, požurio je Dirkem da doda, da činovi usmereni ka drugima mogu da nemaju nikakvu moralnu sadržinu; svakidašnje iskustvo pokazuje da stvari stoje obrnuto. Time se upravo razjašnjava da priroda moralnog vladanja ne može da se izrazi s obzirom na individualne interese, bilo da su to interesi ličnog ja ili drugih. Moralnost proizlazi iz jednog izvora koji je izvan pojedinačnih interesa, iako može da bude pomerena na njih: "Ako nas ne obavezuje dužnost prema svesnim bićima i ako odstranjujemo pojedinca, onda kao jedini drugi mogućni cilj moralne delatnosti ostaje ono *sui generis* kolektivno biće utemeljeno množinom jedinki koje su se udružile u grupu... Onda dolazimo do zaključka da... je društvo moralno biće kvalitativno različito od pojedinaca koje obuhvata i od skupa iz kojega se izvođi" (str. 51).

Ova teza, objavljivao je Dirkem, slična je Kantovom argumentu o postojanju Boga: postojanje Boga moramo hipotetizovati, jer bez njega ideja moralnosti ne bi imala nikakvog smisla. Na mesto Boga u ovoj teoremi Dirkem je

stavio društvo; kako je imao da pokuša pokazati u *Elementarnim oblicima*, društvo je izvor same ideje o Bogu. Otud opšte shvatanje da moralnost započinje nepristrasnošću sadrži neko zrnce istine. Međutim, nepristrasnost podrazumeva srodnost s nekim predmetom koji nadilazi pojedinačne interese. "Izbor leži", retorički je pisao Dirkem, "između Boga i društva" - a to, naravno uopšte nije izbor ako je Bog ma kako preobražena predstava društva.

Ideja autoriteta, naglašavao je Dirkem, celinski je deo moralnosti. Moralni kodeksi nisu samo uobičajene forme ponašanja. Autoritet je, sa svoje strane, prisno povezan sa disciplinom. Izraz "moralno" ne upotrebljavamo za delatnost koja se obavlja tek sporadično ili na preskok. Pojam moralnosti podrazumeva redovnost ponašanja, a takvu redovnost obezbeđuje disciplina. Disciplina nije samo sredstvo u moralne svrhe: ona je dobra po sebi. Pokazivanje razloga za to vraća nas spornom pitanju egoizma. Glavne moralne obaveze, prema Dirkemovom obrazloženju, jesu one koje se odnose na rutinske zahteve svakidašnje egzistencije. "Dužnosti se ne ispunjavaju povremeno, u bljesku slave."⁴ Takvo stanje stvari može da se ostvari jedino unutar njom kontrolom ponašanja, a ne pukim nametanjem spoljnih sankcija. Disciplina - ili, tačnije rečeno, samodisciplina - moralna je po sebi zato što se njome savlađuju egoistični porivi. Mnogi filozofi morala, naročito utilitaristi, pretpostavljali su da su disciplina i sloboda delanja protivrečne. Ali odsustvo moralne discipline jednako je anomaliji: moralni kodeksi daju nužan okvir za autonomno i zadovoljavajuće ljudsko postojanje. Društveno stvorene aspiracije i interesi zahtevaju društveno određena obzora,

⁴ *Moral Education (Moralno obrazovanje)*, London, 1961, str. 34.

koja će ih ograničavati - ili se javlja nezasiti egoizam. To nije staza ka samoispunjavanju, već ka iznurivanju sveta.

Nije teško uvideti kako ovo shvatanje moralnosti vodi do zaključka da je čovek *homo duplex*, stvorenje s dvojnim skupovima pobuda, utoliko što su egoizam i moralno vladanje odeljeni i u hroničnoj mogućnoj suprotstavljenosti. Dirkem je izvukao upravo taj zaključak, te ustanovio i vezu između njega i jedne vrste religijskih verovanja. "U svakom vremenu", pisao je, "čovek je bio snažno svestan te dvojnosti. U stvari, svugde je sebe zamišljao kao stvora oblikovanog od dva korenito različita bića - tela i duše... dva bića ne samo bitno različita, već u velikoj meri i uzajamno nezavisna, a često čak i sukobljena!"⁵ Telo i duša postoje kao jedno, ali pripadaju različitim područjima postojanja; duša je sveta sila, koja naseljava profani objekt poput tela. Ovaj simbolički dualizam izraz je istinskog prenja između dve strane ljudske ličnosti: osećanja i čulnih potreba s jedne, te pojmovnog mišljenja i moralne delatnosti s druge strane. Potrebe poput gladi i žeđi prototip su egoističkih poriva, pošto upućuju jedino na lično ja, iako u tu kategoriju ulazi svaka pobuda kojom vlada samoobzir. Moralnost, s druge strane, kao nepristrasna delatnost, usmerena je ka međuličnim načelima koja se mogu univerzalizovati. Svi moralni postupci, čak i oni kojima najviše upravlja entuzijazam, uključuju neki element prinude, te izvesnu meru samožrtvovanja. Čovek je nužno "mešovito i protivrečno biće".

Ovo ima sva obeležja jednog potencijalno reakcionarnog učenja, što u nekim pogledima nesumnjivo i jeste. Ne

⁵ "The dualism of human nature and its social conditions" ("Dvojnost ljudske prirode i njeni društveni uslovi"), u knjizi Kurta H. Wolffa *Essays on Sociology and Philosophy (Ogledi o sociologiji i filozofiji)*, Njujork, 1964, str. 326.

manjka komentatora Dirkemovih spisa, i neprijateljski nastrojenih i blagonaklonih, koji se prema njegovoj teoriji o moralnom autoritetu nisu odnosili kao prema izrazu izravno konzervativnog stanovišta. Ali je to varljivo, ako ne na-prosto pogrešno, ukoliko se pod "konzervativnim" ne želi razumeti sve što nije revolucionarno. Dirkem je sasvim jasno imao na umu da njegov opšti prikaz moralnosti bude kako usaglašljiv s preobražajem moralnih merila do kojeg je doveo prelaz sa mehaničke na organsku solidarnost tako i čitan u svetlosti tog preobražaja. Ne bismo morali očekivati da njegova gledišta budu uvek uzajamno dosledna; pa ipak, sasvim je očigledan glavni obris načina na koji je on želeo da svoj apstraktan opis moralnog ponašanja poveže sa svojim tumačenjem društvene promene. Konkretnu primenu njegovih ideja u tom pogledu pružaju njegovi spisi o obrazovanju, na koje ću se ukratko osvrnuti na kraju ovog poglavlja.

Disciplina je bitan vid moralnog ponašanja, držao je Dirkem, ali se njena priroda menja tokom društvene evolucije. Ljudska sloboda se ne može ispitivati izvan istorije, kako su tradicionalno verovali filozofi, jer je ona proizvod društvenog preobražavanja. Naše slobode društvo proširuje u više smerova, ali svi ovi zavise od preinačavanja ljudskih sposobnosti kroz pripadanje datom društvu, i od njihovog uzdizanja iznad čisto prilagodljivog, neposrednog postojanja životinja. Jedna od dimenzija oslobađajućeg delovanja društva jeste oslobađanje čoveka od potčinjenosti svetu prirode, od robovanja "slepim fizičkim silama". Uslov za to oslobodjenje jeste njegovo pokoravanje društvu. U najprostijim formama društva to je pokoravanje manje-više potpuno. Razine individualnosti i samostalnosti delanja su niske. U

⁶ *Sociology and Philosophy*, op.cit., str. 72,

ovim društvima, "jednostavnost moralnog ponašanja olakšava preobražavanje takvog ponašanja u navike, koje se mehanički obavljaju... običaj i tradicija imaju takvu moć i ugled da ne ostavljaju nimalo mesta za rasuđivanje i postavljanje pitanja". Moralna disciplina se zdravo za gotovo uzima kao tradicionalno data; ona ne mora da stekne niklju racionalnu osnovu. Ona se, međutim, sve više zahteva kako društvo postaje složenije; moralni se kodeksi više ne mogu održavati bez razmišljanja, kao da prevazilaze opseg obzirnog suđenja. "Iz verovanja u disciplinu", tvrdio je Dirkem, "ne sledi da disciplina mora da podrazumeva slepu i ropsku pokornost". U jednom uraznoličenom društvu, kojim vladaju ideali moralnog individualizma, saobražavanje ne sme da se svodi "na pasivnu pomirenost, već treba da bude prosvetljena privrženost"⁷.

Dirkem je verovao da zvanični obrazovni sistem mora da igra životno važnu ulogu u usađivanju moralnih stavova i sposobnosti kakve zahteva društvo usmereno prema tim svetovnim idealima. U svojim predavanjima iz pedagogije, on termin "obrazovanje" nije ograničavao na smisao zvanične nastave, već ga je koristio u smislu bližem onome koji je u engleskom i još nekim jezicima počeo da ima izraz "socijalizacija", pošto je želeo da se upusti u proučavanje moralnog i intelektualnog razvoja na raznim stupnjevima evolucije. "Obrazovanje je", po Dirkemovoj definiciji, "uticaj kojim naraštaji odraslih deluju na one koji još nisu spremni za društveni život."⁸ U skladu s njegovim osobenim pogledima na moralnu filozofiju uopšte, Dirkem je naglašavao da je jalovo pokušavati da se formuliše apstraktna

⁷ Navodi iz rada *Moral Education*, op. cit., str. 52 i 115.

⁸ *Education and Sociology (Obrazovanje i sociologija)*, London, 1956, str. 71.

obrazovna vrednost; razni obrazovni sistemi usmereni su ka različnim idealima, saobrazno tipu društva u kojem se nađu. Obrazovanje varira između raznih slojeva društva: u tipovima društva koje prethodi modernim vremenima, književne i druge obrazovne veštine bile su prerogativ malih elitnih grupa. I danas, dodaje Dirkem, još postoje krupne razlike između klasa s obzirom na prirodu i razinu tipično sticanog formalnog obrazovanja. Ove kasnije razlike, međutim, tvrdio je, ponovo se pozivajući na tezu iz *Podjela rada*, ima da nestanu: obrazovanje koje deca dobijaju ne sme više da bude određeno klasnim položajem u kojem su se ona slučajno rodila. S druge strane, strukovna specijalizacija je bitna unutarnja osobenost sadašnjeg društva, i kako razne struke traže razvoj specijalizovanog znanja, moderni obrazovni sistemi, čim dato dete dođe do određenog uzrasta, mora da bude strukovno. Ova heterogenost neće više da se temelji na "nepravičnim nejednakostima, već se mora odraziti u uraznoličavanju sistema obrazovanja". Ali ma koliko specijalizovane mogle postati pojedine forme obrazovanja, uvek će da preostane neko zajedničko jezgro obrazovnog iskustva. To će važiti i u budućnosti, a već ga je bilo u prošlosti. Čak i u indijskom sistemu kasta, s njegovom krutom određenosti slojeva, bilo je verovanja koja je svako učio da usvaja, bogova koje je svak morao da poštuje. Kako moderna moralnost postaje svetovna, ta teistička sadržina obrazovanja mora da nestane; moderan obrazovni sistem mora da prenosi svetovne vrednosti, i kodekse ponašanja koji dozvoljavaju samostalnost delanja kakvu nameće uraznoličena podjela rada.

U Francuskoj je krajem XIX veka uloga države u obrazovanju još bila predmet spora, i borba za postizanje svetovnog nazora nad prosvetom bila se oteglala. Dirkem je sasvim nedvosmisleno iskazao čemu je naklonjen, i šta ve-

ruje da se njegovom analizom moralnosti i obrazovanja pokazuje kao neophodno. Oni koji zagovaraju da odgovornost za obrazovanje treba da bude prvenstveni prerogativ porodice ili crkve, ili nekakvog spoja njih dveju, nisu u skladu sa zahtevima modernog društvenog poretka. Oni drže da uloga države treba da se zadrži na najmanjoj mogućoj meri. Ali država je presudno moralno posredništvo u savremenom društvu, i otud ne sme da se drži izvan i iznad obrazovnog sistema. Država treba da određuje opšti smer školskog nastavnog programa, jamčeći da on održava ideale kojima je društvo predano, kao i obezbeđujući da se deca obrazuju za ulogu koju će imati da preuzinu u specijalizovanoj podjeli rada. Dirkem je prihvatao da država treba da trpi dalje postojanje škola kojima sama ne upravlja izravno, ali da ona ipak mora biti u stanju da nadgleda nastavne programe takvih škola.

