

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Božidar S. Filipović

**Nasleđe republikanizma u delima Emila  
Dirkema**

doktorska disertacija

Beograd, 2018

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Božidar S. Filipović

**Heritage of Republicanism in the Works of  
Emile Durkheim**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018

*Apstrakt:* Rad predstavlja doprinos istraživanju uticaja republikanskog nasleđa na sociološku teoriju i političke ideje Emila Dirkema. Republikansko nasleđe u našem radu ima dvostruki karakter. Sa jedne strane, podrazumeva uticaj klasika političke filozofije: Platon, Aristotel, Makijaveli, Monteskje i Ruso. Sa druge strane, predstavlja istorijsko nasleđe koje donosi Francuska revolucija i dve republike (Prva i Treća). U radu smo postavili okvir – jedinične ideje republikanizma – koji nam je omogućio da na željeni način pristupimo istraživanju nasleđa jedne političke tradicije u Dirkemovoj teoriji. Republikanske jedinične ideje opšte volje, etosa jednakosti i (moralne) regeneracije društva predstavljaju osnovu našeg poduhvata. Prvu jediničnu ideju opšte volje poredili smo sa Dirkemovim pojmom kolektivne svesti i društvene činjenice. Ukazali smo na važne sličnosti koje se nisu mogle javiti kao proizvod slučajnosti. Druga jedinična ideja nam ukazuje na republikanske izvore Dirkemovog shvatanja svojine i meritokratije. Na kraju, u slučaju treće jedinične ideje republikanizma uočavamo kako je ova politička tradicija transformisana i sublimirana u Dirkemovom shvatanju uloge kriminaliteta. Ove ideje smo iskoristili radi boljeg razumevanja određenih elemenata Dirkemove sociološke teorije, ali i predloga reforme francuskog društva koji je promovisao. Smatramo da je korporacija, kao osnova reforme koju Dirkem predlaže, inspirisana željom za oživljavanjem modela (kvazi)republika. Korporacije za Dirkema čine osnovu uspostavljanja meritokratskog društva, ali i nove teritorijalne organizacije Francuske.

*Ključne reči:* Dirkem, republikanizam, Francuska revolucija, opšta volja, regeneracija, rat, jednakost, kriminalitet, korporacija.

Naučna oblast: Sociologija

Uža naučna oblast: Klasične sociološke teorije

UDK: 316.2

*Abstract:* The work presents a contribution to the research of the influence of the Republican heritage on the sociological theory and political ideas by Émile Durkheim. In our work, the Republican heritage has a double character. On the one hand, it implies the influence of classics of political philosophy: Plato, Aristotle, Machiavelli, Montesquieu and Rousseau. On the other hand, it represents the historical heritage brought by the French Revolution and two republics (the First and the Third French Republic). In this paper, we have set up a framework – the unit-ideas of republicanism – which has enabled us to approach the research of the heritage of a political tradition in Durkheim’s theory in the desired way. The Republican unit-ideas of general will, ethos of equality and (moral) regeneration of a society are the basis of our endeavor. We compared the first unit-idea of general will with Durkheim’s notion of collective consciousness and social facts. We pointed to the important similarities that could not be reported as a product of coincidence. The second unit idea shows us the Republican sources of Durkheim’s understanding of property and meritocracy. In the end, in the case of the third unit idea of republicanism, we notice that this political tradition has been transformed and sublimated in Durkheim’s understanding of the role of crime. We used these ideas for the better understanding of certain elements of Durkheim’s sociological theory, but also of the French reform proposal of the society that he upheld. We believe that the corporation, as the basis of the reform suggested by Durkheim, is inspired by the desire to revive the model of the (quasi) republics. For Durkheim, corporations constitute the basis of the establishment of a meritocratic society, but also of the new territorial organization of France.

*Key words:* Durkheim, Republicanism, French Revolution, General Will, Regeneration, War, Equality, Crime, Corporation.

*Scientific field:* Sociology

*Scientific subfield:* Classical sociological theory

UDK: 316.2

## **Komisija za ocenu i odbranu doktorske disertacije**

### **Mentor:**

Prof. dr Ivana Spasić, redovni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

### **Članovi komisije:**

1. prof. dr Aleksandar Molnar, redovni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
2. prof. dr Gordana Gorunović, vanredni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
3. prof. dr Đorđe Pavićević, redovni profesor Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu

Datum odbrane: \_\_\_\_\_

# Sadržaj:

1. <b>Uvod</b>	1
1. 1. <i>Opšta volja i kolektivna svest</i>	13
1. 2. <i>Etos, jednakost, republika</i>	15
1. 3. <i>Rat, zločin i svetkovina</i>	18
1. 4. <i>Građanska religija, reforma Treće republike i političke ideologije</i>	19
2. <b>Opšta volja i društvo kao stvarnost sui generis</b>	24
2. 1. <i>Republikanizam i opšta volja</i>	30
2. 1. 1. <i>Opšta volja i društvena činjenica</i>	47
2. 2. <i>Kult individue kao izraz kolektivne svesti</i>	49
2. 2. 1. <i>Republika, crkva i obrazovanje</i>	55
2. 2. 2. <i>Dirkem i intelektualci</i>	59
3. <b>Republika i etos jednakosti</b>	70
3. 1. <i>Imovina, luksuz i republikanske vrline</i>	88
3. 2. <i>Reglamentacija i integracija versus anomija</i>	107
3. 2. 1. <i>Luksuz i raskoš</i>	118
4. <b>Regeneracija republike – rat i kriminalitet</b>	128
4. 1. <i>Republika, rat i kriminalitet</i>	136
4. 2. <i>Kolektivna uzavrelost kao (re)generacija</i>	153
5. <b>Francuska revolucija i Corps intermediaires</b>	166
5. 1. <i>Od Prve do Treće republike</i>	172
5. 2. <i>Korporacija kao corps intermediaires</i>	181
5. 3. <i>Dirkem i solidarizam</i>	204
5. 4. <i>Dirkem i fašizam</i>	214
5. 4. 1. <i>Fašizam i korporacija</i>	217
5. 4. 2. <i>Dirkem kao preteča fašizma</i>	223
6. <b>'Republikanska' kritika ideoloških alternativa</b>	229
6. 1. <i>Socijalizam i komunizam</i>	231
6. 1. 1. <i>Određenje socijalizma i komunizma</i>	237
6. 1. 2. <i>Socijalizam i religija</i>	252
6. 2. <i>Dirkem i liberalizam</i>	260
6. 2. 1. <i>Dirkemova kritika Spensera i „ekonomista”</i>	270
6. 3. <i>Dirkem i konzervativizam</i>	282
6. 3. 1. <i>Kont i Dirkem</i>	291
7. <b>Umesto zaključka</b>	303
<b>Literatura</b>	312

# 1. Uvod

„U republici je položaj građanina jasno omeđen, podjednak, ugodan i skroman; u svemu se oseća sveopšta sloboda” (Monteskje 2011: 211).

Od početka XXI veka objavljen je niz studija i članaka koji su za predmet svoje analize imali delo Emila Dirkema (Émile David Durkheim). O ukupnom broju radova u kojima se indirektno ili tek 'usput' referiše na ovog klasika sociologije možemo samo nagađati. Navedeno otvara pitanje zašto je potrebno napisati još jedan rad, koji nakon više od jednog veka od smrti osnivača sociologije<sup>1</sup> u centar pažnje stavlja njegovo delo. Odgovor se može tek nagovestiti u samo jednoj sintagmi, koja predstavlja nedovoljno istražen *topos* u gotovo nepreglednoj literaturi posvećenoj ovom autoru – *nasleđe republikanizma*.

Jedan pojam može samo nagovestiti, ali nikako i objasniti težinu zadataka koji se pred nama nalazi. U centru naše pažnje neće biti celokupna istorija republikanizma, a još manje istorija svih republika kao oblika državnog uređenja – od antike pa do današnjih dana. Na samom početku čini nam se neophodnim ocrtati makar značenje pojma *republike*, a kroz njega ćemo, hteli to ili ne, morati da se pozabavimo i 'talozima' istorije koja je u svom prostiranju određivala različita shvatanja ovog termina.

Da bismo došli do pojma republikanizma, prethodno moramo odgovoriti na pitanje koje 'ne trpi' jednostavne odgovore – šta je zapravo republika? Ukoliko uporedimo shvatanja različitih klasika političke i društvene misli možemo videti da su odgovori prilično različiti. O tim razlikama reći ćemo nešto više u nastavku našeg rada, sa posebnim osvrtom na viđenje republike kod Monteskjea (Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu) i Rusoa (Jean-Jacques Rousseau). Uticaj dva velikana filozofije XVIII veka na Dirkemovo delo biće u središtu naše pažnje, ali određenje pojma republike ne možemo ograničiti samo na njihovo viđenje ovog pitanja. Kako bismo omeđili nasleđe republikanizma, čije ćemo tragove otkrivati u delu jednog

---

<sup>1</sup> Kao akademske discipline u Evropi.

sociološkog klasika, moramo prethodno locirati pojam u najširem referentnom okviru različitih viđenja koja su prisutna.

Na pomenuto pitanje (šta je republika?) može se dati naizgled jednostavan odgovor ako na samom početku problemu pristupimo nominalistički. Termin *republika* dolazi od latinskih reči *res publica* – javna stvar. Uzimajući u obzir nominalistički pristup, mogli bismo reći da se prva republika javlja u Rimu posle pada kraljevske vlasti 509. godine pre nove ere (Maškin 2005: 95). Na čelu Rimske republike nalazila su se dva konzula koja su na poziciju dolazila izborom i na vlasti se zadržavala godinu dana. Pored konzula postojale su narodne skupštine (*comitia*) i veće staraca (*senat*). Pošto je od svog začetka Rimska republika bila aristokratski ustrojena, stalež *plebejaca* je imao ograničena prava. Nasuprot aristokratskom staležu *patricija*, deprivilegovani *plebejci* nisu mogli biti birani za poziciju konzula ili postati članovi senata. Ipak, imali su pravo građanstva, služili su vojsku i učestvovali u radu narodnih skupština. Pojava principata 27. godine pre nove ere se obično uzima za trenutak okončanja republike u Rimu (Maškin 2005: 340).

Međutim, sa nominalističkim određenjem republike ne možemo daleko odmaći. Da bismo uočili problem ne moramo izaći van granica antike. Razmatrajući državna uređenja unutar antičkog sveta uočavamo da su postojale države sa brojnim strukturalnim sličnostima u odnosu na rimski državni poredak. Uzmimo primer Sparte koji, nam može biti interesantan. Likurg je podario zakone, odnosno državno uređenje koje je Spartu toliko proslavilo da je Platon i Aristotel uzimaju za uzor ili, makar, za važnu tačku u izgradnji boljeg polisa (Strauss 1975: 7–9, David 1982/1983). Postojanje dva kralja, efora (sa vremenski ograničenim mandatima), Geruzije i skupštine činili su osnovu političkog sistema aristokratskog društva u Sparti. Kada uporedimo samo nekoliko gore iznetih redova o Rimskoj republici sa uređenjem Sparte, uočavamo da se i one mogu podvesti pod ovaj pojam. Ocena da je Sparta bila republika (makar u određenom istorijskom trenutku svoga razvoja) svakako nije usamljeno mišljenje u historiografiji i istoriji političke misli. U tom slučaju možemo reći da se ovde susrećemo samo sa lingvističkim problemom – da li latinskim pojmom (*res publica*) nazvati uređenje Sparte ili „politeja” (*πολιτεία*) prevesti kao *republika*, kako je to učinio Ciceron (Republic 2011b).

Problem se može rešiti relativno jednostavno. Dovoljno je konstatovati da su sami Rimljani uređenja ovih država određivali kao republikansko (*res publica*). Ipak, ovakvo rešenje neminovno izlazi van okvira nominalističkog određenja i u razmatranju pitanja –



*šta je republika* – akcenat prebacuje na supstantivno određenje pojma. Ukoliko republiku želimo da definišemo bez obzira na bilo kakva istorijska ograničenja, zadatak izgleda još kompleksniji. Gledano makar i površno, istorija država koje se mogu definisati kao republike (bez obzira na odabrani kriterijum) pokazuje izrazitu raznovrsnost strukture, odnosno organizacije vlasti. Republika se stoga često definiše na negativan način.

Danas podela na republike i monarhije (kneževine, vojvodstva...) čini osnovnu dihotomiju prema kojoj se vrši svrstavanje država u pogledu elementarnog opisa njihovog političkog uređenja. Kako primećuje Filip Petit (Philip Pettit), naše shvatanje republike obeleženo je nizom značajnih revolucija koje su se dogodile tokom novovekovne istorije Zapada (Pettit 2002: 20). Engleska, Američka i Francuska revolucija bile su poprište borbe između pobornika monarhije i republike. Slično određenje nude i Bejli (Frank Bealey) i Džonson (Allan Johnson) u *Blekelovom rečniku političke nauke (The Blackwell Dictionary of Political Science)*: „Potiče od latinskog *res publica*, što je originalno značilo javni poslovi. Kasnije označava područje politike i države. Danas reći da je zemlja republika znači da nije monarhija: njen poglavar je predsednik, a ne nasledni monarh. Oni koji u monarhijama žele da njihova zemlja postane republika su poznati kao ‘republikanci’” (Republic 1999).

Na ove definicije ne možemo uputiti značajniju primedbu ukoliko bismo razmatranje limitirali samo na savremene (ili moderne) države. Ograničavanje na moderne države nije prisutno samo u navedenim određenjima i ono se ne očitava isključivo kroz isticanje razlika između monarhije i republike. Džon Tetlov (Joanne Tetlow) tako ističe da se republika odlikuje podelom vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku (Republic 2011a), iako je dobro poznato da je ovu podelu ponudio tek Monteskeje, istražujući prirodu i pokretače monarhijskog uređenja. Osim toga, Polibije u slučaju Sparte primećuje da se pre može govoriti o uravnoteženju i balansiranju snaga nego o striktnoj podeli vlasti (Polibije 198: 485).

U ovim elementima definisanja republike krije se problem mogućnosti univerzalnog određenja, bez obzira na istorijski period i pojavne oblike ustrojstva određenih država koje bi se mogle svrstati među republike. Jednostavnije, dihotomija monarhija *versus* republika ne može se smatrati održivom u slučaju Sparte – koja bi po ostalim elementima jedne ili više definicija mogla biti svrstana među republike – jer su

na čelu ove države bila dva kralja (diarhija).<sup>1</sup> Možda je u slučaju podele na zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast situacija nešto jasnija, ali se takođe može primetiti da jasna granica između navedenih grana vlasti nije postojala (ni na nivou diskursa, ni na nivou praksi) u antičkim i srednjovekovnim republikama. Ovim ne želimo negirati podelu vlasti kao važan element određenja republika, ali se ne možemo složiti da se ona delila po monteskejevskim uzusima. Istorijski modeli podele vlasti (njihovih ovlašćenja i međusobni odnosi institucija kao subjekata) predočavaju nam značajne varijacije.

Kao još jedan od elemenata određenja republike ističe se zasnovanost političkog poretka na zakonima, odnosno vladavina zakona. Kod ovog elementa definicije ne nalazimo problem samo u slučajevima država koje su nosile naziv republike a nisu smatrale zakon 'vrhovnim arbitrom'. Ograničavajuća uloga zakona u sukobima i sporovima između građana ili različitih delova (nosilaca) vlasti nije, na primer, postojala u republikama realnog socijalizma. Međutim, problem je što se vladavina zakona (koji demokratskim putem donose građani) može odnositi i na savremene monarhije.

Bilo kako bilo, veliko je pitanje šta bi ostalo ako bismo od svih navedenih kriterijuma načinili definiciju i sa njom krenuli u trijažu svih država koje su se javile tokom dugog istorijskog toka. Čak iako bismo odabrali samo određene kriterijume definicije, otvara se pitanje koje prihvatiti kao neophodne, a koje odbaciti. Deo rešenja, čini nam se, leži u istorizaciji (periodizaciji) problema.

Jednu od periodizacija nudi nam Ungureanu (Camil Ungureanu), koji periode deli na antičke republike, srednjovekovne i ranomoderne republike, republike nastale za vreme revolucija (Francuska i SAD), kao i na one stvorene tokom i nakon XX veka (Republic 2011b). Smatramo da su periodizacije u tretiranju ovog problema neophodne, bez obzora na sve eventualne manjkavosti i nedostatke o kojima ovde nećemo detaljnije raspravljati. Dovoljno je uporediti savremene i antičke države kako bismo uočili velike i značajne razlike.

Bez obzira na sve iznete dileme, centralno pitanje za naš rad jeste odnos republike i republikanizma. Zanimljivo je da pojam republikanizam ulazi sa velikim 'zakašnjenjem' u upotrebu. Na primer, u engleskom jeziku se javlja tek u XVII veku, a sami Rimljani

---

<sup>1</sup> Situacija se dodatno komplikuje ukoliko bismo se sa nivoa istoriografije i empirije „prebacili” na nivo političke teorije i podsetili da je Žan Žak Ruso smatrao monarhiju ostvarivu u okvirima republike (Ruso 1993: 77–81).

nisu upotrebljavali ovaj pojam, odnosno nisu imali ekvivalent za istu reč (Republicanism 2011). Da li je dovoljno reći da je republikanizam ideologija pobornika republike, odnosno protivnika monarhije kao državnog uređenja – kako to tvrde Bejli i Džonson (Republic 1999)? Za republikanizam svakako možemo reći da je ideologija. Bez obzira na dugu tradiciju republike kao državne forme, treba primetiti da se republikanizam ne svrstava među najznačajnije političke ideologije savremenog doba – takva čast pripada liberalizmu, konzervativizmu i socijalizmu (i njihovim varijacijama). Kao što smo mogli videti na osnovu navedenih definicija i periodizacija, ove ideologije nisu nespojive sa republikom kao državnim uređenjem, što dodatno komplikuje odnos republikanizma i navedenih ideologija. Na ovom mestu nećemo detaljnije razmatrati njihove međusobne relacije, ali poslednje nam upravo ukazuje na supstantivno i formalno razlikovanje određenja republike, pa samim tim i republikanizma. Na formalnom nivou može se reći da je republikanizam svako zalaganje za republiku. Međutim, supstantivnije određenje republike implicira da se republikanizam ne može svesti samo na zalaganje za jedan oblik državnog uređenja. Ovde se susrećemo sa istim problemima kao i u slučaju definicije republike.

Pošto smo ustanovili da se dublja, supstantivnija određenja moraju ograničiti međama istorijskih epoha koje su bitno uticale na prirodu same republike, republikanizam bismo shodno tome morali raščlaniti na svaki od navedenih perioda. Njegov sadržaj bi tako zavisio od vremenskih i prostornih okvira u kojima se javlja. Kao i u slučaju određenja republike, nailazimo i na periodizaciju samog republikanizma. Tako se republikanizam prisutan u delima Platona, Aristotela i Cicerona označava kao *klasični*. Odgovor na „korumpiranu i dekadentnu monarhiju, dvorski život, katolicizam i tiraniju” bio je razlog nastanka renesansnog i protestantskog republikanizma (Republican/republicanism 2001). Zatim, oživljavanje prirodnopravnih i društvenougovornih teorija stvara moderne republikanizme Džona Loka (John Locke), Džejsma Haringtona (James Harrington), Žan Žak Rusoa (Jean-Jacques Rousseau), Tomasa Džefersona (Thomas Jefferson) i ostalih (Republican/republicanism 2001). Sličnu podelu na *klasični* i *moderni* (koji započinje sa Makijavelijem) republikanizam nudi i Ričard Dager (Richard Dagger) (Republicanism 2011).

Već smo rekli da u radu nemamo nameru da prikažemo istoriju svih republika, samim tim ne možemo istražiti ni sve pojavne oblike republikanizma koji su se u toku

istorije javili. Upravo zato moramo se 'odlučiti' koji republikanizam postavljamo kao relevantan i šta bi zapravo bio njegov sadržaj. Ovakav zadatak nije jednostavan, ali ni jedinstven poduhvat, jer se u literaturi mogu pronaći određeni pokušaji 'operacionalizacije' pojma republikanizma. Endrju Piterson (Andrew Peterson) u svom delu *Građanski republikanizam i građansko obrazovanje (Civic Republicanism and Civic Education)* pokušao je da definiše pojam (građanskog) republikanizma. Ovaj pojam, prema navedenom autoru, odlikuje nekoliko ključnih tačaka: supstitucija liberalnog shvatanja pojma slobode koji podrazumeva nemešanje (*non-interference*), republikanskim pojmom slobode kao odsustvom dominacije (*non-domination*); uvažavanje obaveza koje proističu iz statusa građanina republike; značaj uloge opšteg dobra za političku zajednicu; posedovanje potrebne građanske vrline kojoj svi moraju biti podučavani; na kraju, značaj deliberativne forme političke angažovanosti kao centralnog izvora demokratske prakse i legitimnosti (Peterson 2011: 147–150).

U našem slučaju odgovor na pitanje ograničen je životnim vek autora, koji će biti u centru pažnje. Moramo naglasiti da je zadatak kompleksniji nego što se na prvi pogled čini, jer nije dovoljno uzeti godinu rođenja i smrti Emila Dirkema (1858–1917) kao definitivni okvir. *Nasleđe republikanizma*, istaknuto u naslovu našeg rada, ne odnosi se samo na drugu polovinu XIX i početak XX veka ili na Francusku revoluciju i njene posledice. Republikanizam kao proizvod revolucije iz 1789. godine neće ostati zanemaren, ali će od većeg značaja biti shvatanje određene grupe klasika političke misli koji su uticali na Dirkemovo delo i istovremeno ostavili značajan trag na oblikovanje političke teorije republikanizma.

U tom pogledu naš rad je situiran u 'limbu' između empirijskog (istoriografskog) nivoa istorije francuskih republika i njenih pobornika u datom periodu, sa jedne strane, i razvoja shvatanja ideje republike, odnosno republikanizma (sa posebnim osvrtom na Rusoa i Monteskeja, sa druge strane). Odmah moramo istaći da će naša pažnja u većoj meri biti posvećena drugom aspektu ovog problema, odnosno idejnoj tradiciji unutar dela pomenutih klasika političke filozofije.

Teško je dati kratak i jednoznačan odgovor na pitanje o kakvoj su republici govorili navedeni autori (Monteskeje i Ruso) ili njihovi republikanski 'prethodnici' (Platon, Aristotel i Makijaveli). Tom pitanju posvetićemo pažnju na stranama koje slede. Međutim, ovde možemo izdvojiti nekoliko zajedničkih karakteristika republike viđene

očima navedenih klasika: *relativno mala teritorija, vrlina i duh zajedništva kao osnova političkog i moralnog poretka, političko telo utemeljeno na valjanim običajima, vladavina zakona, vaspitanje kao osnova političkog poretka i odsustvo isključive koncentracije moći/vlasti u rukama pojedinca ili nekolicine*. U slučaju poslednjeg kriterijuma izbegavamo upotrebu pojma *podele vlasti*, jer se ona u savremenoj političkoj misli vezuje za Monteskeja, koji republiku nije dovođio u vezu sa takvim uređenjem. Međutim, možemo reći da se republikom ne mogu smatrati države u kojima je sva vlast u rukama samo jedne grupe ili pojedinca, pa makar on vladao u skladu sa zakonima.<sup>2</sup> Na primer, uređenje ocrtano u Platonovoj *Državi* ne može se smatrati republikanskim, dok ideal države prikazan u *Zakonima* zadovoljava navedene kriterijume.

Iako je Kant (Immanuel Kant) bez sumnje izvršio snažan uticaj na Dirkema, njegovo delo ipak nećemo obuhvatiti određenjem republikanskog nasleđa, koje će biti polazna tačka našeg rada. Za takvu odluku pronalazimo dva važna razloga. Prvo, Kant republiku ne ograničava u teritorijalnom pogledu i zauzima 'indiferentan' stav u vezi sa njenom veličinom. Za Kanta se ne može reći čak ni da je većinu svojih razmatranja usmerio ka relativno malim republikama, kao na primer, Makijaveli. Time nas je ostavio bez mogućnost da mu 'progledamo kroz prste' i njegovo delo uvrstimo u okvire republikanskog nasleđa. Drugo, iako pojam republike vezuje za slobodu građana i njihovu jednakost pred zakonom (Kant 1974b: 142), odnosno podelu na izvršnu i zakonodavnu vlast (Kant 1974b: 143),<sup>3</sup> njegovo određenje pojma je zapravo nedosledno i problematično. Tako nam Kant saopštava da pod određenim uslovima republika može imati i despotsku vlast (Kant 1974b: 158). Moglo bi se ići dalje i tvrditi da je Kant republiku u izvesnom smislu definisao oportunistički, to jest sa namerom da u postavljenu definiciju 'ugura' i države koje se po glavnim obeležjima političkog uređenja tako ne mogu definisati.

---

<sup>2</sup> Makijaveli se u ovom smislu javlja kao ambivalentan i nekoherentan autor. Međutim, nismo usamljeni u mišljenju da njegovo shvatanje republike ipak ne podrazumeva vlast jednog čoveka ili koncentraciju moći (Pavlović 2007: 68–69).

<sup>3</sup> O ostalim elementima našeg određenja republikanizma i njihovom 'prisustvu' kod Kanta moglo bi se opširno raspravljati. Bez sumnje se može reći da Kant 'zadovoljava' makar neke od ostalih kriterijuma, međutim, koliko su oni u njegovom delu osobeno republikanski ostaje otvoreno pitanje.

Možda se potreba za razmatranjem određenih istorijskih prilika koje su obeležile razvoj francuskih republika od Revolucije (posebno Treće republike) može smatrati očiglednom ukoliko želimo da uočimo i razumemo nasleđe republikanizma u Dirkemovom delu. Pravac našeg istraživanja neće ići u smeru dokazivanja hipoteze o značaju Treće republike za institucionalno formiranje sociologije kao nauke,<sup>4</sup> niti želimo da Dirkemovo delo sagledavamo samo kroz prizmu odbrane tzv. republike profesora (*république des professeurs*). Upravo suprotno, želeli bismo da nasleđe republikanizma posmatramo kao 'nezavisnu varijablu' prisutnu u Dirkemovom delu, koja će nam otkriti izvore određenih elemenata njegove sociološke teorije.

Međutim, pitanje šta je republikanizam, odnosno o kakvom ili kojem nasleđu republikanizma u slučaju Dirkemovog dela govorimo, ostaje otvoreno. Jedan od elemenata koji se gotovo uvek javlja prilikom određenja republikanizma i/ili republike jeste ukazivanje na značaj moralne kohezije, odnosno republikanske građanske *vrline*. Tako, na primer, možemo pročitati da „Razvijena republikanska kultura počiva na neotuđivim građanskim vrlinama: poštovanje zakona, osećanje dužnosti, ali i nezavisnosti i prava na kritiku, poštovanje manjine itd.” (Republika 2007).

*Enciklopedija političke kulture* još jasnije i u većoj meri ističe moral, odnosno vrlinu kao konstitutivnu za određenje republikanizma:

„Stanovište da, za razliku od drugih političkih režima, republika počiva na vrlini građana, ili još preciznije, da je vrlina građana konstitutivna za republiku, moguće je pratiti u svim velikim teorijama o republici. Već Makijaveli utvrđuje da je 'građanska vrlina' uslov postojanja republike. Monteskje, pak, nalazi da je republika, za razliku od drugih 'robusnih' formi vladavine (monarhija, oligarhija, despotija itd.), 'krhka vladavina' i da je moguća samo na pretpostavci postojanja posebnog političkog sentimenta (republikanske) *vrline*. Vrlina je unutrašnji princip republike, ona je, kako je kasnije pisao Harington 'energetski princip republike'. Republikanska vrlina sublimirana je u principima javnog duha i patriotizma. Čovek naoružan vrlinom ima dubok osećaj građanske dužnosti prema državi i respekt za zakon” (Republikanizam 1993).

Prethodni slučaj određenja republikanizma nikako se ne može smatrati posebnim i izolovanim. Endru Hejvud (Andrew Heywood) takođe jasno ističe moral kao važan element definicije:

---

<sup>4</sup> Videti (Mimica 2004).

„Republikanizam se tako razvio u širu školu političke teorije koja se zalaže za određene moralne norme i institucionalne strukture. Moralna briga republikanizma je izražena u verovanju u građanske vrline, koje podrazumevaju živost javnog duha [public spiritedness], čast i patriotizam. Iznad svega, povezan je sa isticanjem javne aktivnost u odnosu na privatnu. Institucionalni fokus republikanizma je, međutim, pomerio svoje težište tokom vremena. Dok se klasični republikanizam obično dovodio u vezu sa mešovitim oblikom vlasti koji kombinuje monarhijske, aristokratske i demokratske elemente, Američka i Francuska revolucija preoblikuju republikanizam primenjujući ga na čitavu naciju, i prihvatajući implikacije moderne demokratske vlade” (Heywood 2000: 181).

Poslednje određenje republikanizma je za naš rad posebno indikativno jer osim akcentovanja vrline, odnosno morala, Hejvud primećuje i veoma važnu promenu republikanske paradigme, odnosno nove okolnosti u kojima se on javlja. Američka (SAD) i Francuska revolucija dovele su do stvaranja prvih velikih republika. Iako je Rim zauzimao relativno veliku teritoriju neposredno pre pojave principata, njegov nastanak i razvoj političkih institucija usko se vezivao za sam grad, po kome je i čitava država nosila ime.<sup>5</sup> Grad, odnosno relativno mala teritorija i broj stanovnika bio je osnova gotovo svake republike – antičke, srednjovekovne i ranonovovekovne – sve do pojave Sjedinjenih američkih država, tj. Prve francuske republike.

Republikanizam kao ideologija (ali i politička kultura) mogao je sačuvati svoj *ethos* pre svega zahvaljujući neposrednim i bliskim odnosima građana republike, odnosno preduslovima koji su bili ostvareni u okviru zajednice (u Teniesovom [Ferdinand Tönnies] značenju te reči). Za sve koju su želeli da republikanizam prilagode 'novonastalim' okolnostima uspostavljenim nakon revolucija čekao je kompleksan zadatak. Osnivanjem Treće republike zadatak nije dobio konačno ili zadovoljavajuće rešenje.

Dirkema ćemo u ovom radu posmatrati i kao autora koji je predlagao društvene i političke reforme. Za razliku od vođa i 'filozofa' Francuske revolucije, pred sobom je imao iskustva dva neuspešna republikanska projekta u svojoj domovini. Njegov predlog ćemo posmatrati kao proizvod snažnog uticaja istorijskih zbivanja koja su prethodila

---

<sup>5</sup> Videćemo kasnije u radu da je Monteskje upravo u ovoj okolnosti (uvećanju teritorije, stanovništva i bogatstava) video razloge njegove propasti.

nastanku Treće republike, kao i potrebama odgovora na pitanje (administrativne i političke) decentralizacije (Schmidt 1990, Jones 1993: 63–65, Bury 2003: 111, McPhee 2004: 265, Prajs 2013: 191, 193, Wright 2003).

Nije dovoljno reći da nas zanima republikanizam malih političkih zajednica (gradova-država) koji su bili njegova osnova sve do pojave novovekovnih revolucija u XVIII veku. Kao što smo videli, određenje republike, pa i republikanizma, na nivou prava i institucionalnih aranžmana problematično je, ali čak i da to nije slučaj, sam predmet koji pokušavamo da omeđimo pojmom *republikansko nasleđe* za nas bi ostao preobiman. Republikanska idejno-istorijska vertikala koju ćemo ovde 'odabrati' samo je jedna od mogućih, a opravdanje za izbor baš ove ili ovakve nalazimo u Dirkegovim delima, odnosno prepoznatom specifičnom uticaju. Za nas je Dirkegov rad konačno odredište u kojem ćemo pokušati da pronađemo i bolje razumemo 'otisak' republikanizma. Da bismo u toj nameri uspeeli, ograničili smo se na *jedinične ideje* republikanizma.

U knjizi *Sociološka tradicija (The Sociological Tradition)* Robert Nisbet (Robert Nisbet) ponudio je inovativno metodološko rešenje u izučavanju istorije ideja. Pre nego što je izložio sopstvenu poziciju, Nisbet primećuje da se u ovoj oblasti dva pristupa mogu izdvojiti kao dominantna. Prvi i najstariji pristup u istraživanju istorije misli jeste (re)konstrukcija biografija značajnih autora. Iako priznaje da ovaj metod ima mnogo prednosti, istovremeno ističe i nedostatke, a najznačajniji „je lakoća s kojom istorija misli postaje tek biografija misli. S idejama se postupa kao s produžecima ili senkama pojedinačnih ličnosti” (Nisbet 1999: 31). Sa druge strane, uočava pristup koji ne polazi od pojedinačnog autora već od sistema, škole ili, kako sam Nisbet naziva, izvesnog „izma”. I u slučaju ovog pristupa ističe nedostatke: „Sistemi se prečesto razmatraju kao nesvodivi entiteti pre negoli kao sklopovi pretpostavki i ideja koje je moguće međusobno razlučiti, čak i razdvojiti, što one u stvari i jesu: sve se daju rastaviti, sve su sposobne za drugačije grupisanje unutar različitih sistema” (Nisbet 1999: 31–32). Malo je reći da se možemo složili sa navedenom kritikom. Za naše određenje i shvatanje nasleđa republikanizma ovakva primedba je od posebne važnosti. Kao što smo videli, postoje brojni problemi u određivanju pojma republike i republikanizma, te se pomenuto 'rastavljanje' i 'drugačije grupisanje' nameće kao jedino rešenje, posebno kada namera nije pisanje istorije republikanizma, već njen uticaj na delo (samo) jednog autora.



Smatrajući oba pristupa nedovoljno adekvatnim, Nizbet pronalazi 'dijalektičko' rešenje problema, oličeno u *jediničnim idejama*. Prema sopstvenom priznanju, koncept *jediničnih ideja* preuzima iz studije *Veliki lanac bića (The Great Chain of Being)* Artura Lavdžoja (Arthur Lovejoy). Bez određenih kriterijuma ovakav pristup u istraživanju istorije ideja, odnosno istorije sociološke teorije ostao bi prilično proizvoljan, a izbor konkretnih jediničnih ideja bio bi proizvod samo puke veštine i umešnosti svakog autora.

Stoga je Nizbet ponudio kriterijume koji se moraju zadovoljiti kako bismo uspostavili jedinične ideje.<sup>6</sup> U slučaju istorije sociologije Nizbet je uočio pet jediničnih ideja koje ispunjavaju navedene kriterijume: „*zajednica, autoritet, status, sveto i otuđenje*” (Nizbet 1999: 34). Navedene kriterijume ćemo uzeti sa izvesnim rezervama i ograničenjima, jer se predmeti naših istraživanja bitno razlikuju – istorija jedne discipline nije i ne može biti isto što i nasleđe republikanizma. Osim toga, čak i kada bi se između istorije jedne nauke i nasleđa republikanizma mogao postaviti znak jednakosti (samo u epistemološko-metodološkom smislu), konstatujemo da se predmet našeg istraživanja po svojoj 'širini i dubini' zahvata znatno razlikuje. Preciznije, čitava istorija republikanizma neće biti predmet našeg istraživanja. Samim tim, prva dva kriterijuma mogu biti zadovoljena samo delimično, jer se *opštost* i *kontinuiteti* ne ostvaruju u potpunosti ukoliko se ograničimo na samo jednu nišu republikanizma, koju uzimamo kao relevantnu za naš rad.

Pre nego što eksplicitno navedemo o kojim jediničnim idejama republikanizma je zapravo reč, moramo nešto više da kažemo „o problemu *dubine* i *širine* rekonstruktivnog zahvata u istoriju sociologije” (Mimica 1999: 18), odnosno u našem slučaju njene 'predistorije'. Sam naslov ovog rada implicira da bi najjednostavnije i najsmislenije

---

<sup>6</sup> „Koji su kriterijumi na osnovu kojih odabiramo jedinične ideje neke intelektualne discipline? Postoje barem četiri takva rukovodeća kriterijuma. Takve ideje moraju imati *opštost*: sve one moraju biti razaznatljive u radovima znatnog broja istaknutih umova nekog doba i ne smeju biti ograničene na radove pojedinaca ili zatvorenog kruga ljudi. Drugo, one moraju posedovati *kontinuitet*: moraju biti приметljive kako u ranim tako i u kasnim fazama datog perioda, kao uistinu relevantne za sadašnjost i za prošlost. Treće, ideje moraju biti *distinktivne*: moraju imati udela u onome što čini neku disciplinu bitno različitom od ostalih. Ideje kao što su 'pojedinač', 'društvo', 'poredak' ovde su beskorisne – ma koliko mogle biti korisne u opštijim kontekstima – pošto su one elementi *svih* disciplina društvene misli. Četvrto, one moraju biti *ideje u punom smislu reči*, to jest moraju biti više negoli 'uticaji' nalik priviđenjima, više negoli periferni aspekti metodologije [kurziv u originalu] (Nizbet 1999: 33).

rešenje bilo krenuti od života i dela Emila Dirkema. Međutim, takav okvir za određenje jedinica republikanizma može biti samo početan i provizoran.

Jedinične ideje republikanizma koje ovde na samom početku nameravamo bliže da odredimo posmatraćemo kroz prizmu Dirkemovog rada. Njegovo delo ravan je na kojoj želimo da uočimo sve boje, valere i nijanse projekcije tog nasleđa. Stoga, imajući u vidu našu svrhu, ravan možemo podeliti na tri dela koja za nas neće biti od podjednakog značaja, drugim rečima, nećemo svakom segmentu posvetiti podjednaku pažnju i prostor.

Dirkem je po svom političkom opredeljenju sasvim sigurno bio republikanac. Iako nikada nije bio *profesionalni političar* u Veberovom značenju reči (Veber 1998: 111), kao intelektualac je učestvovao u javnom životu tadašnje Francuske. Iz vizure važnijih istorijskih događaja Treće republike, svakako se moraju izdvojiti njegovi javni nastupi za vreme Drajfusove afere i propagandna delatnost tokom Prvog svetskog rata. Dok je u prvom slučaju bila na delu njegova odanost republikanizmu, u drugom se pokazala njegova odanost (Trećoj) republici. Ovo bi bio prvi segment koji je zbog same eksplicitnosti ujedno i najpristupačniji za interpretaciju nasleđa republikanizma, ali istovremeno od najmanjeg značaja za naš rad.