Dirkemova predavanja o obrazovanju (*Moralno obrazovanje*) sadrže i jednu podužu raspravu o sociologiji moderne škole i odgovornostima nastavnika. U ovim predavanjima, u središtu Dirkemove pažnje jeste priroda školske discipline i njena veza s neodložnim potrebama moralne discipline, uopštenije uzet. Ponašanjem malog deteta vladaju nepostojani porivi egoizma; mala deca ispoljavaju brze promene pažnje i čuvstva, duh koji se ne miri lako sa redovnošću ponašanja kakvu zahteva moralna disciplina. Otud obrazovanje mora da obuhvati "umcravanje želja i ovladavanje sobom", iako se ova svojstva mogu steći tek postupnim procesom. Prema Dirkemu, neposredna i zapaljiva priroda dečijeg ponašanja prisno podseća na ponašanje odraslih članova prostijih društava. Zato obrazovni proces u naprednom društvu rekapitulira elemente razvoja civilizacije u celini. Tu nije posredi samo podsticanje sklonosti koje su u detetu već skriveno prisutne, jer, kako

je već razjašnjeno u opštoj analizi moralnog ponašanja, ovo uvek obuhvata i neke prisile protiv kojih se mogu buniti egoističke sklonosti pojedinca. Moralno obrazovanje deteta mora da se posluži dvema odlikama njegove prirode: snažnim uticajem koji navika teži da stekne na ponašanje deteta, i dejstvima koja se mogu postići kroz nametanje autoriteta odraslih. Navika se može uobličiti u moralnu disciplinu. Ali nastavnik takođe mora da sebe nametne kao moralni primer koji ponašanje deteta uslovljava vlastitim držanjem koliko i neposrednom nastavom.

Dve forme moralnih sankcija, pozitivna i negativna, javljaju se u Dirkemovoj sociologiji obrazovanja u vezi sa upotrebom nagrade i kazne u školi. Zavođenje discipline u školama je često bilo združeno sa fizičkim i drugim kaznama, kojima je moglo biti izloženo zabludelo dete. Koliko stroga treba da bude društvena disciplina u učionici, i treba li da škole u budućnosti zadrže telesne kazne? Dirkemova slika atmosfere do kakve treba da dođe u učionici jeste strogo hladna. Vrline moralne samostalnosti, čijem stvaranju moderni školski sistem mora da doprinese, ne treba da se uče kroz igru ili slobodno samoizražavanje. Dete "mora biti privedeno trezvenijim stranama života". Sa druge strane, mi treba da razaberemo da "društveni život nije život u vojsci". Moralni kodeksi se moraju usvajati kao poželjni i privlačni, koliko god i kao zahtevana prisila; "poštovanje discipline ne nastaje iz straha od sankcija kojima se sprečava kršenje pravila". Škola u kojoj se kažnjavanje primenjuje često i oštro upravo je ona u kojoj su autoriteti izgubili moralno poštovanje neophodno za disciplinu. Po jednoj teoriji o kazni, koju nude neki prosvetari, dete mora da bude kažnjeno za rđav postupak da bi se sprečilo njegovo po-

navljanje takvog rđavog ponašanja, kao i da bi se sprečilo da drugi podržavaju takvo ponašanje: ovde se funkcija kazne vidi u odvracanju od prestupa. Dirkem nije poricao da ponekad može biti i tako, ali - kako naznačuje teorija o represivnom pravu iz *Podule rada* - on odvracanje nije smatrao glavnim činocem. Kazna ne sme da se shvati kao prosto zastrašivanje, koje dovodi do javno ispravnog ponašanja, jer takvo ponašanje nije istinski moralno. Za kaznene sankcije u školskim okvirima važe isti opziri koji važe za represivno pravo u širem društvu: u školi, kao i u pravu u celini, moramo prihvatiti stav da kazna treba da je primerena prestupu; to se ne može objasniti teorijom odvracanja koja bi logički podrazumevala da kazna treba da bude primerena dubini sklonosti ka rđavom ponašanju, pre nego težini samog rđavog ponašanja. Kazna je reakcija na kršenje moralnih pravila, i njihovu svetost štiti pokazujući da ona pred prestupom nisu izgubila ništa od svoje svetosti. Učitelj mora biti kadar da primeni kaznenu sankciju, zato što je on otelovljenje moralnog autoriteta, i kaznenim činom mora pokazati svoju vlastitu privrženost moralnim vrednostima o kojima je reč. Ovo, međutim, pokazuje da kazna zapravo nije izvor discipline u školi; kaznene sankcije služe kao zaštita od potkopavanja autoriteta. U obrazovnoj disciplini nije baš važno da krivac pati, već da bude odlučno cenzurisano, kako bi uvideo i usvojio bitnu prirodu svetosti moralnih pravila. Stoga se u školama mora zabraniti telesno kažnjavanje, zaključuje Dirkem. Ono ne samo što nema dejstva koja pobornici stava da kažnjavanje u školama odvraća od prestupa tvrde da ima, već telesno kažnjavanje može aktivno da protivreči upravo onim moralnim idealima koji su stekli središnju važnost u savremenom društvu: poštovanje slobode i dostojanstva pojedinca, kakvo se očituje u moralnom individualizmu. Jedan od

⁹ *Moral Education*, op.cit., str. 160.

glavnih ciljeva moralnog obrazovanja jeste da u detetu zadahne osećanje za dostojanstvo čoveka. Telesna kazna je stalno povređivanje tog osećanja.¹⁰

Dirkemovom prikazu istorije prosvete u Francuskoj (*L'Evolution pédagogique en France*) retko je u raspravama o njegovim spisima poklanjana pažnja kakvu on zasluži. To je delo važno samo po sebi, ali takođe pomaže da se rasvetle drugi vidovi Dirkemove sociologije. Ono se oslanja na perspektive razvijene u *Podeli rada*, ali je konkretnije istorijsko negoli prethodna studija. Značaj istorije za sociološko objašnjenje u stvari je izričitije naglašeno u *L'Evolution pédagogique* negoli u ma kojem drugom od Dirkemovih većih dela. Dirkem je tu pokušao da pokaže da su teorija i praksa obrazovanja prolazile kroz proces promena koji je održavao onaj proces kroz koji je prolazilo društvo kao celina. Francuski prosvetni sistem bio je u stanju "intelektualnog nereda", s izrazitim prežicima tradicionalnog nastavnog programa, koji su opstajali sred novih razvoja, i gde se uvođenje nastave nauke, na primer, rvalo s produženim preovlađivanjem klasika. Upuštajući se u istorijsku analizu evolucije obrazovnih sistema, Dirkem je pokušao da pokaže koja stremljenja u obrazovanju valja podržati, a koje elemente odbacivati.

Srednjovekovno hrišćanstvo, tvrdio je Dirkem, igralo je fundamentalnu ulogu u evoluciji školskog sistema Zapada. U antici, cilj obrazovanja bio je da se detetu omogući sticanje jednog opsega posebnih darova: u Heladi su to bile pretežno umetničke ili estetičke veštine, dok su u Rimu preovlađivala praktična znanja. Ali ni u kojem od ovih slučajeva nije obrazovanje bilo sjedinjen proces, smešten u isto vreme i prostor, kakvo je kasnije postalo. Srednjove-

¹⁰ Ibid., str. 183.

kovno hrišćanstvo pomoglo je da se očuvaju neki od naglasaka rimskog paganskog obrazovanja, mada ih je ucelinilo u temeljnije nastojanje na moralnoj disciplini. Hrišćanstvo je podržavalo "shvatanje da u svakom od naših postoji neki osnovni oblik bića, iz kojeg proizlaze pojedini oblici inteligencije i osećajnosti, i u kojem svi oni nalaze svoje jedinstvo; i da čovek mora da dosegne baš taj osnovni oblik bića ako želi da svoj zadatak prosvetara obavi sa trajnim dejstvima... Taj se rezultat može postići jedino ako deca stalno žive u istoj moralnoj sredini, uvek prisutnoj; ako ih ona tako potpuno okružuje da se njenom delovanju, da tako kažemo, ne može izmaći. Upravo to objašnjava koncentraciju obrazovanja, pa čak i sveg života deteta, do koje je došlo s pojavom škole kakva je bila ustrojena pod hrišćanstvom"¹¹. S obzirom na obrazovanje, tvrdio je Dirkem, srednji vek jamačno nije bio tek jedno nezanimljivo, prolazno razdoblje u razvoju zapadnoevropske kulture; sasvim suprotno, tada su bile začete društvene formacije čiji se uticaj kasnije razgranao kroz sav naš savremeni društveni život.

Cilj obrazovanja, čak i u jednom veoma uraznoličenom društvu, nije puko obučavanje deteta u nekom skupu veština: ono je, na jednoj osnovnijoj ravni, usmereno ka stvaranju opštih dispozicija ličnosti. U svetu sadašnjeg društva, ono više ne može da ima osobeno hrišćansku sadržinu; i vrednosti koje dete uči jesu svetovne. Međutim, te vrednosti imaju svoje korene u hrišćanskim verovanjima, baš kao i što ustrojstvo škole ima svoje početke u srednjovekovnim hrišćanskim školama. U savremenom društvu, gde se proces školovanja stalno produžava, i gde porodica gubi nešto

¹¹ *L'Evolution pédagogique en France*, Pariz, 1969, str. 36-37.

od svog nadzora nad razvojem deteta, taj jedinstven karakter škole kao društvene i moralne sredine učenja postaje još značajniji.

Dirkem je razlučivao tri glavne faze u razvoju teorije i prakse obrazovanja posle srednjeg veka. U skolastičko doba, koje je trajalo od XII veka do renesanse, bila je postavljena, bar u rudimentarnoj formi, glavna osnovnih elemenata koji čini moderan obrazovni sistem: škole, univerziteti, fakulteti, stupnjevi i ispiti. Renesansa je začela drugu fazu. Taj stupanj je bio obeležen raspadom hrišćanstva kao jedinog i koherentnog moralnog sistema, i razvojem različitih obrazovnih ideala; unutar obrazovnog sistema humanističke vrednosti su počele da smenjuju religijsku moralnost. Treća faza je započela pred kraj XVIII veka, i još traje; ovde se obrazovanje sasvim posvetovnuje, a nauka ulazi u nastavni program kao osnova. To pokazuje na koji se način sve mora dalje razvijati. Prema Dirkemu, protestantizam je, naročito luteranski, igrao važnu ulogu u ranoj fazi modernog razdoblja; otud je ono u Nemačkoj naprednije negoli u Francuskoj. Humanistički stupanj obrazovanja bio je pod prevlašću uverenja da je ljudska priroda univerzalna i nepromenljiva, i da se ona ponajbolje proučava u klasicima. Ovaj tip obrazovanja bio je značajan u uspostavljanju platforme za pojavu moralnog individualizma, ali se sada pokazuje istrošenim. Vrednost koja se pridaje dostojanstvu i samostalnosti pojedinaca sve više dolazi u samo središte moralnih kodeksa, ali se ideja o stalnosti ljudske prirode mora zameniti idejom koja razabira raznolikost ljudskog ponašanja. Od današnjeg obrazovanja zahteva se da stvara sačuvstvo i razumevanje za druge, sposobnost da se prihvataju promene i svest o mogućnostima čovečanstva. "Produžimo, dakle, delo humanista", zaključio je Dirkem, "ali preobražavajući ga i prožimajući novim idejama. Ko-

ristimo se klasičkim spisima ne da bismo našem detetu omogućili da upozna onaj apstraktni i opšti pojam čoveka koji je bio ideal XVII veka, već da mu pokažemo kakav čovek odista jeste, s njegovom skoro bezgraničnom promenljivošću, i onom krajnjom složenošću prirode, koja joj omogućuje da poprima najraznolikije forme".¹²

¹² Ibid., str. 381.