Međutim, Dirkemovo očitovanje povodom značajnih događaja u javnom životu Francuske nije jedino polje na kojem se može uočiti i promišljati uticaj republikanizma. On je jasno isticao da sociologija mora ponuditi i praktična rešenja za probleme društva.<sup>7</sup> Insistiranje na reformatorskom potencijalu sociologije, tj. želja da se vrednosno neutralna nauka upotrebi kao sredstvo za rešavanje političkih problema u njegovom se radu jasno vidi na primeru predgovora za drugo izdanje *O podeli društvenog rada*. 'Upotreba' sociologije u svrhu praktičnih ciljeva kod Dirkema nije bila samo konstruktivno usmerena – jednako je služila i za kritiku alternativnih političkih stajališta – niti se navedeni predgovor može uzeti kao jedino mesto u kojem takve predloge možemo naći (Durkheim 1950). Ipak, u centru naše pažnje će biti njegova sociološka teorija, odnosno najveći deo prostora ćemo posvetiti upravo delima koja nemaju normativni ili vrednosno 'obojen' karakter. Ovaj segment njegovog dela, sasvim razumljivo, sociološki je najrelevantniji,

---

<sup>7</sup> Svakako, Dirkem je sasvim svestan da su njene mogućnosti u datom trenutku ograničene: „Sociologija, u svome sadašnjem stanju, nije naročito osposobljena da nas uspešno vodi pri rešavanju tih praktičnih problema” (Dirkem 1972: 334)

ali nasleđe republikanizma nije tako jednostavno prepoznati i uočiti kao u slučaju prethodna dva segmenta njegovog ukupnog opusa.

## 1. 1. *Opšta volja i kolektivna svest*

Ostaje da na kraju uvodnog dela istaknemo jedinične ideje republikanizma kojima ćemo u odgovarajućim poglavljima posvetiti posebnu pažnju. Pod prvom jediničnom idejom republikanizma, u drugom poglavlju ovog rada, razmatraćemo *opštu volju*. Iako se pojam opšte volje u svom začetku može naći već kod Montesjkjea (Monteskje 2011: 129), zasluga za 'promociju' ove sintagme ipak pripada Rusou, te će u ovom slučaju naš pristup razmatranju njihovog uticaja biti asimetričan. Montesjkje ovaj pojam koristi u kontekstu Engleskog ustava, odnosno prilikom upućivanja na legislativu kao opštu volju države i egzekutivu kao njenog izvršioca. U središtu ovog pojma nalazi se i spor, tj. najveća zamerka koju Ruso upućuje Montesjkjeu. Dok prvi smatra da se ona može izraziti samo neposrednim političkim učešćem (glasanjem), drugi ističe da je delegiranje (predstavništvo) dovoljan ili adekvatan uslov za njen nastanak. Dirkem je u pogledu upotrebe pojma kolektivne svesti bliži Rusou, ali u pogledu političke organizacije korporativnog društva (kao utopijskom projektu) Montesjkjeu (Durkheim 1950: 124–125).

Kod Rusoa se pojam opšte volje javlja kao neodvojivi element teorije društvenog ugovora. Za razliku od ostalih jediničnih ideja republikanizma kojima ćemo se u radu baviti, Dirkem u ovom slučaju zauzima naizgled paradoksalnu poziciju. Francuski sociolog je svoju teoriju gradio suprotstavljajući se tradiciji društvenougovorne teorije (Dirkem 1972: 218). Zašto bismo onda ovu jediničnu ideju republikanizma uopšte uzimali u razmatranje? Prvo, smatramo da je važna i značajna za Dirkemovo delo, jer je imala istaknuto mesto u radovima autora koji su na Dirkema izvršili snažan uticaj – Rusoa i Kanta. U literaturi se isticala očigledna sličnost pojma *opšte volje* i Dirkemove *kolektivne svesti* (Lukes 1973: 283, Coser 1994: xix). Takođe, uzimajući instituciju ugovora kao sve značajniju za funkcionisanje modernih, industrijskih društava (posebno

privrede), Dirkem je zapravo čitavu političku i filozofsku tradiciju društvenog ugovora kritički razmotrio i postavio 'na noge'. Za Dirkema je društvo preduslov svakog ugovora, samim tim, društveni ugovor ne može biti njegov temelj. Individua se javlja (njena prava, slobode i inicijative koje pokreće) kao osnova društvenog poretka tek na kraju evolutivnog razvitka, a ne na njegovom početku. Čak i u modernim društvima (organske solidarnosti), u kojima je značaj individue na samom istorijskom vrhuncu, mora postojati kolektivna svest o njenom značaju (kult individue). U radu ćemo stoga razmotriti implikacije Dirkemovog odnosa prema društvenougovornoj političkoj teoriji, koje ćemo dovesti u vezu sa posmatranjem društva kao stvarnosti *sui generis*. Pokušaćemo da pokažemo kako za njega ovaj postulat nije samo epistemološki i metodološki značajan, već i da ukazuje na potrebu stvaranja čvršće osnove od sociološki 'naivnog' individualizma i nominalizma.

Ako između pojmova opšte volje i kolektivne svesti postoji suštinska sličnost, sa druge strane imamo i makar jednu važnu razliku. Opšta volja se uvek gradi u susretu i kao direktan ishod individualnih volja: „Važno je, dakle, da bi se dobio izražaj opšte volje, da nema drugih društvenih grupacija u državi i da svaki građanin izražava samo svoje mišljenje [...]” (Ruso 1993: 46). Opšta volja je, dakle, izraz individualnih mišljenja. Sa druge strane, kolektivna svest ne nastaje kao ishod individualnih odluka, što se najjasnije vidi u Dirkemovoj definiciji društvene činjenice (Dirkem 2012: 42). Paradoks Dirkemovog odnosa prema Rusou ogleda se u tome što je njegovo nasleđe opšte volje, kao osnove svake republike, 'iskoristio' da otkrije način ili put uspostavljanja kulta individue u savremenim društvima (Dirkem 1972: 390). Dirkem je pokušao da 'spasi' Rusoovo nasleđe kako bi teorijski utemeljio individualnu slobodu (Durkheim 1918: 23), bez obzira što je očigledno bio svestan opasnosti po prava pojedinaca (Durkheim 1918: 27).

Rusoovsko nasleđe republikanizma, u okviru navedene jedinične ideje, značajno je jer nas navodi i otkriva problem uloge kolektivne svesti (kulta individue) u društvima organske solidarnosti. U društvima mehaničke solidarnosti snažna kolektivna svest bila je proizvod odsustva podele rada (odnosno slabe društvene diferencijacije, te velikog stepena sličnosti pojedinaca međusobno). Sa druge strane, u društvima organske solidarnosti kolektivna svest (koja gubi na svojoj snazi i značaju, ali ipak opstaje) ne zavisi od stepena diferencijacije (podele rada), već dobija karakter antropološke

univerzalnosti i biva odvojena od društvenog 'supstrata'. Kult individue postaje najznačajniji sadržaj kolektivne svesti, međutim, u ovom slučaju, ne zahvaljujući sličnosti svih članova društva koji je prihvataju, već tome što se javlja 's onu stranu' podele rada. Kolektivna svest ne postaje samo manja u obimu i slabija po snazi – kako Dirkem uporno ističe – ona se kvalitativno razlikuje u pogledu osnove iz koje (ne)izvire. Smatramo da je ovaj problem ostao zanemaren u sekundarnoj literaturi, a važan je i zbog toga što se pojam kulta individue ne javlja samo u Dirkemovoj doktorskoj disertaciji (*O podeli društvenog rada*).

Pokazaćemo da Dirkemov pojam društvene činjenice (dakle, ne samo kolektivne svesti) svoje izvorište ima u Rusoovom pojmu opšte volje. Upravo zahvaljujući implicitnoj moralnoj i političkoj ulozi, društvenu činjenicu obeležavaju specifična epistemološka i metodološka 'rešenja' – spoljna prinuda, opštost i nezavisnost od spoljnih očitovanja (Dirkem 2012: 42). Ova svojstva društvene činjenice nisu posledica samo Dirkemovog pozitivizma, već i Rusoove ideje moralne i političke zajednice kao 'zamene' za ograničavajuću i harmonizujuću ulogu prirode (Durkheim 1918: 17).

## 1. 2. *Etos, jednakost, republika*

Kao drugu jediničnu ideju republikanizma, o kojoj ćemo raspravljati u trećem poglavlju, predlažemo *etos jednakosti*. Pravedna (legitimna), stabilna i regulisana (re)distribucija bogatstva osnov je postojanja republike. Težnja za sticanjem ekonomskih dobara mora uvek nailaziti na jasne moralne 'kočnice' i ograničenja od strane zajednice koja sačinjava republiku. Dakle, u ovom slučaju nije reč o bilo kakvoj jednakosti, već o etosu jednakosti koji podrazumeva postojanje snažnog moralnog uporišta republike kao zajednice. Ovom jediničnom idejom republikanizma želimo pokazati da Dirkemovo protivljenje razvijanju ekonomskih sloboda – po dobro poznatom liberalnom principu *laissez faire* – počiva na dugoj tradiciji republikanizma. Pohlepa, neograničenost u težnjama za sticanjem bogatstva i posmatranje društva isključivo kao sredstva za ostvarenje materijalne dobrobiti pojedinca ne može, prema Dirkemu, imati željene

ishode. Jednostavno, egoistični (ekonomski) akter Adama Smita, koji radeći samo u sopstvenom interesu, stvara dobrobit za sve, nije prihvatljiva osnova društvenog života. Dirkem nije bio protivnik svakog oblika konkurencije, ali je smatrao da njen domen mora biti jasno određen. Ova jedinična ideja nije značajna samo za razumevanje Dirkemove teorije, već i njegove uloge intelektualca. Tokom afere Drajfus, ali i u svom radu *Individualizam i intelektualci* Dirkem pokazuje otvoreno zalaganje za individualne slobode i poštovanje ljudskih prava. Međutim, u domenu ekonomije Dirkem je skloniji pronalaženju kolektivističkih solucija za probleme koje je donela industrijalizacija. Potpuna sloboda individualnih aktera i mehanizam tržišta za njega nisu poželjno rešenje. Ovaj 'paradoks' obično se objašnjava spojem liberalnih i konzervativnih ideja u njegovoj sociologiji i javnom angažmanu. Namera je da u radu pokažemo kako navedeni paradoks nestaje (ili makar izgleda manje problematičan) ukoliko u jednačinu uključimo nasleđe republikanizma.

Pitanje je značajno jer su razmatranja Dirkemovog konzervativizma zanemarila republikansku tradiciju. Stoga se mnoge ideje i institucije za koje se Dirkem zalagao proglašavaju konzervativnim i njihova izvorišta pronalaze u starom režimu (*ancien régime*) (Nisbet 1966: 13), dok se zapravo njihovi koreni mogu naći u republikanskom nasleđu. Prvi od autora kojeg ćemo u okviru razmatranja ove jedinične ideje uzeti u obzir jeste Aristotel i njegovo viđenje republike, tj. politeje (Πολιτεία) kao najboljeg državnog uređenja. U Aristotelovoj politeji možemo uočiti da glavna opasnost, po njenu stabilnost, preti od neravnoteže između različitih 'klasa' (Aristotel 2003: 113). Stabilnost i mir na unutrašnjem planu, za Aristotela, očigledno zavise od srednje 'klase'. Pohlepa za materijalnim dobrima predstavlja očiglednu opasnost za očuvanje politeje (republike).

Drugi autor kojem ćemo posvetiti pažnju u vezi sa razmatranjem uticaja republikanskog nasleđa na Dirkemovo delo jeste Nikolo Makijaveli. Kod Makijavelija se ideja o opasnosti od neuređenih ekonomskih interesa i aktivnosti po republiku ne javlja tako često i na tako eksplicitan način, kao, na primer, kod Rusoa. Ipak, u razmatranjima u okviru *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija* nailazimo na mesta koja jasno ukazuju na potrebu za uspostavljanjem prepreka potencijalnog ospoljavanja dezintegrativne uloge ekonomije (vlasništva) u okviru republike (Machiavelli 1985a: 164).

Pored slavnog dela (*O duhu zakona*), Monteskje je autor i *Razmatranja o uzrocima veličine Rimljana i njihove propasti*. Upravo u ovom delu možemo uočiti

obrazloženja propasti Rimske republike koje je u direktnoj vezi sa drugom jediničnom idejom (Monteskje 2004b: 67). U *Duhu zakona* – delu kojem zapravo Dirkem posvećuje svoju latinsku tezu – nalazimo još jasnije istaknute pretpostavke postojanja i opstanka republike (Monteskje 2011: 82). Za načelo republike Monteskje proglašava vrlinu. U aristokratijama „umerenost je [...] duša ovih vladavina” (Monteskje 2011: 27). Za demokratiju, ta vrlina je težnja za jednakošću – „u demokratiji je ljubav prema republici ljubav prema demokratiji, a ljubav prema demokratiji je ljubav prema jednakosti” (Monteskje 2011: 41). Pod jednakošću Monteskje ne podrazumeva samo političku, već i materijalnu jednakost.

Na kraju, kao što smo istakli, autor koji je od svih navedenih klasika republikanizma izvršio najveći uticaj na Dirkema jeste Ruso. Odnos prema motivima i težnjama za uvećanjem imovine kod Rusoa se ne prepoznaje samo u vezi sa promišljanjima postojanja i ustrojstva republike, već čitave ljudske civilizacije (Ruso 1993: 161). Sticanje materijalnih dobara za Rusoa ima antropološku dimenziju jer ’kvari’ iskonsku ljudsku prirodu. Iako je smatrao da i monarhija može biti republika (Ruso 1993: 53), u opisivanju demokratije se može uočiti njegov ideal (Ruso 1993: 75). Bez obzira što ne smatra demokratiju ostvarivom, ovde se uočava željena slika državne i društvene zajednice: „da postoji kakav narod bogova, on bi sobom upravljao demokratski” (Ruso 1993: 75).

U radu želimo ponuditi detaljniji odgovor na pitanje kako i u kojoj meri je ova tradicija republikanizma našla odjeka u Dirkemovom delu. Možemo istaći da brojna mesta u Dirkemovom radu ukazuju na potrebu društvene kontrole želja, aspiracija i strasti za sticanjem materijalnog bogatstva (Dirkem 1997: 280). Diskurs o nužnosti ograničenja nezasićenih (materijalnih) potreba nije prisutan samo u *Samoubistvu* ili *O podeli društvenog rada* (Dirkem 1972: 53–54, 249), jer i ’stari’ Dirkem ukazuje na društveno dezintegrativnu ulogu ekonomskih aktivnosti i potreba (Dirkem 1982: 318). Tačnije, poslednje inherentno pripada domenu profanog. Na kraju, religija za Dirkema uvek ima karakter deprivacije individualnih (materijalnih) potreba.

Iako je sferu privređivanja i materijalnih interesa smatrao permanentnom opasnošću po socijalni poredak, Dirkem je istovremeno želeo da instituciji svojine da dublji društveni osnov i tako joj ’obezbedi’ legitimnost, pritom ne menjajući njen status profanog. Za Rusoa je uspostavljanje institucije svojine početak svih zala (Ruso 1993:

161). Međutim, tumačeći Rusoovo delo, Dirkem uočava da u republici (zemljišna) imovina pronalazi svoj pravedan i u razumu utemeljen osnov (Durkheim 1918: 23–24). Ona nije izraz neželjenih društvenih nejednakosti samo ukoliko svaki pojedinac svoju 'imovinu', kojom *de facto* raspolaže u prirodnom stanju, stavi na raspolaganje republici. Sveukupna imovina bi tako postala „depozitorijum javnog dobra” (Durkheim 1918: 24), koje se zatim deli i dodeljuje svakom članu države. U radu ćemo ukazati na vezu između ovog koncepta nastanka imovine i Dirkemovog. Njegovo shvatanje nastanka institucije imovine ima dubok religijski, pa time i društveno integrativni koren (Durkheim 1950: 144–201).

### 1. 3. *Rat, zločin i svetkovina*

Treća jedinična ideja republikanizma kojoj želimo u radu posvetiti pažnju (četvrto poglavlje) nije prisutna kod svih navedenih autora. Pod ovom jediničnom idejom republikanizma ćemo podrazumevati regeneraciju društva (države) koja nastaje zahvaljujući (ratnim) opasnostima koje vrebaju republiku. Ideja regeneracije republike ne javlja se isključivo u vezi sa pojavom rata, jer može imati i druge oblike. O drugim načinima obnove duha i zajedništva republike govore nam republikanski autori (Makijaveli, Monteskje, Ruso) i istorijska praksa javnih svetkovina tokom trajanja Prve francuske republike (vidi više: Vovelle 1989). U radu ćemo akcenat staviti na odnos rata i regeneracije u republikanskoj tradiciji. Ideju da je za republiku poguban dugotrajan mir, jer slabi moral i vrline neophodne za opstanak republike nalazimo već kod Makijavelija (Machiavelli 1985a: 317–318). Dok Monteskje uspostavlja jasnu vezu između odsustva rata i 'kvarenja' republike (Monteskje 2011: 96).

Dirkemov odnos prema ratu bio je relativno jasan. Bez obzira na to što se sam angažovao u propagandnoj delatnosti na strani Francuske u toku Prvog svetskog rata, u svojim delima i javnim nastupima nije isticao pozitivne strane rata po bilo koje društvo, pa ni po republiku kao oblik uređenja. Međutim, u radu želimo pokazati da je Dirkem funkcionalni ekvivalent rata u republikanskoj misli pronašao u kriminalitetu, „jer oni svuda pogađaju na isti način moralnu svest nacija i svuda proizvode istu posledicu”



(Dirkem 1972: 112). Zanimljivo je da Dirkem u predavanjima koja je držao u liceju (*Lycée de Sens*), kao nastavnik filozofije, direktno ističe vezu između rata i kriminaliteta: „Svaki zločin je rat, i da bi štitile od ovog rata oružane snage moraju uvek biti spremne” (Durkheim 2004: 262). U prilog ovoj ideji ne govori samo jedna rečenica, već posledice koje je Dirkem uviđao u pogledu pojave kriminaliteta. Iako je stavom o kriminalitetu kao normalnoj pojavi šokirao tadašnju javnost (Fournier 2013: 205), želeo je samo da istakne integrativnu društvenu funkciju koja se javlja kao reakcija kolektivne svesti. Sam čin kazne ima funkciju moralne obnove društva jednake potencijalu integracije i regeneracije samog rata – viđenog očima klasika republikanizma.

#### 1. 4. *Građanska religija, reforma Treće republike i političke ideologije*

Pokušaj uočavanja uticaja republikanizma na delo Emila Dirkema bio bi nekompletan ukoliko se u našem okviru ne bi našlo mesta i za (građansku) religiju. Nismo se odlučili da ovo pitanje tretiramo kao posebnu jediničnu ideju, jer (građanska) religija obuhvata sve navedene jedinične ideje republikanizma. Prvu, jer je kult individue sasvim očigledno religijska kategorija, drugu, jer u njoj Dirkem pronalazi poreklo svojine i ugovora, i treću, jer društvena reakcija na kršenje normi krivičnog prava i morala nosi jasan pečat verskih verovanja. Na kraju, želimo da pokažemo da je Dirkem svoju kritiku socijalizma i ekonomskog liberalizma zasnovao, naizgled paradoksalno, na religijskim pojmovima – svetog i profanog.

U petom poglavlju ćemo ponuditi (kratku) istorijsku genezu problema unutrašnjeg političkog ustrojstva Francuske od Revolucije do Treće republike, jer tek tada možemo razumeti zašto se Dirkem opredeljuje za korporativno uređenje. Namera da pronade *modus vivendi* između različitih ideoloških, klasnih, regionalnih interesa, Dirkema

predstavlja kao naslednika liberalne<sup>8</sup> političke misli u Francuskoj. Dirkem zapravo daje specifičan odgovor ili doprinos prvoj jediničnoj ideji republikanizma, želeći da sačuva individualne slobode u heterogenom društvu. U sekundarnoj literaturi već je uočena srodnost sa Tokvilovim rešenjem (Richter 1964: 196–197, Lukes 1973: 264, Turner 2003: 34) očuvanja sloboda i koegzistencije partikularnih interesa kroz posredujuća tela (*corps intermédiaires*). Zapravo, ova tradicija započinje sa Monteskejom (što i sam Dirkem eksplicitno ističe) i njegovim strahom od pojave despotije, koja bi eliminisala značaj i uticaj aristokratije u Francuskoj.

Za razliku od svojih 'prethodnika', Dirkem nudi rešenje nakon iskustava dve neuspešne republike.<sup>9</sup> U radu ćemo prikazati njegov predlog nastao pod snažnim uticajem istorijskih zbivanja koja su prethodila nastanku Treće republike, kao i potrebama odgovora na pitanje (administrativne i političke) decentralizacije (Schmidt 1990, Jones 1993: 63–65, Bury 2003: 111, McPhee 2004: 265, Prajs 2013: 191, 193, Wright: 2003). Korporacije su odgovor na zahteve konzervativaca (ali i levice) za decentralizacijom i istovremeni pokušaj rešenja socijalnog pitanja, odnosno sve značajnijeg i aktivnijeg radničkog pokreta u Francuskoj. Nakon neuspeha Prve i Druge republike, koje prema Dirkemu završavaju u autoritarnim oblicima vlasti (Durkheim 1950: 78), francuski klasik nudi novu osnovu za integraciju društva u stanju sve intenzivnije ekonomske i društvene diferencijacije.

Dirkem je svestan težine zadatka rehabilitacije korporacije kao društvene i političke institucije. Njeno ime se i dalje vezivalo za feudalni poredak. Kao što je republika izašla izvan granica (antičkog ili srednjovekovnog) grada, tako i korporacija dobija nove nacionalne okvire. Upravo ovaj momenat Dirkem navodi kao odlučujući za permanentnu dinamičnost sistema korporacija i prepreku za povratak na njihove stare tradicionalne i autoritarne osnove (Durkheim 1950: 48). Poučen iskustvom SAD, koje su prošle kroz period građanskog rata (1861–1865), burnim sukobima unutar Francuske u toku XIX veka – okončanih gubitkom Alzasa i Lorene i pobunom Pariske komune – kao i dalje prisutnim regionalnim razlikama unutar Francuske, Dirkem nudi rešenje

---

<sup>8</sup> Dakle, jasno je da republikanizam i liberalizam nećemo smatrati međusobno sasvim isključivim stanovištima.

<sup>9</sup> O republikanizmu u periodu 1815–1871. videti više u: Pilbeam 1995.

funkcionalnog jedinstva korporacija, koje bi omogućilo stvaranje posredujućih tela i osobenu decentralizaciju Francuske.

Za razliku od klasika republikanizma, Dirkem je morao, razmišljajući o svom predlogu reforme francuskog društva, da se uhvati u koštac sa problemima koje donosi industrijska revolucija. Nudeći (reformisane) profesionalne korporacije kao rešenje mnogih problema zapadnog društva u kojem je živeo, Dirkem na više mesta naglašava moralni i (kvazi)religijski karakter ovih organizacija. Razmatranjem njegovih shvatanja socijalizama i (ekonomskog) liberalizama dobijamo potpuniju sliku o vansaznajnoj ulozi njegove teorije, odnosno viđenju društvene stvarnosti koja je uvek dvostruko određena – kao i njegovo viđenje ljudske prirode (*homo duplex*). U domenu ekonomije, Dirkem je svoj predlog reforme stalno gradio kroz sučeljavanje sa 'ekonomistima' (liberalima) i levim (socijalističkim) idejama. Pojednostavljeno, njegova kritika socijalističkog projekta se kretala u pravcu isticanja nedovoljno razvijenog moralnog poretka, koji bi očuvao koheziju društva u epohi industrijalizacije. Za takav zadatak ponudio je sopstveno rešenje u predgovoru drugog izdanja *O podeli društvenog rada*, ali i u mnogim drugim radovima. Dakle, i u ovom slučaju društvenu stvarnost vidi kao dvostruko određenu – materijalnu i moralnu, odnosno svetu i profanu.

Šesto poglavlje rada ćemo posvetiti Dirkemovom ideološkom pozicioniranju, odnosno njegovom shvatanju liberalizma, socijalizma i konzervativizma. Razmotrićemo zašto je za Dirkema komunizam uvek bio ophrvan brigom od opasnosti koje donosi hedonizam, tj. materijalni i čulni užitek – posledica takvog odnosa je pokušaj izolacije i kontrole domena materijalne reprodukcije kao izvora moralne opasnosti – dok socijalizam, sasvim suprotno, želi da materijalni interes postane osnovni stožer novog društva. Ukazaćemo na to da je Dirkem ovako shvaćen socijalizam (pa i ekonomski liberalizam, bez obzira na sve njihove međusobne razlike) optužio za redukcionizam koji teži svođenju višeg reda (društvene) stvarnosti na niži, preciznije izjednačavanje svetog i profanog, duhovnog i materijalnog, idejnog i čulnog, altruističkog i egoističkog itd.

Odnos Dirkema prema liberalizmu neće se u radu prikazati samo kroz inkorporiranje elemenata Monteskejeve političke filozofije, već i prema njegovim savremenici. Polemike sa predstavnicima liberalizma koji su bili njegovi savremenici iznose na videlo u osnovi istu primedbu kao i u slučaju socijalizama – namera da se društveni život svede na domen materijalne potrošnje. Ipak, u slučaju polemike sa

predstavnicima liberalizma, pre svih sa Herbetom Spenserom (Herbet Spencer), ali i sa 'ekonomistima', Dirkem ukazuje na 'pogrešno' shvaćeni individualizam, koji ne može biti početna, pa ni konačna tačka društvene stvarnosti. Teorijsko razmimoilaženje sa Spenserom u tom smislu je dublje od čisto političke ravni i Dirkem je bio posebno zainteresovan da svoje shvatanje odbrani od drugačije epistemološke i metodološke koncepcije sociologije, jer bi ona ugrozila temelje čitavog zdanja nove nauke koju je gradio – shvatanje društvene stvarnosti kao realnosti *sui generis*, određenje društvene činjenice itd.<sup>10</sup> Ukratko, i pojednostavljeno rečeno, za Dirkema se (ekonomski) liberalizam najčešće javljao udružen sa nominalističkim i psihologističkim pretpostavkama o spoznaji društva. Dakle, udružen sa epistemološkim konceptom kojemu se permanentno suprotstavljao u nameri izgradnje sociologije kao nove naučne discipline.

Dirkemov odnos prema liberalizmu jeste složen, ali u radu želimo pokazati da je njegovo stajalište bilo mnogo bliže idealima 'političkog' nego 'ekonomskog' liberalizma. U pogledu 'političkog' liberalizma, Dirkem prihvata ideje političkih i građanskih sloboda kao najviše društvene vrednosti, ali ekonomske slobode shvata u znatno restriktivnijem obliku. U radu želimo pokazati zašto smatramo da je liberalizam istovremeno bio protivnik, ali i saveznik u izgradnji njegovih teorijskih i praktičnopolitičkih pozicija. Dirkemova istovremena kritika socijalizma i liberalizma počiva na republikanskim premisama dezintegrativne uloge materijalne reprodukcije – ukoliko ona nije pod moralnom i političkom kontrolom zajednice.

Iako se u sekundarnoj literaturi Dirkem često 'optuživao' za sklonost konzervativnim idejama, pokazaćemo da za takve argumente nema mnogo prostora. Tokom Treće republike osnovna osa političke podele bila je ocrтана odnosom prema laicizmu. Njegova pozicija je u tom pogledu bila sasvim jasna. Takođe, angažovanje u slučaju afere Drajfus predstavlja još jedan dokaz njegovog otklona od konzervativnih snaga toga doba. Pokazaćemo i u kojemu meri se Dirkemova utopija razlikuje od konzervativnih zamisli osnivača sociologije – Ogista Konta. Pažnju ćemo posvetiti i komparaciji sa fašizmom kao ideologiji koja je pozicionirana na krajnje desnom delu političkog spektra. Ovakav korak, bez obzira na godinu Dirkemove smrti, preduzimamo zbog (zlo)upotrebe njegovih ideja reforme francuskog društva. Razlike između

---

<sup>10</sup> Videti više: (Parsons 1966).

Dirkemovog i fašističkog korporativizma javljaju se kao veće i značajnije spram svih sličnosti. Autori fašističke provenijencije, poput Manuileskua, preuzeli su određene ideje koje je Dirkem želeo da sprovede. Razmatranje odnosa fašizma i Dirkema pokazalo je da se sličnosti javljaju prevashodno kao sekundarne. Poslednje je značajno, jer se Dirkemov republikanizam i njegova nesvodivost na liberalizam, socijalizam i konzervativizam može krivo interpretirati kao približavanje fašizmu.

## 2. Opšta volja i društvo kao stvarnost sui generis

„No, na žalost, osobni je interes svagda obrnuto proporcionalan dužnosti i raste u mjeri u kojoj udruženje postaje uže a obaveza manje sveta; nepobitan dokaz da je najopćija volja uvijek i najpravednija i da je glas naroda zbilja i glas boga“ (Rousseau 1993: 21).

Prva asocijacija na sintagmu *opšte volje* svakako je delo Žan Žak Rusoa. Upućeni će možda zapaziti da se isti pojam javlja već kod Montesjkjea za koga se može reći da je na Rusoa izvršio značajan uticaj. Ipak, ova sintagma ima nešto dužu istoriju nego što se to na prvi momenat može učiniti. Kako nam sugeriše Patrik Rajli (Patrick Riley), istorija ovog pojma ima duboke religijske korene (Riley 2015). Pre nego što detaljnije ukažemo na predrusoovsku istoriju pojma opšte volje, želimo pojasniti naš iskorak van granica republikanskog nasleđa koji u nastavku rada sledi. Objašnjenje je potrebno, pošto autori koji su ovaj pojam koristili pre Montesjkjea i Rusoa nisu uticali na razvoj republikanske misli.

Čemu onda kratak uvod u 'predistoriju' pojma? Mislimo da za takav postupak postoji opravdanje, jer ukazujemo na jednu 'kružnu' istorijsku dinamiku njegovog značenja. Kao što ćemo videti, koren pojma opšte volje duboko je religiozan i u tom kontekstu se javlja kod nekoliko autora, da bi tek sa Rusoom<sup>11</sup> bio upotrebljen u sekularnom ruhu. Kako Luks tvrdi, „postoji očigledna paralela između kolektivne svesti i opšte volje“ (Lukes 1973: 283), o čemu ćemo nešto više reći u nastavku rada. Ukoliko se za sada složimo sa navedenom tvrdnjom i prihvatimo je bez daljeg propitivanja, možemo reći da se koreni pojma opšte volje mogu prepoznati i kod Dirkema, koji je kolektivnoj svesti dao snažna i bitna obeležja religijskog fenomena.

Prva upotreba pojma se javlja 1644. godine u delu *Prva apologija za gospodina Janseniusa (Première Apologie pour M. Jansénius)*, čiji je autor francuski (katolički) teolog, filozof i matematičar Antoan Arnoa (Antoine Arnauld). Kontekst upotrebe pojma *opšte*, ali i *partikularne volje* bila je rasprava o Božijim namerama spasenja ljudskog roda, odnosno hrišćanskih vernika. Opšta volja se javlja kao intencija samog Boga, koji odlučuje kome je namenjen pakao, a kome raj (Riley 2015: 4). Preciznije, povod je bio

---

<sup>11</sup> Tačnije sa Montesjkjeom, ali za njegovo delo je pojam opšte volje ipak manje značajan.

jedan deo *Novog zaveta*, tj. *Prve poslanice apostola Pavla Timoteju*, u kojoj stoji: „Jer je ovo dobro i ugodno pred Spasiteljem našim Bogom, koji hoće da se svi ljudi spasu i da dođu u poznanje istine” (Biblija 2: 3–4). Arno sugerše da je Božija volja da spasi hrišćane „generalna”, ali samo u značenju da se ispoljava bez obzira na uslove. Odnosi se na različite kategorije ljudi, ma kojeg pola, starosti i zemlje porekla bili. Dakle, navedeno ne podrazumeva spasenje svakog pojedinca.

Blez Paskal (Blaise Pascal) u delu *Spisi o milosti* (*Écrits sur la Grâce*), objavljenom 1779. godine (dakle nakon njegove smrti) koristi pojam opšte volje. Kako primećuje Rajli, za razliku od Antoana Arnoa, čija su dela gotovo zaboravljena, Paskal je pisac koji je i dan danas čitan (Riley 2015: 4). U prvom spisu pomenute knjige Paskal iznosi centralni problem kojim želi da se pozabavi: „Glavno je pitanje je da se ustanovi da li Bog poseduje opštu volju da spase sve ljude i da li postoje neki ljudi koje Bog ne želi da spase” (Paskal 2012: 14). Nit debate u kontekstu pojma opšte volje – koji nas ovde jedino i zanima – nastavlja se i u slučaju Paskalovog dela.

Paskal pojam opšte volje vezuje za učenike Svetog Avgustina i suprotstavlja ga apsolutnoj volji (*volonté absolue*), koji izvire iz kalvinističke tradicije. U podnaslovu (*Učenici svetog Avgustina*) iste knjige pronalazimo sledeće pojašnjenje odnosa Boga i opšte volje: „Oni tvrde da je u stanju nevinosti Bog imao opštu i uslovnu volju [*volonté générale et conditionnelle*] da spase sve ljude, ukoliko to oni žele slobodnom voljom, potpomognutom dovoljnim milostima koje im je podario zarad njihovog spasa, ali koje ne pomažu apsolutno da se istraje u dobru” (Paskal 2012: 14). Na drugom mestu Paskal tvrdi: „Kalvinisti veruju u sledeće: Da je Bog, stvorivši ljude, stvorio jedne da bi ih osudio, i druge, da bi ih spasio, posredstvom apsolutne volje, koja ne predviđa nikakvu zaslugu” (Paskal 2012: 11). Poziciju učenika Svetog Avgustina Paskal zapravo vidi kao proizvod nastao prevazilaženjem dve antiteze – stanovišta kalvinista i molinista (Paskal 2012: 13). Dok prvi u slučaju mogućnosti spasenja operišu pojmom apsolutne volje (*volonté absolue*), drugi govore o uslovnoj Božijoj volji (*volonté conditionnelle*).

*Spisi o milosti* nisu jedini rad u kojem Paskal upotrebljava pojam opšte volje. Dok u navedenom spisu imamo samo upotrebu navedenog pojma, u *Mislama* (*Pensées*) javlja se i pojam partikularne volje,<sup>12</sup> a Rajli u njemu pronalazi iznenađujuću podudarnost sa

---

<sup>12</sup> „Neka čovek zamisli jedno telo puno udova koji misle... Kad bi noge i ruke imale posebnu volju, one nikad ne bi bile u skladu ako se ne bi potčinile prvenstvenoj volji koja upravlja celim telom. Inače su u

Rusoovim shvatanjem ovog pojma (Riley 2015: 10). Ne samo da se možemo složiti sa Rajlijevim zapažanjem o podudarnosti u određenju pojma *partikularne volje* već istovremeno želimo istaći i sličnost sa Rusoovim shvatanjem odnosa prava pojedinca (na život) i suverena (Ruso 1993: 50). Usput, teško je ne primetiti da bi navedena rečenica – *Treba voleti samo Boga, a mrzeti samo sebe* – mogla biti i *leitmotif* Dirkemove sociologije religije, odnosno njegovog antropološkog stanovišta.

Avgustinovska tradicija je takođe ostavila značajan uticaj i na delo Nikola Malbranša (Nicolas Malebranche). Za razliku od Paskala, za koga se može reći da je prema svojim religijskim ubeđenjima bio sledbenik Kornelijusa Jansena (Cornelius Jansen, 1585–1638), Malbranš je često govorio da je svoje delo *Priroda i milost* (*Nature et grâce*) napisao kako bi ispravio greške jansenizma (Riley 1992: xviii). Dok se ime Antoana Arnoa u Rusoovim delima ne spominje, *Ispovesti* (*Les confessions*) nam daju očigledan dokaz da je bio upoznat sa delima Nikolasa Malbranša<sup>13</sup>: „Posle sat dva razgovora, odlazio bih svojim knjigama i ostajao s njima do podne. Počinjao bih kakvom knjigom iz filozofije, recimo *Logikom* Por-Roajala, Lokovim *Esejima*, Malbranšom, Lajbnicom, Dekartom itd.” (Ruso 1950a: 277).

U metodološkom smislu je možda važnije naglasiti kako su dela autora koje je čitao uticala na formiranje njegovih ideja. Takvo pojašnjenje nalazimo u nastavku *Ispovesti* (Ruso 1950a: 277). I kod Malbranša pojam opšte volje (kao i partikularne volje) ima pre svega religijsku konotaciju. On nije oslobođen teoloških spekulacija, ali prodire i u domen prirode, tj. ne ograničava se samo na pitanje Božije milosti. Poredak prirode i njeni zakoni uslovljeni su opštom voljom samog Boga (Robinet 2006: 293, Riley 2015: 14). Reklo bi se da je pre u pitanju nijansa, a ne ozbiljno 'pomeranje' ka sekularizaciji pojma, koje će uslediti tek kasnije, sa autorima poput Montesjkjea, Didroa i Rusoa. Ali šta

---

neredu i nesreći. A dok žele samo dobro tela, ostvaruju i svoje sopstveno dobro. Treba voleti samo Boga, a mrzeti samo sebe. Kad noga ne bi znala da pripada telu i da postoji jedno telo od koga ona zavisi, ona bi znala samo za sebe i volela samo sebe. Pa ako bi joj se desilo da sazna da pripada jednom telu od koga zavisi, koliko bi žalila, koliko bi bila smušena zbog svog prohujalog života, što je bila nekorisna telu koje joj je ulivalo život, koje bi je uništilo da ju je odbacilo i odvojilo od sebe, kao što se ona od njega odvajala! Koliko bi molila da je zadrži uza se, i sa koliko bi pokornosti pustila da joj gospodari volja koja upravlja telom! Toliko da bi pristala da bude osečena ako je potrebno, i izgubi svoje svojstvo uda, jer je potrebno da svaki ud rado pristane da ugine za telo, zbog kojeg jedino sve i postoji” (Paskal 2006: 199).

<sup>13</sup> Suvišno je posebno isticati da je Ruso bio upoznat sa delima Bleza Paskala.



je za Malbranša opšta volja? Kakav je odnos između Boga i opšte volje? „Ja tvrdim da Bog deluje putem opšte volje, kada deluje kao posledica opštih zakona koje je sam uspostavio” (Malebranche 1992: 195).

Dobar deo *Rasprave o prirodi i milosti (Traité de la nature et de la grâce)* posvećen je pitanju odnosa opšte volje i problema uzročnosti. Za razliku od Rusoa, opšti zakoni su preduslov, a ne posledica opšte volje. Bez obzira na ovu 'inverziju', Malbranšovo shvatanje odnosa prirode i (opštih) zakona srodno je Rusoovom, jer „*priroda* nije ništa do opšteg zakona koje je Bog uspostavio u nameri da izgradi ili sačuva njegovo delo najjednostavnijim sredstvima, jednom akcijom koja je uniformna, konstantna, savršeno dostojna bezgranične mudrosti i univerzalnog uzroka” (Malebranche 1992: 196). Odnos opšte i partikularne volje u Malbranšovom delu jeste složen, ipak, ovde možemo reći da ova dihotomija pokazuje izvesne podudarnosti sa Rusoovim shvatanjem. Za Malbranša Bog nikada ne deluje kroz partikularnu volju (Malebranche 1992: 158), jer ona „ukazuje na ograničenu inteligenciju” (Malebranche 1992: 211). Takođe, partikularna volja, za razliku od opšte, ne proishodi iz opštih zakona (što ne znači da ih može kršiti, odnosno osporiti).

Opšta volja kod Malbranša ima i jasnu epistemološku ulogu: „Kao što je očima potrebno svetlo da bi videle i kao što ovo svetlo zavisi od spoljnih uzroka, tako su umu potrebne ideje kako bi razumeo... Ali nemamo razloga za strah zato što je postojanje ideja za naš um prirodno i zavisi od opšte volje Boga, koja je uvek čvrsta i nepromenjiva, mi ćemo uvek imati ideje kako bismo otkrili stvari prirodno predodređene za razum” (Malebranche 1997: 409–410). Navedeni odlomak takođe jasno najavljuje odlike Rusoove opšte volje. Na kraju, moramo istaći da je Malbranš u opštoj volji video i jasnu moralnu dimenziju. Partikularna volja za Malbranša podrazumeva i partikularni moral, odnosno vrlinu. Može se reći da će ovaj aspekt kod Rusoa postati primaran, kao i u slučaju Dirkemove kolektivne svesti. Odbojnost prema svakom obliku partikularizma uočenom kod Malbranša (Riley 2015: 16) jeste zajednička crta koju ovaj autor deli sa Rusoom.

Osnivač literarne republike (*Nouvelles de la république des lettres*) Pjer Bejl (Pierre Bayle) prema Rajliju predstavlja važnu i kritičnu sponu u lancu autora koji su koristili pojam opšte volje. Bejl je bio pobornik ideja Malbranša, čija dela je popularizovao širom Evrope. Iako smatra da su kopernikanskom obrtu sekularizacije

pojma opšte volje doprineli Paskal i kardinal Polinjak (Melchior de Polignac), Rajli ističe da je ipak Bejl dao odlučujući doprinos raskidu sa teološkom konotacijom ovog pojma (Riley 2015: 31). Međutim, smatramo da za ovakvu tvrdnju nema dovoljno dokaza, tačnije da ih sam Rajli ne navodi. Kao što se može videti, pojam opšte volje nema istaknuto mesto ili se uopšte i ne javlja u značajnijim delima Pjera Bejla (Bayle 1965, Bayle 2000a, Bayle 2000b, Bayle 2005). Sekularizacija se možda u ovom slučaju pre uočava u pojmovima *opštosti*, *posebnosti*, *opštih zakona* itd. Možemo primetiti da svi autori navedeni kao relevantne tačke predistorije pojma opšte volje pripadaju francuskom govornom području. Međutim, u sekundarnoj literaturi su prisutni pokušaji da se dela autora – nastajala na drugim (svetskim) jezicima – i njihovi ključni koncepti dovodu u vezu sa razvojem upotrebe pojma opšte volje (Williams 2015). U takvu vrstu analize uticaja i 'grananja' ovog pojma u radu nećemo ulaziti.

Za autora koji je prvi izvršio zaista konačni raskid sa religijskim korenima pojma opšte volje uzimamo Monteskeja. Svakome ko je makar i površno upoznat sa njegovim delom jasno je da ovaj pojam nije imao značajno mesto u njegovoj političkoj filozofiji. Štaviše, opštu volju Monteskeja pominje samo na jednom mestu: „Druge dve vlasti pre bi se mogle poveriti magistratima ili stalnim telima jer, budući da je prva samo opšta volja države a druga samo izvršilac te opšte volje, one se ne vrše ni nad kojim pojedincem” (Monteskeja 2011: 129). Dakle, u poglavlju *O engleskom uređenju* pronalazimo jedino mesto u celom opusu koje veoma šturo pojašnjava šta opšta volja jeste, odnosno šta bi ona mogla da bude. Ni u obimnoj sekundarnoj literaturi o Monteskeju nije posvećena značajnija pažnja ovom pojmu. S tim u vezi primećujemo da se opšta volja u ovom slučaju javlja kao princip jednog monarhijskog uređenja.

Ipak, pre nego što našu pažnju usmerimo na Rusoa i njegovo shvatanje opšte volje, kao i uticaj ovog pojma na Dirkeovu teoriju, moramo se samo na kratko zadržati na Monteskejevom doprinosu. Kao što ćemo videti na narednim stranama, Rusoov pojam opšte volje može se označiti kao deo nasleđa koje je Dirkeu pomoglo u izgradnji njegovog sociološkog realizma. Zbog gore navedenih razloga korene Dirkeovog realizma ne možemo pronaći u Monteskejevom shvatanju i upotrebi pojma opšte volje. Međutim, Dirkeovo shvatanje društva kao realnosti *sui generis* odgovara Monteskejevom shvatanju društva koje iznosi u trećoj glavi desete knjige *O duhu*

zakona.<sup>14</sup> S obzirom na to da je za nas u ovom radu Montesckjeov uticaj (zajedno sa Rusoovim) od posebne važnosti, neminovno se susrećemo sa jednim logičkim i metodološkim problemom. Zašto bismo pod okrilje nasleđa republikanizma uvrstili i autora koji je (samo na prvi pogled) favorizovao monarhiju kao oblik uređenja? Odgovor na ovo pitanje podrazumeva nekoliko pojašnjenja.

Prvo, moramo otvoreno priznati da je u pogledu uticaja pojma opšte volje za nas mnogo interesantnija i plodnija teorija Žan Žak Rusoa, te ćemo njemu u ovom poglavlju posvetiti srazmerno više pažnje. Zapravo, Dirkem je pojam kolektivne svesti izgradio pod uticajem Rusoovog koncepta opšte volje, pa će teorija slavnog Ženevljanina dobiti značajniju pažnju u našem radu. Drugo, načelnije i važnije pitanje odnosi se na svrstavanje Montesckjea pod 'kapu' republikanizma. U ovom slučaju želimo istaći da se pitanje Montesckjeovog opredeljenja (za ili protiv republike kao poželjnog modela za francusko društvo XVIII veka) može ostaviti po strani. Bez obzira na sve prisutne debate u vezi sa ovim pitanjem (Pangle 1989, Shklar 1990, Pettit 2002, Rahe 2009, Rahe 2010, Douglass 2012, de Dijl 2014), smatramo da je njegova analiza različitih uređenja koja su se javila tokom istorije ostavila dubok trag u republikanskoj političkoj misli. Dovoljno je samo pomenuti američke očeve osnivače i ulogu Montesckjeovog dela u promišljanju i osmišljavanju arhitekture političkog sistema SAD. Navedene činjenice opravdavaju našu odluku da ga svrstamo pod okrilje republikanskog nasleđa. Fokus će, dakle, biti na izvršenom uticaju na Dirkemovo delo, a ne na navedene debate i podele u vezi sa njegovim viđenjem političke budućnosti Francuske i uređenjem koje bi joj, prema njegovom mišljenju, u najvećoj meri odgovaralo.

---

<sup>14</sup> „Ovako su mislili zato što su držali da osvajač ima pravo da osvojeno društvo razori; otuda su zaključili da ima pravo da uništi i ljude koji to društvo čine, što je bio pogrešno izveden zaključak iz pogrešnog načela. Jer, iz toga što bi društvo bilo uništeno, ne bi sledilo da i ljudi koji ga čine moraju takođe da budu uništeni. Društvo je zajednica ljudi, a ne ljudi sami; građanin može da strada a da čovek ostane” (Montesckje 2011: 115).

## 2. 1. Republikanizam i opšta volja

Predrusoovska istorija pojma opšte volje nije imala republikanizam kao izvorište, niti je na njega značajnije uticala. Iako je Monteskje izvršio sekularizaciju i transponovao pojam na polje politike, opšta volja se kod njega javlja kao efemerni momenat. Ukoliko Ruso nije prvi upotrebio pojam van okvira hrišćanskoteoloških rasprava, da li makar možemo reći da je prvi republikanac i filozof republikanizma koji je upotrebio i razvio ovaj pojam? Odgovor nije tako jednostavan.

Novembra 1755. godine Didro (Denis Diderot) objavljuje odrednicu u *Enciklopediji* (*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*) pod naslovom *Prirodno pravo* (*Droit naturel*). Odrednica je ocrtala veoma važne elemente shvatanja opšte volje, koje će kasnije Ruso detaljnije razviti u *Društvenom ugovoru* (1762). Takva bliskost u shvatanju navedenog pojma nas ne može začuditi s obzirom na to da su Didro i Ruso bili bliski prijatelji još od početka četrdesetih godina XVIII veka (Hobson 2010: 58). Prijateljstvo je kasnije prekinuto, međutim, od dinamike njihovih odnosa zanimljivija je podudarnosti ili sličnosti u njihovim shvatanjima opšte volje.

No, pre nego što se posvetimo tom poređenju treba se zapitati da li se za Didroa može reći da je republikanac. Enciklopedistima kao nosiocima prosvetiteljstva obično se 'na teret stavlja' idejna i duhovna priprema Francuske revolucije. Ova tradicija, na izvitoperen način, vrhuni u *kultu Razuma*, koji je bio uspostavljen tokom Revolucije.<sup>15</sup> Ali posledice prosvetiteljstva i delovanja enciklopedista ne možemo 'retroaktivno' pripisati njihovim nosiocima. Didro je za Francusku predvideo uspostavljanje ustavne monarhije, a ne republike (Strugnell 1973: 219), a izrazio je i svoje sumnje prema Američkoj revoluciji i njenim posledicama. Međutim, njegov odnos prema republikanskim vrlinama prisutnim u Nizozemskoj republici (*Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden*) nam u najmanju ruku govori o prisutnoj naklonosti prema navedenom državnom uređenju. Njegovo prvobitno neuviđanje (1773) da je u

---

<sup>15</sup> O uspostavljanju i širenju kulta Razuma u Francuskoj nakon Revolucije videti više u: Vovelle 1989: 100–122.

Nizozemskoj 'stanje na terenu' ipak bitno drugačije (kriza i opadanje republikanskih vrlina) ne menja ništa u pogledu njegovog odnosa prema navedenim vrlinama *per se* (Strugnell 1973: 146–147).

No, vratimo se pojmu opšte volje. Teško je dati konačan sud o tome kome pripada čast za originalnost određenih elemenata navedenog koncepta. Godine izdanja nas mogu zavarati jer Ruso na samom početku *Društvenog ugovora* ističe kako je to delo samo „izvod iz obimnijeg dela”, koji je „ne odmeravajući svoje snage, započeo nekada...” (Ruso 1993: 26). Sa druge strane, pomenuto prijateljstvo i bliskost ostavlja prostor za spekulacije i nagađanja. Ali pitanje autorstva ili originalnosti ostavićemo po strani. Van svake sumnje, pojam opšte volje se kod Rusoa javlja u znatno razvijenijem obliku.

Ona za Didroa, kao i za Rusoa, ne predstavlja samo temelj političke zajednice već i suštinski moralnu kategoriju: „Opštoj volji se individua mora obratiti kako bi znala kada mora biti čovek, građanin, subjekat, otac, sin, i kada treba živeti a kada umreti. Opšta volja određuje granice svih dužnosti” (Diderot 1740: 6). Čitajući deo iz navedene odrednice Didroovog shvatanja opšte volje, kroz naočare savremenog, sociološkog pojmovnog aparata, možemo otići i korak dalje, pa ustvrditi da je opšta volja zapravo osnova društvene strukture, odnosno sistema društvenih uloga.

Veličina političkog tela koje bi trebalo da konstituiše opštu volju za Rusoa je svakako ograničena. Granice veličine su određene funkcionalnošću neposrednog odlučivanja,<sup>16</sup> odnosno mogućnošću da svi članovi republike na skupštini glasanjem utvrde šta je opšta volja. Stoga, ona ne može postojati kao plod velikih političkih zajednica. Didro, sa druge strane, zauzima sasvim suprotnu poziciju, tvrdeći da „[...] ako oduzmemo individui pravo odlučivanja o prirodi ispravnog i pogrešnog, gde ćemo smestiti veliko pitanje? Gde? Ispred čitavog ljudskog roda; zato što samo on može odgovoriti na pitanje, stoga što je dobro svih jedina strast koju ima. Partikularne volje su sumnjive; one mogu biti dobre ili loše, ali opšta volja je uvek dobra: ona se nikada nije prevarila, ona nikada ne obmanjuje” (Diderot 1740: 5). Bez obzira na očigledan kontrast u pogledu granica političkog tela kao nosioca opšte volje, teško je ne primetiti sličnost sa gotovo manihejskim određenjem dihotomije opšte i partikularne volje. Videli smo da shvatanje partikularne volje kao izvora društvenog ili metafizičkog zla – ili makar

---

<sup>16</sup> Rekli bismo – rečnikom savremene političke terminologije – neposredna demokratija.

nepoznanice čije se posledice ne mogu predvideti – nije odlika samo Rusoove teorije. Sa druge strane, kongruentnost u pogledu karaktera opšte volje gotovo je potpuna (Ruso 1993: 45).

S obzirom na to da je Dirkem 'meta' kojoj težimo u analizi istorijata ovog pojma, ne možemo a da nakratko ne zaobiđemo Rusoa i direktno<sup>17</sup> ukažemo na bliskost sa pojmom kolektivne svesti. Bliskost u pogledu predmeta analize ili metoda koji se koristi kako bi se njoj pristupilo čini nam se interesantnim.<sup>18</sup> Kasnije ćemo u radu razmotriti zašto je ovakvo viđenje opšte volje, u odnosu na Rusoovo, bliže Dirkemovom shvatanju kolektivne svesti. Za sada, ukratko, možemo reći da se razlika tiče geneze opšte volje (kolektivne svesti) i razumevanja odnosa između individualnog i kolektivnog.

Već smo rekli da pojam opšte volje, gotovo instinktivno, budi asocijacije na delo Žan Žak Rusoa. Za razliku od Monteskjea, Didroa i ostalih autora, kod Rusoa on predstavlja centralni pojam koji se ne javlja samo u jednom delu (*Du contrat social, Discours sur l'économie politique, Émile ou De l'éducation, Lettres écrites de la Montagne*). Kontinuitet upotrebne pojma opšte volje za nasje važan, jer su njegovi (teorijskopolitički) stavovi tokom vremena trpeli određena 'pomeranja' (vidi više: Farr & Williams 2015). Na samom početku razmatranja Rusoovog koncepta opšte volje nameće se pitanje metodološke prirode. Da li se opšta volja može opravdano smatrati konstitutivnim elementom Rusoove republikanske teorije? Još preciznije, da li je on od centralnog značaja za Rusoovo shvatanje republike ili se može označiti kao heteronoman<sup>19</sup> i marginalan element? Pitanje koliko je zapravo opšta volja republikanska ne smatramo suvišnim i bespotrebnim s obzirom na predočeno teološko poreklo pojma. Odgovor na pitanje nam eksplicitno daje Ruso: „Prva i najvažnija posledica gore utvrđenih načela jeste ta da opšta volja jedina može da upravlja snagama države prema svrsi te ustanove, koja leži u opštem dobru” (Ruso 1993: 43). Takođe, na drugom mestu

---

<sup>17</sup> Kada kažemo „direktno” to nikako ne znači da je izvor Dirkemovog uobličavanja pojma kolektivne svesti bio isključivo Ruso, već da ćemo u našem radu posvetiti najviše pažnje ovom odnosu.

<sup>18</sup> „Ali, reći ćete mi, gde je smeštane ta opšta volja? Gde je mogu konsultovati? U principima pisanog zakona svih civilizovanih nacija; u postupcima društava divljih i varvarskih naroda; u prećutnim konvencijama međusobnih neprijatelja ljudske vrste, i takođe u osećanju indignacije i ozlojađenosti, ove dve strasti koje je izgleda priroda smestila čak i u životinje kako bi nadoknadila za nedostatak zakona u društvu i javne osvete” (Diderot 1740: 6).

<sup>19</sup> U odnosu na republikanizam.

u *Društvenom ugovoru* nalazimo da je „opšta volja uvek u pravu i uvek usmerena javnoj korisnosti” (Ruso 1993: 45). Opšte dobro<sup>20</sup> je predmet staranja svih članova političkog tela, odnosno javna stvar (*res publica*), te se opšta volja očigledno mora uzeti samo kao Rusou svojstven izraz republikanskih nastojanja.

Nemamo nameru da se upuštamo u detaljno, sveobuhvatno i kritičko razmatranje Rusoovog dela u celini. Naš zadatak nije rekonstrukcija životnog puta i teorije jednog klasika političke filozofije, ma koliko bio značajan za jediničnu ideju republikanizma, čiji odjek u Dirkegovom delu pokušavamo da rekonstruišemo. Metodološko rešenje izneto u uvodu rada omogućava nam, ali i nalaže, analizu koja bi u pogledu pristupa problemu bila usmerena na komparaciju pojmova – opšte volje i kolektivne svesti. Ruso je verovatno najvažnija karika razvoja republikanske misli kada se ona posmatra kroz prizmu Dirkegovog dela, međutim, naš fokus određen okvirom ovog poglavlja nikako ne implicira da uticaj Rusoa na Dirkegovu teoriju vidimo isključivo kroz navedene pojmove.

S obzirom na status koji ima u sociologiji, možemo reći da je sasvim razumljivo što je literatura o različitim aspektima Dirkegove teorije izuzetno obimna, međutim, utisak je da se problemu uticaja Rusoa na Dirkegovo delo često pristupalo tek 'usput', bez dublje analize. Studije koje su u celosti posvećene Dirkegu u najboljem slučaju sadrže tek manje segmente posvećene Rusoovom uticaju (Lukes 1973, Nielsen 1999, Jones 2004, Rawls 2004, Fournier 2013) ili mnogo češće samo kratko referisanje na značaj ovog filozofa (Nisbet 1965, Besnard 1987, LaCapra 2001, Pearce 2001, Idinopoulos and Willson 2002, Miller 2003, Walford and Pickering 2006, Emirbayer 2003, Schmaus 2004, Turner 2005, Godlove 2005, Alexander 2005, Dingley 2008).

Neretko se u vezi sa Rusoovim uticajem ističe kako je kolektivna svest nastala prema 'kalupu' opšte volje, tj. da se između dva pojma može uočiti očigledna bliskost (Lukes 1973: 283, LaCapra 2001: 212, Turner 2003: 44). Ovu konstataciju ćemo uzeti kao polaznu tačku našeg istraživanja, a u nastavku ćemo joj posvetiti više pažnje. Ipak, veći deo analize, prisutan u sekundarnoj literaturi, posvećen je Dirkegovim

---

<sup>20</sup> „Ako se istražuje u čemu se tačno sastoji najviše dobro svih, koje treba da bude svrha svakog sistema zakonodavstva, videće se da se ono svodi na dve glavne stvari, na slobodu i jednakost: slobodu, jer svaka posebna zavisnost znači isto toliko snage oduzete državnom telu; jednakost, jer sloboda ne može da opstane bez nje” (Ruso 1993: 62).

predavanjima<sup>21</sup> ili ostalim aspektima uticaja, o kojima ćemo više raspravljati u narednim poglavljima.

Stiven Luks (Steven Lukes) u delu *Emil Dirkem – Život i delo (Emile Durkheim – His Life and Work)* daje jezgrovit, ali istovremeno i veoma pregledan odgovor na pitanje šta Dirkem duguje Rusou. Prvo, Dirkem, kao i Ruso, uviđa štetnost multiplikovanja sebičnih, egoističnih želja po pojedinca, ali i čitavo društvo. Rešenje ovog problema obojica pronalaze u internalizaciji društvenih normi. Drugo,<sup>22</sup> Luks ukazuje na očiglednu sličnost između opšte volje i kolektivne svesti, za koje primećuje da su 'delo zajednice'. One nisu samo prost ishod zbira individua već u svojoj celosti sadrže nešto više od skupa elemenata od kojih su sačinjene. Sasvim je jasno da Luks ovde cilja na Dirkemovo shvatanje društvene stvarnosti kao realnosti *sui generis*, odnosno na Rusoovu razliku između opšte volje i volje svih. Treće, Luks ukazuje na prisutnost analogija – kod oba autora – između zadovoljenja organskih potreba čoveka kroz balans u prirodnom okruženju i zadovoljenja moralnih potreba kroz ravnotežu društvenog okruženja. Konačno, autor primećuje sličnost u Rusoovom i Dirkemovom shvatanju slobode. Sloboda za oba klasika dolazi kao posledica kolektivnih i bezličnih snaga koje kroz (samo)regulaciju uspostavljaju i održavaju uslove njenog postojanja (Lukes 1973: 283–285).

Sa druge strane, Luks pobraja i kritike koje je Dirkem uputio na Rusoov račun. Prva se primedba odnosi na Rusoov individualistički metod objašnjenja. Sve što izlazi van okvira prirodnog stanja individue označeno je kao 'veštačko', što istovremeno podrazumeva da se društveni fenomeni ne mogu razumeti kao prirodni. Drugi nedostatak Rusoove teorije Dirkem je video u kontradikciji dva koncepta društva – sa jedne strane kao organizma i sa druge kao proizvoda razuma. Dirkem je izvor ove kontradikcije pronašao u njegovoj nesposobnosti da društvo istovremeno shvati kao nadređeno pojedinca, ali i eksterno u odnosu na njega. Treća primedba koju Luks navodi odnosi se na „individualistički karakter obligacije, autoriteta i suvereniteta” kod Rusoa (Lukes 1973: 286). Društvo je postavljeno kao instrument pojedinca i stoga nas takav pogled onemogućava da shvatimo društvene izvore ovih pojava. Četvrto, a u vezi sa prethodnim,

---

<sup>21</sup> Dirkem je posvetio nekoliko predavanja oko 1890. godine (Fournier 2013: 126). Predavanja na temu Rusoa objavljena su nakon Dirkemove smrti.

<sup>22</sup> Pod ovom tačkom smo objedinili dve sličnosti koje Luks navodi zasebno (Lukes 1973: 283).



opšta volja predstavlja unutar sebe zatvoren entitet koji se „kreće unutar domena univerzalija” (Lukes 1973: 286), a kao posledica izdvajaju se dve strane ljudske prirode – apstraktnog i konkretnog pojedinca. Dok je prvi akter društvene egzistencije, drugi je sa njom u suprotnosti. Na kraju, Dirkem prigovara Rusou zbog nemogućnosti da objasni kako je društvena kohezija moguća, odnosno kako je nastalo određeno istorijsko, konkretno društvo. Isti stav, smatra Luks, Dirkem zauzima po pitanju odnosa prema mogućnosti realizacije Rusoovog političkog rešenja iznetog u *Društvenom ugovoru* (Lukes 1973: 286).

U nastavku rada ćemo pokazati upravo zašto je za Dirkema Rusoovo shvatanje odnosa individualnog i kolektivnog bilo problematično, odnosno koliko su njihova shvatanja ove relacije istovremeno bliska i različita. Ovaj problem se u najvećoj meri uočava u razlikama i srodnostima pojmova opšte volje i kolektivne svesti. No, pre nego što se posvetimo problemu odnosa dva navedena pojma želeli bismo da ponudimo skroman prilog pojašnjenju zašto se Dirkem opredelio baš za navedeni termin, koji svoje korene, sasvim očigledno, ima u psihologiji.

Dirkem je pretrpeo uticaje različitih autora i „izama”. U pogledu naziva pojma – kolektivna svesti – u većoj meri se okrenuo nauci, nego filozofiji. Zato sam termin nosi jasne tragove pozitivističkih naučnih pregnuća XIX veka. Nakon povratka sa studijskog putovanja u Nemačku (1887) Dirkem piše i dva članka – *La Philosophie dans les universités allemandes* (Durkheim 1975c: 437–486) i *La Science positive de la morale en Allemagne* (Durkheim 1975d: 267–343). Tokom boravka u Nemačkoj Dirkem posećuje i laboratoriju Vilhelma Vunta (Wilhelm Maximilian Wundt). Vunt je jedan od osnivača eksperimentalne psihologije i prva osoba u istoriji ove nauke koja je sebe nazvala *psihologom* (Martin et al 2010: 24). Svoju laboratoriju osniva 1879. godine u Lajpcigu. U (fiziološkoj) psihologiji njegov rad je uglavnom bio fokusiran na istraživanje problema osećaja, percepcije, vremena reakcije i pažnje (Gross & Jones 2004: 330). Zanimljivo, ali postoji nekoliko značajnih sličnosti u životu i naučnoj karijeri Dirkema i Vunta. Obojica potiču iz svešteničkih porodica. Dok je otac Emila Dirkema (Moïse) bio rabin, kao i nekoliko generacija njegovih predaka, Vuntov otac je bio luteranski sveštenik. Takođe, bili su pioniri nauka kojima su posvetili većinu svog profesionalnog života. I jedan i drugi su uložili značajne napore da sociologiju i psihologiju, to jest njihove predmete istraživanja, odvoje od filozofije odnosno biologije. Ovde se sličnosti ne završavaju. Kao

i Dirkem, Vunt je podržavao stvaranje republike.<sup>23</sup> U svojoj mladosti, odnosno tokom revolucionarnih zbivanja 1848. godine, Vunt je priželjkivao uspostavljanje republike i žalio je zbog reakcije koja se nakon neuspeha javila (Mandler 2007: 52). Na kraju, i Dirkem i Vunt su bili pokretači časopisa posvećenih naukama za koje se vezuju njihova imena, prvi *Sociološkog godišnjaka*, a drugi *Filozofskih studija (Philosophische Studien)*. Iako u svom nazivu nije sadržao ime discipline kojoj je bio posvećen, časopis (osnovan 1883. godine) bio je zapravo namenjen uspostavljanju i razvoju eksperimentalne psihologije. Interesovanja ovog autora, po obrazovanju lekara, nisu se ograničila samo na psihologiju, niti na poduhvat njenog uspostavljanja kao nauke. Dirkemova zainteresovanost za njegov rad javlja se kao posledica težnje za istraživanjem morala putem naučne metode – u slučaju francuskog sociologa – sa pozitivističke teorijske pozicije. Naslovi Vuntovih dela otkrivaju da ovaj klasik psihologije svoju pažnju i interesovanje nije ograničio samo na jednu granu nauke.<sup>24</sup>

Dug kojim je Vunt zadužio Dirkema nikako se ne može oceniti kao beznačajan (Gidens 1996: 35). Na pitanje koliki je obim i kakav je sadržaj tog duga ne može se dati jednostavan odgovor. Načelno, Vunt je za Dirkema bio 'inovator' u dvostrukom smislu. Prvo, Vunt uzima moral u svojim pojavnim oblicima, tj. kao empirijski fenomen, suprotstavljajući se, kao i Dirkem, pretenzijama filozofa (etičara) na monopol u ovom polju istraživanja. Vunt je takođe uočio prvobitno jedinstvo morala, običaja i religije, iz koje kasnije nastaju zasebne sfere društvenog života. Smatrao je da se u toku istorije može razlučiti tendencija razvoja individualnosti, ali da se mehanizmi društvenih uzroka ne mogu svesti na nivo individualnih kalkulacija i volja (Lukes 1973: 91). S druge strane, Dirkem se nije slagao sa Vuntovim stavom da različiti moralni i religijski sistemi teže jednom idealu, jer je za Dirkema moral samo funkcija određenog (tipa) društva (Lukes 1973: 292, Miller 2003: 27). Tokom posete laboratoriji Vunt i njegov istraživački tim ostavili su izuzetno pozitivan utisak na Dirkema, zbog načina njihove organizacije rada. Vunt je uspeo da raskine sa filozofskim diskursom uopštenih generalizacija, kao i da postavi metodološku osnovu za naučno istraživanje moralnih pojava (Durkheim 1975d:

---

<sup>23</sup> Ovu okolnost ne uzimamo kao deo nasleđa republikanizma u Dirkemovom delu.

<sup>24</sup> Neka od dela za koja se može reći da izlaze van okvira psihologije shvaćene u današnjem smislu te reči su: *Ethik* (1903), *Die Nationen und ihre Philosophie* (1915), *Elemente der Völkerpsychologie* (1900–1920) itd.

299–300). U vezi sa poslednjim, Dirkiem ističe i zalaganje Vunta za uvođenje mogućnosti merenja pojava kao distinktivne karakteristike naučnog metoda.

No, vratimo se pitanju odnosa Rusoove političke filozofije i Dirkemove sociologije. Iako ćemo uzeti u razmatranje i ostale aspekte Rusoovog uticaja na Dirkemovu sociologiju, ovde bismo želeli da se ograničimo na odnos opšte volje i kolektivne svesti. Opšta volja kao pojam se u Rusoovom opusu ne javlja samo u *Društvenom ugovoru*, međutim, u ovom delu se može pronaći u najrazvijenijem obliku. *Društveni ugovor* Ruso piše kao odgovor na pitanje kako „Naći jedan oblik udruživanja koji bi branio i štitiio svom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao isto toliko slobodan kao i pre.” Takav je osnovni problem čije rešenje pruža *društveni ugovor*” (Ruso 1993: 35).

Rešenje o kojem Ruso govori nije moguće ostvariti van republike, a pod tim pojmom podrazumevao je: „svaku državu zasnovanu na zakonima, bez obzira na oblik njene vladavine; jer tek tada vlada opšti interes i opšta stvar ima jedan realan značaj. Svaka legitimna vlada je, prema tome, po svojoj prirodi republikanska” (Ruso 1993: 53). Ipak, navedeno pojašnjenje ne daje jasnu sliku direktnog odnosa opšte volje i republike, tj. odnosa opšte volje i samog zakona koji iz nje izvire. Eksplikaciju te relacije nalazimo tek u jednoj fusnoti: „Pod tim nazivom podrazumevam ne samo aristokratiju ili demokratiju, već uopšte svaku vladu koja je rukovođena *opštom voljom*, oličenom u zakonu. Da bi bila legitimna, vlada ne treba da se stopi sa suverenom, već treba da bude njegov izvršilac: tada je i sama monarhija republika [kurziv B. F.]” (Ruso 1993: 53, fusnota 5).

Republika za Rusoa predstavlja jedini poželjni ili uopšte prihvatljivi oblik vladavine. Ona ipak može i imati različite oblike – demokratiju, aristokratiju i monarhiju – koji se međusobno razlikuju prema broju članova vlade. Tačnije, odnosu broja članova skupštine<sup>25</sup> i članova vlade koja odluke suverena mora sprovesti u delo (Ruso 1993: 73). Opšta volja kao mesto geneze zakona ostaje najznačajnija odlika Rusoove republike. Da bismo bolje razumeli odnos Dirkema prema Rusou, kao i kritiku koju mu je uputio,

---

<sup>25</sup> Ovaj organ kao suveren definiše opštu volju.

moramo krenuti od samog 'početka' – prirodnog stanja i uspostavljanja društvenog ugovora.

Sam Dirkem je smatrao da se kod Rusoa razlikovanje društvenog i prirodnog stanja koristi kao hipoteza ili misaoni eksperiment (Durkheim 1918: 5–6), te da podela nema pretenzije na istorijsku tačnost i preciznost u pogledu stvarne putanje ljudskog razvoja. Takav stav i sam Ruso jasno ističe (Ruso 1993:132), međutim, Dirkem Rusoovo delo čita kroz naočare savremenih nauka i njihovih međusobnih odnosa (Durkheim 1918: 5). Za Dirkema, u prirodnom stanju se kod Rusoa ispoljava samo psihološka ljudska priroda, bez uticaja koje bi društvo moglo na nju da izvrši. Sa druge strane, ovakvo shvatanje prirodnog stanja implicira društveno stanje kao predmet istraživanja sociologije.

U Rusoovoj nameri da otkrije nepatvorenu ljudsku prirodu, u neiskvarenom obliku nazočnu samo u prirodnom stanju, Dirkem pronalazi metod racionalista, odnosno Dekarta. Sasvim je tačno da Ruso u svojim delima pokušava da dokuči antropološke osnove „plemenitog divljaka” (čak i kad eksplicitno ne koristi ovu sintagmu). Baštineći prirodnopravne teorije, Ruso postulira zakon samoodržanja kao prvi i osnovni princip prirodnog stanja (Ruso 1993: 28). Ipak, za Razliku od Hobsa, pored zakona samoodržanja Ruso već u prirodnom stanju pronalazi i zakon milosrđa, tj. sposobnost da se patnja drugog čoveka oseti kao sopstvena. Ovo načelo u prirodnom stanju „zamenjuje zakon, običaje i vrline, sa tim preimućtvom što niko ne pokušava da ne poslušna njegov blagi glas” (Ruso 1993 155–156).

Ipak, teško da se možemo složiti sa Dirkemom u pogledu ocene Rusoovog metoda kao kartezijskog ili, drugim rečima iskazano, smatramo da Ruso nije krenuo od prirode pojedinca kako bi dospao do aksioma uz pomoć kojeg bi dalje mogao da izvodi svoje zaključke u vezi sa stanjem nakon uspostavljanja društvenog ugovora. Naprotiv. Veliki domet Rusoove antropologije zasniva se upravo na uočavanju svih suprotnosti između *plemenitog divljaka* i civilizovanog čoveka. Za Rusoa postoji radikalna rasep između prirodnog i društvenog stanja bez obzira na sve antropološke konstante. *Plemeniti divljak* je u najvećoj meri ogledalo pred kojim civilizovan čovek stoji, te se može reći da je u tom smislu Ruso mnogo bliži samom Dirkemu nego što to sociološki klasik želi da prizna.

Pun smisao Dirkemovih 'optužbi' iznetih na račun Rusoovog kartezijanskog metoda može se razumeti tek kada se shvati njegov ambivalentan odnos prema Dekartu.<sup>26</sup> Ipak, bez obzira što je Dirkem sebe označio kao predstavnika racionalističke tradicije, Robert Alun Džons (Robert Alun Jones) skreće pažnju na njegovo oponiranje bogatom nasleđu racionalizma, koji teži da svaku kompleksnost svede na jednostavne (matematičke) forme (Jones 2004: 65–66). Tako u delu *Pedagoška evolucija u Francuskoj (L'évolution pédagogique en France)* Dirkem tvrdi:

„I evo konstitucionalne manjkavosti našeg nacionalnog genija, rekao bih preterane simplifikacije, ovaj matematički duh, koji postoji u nama kao prirodna sklonost da negira svaku realnost bilo čemu što je suviše kompleksno da bi se uklopilo u uzak okvir našeg razumevanja [...] To znači, u stvari, danas videti u Dekartu – ovom bivšem učeniku La Fleša [La Flèche] – najviši izraz duha velikog veka, i sa druge strane, kartezijansku filozofiju, ovu matematičku univerzalnost, to jest francuski simplifikovano postavljen sistem. Mi znamo, zaista, kako, za Dekarta, ne postoji ništa realno u telu osim uniformne, homogene geometrijske mere; u bezbrojnim svojstvima koje čine život, individualnost stvari, on vidi samo pojave svetlosti i senke igara, bez konzistentnosti i bez realnosti, takođe, uključuje sve svest u jednu misao, apstraktnu i impersonalnu” (Durkheim 1969: 315–316).

Nesumnjivo da u Rusoovoj teoriji razum imao značajno mesto u transformaciji iz prirodnog u društveno stanje (Ruso 1993: 28, 39, 47) i da se nastanak poslednjeg objašnjava iz perspektive individualne racionalnosti, koja omogućava da se preobražaj dedukuje iz početnih preduslova. Međutim, Dirkem ne uočava ona mesta u Rusoovom radu koja ukazuju na vanindividualne i nededuktibilne promene preduslova prirodnog stanja, odnosno da kartezijanski metod u najmanju ruku nije jedini ili svakako ne dovoljan da njegovo objašnjenje stvaranja društvenog ugovora izvede do kraja. Ponavljamo,

---

<sup>26</sup> „Zatim je reč o nacionalnom interesu. Čitava naša francuska kultura u osnovi je suštinski racionalistička. Ovde je XVIII vek produžetak kartezijanizma. Potpuna negacija racionalizma predstavljala bi, dakle, opasnost: to bi uzdrmalo čitavu našu nacionalnu kulturu. Celokupan francuski duh morao bi da bude preobražen kada bi taj oblik iracionalizma – što ga predstavlja pragmatizam – bio prihvaćen” (Dirkem 2010: 13).

Dirkem želi da ukaže na sličnost njihovih metoda, a ne na opštu racionalističku provenijenciju dva autora (Durkheim 1918: 6).<sup>27</sup>

Za Rusoa je prirodno stanje zapravo stanje harmonije. Dirkem dobro primećuje da prema Rusou životinjski svet služi kao zamena za istraživanje 'stvarnosti' prirodnog stanja čoveka (Durkheim 1918: 7). Ali kakav je onda za Rusoa svet životinja? „Za mene životinja predstavlja dobro smišljenu napravu, kojoj je priroda podarila čula da bi mogla sama da se navija i u izvesnoj meri da se zaštiti od svega što bi joj nanelo kvara ili je uništilo” (Ruso 1993: 144). Samim tim, da bi se iz prirodnog stanja izašlo mora uslediti makar jedan faktor koji bi ovu ravnotežu poremetio i stvorio preduslove promene. Kao veoma blisko ovom Rusoovom stajalištu javlja se Dirkemovo shvatanje životinje (Hawkins 1979: 156).

U odgovoru na pitanje koji je to uticaj omogućio debalans prirodnog stanja stvari ne možemo se povesti za očiglednim i dramaturški pisanim delovima *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, poput onog o ograđivanju zemljišta (Ruso 1993: 161). Pre bi se moglo reći da je u tom konkretnom slučaju u pitanju posledica, a ne uzrok. Ruso je svestan da je stvarni istorijski tok bio spor i mučan, ali ono što je za nas mnogo zanimljivije jeste da se društvo<sup>28</sup> ili makar njegov rudimentarni oblik javlja već u toku prirodnog stanja, tačnije, pre nego što neko izvrši čin 'proglašenja' privatne svojine ili stvaranja društvenog ugovora. U svakom slučaju, možemo naći primere u kojima se vidi da Ruso razmatra faktore koji posreduju u objašnjenju 'skoka' od antropoloških konstanti do formiranja društva (države) (Ruso 1993: 147).

Kao što smo videli, u sekundarnoj literaturi se pojmovi opšte volje, kolektivne svesti i društvene činjenice označavaju kao spona između Dirkema i Rusoa, koji dele isti ili makar sličan odnos prema realizmu. Smatramo da su navedeni pojmovi svakako od

---

<sup>27</sup> Koja se svakako u manjoj meri može pripisati Rusou.