RELIGIJA I TEORIJA SAZNANJA

Sâm nevernik, Dirkem je ipak imao dobre razloge da priznaje važnost religije u vezi sa moralnim vladanjem. Odgojen u pravovernoj jevrejskoj sredini, on teško da je mogao da ne uvidi kako uticaj ispovedane vere na svakidašnje ophođenje tako i koherentnost stanovišta do koje dovodi religijski pogled na svet. Ma kako da je njegov vlastiti odgoj mogao uticati na njegove sociološke ideje, Dirkem se jamačno od svojih prvih spisa zanimao za probleme društvenog porekla i prirode religije. Među njegovim prvim objavljenim člancima nalazi se poduži prikaz Gijoove (Guyau) knjige *L'Irréligion de l'avenir* (iz koje je on izveo termin "anomie"). Gijo je tvrdio da religija izbija iz dva izvora: iz intelektualne potrebe da se razume svet oko nas, i praktične potrebe socijabilnosti. Dirkem je komentarisao da te izvore treba staviti u obrnuti red prioriteta; religija vuče korene iz praktičnih zahteva života u društvu. Ljudi nisu najpre izumeli bogove, pa onda te ideje povezali sa svojom društvenom delatnošću. Saznajna formulacija religijskih ideja jeste izraz prepostojecih društvenih oseća-

nja, koja prethode svojoj pojavi u svesnim premišljanjima. U jednom od Dirkemovih članaka o društvenoj misli u Nemačkoj nalazimo značajnu raspravu o Vuntovoj teoriji religije. Vunt je, prema Dirkemu, suštinske osobenosti religije prikazao plauzibilnije od Gijoa. U prostijim društvima, pokazao je Vunt, religija je glavni izvor društvene kohezije; religijska verovanja obuhvataju skup "metafizičkih spekulacija o prirodi i poretku stvari", ali čine celinu sa formama obreda i moralnom disciplinom. Religija je u takvim društvima izvor čovekoljubivih stavova, koji imaju dejstvo "obuzdavanja egoizma, povijanja čoveka prema žrtvi i nepristrasnosti", čime se on vezuje "za nešto izvan njega samoga, i postaje zavisna od nadmoćnih sila koje simbolizuju ideal".¹

Dovoljno je očito koliko su ove i druge uporedljive ideje, što ih je Dirkem izvodio iz drugih svojih prethodnika ili savremenika tokom početnog dela svoje intelektualne karijere, uticale na gledišta izražena u *Podeli rada*. Najveći deo rasprave o mehaničkoj solidarnosti koju je Dirkem izložio u toj knjizi izveden je iz drugih autora, i bilo bi pravično reći da to zapravo i nije bilo glavno usmerenje njegovog zanimanja (podnaslov knjige, na kraju krajeva, glasi "Proučavanje organizacije razvijenih društava". U *Podeli rada* se, međutim, već priznaje da je religija od središnje važnosti za verovanja i načine ponašanja koji odgovaraju manje razvijenim društvima; i mada ima tek srazmerno kratkih pasusa - mimo odeljka o religijskim prestupima, gde se priroda religije analizuje izravno - u njima nalazimo većinu značajnih stavova koji će devetnaest godina kasnije biti otelovljeni u *Elementarnim oblicima*. Ideja da se religija

može definisati kao nužno upućivanje na natprirodna bića ili bogove odbačena je. Nagoveštava se da religijska verovanja izražavaju prirodu društvenog totaliteta; da je religija prvašnji izvor svih formi mišljenja, koje se kasnije posvetovnuje; i da konačno, iako stega religije nad svakidašnjim životom opada tokom uraznoličavanja društva, i stara božanstva nestaju, novi ideali moralnog individualizma i dalje čuvaju neki bitno religijski karakter.² No, nijedna od ovih tema nije u *Podeli rada* tole podrobno razvijena. Dirkem nije brinuo za mehaničku solidarnost kao takvu, već za to da je dopuni novim oblikom solidarnosti, organizovanim kroz podelu rada, i njegovim posledicama po sudbinu individualizma u današnjem društvu.

Elementarne oblike treba stoga videti kao neposredan produžetak onih linija mišljenja kojima se Dirkem bavio od rane faze svoga rada. To nije tako nevažno kako se može činiti. Mnogi od Dirkemovih naknadnih tumača tvrdili su da rad koji svoj vrhunac nalazi u *Elementarnim oblicima* obeležava, u odnosu na njegove ranije spise, odlučno pomeranje naglaska. Tako, prema vrlo uticajnoj studiji Talcotta Parsonsa o Dirkemu³, u njegovim se delima može videti predanost rešavanju jednog apstraktnog "problema poretka", koji se izvorno izvodi iz Hobsa (Hobbes): šta sprečava društvo da zapadne u borbu svake jedinice protiv svake druge, u "rat svakoga protiv svih"? Parsons *Podelu rada* uzima kao rani i neprikladan pokušaj da se iziđe na kraj s tim problemom; on tvrdi da se Dirkem u kasnijem delu svoje karijere, a osobito u *Elementarnim oblicima*, pomera od ranijeg naturalizma bliže idealizmu. Ali ovo tumačenje ne izdržava podrobnije ispitivanje. Još u prvim spisima

¹ "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique*, sv. 24, 1887, str. 116 i 120.

² V. naročito *The Division of Labour*, op. cit., str. 168-172.

³ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, op. cit.

Dirkem je držao da, kako kaže, "društvo jeste ideal", ali je naglašavao da se takvo jedno gledište savršeno usaglašava s naturalističkim pristupom sociologiji. On se, u stvari, nikada nije mnogo bavio "problemom poretka" kako ga definiše Parsons, tvrdeći da je Hobsovo stanovište, budući zavisno od obrazloženja prirodnog stanja prirode, naprosto irelevantno za sociologiju, koja ga mora prevazići.

Čime se, onda, Dirkeov kasniji rad u vezi s religijom razlikuje od ideja izražavanih u njegovim ranijim spisima - pošto je priznao da je do punog razumevanja njenog značaja došao tek sredinom devedesetih godina? Na to pitanje nije odveć teško odgovoriti. Jedan od razloga sa kojih je nalazio da rad britanskih i američkih antropologa pobuđuje razmišljanje jeste prosto to što se u njihovim spisima prvi put susreo s podrobnim proučavanjem tradicionalnih društava. On nije osobito podržavao stil uporednog metoda kojim su se služili pisci poput Frejzera (Frazer), Tajlora (Tylor) i Robertson-Smita (Robertson-Smith) - "etnologija makaza i lepka", kako su je kasnije nazivali - ali je tu nalazio obilje građe, koja se uglavnom tičala religije obreda i mita, obilje koje je bilo mnogo opipljivije od onoga što je bilo dostupno u radovima nemačkih etnologa, na koje se izrazito oslanjao tokom pisanja *Podeli rada* i *Samoubistva*. Štaviše, devedesetih godina prošlog veka počele su se pojavljivati neke od prvih važnih terenskih studija o australijskim plemenskim društvima: u njima je Dirkem video bogatiji izvor empirijske građe u vezi s manje razvijenim društvima od ma čega dotad objavljenog. Čuvenu studiju Spencera (Spencer) i Gilena (Gillen) *Domorodna plemena srednje Australije* (*The Native Tribes of Central Australia*, 1899) prikazao je u *Année sociologique* 1900, i vrlo se široko njome koristio u *Elementarnim oblicima*.

Drugo, na više teorijskoj ravni, došao je do toga da jasnije nego ranije uviđa životnu važnost ritualnog i ceremonijalnog održavanja religijskog verovanja. U *Podeli rada*, poreklo mehaničke solidarnosti ostaje nerasvetljeno: trajna privrženost članova društva verovanjima i vrednostima od kojih zavisi društvena solidarnost ostaje neproblematična. Kasnije je počeo shvatati da nije tako; periodičan ceremonijal čvrsto je povezan s očuvanjem takve privrženosti. Čini se da je rad Robertson-Smita igrao vodeću ulogu u usmeravanju Dirkeovih ideja u tom pogledu. (Robertson-Smit je totemizam takođe smatrao, kao kasnije Dirkem, najprostijom formom religije, povezanom sa segmentnim društvom klanova.)

Konačno, Dirkem se počeo neposrednije negoli pre zanimati za saznavnu sadržinu religijskih verovanja. U njegovoj vlastitoj terminologiji, *représentation collective* (kollektivna predstava) počela je sve više preovlađivati nad *conscience collective*, kojim se terminom u ranijem radu radije služio. U prvom delu svoje karijere, on se ponajviše usresređivao na jednu kantovsku temu, temu kategoričkog moralnog imperativa, pokušavajući da dokaže njegovo društveno poreklo. Međutim, ako je tako na razini moralnosti, možemo posumnjati da isto važi na razini saznanja: i upravo je to krenuo da dokaže Dirkem. Otud nalazimo da se u njegovim kasnijim spisima pomalja druga nit "sociološkog kantovstva": nastojanje da se pokaže da osnovne kategorije mišljenja, kako ih je identifikovao Kant, imaju svoj koren u društvu.

U *Elementarnim oblicima* Dirkem je pošao, kao i u svojim drugim velikim delima, od pokušaja da ustanovi precizne definicije pojave koja se proučava. Mnogi raniji pisci, možda većina od njih, prećutno su ili izričito smatrali da religija u suštini obuhvata priznavanje postojanja natprirodnih

entiteta. Ali ideja natprirodnog, objavio je Dirken, u stvari je sasvim nova pojava, jer pretpostavlja izvesnu razinu posvetovljenja; "natprirodno" ima nekakav smisao tek kada se suprotstavi "prirodnom svetu", kojim vladaju bezlični zakoni. Niti je ideja o bogu ili bogovima neka određena osobenost religije. Sasvim se lako mogu naći primeri velikih religija u kojima ideja o bogu ne postoji (Dirken je kao primer naveo budizam). Najrazlučnija osobenost religijskih verovanja i simbola jeste stav sa kojim se njima pristupa, koji ih apsolutno odvaja od instrumentalnih delatnosti svakidašnjeg života. Sva religijska verovanja pretpostavljaju stožernu podelu stvarnosti na dve suprotne klase objekata: na one koji su "sveti", s jedne strane, i one koji su "svetovni" s druge. Svete stvari su predmet stavova strahopoštovanja i divljenja, i to ih čini sasvim odeljenima od života u profanom svetu. Oni koji prelaze iz jednog od tih područja u drugo moraju da se podvrgavaju obredima očišćenja ili posvećenja, kakav se, recimo, uvek podrazumeva kad jedna mlada osoba dođe do uzrasta na kojem joj je dozvoljeno da postane punopravan član religijske zajednice. Oni pojedinci koji su zaduženi najprimernijim idealima religijske zajednice obično moraju da potpuno raskinu sa svetovnim svetom. "Otud monaštvo, koje je veštački organizovano izvan i mimo prirodne sredine u kojoj običan čovek živi životom ovoga sveta ... Otud dolazi i mistički asketizam, čiji je cilj da se iz čoveka iščupa sva u njemu zaostala vezanost za profani svet."⁴

Međutim, samo dvojstvo svetog i svetovnog nije dovoljno da se okarakteriše religija. Religiju ne čine samo vero-

⁴ *The Elementary Forms of the Religious Life (Elementarni oblici religijskog života)*, Njujork, 1965, str. 55. I drugi neanotirani navodi iz toga su dela.

vanja već i praktični postupci, obredi i ceremonijali. Svaka religija podrazumeva postojanje neke "crkve". Dirken ovim terminom nije ukazivao na neku specijalizovanu hijerarhiju, ili sveštenstvo, već pre na jednu sređenu društvenu organizaciju vernika, unutar čijeg konteksta se odvijaju društveni postupci združeni sa religijom. To je za Dirkena jedan od ključnih činilaca koji religiju odvajaju od magije. Magija često obuhvata obred, ali nema crkvu; vrač nije javni vođa zajednice, već pojedinac sa amorfnom klijentelom. Tako se religija može definisati kao "čvrsto povezan sistem verovanja i običaja koji se odnose na svete, to jest izdvojene i zabranjene stvari, naime sistem verovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuje u istu moralnu zajednicu zvanu crkva" (str. 44).

Iskustvena građa na kojoj se zasnivaju obrazloženja data u *Elementarnim oblicima* uzeta je iz studija o australskom totemizmu, koji je, po Dirken, "najprimitivnija i najjednostavnija danas poznata religija" (str. 3). Ideja o evolucionoj diferencijaciji, na koju se Dirken oslanjao u svom delu, značila je da nije baš bio zagrižen u stavu da ta najprostija forma religije mora da se nađe u najprostijem tipu društva. U najprostijem tipu društva možemo da vidimo religiju u njenoj "najelementarnijoj formi"; to jest, možemo da nađemo najosnovnije elemente religijskog života, koji leže u osnovi diferencijalnih vrsta religije, koje su se kasnije razvile. Dirken je verovao da totemizam sadrži u sebi sve glavne osobine koje nalazimo čak i u tako visok-

* Svi navodi iz *Elementarnih oblika religijskog života* dati u ovom poglavlju uzeti su iz srpskog prevoda dela, koji je Aljoša Mimica objavio 1982. u izdanju "Prosvete", Beograd. Brojevi strana navedeni u zagradama posle svakog citata označavaju baš stranice toga prevoda. - Prim. prev.

ko razrađenoj veroispovesti poput hrišćanstva. Otud iole detaljnim proučavanjem totemizma možemo doći do zaključaka opšte primenljivosti. Jednako valjana i naučna poput uporednog metoda u sociologiji jeste brižljiva analiza jedne jedine, kritički značajne pojave, koja se razume u svim njenim vidovima.

Osnovni oblik organizacije australijskih društava u kojima se pojavljuje totemizam jeste neki sistem klanskih grupa. Klan obeležavaju dve osobenosti. Oni koji čine klan smatraju se uzajamnim rođacima, ne s obzirom na činjenicu neke njihove uzajamne krvne veze, već zato što dele isto ime. Drugo, ovo opšte ime oznaka je jednog tipa predmeta, totema, koji ima sasvim osoben smisao za sve članove klanske grupe. Svaki klan ima svoj poseban totem, koji je samo njegov. Kosmičke pojave, koje kao da su široko prisutne u razvijenim religijskim sistemima - Sunce, Mesec, zvezde, itd. -, retko se javljaju kod totema, mada povremeno imaju veze s njima. Totemi su vrlo često skromniji predmeti iz neposredne okoline: životinje ili biljke. Totem obično nije neki određen objekat, već je klasa predmeta, poput životinjske vrste. Totem je mnogo više od pukog imena. Veruje se da on sadrži sve različite osobenosti klana, te je središte mnogih vrsta obrednih radnji, i upravo se u vezi s njim svemir deli na sveto i profano. Totem je, prema Dirkemu, "sam tip svetih stvari" (str. 110). Sveta priroda totemskog objekta proširuje se i na njegovu sliku ili obličje. Vrste obrednog odavanja pošte slične onima koje se tiču totemskog predmeta okružuju i predstavljenja totema na materijalnim artefaktima ili osobi; na ovima se, u stvari, često nastoji brižljivije negoli na obredima koji se tiču samog totemskog objekta. Pored totema i njegovog grafičkog predstavljenja postoji i treća vrsta objekata sa svetim svojstvima. To su sami članovi klana. U razvijenim

religijama uobičajeno je da većinu članova religijske zajednice čine svetovne osobe, sa samo jednom skupinom religijskih vođa ili sveštenika koji izravniije sudeluju u oblasti svetoga. U totemizmu nije tako.

Tri tipa objekata kojima se priznaje posedovanje svetih svojstava: totem, znak totema i članovi klana - u totemizmu su povezana u jedan kosmološki sistem. To je ključan deo Dirkemovog obrazloženja, i on se njime poslužio da razvije uistinu originalnu tezu. Kosmologije uključene u totemizam, isticao je, rihom su prenebregavali oni, koji su ranije pisali o toj temi, jer su omašivali da shvate značaj činjenice da članovi klana poseduju svete atribute. Ovi te atribute poseduju na osnovi deobe identiteta s totemom: ime koje pojedinac deli s totemom označava istovetnost njihove prirode. Većina posmatrača, budući da je dolazila iz kakve evropske kulturne sredine, tretirala je klan kao grupu ljudi poput svake druge. Ali, Australijanac ne povlači između čoveka i prirode istu razliku kao i mi; konzistentni elementi prirode delovi su plemena, kao što su članovi plemena delovi prirode. Totem pruža organizaciono načelo za jednu sređenu klasifikaciju čitavog kosmosa. Dati objekat biće pridat pojedinom klanu kao što nešto pada u njegov domen, on će imati isti totem kao i ljudski članovi klana. Neki drugi predmet, ili tip predmeta, pripadaće drugom klanu. Tako se Sunce razvrstava u jedan klan, Mesec u drugi, i tako dalje, što sve čini složenu i iscrpnu klasifikaciju prirode. Ovaj deo svoje analize u *Elementarnim oblicima* Dirkem je zasnivao na jednoj studiji o primitivnoj klasifikaciji, koju je napisao sa Mosom i objavio u *Année sociologique* 1903. U toj monografiji polagali su pravo na to da dokazuju kako se načela klasifikacije slična onima obuhvaćenim u australijskom totemizmu nalaze i među Indijancima Zunji i Su u Severnoj Americi; a razmatrali su i re-

ligiju u tradicionalnoj Kini i Heladi. Iako uopšte nema građe koja bi dokumentovala istorijski razvoj kineskih ili helenskih sistema klasifikacije iz totemskih formi, osnovna načela su ista, tvrdili su Dirken i Mos. Mitologije su izrazi sistema klasifikacije; tako se za helenske bogove vezuju specifične pojave, a u vezama između božanstava prepoznaju se veze usaglašenosti i hijerarhije u prirodi kao celini. "Stoga", zaključuju Dirken i Mos, "primitivne klasifikacije nisu jedinstvene ili izuzetne, pošto su bez ikakvih sličnosti s onima kojima se služe civilizovaniji narodi; sasvim suprotno, one kao da su bez prekida kontinuiteta povezane sa prvim naučnim klasifikacijama."⁵ Primitivne klasifikacije čine "prvu filozofiju prirode". U totemskim sistemima klasifikacije, sve prožima uticaj religije. U razvijenim formama religije, gde se pojavljuju bogovi, svaki od njih je na čelu jedne kategorije prirodnih pojava, koja svoju snagu crpi iz toga boga. Na još kasnijem stupnju, sami bogovi se rastaču, sa napretkom sekularizacije mišljenja; međutim, klasifikacije koje nastaju iz religije ipak i dalje ostavljaju svoj žig na naučnim klasifikacijama koje su kasnije razrađene.

Pošto je u totemskim verovanjima opseg religijskih uticaja sveobuhvatan, sveta svojstva koja poseduje totem ne mogu poticati iz svojstava samog totemskog objekta; ljudski članovi klana i slika totema pobuđuju ista osećanja kao i totemski objekt. Njihovi religijski atributi moraju da dolaze iz nekog izvora koji je za sve njih zajednički: iz jedne "anonimne i bezlične sile" koja se nalazi u svakom od ova tri bića, ali koju ne treba brkati ni sa kojim od njih. U australijskom totemizmu ta božanska sila nije u sistemu vero-

⁵ *Primitive Classification (Primitivna klasifikacija)*, 1963, str. 81.

vanja apstraktno odvojena od objekata u kojima se ote-
lovljuje. U nešto naprednijim društvima ona obično nosi neki generički naziv: u Melaneziji je zovu *mana*. "Totemski princip", zaključuje Dirken, "ne može dakle biti ništa drugo nego sami klan, ali hipostaziran i uobrazilji ljudi predod-
čćen u čulnom obliku biljke ili životinje koja služi kao totem". Društvo "sadrži sve što je potrebno da... probu-
diti osećanje božanskog", snagom uticaja koji ima na pojedin-
č članove: "Bog je, pre svega, biće koje čovek zamišlja kao u
ponečem više od sebe samoga i veruje da od njega zavisi.
Bilo da je reč o svesnim ličnostima, kao što su Zeus ili Je-
hova, bilo pak o apstraktnim silama, kao što su one koje
deluju u totemizmu, i u jednom i drugom slučaju vernik
smatra da je obavezan na izvesne načine delanja, što mu ih
nameće priroda svetog principa s kojim oseća da opšti"
(str. 192).

Takav prikaz ne objašnjava zašto bi religijska sila tra-
balo da se usredsređuje na jedan poseban totem. Ovo se pi-
tanje deli na dva: zašto uopšte postoji totem, i zašto bi je-
dan poseban predmet bio odabran za totem? Na oba ova
pitanja se, prema Dirkenu, sasvim lako odgovara. Odgo-
vor na prvo jeste da je totem znamenje klana; osećanja po-
buđena prevlašću društva nad pojedincem vezuju se za to-
tem kao najrazlučniji simbol te grupe. To objašnjava i za-
što se slika totemu smatra svetijom od totemskog objekta.
Izbor pojedinog predmeta za totem naprosto odražava
stvari u sredini s kojom je grupa najčešće u dodiru. U aus-
tralijskim društvima životinje su totemi češće nego biljke
ili prirodne pojave. To je otud što je reč o lovačkim i ribo-
lovačkim društvima; otud se "životinje povezuju s njihovim
životom prisnije negoli biljke". Međutim, važan je vid Dir-
kenove teorije to što su objekti u koje se unose božanski
atributi u izvesnoj meri proizvoljni, pošto sami ti objekti

nisu izvor njihove svete prirode. Svaki varijetet inače sasvim utilitarnih objekata može da stekne karakter svetoga pukim združivanjem s božanskim. Tako je odeća Hristova sveta prosto zato što ju je on nosio. Štaviše, njena sveta svojstva ne zavise od izvornog identiteta objekta kao takvog: ta odeća se može iskidati na komadiće, od kojih je svaki svet koliko i svi ostali. To "prenosno" svojstvo svetoga pomaže da se objasne sistemi klasifikacije koji se razvijaju oko totema: sveta svojstva totema šire se od njega na objekte ili pojave s kojima je on u izvesnoj vezi: to jest, na hranu koju jede, bilje u kojem živi, itd.

Konačno, moramo objasniti kako su se shvatanja o bogu razvila iz te nejasne ideje religijskog koju nalazimo u totemizmu. Postoje, u stvari, izvesna australijska plemena među kojima se razvila neka rudimentarna koncepcija boga. Glavne osobenosti ovog božanstva su u svim slučajevima iste. Bog je besmrtno biće, nepotčinjeno nikome; smatra se tvorcem i čoveka i prirode. Ideja o takvom bogu logičan je izdanak totemizma "implikovan u samim načelima na kojima se totemizam temelji". Totemizam teži da stvori stav obožavanja predaka, kao izvora religioznosti kojom su darovani članovi datog plemena. Sa smenjivanjem kolenâ, oni se počinju smatrati božanstvima, s jednim vrhunskim bogom koji je predek svih drugih i tvorac samog plemena.

Podsetićemo se da je Dirken nastojao na dva elementa u svojoj definiciji religije: s jedne strane, na postojanju svetih simbola i predmeta, a s druge strane, na njihovoj povezanosti s određenim ceremonijalnim postupcima, organizovanim kroz crkvu. Dosad je teorija identifikovala izvor prvih, ali ne i drugih. Sveto, kao ispoljavanje moći društva, podrazumeva dvojni element moralnosti: obožavanje i obavezu. Ali kako se ovo usadjuje u ponašanje pojedinačnih članova grupe? To se objašnjava kroz zbivanje redovnog

kolektivnog ceremonijala. Život australijskih društava odvija se u naizmeničnim ciklusima religijskog ceremonijala i utilitarne delatnosti. Najvećim delom svaki rod živi odvojeno, posvećujući se ekonomskim ciljevima. U određena vremena, međutim, članovi raznih klanova okupljaju se, radi sudelovanja u religijskim ceremonijalima. Ove faze društvene delatnosti oštro su protivstavljene jedna drugoj. Svakidašnji život, obuhvatajući lov, ribolov ili sakupljanje plodova, sazdan je od uobičajenih, rutinskih delatnosti; javni ceremonijali su, sasvim suprotno, po prirodi veoma snažni i čuvstveni. Upravo se vrenjem ceremonijalnog skupa kolektivitet izuzetno snažno utiskuje u pojedinca: on biva prenet u jedan svet koji se dramatično razlikuje od njegove delatnosti u svetovnom, utilitarnom svetu privredne proizvodnje. U takvim ceremonijama sveto se stvara i obnavlja; u stanjima razdraženosti koja se dostižu "čovek ... više nije pri sebi" i oseća da je "ovladan i ponesen nekakvom spoljašnjom silom koja čini da misli i dela drugačije nego u normalno vreme" (str. 203). On sudeluje kao neko sveto biće, u koje je preobražen i pomoću ukrasa kojima se kiti, ili maskom koju nosi. Religijski ceremonijal istovremeno služi kao izvor inovacije, podstaknute kolektivnim oduševljenjem, i vrši funkciju obnove uzdanja u postojeća verovanja i simbole. Upravo se radi potrebe postizanja takve obnove ceremonijali u svim religijama obavljaju na povratan i periodičan način. U svakidašnjim delatnostima društvenog života, gde su ljudi preobuzeti utilitarnim zadacima, i idu za svojim samoživim interesima, stega kolektiviteta nad pojedincima slabi; religijski ceremonijal oživljuje i održava kolektivne ideale. Otud je u prostijim društvima, gde su takvi ideali glavna osnova društvene kohezije, kolektivni ceremonijal bitan za održavanje kontinuiteta grupe.