<sup>28</sup> Rekli bismo 'društvo' u sociološkom značenju reči, dakle ne mislimo na uspostavljanje društvenog ugovora. Na primer, možemo videti da jezik mora biti pretpostavka, odnosno prethoditi društvenom ugovoru (stvaranju političke zajednice), ali se na drugom mestu javlja kao proizvod društva (*O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*).

centralnog značaja za njihove teorije, međutim, mogu se uočiti i druga mesta koja u ovom pogledu spajaju dva autora.<sup>29</sup>

Ne samo da Ruso svoja shvatanja ne gradi na kartezijanskim metodama, kako tvrdi Dirkem, već se kod njega može uočiti objašnjenje problema (društvene) stvarnosti kao realnosti *sui generis*, što svakako podrazumeva odstupanje od navedene metode (za koju sam Dirkem tvrdi da: „negira svaku realnost bilo čemu što je suviše kompleksno da bi se uklopilo u uzak okvir našeg razumevanja”), jer implicira diskontinuitete između nivoa realnosti.<sup>30</sup> Dirkem uporno ističe da se bez ove epistemološke i ontološke pozicije (realnosti *sui generis*) sociologija ne može utemeljiti kao nova nauka. Treba priznati da se na navedenom mestu (*O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*) radikalna ontološka prekid uočava na relaciji volje pojedinca i prirode kao fizičke realnosti,<sup>31</sup> a ne pojedinca (psihološke realnosti) i društva.<sup>32</sup> Takav diskontinuitet se uočava tek između individualne (ili partikularne) i opšte volje. Da bismo uočili i taj nivo razdvajanja kod Rusoa moramo se okrenuti problemu društvenog ugovora i opšte volje, ali i uočiti paralele u odnosu na Dirkeovo delo. No, pre nego što se posvetimo tom problemu, želimo prikazati kako je sam Dirkem razumeo načelo realnosti *sui generis* koja predstavlja zaštitni znak njegovog realizma.

Dakle, Dirkem je društvo posmatrao kao zasebnu (ontološku) realnost, samostalnu u odnosu na druge stvarnosti kojima se bave ostale nauke. Ovakvo određenje društva podrazumeva da socijalne fenomene nije moguće objasniti pojavama 'nižeg' reda realnosti (npr. društvene fenomene pomoću psiholoških). U okviru takvog koncepta

---

<sup>29</sup> „Čovek se, prema tome, među životinjama ne ističe toliko time što može da misli, koliko time što je slobodan da čini što hoće. Priroda životinjama naređuje, a one slušaju. I čovek to isto oseća, ali je svestan da može na to da pristane ili da se tome odupre, i upravo se u toj svesti o slobodi ogleda duhovnost njegove duše, pošto fizika donekle objašnjava vezu između čula i obrazovanja misli; ali u moći htenja, odnosno izbora i u osećanju te moći, nailazimo na isključivo duhovne postupke o kojima nam mehanika ne može da pruži nikakvo objašnjenje” (Ruso 1993: 145).

<sup>30</sup> Dakle, nije moguće da se na osnovu početnih elemenata ili premisa izvede zaključak o predmetu istraživanja.

<sup>31</sup> Rečnikom savremene nauke, pre bismo upotreбили sintagmu *biološka* realnost.

<sup>32</sup> Ipak, Ruso nam je kroz navedeno razlikovanje ljudi od životinja – jedne od drugih očigledno ne razdvaja sposobnost mišljenja – ponudio i objašnjenje zašto je koristio baš pojam opšte *volje*, a ne neki drugi, srodni pojam.

realnosti 'čist' *ratio* ne može da 'premosti' dva zasebna nivoa stvarnosti, stoga Dirkeom poziciju sam označava kao „racionalistički empirizam” (Lukes 1973: 70).

Insistiranje na ideji da se društvene činjenice mogu objasniti samo drugim društvenim činjenicama za Dirkeoma je stav koji 'garantuje' zasebnost i autonomnost sociologije kao nauke. Dakle, društvena stvarnost se jednostavno ne može redukovati na 'niže' nivoe realnosti. Dirkeom je takvu vrstu odsustva mogućnosti redukovanja implicitno priznao i ostalim, već odavno etabliranim naukama (odnosno realnostima koje istražuju). Stvarnost koju izučava biologija predstavlja nešto više od skupa atoma i molekula od kojeg je sačinjeno svako živo biće (Dirkeom 2012: 22). Takođe, realnost kojom se bavi psihologija ne možemo svesti na biohemijske procese. U vezi sa poslednjim treba istaći da je psihologija kao 'granična' disciplina (u ontološkom smislu) često bila viđena kao teren za postavljanje 'međe' koja bi utvrdila domete i predmete istraživanja dveju nauka.

Da li se za Rusoov pojam opšte volje može reći da je uspostavljen na temeljima realizma (Kelly 2006: 31, Hill 2006: 86)?<sup>33</sup> Ako jeste, gde su dodirne tačke sa Dirkeomovim pojmovima kolektivne svesti i društvene činjenice? Na kraju se mora postaviti i verovatno najvažnije pitanje – u čemu se ogleda uticaj opšte volje na Dirkeomovo shvatanje kolektivne svesti i društvene činjenice? Bez želje da ulazimo u polemiku o 'mladom' i 'starom' Dirkeomu (Mimica 1982: XI, Parsons 1966: 304), konstatujemo da upotreba pojma kolektivne svesti ima značajnije mesto u njegovoj doktorskoj disertaciji (*O podeli društvenog rada*) nego u kasnijim radovima (Schmaus 2000: 148). Ipak, to ne znači da je pojam nestao iz upotrebe u radovima koji su nastali nakon *Podele* (da je zaista tako, možemo se uveriti čak i površnim čitanjem *Elementarnih oblika*, kao poslednjeg od četiri najznačajnija dela). Stoga, važnosti pojma kolektivne svesti za Dirkeomovu sociologiju uzimamo kao pretpostavku koju ne treba posebno dokazivati.

Praksa eksplicitnog definisanja pojmova koji se uvode u teoriju, nažalost, sve ređe je prisutna u savremenoj sociologiji, međutim, Dirkeom je skoro sve sociološke pojmove

---

<sup>33</sup> Rusoov realizam, u slučaju pojma *opšte volje*, može se uvideti ukoliko ga uporedimo sa *voljom svih*. Dok se volja svih može svesti na svoje sastavne elemente – volje pojedinaca – opšta volja predstavlja realitet koje ne nastaje pukim sastavljanjem elemenata od kojih je sačinjena (Ruso 1993: 45–46).



uvedene kao *novum* manje ili više precizno definisao. Pojam kolektivne svesti u tom pogledu nije bio izuzetak:

„Skup verovanja i osećanja zajedničkih prosečnom članu jednog istog društva čini određen sistem koji ima svoj sopstveni život; možemo ga nazvati kolektivna ili zajednička svest. Svakako, ona nema za podlogu neki jedinstven organ; ona je, kao takva, rasuta širom celog društva, ali ona zbog toga ne nosi u manjoj meri specifična obeležja koja čine od nje posebnu stvarnost. Zaista, ona je nezavisna od osobitih uslova u kojima se nalaze pojedinci; oni prolaze, a ona ostaje” (Dirkem 1972: 119).

Za potrebe naše analize podelićemo definiciju<sup>34</sup> na tri elementa: kolektivnu svest čini „skup verovanja i osećanja zajedničkih prosečnom članu društva”; zatim, ona nema jedan jedinstven organ, već je „rasuta širom celog društva”; i na kraju, kolektivna svest je nezavisna od „uslova u kojima se nalaze pojedinci”, odnosno ona nadživljava svakog pojedinca. Ukoliko prvi element uporedimo sa opštom voljom, može nam se učiniti da kod Dirkema nije u prvi plan istaknut voljni odnosno konativni momenat kolektivne svesti. Jednostavnije iskazano, opšta volja se uvek artikuliše kroz odluke i izbore pojedinaca, a „verovanja i osećanja” svakako imaju širi i drugačiji obuhvat od čina izjave ili glasanja (bez obzira što mogu biti njihov uzrok ili osnova). Međutim, ova razlika nestaje ili postaje manje značajna ukoliko imamo u vidu podelu zakona u *Društvenom ugovoru*. Zakoni su za njega: politički ili osnovni (za koje tvrdi da jedini ulaze u predmet njegovog razmatranja [Ruso 1993: 65]), zatim građanski, a kao treću vrstu zakona navodi krivične. Ovim vrstama zakona Ruso pridodaje i četvrtu:

„Na ove tri vrste zakona nadovezuje se i četvrta, najvažnija od svih, koja se ne urezuje ni u mermer ni u tuč, već u srca građana; koja predstavlja pravi ustav države; koja svakog dana dobija nove snage; koja druge zakone, kad ovi zastarevaju ili se gase, oživljava ili ih zamenjuje, koja održava u narodu duh njegovog uređenja i neosetno zamenjuje moć vlasti snagom običaja. Ovde mislim na običaje, na navike, a naročito na javno mnjenje; odeljak nepoznat našim političarima, a od koga zavisi uspeh svih drugih; odeljak kojim se veliki zakonodavac bavi u tajnosti, dok prividno kao da se ograničava na pojedinačne propise, koji su samo lukovi svoda; običaji, međutim, koji se sporije javljaju, sačinjavaju njegov nerazoriv temelj” (Ruso 1993 64–65).

---

<sup>34</sup> Dirkem nije u drugim delima ponudio precizniju ili drugačiju definiciju ovog pojma.

Ne želimo ulaziti u pitanje odnosa četvrte vrste zakona i opšte volje u Rusoovoj teoriji, ali svakako da između njih postoji neposredna i značajna veza.<sup>35</sup> U svakom slučaju, običaji, navike i javno mnjenje predstavljaju važan deo sadržaja kolektivne svesti kod Dirckema (Dirkem 1972: 175, 299, Durkheim 1902–1903: 193). Za Dirckema je javno mnjenje „društvena stvar prvoga reda, i može se čak postaviti pitanje nije li svaki autoritet kći mnenja” (Dirkem 1982: 194).

Ruso konstatuje da je svaka država koja je ikada postojala imala religijske temelje.<sup>36</sup> Takođe, dobro je poznata uloga koju je Ruso namenio građanskoj religiji (Ruso 1993: 119–128). Njenim detaljnijim razmatranjem ovde se nećemo baviti, ali je očigledno da, kada se imaju u vidu ovakvi temelji države,<sup>37</sup> pa time i opšte volje, dobijamo jasniju sliku o srodnosti dva pojma. Ruso je religiju smatrao toliko važnom za državni poredak da joj oprašta verske ratove „jer [religija – B. F.] više krvi poštedi no što ga prospe verskim zanesenjaštvom” (Ruso 1993: 177–178). Naravno, nemoguće bi bilo u ovom slučaju izbeći makar načelno referisanje na ulogu religije u Dirckemovoj teoriji, ali čini

---

<sup>35</sup> U najkraćem možemo reći da se četvrta vrsta zakona (ako se uopšte mogu nazvati zakonima) nalazi u dijalektičkom odnosu sa opštom voljom, odnosno uređenjem političkog tela, jer „Javno mnjenje jednog naroda rađa se iz njegovog uređenja. Iako zakon ne propisuje običaje, oni se ipak rađaju iz zakonodavstva: kada zakonski sistem počne slabiti, naravi se kvare; no tada sud cenzora neće postići ono što snaga zakona nije učinila” (Ruso 1993: 118–119).

<sup>36</sup> „Čini mi se, kad bismo sa toga gledišta razvili istorijske činjenice, da bismo lako pobili suprotna mišljenja Bejla i Vorbartona, od kojih jedan tvrdi da nikakva vera nije korisna za političko telo, a drugi, naprotiv, da je hrišćanstvo njegov najčvršći oslonac. Prvome bi se dokazalo da nikad država nije bila osnovana a da joj vera nije poslužila kao osnova; a drugome, da je hrišćanski zakon, u osnovi, od veće štete negoli koristi za čvrsto uređenje države” (Ruso 1993: 123).

<sup>37</sup> „[...] svaki pojedinac, odobravajući samo onaj sistem vladavine koji godi njegovom posebnom interesu teško i uviđa koristi koje treba da izvuče iz stalnih lišavanja koja mu nameću dobri zakoni. Da bi jedan mlad narod mogao da razume zdrava politička načela i da se upravlja prema osnovnim pravilima koja postavlja opstanak države, trebalo bi da posledica može postati uzrok; da socijalni duh, koji treba da bude rezultat uspostavljanja države, vlada prilikom samog tog uspostavljanja; i da ljudi pre zakona budu ono što treba da postanu pomoću njih. I tako, dakle, zakonodavac, pošto nije u stanju da upotrebi ni silu ni ubeđivanje, mora da pribegne moći druge vrste, koja će da pridobije bez nasilja i uveri bez ubeđivanja. Eto šta je oduvek gonilo vođe naroda da pribegavaju posredništvu neba i da počastvuju bogove svojom sopstvenom mudrošću, kako bi se narodi, potčinjeni državnim kao i prirodnim zakonima, a priznajući istu vlast u izgrađivanju čoveka kao i države, dragovoljno pokoravali i poslušno podnosili jaram opšteg blagostanja” (Ruso 1993: 55–56).

nam se da je odnos dva autora prema državi još bliži nego što bismo to moglo zaključiti iznoseći opšta mesta o njegovoj sociologiji. Naime, Dirkem nije samo smatrao da je prvobitna kolektivna svest po svom karakteru religijska već i da tokom kasnijih faza razvoja država zadržava religijska obeležja (Durkheim 1971: 71).

U drugom delu prvog elementa definicije kolektivne svesti takođe pronalazimo interesantno mesto – verovanja i osećanja su zajednička „prosečnom članu jednog istog društva”. Važno je na kratko zadržati se na ideji *prosečnog* kao merila ili instrumenta u Dirkemovoj sociološkoj teoriji. No, pre nego što se posvetimo tom pitanju moramo videti da li se analogna ideja javlja i kod Rusoa. Ljubomir Tadić tvrdi da: „Rusoova ‘opšta volja’ podrazumeva opšti interes kao prosečni interes članova građanskog društva” (Tadić 1993: 15). Dirkem kolektivnoj svesti ne predviđa značajno mesto (relativno posmatrano) u društvima organske podele rada. Ona će sa evolutivnim razvitkom društva doživeti marginalizaciju i postepeno ‘izmicati’ kao temelj društvene kohezije, jer će individualna svest sve više osvajati svoju slobodu. Ali nema sumnje da će ona za Dirkema ipak ostati prisutna i u takvim društvima. Ma kakva bila njena uloga, možemo slobodno reći da povećanjem međusobne sličnosti članova jednog društva raste snaga i uticaj kolektivne svesti, tj. što je više onih koji se približavaju proseku, jača i navedeni oblik društvene integracije. Iako ćemo pitanje jednakosti u republikanizmu tretirati u posebnom poglavlju rada, ovde želimo ukazati na *osrednjost* kao težnju koja štiti republiku od opasnosti. Tako Monteskje ističe: „Zdrav razum i sreća pojedinca sastoje se uveliko u osrednjosti njihovih sposobnosti i bogatstava. Ako je republika, u kojoj zakoni budu stvorili mnogo osrednjih ljudi, sastavljena od mudrih ljudi, mudro će upravljati sobom; ako je budu činili srećni ljudi, biće vrlo srećna” (Monteskje 2011: 42). Dakle, ne radi se samo o bogatstvu već i sposobnostima. Zanimljivo je da se Dirkemov pojam kolektivne svesti može dovesti u vezu sa doživljajem ili osećanjem sreće. U *Samoubistvu* je sreća, odnosno njeno prisustvo indikator optimalne integrisanosti pojedinca u zajednicu, odnosno prisustva normativne reglamentacije u društvu (Dirkem 1997). Ruso ovo približavanje proseku vidi kao odraz ‘zdravlja’ republike, koja se u njegovom slučaju očituje u iskazivanju sloge „to jest ukoliko se mišljenja više približuju jednoglasnosti, utoliko i opšta volja preovlađuje; dok duge rasprave, neslaganja, graja, nagoveštavaju premoć posebnih interesa i opadanje države (Ruso 1993: 103).

Ali navedenoj argumentaciji se može prigovoriti da se termin „prosečno” ne javlja eksplicitno kod Rusoa u određenju opšte volje. Tačnije, da ga on nije koristio kako bi pojasnio način njenog uspostavljanja, bez obzira što je isticao potrebu usaglašavanja i usklađivanja suprotnosti pojedinačnih volja koje se u tom procesu javljaju. Međutim, u našem slučaju ovaj problem postaje manje značajan jer je sam Dirkem opštu volju shvatio kao prosek.<sup>38</sup>

Bez obzira na ova podudaranja, smatramo da su srodnosti ili sličnosti dva pojma još dublje nego što se na prvi pogled čini. Ruso razlikuje opštu volju i volju svih: „Često ima znatne razlike između volje svih i opšte volje: ova ima u vidu samo opšti interes; ona samo prihvata, i predstavlja samo zbir pojedinačnih volja; no, oduzmite od tih istih volja one ‘plus’-ove i , ‘minus’-e, koji se međusobno potiru, i ostaće kao zbir razlika opšta volja” (Ruso 1993: 45–46). Za Rusoa volja proističe iz interesa, što se može videti iz fusnote (sa iste strane) koja bliže objašnjava šta podrazumeva pod ‘potiranjem’ volja.<sup>39</sup> Dakle, iz svega navedenog vidimo da opšta volja nije bilo kakav prosek, već pre zajednički sadržalac volja koje streme opštem dobru ili interesu. Ona se ne mora nalaziti u svakoj od pojedinačnih volja, a potpuna saglasnost između svih pripadnika političke zajednice mora postojati samo prilikom njenog uspostavljanja – stvaranja društvenog ugovora.

Kolektivnu svest Dirkem definiše na osnovu zajedničkih verovanja i osećanja prosečnog člana jednog društva.<sup>40</sup> I ovde, kao i u slučaju opšte volje, ne radi se o pukom proseku svih pojedinačnih svesti koje bi trebalo da tvore zajedničku svest, već se prosečan pripadnik jednog društva uzima kao mera kolektivne svesti. Koliko svaki konkretan, ‘empirijski’ pojedinac može imati od sadržaja kolektivne u svojoj individualnoj svesti

---

<sup>38</sup> „Isto tako, ako je, prema Rusou, opšta volja kao temelj društvenog ugovora nepogrešiva, ako je autentičan izraz savršene pravičnosti, to je zato što je rezultanta sviju pojedinačnih volja; prema tome ona predstavlja neku vrstu bezličnog proseka iz kojeg su odstranjeni svi individualni obziri pošto, budući da su međusobno oprečni i čak neprijateljski nastrojeni, jedan drugog neutrališu i uzajamno potiru” (Dirkem 2007a: 43).

<sup>39</sup> „‘Svaki interes’, kaže markiz d'Aržanson, ‘ima različita načela. Saglasnost dvaju posebnih interesa postiže se suprotstavljanjem interesu nekog trećeg.’ Mogao je da doda da se tada saglasnost svih interesa postiže suprotnošću prema svačijem interesu. Da nema različitih interesa, jedva bi se osetio zajednički interes, koji nikad ne bi naišao na prepreke: sve bi išlo samo od sebe, a politika bi prestala da bude veština” (Ruso 1993: 46, fusnota br. 2).

<sup>40</sup> Uostalom, Dirkem pojam *zajednička svest* koristi kao sinonim za kolektivnu svest.

predstavlja jednu promenljivu koja varira od slučaja do slučaja. Ali čisto individualni elementi svesti uopšte ne ulaze u Dirkemovu 'računicu', jednako kao što se isključivo egoistični interes nikada ne može materijalizovati u opštoj volji. Dakle, u 'računanje' proseka ulazi samo ono što može biti zajedničko – u većoj ili manjoj meri – pripadnicima jednog društva. Na ovom mestu prepoznamo Dirkemovo shvatanje dualizma ljudske prirode (Dirkem 2007c: 146–159), ali i otklon prema liberalnim i utilitarističkim ideologijama i idejama. Za razliku od Dirkema i Rusoa, liberalizam i utilitarizam na ličnim (egoističkim) interesima zasnivaju temelje dobrobiti čitave zajednice.<sup>41</sup> U raspravi o drugoj jediničnoj ideji republikanizma više ćemo pažnje posvetiti vrlini jednakosti, odnosno umerenosti, kao i republikanskom odnosu prema društvenim nejednakostima koje su potencijalno opasne za stabilnost poretka.

### 2. 1. 1. *Opšta volja i društvena činjenica*

Jedno od najočiglednijih mesta Dirkemovog realizma jeste pojam *društvene činjenice*. Za njega je ona zapravo sam predmet istraživanja sociologije, a definiše je na sledeći način: „*Društvena činjenica je svaki način delanja, utvrđen ili ne, kadar da na pojedincu izvrši spoljnu prinudu, ili, pak, koji je opšti na čitavom prostoru datog društva, istovremeno imajući sopstvenu egzistenciju, nezavisnu od njegovih pojedinačnih očitovanja*” [kurziv u originalu] (Dirkem 2012: 42). Stiven Luks primećuje da je u ovoj definiciji pojam *prinude* višeznačan, pa samim tim i problematičan. Ističe da Dirkem:

„koristi [pojam prinude] u sledećim značenjima, ne shvatajući da su ona različita: (1) autoritet legalnih pravila, moralnih maksima i konvencija ili običaja, koje se manifestuju kroz sankcije koje se javljaju kada neko pokuša da ih prekrši; (2) potreba za poštovanjem određenih pravila, procedura ili metoda u

---

<sup>41</sup> Dirkemova sociologija je bila etiketirana kao kolektivistička, a on je proglašen antiindividualistom. Smatramo nepotrebnim osporavanje ovakvih optužbi i ističemo da za razliku utilitarista ili liberala on akcenat stavlja na republikanske (kolektivne) temelje društva, što ne znači da osporava (u praktičnopolitičkom smislu) individualne interese kao legitimne, niti smatra varijacije individualnih svesti nevažnim.

cilju uspešnog izvođenja određenih aktivnosti (na primer, Francuz mora govoriti francuski da bi ga razumeli; i industrijalac mora koristiti savremene metode ili će propasti); (3) uzročni uticaj ekoloških, ili 'morfoloških', faktora (kao što je uticaj kanala komunikacije na pravac i intenzitet migracija i trgovine; (4) psihološka prinuda u situaciji gomile (kao kolektivni pokret 'entuzijazma, indignacije i sažaljenja... dolazi spolja do svakog od nas i nosi nas bez obzira na nas same'; i (5) kulturna determinacija i uticaj socijalizacije (kao kada su određene socijalno date ideje i vrednosti internalizovane od strane individua koje stoga stiču određena uverenja, potrebe i osećanja i deluju na određen način; stoga, obrazovanje je 'kontinuirani napor da se detetu nametnu određeni načini posmatranja, osećanja i delovanja do kojih ne bi došao spontano')" (Lukes 1973: 12).

Rekli bismo da je društvena činjenica najrodnija pojmu opšte volje kada se posmatra u 'ključu' prvog od navedenih značenja. Nezavisnost u odnosu na pojedinačna očitovanja očigledno upućuje na njegovu ontološku poziciju u sagledavanju društva kao realnosti *sui generis*. U ovom pogledu je odnos između društvene činjenice i pojedinačnih očitovanja ekvivalentan odnosu opšte volje i pojedinačne volje: „U savršenom zakonodavstvu posebna ili pojedinačna volja mora da bude bez ikakvog uticaja; volja vladinog tela treba da je vrlo podređena, i prema tome opšta ili suverena volja treba uvek da gospodari i da bude jedino pravilo za sve ostale" (Ruso 1993: 172). Ukoliko bi se snaga navedenih volja pojavila u 'inverznom' redosledu, čitav društveni poredak bi bio doveden u pitanje. Kao što telo vlade raspolaže voljom koja se ne može izjednačiti sa opštom voljom (Ruso 1993: 72), tako i određene funkcije podrazumevaju posebne svesti, različite u odnosu na kolektivnu (Dirkem 1972: 119).

Za nas je takođe značajan i Dirkemov pokušaj da za svaku društvenu činjenicu odredi merilo njene normalnosti:

*„1° Neka društvena činjenica je normalna za određeni društveni tip, razmatran u određenoj fazi svoga razvoja, kada nastaje u proseku društava te vrste, razmatranih u odgovarajućoj fazi njihove evolucije*

*2° Rezultati prethodne metode mogu se proveriti ukazivanjem na to da opštost fenomena zavisi od opštih uslova kolektivnog života u razmatranom društvenom tipu" [kurziv u originalu] (Dirkem 2012: 83).*

U određenju normalne društvene činjenice Dirkem očigledno insistira na merilu prosečnosti, ali se ovde odnosi na „prosek društva te vrste”, što je bitna razlika u odnosu

na upotrebu ovog 'instrumenta' u određenju kolektivne svesti („verovanja i osećanja zajedničkih prosečnom članu jednog istog društva”). Razlika postaje jasnija kada se ima u vidu Dirkemov odnos prema kriminalitetu,<sup>42</sup> koji očigledno ne može biti deo kolektivne svesti, jer po definiciji vređa ta ista verovanja i osećanja. Uticaj Montesjkjea, i posredno Rusoa, ogleda se u relativizmu razlikovanja normalnog i patološkog. Montesjkje se svakako nije bavio problemom društvene patologije, ali je prvi ukazao na potrebu da se zakoni saobraze uslovima svake zemlje, odnosno duhu zakona koji nije puko otelovljenje principa razuma, tj. univerzalan bez obzira na prostorne i vremenske okvire. I krivični zakoni, koje Ruso nabraja u svojoj klasifikaciji četiri tipa zakona, proizvod su opšte volje, te se opravdano može pretpostaviti da su i oni podložni promenama u skladu sa težnjom ka određenjem i ostvarenjem opšteg dobra. Sa druge strane, treba priznati da Dirkem u ovo razlikovanje uvodi i evolucionistički diskurs, koji svakako ne čini deo republikanskog nasleđa.

Za sada želimo konstatovati samo da je za Dirkema povreda kolektivne svesti<sup>43</sup> normalna pojava ukoliko se javlja u određenom stepenu, prosečnom za dati tip društva. Sledeći Dirkemove premise, zaključujemo da društvo lišeno činova povrede kolektivne svesti (kriminaliteta) moramo smatrati patološkim. Navedeno nas navodi na pomisao o pretpostavljenoj funkcionalnosti određene stope kriminaliteta, odnosno povrede kolektivne svesti. Ulogom kriminaliteta u Dirkemovoj sociologiji i njenim republikanskim korenima detaljnije ćemo se pozabaviti u četvrtom poglavlju rada.

## *2. 2. Kult individue kao izraz kolektivne svesti*

Već od svoje prve studije Dirkem se suočava sa kritikama zbog navodne sklonosti kolektivizmu ili antiindividualizmu (Lukes 1973: 103, LaCapra 2001: 77, Fournier 2013: 160). Očigledno je da se povod ovih optužbi može pronaći na više mesta – načinu na koji

---

<sup>42</sup> Dirkem eksplicitno tvrdi: „zločin je normalan jer je društvo koje bi njega bilo oslobođeno sasvim nemoguće” (Dirkem 2012: 85).

<sup>43</sup> „Možemo dakle reći, sažimajući rezultat napred izvršene analize, da je izvesno delo krivično kad vređa snažna i određena stanja kolektivne svesti” (Dirkem 1972: 120).

je razgraničeno područje istraživanja sociologije i psihologije, rasprave sa Tardom, određenjima osnovnih pojmova itd. Bez obzira kakav odnos imali prema ovom pitanju,<sup>44</sup> problem tretiranja 'pojedince' u slučaju Dirkemove sociologije moguće je posmatrati iz makar tri perspektive. Prva bi se odnosila isključivo na teorijsku ravan, druga na njegovog odnos prema pitanju ličnih prava i sloboda u Trećoj republici, a poslednja na širi političkoistorijski kontekst. Ovim razdvajanjem dobijamo bolji uvid u problem koji za Dirkema nema samo naučnu (teorijsku) težinu već i očigledne praktičnopolitičke implikacije u okolnostima nastanka i stabilizacije novog poretka stvorenog nakon 1871. godine (vidi: Božić 2014: 248–255). Navedene aspekte ćemo razmatrati počevši od poslednjeg, kao 'najšireg' konteksta.

Treća republika u prvim godinama opstaje kao izvesna vrsta provizorijuma u iščekivanju konačnog dogovora između različitih stranaka.<sup>45</sup> Francusko-pruski rat donosi kraj Drugog carstva, ali osim antagonizma prema idejama i akterima Pariske komune, nove i istovremeno stare snage na političkoj sceni Francuske nemaju dovoljno međusobne saglasnosti koja bi olakšala političku tranziciju. Otpor prema Komuni je bio toliko snažan da se čak i saradnja (vlade u Versaju) sa ratnim neprijateljom (Prusijom, odnosno Drugim Rajhom) javila kao legitimno rešenje za gušenje pobune u Parizu. Pariska komuna je trajala od 18. marta do 28. maja 1871. godine, a u tom periodu se stvara jedna heterogena celina koja čini osnovu borbe protiv klasnih, ali i nacionalnih neprijatelja. Većinu njenih pripadnika su činili blankisti (Auguste Blanqui) i zagovornici Prudonovih (Pierre-Joseph Proudhon) ideja, ali se šarenolikost komune ne može oslikati isključivo bojama dve političke grupacije. Iako Treća republika nije nastala kao naslednica Komune, tokom navedenog perioda se javlja i ideja o potrebi uvođenja opšteg prava glasa i individualnih sloboda, koje su toliko nedostajale njenim vođama u Drugom carstvu (Gluckstein 2006: 46).

Komuna je ugušena u krvavom obračunu sa vojskom vlade u Versaju, koja je uz saučesništvo neprijatelja uspela da zada konačni udarac socijalističkim i anarhističkim snagama u Parizu. Diskontinuitet između Komune i Treće republike (makar u njenim prvim godinama) ogleda se i u ličnosti maršala Mak Mahona, predvodnika napada u

---

<sup>44</sup> Smatramo da se ove optužbe teško mogu prihvatiti a da se Dirkemovo shvatanje uloge sociologije u korpusu društvenih i humanističkih nauka sasvim ne zanemari.

<sup>45</sup> Ovu reč ne treba shvatiti u strogom, formalnom, tj. današnjem smislu te reči.



kojem je izvršen „najveći masakr u Evropi XIX veka” (Merriman 2014: 2). Ovaj masakr i borbe koje su se odvijale tokom samo jedne sedmice (21. maj – 28. maj) ostale su poznate u istoriji kao „krvava nedelja”. Maršal Mak Mahon kasnije će obnašati funkciju šefa države (1873–1875), a u narednom periodu će biti izabran za predsednika Treće republike (1875–1879).

Da li su ovi događaji od bilo kakvog značaja za budući rad jednog učenika iz francuske provincije koji sâm tok događaja nije mogao da posmatra iz neposredne blizine? Dirkemu sasvim sigurno nisu ostali nepoznati događaji i dešavanja koji su pratili krvavi nastanak i još krvaviji nestanak Pariske komune, bez obzira na to kada je dobio potpuniji uvid u sva zbivanja. Čak i politički poželjno sećanje<sup>46</sup> na događaje koji su obeležili Parisku komunu, u okviru Treće republike, moralo je ukazivati na tragičnost ovog perioda francuske istorije. Ali zašto bi ovo pitanje uopšte bilo relevantno za njegovu teoriju i političke stavove? Ukoliko su događaji vezani za Parisku komunu ostavili traga na njegovu ličnosti, u formativnom periodu života, možemo lakše shvatiti izvesni paradoks u stavu prema socijalističkim i anarhističkim ideologijama njegovog vremena.

Šta je Dirkemov republikanski i korporativni program reformi razlikovalo od socijalističkog i kako je shvatao određenje socijalizma tema je kojom ćemo se više baviti u posebnom poglavlju ovog rada. Ovde samo želimo istaći da klasni rat ili klasna borba za njega nisu *differentia specifica* socijalizma (pa ni komunizma) (Durkheim 1971: 53, Lukes 1973: 249), međutim, otpor koji je iskazivao prema levim rešenjima društvenih problema jednim delom se može objasniti i sećanjem na krvavu sudbinu Pariske komune. Klasni rat nije samo bio apstraktni koncept iz marksističke ili anarhističke literature, već i istorijski scenario čiji su odjeci dopirali i do mladog Dirkema. On je očigledno nosio snažne utiske iz tog perioda svog života i živo se sećao kako su njegovi sunarodnici doživljavali početak francusko-pruskog rata (Durkheim 1975: 188). Za razliku od pomenutih saradnika na časopisu *Sociološki godišnjak*, sećanje na krvavi kraj prudonovsko-blankističkog eksperimenta kod njega je bilo i deo neposrednog, životnog iskustva,<sup>47</sup> makar u onim odjecima tog događaja koji su dopirali do Epinala. Kakav je bio Dirkemov odnos prema klasnom ratu i klasnim sukobima? Gde je pronalazio njegove korene?

---

<sup>46</sup> Kultura sećanja Treće republike svakako nije svetlim bojama oslikavala motive i zahteve aktera Komune.

<sup>47</sup> Svi gore navedeni saradnici su rođeni u periodu od 1870. do 1881. godine.

U *Podeli* nam daje svoje viđene klasnog rata povodom razmatranja patoloških oblika podele rada. Smatrao je da do klasnog rata dolazi jer pojedinac nije u skladu sa svojim funkcijom, tačnije da mu je ona nametnuta (Dirkem 1972: 363). Izvor klasnog rata Dirkem zapravo vidi kroz prizmu možda najvećeg straha svih republikanaca: „Niže klase budući da nisu ili da više nisu zadovoljne ulogom koju im je dodelio običaj ili zakon, čeznu za funkcijama koje su im zabranjene i pokušavaju da ih oduzmu onima koji ih vrše” (Dirkem 1972: 363). Kada se društvene norme promene i pritisak kolektivne svest oslabi, javljaju se težnje za promenom poretka koji se polako počinje percipirati kao proizvod arbitrarnosti i kontingentnosti. Takvo stanje je nemoguće pronaći u organizmu u kojem delovi (poput ćelije ili organa) rade u korist celine. Nevolja je u tome što u ljudskoj vrsti, tvrdi Dirkem, ne postoji apsolutni kontinuitet (prenošenja) sposobnosti između roditelja i dece, te se analogija sa organizmom pokazuje kao ograničena. Kako bi se izbegao klasni rat, neophodno je da svaki pojedinac obavlja funkciju koja odgovara njegovim (prirodnim) sposobnostima. Solidarnost i 'zdrava' podela rada može se uspostaviti samo ukoliko se čitavo društvo zasniva na jednom *par excellence* republikanskom idealu – meritokratiji. Videćemo kasnije u radu da Dirkem princip meritokratije i organske podele rada želi da uspostavi kroz instituciju korporacije.

No, vratimo se Trećoj republici. Zahvaljujući nemogućnosti uspostavljanja dogovora između različitih pretendenata na presto – tačnije, pristalica različitih grana dinastije Burbon, ali i poraženih bonapartista – odluka o proglašenju kralja, ustava i ostalih značajnih pravnih akata neprestano se odlagala. Razlike između simpatizera dva glavna pretendenta<sup>48</sup> nisu bila samo 'kadrovske' prirode. Pristalice grofa od Šambroa su težile jednoj vrsti nove restauracije *starog režima* ili su makar bili bliski idealima tog poretka, dok je druga frakcija legitimista (orleanista) zastupala liberalniju, modernu monarhiju. Iako je u prvim godinama nakon rata većina građana Francuske bila naklonjena monarhističkom obliku vladavine, republika je tokom godina polako zadobijala svoje pristalice. Na prvim izborima posle pada Drugog carstva, koji su održani 8. februara 1871. godine, pristalice monarhizma su ukupno osvojile 400 mandata od 645 mesta u narodnoj skupštini (Mayeur 2014: 8). U takvim okolnostima bilo je moguće

---

<sup>48</sup> Ovde mislimo na pristalice grofa od Šambora (Henri Charles Ferdinand Marie Dieudonné d'Artois, duc de Bordeaux, comte de Chambord) i grofa od Pariza (Louis Philippe Albert, comte de Paris).

uspostaviti samo 'oportunističku republiku' kao kompromisno ili prelazno rešenje do okončanja spora među dinastijama.

Prvo pravnonormativno utvrđivanje republikanskog poretka javlja se sa donošenjem ustava, koji su činila tri zakona iz 1875. godine: prvi o *Organizaciji senata* (24. februar), zatim o *Organizaciji javnih vlasti* (25. februar) i treći o *Odnosima javnih vlasti* (16. jul) (Mayeur 2014: 24, Dušanić 2013: 349). Ustav iz 1875. izbor predsednika prepušta narodnoj skupštini, jer njeni akteri ne žele da se ponovi sudbina Druge republike. Konačan udarac monarhističkim nadama dogodio se 16. maja 1877. godine. Nakon razrešenja dužnosti premijera (Žil Simon) od strane predsednika republike (Mak Mahon) parlament je odbio da podrži novu vladi. Takva odluka je bila povod za raspuštanje zakonodavnog tela (Mayeur 1984: 58–69). Neposredno nakon tog događaja usledilo je i raspuštanje parlamenta, odnosno raspisivanje novih izbora, koji su oktobra iste godine obezbedili priliku republikancima za osvajanje većine u skupštini. Mak Mahon 30. januara 1879. podnosi ostavku i Treća republika ulazi u jednu novu fazu konsolidacije i uspostavljanja republikanskih institucija, koje više nisu samo 'fasada' ili priprema za ponovno uspostavljanje monarhijskog oblika vladavine.

Početak osamdesetih godina donosi se niz zakona usmerenih ka uspostavljanju individualnih prava, sloboda i sekularizacije čitavog društva, a koji se očigledno javljaju kao otklon od nasleđa Drugog carstva i prethodnog stanja u republici. Zakon koji uređuje javna okupljanja donet je 30. juna 1881. godine i građanima je omogućio veće slobode okupljanja na javnim mestima. Prema novom zakonu, dovoljno je bilo samo formiranje komiteta i javna objava okupljanja kako bi se skup održao.

Zatim, 29. jula 1881. godine donosi se zakon o štampi koji omogućava znatno veće slobode. Iako je zakon o slobodi udruživanja i dalje bio restriktivan, Valdek-Rusoov zakon (Waldeck-Rousseau), donet 21. marta 1884. godine, omogućuje sindikatima veću slobodu rada u odnosu na druga udruženja (Jones 1993: 71). Možda na prvi pogled ne izgleda toliko značajno, ali u istom periodu se smanjuju administrativna ograničenja za rad kafana kao institucije koja predstavljaju „crkvu republikanizma” (Mayeur 2014: 81). Ovaj podatak može izgledati tek kao nešto više od marginalije u istoriji Treće republike, ali ne treba mnogo podsećati na značaj ove institucije u formiranju javnog mnjenja evropskih modernih društva (vidi više: Habermas 2012: 85–99).

Ovim zakonima treba dodati i niz drugih koji su ciljali ka odvajanju crkve od države. Na Dirkemovu ulogu u sistemu obrazovanja Treće republike i vansaznajnom kontekstu akademske institucionalizacije sociologije ovde se nećemo posebno osvrnuti (vidi više: Mimica 2004). Ipak, smatramo da je neophodno, makar u veoma sažetoj formi, ukazati na poduhvat laicizacije – sproveden sa namerom što većeg ograničenja uticaja katoličke crkve – odnosno na težinu zadatka.

Katolička crkva je imala dominantnu ulogu u školstvu Francuske i posle 1789. godine. Nakon Revolucije su se javili planovi za uspostavljanje sekularnog obrazovanja, koji bi podrazumevali besplatno i obavezno osnovno obrazovanje. Međutim, zbog različitih istorijskih okolnosti oni nisu sprovedeni u delo (Fortescue 2001: 37). Ustavom iz 1793. godine predviđeno je pravo na obrazovanje (Lewis 2003: 42), a Bukijeovim (Bouquier) zakonom (1793) besplatno i obavezno obrazovanje za decu od šeste do trinaest godina. Ona u školama ne bi sticala samo naučna i literalna znanja,<sup>49</sup> već bi usvajala i republikanske vrline, odnosno osećaj patriotizma.<sup>50</sup> Mesto katehizisa u školama trebalo je da zameni spis *Zbirka herojskih i građanskih dela Francuske republike (Recueil des actes héroïques et civiques des républicains français)*, čije je 5. izdanje 1794. godine štampano u 150.000 primeraka (McPhee 2004: 62). Na osnovu ovog zakona je omogućen rad i privatnim školama, ali pod nadzorom države. Od novembra 1794. osnovno obrazovanje nije više obavezno, a država se više fokusira na ograničavanje uticaja crkve u domenu visokog obrazovanja (Lewis 2003: 98). Francuska Prva republika ipak nije imala dovoljno sredstava i vremena da izvrši opsežne reforme, poput onih u Trećoj republici.

Obrazovanje nije bilo isključivo poprište sukoba sa crkvom. Kao što smo videli republike nisu želele samo da uklone uticaj crkve iz ove sfere. Poredeći Prvu i Treću republiku uočavamo saglasnost u pogledu jednog cilja – želja da obrazovanje bude 'fabrika' regeneracije novih pokolenja, koji će biti vaspitani u republikanskom duhu (Furet 1993: 146).

---

<sup>49</sup> Za Prvu republiku je možda u još većoj meri (u odnosu na Treću republiku) bilo značajno uspostavljanje jezičke standardizacije i diseminacije tog standarda kroz školski sistem.

<sup>50</sup> I u Prvoj i u Trećoj republici se u škole uvodi određeni oblik telesnih vežbi. Teško je ne uvideti vezu ove mere i odnosa republike prema pitanju odbrane.

## 2. 2. 1. *Republika, crkva i obrazovanje*

Formalni odnos između Republike i katoličke crkve započinje konkordatom iz 1801. godine (Božić 2014: 214), koji Napoleon potpisuje iz taktičkih razloga. Katolička crkva u Trećoj republici je – u pogledu njene uloge u obrazovanju – doživljavana kao smetnja za dugoročni opstanak republike. Nove generacije trebalo je obrazovati na temeljima novih pozitivnih nauka, ali i istovremeno vaspitati u duhu vrednosti novouspostavljene republike. Sekularizam je teško ostvariv ukoliko čitavim obrazovnim sistemom, ili njegovim značajnim delom, upravlja crkva koja bi reformom najviše izgubila.

Podaci jasno pokazuju da je većina stanovništva Francuske (sedamdesetih godina XIX veka) bila katoličke veroispovesti – 35 miliona. Iza ove ubedljive većine katolika slede protestanti (600.000), a zatim Jevreji sa 50.000 stanovnika. Težina poduhvata razdvajanja države od crkve na polju obrazovanja ne može se razumeti samo na osnovu ovih podataka. Do 1870. godine 40% đaka je svoje obrazovanje dobilo u okviru katoličkih škola, a na početku Treće republike u Francuskoj su bili prisutni brojni monaški redovi,<sup>51</sup> od kojih su neki imali značajnu ulogu u sistemu školstva. Nakon 1880. godine veliki broj sudija se suprotstavio sprovođenju antiklerikalnih zakona koji su bili upereni protiv privilegovanog statusa monaških redova (Martin 1982: 985).

Žil Feri (Jules Ferry) je 4. februara 1879. godine imenovan za ministra obrazovanja. U vladi ostaje do marta 1885. godine, a tokom ovog perioda sprovodi opsežnu reformu. Inicirao je donošenje niza zakona, tj. novina koje se odnose na različita pitanja u okviru sistema obrazovanja – laičko visoko obrazovanje (1880), srednje obrazovanje za učenice (1880), profesionalne kvalifikacije za nastavnike (1881), kao i niz drugih mera (Fortescue 2001: 38). Ipak, verovatno najznačajnija novina je uvođenje besplatnog i obaveznog osnovnog obrazovanja. Projekat reforme nije bilo lako sprovesti ne samo zbog očekivanih otpora, već i zbog fiskalnog opterećenja koja je takva promena podrazumevala. Obavezno i sekularno obrazovanje predstavljalo je dodatni trošak za državu.

---

<sup>51</sup> Neposredno pred Revoluciju katoličko sveštenstvo je ukupno brojalo oko 170.000 lica (Lewis 2003: 14).

Antiklerikalna crta Treće republike ogleda se i u nizu drugih odluka (zakona) koji su neposredno uticali na društvenu moć i ulogu katoličke crkve – ukidanje zakona o zabrani rada nedeljom (na snazi od 1814. godine), uspostavljanje sekularne uprave u bolnicama, uvođenje sekularnih sahrana i zajedničkih grobalja (za različite verske grupe i denominacije) itd.

Restauraciju obeležava jačanje pozicije crkve u francuskom društvu, pa time i njen uticaj na sistem obrazovanja. Tokom Julske monarhije na snagu stupa Gizoov zakon o osnovnom obrazovanju (1833). Namera zakona je bila stabilizacija novog, tj. starog poretka, a glavna uloga je prepuštena crkvi (Price 2001: 21, 194). Načelno, u oblasti obrazovanja u periodu između dve republike crkva dobija ulogu koja joj je pripadala i pre 1789. godine. Sekularna reforma obrazovanja pokrenuta nakon 1871. godine može se razumeti tek kada se imaju u vidu gore (oskudno) navedene činjenice, odnosno kada se Treća republika uporedi sa ulogom koju je crkva imala u školstvu Drugog carstva. Zapravo, od početka 50-ih godina XIX veka u obrazovanju se uočava pojačano insistiranje na konzervativnim i religijskim vrednostima, koje bi trebalo da obezbede očuvanje poretka.

Inspektori osnovnih škola su 1855. godine od ministra dobili instrukcije da „istine koje čine hrišćanstvo temeljom društvenog poretka budu usađene u srca dece o kojoj se starate” (citirano prema: Price 2001: 195). U poruci koju je rektor u Majenu (Mayenne) uputio delegatima zaduženim za nadgledanje rada škola u istoimenom departmanu jasno se uočava odnos prema ulozi crkve: „dobro usmereno obrazovanje mora imati efekat... razvijanja inteligencije, formiranja mišljenja, dubokog upisivanja zapovesti uzvišenog hrišćanskog morala, inspirisanja učenika da vole dužnost, posvećenosti naciji, poštovanja autoriteta, pokoravanja zakonima, i privrženosti uslovima u koje ih je providenje smestilo” (citirano prema: Price 2001: 195).

U Drugom carstvu dolazi do rasta katoličkih redova koji su organizovali nastavu (Price 2001: 195). Slika ovih promena vidi se u porastu učenika i učenica koji su svoje osnovno obrazovanje sticali zahvaljujući crkvenim redovima. Polovinom XIX veka u Francuskoj je, zahvaljujući religioznim institucijama, obrazovanje dobilo 15% dečaka i 45% devojčica, a 1863. godine udeo raste na 22% i 55% (respektivno). Podaci za nastavno osoblje koje je pripadalo navedenim redovima takođe govore o 'procvatu' religioznih institucija prisutnih u domenu obrazovanja. Sredinom devetnaestog veka (tačnije 1847.

godine) redove, koji su od strane države bili ovlašćeni za izvođenje nastave, činilo je 2.136 fratara (*frères*) i 10.371 sestara (*sœurs*). Do 1863. godine broj se povećao na 7.161 i 36.397 (respektivno) (Price 2001: 196). Podacima treba dodati i činjenicu da su mnogi sekularni nastavnici svoje obrazovanje stekli upravo pod okriljem crkve.

Pre nego što se posvetimo pitanju zašto je uticaj katoličke crkve ili sekularizacije uopšte značajan za razmatranje Dirkemovog shvatanja *kulta individue*, želimo načiniti kratku digresiju i ukazati na važnosti vaspitanja za republikansku ideju. Ona ne započinje sa Francuskom revolucijom i svim merama i idejama kojih smo se gore tek površno dotakli. Shvatanje da se građanin republike mora vaspitati u duhu vrline, odnosno da se njegova priroda mora temeljeno preoblikovati kako bi bio u stanju da ispuni sve dužnosti koje od njega država i ostali građani zahtevaju postoji od samog začetka teorija o republici.

Već kod Platona, u delu *Zakoni*, pronalazimo ideju o potrebi da nad samim vaspitanjem budno motri država (Platon 2004). Makijaveli ukazuje na propast republike kada se kroz vaspitanje na pokoljenja prenesu uverenja 'nove' religije (hrišćanstva), koja nije u stanju da u njima pobudi i očuva potrebne vrline (Machiavelli 1985a: 236). Ovu značajnu i lako prepoznatljivu tradiciju republikanizma prepoznaje i Monteskje.<sup>52</sup>

U slučaju Rusoa stvari stoje nešto drugačije. Odnos prema obrazovanju je u bliskoj vezi sa njegovim shvatanjem ljudske prirode. Ono je uzrok ljudskog pada u civilizaciju, zbog koje obrazovan čovek lakše podnosi jaram neslobode (Ruso 1993: 174), dok čitavi narodi postaju meki i slabi – time stvarajući preduslove njihovog porobljavanja (Ruso 1993: 122). Uticaj nauka i umetnosti na stanje morala Ruso pojašnjava u raspravi koju je 1750. godine nagradila Dižonska akademija. U odgovoru na pitanje iz naslova rasprave – *Da li je obnova nauka i umetnosti doprinela popravljanju morala* – Ruso se ne udaljava značajno od svojih pozicija iznetih u drugim spisima. Ipak, kada je već istupio iz 'rajskog vrta' prirode, čovek mora stvoriti nove mehanizme koji će zameniti

---

<sup>52</sup> „U republikanskoj je vladavini potrebna sva moć vaspitanja. Strah u despotskim vladavinama sam se od sebe rađa između pretnji i kazni; čast monarhija podupiru strasti, a ona ih opet sa svoje strane, raspiruje; politička vrlina je, pak, samopregor koji je uvek vrlo mučna stvar. Ta se vrlina može odrediti kao ljubav prema zakonima i otadžbini. Zahtevajući ustrajno pretpostavljanje opšteg interesa sopstvenom. Ta ljubav uliva i sve posebne vrline: one nisu ništa drugo doli samo to pretpostavljanje” (Monteskje 2011: 35).

regulatornu ulogu instinkta. Za Rusoa to može biti samo vrlina, koja mora biti prvi i poslednji cilj nauka i umetnosti (Ruso 1993: 194).

Moramo se složiti sa Mimicom da je Dirkemova sociologija zapravo bila posmatrana (od strane vlasti Treće republike) kao potencijalna *moralka* kojoj je namenjena uloga novog laičkog katehizisa u obrazovnom sistemu Francuske (Mimica 2004: 161–162). Ipak, čini nam se da uloga moralnog vaspitanja u sekularnoj državi nije bila samo *ad hoc* rešenje za dati istorijski trenutak. Teorije o republici oduvek su za takav oblik političkog uređenja vezivale i obrazovanje, odnosno vaspitanje koje bi omogućilo političku i moralnu stabilnost poretka. Ako je Dirkemova sociologija imala ulogu supstituta katoličkog veronauka, onda se sa sigurnošću može tvrditi da je u takvoj ulozi deo i duge tradicije republikanskog odgoja.

Ali zašto je pitanje uticaja katoličke crkve ili sekularizacije (laicizacije) uopšte značajno za razmatranje Dirkemovog shvatanja *kulta individue*?<sup>53</sup> Treba primetiti da je teško pronaći sociološkog klasika koji je u većoj meri insistirao na značaju integrativne uloge religije. Ukoliko samo površno pogledamo najznačajnije radove, videćemo da se religija gotovo uvek javlja kao simbolika samog društvenog života. Religijski fenomeni skoro da nemaju sadržaje koji se ne bi mogli, manje ili više neposredno, dovesti u vezu sa društvom i svim odnosima unutar njega. Takva vizura posmatranja ovih pojava između ostalog je bila povod kritičarima da Dirkemova sociološka objašnjenja označe kao sociologizam (LaCapra 2001: 263, Fournier 2013: 393) ili sociološki imperijalizam (Thompson 2003: 27).

Dirkem je tokom svojih javnih nastupa ponekad veoma strastveno branio svoje antiklerikalne stavove. Udruženje *Unija za istinu* je u maju 1905. godine organizovalo debatu na kojoj je Dirkem izrekao sada već često citiranu rečenicu: „Crkva je, sa sociološkog stanovišta, jedno čudovište” (Durkheim 2014: 166). Teško je preglasiti značaj takvog stava za razumevanje Dirkemove pozicije u političkom spektru tadašnje Francuske. Svaka 'optužba' koja Dirkemu pripisuje etiketu konzervativca mora uzeti u obzir istorijski kontekst i njegovo snažno antiklerikalno ubeđenje. Imajući u vidu istoriju francuskih republika, pitanje odnosa prema crkvi i njenoj javnoj ulozi čini temeljnu vododelnicu tadašnjih ideoloških podela.

---

<sup>53</sup> O ovom pojmu u Dirkemovim radovima i vezi sa Rusoovim shvatanjem opšte volje nešto više ćemo reći u nastavku rada.



Za razliku od Rusoa, Konta i Sen-Simona, Dirkem nikada nije predlagao bilo kakav konkretan projekat uspostavljanja nove religije koja bi zamenila katoličanstvo. U tom smislu ne možemo govoriti o antiklerikalizmu koji je neprijateljski bio naklonjen samo prema uticaju klera, veći i o njegovoj želji da se uticaj i domen religije načelno svede na okvire privatnosti. Ipak, dobro svestan pomenute integrativne uloge religije, Dirkem supstitut katoličanstva (ili možda je bolje reći zamenu za njegovu funkciju) pronalazi u moralu koji kao svoju najveću svetinju mora imati prava, slobode, ali i dužnosti pojedinca – kultu individue. Borba protiv uticaja religije i klera istovremeno je bila i borba za alternativnu osnovu integracije (ili sadržaja kolektivne svesti) francuskog društva.

### 2. 2. 2. *Dirkem i intelektualci*

O idejnim i ideološkim borbama u političkom životu tadašnje Francuske, a u vezi sa odnosom prema pitanju individualizma, reći ćemo nešto više u petom poglavlju ovog rada. Pre nego što se posvetimo razmatranju teorijskih aspekata Dirkemovog odnosa prema individualizmu, moramo ukazati na ključne momente njegovog angažovanja na javnoj i intelektualnoj sceni. Njegovi javni angažmani su se zbili povodom događaja koji istovremeno spadaju u najznačajnije momente istorije Treće republike – afera Drajfus i Prvi svetski rat.

Oba događaja, u slučaju Dirkema, vezuje nit neprijateljstva spram Jevreja. Nažalost, tokom čitavog svog života susretao se sa izlivima antisemitizma. Smatramo da postoje tri važna momenta za razumevanje njegovog rada u kojima se susreće sa ovakvom pojavom. Prvi se dogodio za vreme francusko-pruskog rata (1870–1871), tačnije oktobra 1870. godine, kada je 15.000 nemačkih vojnika sa generalom Verderom (Werder) na čelu okupiralo Epinal.<sup>54</sup> Ovaj grad je prema popisu iz 1866. godine imao 11. 870 stanovnika i relativno malu jevrejsku zajednicu (od 142 pripadnika – 1852. godine). Zanimljivo je da

---

<sup>54</sup> Dirkem je rođen u gradu Epinal (Épinal) (departman Vož (Vosges), oblast Lorena (Lorraine)). Pripadao je jevrejskoj porodici u kojoj je bio najmlađe od četvoro dece – pored brata Feliksa (Félix) i sestara Rosin (Rosine) i Selin (Céline).

su početkom sedamdesetih godina XIX veka u Parizu izgrađene dve prostrane sinagoge. U periodu od 1841. do 1880. godine u glavnom gradu je došlo i do značajnog povećanja jevrejske populacije (Nord 1998: 64). Načelno, veći deo jevrejske zajednica je nakon 1871. godine bio sklon očuvanju republikanskog uređenja države (Nord 1998: 88–89).

Nakon poraza od Nemačke (Prusije) javno mnjenje je tražilo krivca za nedaće koje su zadesile Francusku. Prisećajući se početka rata Dirkem je o pojavi antisemitizma tokom francusko-pruskog rata rekao: „s obzirom na to da sam Jevrejin mogao sam da ga posmatram iz blizine” (Durkheim 2014: 252). Interesantno, ali rani susret sa antisemitizmom, iniciran porazom i „nacionalnom sramotom”, kod Dirkega nije izazvao razočaranje u Francusku naciju, već osećaj pobuđenog patriotizma (Lukes 1973: 41).

Za našu temu je njegovo etničko poreklo od značaja bar zbog još jedne okolnosti – izraženog asketizma, tj. duha požrtvovanja i marljivosti, koji je internalizovao još u ranom detinjstvu. Evo kako Žorž Davi (Georges Davy) vidi uticaj koji je na njega imalo porodično okruženje: „Prezir prema sklonosti da se sakrije napor, nipodaštavanje uspeha neostvarenog trudom, užasavanje od svega što nije pozitivno utemeljeno: život individue u okviru grupe, istine kroz njene racionalno utemeljene implikacije, ponašanje vođeno moralnim pravilima” (Davy, citirano prema: Lukes 1973: 41). Videćemo kasnije kako se ovaj opis Dirkemovog vaspitanja 'poklapa' sa republikanskim shvatanjem vrlina koje treba čuvati i preneti na nova, mlađa pokoljenja.

Kao što je poznato, Dirkem je sin rabina (Moïse Durkheim) i prvobitno mu je bio namenjen isti životni put koji je imao i njegov otac. Početak obrazovanja je stoga bio usmeren ka budućem pozivu i nastavku duge porodične tradicije,<sup>55</sup> koju će kasnije upravo on prekinuti, usmerivši svoja interesovanja ka laičkom obrazovanju. Njegovo jevrejsko, ali i 'nemačko' poreklo pratilo ga je tokom čitavog života (Fournier 2013: 14).

Drugi važan događaj koji povezuje Dirkega i antisemitizam jeste afera Drajfus (Alfred Dreyfus). Donošenje niza navedenih zakona tokom osamdesetih godina XIX veka ipak nije bilo dovoljno da se uspostavi diskontinuitet sa prethodnim vlastima i utvrde temelji novog demokratskog uređenja republike. Na poslednje nam jasno ukazuje afera koja pokazuje da je za deo tadašnje javnosti ideja individualne slobode bila podređena

---

<sup>55</sup> Emil Dirkem je zapravo odustajanjem od rabinskog poziva prekinuo dugu tradiciju svoje porodice (Filloux 1977: 8, fusnota 6).

'višim interesima' nacije.<sup>56</sup> List *La Libre Parole* 1. novembra 1894. godine objavljuje da je kapetan francuske vojske uhapšen. Hapšenje se zapravo dogodilo 15. oktobra, nakon kojeg je usledio i suđenje. Drajfus je osuđen za izdaju (22. decembra) i deportovan na Đavolje ostvo kako bi odslužio doživotnu kaznu. Kao kritičan datum za početak raspleta afere obično se uzima objava slavnog članka Emila Zole (Émile Zola) pod naslovom *Optužujem* od 13. januara 1898. godine. Članak je nominalno bio adresiran na predsednika republike Feliksa Fora (Felix Faure), a zapravo upućen čitavoj javnosti. Zanimljivo, lider socijalista i Dirkemov blizak prijatelj Žan Žores zahtevao je da se Drajfus osudi na smrtnu kaznu (Derfler 2002: 2), a njegova promena stava po ovom pitanju (prelazak na stanju drajfusara) uslediće nešto kasnije. U formalnom pogledu tok afere se kretao od ponovnog suđenja i umanjenja kazne (1899), preko pomilovanja dekretom predsednika Lubea (Émile Loubet), pa sve do konačnog ukidanja presude 12. jula 1906. godine. Alfredu Drajfusu je nakon formalnog okončanja afere čak dodeljen i Orden legije časti (Derfler 2002: 63, Whyte 2008: 313).

Drajfusova afera je izazvala talas antisemitizma u Francuskoj za koji, na osnovu svedočanstava članova Dirkemove porodice, možemo reći da se osetio čak i u jednom tako malom gradu (Epinal), dosta udaljenom od Pariza (Fournier 2013: 286). U Bordou i ostalim većim gradovima organizovani su protesti na kojima se otvoreno pozivalo na ubistva Jevreja. Na njihove radnje su postavljani plakati koji su pozivali na bojkot svih prodavnica u vlasništvu Jevreja. Međutim, Dirkem nije pokazivao posebnu zabrinutost kao pripadnik manjinske i ugrožene etničke grupe. Njegovi strahovi su se odnosili na, prema njegovom mišljenju, mnogo veća i fundamentalnija pitanja moralnog stanja francuske nacije s kraja XIX veka.

Februara 1898, u pismu Marselu Mosu, Dirkem otvoreno iznosi svoje stavove povodom afere Drajfus (Durkheim 1998: 110–112). Celokupnu situaciju označava kao izuzetno tešku, ali, interesantno, antisemitizam vidi tek kao efemernu pojavu. Ono što ga zapravo zabrinjava je situacija u kojoj tako „mala stvar” („mince affaire”) izaziva veliku moralnu pometnju u društvu. Tačnije, Dirkem pre svega cilja na reagovanje konzervativaca, koji ustaju protiv „svih vrsta principa za koje smo verovali da smo ih usvojili” (Durkheim 1998: 110). Kao 'lek' u političkoj i intelektualnoj borbi koja se

---

<sup>56</sup> Može se reći da je Francuskoj i dalje bio potreban „žrtveni jarac” kako bi se opravdao poraz od Nemačke.

odvija pred njegovim očima predlaže jedinstvo svih snaga na strani Drajfusa – simbola vrednosti koje treba braniti. Tim povodom saopštava Mosu da će Iberu predložiti osnivanje lige za vladavinu zakona.<sup>57</sup>

Iste godine Lidovik Trarje (Ludovic Trarieux), senator i bivši ministar pravde, inicira osnivanje udruženje pod nazivom *Liga za odbranu ljudskih i građanskih prava* (*Ligue pour la défense des droits de l'homme et du citoyen*). Dirkem je bio član, ali i sekretar ovog udruženja za čitavu oblast Bordoa. Od osnivanja *Lige* pokazuje izuzetnu angažovanost u okviru udruženja, a takva uloga, već značajne akademske figure fakulteta u Bordou, očigledno je zasmetala njegovim političkim neistomišljenicima. List *Le Nouvelliste* objavljuje članak u kojem je Dirkem direktno optužen za širenje drajfusovske propagande na samom fakultetu, dakle među njegovim studentima<sup>58</sup> (Fournier 2013: 291). Mimica smatra da je Dirkemovo angažovanje tokom afere Drajfus doprinelo njegovom ličnom napretku, što istovremeno znači i čitavom procesu institucionalizacije sociologije: „Sigurno je da najugledniji administratori visokoškolskog sistema nisu mogli zaboraviti revnosnog sekretara Lige u Bordou koji ih je onako detaljno i s neskrivenim zadovoljstvom obavestavao o svakom novom potpisu u prilog ‘drajfusarske’ stvari” (Mimica 2004: 208–209).

U reakciji na slavni članak Emila Zole u listu *L'Aurore*, Ferdinand Brintjer (Ferdinand Brunetière), ugledni istoričar književnosti, književni kritičar i predavač na *École normale supérieure*, iznosi u članku *Posle procesa* (*Après le procès*)<sup>59</sup> niz optužbi na račun 'intelektualaca'. Najviše im zamera što kao poznavaoici određene oblasti nauke ili umetnosti pretenduju na pravo autoriteta u pitanjima za koja nisu kompetentni (Mimica 2004: 199). U tom pokušaju obmanjuju javnost, jer svoje argumente navodno podupiru naukom, za koju se nikako ne može reći da jasno i nedvosmisleno potvrđuje njihove stavove. Od optužbi protiv intelektualaca za nas je zanimljiviji njegov stav prema individualizmu, koji otvoreno i direktno proglašava za opasnost: „Ako je ovo princip naše nacionalne armije, imamo pravo da ga ove opet ponovimo, nije demokratija ta koja je

---

<sup>57</sup> „[...] ligue permanente pour le respect de la légalité [...]”.

<sup>58</sup> Delegacija studenata se kasnije obratila listu sa namerom da demantuje njihovo pisanje ovim povodom.

<sup>59</sup> Objavljenom u magazinu *Revue des deux Mondes*, 15. marta 1898. godine.

neprijatelj, to su individualizam i anarhija”.<sup>60</sup> Brintjer odmah nakon ove tvrdnje individualizam i anarhiju proglašava za najveće neprijatelje demokratije i vojske.

### 2. 2. 3. *Kolektivna svest i individualizam*

Sve navedeno uzimamo za (pred)kontekst Dirkemovog rada *Individualizam i intelektualci*, koji je obavljen jula 1898. godine u listu *Revue bleue*, kao odgovor na stavove Ferdinanda Brintjera (Fournier 2013: 296). Dakle, Dirkem ističe da „Skorašnja intervencija jednog poznatog književnika...” (Dirkem 2007a: 41) predstavlja povod da se odgovori na pitanja koja su istovremeno od aktuelnog, političkog značaja, ali i razlog da se individualizmu dâ načelno, teorijsko i sociološko utemeljenje. Ovo pitanje je za nas od posebnog značaja, jer se u nameri da odbrani jednu posebnu vrstu individualizma, Dirkem poziva upravo na autoritet Rusoa. Za njega nije svako utemeljenje individualizma podjednako legitimno ili poželjno. Težeći da problem zasnuje u viđenjima najrelevantnijih filozofa koji se mogu 'upotrebiti' u raspravi, Dirkem kreće od dihotomije dva suprotstavljena koncepta individualizma.

Prvi koncept Dirkem pronalazi kod starih i dobro poznatih 'neprijatelja' njegovog shvatanja društva – utilitarista, ekonomista i Herberta Spensera. Individualizam ove vrste predstavlja „onaj sitničavi komercijalizam koji društvo svodi samo na ogroman stroj za proizvodnju i razmenu, i više je nego jasno da je celokupan zajednički život nemoguć ako ne postoje interesi viši od individualnih interesa. To što se takva učenja smatraju anarhičnim potpuno je zasluženno i mi se tome pridružujemo” (Dirkem 2007a: 42). Dirkem očigledno pokušava da ospori pomenute teorije istim diskurzivnim sredstvima kao i njegov neistomišljenik Brintjer. I za njega anarhizam predstavlja strašilo koje svoj uzrok ima u individualizmu. Ali Dirkem ne izražava posebnu zabrinutost zbog takvih shvatanja jer „ako individualizam nema drugih predstavnika, bilo bi zaista nepotrebno na taj način prevrtati nebo i zemlju ne bi li se porazio neprijatelj koji upravo spokojno umire prirodnom smrću” (Dirkem 2007a: 43).

---

<sup>60</sup> [https://fr.wikisource.org/wiki/Apr%C3%A8s\\_le\\_proc%C3%A8s](https://fr.wikisource.org/wiki/Apr%C3%A8s_le_proc%C3%A8s), pristupljeno 05. 12. 2018.

Želi da promovise kao uspostavljeni ideal jednu drugu vrstu individualizma, otelovljenog u *Deklaraciji o pravima čoveka*, ali i delima slavni pobornika republike – Kanta i Rusoa.<sup>61</sup> Izvor individualizma je kolektivan, tačnije, on je religijske prirode, jer društveni poredak koji čini njegovu osnovu nije samo „higijenska disciplina ili mudro uređenje života; to je religija u kojoj je čovek u isti mah i vernik i Bog” (Dirkem 2007a: 44). Zbog Dirkemovog razmatranja socijalizma i komunizma (o čemu ćemo nešto više reći u šestom poglavlju) važno je istaći da je kult individue ’štovanje’ koje se ne obraća i ne odnosi na konkretnog pojedinca, već je po svojoj prirodi „bezličan i bezimen”, on „dakle, lebdi daleko iznad svih pojedinačnih svesti i može im na taj način poslužiti kao središte okupljanja” (Dirkem 2007a: 46).

Odjek Kanta i Rusoa vidi se u objavi najvažnijeg elementa individualizma, iako se Dirkem u ovom slučaju ne poziva eksplicitno na ova dva autora: „kult čoveka ima kao prvu dogmu autonomiju uma [la raison], a kao prvi obred slobodu suđenja” (Dirkem 2007a: 47). Dovoljno je ukazati na osnovne elemente Kantovog shvatanja prosvetiteljstva i uvideti istu ulogu razuma u stvaranju ili očuvanju poželjne vizije društva i svakog pojedinca u njemu. Spis *Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost* Kant započinje upravo odgovorom iz naslova spisa. U njemu jasno iznosi da je prosvećenost „izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti (Unmündigkeit). Nezrelost je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog. Ta nezrelost je *samoskrivljena* onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja” [kurziv u originalu] (Kant 1974a: 43).

U želji da odbrani ulogu intelektualca koju je Brintjer tako snažno osporavao, Dirkem priznaje i uvažava autoritet zasnovan na znanju, odnosno potrebi da se sledi „kompetentno mišljenje” kada „se ne mogu izjasniti s punim poznavanjem stvari” (Dirkem 2007a: 47). Time pojedinac ne gubi svoju nezavisnost i samostalnost u odlučivanju, jer se saglasnost uspostavlja samo kada su „pruženi razlozi da bi se [neko]

---

<sup>61</sup> „No, postoji i jedan drugi individualizam nad kojim je teže odneti pobedu. Propoveda ga, već jedan vek, vrlo veliki broj mislilaca: to je individualizam Kanta i Rusoa, individualizam spiritualista, onaj individualizam koji je Deklaracija o pravima čoveka pokušala, manje ili više uspešno, da prevede u čvrsta pravila, individualizam koji se uobičajeno naučava u našim školama i koji je postao osnova našeg moralnog katihizisa” (Dirkem 2007a: 43).

povinovalo tuđem umu” (Dirkem 2007a: 47), a time, na razumu ustanovljeni individualizam, nikako ne podstiče atomizaciju ili anarhiju.

Odnos prema razumu kao konstitutivnom pojmu za razumevanje nastanka društva javlja se i kod Rusoa. Čovek postaje svoj sopstveni gospodar tek kada dospe u doba razuma, odnosno ukoliko se javi sposobnost da „jedini sudi o sredstvima da se održi” (Ruso 1993: 28). Još značajnije, razum je nezamenjiva instanca u putu ka izlasku iz prirodnog stanja.<sup>62</sup> Prirodni zakoni važe samo u slučaju bića koja su njime obdarena, te se stoga ne mogu odnositi na životinje (Ruso 1993: 134). Razum nije, dakle, samo osnova individualne samostalnosti, već i čitavog društvenog i moralnog poretka, jer je izvor opšte pravde (Ruso 1993: 51). Ruso je svestan da svako ne raspolaže razumom u jednakoj meri. Tako se za jedne javlja potreba za vođama kako bi svoje želje uopšte spoznali ili saobrazili razumu, dok se drugi, veliki zakonodavci, služe „razumom koji se uzdiže van domašaja prosečnih ljudi” (Ruso 1993: 56). Zdrav razum je sredstvo pomoću kojeg spoznajemo opšte dobro kao jedini cilj opšte volje (Ruso 1993: 101). Na kraju, razum je i brana (vrline) jednakosti (Ruso 1993: 134), kojoj ćemo posvetiti više pažnje u narednom poglavlju.

Ali zašto je Rusoovo (i Kantovo) shvatanje uloge razuma u nastanku i očuvanju moralnog i društvenog poretka važno u vezi sa Dirkemovom odbranom kulta individue? Kao što smo videli, pojedinac i njegovo racionalno promišljanje sopstvene situacije ključna je tačka prelaska iz prirodnog u društveno stanje (ili u slučaju Kanta u stanje prosvetiteljstava). Ova očigledna premisa mesto je od kojeg želimo da krenemo u razmatranje problema Dirkemovog pokušaja integracije Rusoovog nasleđa u sopstveni sociološki i politički projekat. Mimica tvrdi kako je Dirkemova odbrana individualizma

---

<sup>62</sup> „Ovaj prelaz iz prirodnog u građansko stanje dovodi kod čoveka do veoma značajne promene, zamenjujući u njegovom ponašanju instinkt pravdom i dajući njegovim postupcima moralnost koja im je ranije nedostajala. Tek tada, pošto glas dužnosti zameni fizički nagon, a pravo prohteve, čovek, koji je dotle gledao samo na sebe, nalazi se prinuđen da postupa po drugim načelima i da pita razum pre nego što će se povesti za sklonostima. Iako se u tom stanju lišava nekih preimućstava koja mu dolaze od prirode, on stiče druga, i to vrlo velika, njegove se sposobnosti vežbaju i razvijaju, njegove se ideje proširuju, njegova se osećanja oplemenjuju, cela njegova duša toliko se uzdiže da, kad ga zloupotrebe tog novog stanja ne bi često spuštale ispod stanja iz koga je proizišao, on bi morao neprestano da blagosilja onaj srećan trenutak koji ga je iz tog stanja zauvek istrkao i koji je njega, glupu i ograničenu životinju, pretvorio u razumno biće i čoveka” [kurziv B. F.] (Ruso 1993: 39).

bila kompatibilna sa njegovim sociološkim realizmom, odnosno da njegova epistemološka pozicija ne implicira priklanjanje antiindividualizmu (Mimica 2004: 193). Sa takvom pretpostavkom se možda i možemo složiti, međutim, uspostavljanje kulta individue na tradiciji jedne ili više prirodnopravnih teorija (Rusoa i Kanta) bez namere da se prihvate njene osnovne pretpostavke dovodi Dirkema do problematične pozicije.

Smatramo da se individualizam može 'braniti' sa pozicija sociološkog realizma samo ukoliko se zanemare evolutivni elementi Dirkemove teorije, a oni su centrirani oko problema koji je intenzivnije aktuelizovan tek sa dolaskom industrijske revolucije. U pitanju je tema koja je istaknuta u naslovu Dirkemove doktorske disertacije – sasvim jasno, mislimo na podelu rada i njene posledice.

Dirkem je makar delimično svestan problema koji se javlja kada se kult individue uspostavlja na osnovama Rusoove filozofije. Problem se ogleda upravo u ulozi individue u konstituisanju društva, odnosno političkog tela.<sup>63</sup> Celokupni korpus društvenougovornih teorija Dirkem je smatrao 'fikcijom' koja nema utemeljenja u stvarnom toku istorijskih događaja. Istoriografija nam ne ukazuje na bilo kakve tragove koji bi nas uputili na takav model nastanka društva. Zabluda dolazi od pretpostavke da se svaki društveni odnos u kojem nema prisile ili prinude može smatrati određenom vrstom ugovora, uspostavljenog samom činjenicom da odrasli pojedinac od svog ređenja živi u istom političkom telu (Dirkem 1972: 219). Izvor ove zablude Dirkem pronalazi u shvatanju da u 'nižim društvima' prinudi pripada mnogo značajnije mesto nego u kasnijim fazama evolutivnog razvoja. Jasno je da u ovom slučaju cilja na Spenserovu dihotomnu tipologiju između militarističkog i industrijskog tipa društva (Mingradi 2011: 58, Offer 2010: 223–252).

Upravo u kontekstu rasprave sa Spenserom Dirkem nam ukazuje na najznačajniju i za našu temu krucijalnu razliku u odnosu prema Rusoovoj društvenougovornoj teoriji:

„Pretpostavka o društvenom ugovoru se, naprotiv, ne može pomiriti sa podelom rada; što je veći udeo ove poslednje sve potpunije se moramo odricati

---

<sup>63</sup> „Hoće li se reći da je taj eklekticizam nužno protivrečan? Dakako, i ne pomišljamo da branimo način na koji su ti različiti mislioci pristupili ne bi li međusobno stopili pomenuta dva aspekta svojih [filozofskih] sistema. Ako, s Rusoom, pojedinac počinje da se smatra nekom vrstom apsoluta koji može i mora da bude sam sebi dovoljan očigledno je teško potom objasniti kako je moglo da bude ustanovljeno građansko stanje” (Dirkem 2007a: 45).



Rusovljevog postulata. Jer da bi takav ugovor bio moguć, potrebno je da se u datom trenutku sve pojedinačne volje saglase o zajedničkim osnovama društvene organizacije, te da, prema tome, svaka pojedinačna svest postavi sebi politički problem u svoj njegovoj opštosti. Ali, da bi se to ostvarilo, potrebno je da svaki pojedinac iziđe iz svog posebnog kruga, da svi pojedinačno igraju istu ulogu, ulogu državnika i ustavotvorca. Predstavite sebi trenutak u kome se društvo zasniva ugovorom: ako je pristupanje jednodušno, sadržina svih svesti je istovetna. Dakle, u meri u kojoj društvena solidarnost potiče iz takvog uzroka, ona nema nikakve veze sa podelom rada” (Dirkem 1972: 218).

Navedeni odlomak predstavlja možda i najeksplicitniju potvrdu da je za Dirkema pojam (opšte ili pojedinačne) volje ekvivalentan (opštoj ili pojedinačnoj) svesti. Ali za nas je u pogledu shvatanja kulta individue značajniji odnos podele rada i kolektivne svesti. No, pre nego što se pozabavimo tim problemom treba istaći da je Dirkem pretpostavio jednodušnost svih svesti u samom činu sklapanja društvenog ugovora. Njemu je svakako bilo dobro poznato da je za Rusoa društveni ugovor temeljni akt uspostavljanja političke zajednice, međutim, on se ipak odnosi na opšti i formalni okvir unutar kojeg se mogu javljati i artikulirati različite, pa i sasvim međusobno suprotstavljene volje. Ukoliko je država dobro uređena i sva zla političkog života eliminisana, pojedinačne volje će se 'sliti' u opštu volju, koja je artikulacija opšteg dobra. Dakle, saglasnost pojedinačnih volja u slučaju sklapanja društvenog ugovora nikako ne znači da se razlike između individua zauvek ili sasvim brišu. Društveni ugovor je samo pretpostavka mehanizma za usklađivanje tih razlika, a nikako osnova njihove apsolutne negacije (Ruso 1993: 35).