U totemizmu su sa ceremonijalnom delatnošću združene raznolike vrste obreda - koje nalazimo u svim religijama. Dirkem je razlikovao "pozitivne" obrede od "negativnih". Ovi drugi su usmereni ka održavanju sfere svetosti svetoga, njene odelitosti od sveta svetovne delatnosti. Negativni obredi ili tabui su zabrane koje ograničavaju dodir svetog i profanog, te pojedinca pripremaju za ulazak u oblast religijskog. Prelazak iz jedne oblasti u drugu obeležen je nošenjem posebne odeće ili ukrasa i formama uzdržavanja ili kušanja koja se moraju podneti. Međutim, svi negativni obredi imaju jedan pozitivan vid: oni posvećuju pojedinca tako da je kadar da uđe u oblast svetoga. Otud nema uvek precizne podele između njih i pozitivnih obreda. Ovi drugi čine jezgro ceremonijala kao takvog, i sredstvo su za postizanje zajedništva s božanskim. U australijskom totemizmu pozitivni su obredi tipično organizovani u dve faze ceremonijala. U prvoj se izvode obredi koji treba da obezbede prosperitet životinje ili biljke, koja služi kao totem. Onda se formalna obredna delatnost privremeno obustavlja, iako se stanje religijskog oduševljenja održava na visokoj razini. U zaključnoj fazi ceremonije, deo totema se obredno jede, i pevaju se pesme u slavu poduhvata nekadašnjih članova klana, i ljudskih i neljudskih. Ova praksa je rani izvor ustanove žrtve, istaknute u razvijenim religijama. Žrtvovanje je čin opštenja s božanskim, koji čoveku koji opšti omogućuje da sudeluje u svetim svojstvima objekta kroz jedenje njegovog mesa; to je istovremeno i ponuda učinjena božanstvu.

Obred, koji se često sastoji od naoko beznačajnih delatnosti, svoju moć nad onima koji ga izvode crpi iz moralne snage koja proizlazi iz kolektivnog potvrđivanja verovanja i simbolâ čijem stvaranju doprinosi. Tu pojavu možemo da posmatramo, isticao je Dirkem, čak i u religijskom cere-

monijalu koji se odvija sred visoko posvetovljenih društava. Neki od onih koji redovno idu u kakvu hrišćansku crkvu mogli bi da budu sasvim skeptični u vezi s dejstvom koje izvesni obredi po pretpostavci proizvode; ali oni ih ipak i dalje poštuju, osećajući ih kao celinski deo procesa kolektivnog moralnog potvrđivanja. "Eto zašto olake kritike, kojima je pojednostavljujući racionalizam ponekad podvrgavao obredne propise, ostavljaju vernike najčešće ravnodušnim; jer pravo opravdanje religijskih običaja nije u spoljašnjim ciljevima koje oni slede, već u nevidljivom delovanju koje vrše na svesti ..." (str. 329).

Iz istog razloga nalazimo da su obredi među sobom funkcionalno jednakovredni. To će reći da je srazmerno nevažno šta jedan obred jeste s obzirom na aktuelno ponašanje. Važno je ono što obredna radnja čini: a sve te radnje imaju jednu prevashodnu funkciju - funkciju jačanja solidarnosti grupe. Tako se umnogome isti formalni obredi mogu koristiti i za venčanja i za krštenja.

Pored toga što "pozitivne" obrede protivstavlja "negativnima", Dirkem razlikuje i treću formu - "otkajne" ili pokajničke obrede, koji su osobito vezani sa žalošću. Kolektivna dejstva ceremonijala ista su kao i u drugim formama, ali sadržina osećanja pobuđenih i zaoštrenih prisustvom grupe sasvim su drugačija. Tuga ili žalost su preovlađujuća čuvstva; u australijskim društvima, žalbeni obredi stvaraju pravu "paniku jada". Otkajni obredi nisu, u stvari, tek još jedan tip obreda, pored pozitivnih i negativnih, zato što oni sami imaju pozitivne i negativne vidove. Negativni otkajni obredi sadrže se u raznim vrstama uskraćenja i zabrana, kao što je zabrana ožalošćenima da tokom nekog razdoblja pominju mrtvog, ili se zadržavaju blizu mesta smrti, ili se bave normalnom ekonomskom delatnošću, itd. Pozitivni otkajni obredi uključuju naricanje, samopovređi-

vanje i nošenje posebne odeće. Ceremonijal sahrane završavaju obrede obe ove vrste: nekih od njih ožalošćeni mora da se drži podugo, ponekad godinama. Po Dirckemu, žalost nije spontani izraz bola, ili je to samo za one kojih se dotična smrt lično kosnula; žalost je dužnost koju nameće grupa. Društvena funkcija žalosti jeste da okupi grupu kada je njena solidarnost ugrožena gubitkom jednog od članova. Tako grupa, u suočenju s prolaznošću života pojedinca, ponovo potvrđuje svoju trajnost, a oni ponajviše pogođeni tom smrću uvlače se u središte zajednice baš kad bi se inače mogli osetiti ponajviše pobuđenima da je se odreknu. Dugoročni žalbeni obredi kojih se izravno ožalošćeni moraju držati na sličan način gone njihova lična čuvstva u jednu javno izraženu formu, povezujući time njihovo lično iskustvo s grupnim tradicijama: "oplakivanje prestaje - i to zahvaljujući samom oplakivanju" (str. 365).

Bitan deo teorije religije koju je Dirckem izložio u *Elementarnim oblicima* čini teza da, kako on to kaže, "nema religije koja je lažna". Opravdanja koja vernici daju u vezi sa tim zašto veruju u to što veruju mogu da budu pogrešna, ali sve religije izražavaju uslove društvene stvarnosti koja ih stvaraju: "... religijska verovanja i običaji izgledaju ponekad zbunjujuće i čovek se može naći u iskušenju da ih pripíše nekoj vrsti duboko usađene zablude. Ali treba umeti da se ispod simbola razabere stvarnost koju on olikava i koja mu daje njegovo istinsko značenje" (str. 4).

Upravo se to Dirckem trudio da postigne u svojoj teoriji saznanja, koja je pokušaj da se izvori osnovnih kategorija znanja nađu u društvenom iskustvu. Sama ideja "kategorije" ili "klase", kako je teorija o primitivnoj klasifikaciji htela da pokaže, izvodi se iz društva: "jedinstvo ovih prvih logičkih sistema samo podražava jedinstvo društva" (str. 135). To ne podrazumeva da je opažanje prirode potpuno

određeno organizacijom društva. Sistemi kategorizacije razrađeni oko totema zavise od izvesnih biološki datih čulnih sposobnosti; tako je u totemskim klasifikacijama noć smeštena zajedno sa crnim kakaduom, dan sa belim kakaduom, dok je totemska životinja združena sa stvarima kojima se hrani. Ali je razlučivanje takvih sličnosti i afiniteta drukčije, priznavao je Dirckem, od shvatanja pojma kategorije objekata. Čulni unos koji čini naš doživljaj sveta sazdan je od nejasnih i pokretnih uobraziljnih slika; ideja "kategorije" podrazumeva oblikovanje jasnih logičkih suprotnosti ili dihotomija. Pojam kategorije nije neko urođeno svojstvo ljudskog uma; niti to važi za pojedine kategorije prostora, vremena ili uzročnosti, kako je verovao Kant. Ove zamisli, po Dirckemu, "postoje na neki implicitan način u pojedinačnoj svesti"; pojedinac živi u prostoru i vremenu, i reaguje na povezanost pojava. Ali se to razlikuje od poimanja pojmova prostora, vremena i uzroka. Pojmovi nisu, poput iskustava, osobeni za pojedince; zajednički su za članove grupe, i stoga su izvorno morali biti izvedeni iz osobine života kolektiviteta. Pojam delatnog uzroka proizlazi iz kolektivne akcije ili božanske sile. Ideja o vremenu i njegovim odeljcima nastaje iz periodičnih izvođenja ceremonijala; pojam prostora iz teritorije koju zaposeda pleme. Slikovit primer za ovo poslednje jeste činjenica da se prostor u australijskim društvima zamišlja kao džinovski krug, koji odražava oblik logorišta; a reorganizovane apstraktne podelje prostora tačno odražavaju deobu kruga zajednice na teritorije klanova. Društvo je tako izvor bezlične prirode mišljenja, kakvo je ono na ravni odojenoj od pojedinačnih iskustava i čudi. Ta bezlična priroda mišljenja je opet, prisno povezana s istinom, za koju se prihvata da važi nezavisno od pojedinačne volje. Naravno ideja istine postaje

potom temeljna za nauku, i za evoluciju posvetovnog pogleda na svet.

U *Elementarnim oblicima* Dirkem uopšte nije pokušavao da neposredno prati promene kroz koje religija prolazi tokom društvenog razvoja. Važno je, međutim, povezati napomene koje on daje u zaključku sa kontekstom njegovih opštih shvatanja o prirodi modernog društvenog poretka, kako sam ih već ocrtao. "U religiji dakle, ima nešto večno", piše Dirkem pred kraj knjige, "čemu je suđeno da nadživi sve pojedinačne simbole u koje se religijska misao redom zaodevala. Ne može biti društva koje ne oseća potrebu da u pravilnim razmacima održava i jača kolektivna osećanja i kolektivne ideje koje tvore njegovo jedinstvo i osobenost" (str. 387).

Kad se takvi iskazi uzmu izdvojeno, moglo bi se pomisliti da podrazumevaju da je Dirkem napokon odbacio ideju da se moralni poredak savremenog društva mora odlučno razlikovati od onog iz prošlosti. Ali bi to tumačenje svakako bilo pogrešno. Ako religija, kao društvena pojava, ima u sebi nešto večno, to se nešto ne sadrži u bogovima tradicionalnih religijskih sistema. Trajni elementi religije tiču se nužno moralnog karaktera svih društvenih veza i prevashodstva društva kao vréla svega što čoveka čini ljudskim bićem. Teza da "stari bogovi umiru ili su već mrtvi" opet se krepko zagovara. Kont je grešio pokušavajući da "organizuje jednu religiju pomoću starih istorijskih uspomena" (str. 387). Religija ima dve bitne ideacijske sastavnice: s jedne strane, pribavlja moralne ideale i moralnu regulativu, a, s druge, stvara saznajni okvir u kojem se svet može pojmovno razumeti. Ideali moralnog individualizma postaju jezgro prvoga. Drugo sve više postaje područje nauke. Naučna misao unosi osobine koje uglavnom odsustvuju iz religijskih kosmologija, uključujući sistematski iskustveni

metod i kritički duh; ali pojmovi razrađeni u naukama imaju svoje korene u religijskim predstavama, i razvijaju se iz njih u izravnoj liniji kontinuiteta. U meri u kojoj se religija tiče ponašanja i njegove moralne osnove, nauka je ne može zameniti. Ali kritički i racionalistički duh, koji dobija središnje mesto u nauci, takođe prožima opštu oblast moralnosti. Od naših dana nadalje, "vera više ne vrši negdašnjju prevlast nad sistemom predstava koje se i dalje mogu nazivati religijskim. Naspram nje uzdiže se jedna suparnička sila koja je, mada iz nje rođena, ubuduće podvrgava svojoj kritici i kontroli" (str. 391).

KRITIČKI KOMENTAR

Pošto sam dosad nastojao da opisno prikažem Dirke-
move spise, sada ću pokušati da ih podvrgnem kratkoj, ali
opštoj kritici. Svoje razmatranje zasnovaću na četiri glavne
knjige koje su objavljene za Dirkenova života - *Počeci ra-
da, Pravilima, Samoubistvu* i *Elementarnim oblicima*. Iako
čine tek deo mnogo većeg korpusa, s kojim su prisno pove-
zane, ove knjige su najvažniji deo tog korpusa i mogu pos-
lužiti kao žiža za ideje uvedene u njegovim drugim spi-
sima.