Imajući navedemo u vidu, možemo reći da Dirkemov kult individue ne pretpostavlja ništa manji konsenzus svih građana, jer se i u ovom slučaju radi o apstraktnom okviru (Dirkem 2007a: 46) koji za krajnji cilj ima slobodu svakog pojedinca. Ako je društveni ugovor nepomirljiv sa posledicama podele rada u pogledu odnosa<sup>64</sup> pojedinačne i kolektivne svesti, nalazimo da se problem, u jednakoj meri, javlja i u slučaju kulta individue. Rečeno Dirkemovom terminologijom, za nastanak i opstanak takvog

---

<sup>64</sup> Mislimo na saglasnost, podudarnost ili razliku.

kulta ne možemo pronaći bilo kakvu morfološku osnovu.<sup>65</sup> Društvena solidarnost javlja se samo na osnovu puke ljudske sličnosti, bez bilo kakve zajedničke socijalne osnove. Dakle, ne možemo prihvatiti kao obrazloženje eventualni argument o relativno maloju ulozi kolektivne svesti u integraciji društava organske solidarnosti, jer je u ovom slučaju irelevantan. Dirkem je u *Podeli* često ukazivao na opadanje značaja kolektivne svesti sa napretkom, odnosno evolutivnim razvojem društva, ali nikada nije razjasnio dvostruko shvatanje odnosa između 'baze' i 'nadgradnje', odnosno između morfološke osnove i kolektivne svesti. Kako je uopšte moguće da kolektivna svest opstaje uprkos strukturalnoj diferencijaciji (usložnjavanju) čitavog društva koje podela rada stvara kao svoju posledicu, ako je kolektivna svest proizvod *društvenih* sličnosti između članova jedne zajednice?

Teško se može braniti teza o postupnom 'pražnjenju' obima sadržaja kolektivne svesti. Takvo čitanje Dirkema podrazumevalo bi da se njeni sadržaji sa razvojem podele rada postepeno gube i postaju sve apstraktniji. Međutim, ova pretpostavka bi značila da je kult individue uvek bio prisutan kao deo njenog sadržaja i da se tokom vremena pojavio i 'ogolio' u vidu preostalog minimuma društvenog konsenzusa. Nije potrebno detaljnije poznavanje Dirkemovog dela kako bi se problematičnost takve argumentacije uočila:

„U društvima u kojima je ta [mehanička] solidarnost veoma razvijena, pojedinac ne pripada sebi, što ćemo videti malo dalje; on je doslovno stvar kojom raspolaže društvo. Isto tako, u tim istim društvenim tipovima, lična prava se još ne razlikuju od stvarnih prava” (Dirkem 1972: 160).

Nemoguće je ovakvo viđenje ličnih prava pomiriti sa Dirkemovim idealom kulta individue. Međutim, ovo nije jedino mesto u kojem Dirkem vrši 'inverziju' Rusoovog shvatanja odnosa individualnog i kolektivnog. U slučaju afere Drajfus u centru pažnje nisu bila svojinska i pomenuta stvarna prava njenog glavnog aktera. Lična svojina kao pravo nije bila na repertoaru tema sporenja između sukobljenih strana, bez obzira što se antisemitizam hranio navodnim ili stvarnim razlikama u materijalnom položaju Jevreja u odnosu na ostatak društva. Razmatranje izvora prava svojine nam možda najbolje

---

<sup>65</sup> „Tako se, malo-pomalo zapućujemo stanju koje je već sada skoro dostignuto, a u kojem članovi jedne iste društvene grupe više neće imati među sobom ničeg zajedničkog osim svoga svojstva čoveka, osim konstitutivnih svojstava ljudske osobe uopšte” (Dirkem 2007a: 49).

pokazuje koliko Dirkem duguje Rusou i u kojoj meri se u pogledu odnosa individualnog i kolektivnog od njega razlikovao.

### 3. Republika i etos jednakosti

„Uistinu, ako nije nemogućno da se jedna pojedinačna volja složi u nekim pitanjima sa opštom voljom, nemogućno je bar da ta saglasnost bude trajna i stalna; jer pojedinačna volja po svojoj prirodi teži privilegijama, dok opšta volja teži jednakosti” (Ruso 1993: 43).

„Svi treba da žive, a nitko se ne smije obogatiti. To je osnovno načelo prosperiteta nacije i pravila koja predlažem idu najdirektnije prema tom cilju” (Rousseau 1993: 129).

Dirkemovo shvatanje religije kao 'emblema' društva, odnosno posebne stvarnosti (*sui generis*) nosi sa sobom i moralne implikacije. Samoodricanje je prva pretpostavka svakog zajedničkog života ljudi, koja se javlja upravo zahvaljujući zahtevima najvišeg autoriteta prisutnog u svesti svakog pojedinca – samog društva. No, da bismo došli do značaja druge jedinične ideje za Dirkemovo delo, moramo prethodno pokazati gde je možemo pronaći; koji su autori u tom pogledu relevantni; u kojoj meri i na koji način se ispoljava kod svakog od njih; i na kraju, da li je sublimirana u sociološkoj teoriji koja nas u krajnjoj instanci najviše interesuje. Pre nego što krenemo sa pokušajem rekonstrukcije druge jedinične ideje u delima najrelevantnijih autora republikanske misli, moramo ponoviti da naš metodološki pristup problemu ne zahteva rekonstrukciju čitavih filozofskih, političkih ili pravnih sistema. Štaviše, nemamo nameru da ovde u celini prikazemo njihovo shvatanje republike. Vodilja će biti, kao i u slučaju ostalih jediničnih ideja, ideal, odnosno etos jednakosti.

No, pre nego što se detaljnije posvetimo analizi druge jedinične ideje republikanizma, koja za razliku od prethodne ima dublje istorijske korene,<sup>66</sup> moramo napomenuti da u ovom slučaju pod jednakošću ne mislimo na formalnopravnu jednakost. Pravna jednakost bila je veoma važan element razvoja republikanske misli. Samo određenje republike se teško može zamisliti bez jednakosti građana pred zakonom. Poslednje se posebno odnosi na moderne republike, koje nastaju nakon Američke i Francuske revolucije. One su izgrađene na pretpostavkama otpora feudalnom društvu, koje je počivalo na staleškim privilegijama, odnosno negiranju jednakog odnosa zakona prema pripadnicima jedne države. Možemo reći da se pitanje jednakosti pred zakonom

---

<sup>66</sup> Za razliku od jedinične ideje kojoj smo posvetili pažnju u prethodnom poglavlju, jednakost kao deo republikanske tradicije se može pronaći već u antici.

za neke od klasika republikanizma javlja kao pitanje svih pitanja. Razočaran u mogućnost da idealno političko uređenje ostvare vladari-filozofi, Platon menja svoje poglede i novu ulogu namenjuje zakonima (Platon 2004: 231). Platonovo shvatanje jednakosti pred zakonom svakako se ne može izjednačiti sa novovekovnim republikanskim teorijama, ali predstavlja početak i kamen temeljac kasnijih promišljanja. Tako se, na primer, kod Rusoa opšta volja otelovljuje upravo u zakonima, koji su jednaki za sve građane. Bez jednakosti pred zakonom republika ne bi mogla postojati. Ruso sve važne elemente svoje teorije dovodi u vezu ili definiše kroz pojam zakona. I Monteskje vidi relaciju zakon–građanin kao veoma važnu za republike (Monteskje 2011: 19), posebno naglašavajući veći stepen izjednačenosti u pravima i obavezama u odnosu na druge oblike uređenja.

Ne želeći da negiramo značaj jednakosti pred zakonom za razvoj republikanske misli, u ovom poglavlju ćemo ideju jednakosti razmatrati u njenom širem ili makar drugačijem značenju – društvenomaterijalnom i moralnom (etos). Druga jedinična ideja republikanizma nije težnja ka potpunom egalitarizmu. Jednakost se javlja kao ideal kojem treba težiti ili kojem građani republike streme kako bi je očuvali. Naglašavamo da ćemo je posmatrati kroz moralni diskurs o ugroženosti zajednice (republike). Uvećanje nejednakosti se stoga ne javlja uvek kao kontrast idealnom ili željenom stanju, u kojem bi svaki pojedinac imao jednak 'materijalni položaj',<sup>67</sup> već kao refleksija o opasnostima u slučaju njenog odsustva. U okviru ove jedinične ideje republikanizma nećemo pronaći razvijen kategorijalni aparat, kao, na primer, u slučaju marksizma, koji bi nam ponudio objašnjenje ekonomskih mehanizma stvaranja nejednakosti. Nećemo naći ni diskurs o neumitnoj ekonomskoj nužnosti koja bi nas vodila kao jednakosti svih. Egalitarizam se ne nalazi u bilo kakvoj formi nužnog zaključka koji se donosi iz prethodno postavljenih (ekonomskih) premisa. (Ne)jednakost, ponavljamo, nosi u slučaju republikanizma snažan moralistički pečat. U ovom poglavlju želimo pokazati da se nejednakost u republikanskom nasleđu može razumeti kao namera da se preduprede moralno nepoželjne pojave koje nastaju kao posledica *relativne deprivacije*. Centralni pojam – etos jednakosti

---

<sup>67</sup> Preciznost koja bi vodila ka tačnijem definisanju i razlikovanju pojmova u sociološkoj upotrebi – npr. materijalni položaj, prihod itd. – u ovom slučaju nam ne bi bila od velike pomoći i predstavljala bi izvestan anahronizam. Navedene terminološke ili pojmovne razlike nisu bile deo rečnika republikanske misli i teorije.

– u ovom poglavlju ne želimo da svedemo isključivo na nivo običaja, jer obuhvata i (političke i građanske) vrline.

Ali šta uopšte znači etos jednakosti za republiku, ako znamo da se nejednakost može javiti kao legitimna, funkcionalna, pa čak i poželjna? Dovoljno je samo navesti Monteskievo shvatanje aristokratije (kao oblika republike), u kojem se jedan sloj izdvaja i po svom materijalnom položaju, a ne samo po svojoj političkoj ulozi. Da li se u tom slučaju može govoriti o jednakosti kao jediničnoj ideji republikanizma? Na ovo pitanje se može odgovoriti na više načina. Prvi bi bio da se vrlina jednakosti javlja kao željeni ideal, bez obzira što su autori koje u okviru ove ideje uzimamo u razmatranje bili skeptični prema mogućnostima da se jednakost u republici i ostvari (Ruso 1993: 75).

Za nas je od navedenog još važnije isticanje dinamičkog momenta ovog problema. Nije reč samo o tumačenju etosa jednakosti kao konačnog ili trajnog ideala koji se može 'suspendovati' ili uzeti sa rezervom zbog svih prepreka pronađenih u odsustvu potrebnih antropoloških kvaliteta. Jednakost je ograničena manjkavostima ljudske prirode. Dinamička dimenzija ove jedinične ideje podrazumeva kritiku *brzih* i *naglih* promena u pravcu stvaranja materijalnih nejednakosti.<sup>68</sup> I u ovom pogledu se odsustvo egalitarnosti očitava kao moralno pitanje. Nagle promene koje dovode do nejednakosti ospoljavaju se, odnosno uočavaju kao moralno nepoželjne pojave – zavist, ljubomora, gramzivost, sebičnost itd. Upravo one ugrožavaju republiku, a ne nejednakost *per se*. Ukoliko je nejednakost prihvaćena i 'omeđena' nizom stabilnih i vremenski konstantnih vrednosti, normi<sup>69</sup> i institucija koje budno motre nad njenim građanima, republički moralni poredak neće biti ugrožen. Drugim rečima, ukoliko su uspostavljene i shvaćene kao pravedne, ne predstavljaju opasnost po stabilnost. Jednakost se ne ostvaruje bez napora i truda, jer gotovo po pravilu podrazumeva (samo)žrtvovanje, odnosno odricanje.

Iako smo kao jedan od elemenata kriterijuma republikanskog nasleđa (koji nas u slučaju Dirkegovog dela zanima) uzeli vladavinu utemeljenu na zakonu, među republikanskim autorima postoji saglasnost o velikoj važnosti običaja za nastanak i očuvanje republike. Običaj kao deo etosa ističe se kao čvršći temelj od samog zakona koji

---

<sup>68</sup> Odmah moramo istaći da se i potpuna jednakost u republikama isticala kao opasnost, ali mnogo ređe nego što je to slučaj sa promenama u 'suprotnom smeru'.

<sup>69</sup> Na primer, u slučaju poretka za koji građani smatraju da je utemeljen na pravdi.

je akt individualnih volja.<sup>70</sup> Isti odnos između običaja i zakona uviđa i Aristotel u *Politici*. I za njega običaji čine temelj zakona Politeje.<sup>71</sup>

Makijaveli takođe uviđa značaj običaja, smatrajući da oni čine čvršći osnov od samog zakona. Zakon se zapravo javlja tek kada običaji ne mogu ispuniti potrebe političkog tela: „Kad nešto samo od sebe bez zakona dobro djeluje, nije potreban zakon; kad, međutim, uzmanjkaju dobri običaji, smjesta je nužan zakon” (Machiavelli 1985a: 160). Sa pojavom zakona potreba za običajima ne nestaje, jer Makijaveli uviđa da se zakoni ne mogu odvojiti od običaja i da su međusobno usko povezani i potrebni kako bi ispunjavali svoju ulogu: „Kao što su za dobre običaje potrebni zakoni, tako su i za poštivanje zakona potrebni dobri običaji” (Machiavelli 1985a: 184). Makijaveli nam ukazuje na opasnosti koje se javljaju ukoliko (dobri) običaji iščeznu. Kada je Rim osvojio Kapuu (Capua), izložio se opasnosti od napuštanja sopstvenih običaja koji su ga učinili tako slavnim, jer 'mešajući se' sa osvojenim stanovništvom istovremeno je počeo da usvaja i njihove običaje. Srećne okolnosti, kao što je blizina Rima i neiskvarenost samih Rimljana, doprinele su da do propasti republike ipak ne dođe. U ovom slučaju Makijaveli suprotstavlja pokorene narode u kojima „se živi u slasti i lasti” sa štedljivošću i drugim izvanrednim vrlinama Rimljana (Machiavelli 1985a: 265). Slabljenje dobrih rimskih običaja i vrlina nije nepoželjno samo pogledu moralnog stanja republike, već istovremeno slabi i odbrambenu moć rimske vojske, odnosno izlaže ih „opasnosti da ih pobijedi tko god ih napadne” (Machiavelli 1985a: 265).

---

<sup>70</sup> „I one takozvane drevne navike nisu ništa drugo do deo te celine. Uza sve to, potpuno je opravdano i naše tvrđenje, maločas izneto, da se ta pravila ne smeju nazivati zakonima u pravom smislu, ali da se ne sme ni olako preći preko njih. To su, naime, spona svakog državnog uređenja i one se nalaze na sredini svega što je određeno i utvrđeno pisanim zakonima i onoga, sa druge strane, što će još biti određeno. Ukratko, to su pradedovski i veoma stari običaji. Ako su određeni kako valja, i ako su isprobani, oni pisanim zakonima pružaju potpunu sigurnost i zaštitu; međutim, ako izađu iz okvira valjanog, onda se događa isto što i na građevinama kada popuste potporni zidovi, ako se oni sruše, tada se ruši sve, sve će ležati tumbe jedno preko drugog, i potporni zidovi i oni delovi koji su kasnije iznad njih čvrsto i dobro sagrađeni” (Platon 2004: 155).

<sup>71</sup> „Uz to su zakoni koji se zasnivaju na običajima važniji i tiču se važnijih stvari nego pisani zakoni. Stoga je čovek kao vladar pouzdaniji nego pisani zakoni, ali nije pouzdaniji od zakona koji počivaju na običajima” (Aristotel 1975: 83).

Monteskje takođe uviđa potrebu običaja kao oslonca zakona u republikama.<sup>72</sup> Za njega „Rim je bio brod koji su u oluji održavala dva sidra: religija i dobri običaji” (Monteskje 2011: 100). Isti odnos prema običajima vidimo i u njegovom shvatanju odnosa prema otadžbini.<sup>73</sup> Pojašnjavajući (građanske) zakone Atine, o odnosima između roditelja i dece, Monteskje navodi propise i situacije koje sina obavezuju da o svom ocu preuzme brigu i staranje. Sve okolnosti i slučajeve koji nisu bili previđeni, zakonodavac je prepuštao običajima.<sup>74</sup>

Kada je u pitanju Rusoovo delo, već smo ukazali na važnost koju pridaje običajima. Za njega su običaji preduslov ili temelj svakog zakona. Njegova filozofija se često posmatra kao odgovor na pitanja odnosa između svake pojedinačne volje i odluka čitave političke zajednice, dakle, u svetlu svesnih i nameravanih odluka različitih aktera<sup>75</sup> koji stvaraju opšta pravila – zakone. Ipak, uloga običaja, navika i javnog mnjenja za Rusoa predstavlja preduslov postojanja republike kao političke zajednice (Ruso 1993 64–65). U tom pogledu se Ruso (od svih predstavnika republikanizma koje ovde navodimo) u najvećoj meri približava Dirkemovom shvatanju kolektivne svesti. Dakle, ne samo da možemo razmatrati uticaj pojma opšte volje na izgradnju Dirkemovog sociološkog pojmovnog aparata (kao što smo gore učinili), već se i 'ostatak' Rusoove političke teorije javlja kao putokaz koji nam omogućava bolje razumevanje odnosa između dva autora. Navedeni deo Rusoovog *Društvenog ugovora* ostao je u senci mehanizama koji bi trebalo da obezbede načine usaglašavanja individualnih volja. Dirkemova kritika Rusoa se takođe često fokusirala upravo na Rusoove individualističke premise u shvatanju funkcionisanju političkog tela, ali i pokušaja objašnjenja nastanka samog društva (Dirkem

---

<sup>72</sup> „Vrlina u republici je stvar sasvim prosta: to je ljubav prema republici, osećanje a ne posledica saznanja [...] Ljubav prema otadžbini vodi valjanosti običaja, a valjanosti običaja ljubavi prema otadžbini (Monteskje 2011: 41).

<sup>73</sup> „Zato su, ustanovljujući skromnost u kući, valjane demokratije otvorile put javnim rashodima, kao što je bilo u Atini i Rimu. Tada su se raskoš i obilje rađali iz dubina same skromnosti: i kao što religija zahteva čiste ruke da bi se bogovima prinete ponude, tako su i zakoni zahtevali čedne običaje da bi se moglo doprinostiti otadžbini” (Monteskje 2011: 42).

<sup>74</sup> „Na oca i sina zakon je gledao samo kao na dva građanina i odlučivao je imajući u vidu jedino političke i građanske obzire: smatrao je da su dobroj republici potrebni pre svega dobri običaji” (Monteskje 2011: 381)

<sup>75</sup> Pojedinačnih ili kolektivnih.



2007a: 45, Durkheim 1966: 120). On samo na jednom mestu, tek uzgredno, primećuje da Ruso razdvaja pisane zakone od običaja (Durkheim 1966: 124). U svakom slučaju, sasvim razumljivo, Dirkem je mnogo više pažnje posvetio problemima suverenosti, zakona, opšte volje i ostalim značajnijim pojmovima Rusoovog dela.

Zašto je baš gore navedeno shvatanje uloge običaja, navika i javnog mnjenja važno za komparaciju sa Dirkemovim delom? Kada se bliže pogleda određenje običaja kod francuskog sociologa, može se uočiti da je ono za njega „kolektivna činjenica prvog reda”.<sup>76</sup> Nema potrebe dodatno isticati koliko su za Dirkema običaji važni s obzirom na predmete (ili teme) njegovih istraživanja. Osim porodice, kao predmeta predavanja (*Uvod u sociologiju porodice*), on ih svakako pronalazi i u drugim domenima ljudskog delovanja<sup>77</sup> – religiji, ekonomiji, politici itd. Mada javnom mnjenju ne pridaje tako veliki značaj kao običajima, ono ima srodnu ulogu u očuvanju pravnih normi kao i u slučaju Rusoa. Javno mnjenje je izvor moći autoriteta zakona (Dirkem 1972: 158). Kada se u *Podeli* odlučio za pisane pravne akte kao empirijski materijal na kojem će dokazati svoju hipotezu, Dirkem se rukovodio pre svega metodološkim razlozima. Zato se javno mnjenje na određenim mestima javlja kao relevantni sadržaj kolektivne svesti.<sup>78</sup>

Da javno mnjenje predstavlja važan element društvene kohezije, Dirkem ističe i na drugim mestima. Poredeći velike i male gradove, uočava da u prvima javno mnjenje budno motri na svakog pojedinca i ograničava ili makar usmerava njegove želje i težnje. Sa druge strane, u velikim gradovima ono ne može imati takvu funkciju, jer je svaki pojedinac suviše 'daleko' da bi se nad njim budno motrilo (Dirkem 1972: 297). Javno

---

<sup>76</sup> „Ali kako prepoznati običaj? Po tome što je to način postupanja koji ne samo da je uobičajen, već je i obavezan za sve žitelje društva. Ono što ga izdvaja nije veća ili manja učestalost; to je njegova zapovedna snaga. On ne predstavlja prosto ono što se najčešće radi, već ono što mora da se radi. To je pravilo kojem svako mora da se povinuje i za čije nepoštovanje sledi neka kazna. Postojanje kazne jeste kriterijum koji sprečava brkanje običaja sa običnim navikama” (Dirkem 2008b: 121–122).

<sup>77</sup> Ostavljamo po strani pitanje zašto se u gore navedenoj definiciji običaji ne razlikuju jasno u odnosu na pravne norme (zakone).

<sup>78</sup> „Tačno je, kao što smo to već istakli, da zajednička svest i solidarnost koju ona proizvodi nisu u celosti izražene kroz kazneno pravo; prva stvar a duge veze a ne samo one čije kidanje progoni. Ima manje snažnih ili više neodređenih stanja kolektivne svesti čije se dejstvo oseća posredstvom moralnih shvatanja, javnog mnjenja, a da s njima nije spojena nikakva zakonska sankcija, a koja, ipak, doprinose obezbeđenju društvene kohezije” (Dirkem 1972: 175).

mnjenje, odnosno kolektivna svest može imati značajnu ulogu jedino ukoliko je društvo izdeljeno na manje odeljke koji „potpuno obavijaju pojedinca” (Dirkem 1972: 299).

No, ukoliko se složimo da su običaji temelj republika, ostaje nam da se zapitamo da li se isto može reći za samu jednakost. Već smo istakli da je u slučaju druge jedinične ideje istorijski 'zahvat' dublji, pa time i sadržajnije. Prvi u nizu autora kojem ćemo posvetiti pažnju jeste Platon. U ovom slučaju će u centru naše pažnje biti njegovo delo *Zakoni*, koje, za razliku od *Države*, ispunjava sve republikanske 'kriterijume' postavljene na početku ovog rada. Takođe, ono nastaje kao posledica razočaranja predlozima iznetim u *Državi* (Đurić 1997: 356), odnosno mogućnostima njihove primene.

U ovom slučaju ćemo na umu imati pre svega ideju o materijalnoj jednakosti u republici. Platon nam prvi skreće pažnju koliko je jednakost važna za očuvanje republike i na koji način se može očuvati. Ona se mora uspostaviti pri samom osnivanju republike kroz raspodelu zemljišta svakom (slobodnom) građaninu. Zemljišta mora biti taman toliko da ga bude dovoljno za opstanak članova svakog domaćinstva (Platon 2004: 107). Svako dodeljivanje van granica 'minimuma' pretil stabilnosti republike. Da bi se utvrđeni poredak sačuvao, Platon upozorava da ne sme biti „sramne kupovine i prodaje između sebe!” (Platon 2004: 110). U ovom slučaju misli na trgovinu zemljištem, koja bi značajnije izmenila početnu društvenu strukturu, odnosno raspodelu nepokretne imovine. Pored trgovine, skreće pažnju i na druge situacije koje mogu izmeniti navedenu strukturu (na primer, miraz, nasleđivanje itd.). Platon je svestan koliko je teško promeniti vlasničku strukturu unutar određene države kada se ona već uspostavi. Zato ukazuje na sve opasnosti za zakonodavca koji želi da uspostavi imovinsku jednakost ili oprost dugova. Pri svakom pokušaju javljaju se otpori onih koji upozoravaju ili pak proklinju zakonodavca-reformatora zbog sprovedenih promena (Platon 2004: 59).

Već smo ukazali na značaj ideje o prosečnom članu društva kao temelju republike. Iako u pogledu bogatstva ova ideja budi asocijacije na Aristotela, Platon je prvi istakao prosečno imućne građane polisa kao najbolje rešenje. Upravo zbog toga Platon savetuje svima da svojoj deci ne ostavljaju velika bogatstva u nasledstvo, jer to nije dobro ni za državu niti za one koji nasledstvo dobijaju. Najbolje je da imanje bude dovoljno veliko kako bi omogućilo zadovoljenje najnužnijih potreba, ali da istovremeno ne privlači „laskavce” (Platon 2004: 99). I na drugim mestima eksplicitno ukazuje da je prosečno

imanje najbolje, kako za državu, tako i za svakog pojedinca unutar nje (Platon 2004: 54, 99).

Kao i u slučaju shvatanja vrline,<sup>79</sup> Aristotel smatra da je prava mera imovine ona koja se nalazi između dve krajnosti – siromaštva i bogatstva. Odaje priznanje Solonu jer je kao zakonodavac imao na umu jednakost i predupredio sticanje imovine slobodnih građana bez bilo kakvih ograničenja (Aristotel 1975: 36). Svaka država se deli na vrlo bogate i vrlo siromašne, a treći deo čine oni koji se nalaze između dve krajnosti i upravo predstavljaju temelj politeje. Republiku odlikuje i težnja ka jednakosti u raspodeli moći, koja za posledicu ima veću dugotrajnost ovog oblika uređenja.<sup>80</sup>

Veličinu imanja Aristotel direktno povezuje sa vrlinom, tvrdeći da umerenosti odgovara imanje srednje veličine, kao i da upravo ono omogućava da se čovek „potčini zapovestima razuma” (Aristotel 1975: 104). Srednji slojevi<sup>81</sup> čine temelje države, jer doprinose njenoj stabilnosti. Pre svega, oni ne žele imovinu drugih građana, nasuprot bogatima ili siromašnima, koji žele više od onoga što imaju. Poslednji jer imaju vrlo malo, a bogati jer žele svoje imanje još više da prošire. Najbolja država (politeja) upravo je ona koja ima najbrojniju 'srednju klasu', jer kada je ona najbrojnija može se suprotstaviti težnjama krajnjih delova društvene strukture građanstva – bogatima i siromašnima. Srednji slojevi se bogatima i siromašnima mogu suprotstaviti čak i kada nemaju apsolutnu brojčanu nadmoć, jer su interesi dva preostala dela društva toliko međusobno suprotstavljeni da se ne mogu zajedno udružiti protiv srednjeimućnih. Balansirajući između dva 'pola', uvek mogu ostvariti svoje interese. Ukoliko u određenoj državi postoji malobrojna grupa koja poseduje veliko bogatstvo – dok ostalima ne ostaje gotovo ništa – javlja se plodno tle za razvoj pervertiranih oblika državnog uređenja – krajnje demokratije ili oligarhije. Zanimljivo, ali Aristotel predviđa i mogućnost istovremene nadmoćnosti i bogatih i siromašnih. U tom slučaju se javlja tiranida (Aristotel 1975: 105–104).

---

<sup>79</sup> „Vrlina je odabiračka naklonost volje, koja se drži sredine podesne za sopstvenu prirodu, a određene razmišljanjem, i to onako kako bi je odredio razuman čovek. A sredina je držanje između dveju mana, jedne koja je preteranost i druge koja je nedostatak” (Aristotel, citirano prema Đurić 1997: 390).

<sup>80</sup> „Politeje su dugotrajnije od aristokratija stoga što tu većina ima veću moć, a ljudi više vole uređenje koje im daje jednakost. S druge strane, bogataši, ako im država da prevlast, postaju osioni i žele da povećaju svoju moć” (Aristotel 2003a: 144).

<sup>81</sup> Ovaj termin u slučaju Aristotela koristimo uslovno, u drugom značenju u odnosu na savremenu sociološku terminologiju.

Pišući pohvalno o uređenju Sparte, tom idealu gotovo svih pobornika republike, Makijaveli primećuje da je Likurg predvideo „veću jednakost imovine, a manju jednakost u političkim položajima” (Machiavelli 1985a: 164). Rođen u porodici bez plemićkih korena Makijaveli u diskurs uključuje i ’rusoovske’ elemente referisanja na samu prirodu – koja je sve ljude stvorila jednake. Želeći da ospori stub nasledne aristokratije, koji simbolički predstavlja ideja o tzv. plavoj krvi, odnosno prirodno datim nejednakostima između plemstva i puka, ukazuje nam na isključivo društvene korene nejednakosti. Svoju predstavu o nejednakosti oslikava kroz metaforu: „Svucite nas sve do gola, vidjet ćete da smo slični; zaodjenite nas njihovim ruhom a njih našim: mi ćemo bez dvojbe izgledati plemenito a oni prosto; jer samo smo po siromaštvu i bogatstvu nejednaki” (Machiavelli 1985b: 126).

Hvaleći Nemačku, odnosno tadašnje nemačke države (republike), jer su sačuvala slobodu, Makijaveli primećuje da postoje dva razloga zašto su one jedini preostali primer na koji se vredi ugledati. Prvi se odnosi na odsustvo velike trgovine sa susedima, za kojom nisu imali potrebu pošto su neophodna dobra sami proizvodili. Bez značajnijeg kontakta sa ostatkom Evrope,<sup>82</sup> nisu iskvarili svoje običaje ili, drugačije rečeno, nisu prihvatili „običaje naroda koji su prava iskvarenost svijeta” (Machiavelli 1985a: 223). Ovde još jednom vidimo značaj koji je Makijaveli pridavao običajima.

Drugi razlog koji Makijaveli navodi odnosi se upravo na samu jednakost. U navedenim republikama se ne gleda blagonaklono na građane koji se ponašaju ili žive kao plemići. Osim toga, građani su prema „gospodi i plemićima” prilično neprijateljski raspoloženi, a ukoliko im se ukaže mogućnost, skloni su čak i da ih propuste kroz šake ili pak ubiju „kao začetnike iskvarenosti i uzročnike svake smutnje” (Machiavelli 1985a: 223). Pojašnjavajući ovakav odnos prema nejednakosti, Makijaveli nudi određenje pojma „plemić”, kojim se označava svakog ko dokon živi u izobilju, zahvaljujući zemljišnim posedima. Dakle, bez rada ili čak brige o elementarnim egzistencijalnim pitanjima. Oni, odnosno plemići, za Makijavelija su opasni u svakoj republici. Njegovo shvatanje značaja

---

<sup>82</sup> Preciznije, Makijaveli eksplicitno navodi Španiju, Francusku i Italiju (Machiavelli 1985a: 223).

jednakosti anticipira Montesjkjeovo razlikovanje republike i monarhije. Dok prvu dovodi u vezu sa jednakošću, drugi oblik uređenja odlikuje upravo njeno odsustvo.<sup>83</sup>

Monteskje je od svih navedenih autora verovatno najviše i najotvorenije isticao važnost jednakosti za republiku. Kao što smo videli, ostali autori su takođe jasno ukazivali na vezu između jednakosti i republike, ali u slučaju Monteskjea ona postaje element određenja samog (demokratskog) uređenja (Monteskje 2011: 41). No, kako bismo razumeli Monteskjeov odnos prema republici i mesto jednakosti u njoj, moramo istaći makar nekoliko osnovnih napomena. Monteskje je sve forme državnih uređenja podelio na zakonite (republika i monarhija) i nezakonite (despotija), a svaki oblik odlikuje njemu svojstvena priroda i načelo vladavine (Monteskje 2011: 24).

Dok pod prirodom ili strukturom republike podrazumeva vladavinu čitavog naroda ili jednog njenog dela, u monarhiji suverenu vlast ima pojedinac. Iako se suverena vlast u oba slučaja nalazi u rukama jedne jedine osobe, za razliku od despotije, vlast monarha je ograničena zakonima. Sva tri oblika državnog uređenja odlikuje njima svojstveno načelo – vrlina u republici, čast u monarhiji i strah u despotiji. S obzirom na to da Monteskje republikansko uređenje dalje deli na demokratsko i aristokratsko, svakom od njih pripada i odgovarajuća vrlina na kojoj počivaju. U slučaju demokratije Monteskje ističe maksimu: „ljubav prema demokratiji je ljubav prema jednakosti” (Monteskje 2011: 41). Ali demokratija takođe podrazumeva i skromnost, jer se jednakost bez nje ne može dugoročno održati (Monteskje 2011: 45). Ipak, kao načelo aristokratije (jednog od oblika republike) Monteskje ne proglašava jednakost, već umerenost. Zbog toga bi se možda moglo prigovoriti našoj osnovnoj pretpostavci u ovom poglavlju da je za republiku etos jednakosti od fundamentalne važnosti. Ukoliko aristokratija, kao jedan od dva oblika republike, ne počiva na ovom idealu može se zaključiti da smo u slučaju Monteskjea samo delimično u pravu. Međutim, razmatrajući načelo aristokratije Monteskje nikako ne isključuje jednakost. Naprotiv, u njoj zakoni moraju „da pokušaju da ponovo uspostave onu jednakost koju uređenje države nužno oduzima” (Monteskje 2011: 48). Dakle, iako u slučaju aristokratije načelo nije jednakost, već umerenost, ona mora biti njen cilj, kao izvesna protivteža nejednakosti, koja se nužno javlja zbog same

---

<sup>83</sup> „Treba, dakle, republiku uspostaviti tamo gdje vlada velika jednakost, a vladavinu pojedinca gdje je velika nejednakost, inače će se stvoriti nešto u čemu nema razmjera i što će malo potrajati” (Machiavelli 1985a: 224).

prirode uređenja. Možemo konstatovati da je Montesjkjeov pogled na republiku u ovom pogledu zapravo aristotelovski, jer i on smatra da je za srećnu republiku potrebno mnogo osrednjih ljudi, kako po bogatstvu, tako i po sposobnostima (Monteskje 2011: 42).

Kao što je dobro poznato, Dirkem je doktorirao 1893. godine, a njegova doktorska disertacija će postati jedna od najznačajnija studija u istoriji sociologije. U skladu sa tadašnjom akademskom praksom, Dirkem je istovremeno priložio i latinsku tezu – *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit* – koju je završio novembra 1892. godine (Fournier 2013: 135). U ovoj tezi je čast za uspostavljanje osnovnih principa sociologije pripala Montesjkjeu.

Dirkem je od svih teoretičara republike kojima smo do sada posvetili pažnju samo Montesjkjeu posvetio čitavo jedno delo.<sup>84</sup> Pre nego što uzmemo u razmatranje Rusoov odnos prema jednakosti u republici, moramo ukazati na nekoliko važnih tačaka u kojima se najjasnije vidi Dirkemov odnos prema Montesjkjeovom shvatanju republike. Imajući u vidu vreme nastanka *latinske teze*, kao i prirodu tog dela, ne može nas začuditi Dirkemova namera da pitanje Montesjkjeovog odnosa prema republici i monarhiji tretira kroz dihotomnu podelu koju uvodi u *Podeli*. Idejni koreni podele na društva organske i mehaničke solidarnosti u sekundarnoj literaturi su dovođeni u vezu sa različitim autorima. Tako Kozer (Coser 1994: xiv) ističe da su binarne tipologije društva bile proizvod devetnaestovekovne misli, odnosno da se slične podele mogu pronaći kod Spensera, Mejna (Henry Sumner Maine) i Teniesa.

Četiri godine pre odbrane svoje doktorske disertacije (1889) Dirkem objavljuje rad – *Zajednica i društvo prema Teniesu* – posvećen Teniesovoj najznačajnijoj studiji (Durkheim 2009: 383–390). Uticaj sada već slavne knjige *Zajednica i društvo* na Dirkemovu tipologiju oblika solidarnosti za mnoge je neosporno. Tako se po ugledu na Teniesa kao ključni činilac prelaska iz društva mehaničke u društva organske solidarnosti javlja demografski faktor (Fournier 2013: 125). Luks pak smatra da je Dirkem Teniesov pojam *zajednice* (*Gesellschaft*) i *društva* (*Gemeinschaft*) izjednačavao sa ekvivalentnim pojmovima iz svoje tipologije solidarnosti<sup>85</sup> (Lukes 1973: 143). Navedenim ocenama se pridružuje i Lukić, ističući: „da su ova dva osnovna Dirkemova pojma iz njegove ‘Podele

---

<sup>84</sup> Rusou je posvetio seriju predavanja, od koje će tek kasnije (nakon njegove smrti) nastati knjiga.

<sup>85</sup> Istina, Luks dalje navodi i razlike između navedenih pojmova, kao i kritike koje su dva autora međusobno upućivala jedan drugom.

društvenog rada' u znatnoj meri istovetna s odgovarajućim Tenisovim pojmovima” (Lukić 1987: 181).<sup>86</sup>

Prožimanje sa Spenserovom sociologijom je još dublje i sveobuhvatnije. Njegova tipologija, odnosno podela na vojna i industrijska društva svakako predstavlja uzor za Dirkemovu dihotomiju (Turner 1984, Perrin 1995). Kao i u slučaju uticaja Teniesove podele na razvoj Dirkemove teorije, i Spenserov doprinos se može razmatrati tek uz uvažavanje svih razlika koje u ovom pogledu postoje između njega i Dirkema (Offer 2010: 179–180, Lizardo 2009). Bez obzira što je u *Podeli* dobar deo usmeren upravo ka kritici i osporavanju individualističkih premisa Spenserove sociologije, srodnosti između dva autora su značajne i očigledne.<sup>87</sup> Međutim, uticaju Spenserove sociologije ćemo više pažnje posvetiti u drugim poglavljima rada.

Ukoliko tzv. latinsku tezu, koju je Dirkem priložio uz svoju doktorsku disertaciju, ne tretiramo samo kao rad napisan tek zarad ispunjenja akademskih obaveza, bićemo u prilici da bolje uočimo idejne izvore njegove tipologije. Ne želimo negirati značaj navedenih autora, ali još veća greška bi bila počinjena ukoliko bismo smatrali da se sa njima završava 'spisak' svih imena koja bi mogli biti navedeni u istom kontekstu. No, čini nam se da je u potrazi za idejnim izvorima podele na društva mehaničke i organske solidarnosti potrebno krenuti od samog Dirkema, odnosno njegove latinske teze, u kojoj pronalazimo čvrste i eksplicitne smernice za odgovor na naše pitanje.

Dirkem je Montesjkjeov doprinos video pre svega u definisanju predmeta i metoda sociologije (Dirkem 2008a: 31). U obimnoj sekundarnoj literaturi posvećenoj izučavanju Dirkemovog dela nije se posvetila značajnija pažnja (u odnosu na obimnost ukupne literature) uticaju Montesjkjea. Retki su autori koji pridaju veću važnost latinskoj tezi. Naravno, ima i izuzetaka. Na primer, Miler tvrdi da je: „Dirkemova dodatna [latinska –

---

<sup>86</sup> Takođe, kao i Luks, Radomir Lukić ističe i razlike: „Dirkem, mnogo više nego Tenis naglašava postojanje mešovitih oblika društva, odn. postojanje u 'društvu' izvesnih elemenata koje Tenis nalazi samo u zajednici. Isto tako, nasuprot Tenisu, Dirkem je očigledno naklonjeniji društvu, odn. organskoj solidarnosti, jer se tu pojedinac može bolje razviti, nego zajednici, odn. mehaničkoj solidarnosti, koja pojedinca sprečava u razvoju držeći ga pod spregom” (Lukić 1987: 181).

<sup>87</sup> Tenies je čak Dirkemovu teoriju označio kao modifikaciju doprinosa engleskog klasika (Lukes 1973: 143)

B. F.] teza na neki način mnogo važnija od *Pravila*, jer je značajna za razvoj njegovog internalističkog [*internalist*] programa” (Miller 2003: 47).

U okviru (recentnije) dirkemološke literature posvećene odnosu prema Monteskeju, dominiraju pojašnjenja, razmatranja i razrade latinske teze koje ne izlaze bitnije iz okvira gore navedenog citata. Dakle, najčešće se ukazuje koliko je, prema Dirkemu, Monteskeje zadužio sociologiju kao nauku u teorijskometodološkom smislu. Ovaj dug se očituje u tretiranju društvenih fenomena kao stvari koje se mogu objasniti racionalnim putem, kao i uvođenjem pojma *zakona* i postupka klasifikacije (*tipova*), odnosno uporednog metoda u 'arsenal' (budućih) društvenih nauka (Miller 2003: 49, 55, 60; Lukes 1973: 68, 278–280, 282; Berlinerblau 2005: 218; Jones 2005: 26, 31; Jones 2004: 232, 248, 252, 254, 256, Nisbet 1965: 159; Fournier 2013: 136–138; Ilić 2006: 165; Dingley 2008: 15; Hunt 1988: 25). Pored isticanja zasluga za uspostavljanje sociologije kao nauke, u sekundarnoj literaturi se istovremeno mogu pronaći interpretacije Dirkemovih pogleda na Monteskejeovu podelu državnih uređenja – republike, monarhije i despotije (Miller 2003: 3, 50, 57; Lukes 1973: 280–281; Jones 2004: 236, 246; Fournier 2013: 136). U ovim razmatranjima se ne odlazi mnogo dalje od ukazivanja na Dirkemov sociološki pristup Monteskejevoj podeli državnih uređenja.

Sam Dirkem je sasvim jasno želeo da ukaže na sociološku prirodu Monteskejeove klasifikacije i zapravo je dovede u direktnu vezu sa njegovom osnovnom dihotomijom, koja se javlja u doktorskoj disertaciji. Podela na organsku i mehaničku solidarnost ključ je za razumevanje prirode republike.<sup>88</sup> Nasuprot osobenostima republike stoji njen antipod – monarhija.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> „Takođe se gotovo svi bave istom aktivnošću: obrađuju komad zemlje, koji je isti za sve, kako bi iz njega izvukli ono što im je potrebno za život. Jednom rečju nedostaje bilo kakva podela rada u društvenom telu, osim ako ne želimo da tim imenom nazovemo smenjivanje pri obavljanju državnih magistratura o kojima smo napred govorili... Slika domovine obuzima umove, i svako je ravnodušan prema ličnom interesu, zato što nema gotovo ništa u vlasništvu; nema, dakle, ničega sto može da razjedini građane vukući ih na suprotne strane. U tome je ta vrlina koju Monteskeje smatra osnovom republike” (Dirkem 2008a: 52–53).

<sup>89</sup> „Priroda monarhije potpuno je različita. U njoj su sve funkcije, ne samo iz javnog, već i iz privatnog života, rasporedene među raznim klasama građana. Jedni se bave zemljoradnjom, drugi trgovinom, treći raznim zanatima; ima onih koji donose zakone, onih koji ih sprovode, bilo sudeći, bilo vladajući, i niko nema pravo da se udaljava od svoje uloge i da zadire i uloge drugih. Zbog toga monarhija ne može da se definiše kao vlast jednoga [...] U tome leži načelo po kojem se monarhija razlikuje od drugih političkih



Dakle, Dirkem uz pomoć svoje tipologije, koju je očigledno imao na umu dok je pisao svoju latinsku tezu, pojašnjava razliku između republike i monarhije. Iako ćemo u nastavku ovog poglavlja reći nešto više o Montesjkjeovom shvatanju republike i etosu jednakosti, sa kojom je ona neraskidivo povezana, za sada želimo samo podvući dva elementa Dirkemovog pogleda na *Duh zakona*. Prvi se odnosi na shvatanje republike kao zajednice u kojoj se svi bave istim aktivnostima. Ovakav pogled na Montesjkjeovo shvatanje republike mora se označiti kao očigledna simplifikacija. Još preciznije, Monteskje svakako nije ekonomske aktivnosti građana republike ograničavao samo na poljoprivredu. Trgovačke republike u *Duhu zakona* Monteskje ne spominje tek uzgred. Štaviše, one su bile detaljno prikazane i analizirane. Drugo, Dirkemova ocena da građanin u republici „nema gotovo ništa u vlasništvu” takođe predstavlja očigledno pojednostavljivanje Montesjkjeovog shvatanja. Iako je skromnost poseda ili bogatstva često isticana, republika može biti i aristokratija. Ovu formu republike odlikuje upravo postojanje sloja koji se u pogledu svog bogatstva izdvaja od ostalih građana.

Malo je verovatno da Dirkem nije pažljivo čitao Montesjkjea s obzirom na to da je latinska teza u celosti posvećena ovom autoru. Stoga se odgovor na razloge navedenih simplifikacija i nepreciznosti u tumačenjima mora potražiti na nekom drugom mestu. Jasno je da se u ovom slučaju podela na društva mehaničke i organske solidarnosti, koja stoji u 'pozadini' tumačenja, javlja kao izvesna Prokrustova postelja. Smatramo da se potpuniji odgovor može dobiti tek kada u vidu imamo širu sliku, odnosno uzmemo u obzir Dirkemovo shvatanje uloge korporacija u savremenim društvima. Tek kada se Dirkemov koncept korporacije posmatra kao kvazirepublika, otvaraju se perspektive koje nam olakšavaju razumevanje navedenih pojednostavljivanja u interpretaciji Montesjkjeovog dela. O ovom problemu ćemo reći nešto više u narednim poglavljima.

No, vratimo se pitanju jednakosti. Ruso je od svih autora koje smo naveli najviše pažnje posvetio pitanju društvene (ne)jednakosti. *Rasprava o poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, napisana povodom konkursa akademije u Dižonu, posvećena je upravo ovom pitanju. Institucija imovine je za Rusoa neraskidivo povezana sa procesom udruživanja radi stvaranja države. Država nastaje kako bi se zaposednuti delovi

---

režima: podela rada, koja u republici nije postojala, ovde teži da se razvije do maksimuma. Društvo bi onda moglo da se uporedi sa živim bićem čiji elementi, svaki u skladu sa svojom prirodom, obavljaju različite funkcije” (Dirkem 2008a: 53–54).

zemljišta očuvali i obezbedili od drugih pretendena (Ruso 1993: 161). Svojina nad zemljištem je za njega ključan deo procesa prelaska od prirodnog ka društvenom stanju.<sup>90</sup>

Rusoov odnos prema pitanju jednakosti, razmatran u kontekstu konkretnog političkog uređenja, ipak je nešto složeniji. Moglo bi se reći da u ovom slučaju prati Monteskieov narativ, koji se u 'kretanju' od demokratije ka monarhiji (ili despotiji) može posmatrati kao kontinuitet – od potpune jednakosti do krajnje nejednakosti. Demokratija zahteva najviše vrline i jednakosti, kako u pogledu bogatstva, tako i u formalnopravnom pogledu. Ona je za Rusoa teško ostvariva ili, preciznije, gotovo nemoguća, jer „ako se shvati u strogom smislu reči, prava demokratija nije nikad postojala, niti će ikad postojati” (Ruso 1993: 75). Istina, za Rusoa čak i monarhija može biti republika, ali samo ukoliko počiva na zakonima i opštoj volji suverena koja ograničava monarha kao predstavnika izvršne vlasti (Ruso 1993: 53, fusnota 5).

Ali ne možemo zaboraviti da je ipak demokratiju video kao utopiju, odnosno nedostižni ideal koji zahteva suviše od običnih smrtnika pošto „tako savršena vlada nije za ljude” (Ruso 1993: 75). Za razliku od demokratije, u aristokratiji zakonodavna vlast nije po svom sastavu istovetna izvršnoj (magistrati). Dakle, u ovom slučaju ne postoji potpuna jednakost građana u pogledu učešća u izvršnoj vlasti. Ne može se, sa druge strane, reći da Ruso odriče aristokratiji inherentnu težnju ka jednakost ili da makar ne pronalazi razloge i 'opravdanja' za nejednakosti koje se javljaju.<sup>91</sup>

Vidimo da u ovom slučaju Ruso nije posebno originalan u odnosu na Monteskieovo shvatanje aristokratije. Teško da se može reći kako Ruso ovaj oblik uređenja preferira u odnosu na demokratski samo zbog 'operativnih' mogućnosti aristokratske vlade, koja je u stanju da brže i bolje reaguje kada je potrebno. Njegovo opredeljenje za aristokratski oblik ne dolazi samo od razumevanja demokratije kao uređenja koje se teško može ostvariti. Razlog možemo pronaći i u meritokratskom

---

<sup>90</sup> Rusoov odnos prema pitanju institucije svojine razmotrićemo kasnije u radu.

<sup>91</sup> „Ali, ako aristokratija zahteva nešto manje vrlina negoli narodna vlada, ona zahteva i neke druge vrline koje njoj odgovaraju, kao umerenost kod bogatih i zadovoljenost svojim stanjem kod siromaha, jer izgleda da kod nje stroga jednakost ne bi bila na svome mestu; ona nije bila poštovana čak ni u Sparti. Uostalom, ako taj oblik i sadrži izvesnu nejednakost u imovnom stanju, to je svakako zato da bi vođenje javnih poslova uopšte bilo povereno onima koji najbolje mogu da mu posvete sve svoje vreme, a ne, kao što tvrdi Aristotel, da bi se prvenstvo uvek dalo bogatima. Naprotiv, važno je da suprotan izbor pokaže ponekad narodu da među ljudskim zaslugama ima osnova za prvenstvo koje su važnije od bogatstva” (Ruso 1993: 77).

principu, koji se javlja kao mogućnost i prednost aristokratije. Ovaj princip, na primer, uočavamo u slučaju podele na prirodne, izborne i nasledne aristokratije (Ruso 1993: 76). Dok za nasledne tvrdi da su „najgore od svih”, izborne uzima kao najbolje jer je to „aristokratija u pravom smislu reči” (Ruso 1993: 76).

O Rusoovom viđenju monarhije ovde nećemo posebno raspravljati iz dva razloga. Prvi jem jer za njega ona predstavlja najmanje poželjan oblik vladavine od svih koje navodi kao zakonite i utemeljene u opštoj volji. Sve prednosti monarhije koje Monteskje ističe Ruso vidi kao njene mane – teritorijalna veličina države i posredni nivoi vlasti (plemstvo).<sup>92</sup> Osim toga, monarhija prema Rusou ima i brojne druge nedostatke: problem kontinuiteta vlasti nakon smrti monarha; odsustvo konstantnog odnosa veličine kraljevstva spram sposobnosti vladara; način selekcije koji omogućava pojedincima da se uspnu na istaknute položaje<sup>93</sup> (Ruso 1993: 78–79). Drugi razlog se odnosi na Rusoovo razumevanje odnosa monarhije i republike. Iako na jednom mestu dozvoljava mogućnost da i drugi oblici (osim demokratije i aristokratije) budu obuhvaćeni pojmom republike (Ruso 1993: 53, fusnota br. 5), poglavlje posvećeno monarhiji nam daje nešto drugačiju sliku. U njemu Ruso republiku i monarhiju stavlja u direktnu suprotnost (Ruso 1993: 79).

Na ovom mestu dolazimo do veoma značajnog pitanja za republikansko nasleđe – gde su granice jednakosti i da li se njima može postaviti određeno ograničenje. Drugim rečima, da li postoji neki drugi republikanski ideal koji može ograničiti težnju ka uspostavljanju jednakosti? Rekli bismo da se pravda ili meritokratija gotovo uvek javlja kao određeni kontrabalans etosu jednakosti. Meritokratiju ovde shvatamo kao uži pojam u odnosu na pravdu,<sup>94</sup> jer se odnosi samo na pitanje zasluga ili sposobnosti spram privilegija koje pojedinci imaju (npr. bogatstva). Na suprotstavljenost jednakosti i meritokratije ukazuje nam i Platon, koji tvrdi:

„A pravičnost se, kao što malopre rekosmo, sastoji u tome da se nejednakostima uvek daje prema njihovoj prirodi, pa time i istinski jednako. Isto tako je neophodno za svaku državu da s vremena na vreme primenjuje i onu pre

---

<sup>92</sup> Oba ova momenta su za Rusoa očigledno prepreka za artikulisanje opšte volje.

<sup>93</sup> Dok je Monteskje smatrao da čast kao načelo monarhije omogućava „regrutovanje” pojedinca koji težeći sopstvenom interesu ostvaruju opšte dobro, Ruso tvrdi da se „izdižu najčešće su samo mali smutljivci, podli lupeži i niski spletkaroši, čiji mali talenti, pomoću kojih se na dvorovima dolazi na visoke položaje, služe samo zato da javnosti otkriju njihovu nesposobnost kad na te položaje dođu” (Ruso 1993: 79).

<sup>94</sup> Pojam koji zauzima tako značajno mesto u istoriji političke filozofije.

pomenutu takozvanu jednakost, ako želi da delimično ne iskusi unutrašnje razdore. Ne zaboravimo da su prividna pravičnost i popuštanje, ako ih primenjujemo, uvek protivni pravdi i predstavljaju kršenje savršenosti i pravilnosti” (Platon 2004: 124).

Platon *takozvanom* ili *prividnom pravičnošću* označava jednakost koja ne uzima u obzir sposobnosti ili zasluge građana, tačnije, ona ih upravo 'neutrališe', jer svakog nagrađuje bez obzira na njihove prirodne razlike. Zanimljivo je da nejednakosti koje nastaju zbog različite prirode pojedinaca proglašava *istinskom jednakošću*. Takođe, Aristotel u *Politici* tvrdi da jednakost kao mehanizam zaštite od pobuna unutar države može poslužiti samo do izvesne mere, jer „se ljudi od vrednosti mogli ljutiti, smatrajući da zaslužuju više nego jednak deo, pa stoga, čini se, često sklapaju zavere i dižu pobune” (Aristotel 1975: 38). Na problem stabilnosti države u vezi sa percepcijom pitanja jednakosti i pravde (meritokratije) od strane građana Aristotel ukazuje i na drugim mestima (Aristotel 1975: 122). Dakle, kao što ćemo videti u nastavku rada, etos jednakosti se u čitavom nasleđu republikanizma javlja upravo kao izvesna zaštita od zavisti i ljubomore, koje mogu dovesti do političke (društvene) nestabilnosti. Odnos materijalne jednakosti i nagrađivanja prema zaslugama (meritokratije) za nas je važna tema, jer se Dirkem u svojim nastojanjima da ponudi predlog reforme francuskog društva našao u situaciji da formuliše nova i originalna rešenja za stare (republikanske) dileme. Centralna uloga u ponuđenom rešenju pripada instituciji korporacije, koju je želeo da revitalizuje.

Ali zašto smo se odlučili da u slučaju ove jedinične ideje govorimo o etosu jednakosti? Da li time tvrdimo da republikansko nasleđe o kojem govorimo odlikuje težnja ka uspostavljanju apsolutnog egalitarizma? Jednakost na koju u ovom slučaju ciljamo ne odlikuje bilo kakva ideja uspostavljanja sasvim egalitarne distribucije bogatstva, moći i ugleda. Štaviše, neki autori eksplicitno ističu da je takva težnja za republiku pogubna.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> „Načelo demokratije se kviri ne samo kada iščezne duh jednakosti već i kada zavlada duh krajnje jednakosti, kada svako želi da bude jednak onima koje izabere da bi mu zapovedali. Tada narod, ne mogavši da podnese čak ni onu vlast koju sam nekom poveri, hoće sve da radi sam – da odlučuje umesto senata, da sprovodi vlast umesto magistrata i da odbaci sve sudije” (Monteskje 2011: 93).

Monteskje je očigledno imao na umu jednakost u pogledu vlasti, odnosno pitanje raspodele moći u društvu. Ruso je imao nešto širi pogled na problem odnosa jednakosti i demokratije, ili, preciznije, mogućnosti da se demokratija ostvari s obzirom na to kakvu jednakost podrazumeva. Smatrao je da ona ima malo izgleda da nastane i postoji (Ruso 1993: 75). Demokratija predstavlja teško ostvariv oblik vladavine, jer u isto vreme mora ispuniti više uslova – malu teritoriju kako bi se građani lako okupili radi glasanja, kao i značajnu jednostavnost običaja „koja bi otklonila mnoštvo trnovitih poslova i raspri” (Ruso 1993: 75). Pored navedenih uslova, Ruso navodi da je potrebno „mnogo jednakosti u položajima i bogatstvu, bez čega ne bi dugo opstala jednakost u pravima i u vlasti” (Ruso 1993: 75). U duhu prethodnog uslova, Ruso tvrdi da su demokratija i raskoš međusobno nespojivi, jer je poslednja nužno povezana sa bogatstvom. Potpunu jednakost u republikama nisu isključivali samo Monteskje i Ruso. I površnim čitanjem Platona, Aristotela i Makijavelija uviđamo da za nju u republikama nema mesta.<sup>96</sup>

Dakle, etos jednakosti u republikama nikako nije podrazumevao apsolutnu jednakost, posebno onu koja bi se odnosila na raspodelu materijalnih dobara. U tom pogledu bi se možda i pre moglo govoriti o želji da se velike nejednakosti izbegnu nego nameri da se unutar svake republike ostvari potpuni (materijalni) egalitarizam. Strah od posledica nejednakosti, prema našem mišljenju, snažno je obeležio republikanski diskurs o kojem ovde raspravljamo. Takođe, potpuna jednakost bi bila u suprotnosti sa idealom pravde, odnosno meritokratije, jer ne može svako dobiti ono što mu pripada ukoliko razlike između građana postoje bilo u pogledu vrline, bilo u pogledu rada i truda uloženog zarad sticanja određenih dobara, pozicija moći i prestiža. Videćemo kako i na koji način je Dirkem pristupio ovom problemu i kako je rešenje ponudio za pomirenje ova dva načela. Ali za sada nam je važnije da ocrtao šta bi to etos jednakosti u republikama mogao da bude.

Diskurs o jednakosti u republikanskoj tradiciji obeležen je snažnom moralnom dimenzijom, koja se najbolje i najjasnije vidi kada treba istaći posledice njenog odsustva. Čak bi se moglo reći da je razlog za tako učestalo insistiranje na jednakosti u republikanskom nasleđu strah od mogućih posledica, a ne svest o nepravедnosti poretka u kojem (materijalne) nejednakosti postoje. Jednostavnije iskazano, češće ćemo se

---

<sup>96</sup> Naravno, u slučaju antičkih filozofa mislimo samo na slobodne građane.

susresti sa razmatranjem posledica nejednakosti i ukazivanjima na njene negativne moralne konsekvence, nego sa tumačenjima samih uzroka.<sup>97</sup>

### 3.1. *Imovina, luksuz i republikanske vrline*

Iako je svoj naučni ugled u velikoj meri stekao zahvaljujući temi koja je do tada bila 'zabran' ekonomije (podela rada), njegove analize ostalih fundamentalnih pitanja 'susedne' nauke ostale su skrajnute i manje razmatrane u literaturi. Upravo takva pitanja su teorija vrednosti i poreklo institucije svojine kojima posvećuje pažnju tokom svojih predavanja na fakultetu u Bordou (1890–1900). Predavanja će kasnije biti objavljena pod nazivom *Sociološke lekcije (Leçon de sociologie)*.

U nameri da objasni temelje i logiku nastanka institucije svojine Dirkem svoju raspravu započinje polemikom sa idejom o imovini<sup>98</sup> kao proizvodu ljudske aktivnosti, odnosno ishodu rada kao njenog 'kristalizovanog' oblika. Ovo shvatanje, tvrdi Dirkem, polazi od jedne očigledne pretpostavke – proizvod rada mora pripasti onome kome pripada i sama sposobnost, tj. energija potrebna za njegovo stvaranje. Dobra koja pojedinac stvara jednako su njegova koliko i navedene sposobnosti koje poseduje (Durkheim 1950: 145). Kao ilustraciju ovakvog shvatanja imovine Dirkem ukazuje na teoriju vrednosti Džona Mila (John Stuart Mill) i njegovu nameru da ponudi rešenje starog problema ekonomske nauke – izvora vrednosti. Kako nam samo ime govori – radna teorija vrednosti – uzima rad za njen jedini izvor, što Dirkem vidi kao problematičnu premisu iz nekoliko razloga. Njegove primedbe u polemici koja se ne vodi isključivo sa Milom<sup>99</sup> možemo podeliti na tri dela.

Prvi se odnosi na samu radnu teoriju vrednosti, drugi na odnos između rada kao izvora vrednosti i institucije svojine, i treći na problem raspodele, odnosno opšteg

---

<sup>97</sup> Navedeno nikako ne znači da razmatranje uzroka nejednakosti nedostaje u republikanskom nasleđu. Ruso je svakako u tom pogledu otišao najdalje.

<sup>98</sup> Pojam imovine i svojine ćemo ovde koristiti kao sinonime.

<sup>99</sup> Shvatanje da imovina proishodi iz rada Dirkem smatra široko rasprostranjenom (Durkheim 1950: 144–145).

uporišta legitimacije ove institucije. Treba reći da se prvi od drugog dela polemike može razlikovati isključivo na analitičkom nivou (te ćemo ga ovde objediniti), jer se ne pravi striktna razlika između problematizovanja ove teme u domenu proizvodnje sa jedne strane i raspodele sa druge. Ova 'zabuna' je ublažena direktnim pozivanjem na citat iz Milovog dela *Principi političke ekonomije* (Mill 1885: 200) u kojem se zaista javlja ideja o željenoj meritokratskoj ideji raspodele imovine na osnovu sposobnosti pokazanih u tržišnim uslovima (Durkheim 1950: 145).

U prvom delu kritike (u vezi sa raspravom o svojini) Dirkem ne iznosi tako originalne primedbe na račun radne teorije vrednosti. Onima koji izvor ekonomskih dobara pronalaze u radu upućuje pitanje: kako je moguće da vrednost određenog proizvoda (imovine) uveća, a da sam vlasnik čak „ni prstom ne mrdne” (Durkheim 1950: 146)? Ista sudbina, samo sa suprotnim ishodom, može zadesiti vlasnika imovine u vidu zastarele tehnologije koja otkrićem savremenijih sredstava za rad značajno gubi na svojoj vrednosti. Ipak, mora se priznati da je Dirkem imao blagonakloniji stav prema radnoj teoriji vrednosti u *Podeli*. Argumentacija o nepravедnim ugovorima ili uslovima razmene dobara i usluga gotovo se podudara sa marksističkom (Dirkem 1972: 370–372). U svakom slučaju, možemo reći da je Dirkem bio svestan mnoštva faktora koji utiču na konačnu vrednost jednog dobra.

Za nas je ipak važnija kritika (Milove) pretpostavke o imovini kao isključivom proizvodu rada. Zanimljivo, Dirkem u ovakvom shvatanju pronalazi i liberale i socijaliste, jer u jednakoj meri ističu rad i sposobnosti za osnovu njene (re)distribucije. Međutim, za Dirkema imovina ne može pripadati isključivo pojedincu koji je stvara, jer „mi ne pripadamo sebi samima u potpunosti; mi dugujemo drugim, različitim grupama kojima pripadamo” (Durkheim 1950: 145). Zatim nastavlja svoju argumentaciju postavljajući pitanja – ako društvenim grupama kojima pripadamo dajemo najbolje što imamo, zašto ne bismo davali i materijalne proizvode našeg rada; društvo od pojedinca nekada zahteva da položi i svoj život,<sup>100</sup> zašto ne bi zahtevalo i dobra koja mu pripadaju (Durkheim 1950: 145)? Pritom, eksplicitno odbacuje svaku primedbu da bi ograničavanje prava na imovinu

---

<sup>100</sup> U slučaju ovog zahteva društva prema pojedincu Dirkem ne daje bliža pojašnjenja, ali čini nam se da je po tom pitanju dosta blizak Rusoovom shvatanju ovog problema (Ruso 1993: 50). Sa druge strane, nikako ne možemo reći da je Ruso svestan ograničenja koja se pred takve zahteve moraju postaviti (Rousseau 1993: 30).

bilo u suprotnosti sa kultom individue, tj. kultom ljudske ličnosti [le culte de la personne humaine] (Durkheim 1950: 146).

Osim toga, pojedinac imovinu ne duguje i ne stiče samo zahvaljujući svom radu, bez obzira kako shvatali tržišnu dinamiku i da li smo pobornici radne ili subjektivne teorije vrednosti. Imovina se nikada ne može svesti na puki rad jer ima svoju društvenu funkciju koja ograničava mogućnosti njenog titulara. Određene situacije ograničavaju raspolaganje svojinom zbog posebnih okolnosti u kojima se vlasnik imovine nalazi, a sve kako bi se zaštitili njegovi interesi.<sup>101</sup>

Bez obzira na iskazanu skeptičnost u pogledu države kao potencijalnog titulara i regulatora kolektivne imovine (Durkheim 1971: 259), Dirkem je instituciju nasleđivanja video kao arhaični ostatak bez uporišta u moralu savremenog društva (Durkheim 1950: 254). Preciznosti radi, Dirkem se posebno protivi nasleđivanju *ab intestat*, pošto ni na koji način ne povezuje nagradu (imovinu) sa zaslugama. Svestan da jedna institucija sa tako dugom tradicijom (prenošenje imovine između različitih generacija u okviru jedne porodice) ne može ni tako brzo iščeznuti, predlaže 'kompromisno rešenje' koje bi podrazumevalo mogućnost nasleđivanja ograničenog dela imovine.<sup>102</sup>

Pitanjem jednakosti i Dirkemovim viđenjem reforme francuskog društva zasnovane na profesionalnim udruženjima (korporacijama) bavićemo se u narednim poglavljima rada. Sada moramo napomenuti da se kao rešenje problema postojeće regulative nasleđivanja javlja upravo ova institucija – sa zadatkom upravljala 'viškovima' svojine koja bi se javila usled pomenutog ograničenja. Sve što se ne može preneti potomcima preminulog titulara (ili bilo kom drugom fizičkom ili pravnom licu na osnovu testamenta), ostaje u kolektivnom vlasništvu korporacije. Zbog svoje tromosti i udaljenosti od potreba svakodnevnog života država je još lošije rešenje od nasleđivanja u okvirima porodice (Durkheim 1971: 259). Sa druge strane, porodica više nije pogodna jer je njena stabilnost i postojanost dovedena u pitanje prekidom kontinuiteta – u ekonomskom pogledu – između generacija koje je čine (Durkheim 1950: 256). U nastavku ćemo predložiti moguće odgovore na pitanje da li su na ovakav izbor uticale i

---

<sup>101</sup> Ukratko, rečeno savremenom pravnom terminologijom, Dirkem ovde ima na umu odsustvo poslovne sposobnosti vlasnika.

<sup>102</sup> Svestan da je bilo veoma teško odrediti koju vrednost bi potomci legitimno naslediti Dirkem ovo pitanje ostavlja po strani.



političke, tj. ideološke borbe u Francuskoj toga doba. Još važnije, ukazaćemo u kojoj meri je ova ideja utemeljena u republikanskoj tradiciji.

No, treći deo polemike je za nas najzanimljiviji – pitanje krajnjeg utemeljenja svojine, odnosno izvora njene legitimnosti uopšte. Pozivajući se na Kanta, Dirkem rad vidi samo kao „spoljni znak posedovanja” (Durkheim 1950: 156). Formalnopravno imovina osim radom, može biti stečena i razmenom, donacijom (poklon) i nasleđstvom. U prvom slučaju razmena proizvoda ne može sama po sebi stvoriti novu vrednost, ali s obzirom na to da uslovi razmene nisu idealni, ona, kao posledica nepravednih uslova na tržištu, stvara ’asimetrične’ ishode. Dirkem nikada nije ponudio koherentno objašnjenje šta su to ’pravedni’ ili fer ugovori razmene, a šta ’nepravedni’. Pravednost uslova zaključivanja ugovora i razmene Dirkem u *Podeli* ne ograničava samo na odsustvo nasilja: „Potrebno je dakle da svaka vrsta prinude bude odsutna; ali gde počinje prinuda? Ona se ne sastoji samo u neposrednoj upotrebi nasilja; jer posredno nasilje isto tako uništava slobodu” (Dirkem 1972: 370). Iako je svestan da se radnička klasa nalazi upravo u takvim okolnostima u odnosu na vlasnike kapitala (Dirkem 1972: 371–372), Dirkem u pogledu moguće promene takve situacije ne predlaže marksistička rešenja.<sup>103</sup>

Ukoliko rad ne može biti (jedina) osnova za opravdanje i razumevanje istorijske geneze nastanka institucije imovine, gde možemo naći njene temelje? Osim razmatranja Milove ’ekonomske’ teorije porekla imovine, Dirkem se pozabavio još jednim pogledom na ovo pitanje. Drugi pogled na nastanak imovine sa kojim polemiše poreklo utemeljuje u volji pojedinca iskazanoj kao legitimno pravo na posedovanje potencijalnog predmeta svojine. Zanimljivo, ali za ’odabranog’ predstavnika navedene teorije porekla imovine Dirkem uzima Kanta, dok se Ruso javlja tek usput, kao sporedna ’figura’ rasprave. Činjenica je utoliko zanimljivija s obzirom na to da Dirkem zapravo prati Rusoovu nit argumentacije nastanka i objašnjenja legitimnosti institucije svojine.

Pozivajući se na Kanta, Dirkem ukazuje da je mogućnosti definisanja imovine jasna u situaciji kada je pojedinac fizički vezan za predmet svojine (na primer, kada ga drži u svojim rukama). Međutim, ukoliko je volja (ili njen prosti iskaz) osnova za konstituisanje imovine, veza između objekta svojine i pojedinca koji na nju pretenduje mora biti intelektualne prirode (Durkheim 1950: 151). S obzirom na to da volja nije

---

<sup>103</sup> Više o Dirkemovom shvatanju socijalizma i ulozi korporacija kao ’leka’ za društvene probleme u četvrtom poglavlju rada.

ograničena u kategorijama prostora i vremena, javlja se pitanje međusobnog usklađivanja različitih aktera, koji mogu iskazati svoje pretenzije na jedan isti predmet. Interesantno, kako bi objasnio poreklo ovog problema Dirkem se služi istim misaonim eksperimentom kao i Ruso.<sup>104</sup> Ali, Dirkem je svestan da pojedinačna volja ne može biti zakon za ostale volje koje takođe mogu pretendovati na isti deo zemlje ili neki drugi poželjni predmet. U takvoj situaciji imovina može biti zasnovana na 'pravu jačeg', to jest sposobnosti da se zaposednuti deo zemljišta ili predmet brani fizičkom snagom svakog pojedinca. Kao mnogi teoretičari društvenog ugovora i Dirkem ističe (ponavlja) problem trajnosti tako stečenog 'prava'. Imovina ostaje u rukama datog pojedinca samo dokle traje njegova snaga i sposobnost da je odbrani od nasrtaja drugih. Dakle, potrebna je „kolektivna volja” [une *volonté collective*], superiorna u odnosu na svaku individualnu volju (Durkheim 1950: 153), koja bi predstavljala krajnji izvor legitimnosti prava na imovinu. Istorijski, temelj ove institucije – sasvim očekivano – Dirkem pronalazi u religiji.

No, pre nego što uporedimo Rusoovo shvatanje odnosa imovine i opšte volje sa Dirkemovim objašnjenjem porekla svojine, moramo pojasniti kako poslednji od dvojice određuje instituciju koja je u centru njegove pažnje. Pravo na imovinu Dirkem deli na *jus utendi*, *jus fruendi*, *jus abutendi* (Durkheim 1950: 165). Ipak, istinsku odliku prava na svojinu Dirkem pronalazi samo u mogućnosti „izolacije” ili odvajanja predmeta imovine od ostalih članova društva, koji bi se eventualno mogli javiti kao njegovi potencijalni korisnici. U savremenim društvima samo država (i niži nivoi vlasti) mogu svojinu,<sup>105</sup> pod određenim uslovima, prisvojiti, odnosno isključiti iz pravnog prometa (Durkheim 1950: 169). Ova ideja je veoma značajna jer Dirkemu daje argument više za projekat reforme francuskog društva, koji bi očigledno podrazumevao korporaciju kao 'čuvara' i posrednika u redistribuciji imovine.

Proglasiti određen predmet svetim i zabranjenim za sve članove društva, osim za jednu grupu ili određenog pojedinca, suština je principa *tabua* (Durkheim 1950: 170).

---

<sup>104</sup> „Pretpostavimo da je zemlja jedna beskonačna površina, a da su ljudi rasuti tako da više među sobom ne mogu činiti zajednicu; u tim uslovima među njima ne bi bilo zajedničkog vlasništva. Ali zemlja je sfera i stoga ograničene površine. Životni prostor sjedinjuje i primorava ljude da stupe u odnose; stoga oni formiraju celinu i ova celina, nazovimo je zemljom, prirodni je vlasnik prostora na kojem se nalazi” (Durkheim 1950: 153–154).

<sup>105</sup> Dirkem u ovom slučaju pre svega misli na pravo vlasništva nad zemljom.

Dirkem u razmatranju porekla prava imovine zemljište uzima kao njen prvi oblik. Potvrdu da je pravo na imovinu zaista proisteklo iz tabua pronalazi u religijskim zabranama i obredima koje granice parcela vide kao sveta i sakralna mesta. Prekršiti zabrane uspostavljene zarad očuvanja međe predstavljao je čin svetogrđa, koji zahteva strogu kaznu. Pozivajući se na istraživanja Fistela de Kulanža (Fustel de Coulanges) Dirkem navodi primere iz običaja i verskih praksi antike, kada su uzani pojasevi na posedima predstavljali granice koje se ne obrađuju. Takvi delovi poseda bili su sveto zemljište koje se nije smelo obrađivati (orati plugom), jer bi takav čin predstavljao kršenje tabua i nepoštovanje bogova. Toliko puta istaknuta ideja o religiji kao načinu ili medijumu pomoću kojeg društvo samo sebe predstavlja svojim članovima ponovo se javlja i u ovom slučaju. Kao krajnji titular prava javlja se društvo kao celina.

Zanimljivo je primetiti da Dirkem nije morao da poseže za Kulanžovim istorijskim istraživanjima antike kako bi uočio religijsku osnova prava svojine (nad zemljištem). 'Tabu svojine' je za Platona očigledno neophodni deo zakona republike:

„Na prvom mestu neka budu takozvani poljoprivredni zakoni. Prvi zakon, zakon Zeusa Međaša, neka bude iskazan ovim rečima: 'Neka niko međe svoga imanja ne pomera dalje, bilo da mu je sused sopstveni sugrađanin ili stranac, ako mu se imanje nalazi negde na granici; neka ima na umu da to znači dirati u nešto što je zabranjeno. Neka svako bude spreman pre na to da pomeri i najveći kamen, koji nije kamen-međaš, nego da pomeri taj mali kamen koji obeležava granicu između prijateljstva i neprijateljstva, jer to je sveti kamen, pod zakletvom posvećen pred bogovima. Jer, sugrađanina štiti sam Zevs, zaštitnik istog plemena, a stranca, opet, Zevs, zaštitnik stranaca, i u oba slučaja Zevs može izazvati najstrašnije sukobe. Ko se tom zakonu bude pokorio neće osetiti nikakvu nevolju koja proizilazi odatle; a onaj koji takav zakon prezire, njega neka snađe dvostruka kazna, prva od bogova, a druga ona kazna koja je određena zakonom! Zato neka niko dobrovoljno ne pomera granice svojih suseda” (Platon 2004: 201).

Zašto je pitanje imovine važno za razumevanje republikanskog nasleđa u Dirkemovoj teoriji? Deo odgovora se svakako krije u njegovoj nameri da posredstvom korporacija obezbedi meritokratske principe raspodele svojine i time očuva jedan od ideala republike – etos jednakosti. Pre nego što više pažnje posvetimo ovom pitanju želimo rekonstruisati elemente teorije o poreklu svojine, koji su utemeljeni u navedenoj tradiciji. Zapravo, zadatak je po obimu manji i konkretniji. Ciljamo na analizu odnosa opšte i pojedinačne volje, odnosno kolektivne i individualne svesti, a sve u kontekstu problematizovanja porekla i uloge institucije svojine kod dva autora – Dirkema i Rusoa.

Kada se individualističke premise Rusoove teorije nastanka države (pa time i institucije imovine) zanemare, srodnosti dve koncepcije postaju mnogo veće i značajnije.

U Rusoovom delu prisutna je 'šarolikost' u shvatanju uloge privatne svojine (Bertram 2004: 89). Ona je istovremeno izvor nepravde, ali i podsticaj za uspostavljanje (pravedne) države. Na ovom mestu nećemo posvetiti pažnju svim nijansama njegovog odnosa prema ovoj instituciji jer nas zapravo zanimaju samo određeni aspekti. Kada se problem svojine sagleda u okviru njegovih konstruktivnih napora stvaranja društvenog ugovora, raspoznavamo konture ideje o pronalaženju pravednog rešenja za njeno utemeljenje. Još više od toga, ona je razlog nastanka „obrazovanog društva” (Ruso 1993: 161), a država se zapravo javlja kao ishod potrebe očuvanja i trajnog rešenja pitanja svojine nad zemljištem. Kada se ceo problem posmatra iz ovog ugla, složen proces stvaranja države izgleda samo kao tranzitna tačka koja *državinu* pretvara u *svojinu* (Ruso 1993: 40). Distinkcija između državine i svojine je značajna jer Dirkemovo shvatanje porekla i prirode imovine pokazuje karakteristične sličnosti sa Rusoovim koncepcijom ovog pojma.