Elementarni oblici su napisani na početnim stupnjevima
razvoja modernog antropološkog terenskog rada, pa ne iz-
nenađuje što empirijska osnova dela danas izgleda manj-
kava.¹ Dirkeñ je za konkretan slučaj uzeo australijski tote-
mizam, koji bi, verovao je, kao najprostija poznata forma
religijskog sistema, mogao da razjasni glavne elemente re-

¹ Koristan sažeti pregled kritičke recepcije Dirkenove teorije
religije daje Lukes, op.cit. str. 477 i dalje.

ligije u celini. Međutim, potonja istraživanja pokazuju da totemizam plemena na koja se Dirkem najobimnije pozivao - plemena koja naseljavaju središnju Australiju - nije čak tipičan ni za australijski totemizam u celini a kamoli za totemske sisteme u drugim delovima sveta. Neke od osobina središnje-australijskog totemizma koje je Dirkem posebno isticao - poput redovnih ceremonijalnih delatnosti - drugde su ili odsutne ili postoje u sasvim drukčijoj formi. Štaviše, mnogi antropolozi danas više ne prihvataju da je totemizam uopšte forma religije, već u njemu vide oblik ritualne i rodbinske organizacije, koja može da supostoji sa nizom religijskih ustanova. Ova zapažanja štete Dirkemovim obrazloženjima, mada ih ne moraju sasvim obezvređivati. Postoji, međutim, jedan drugi iskustveni obzir koji ima izravne i ozbiljne posledice po osnovne ideje u njegovoj teoriji religije. Dirkemova definicija religije zavisi od stožernosti svetog i svetovnog, kao odeljenih i protivstavljenih oblasti. Ali takva jedna stožernost, iako se može jasno razlučiti u nekim religijskim sistemima, posebno onima judeo-hrišćanskog porekla, nipošto nije sveopšta. Sasvim suprotno, izgleda da se ono što je razlikovao kao sveto i svetovno veoma često prepliće u svakidašnjem životu.

Teško da i treba naglašavati značaj ove poente. Došavši do gledišta o sveopštoj disjunkciji svetog i svetovnog, Dirkem je poverovao da je opravosnažio svoju teoriju o moralnom autoritetu. Ideja o dvojnoj prirodi moralnosti, kao prisilnoj i zadovoljavajućoj, ispoljava se po pretpostavci, u dihotomiji sveto/svetovno, kao u ideji o homo duplexu. Štaviše, kao žiža Dirkemove definicije religije, ta razlika između svetog i svetovnog primenjuje se u svrhu potkrepljivanja gledišta da religija nema ničeg bitno zajedničkog s postojanjem bogova ili duhova. Ovo je, opet, od životne važnosti za tezu da religija mora opstati, ovako ili

onako prerusena, u svim društvima; to jest, da je moralni individualizam forma religije.

Kritičari su ponekad govorili da Dirkemova teorija religije ne ispoljava nikakvu osetljivost na promenu, budući pre svega zabavljena funkcijama religije u održavanju društvene kohezije. U toj formi, ovakav iskaz teško da je tačan. Dirkemov rad o religiji zalazi u trajnu preobuzetost suprotnostima - i kontinuitetima - između tradicionalnih i pova društva i savremenog industrijskog poretka. Štaviše, kolektivno vrenje religijskog ceremonijala nije samo sredstvo za potvrđivanje već usvojenih verovanja i simbola već je i izvor za stvaranje novih. Pošto se to kaže, ima mnogo spornoga u načinu na koji Dirkem povezuje religiju i društvenu promenu. Pretpostavke njegove evolucione sheme danas izgledaju naivne. Totemizam se uzima za najprostiju poznatu formu religije, koja postoji u najprostijoj poznatoj formi društva; i unapred se pretpostavlja da su verovanja i običaji koje tamo nalazimo ogoljeni do svojih osnovnih formi. No sve su ove premise sporne. Ne sledi da će se najprostija religija naći u najprostijem društvu, niti ovu ideju podržava naknadno skupljena dokazna građa. Jedino iz pretpostavke da suštinsko jezgro jedne ustanove ostaje ne promenjeno kroz sve potonje procese društvene promene može slediti da složene društvene sisteme možemo ponajbolje rasvetliti proučavanjem najprimitivnijih tipova. Međutim, valja staviti i jednu napomenu osnovniju od svih ovih, napomenu koja se vezuje za glavne preokupacije Dirkemove sociologije. Zasnivanje teorije religije na strukturalno vrlo prostom društvu, gde je klan glavna podjedinica, i gde nema nikojih izrazitih religijskih vođa ili funkcionera, potkrepilo je jasnu Dirkemovu sklonost da o "društvu" govori kao o homogenom entitetu. Nigde se, ni u jednom svom spisu, Dirkem ne suočava sa mogućnošću da religij-

ska verovanja budu ideologije, koje pomažu opravosnaženju premoći jednih grupa nad drugima. Otud je ideja koja prožima spise Maksa Vebera o sociologiji religije - ideja da religijska verovanja legitimizuju posebne grupne interese - skoro sasvim odsutna iz Dirkemove teorije religije.

Do jedne korisne suprotnosti možemo doći ako Dirkemovo shvaćanje religije uporedimo s raspravama o religiji koje se pojavljuju u spisima Foerbacha (Feuerbach) i Marksa. Za prvoga, religija je obožavanje vrednosti koje je ljudsko društvo stvorilo. Ali religija je istovremeno izraz ljudskog samootuđenja, prepreka za istinski ostvarivanje ideala koji su otvoreni u jednu mističku oblast. Kod Marksa, naravno, religija se pojavljuje kao sredstvo dominacije asimetričnog klasnog interesa. U oba slučaja, međutim, smatra se da religijska verovanja otelovljuju mistifikovane ideale koji se mogu aktualizovati jedino društvenom kritikom. Ma kakva da je valjanost takvog shvaćanja, o njemu se mora ozbiljno raspravljati. Dirkem ga uopšte ne uzima u obzir. On je odišta od samog početka isključivao takvo razmatranje, zahvaljujući svom nastojanju na tome da "religija ne može biti lažna", jer izražava vidove društvene stvarnosti, i odgovara određenim funkcionalnim potrebama. Ali jedan sistem religijskih verovanja može da ukazuje i na "potrebe" društva u kojem postoje zjapeće nejednakosti u moći i bogatstvu, a čijem sankcionisanju on time služi.

Dozvolite mi da se ukratko osvrnem na teoriju saznanja koju je Dirkem razradio u kontekstu svoje sociologije religije. Nekoliki vidovi njegovih spisa igrali su značajnu ulogu u potonjem oblikovanju modernog mišljenja o društvu. Teza da modaliteti saznanja vode poreklo iz simboličke klasifikacije predmeta jeste bar jedan od krupnih izvora nekih od vodećih struja u savremenom strukturalizmu. Međutim, Dirkemov pokušaj da "sociologizuje" Kanta

naprosto je manjkav. Njegov je argument da se kategorije mišljenja izvede iz ustrojstva kolektiviteta, tako da se ideja o vremenu stiče iz "društvenog vremena", ona o prostoru iz "društvenog prostora", itd. Ali jedan pravi kantovac bi prosto mogao odgovoriti da razabiranje društvenog vremena ili društvenog prostora već pretpostavlja razlike koje navodno objašnjava; čovek ne bi mogao da shvati pojmove vremena i prostora bez sposobnosti da svoje iskustvo organizuje u tom smislu. Ma kakvo gledište zauzimali prema Kantovoj filozofiji kao takvoj, Dirkemova teorija joj ne pruža potkrepu.

Baš kao što se kadikad zapaža da se Dirkemova teorija religije ne bavi uticajem religije na društvenu promenu, tako se i često tvrdi da njegovo tumačenje religije - i, zaista, sociologije u širem smislu - zanemaruje pojavu društvenog sukoba. U svakom izvornom smislu, ni to očito nije istina. Dirkem je odista bio duboko zabrinut preokretima kroz koje su u to vreme prolazila evropska društva, ali je uvek težio da sukob konceptualizuje pre s obzirom na suprotnosti između pojedinca i kolektiviteta nego li na one između interesnih grupa u nekom sistemu dominacije i potčinjenosti. Kad govori o "interesima", Dirkem to obično čini u kontekstu rvanja egoizma s altruizmom: interes pojedinca sukobljenih s interesima društvene zajednice kao celine. Ideja da se društvo može konceptualizovati kao sistem grupa u hroničnom prenu strana je njegovom stanovištu, koje društva uzima kao ujedinjene celine (bez obzira na to da li se osnova tog jedinstva nalazi u mehaničkoj ili organskoj solidarnosti). Sukob ili podvojenost interesa grupa razmatraju se jedino kao pojava prelaznih faza društvenog razvoja, tokom kojih je raspored funkcija privremeno neuravnotežen. U Dirkemovim spisima religijski se propisi i moralne norme šire uzetv razmatraju kao da ih članovi dru-

štva mogu tumačiti na samo jedan način. Ali pojedini skup simbola i kodeksa, kao što je onaj obuhvaćen hrišćanskom dogmom, može da bude, i obično biva, podložan raznolikim i protivrečnim tumačenjima, za koja je verovatno da će se umešati u borbe divergentnih grupnih interesa.

Slično se može komentarisati Dirkemova teorija o moralnoj obavezi ili disciplini. U svojim poznim spisima o tome, kako sam već pomenuo u jednom prethodnom poglavlju, Dirkem je razlikovao dva smisla "sankcija": one povezane sa moralnim pojavama, koje su tipski slučaj društvenih sankcija uopšte, i one združene s prirodnim događajima. Obaveznost moralnog ponašanja u osnovi proizlazi iz usvajanja para elemenata koje moralni kodeksi donose na svet: poštovanja i samoobuzdavanja. Prirodne prisile ili "utilitarne sankcije", s druge strane, imaju posledice koje "mehanički" proističu iz nekog postupka. To je različenje zanimljivo i važno, ali zataškava većinu važnu razliku između ta dva tipa prisila, za čije je isticanje moglo lako da se upotrebi. Utilitarne sankcije dovode do svojih posledica bez obzira na to kako oni koji ih prekoraju definišu prirodu svog postupka. Nije tako s delovanjem moralnih sankcija, gde tumačenje kodeksa moralnosti, i delanje usmereno prema njima, može da bude predmet raspre između pojedinaca ili grupa. Tako jedna osoba može da bude snažno privržena nekom moralnom idealu, ali da veruje da se on trenutno definiše ili tumači na obezvređujući ili pogrešan način. Takva situacija često prati rađanje sektaških ili opozicionih religijskih ili političkih pokreta. Obrnuto, u drugim okolnostima, moralne sankcije mogu da na velik deo stanovništva, tokom velikog dela vremena, deluju na način koji je mnogo više "utilitaran" no što je to Dirkem bio spreman da prizna. To će reći da se može smatrati da vladajući moralni kodeksi nose rizik sankcija koje se mora-

ju podneti ako se oni ne poštuju, ali te sankcije nisu legitimno "moralne", pošto nemaju moralno obavezujuću moć nad ponašanjem. Po Dirkemu, to se neizbežno smatra "demoralizacijom" ili anomijom; ali je možda prikladnije to smatrati odrazom dominacije nekih grupa nad drugima, i interesâ koje one žele da legitimizuju.

Dirkem teži da svojom upotrebom pojma anomalije spoji dva različita smisla u kojima ljudski ciljevi ili aspiracije mogu da budu "neostvarljivi". Jedan je smisao onaj u kojem potrebe nemaju nikakve suštastvene granice, ili "plafon". Drugi je onaj smisao u kojem aspiracije ne mogu da budu ostvarene u datom društvenom okruženju, ili datim formi društva, zato što to društvo stvara potencijale koje je nemoguće aktualizovati unutar postojećeg društvenog okvira. Ova razlika ima svoje posledice. U meri u kojoj neki pisac naglašava pre drugi negoli prvi tip shvatanja, njegova analiza teži da ističe zategnutosti ili protivrečnosti koje donosi razvoj društva i njihovu relevantnost za potrebe daljeg društvenog preobražaja. U meri u kojoj je, suprotno tome, istaknuto prvo shvatanje, pisac biva naveden na to da naglašava neku bitnu protivstavljenost čoveka i društva, koja je takva da moralne norme moraju obuzdavati suštinsku neutaživost ljudskih želja. Novija literatura u kojoj su drugi autori preuzeli od Dirkema pojam anomalije razradili ga, pokazuje kako se ta ideja može razvijati u raznim pravcima. Neki termin "anomija" - upotrebljavaju, kao jednako vredan "odsustvu norme", naginjući tako prvom tipu tumačenja; takvo gledište teži da društveni konflikti smatra ishodom nepotpunog moralnog konsenzusa, i da se u središtu "devijantnosti" nalazi u "nesavršenoj socijalizovanosti" ili nepotpunom moralnom razvoju. Drugi teže drugom tipu tumačenja, upotrebljavajući "anomiju" pre u značenju "normativne napetosti" negoli "odsustvu norme" - to jest,

situacije u kojoj moralne vrednosti ili norme što ih usvajaju članovi društva nisu srazmerne mogućnostima ostvarivanja tako postavljenih ciljeva.²

Obe ove verzije ideje anomalije prisutne su u *Podeli rada*, i mada je u svojim kasnijim spisima nastojao da razreši teškoće kojima je to izlagalo njegovu analizu pomaljanja modernog industrijskog poretka, Dirkem nije u tome uspeo. Nema sumnje da razlozi za to delimice proizlaze iz unutrašnjih ograničenja same njegove teorije o podeli rada. Ta se podela rada smatra bitnim izvorom solidarnosti; ako podela rada dovodi do sukoba, to je ili zato što se društvo nalazi u nekom prelaznom stanju razvoja, ili to označava postojanje nekog bolćnog stanja društvenog poretka. Ova teza je, opet, u vezi s biološkom analogijom, koja se često primenjuje u *Podeli rada*. Prostija društva se porede s jednostavnim organizmima, složenija s organskim jedinstvima u kojima su delovi organizma funkcionalno povezani među sobom kao celinski sistem. Pretpostavlja se da je širenje podele rada, u njenoj "normalnoj formi", slično funkcionalnoj diferencijaciji organizma. Tako nema mesta ideji da bi podela rada, u naprednim društvima, mogla prikladnije da se smatra sistemom grupa, ili klasa, koje su u prenu usled endemske podvojenosti interesa. Podela rada, tvrdio je Dirkem, "spontano" stvara solidarnost - ukoliko se "spoljašnje" neravnopravnosti odstrane, a veze između strukovnih grupa moralno regulišu. Upravo zato on nije posvećivao mnogo pažnje činocima koji bi mogli da ome-

² Up: Talcott Parsons, *The Social System (Društveni sistem)*, London, 1951, passim; R.K. Merton, "Social structure and anomie" ("Društvena struktura i anomalija") u *Social Theory and Social Structure (Društvena teorija i društvena struktura)*, Glenko, 1957.

taju ukidanje spoljnih nejednakosti; uz blagi pritisak države, takve će neravnopravnosti nestati same od sebe, a organska se solidarnost pouzdano ustanovljuje.

Dirkemov prikaz moderne države, i uloge koju strukovna udruženja treba da igraju u savremenom društvu, odražavaju sve manjkavosti njegove teorije o podeli rada. Za Dirkema, država je pre svega moralno posredništvo, koje u sebi usredsređuje vrednosti šire društvene zajednice, uživajući ih jasnije no što to može postići dotična zajednica kao celina. I ponovo se koristi biološko poređenje: država je "mozak", mehanizam usklađivanja društvenog organizma. U radu *Profesionalna-etika i građanski moral*, koji sadrži jednu celovitu raspravu o državi, štav da ta ustanova dela u korist očuvanja postojećih odnosa dominacije i potčinjenosti čak se i ne razmatra; Dirkem je zdravo za gotovo uzimao da država, bar u "normalnoj" formi organske solidarnosti, zastupa interese mase stanovništva. Međutim, činjenica da se strukovna utelovljenja nisu u zapadnim društvima razvila na način koji je Dirkem predviđao, ukazuje na istrajnost sukoba unutar podele rada. Sindikati su umnogome ostali "konfliktna organizacije" umesto da postanu moralna udruženja kako je predviđao Dirkem; štrajk je i dalje osnova za proveru odnosa moći između sindikata i poslodavaca. Kako zapaža Žorž Fridman (Georges Friedmann), Dirkem bi, da danas živi, "bio obavezan da 'abnormalnim' smatra većinu formi koje je rad dobio u modernom društvu, kako u proizvodnji tako i u administraciji ...".

Dirkem je priznavao da moć države može da postane autokratska; upravo zato on i ističe strukovna udruženja kao oblike posredovanja između države i pojedinca. Ali je

³ Georges Friedmann, *The Anatomy of Work (Anatomija rada)*, London, 1961, str. 75

njegovo shvatanje demokratije izravni produžetak tema iz njegove analize moderne države, i odražava sve njene nedostatke. Demokratija se tiče prisnosti dodira koji se održava između stanovništva i njegovih vladara. U ovoj ideji o demokratiji potpuno nedostaju dva skupa činjenica koje se čine osnovnim za demokratsko društvo. Jedan se zasniva na ideji da demokratski poredak obezbeđuje izražavanje zasebnih grupnih interesa; drugi skup je u vezi sa idejom da, u demokratiji, oni kojima se politički vlada jesu kadri da na neki izravan način utiču na to vladanje. Prvo je odis-ta isključeno ranije zapaženim naglascima: trajna protiv-stavljenost interesa ne priznaje se za osobenost savreme-nog društvenog poretka; država izražava interese kolekti-viteta kao celine. Dirkem drugi stav izričito otpisuje kao potpuno irelevantan za moderna, složena društva. Masa stanovništva danas ne mora da ima nikakvu priliku bilo da sudeluje u donošenju odluka kojima se potčinjava, bilo da neposredno utiče na njihovo donošenje. Ali se protiv ovo-ga može razborito ustvrditi da ne treba da tako lako odbacujemo ideju o onome što se počelo nazivati "participativ-nom demokratijom" - iako bi njeno ostvarivanje moglo da za ustanove društva zahteva promene dalekosežnije od onih što ih je Dirkem predviđao kao poželjne ili nužne.⁴

On je jamačno bio u pravu što je socijalistička učenja koja su nastajala od kraja XVIII veka naovamo jasno odva-jao od brižljivo konstruisanih utopija Platona, Mora i dru-gih ranih mislilaca. Ali ta poenta nije osobito originalna, i Marks ju je ubedljivo izložio razlikujući svoju političku teoriju od raznih tipova "utopijskog socijalizma". Ovde se uistinu postavlja pitanje da li jeste ili nije plauzibilno sma-

⁴ Up. P. Baccrach, *The Theory of Democratic Elitism* (Teorija demokratskog elitizma).

trati da se socijalističke ideje načelno tiču potrebe za regu-lisanjem moderne privrede, pri čemu bi preobuzetost pre-vaziđanjem sistemâ klasne dominacije bila od drugoraz-rednog značaja. Kratak odgovor je da to nije plauzibilno. Analiza socijalističkih filozofija koju je ponudio Dirkem ubedljiva je jedino ako se usvoji teorija o podeli rada na kojoj se ona temelji. Dirkemov pokušaj da socijalizam pre-odlikuje njegovim osnovnim pojmovima tipičan je za nje-gov stil obrazlaganja. Podela rada, čim se moralno reguli-še, stvara društvenu solidarnost. Socijalizam je izraz svesti o potrebi za takvim regulisanjem; ali socijalistička učenja takođe sadrže predloge za temeljne društvene promene, uključujući prevazilaženje podele rada, kao sredstva nadi-laženja klasne dominacije. Kako ovi poslednji elementi ni-su u skladu s Dirkemovom dijagnozom društvenih prome-na potrebnih savremenom društvu, oni se trčiraju samo kao odvojivi od spornog pitanja regulacije, ali se predstavlja i kao nebitni za samu definiciju "socijalizma" kao takvog. Vodeća socijalistička učenja nisu se, kako je Dirkem tvrdio, prvenstveno ticala ekonomske regulacije u stremle-nju ekonomskim ciljevima. U tom pogledu Dirkem je so-cijalističke teorije na silu trpao u pojmovnu nišu koju je za njih pripremio. Predviđajući svrgavanje kapitalizma, Marks je, na primer, predskazivao prevladavanje kako klasne do-minacije tako i potčinjenosti ljudskog života ekonomskim ciljevima.

Kroz sve svoje spise Dirkem je bio zaokupljen razliko-vanjem "normalnog" od "patološkog" u savremenom društvu. Takva briga ujedno vezuje njegovu analizu pomaljanja organske solidarnosti s njegovim apstraktnijim raspravama u vezi s etičkom filozofijom. Nema svrhe, ve-rovao je, naslojati na tome da se etički propisi ustanovljuju izvan konteksta delovanja moralnih pravila u određenim

tipovima društva. Ali je on tu ideju razvijao na dva delimične različna načina. Ponekad je samo tvrdio da uporedno, naučno proučavanje raznih formi moralnosti mora da čini materijalnu osnovu etičke filozofije. To bi podrazumevalo da filozofska etika ne može stajati izvan iskustvenog proučavanja moralnog ponašanja, ali bi se ipak priznavala dvojnost činjenice i vrednosti: filozofija se ne može izravno izvoditi iz uporedne sociologije. Češće je, međutim, Dirkem bio sklon da tvrdi kako sociološka analiza može da premosti određenost činjenice i vrednosti, time što pokazuje da ono što je normalno za određeni tip društva ima za nj i neku pozitivnu moralnu vrednost. Međutim, nijedno od ovih gledišta nije osobito ubedljivo, niti filozofski dobro formulisano. Ako prihvatimo dvojnost činjenice i vrednosti, nikogja količina uporedne iskustvene građe, ma kako sistematična bila, neće da razreši probleme načina na koji treba da delamo. S druge strane, ideja da sociologija može da obavi zadatke slične onima primenjene medicine, u utvrđivanju bolesti društvenog organizma, teško da pribavlja, kako je Dirkem verovao, sredstvo za privazilaženje filozofskog dokaza za dvojnost činjenice i vrednosti. Prema Dirkemu, sociologija može da dođe do naučne dijagnoze društvene patologije, kao što medicina čini za fizičku bolest. Ali bi zastupnik tradicionalnog filozofskog stanovišta prosto odgovorio da medicina nije kadra da metodima empirijske nauke ustanovi šta je "bolest"; norme zdravlja i patologije uključuju vrednosti koje se ne opravdavaju medicinskom naukom, već, sasvim suprotno, određuju ciljeve za postizanje kojih je medicina sredstvo.

Jedan od glavnih Dirkemovih argumenata za razlikovanje sociologije od drugih tipova društvene teorije ili filozofije društva (npr., socijalizma) bio je stav da je progres nauke spor i fragmentaran. Veliki socijalistički mislioci želeli

su da ustanove opšte sheme društvene promene, u kojima je ono na šta se polagalo pravo daleko premašalo ono što je u vezi sa društvenim životom bilo pouzdano dokumentovano. Sociologija, predlagao je Dirkem, mora u svojim preporukama za praktičnu reformu biti skromnija i opreznija, kako i priliči nauci. To je isto tako bilo izvor i nekih od kritika rada onih koje je priznavao za svoje preteče u razvoju sociologije, poput Konta i Spensera; oni su polagali pravo na utemeljenje nauke o društvu, ali njihovi spisi su posezali mnogo šire no što bi to bio slučaj da su odista marili za podrobno iskustveno vrednovanje svojih teorija. Međutim, Dirkemovi spisi su jamačno podložni istom tom prigovoru. On je baš koliko i kritikovane preteče sklon da polaže pravo na naučnu dokazanost teorija koje su se saglašavale s njegovim vlastitim moralnim i političkim ciljevima. Teze da je podela rada bitno harmonična ili da je novim formama strukovnog udruživanja suđeno da se pojave u savremenom društvu, dobri su primeri za to.

Više no ikoje svoje drugo pojedino delo, Dirkem je *Samoubistvo* planirao kao demonstraciju načela svoga shvatanja sociološkog metoda. Stoga se čini prikladnim razmotriti, na kraju, neke od mana Dirkemove teorije o samoubistvu, videne iz današnje perspektive. Kratkoće radi, usredsređiću se na sledeće poente, poređane po uzlaznom redu važnosti s obzirom na njihove implikacije za vrednovanje Dirkemovog shvatanja sociološkog metoda: na njegovo opisivanje vandruštvenih uticaja na samoubistvo, njegovo oslanjanje na zvaničnu statistiku samoubistva u svrhu dokumentovanja hipoteza, i na formu njegovog objašnjenja uzrokovanoosti samoubistva.

U uvodnom poglavlju *Samoubistva* Dirkem je pokušao da pokaže da "vandruštveni" činioci - poput klime, rase, itd. - nemaju baš nikakvog uticaja na distribuciju samoubi-

stva. Pri tom je činioce razmatrao odvojeno jedan od drugoga, u sklopu nekog "dokazivanja eliminacijom". Broj samoubistava ne pokazuje prisnu korelaciju ni sa kojim takvim tipom činilaca; otud moramo zaključiti da se učestanost samoubistva može da objasni samo društvenim uticajima. Kako su mnogi kritičari ukazivali, taj zaključak ne stoji.⁵ Najviše na što je Dirkem mogao polagati pravo jeste to da je pokazao da se nijednom takvom vandruštvenom pojavom ne mogu da objasne zapažene razlike u broju samoubistava: njegova analiza ne dokazuje da te pojave uopšte ne utiču na broj samoubistava niti da one, delujući u spoju, nikako ne bi mogle da snažno utiču na samoubistvo. Poenta ovde ima smisao koji nipošto nije samo proceduralan, pošto se tiče Dirkemove sklonosti da povlači vrlo preciznu liniju između onoga što jeste i što nije "društveno", te da pretpostavlja da su time unapred određene jasne uzročne granice između klasa pojava. Jedna pojava ima ili isključivo društveni uzrok, ili je uzrokovana nekim sasvim drukčijim tipom činilaca.

Kako sam već istakao, Dirkemova upotreba statistike samoubistva u rečenoj studiji zamašno duguje idejama "statističara morala". Poput njih, Dirkem je u zvaničnim statističkim podacima video tačnu meru distribucije samoubistva, i na tome se zasniva praktično čitav njegov rad. Ali još i pre Dirkemove studije bilo je podugih rasprava o korisnosti zvaničnih statističkih podataka za izučavanje samoubistva. Dirkem u svom radu ne pominje taj spor i jedva da uopšte razmatra problem valjanosti takve statistike. Ali ima razloga sa kojih bi mi trebalo da imamo ozbiljnih ograda u vezi s primenom zvanične statistike u istraživanju samoubistva. Ovde valja pomenuti tri takva razloga. Najčeš-

⁵ V., npr. Lukes, op.cit., str. 31-32.

će se raspravlja o spornom pitanju koje je najmanje subtilno, a tiče se tačnosti zvanične statistike o samoubistvu. Dirkem je svakako bio previše lakoveran u vezi s upotrebom statistike o samoubistvu - kao što su, doduše bili i mnogi drugi, pre i posle njega. Moglo bi, na primer, doći do toga da, kad pokazujemo vezu između društvene integracije i samoubistva, ona deluje preko pritvornosti u savništvanju statističke građe o samoubistvu: što je data zajednica više integrisana, to oni prisni dotičnoj osobi samoubistvo više vide kao bruku, pa je shodno tome i veći pritisak da se samoubistvo prikrije kao verovatan uzrok smrti. Takvo je dno tumačenje možda i nije osobito plauzibilno; važniji je stav da označenje "samoubistvo" zahteva jedan proces zaključivanja, često na osnovu škrte i nužno *ex post facto* dokazne građe u vezi s razlogom iz kojeg je data osoba učinila. Samoubistvo nije tek jedna smrt više, već je smrt do koje je dati pojedinac u izvesnom smislu želeo da dođe (iako je, kako ću uskoro pomenuti, Dirkem nastojao na tome da "samoubistvo" definiše bez ukazivanja na namenu). Otud identifikovanje jedne smrti kao samoubistva obuhvata neku rekonstrukciju verovatnog stanja svesti date osobe pre čina samoubistva, procenjenog s obzirom na pobude koje "tipično" vode takvom činu. Sad, bar neke od razlike koje nalazimo u broju samoubistva u raznim zemljama ili raznim oblastima jedne zemlje mogle bi da budu ishod raskorakâ u proceni "dokazne građe" koju daju nadležni zvaničnici. Ako se oblici takvog procenjivanja razlikuju na standardne, regulisane načine, verovatno ćemo u broju samoubistava raznih zemalja naći postojana odstupanja, koja odražavaju uobičajene razlike u sakupljanju i tumačenju građe u vezi s okolnostima koje okružuju datu smrt, pre nego li varijacije u učestanosti samoubistva kao takvoj.

Ovo nas dovodi do drugog tipa razmatranja u vezi s primenom zvanične statistike u proučavanju samoubistva. Broj samoubistava je nešto više nego puki pokazatelj učestanosti samouništavalackih činova. To je društvena činjenica po sebi, ishod složenog skupa događaja, koji obuhvataju mnogobrojne društvene sudeonike: rođake, prijatelje, lekare, policiju, pogrebne, itd. Ove se pojave ne mogu proučavati pomoću statistike samoubistva, jer su umešane u samo stvaranje takve statistike⁶. Ali ako se one ne proučavaju posredno, analizi izmiču najvažnija područja društvenog međudejstva relevantna za pojave samoubistva - što se odista i zbiva u Dirkegovom delu, koje se usredsređuje na povezivanje broja samoubistava s uopštenim osobinama obrazovanja grupe. Smisao ovoga može se bolje rasvetliti ako predemo na treće zapažanje da se Dirke bavio jedino statistikom u vezi s uspelim samoubistvima, zanemarujući samoubilačke pokušaje. Takvo zanemarivanje moglo bi da se opravda ako bi uspelo samoubistvo bilo neka celinska pojava, različito drukčija od pokušaja samoubistva koji se ne okončavaju smrću. Čak i sa literaturom dostupnom u Dirkeovo vreme, tom se gledištu nije moglo verovati, a potonja su istraživanja jasno pokazala da proučavanje pokušaja samoubistva ima sasvim fundamentalan smisao za razumevanje uspehli samoubilačkih činova. To je lako uvideti ako se samoubistvo ne razmatra kao izdvojeni poduhvat, već kao vrhunac dugog procesa međudejstva dotičnog pojedinca i njegovog okruženja. Mnogi pojedinci koji pomišljaju na samoubistvo verbalno upozoravaju na tu mogućnost kad ih spopadnu brige ili strepnje. Koliko će jedna osoba uzimati predložiti ka "dizanju ruke" na

⁶ Up. Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide (Društvena značenja samoubistva)*, Princeton, 1967.

sebe može da zavisi od odziva na koji kod drugih nailaze njeni znaci da je u teskocama. Zamašan broj onih koji pokušavaju samoubistvo čini to na načine u kojima postoji snažan element "preuzimanja rizika" - to jest, puštaju da ishod čina zavisi od moguće intervencije drugih.⁷ Da li jedan čin postaje samoubistvo ili ne, dakle, ne zavisi prosto od elemenata svojstvenih samom tom činu, već od drugih osobina obuhvaćenog društvenog konteksta - i, izvan njih, od kompleksa događaja koji se mešaju između tog čina i njegovog mogućnog pominjanja u statistici samoubistva.

U *Pravilima* je Dirkem tvrdio da je prvi zadatak svakog sociološkog istraživanja da pruži jasnu definiciju pojave koju treba proučiti. On se tog načela držao u svim svojim vlastitim empirijskim studijama, uključujući *Samoubistvo*. Samoubistvo se definiše kao "svaki onaj slučaj smrti koja izravno ili posredno proizlazi iz pozitivnog ili negativnog čina same žrtve, za koji je ona znala da će imati takav ishod".⁸ Ta je definicija neposredno povezana s karakterom sherna objašnjenja čijem razvijanju on potom pristupa. Zamenjujući glagol "nameravati" glagolom "znati", Dirkem u stvari označava kao irelevantne namere ili razloge iz kojih je dati čin preduzet. Postoji, međutim, bitna razlika između preduzimanja nečega s poznavanjem narodne posledice koja će verovatno uslediti, ili je neizbežna, i preduzimanja nečega s namerom da do takve posledice dođe.⁹ Dirkem je želeo da samoubilačko ponašanje, kakvo se

⁷ Erwin Stengel, *Suicide and Attempted Suicide (Samoubistvo i pokušaj samoubistva)*, London, 1967.

⁸ *Suicide*, op.cit., str. 44.

⁹ Up. Alasdair MacIntyre, "The idea of a social science" ("Ideja jedne društvene nauke"), *Aristotelian Society Supplement*, sv. 41, 1967.

ono obično razume, stavi zajedno sa činovima u koje se pojedinci upuštaju čak iako shvataju da njihovo ponašanje može sasvim lako da se okonča smrcu (koju inače ne žele) - kakvo je ponašanje vojnika koji slušaju naredbu da neprijatelja napadnu uprkos njegovoj silnoj nadmoći. On se opredelio za takav pojam samoubistva zato što je naglašavao spoljašnju prisilu, društvene uzroke koji "spolja" deluju na pojedinačnog delatnika, bez obzira na njegove namere, i gone ga prema samouništenju. Jedan komentar koji se može dati u vezi s Dirkeovom definicijom samoubistva jeste taj da je ona uglavnom irelevantna za građu - to jest, zvaničnu statistiku o samoubistvu - na kojoj se glavnina *Samoubistva* zasniva, jer laička ideja o samoubistvu jamačno podrazumeva ukazivanja na samouništenje kao svrhovit čin, a upravo su od te ideje bez sumnje polazili istraživači koji su tu statistiku i stvorili. Još je važnije to što njegova teorija o samoubistvu ne daje prostora za ideju o racionalizovanoj prirodi ljudskog delanja: bitnoj odlici ljudskog ponašanja da delatnici premišljajući "nadgledaju" svoje ponašanje u vezi s njegovom svrhovitom sadržinom. Drugim rečima, to je jedna deterministička teorija, koja samoubistvo tretira kao ishod dejstva društvenih uzroka na posebne tipove pojedinaca.

Dirkeov nalog da društvene pojave moramo da razmatramo kao "stvari" bio je, po pretpostavci, pre metodološko nego li ontološko načelo: proučavanju društvenih činjenica treba da pristupamo kao god proučavanju objekata i događaja u prirodi, kao da uopšte ne poznajemo njihova osobena svojstva. Ali društveni svet nije u tom smislu sličan prirodnome. U proučavanju društva imamo posla s jednim unapred protumačenim svetom, koji se kao takav održava aktivnim, pregnućima njegovih članova. Uslov pod kojim možemo ući u taj svet, te opisati njegove osobenosti,

jeste da pojмимо smislaonost društvene delatnosti. Razmotrimo, na primer, pojam samoubistva. "Samoubistvo" nije izmislio sociolog, kao što je fizičar izumeo "ubrzanje čestica", niti ovaj drugi pojam pretpostavlja da subjekti na čiju se delatnost time ukazuje sami po sebi shvataju ideju koja opisuje njihovo ponašanje. Za jednu osobu se ne može reći da je "počinila samoubistvo" ako pogine slučajno, baveći se nekom delatnošću za čije kobne posledice nije znala. Postojanje samoubistva - kao namernog čina svesnog samouništenja - i fenomena dostupnog sociološkom izučavanju - podrazumeva kulturna značenja koja sami počiniozi razumeju i primenjuju u svom delanju.

Međutim, da bi se ova poenta zadovoljila nije dovoljno tek obrnuti Dirkeov propis, pa objaviti da društvene činjenice nisu stvari.¹⁰ U nastojanju da dokaže uticaj društvene uzročnosti na ljudsko ponašanje, i u borbi protiv subjektivizma, Dirkem je nesumnjivo imao prava. Te naglaske valja čuvati, ali ih ne možemo zadovoljavajuće razjasniti unutar Dirkeove vlastite sheme sociološkog metoda.

¹⁰ Jules Monnerot, jedan od Dirkeovih kritičara, stavio je ovaj izraz u naslov svoje knjige *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Pariz, 1946.

BIBLIOGRAFIJA GLAVNIH DIRKEMOVIH DELA

(Praktično sva Dirkemova dela, vključujući i ona objavljena posthumno, izdala je pariska kuća "Felix Alcan")

1893. *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*

1895. *Les règles de la méthode sociologique*

1897. *Le suicide: étude de sociologie*

1903. (sa M. Moson) "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année sociologique*, sv. 6.

1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*

Objavljeno po smrti:

1922. *Education et sociologie. Uvod* - Paul Fauconnet.