Na kojim mestima možemo uočiti srodnosti dva shvatanja o poreklu institucije svojine? U slučaju Dirkema ne nalazimo diskurs o prirodnom stanju, međutim, prisutna je ideja o društvu kao prvobitnom i jedinom vlasniku celokupne nepokretne svojine (zemljišta). Kao što smo videli, društvo je garant principa razdeobe zemljišta. Ono ne dodeljuje samo pravo vlasništva 'prvim' titularima, već uspostavlja princip međusobnog priznavanja istog prava drugim pripadnicima društva. Tabu kao 'model' po kojem se prema Dirkemu stvara institucija svojine podrazumeva njegovo sveopšte važenje, jer niko ne sme 'prekoračiti' postavljene granice osim samih vlasnika zemlje. Svojina, dakle, zahteva jednu društvenu stvarnost (religijski sistem) koja joj prethodi. Još jednom ističemo, Dirkem nikad nije tvrdio da celokupna svojina (zemlja) ima svojstvo svetog, jer taj atribut zapravo pripada samo njenim granicama.

Rusoove individualističke pretpostavke zahtevaju niz objašnjenja o tome kako i zašto nastaje društveno stanje jer ono za njega nije datost od koje polazimo – kao u slučaju Dirkema. Pravo prvog pritežaoaca na kojem se državina zasniva je „stvarnije od prava jačeg”, ali „postaje uistinu pravo tek po ustanovljenju prava svojine” (Ruso 1993: 40). Pravo prvog pritežaoaca se zasniva na sledećem:

„Uopšte govoreći, da bi se na bilo kakvom zemljištu potvrdilo pravo prvog pritežaoaca, potrebni su sledeći uslovi: najpre, da na tom zemljištu još niko nije nastanjen; drugo, da se od tog zemljišta zauzme samo količina potrebna za opstanak; treće, da se ono uzme u državinu ne kakvom taštom ceremonijom, već radom i obradom, što je jedina oznaka svojine koju, u nedostatku pravnih osnova, drugi treba da poštuju” (Ruso 1993: 40).

U navedenim uslovima pronalazimo ideju ograničavanja pohlepe za sticanjem imovine, koja podrazumeva da se buduća svojina deli prema potrebama dovoljnim za opstanak svakog pojedinca. Sa druge strane, obrađivanje zemlje, odnosno rad predstavlja znak legitimnosti raspodele. Slične principe i razloge za raspodelu zemljišta pronalazimo i kod Platona, koji takođe smatra da se zemljište mora jednako deliti prema potrebama i mogućnostima.<sup>106</sup> Jasno je da takvi uslovi stvaraju osnovu nesvodivu samo na pravnu jednakost (pred zakonom), koja kod Rusoa, za razliku od Kanta<sup>107</sup> (Basta 2001: 23), predstavlja samo deo opšteg ideala egalitarnosti.

No, prvi od navedenih uslova je najinteresantniji jer nas vodi do Rusoovog objašnjenja nastanka društvenog ugovora. Tek kada slobodne, nezaposednute zemlje nestane javljaju se razumom podstaknuti zahtevi za osiguranjem prava na državinu. Svako, strahujući da će ostati bez parčeta zemlje koji obrađuje, uviđa da samo utemeljenje u pravu može obezbediti mirno uživanje imovine (Ruso 1993: 168).<sup>108</sup> Možda je i suviše reći, ali to pravo mora biti proizvod opšte volje.<sup>109</sup> Kada se uslovi za stvaranje društvenog

---

<sup>106</sup> „A koji bi, onda, bio način pravilne podele? Najpre treba utvrditi koliko ukupno treba da ima građana. Posle toga trebalo bi sporazumeti se na koliko delova i na koliko velike delove ih treba podeliti. Zatim treba izvršiti podelu zemljišta i dodeliti mesta stanovanja, i to jednako, koliko god je to moguće. Potrebni broj građana ne može se utvrditi drugačije nego prema raspoloživom zemljištu i prema susednim državama. Što se zemljišta tiče njega mora biti dovoljno da može ishraniti određeni broj ljudi koji skromno žive, ništa više” (Platon 2004: 107).

<sup>107</sup> Na koga se Dirken u svom predavanju posvećenom pitanju svojine mnogo češće poziva (Durkheim 1950: 144–200).

<sup>108</sup> Treba dodati da je za Rusoa zemljište prvi i najvažniji predmet svojine, a zemljoradnja temelj republike: „Tako, sve što je bilo slavno u Rimu, živelo je u polju i obrađivalo zemlju, pa je postalo obično da se isključivo tamo i traže stubovi republike” (Ruso 1993: 108).

<sup>109</sup> Svesni smo da se uloga svojine u stvaranju države kod Rusoa razlikuje u slučaju *Društvenog ugovora* u odnosu na spis *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, međutim, mehanizam koji stoji iza podsticaja za stvaranje države (društvenog ugovora) ne razlikuje se bitno u ova dva dela.

ugovora stvore (pitanje svojine svakako nije jedini podsticaj za njegovo uspostavljanje), celokupna državina prelazi u ruke države.<sup>110</sup> Korene ovakvog odnosa između političke zajednice (države) i svojine možemo naći znatno istorijski 'dubljoj' tradiciji republikanizma. Već je Platon shvatao individualnu imovinu (nad zemljištem) kao deo kolektivnog vlasništva iz kojeg ona ishodi.<sup>111</sup>

Sa druge strane, kod Montesjkjea možemo naslutiti odnos prema privatnoj svojini građana kao 'depozitu' državne svojine republike. Oslikavajući nestanak vrline u republikama Montesjkje redom navodi negativne posledice koje se javljaju. Jedna od njih je i promena odnosa prema državnoj imovini: „Nekada je imovina pojedinca činila državnu blagajnu; sada, pak, državna blagajna postaje baština pojedinca” (Montesjkje 2011: 23). Još značajnije, i Montesjkje nas upućuje na podelu imovine (zemljišta) koju su izvršili utemeljivači slavni republika. Podela je izvršena na jednake delove prilikom samog uspostavljanja republike ili donošenja novih zakona kako bi se stari i iskvareni poredak unapredio.<sup>112</sup> Međutim, kao i Dirkem, svestan je da jednom raspodeljena zemlja na jednake delove ne može obezbediti trajnu jednakost u posedovanju bogatstva

---

<sup>110</sup> „Svaki član zajednice predaje joj se u trenutku kada se ona obrazuje onakav kakav je tada, predaje joj sebe i sve snage, među koje spadaju i dobra koja on ima u državini. To još ne znači da ovim činom državina menja prirodu menjajući ruke, i da postaje svojinom u rukama suverena; no, kako su snage same države neuporedivo veće od snaga pojedinaca, to je i javna državina u stvari jača i neopozivija, iako nije legitimnija, bar za strance: jer država je u odnosu na svoje članove gospodar svih njihovih dobara na osnovu društvenog ugovora, koji, u državi, služi kao podloga svih prava, ali je, u odnosu na druge sile, gospodar samo po pravu prvog pritežaoa, koje već izvodi od pojedinaca” (Ruso 1993: 40).

<sup>111</sup> „Prilikom podele neka njima rukovodi svest da onaj deo koji mu kockom pripadne predstavlja jedan deo zajedničke svojine cele države, i pošto je reč o jednom delu domovine, on prema njemu ima još više obaveza i poštovanja nego deca prema svojoj majci; jer zemlja je takođe iznad svih nas kao gospodarica smrtnih ljudi” (Platon 2004: 109).

<sup>112</sup> „Neki stari zakonodavci, poput Likurga i Romula, izdelili su zemlju na ravne delove. To se moglo dogoditi samo prilikom osnivanja kakve nove republike, ili pak kada je stari zakon bio u toj meri iskvaren a duhovi u takvom stanju da su se siromasi osetili obavezima da zatraže, a bogati prinuđenim da podnesu takav lek (Montesjkje 2011: 42–43).

(zemljišta). Zato Monteskje za republiku, još konkretnije demokratiju, ističe i druge mere koje bi trajno obezbedile jednakost.<sup>113</sup>

Monteskje ističe da se ne može u svakoj demokratiji uspostaviti „podjednaka podela zemlje” jer ima primera i slučajeva u kojima bi takav postupak doveo u pitanje njene temelje (Monteskje 2011: 46). Bez obzira što zakone na osnovu kojih se u republikama vrši preraspodela zemlje ocenjuje kao spasonosne, ipak tvrdi da takvi postupci mogu biti i povod za prevrat ukoliko se redistribucija izvrši naglo (Monteskje 2011: 82). Razlog za oprez se očigledno krije u jednom od navećih opasnosti po svaku republiku – straha od zavisti i ljubomore. Nudeći niz primera iz antike istovremeno oslikava svoju viziju republike koja mora predvideti i preduprediti sve okolnosti i događaje u kojima bi početno uspostavljena jednakost mogla nestati.

Monteskje je sve republike antičke Grčke podelio na vojne i trgovačke. Videćemo kasnije kako je republikansko nasleđe videlo i vrednovalo vojne veštine, odnosno na koji način je rat povezan sa ostvarenjem republikanskih ideala. Iako razvoj trgovine obično ne budi asocijacije na jednakost u raspolaganju imovinom, Monteskje čak i ovu privrednu aktivnost vidi kao izvor egalitarizacije<sup>114</sup> bogatstva. Trgovina u republici ne dovodi do akumulacije kapitala koji bi omogućio da se pojedinci (kao vlasnici) dobrovoljno isključe iz procesa rada i uživaju u njegovim plodovima (profitu). Trgovačke republike 'amortizuju' nejednakosti čak i u pogledu zakona, koji određuju pravila nasleđivanja imovine.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> „U tom cilju, dakle, treba urediti miraze žena, darivanja, nasleđivanja, testamente – rečju, sve načine sklapanja ugovora. Jer, kada bi bilo dozvoljeno da se svoje dobro ustupa bilo kome i na bilo koji način, svaka pojedinačna volja narušavala bi odredbu osnovnog zakona” (Monteskje 2011: 45).

<sup>114</sup> Iako je ne ostvaruje u potpunosti.

<sup>115</sup> „Da bi se duh trgovine održao, njome moraju da se bave i najugledniji građani; on mora da vlada sam, i nikakav mu drugi ne sme stati na put; treba da ga podstiču svi zakoni i da, svojim odredbama, raspodeljujući bogatstva u meri u kojoj ih trgovina uvećava, dovedu svakog siromašnog građanina u blagostanje dovoljno veliko da bi mogao da radi kao i ostali, a svakog bogatog građanina u takvu osrednjost da mu je sopstveni rad potreban kako bi čuvao ili sticao. U trgovačkoj je republici vrlo dobar onaj zakon koji svoj deci dodeljuje jednak udeo u očevom nasledstvu. Na taj se način događa da su, ma koliko bogatstvo otac stekao, njegova deca, uvek manje bogata nego što je on, primorana da se klone luksuza, i da rade kao što je i on radio” (Monteskje 2011: 46).

Na kraju, vratimo se Rusou. Kao i u slučaju Dirkegovog viđenja porekla i prirode institucije svojine, Ruso joj takođe utemeljenje nalazi u zajednici. Za razliku od državine, svojina podrazumeva priznanje prava na posedovanje svim drugim potpisnicima društvenog ugovora svega što nije deo imovine nekog drugog pojedinca. Za Rusoa, čin uspostavljanja institucije svojine je zapravo priznanje prava na legitimno izdvajanje određenog predmeta iz kolektivnog vlasništva. Videli smo, za Dirkega, način funkcionisanja tabua ima istu logiku – u oba slučaja kolektivitet je izvor, čuvar i arbitar prava na svojinu. Ipak, između dva autora se javljaju i razlike. S obzirom na to da se 'faza' prirodnog stanja i državine kod Dirkega ne javlja, poreklo ove institucije ne nosi individualistički pečat, kao u slučaju Rusoa. Pojednostavljeno i shematski prikazano, u Rusoovom slučaju svojina prelazi put od pojedinca, preko kolektiviteta (države) da bi se na kraju ponovo vratila svakoj od individua koje su svojim voljama stvorile političko telo. U Dirkegovom slučaju putanja je drugačija i kreće se od kolektiva (religijske zajednice 'nižih društava', a kasnije države), preko pojedinca kojima je putem mehanizma tabua dodeljena, da bi na kraju ponovo završila u rukama jednog kolektivnog entiteta – korporacije<sup>116</sup>. No, ukoliko naš pogled ograničimo samo na svojinu, u punom značenju te reči, razlike izgledaju manje.

Ako se za Rusoa može reći da je principe pravde, jednakosti i meritokratije želeo da uspostavi na samom početku raspodele svojine (zemljišta), uvodeći gore navedene kriterijume (Ruso 1993: 40), za Dirkega možemo tvrditi da je iste principe želeo da očuva kroz stalnu 'cirkulaciju' svojine između pojedinca i države (korporacija) (Durkheim 1950: 256). Na izvestan način, Dirkega priziva – iskazano Rusoovom terminologijom – permanentno ponavljanje procesa prelaska državine u svojinu. Za razliku od Rusoa, za Dirkega ovaj proces 'kruženja' imovine može biti sveden na individuu i njen odnos sa korporacijom. Insistiranje na radnoj teoriji vrednosti i pravu na svojinu kao isključivoj posledici rada Dirkegu ne bi ostavilo mnogo prostora za opravdanje uloge koju je korporacijama namenio. Ograničavanjem prava nasleđivanja Dirkega otvara vrata za stalnu reaktuelizaciju Rusoovog koncepta uloge države kao čuvara depozitorijuma kolektivne svojine koja je zapravo 'pozajmljena' pojedincima na korišćenje. Negativne

---

<sup>116</sup> Poslednje je svakako normativni deo Dirkegovih shvatanja.



posledice stvaranja razlika u veličini imovine ne mogu se zaustaviti bez utemeljenja u republikanskoj tradiciji.

Na koje posledice nejednakosti nam skreće pažnju republikanska tradicija? Zašto su (velike) razlike u materijalnim položajima građana republike predstavljale izvor straha i zabrinutosti za njenu sigurnost i opstanak? Za sve naveden autore republika je pre svega bila politička *zajednica*. Čak i kada pišu o republikama koje su tokom dugog niza godina postale – u pogledu teritorije i brojnosti stanovništva – velike države, odnosno *društva*, takve procese obično vezuju za dekadenciju republikanskih vrlina.<sup>117</sup> U drugim slučajevima mala republika je pleonazam jer se ona upravo i definiše kao prostorno ili brojčano nevelika država. Navedeno je gotovo opšte mesto na koje smo u samom uvodu rada već ukazali. Međutim, ovde ga ponovo postavljamo u centar pažnje jer smatramo da je važno za razumevanje posledica (ne)jednakosti.

Kada tvrdimo da je republika politička *zajednica* želimo da ukažemo na prirodu odnosa između njenih građana. U malim republikama politički život se odvijao u okolnostima koje su često podrazumevale poznavanje (licem u lice) velikog dela zajednice. Ova, naizgled trivijalna činjenica, za nas je važna jer određuje percepciju problema koji ovde uzimamo u razmatranje. U takvim okolnostima gotovo čitavo političko telo predstavlja – rečeno rečnikom sociologije – referentnu društvenu grupu (Merton 1957).

Već smo rekli da se posledice nejednakosti očitavaju na moralnoj ravni. Kada iznosimo takvu tvrdnju na umu imamo odsustvo konkretnog merituma kojim be se moglo utvrditi kako se (ne)jednakosti ekonomski reprodukuju. Dakle, nasleđe republikanizma (ali i Dirkemovo delo u celini) odlikuje odsustvo konkretnog objašnjenja ekonomskih mehanizama koji stvaraju materijalne nejednakosti. U tom pogledu se ne može pronaći sličnost sa marksističkom tradicijom ili drugim teorijama koje su na različite načine objašnjavale ekonomsku reprodukciju materijalnih nejednakosti ili više pažnje posvetili preciznim indikatorima za njeno izražavanje.

Kao moralno nepoželjne posledice najčešće se ističu zavist i ljubomora koje moramo sagledati u dinamičkom kontekstu, jer se javljaju tek s nastajanjem ili uvećanjem

---

<sup>117</sup> Izuzetak je možda samo Makijaveli.

nejednakosti. Dinamički kontekst ističemo upravo zbog gore pomenutog shvatanja republike kao političke zajednice, odnosno referentne grupe. Zbog odsustva 'čisto' ekonomskih teorija, modela ili makar indikatora, nejednakost se shvata u relativnom smislu tj. u odnosu prema drugim grupama i njihovim materijalnim statusima. Kao što smo već ukazali, republika može podrazumevati i utvrđene razlike između određenih društvenih grupa (npr. aristokratije i puka), ali se one shvataju kao proizvod dugotrajnih, ustaljenih i opšteprihvaćenih normi političkog uređenja. Samim tim, društvene razlike ne predstavljaju izvor surevnjivosti među građanima.

Već kod Platona možemo uočiti shvatanje nejednakosti kao izvora ljubomore i zavisti. Oslikavajući 'prvobitnu zajednicu' Platon nam daje idiličnu sliku o skladu između ljudskih potreba i mogućnosti njihovog zadovoljenja.<sup>118</sup> Posledica navedenog stanja je odsustvo velikog bogatstva koje bi bilo ko posedovao. Niko nije mogao da se obogati jer je vladala nestašica zlata i srebra, dok, sa druge strane, nije bilo ni „siromaštva, pa ih beda nije primoravala na međusobne svađe, koje beda izaziva” (Platon 2004: 54). Takve okolnosti su plodno tle za pojavu najplemenitijih ljudi „jer se ne rađa ni obest ni nepravda, niti postoje ljubomora ili zavist [...]” (Platon 2004: 54). Na drugom mestu, pak, Platon siromaštvo i bogatstvo vidi kao neposredan uzrok pobune i razdora, odnosno kao najgoru bolest (Platon 2004: 114).

Materijalno izobilje ne čini republikanski ideal – čak ni kada bi ono bilo dostupno za sve članove jedne države – već sklad između potreba i mogućnosti. Zato se 'zlatno doba' obično posmatra kao period u kojem se potrebe i mogućnosti njihovog zadovoljenja nalaze u ravnoteži. Od svih autora (obuhvaćenih našim određenjem republikanskog nasleđa) Ruso je najviše pažnje posvetio prirodnom stanju. Ono za njega upravo predstavlja 'zlatno doba' ljudske istorije u kojem je čovek imao „sve što mu je bilo potrebno” (Ruso 1993: 140). O neophodnosti uspostavljanja navedenog balansa ukazuje nam i Aristotel. Već smo ukazali na njegov odnos prema (materijalnoj) jednakosti u

---

<sup>118</sup> „Pre svega, ljudi su se među sobom voleli i živeli su u prijateljstvu, a, osim toga, nije bilo ni potrebno da se bore za hranu. Oskudica u pašnjacima nije ni postojala, osim možda u početku, a pašnjaci su u to vreme davali najviše hrane. Nisu oskudevali ni u mleku ni u mesu, a pored toga im je lov takođe davao dobru i obilnu hranu. Bili su takođe dobro snabdeveni odelom, prekrivačima, stanovima i predmetima koji se mogu upotrebljavati u vatri i bez nje, pošto lončarima i tkačima gvožđe uopšte nije potrebno” (Platon 2004: 54).

republici, međutim, za njega ona ne predstavlja garanciju stabilnosti poretka jer, „pre treba izjednačiti prohteve i želje nego imanja, a to se ne može postići ako građani nisu dovoljno vaspitani pomoću zakona” (Aristotel 1975: 36). Čak i ako zanemarimo analogiju sa etičkim učenjem u kojem se vrlina uvek javlja kao izvesna 'zlatna sredina', kod Aristotela je moguće pronaći jasne i konkretne argumente u prilog imanja srednje veličine. Nedovoljno veliko imanje (siromaštvo) izaziva korumpiranost (Aristotel 1975: 44) ili slabljenje odbrambene snage politeje jer ne ostavlja dovoljno sredstava građanima kako bi se pripremili za odbrambeni rat (Aristotel 1975: 36). Sa druge strane, veliko imanje pobuđuje zavist (siromašnih) suseda ili drugih država (Aristotel 1975: 36). Srednje imanje, koje je tako često hvalio (Aristotel 1975: 104, 105), nudi plodno tle za razvoj vrline, ali i stabilnosti same politeje. Optimalna veličina imanja za Aristotela predstavlja istovremeno usaglašenost potreba i sredstava da se one zadovolje, ali i odsustvo zavisti koju bi moglo da izazove kod drugih građana.

Za razliku od Aristotela, Makijaveli u siromaštvu nije video tako opasnu pojavu po republiku, ali samo pod uslovom da zadesi sve ili makar značajnu većinu njenih građana. Tvrдио je da „dobro uređene republike moraju imati bogatu državnu blagajnu a siromašne građane” (Machiavelli 1985a: 203). I na drugim mestima možemo uočiti afirmativan odnos prema siromaštvu građana, koji se čak dovodi u direktnu vezu sa očuvanjem slobode. Početak Rima je upravo odlikovalo „golemo siromaštvo” (Machiavelli 1985a: 328) koje je bilo udruženo sa šansama za zauzimanje bilo kog položaja u državi bez obzira na materijalni položaj.<sup>119</sup> Takva situacija, tvrdi Makijaveli, uticala je na smanjenje želje za sticanjem bogatstva. Odnos prema materijalnom stanju ili jednakosti u siromaštvu se i u slučaju Makijavelija svodi na moralni diskurs. Tako nalazimo kao poželjno rešenje za republiku „držati građane u siromaštvu, kako bogatstvom bez vrline ne bi mogli kvariti sebe i druge” (Machiavelli 1985a: 317–318). Očigledno je da Makijaveli siromaštvo i bogatstvo postavlja u izvesnu dihotomnu opoziciju sa jasnom moralnim konotacijama.

Zavist ospoljenu u vidu pretenzije na bogatstva (ili uopšte bilo koju svojinu) drugih građana republike, Makijaveli nam predstavlja u kontekstu 'republikanske antropologije'. Ona se može uočiti u narativu koji ističe ljudske želje, potrebe i prohteve

---

<sup>119</sup> Na ovom mestu, još jednom, vidimo težnju ka meritokratskim idealom.

kao neograničene ili gotovo beskonačne. Nesklad sa mogućnostima za njihovo ostvarenje i ispunjenje čini izvor opasnosti za društvo pa se kao primarni cilj ističe ograničenje samih aspiracija. Kao što ćemo kasnije videti, Dirkemovo shvatanje ljuske prirode počiva upravo na navedenim premisama.

Iako bi se moglo reći da republikansku antropologiju u ovom slučaju ne razlikujemo od antropološkog pesimizma – kao važne značajke konzervativnog pogleda na ljudsku prirodu – smatramo da se oni ipak ne mogu poistovetiti. Naime, republikanski narativ je mnogo skloniji verovanju u pozitivan ishod vaspitanja koje se posmatra kao političko pitanje *par excellence*. Internalizacijom moralnih normi ljudska priroda se može izmeniti ili, bolje rečeno, radikalno preoblikovati. Ukoliko je republika postavljena na valjane osnove internalizovane norme i vrednosti isključuju težnju ka beskonačnom sticanju i zadovoljenju neograničenih potreba. U tom smislu se može reći da je republikansko vaspitanje u izvesnom smislu asketsko, jer ne podrazumeva samo puko mirenje sa skromnim materijalnim uslovima (ili makar odsustvo luksuza) već i stremljenje ka takvom načinu života kao izvesnom moralnom idealu.<sup>120</sup>

Nužda i častoljublje za Makijavelija su pokretači koji ljude vode ka zadovoljenju (neograničenih) potreba. Dok je nužda dug koji moramo 'platiti' našoj (biološkoj) prirodi, častoljublje je podstaknuto potrebama koje su proizvod samog društva.<sup>121</sup> U diskrepanciji između želja i mogućnosti Makijaveli takođe vidi i izvor nezadovoljstva koje izaziva idealizaciju prošlosti i neracionalna očekivanja u bolju budućnosti (Machiavelli 1985a: 232).

Ruso nam u *Ispovestima* na ličnom primeru ukazuje kako su nejednakosti u njegovoj neposrednoj okolini stvarale moralno nepoželjne posledice. Kao mladić je

---

<sup>120</sup> U tom smislu se republikanska antropologija mora posmatrati i kroz njen odnos prema represivnim institucijama za očuvanje poretka. Vaspitanje upravo služi kao zamena za konstantan nadzor i pretnju *Levijatana*: „Već smo kazali da u republici nema onako represivne sile kao u ostalim vladavinama. Zakoni, dakle, treba da nastoje da je nadomeste: oni to čine očinskim autoritetom” (Monteskje 2011: 47).

<sup>121</sup> „Kad god, naime, ljude ne nagoni nužda da se bore, na to ih nagoni častoljublje, koje u ljudskom srcu ima toliku moć da ljude ne napušta neovisno o položaju do kojeg su se uspeli. Uzrok je u tome što su ljudi od prirode takvi da sve mogu poželjeti ali sve ne mogu dobiti, a kako je želja uvijek veća od mogućnosti da se ostvari, dolazi do nezadovoljstva onim što se ima i do neispunjenosti. Zbog toga dolazi do mijenjanja njihove fortune, jer jedni ljudi žele imati više, drugi se boje da ne izgube stečeno, pa nastaju neprijateljstva i rat, a od njega propast jedne zemlje i uzdizanje druge” (Machiavelli 1985a: 202–203).

šegrtovao kod majstora kod koga je izučavao zanat. Nejednakost u društvenom i materijalnom položaju navodila ga je na ponašanje koje je načelno i sam osuđivao.<sup>122</sup> Rusoova kritika civilizacije XVIII veka ne može se razumeti bez njegovog tumačenja odnosa između ljudskih potreba i mogućnosti njihovog zadovoljenja. Poređenjem ('plemenitog') divljaka sa mukama jednog evropskog ministra slikovito nam prikazuje svu težinu 'lanaca' modernog društva (Ruso 1993: 182–183). U središtu ove razlike nalaze se upravo njihove drugačije potrebe, dok divljak mora zadovoljiti samo osnovne, tj. prirodne potrebe, civilizovan čovek ima pred sobom niz teško ostvarivih ciljeva ka kojima (često bezuspešno) stremlji.<sup>123</sup> Zapravo, potrebe nastale kao proizvod civilizacije jesu pokretne mete koje se nikada i ne mogu u potpunosti zadovoljiti.

Navedeni odnos prema ulozi potreba moramo imati u vidu kada razmatramo Rusoovo pogled na posledice (ne)jednakosti u republici. Kao i u slučaju ostalih autora, one se mogu razumeti tek ako političku zajednicu posmatramo kao referentnu društvenu grupu. I u slučaju ovog autora zavist se javlja kao jedna od glavnih opasnosti. Nekoliko puta smo već istakli da za Rusoa, ali i celokupno republikansko nasleđe, apsolutna materijalna jednakost nije ideal kojem treba stremiti. Ali, gde su u slučaju slavnog Ženevljanina postavljene granice materijalne (ne)jednakosti? Koliko je razmatranje ovog pitanja obeleženo moralnim kontekstom ukazuje nam i činjenica da su legitimne granice nejednakosti omeđene moralnim pojavama.

Za Rusoa niko u državi ne sme biti toliko bogat da može kupiti drugog građanina, niti toliko siromašan da drugom građaninu mora sebe prodati kao roba. Kao preduslov da se tako nešto ne dogodi navodi upravo odsustvo zavisti i tvrdičluka kod 'nižih slojeva', odnosno umerenosti kod bogatih (Ruso 1993: 62–63). Zavist Ruso još direktnije povezuje sa nastankom nejednakosti u raspravi *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima*:

„Svako je naučio da gleda druge i da želi da bude uočen. Biti cenjen u javnosti dobi svoju vrednost. Onaj ko je najbolje pevao ili igrao, ko je bio najlepši,

---

<sup>122</sup> „Tada sam video da krasti nije tako strašno kao što sam nekada mislio. Uskoro sam tako dobro umeo da iskoristim svoje iskustvo da više ništa od onoga što bih poželeo nije bilo u bezbednosti u mojoj blizini. Majstor me nije hranio baš tako rđavo, no umerenost u jelu i piću mi je teško padala samo zato što sam gledao kako on čini suprotno. Običaj da se mladići udalje od stola kad se iznese ono što ih ponajviše drži, po mom shvatanju, najsigurnije ih navodi na halapljivost i lukavstvo. Brzo sam postao proždrljiv i prepreden” (Ruso 2000: 30).

<sup>123</sup> Istine radi, ciljevi nisu isključivo materijalne prirode.

najjači, najveštiji, najrečitiji, bio je najviše i cenjen. To je bio prvi korak prema nejednakosti, i prema poroku u isto vreme. Iz ovog isticanja nikle su s jedne strane sujeta i prezir, a s druge strane stid i zavist, dok je vrenje, nastalo od ovakvog kvasca, proizvelo jedinjenja kobna po sreću i nevinost. (Ruso 1993: 165)”

U ovom slučaju Ruso ne navodi eksplicitno razlike u materijalnim položajima, ali je jasno da se u njegovom slučaju ona ne može posmatrati zasebno u odnosu na navedene. Već smo videli da je u raspravi *O poreklu* za Rusoa svojina početak i sinonim za stvaranje društvenih nejednakosti.

Monteskje je u zavisti takođe video opasnost po republiku. Kada je za načelo aristokratije proglasio umerenost imao je na umu pre svega same aristokrate i njihov odnos prema puku.<sup>124</sup> Odsustvo skromnosti u republici, koja za razliku od demokratije ipak poznaje pravne (statusne) razlike između dve grupacije, izaziva zavist kod 'deprivilegovanih' građana.<sup>125</sup>

Imajući u vidu kontinuitet straha od zavisti, kao iskre pobune i nestabilnosti u republici, ne čudi što se u republikanskom nasleđu tako često javlja ideja o jednakosti. Međutim, na ravni vrlina, za zavist i ljubomoru se kao izvesni kontrabalans predlaže *skromnost* i *umerenost* onih koji su u svojim rukama akumulirali bogatstvo ili političku moć. Ukoliko potpuna jednakost nije moguća – a samo bi ona sasvim eliminisala svaki povod nastanka zavisti prema bogatima i moćnima – kao jedino rešenje se nameću navedene vrline, posebno kod privilegovanih. Skromnost i umerenost javljaju se kao neosporni ideali kod gotovo svih autora čija dela smo uvrstili u republikansko nasleđe.<sup>126</sup> Već smo istakli da je Monteskje umerenost uzimao kao načelo aristokratije (Monteskje 2011: 27), a istu vrlinu 'preporučuje' i Ruso (Ruso 1993: 77). Njima, u ovom pogledu, svakako možemo pridružiti Aristotela (Aristotel 2003: 112) i Platona (Platon 2004: 70, 225).

---

<sup>124</sup> Zašto je Monteskje vrlinu umerenosti pripisao aristokratiji (vidi više u: Molnar 2016: 59).

<sup>125</sup> „Dva su glavna izvora razdora u aristokratskim državama: krajnja nejednakost između onih koji vladaju i onih kojima se vlada, te ista takva nejednakost među pojedinim članovima tela koje vlada. Iz ovih dveju nejednakosti proizilaze mržnja i zavist koje zakoni treba da spreče ili suzbiju” (Monteskje 2011: 48).

<sup>126</sup> Ovde bi samo Makijaveli mogao u izvesnom smislu činiti izuzetak.

Na ovom mestu dolazimo do osnovnog pitanja – zašto je 'vertikala' republikanskog nasleđa kojoj smo posvetili pažnju u ovom poglavlju relevantna za razumevanje sociološke teorije Emila Dirkema? Zašto je republikansko shvatanje (ne)jednakosti, kao i njene posledice iskazane u vidu moralnih kategorija, važno za Dirkemovo delo? Jednostavno, da li se i na koji način može uočiti kontinuitet između republikanske tradicije Dirkemove sociologije?

Ukoliko je odgovor na poslednje postavljeno pitanje potvrđan ostaje nam da se zapitamo gde i kako se u ovom slučaju može uočiti spona između jedne političke i filozofske tradicije i dela sociološkog klasika. Složenost Dirkemovog dela nam ne dozvoljava da ponudimo jednostavan i jednoznačan odgovor na pitanje. Iako se u svojim radovima nije bavio isključivo industrijskim, savremenim društvima, njegovo delo se može shvatiti kao odgovor na ekonomske i socijalne izazove XIX veka. Opšte je mesto da sociologija nastaje kao izvesni proizvod potrebe za iznalaženjem odgovora na pitanja koja postavlja industrijsko društvo. Zanimljivo, iako nasleđe koje ovde uzimamo u obzir seže duboko u prošlost (čak do antike), smatramo da se njegov odraz u Dirkemovom delu može iščitavati pre svega na stranicama posvećenim modernom, savremenom društvu. Ovakav zaključak samo naizgled deluje paradoksalno.

Industrijska revolucija je Evropi nije donela samo tehnološki napredak bez presedana, već i do tada nezabeležene promene društvene strukture, normativnih obrazaca i vrednosti. Promene unutar društvene strukture izazvale su niz neželjenih turbulencija za koje je sociologija, počevši od Sen-Simona i Konta pokušavala da pronađe rešenje. Promena načina društvene reprodukcije, raspodele materijalnog bogatstva i normativnog poretka koji je donela industrijska, ali i politička revolucija u Evropi bilo je pogodno tle da Dirkem u svoju teoriju uključi one elemente republikanskog nasleđa koji su ukazivali na opasnosti od stvaranja brzih i naglih promena u relativnom (materijalnom) položaju određenih društvenih grupa. Pre nego što pokušamo da predočimo kako je Dirkem konkretno pretrpeo uticaj republikanskog nasleđa u ovom pogledu, moramo ukazati na određene načelne podudarnosti sa misliocima republikanske političke misli, a na koje nismo skrenuli pažnju u prethodnom poglavlju.

Prvo, svi republikanski autori su isticali da se republika ne može zamisliti bez značajne moralne kohezije utemeljene na vrlinama njenih građana. Za razliku od drugih uređenja, čak i onih utemeljenih na zakonu (na primer, monarhija kod Monteskeja),

republiku odlikuje najviši stupanj moralnosti i posvećenosti njenih građana opštim ciljevima političkog tela. Moral, odnosno vrlina su nezaobilazna ili gotovo opsesivna tema svih republikanskih mislilaca. Dirkem nije prevashodno bio sociolog politike, ali je bio sociolog morala (Nisbet 1974: 187). Još važnije, bio je vansaznajno zainteresovan za nove forme i oblike koje bi će poprimiti u novom, industrijskom društvu s kraja XIX veka (Joas 2005: 224). Mogla bi se braniti teza da je čak i 'pozni' Dirkem u većoj meri bio sociolog morala nego religije. No, na stranu podele Dirkemovog života i opusa, bez sumnje se može tvrditi da je za njega postojanje bilo kog društva, dakle i političkog, pre svega pitanje moralne kohezije. Međutim, tvrditi da se Dirkemova sličnost sa republikanskim misliocima ogleda u značaju morala u funkcionisanju jednog društva imalo bi smisla samo ukoliko bi takva pozicija predstavljala isključivo obeležje teorije francuskog sociologa. Zato moramo konstatovati da je navedena veza između klasika republikanizma i Dirkema ipak drugačija i nešto dublja.

Naime, Dirkem kao i republikanski autori ne ističu samo puki značaj morala za nastanak i život jednog društva odnosno političkog tela. U oba slučaja uočavamo ideju da se dobrobit i blagostanje svakog pripadnika društva može ostvariti samo ukoliko su njegova ponašanja, norme i vrednosti usklađeni sa postojećim moralnim 'kodom', to jest stabilnim zajednicama koje ih utvrđuju i održavaju. Štaviše, Dirkem smatra da odsustvo zajednice u životu svakog pojedinca izaziva egzistencijalnu krizu, upitanost o samom smislu života (Dirkem 1997: 234–235). Stoga je slabljenje integrativne snage najznačajnijih institucija društva bio glavni podsticaj sociološkog promišljanja. Moglo bi se čak reći da je čitava studija o samoubistvu napisana sa namerom da se prikažu posledice slabljenja najvažnijih (moralnih) institucija – braka, porodice, crkve i nacije. Posledice slabljenja njihovog uticaja na pojedince Dirkem nam prezentuje kao uzroke društvenih stopa samoubistva. Navedeni odnos između blagostanja pojedinca i društvenih institucija možda se najbolje može uočiti u slučaju egoističkog tipa samoubistva. Ovaj tip se javlja u okolnostima u kojima društvo više ne vrši (ili makar to ne čini na dovoljno valjan i efikasan način) blagotvorni 'pritisak' na pojedinca. Odsustvo moralnih zajednica



ili slabljenje njihovog uticaja uklanja neophodna ograničenja unutar kojih čovek mora živeti.<sup>127</sup>

Drugo, videli smo da republikanizam vaspitanje tretira kao veoma značajno i pridaje mu jasnu političku ulogu. Mimica je ukazao na Dirkemovo mesto u procesu stvaranja laičkog obrazovanja Treće republike, kao i na značaj ovog projekata za utemeljenje sociologije (Mimica 2004). Dirkemovo bavljenje vaspitanjem ili pedagogijom se može objasniti i političkim prilikama u Francuskoj, ali se njegova posvećenost ovoj temi nikako ne može svesti samo na puki sticaj datih društvenih okolnosti. Francuska Treća republika je kroz reformu obrazovanja svakako želela da potisne uticaj katoličke crkve, ali se ne može osporiti značaj obrazovanja kao deo autentičnih republikanskih 'postulata'. Reforma bi se verovatno dogodila čak i da naspram mlade republike nije stajao tako (institucionalno) značajan protivnik. Dirkem je u tom pogledu nastavljao ideja koja u vaspitanju vidi sredstvo izgradnje republikanskog moralnog habitusa.

### *3. 2. Reglementacija i integracija versus anomija*

No, vratimo se osnovnom pitanju – da li se i na koji način može iščitati navedeno republikansko nasleđe na stranicama Dirkemovog dela? Ukoliko je odgovor pozitivan, ostaje nam da se zapitamo gde je ono 'locirano'? Svakako ne možemo reći da se u čitavom opusu nasleđe može uočiti na samo jednom mestu, međutim, *Samoubistvo* predstavlja dobru polazišnu tačku analize. Strahujući da u našem pokušaju rekonstrukcije uticaja nasleđa ne zalutamo u vode adumbracionizma (Merton 1999: 70) pokušaćemo da što doslednije i preciznije ukažemo na ideje koje je Dirkemova teorija inkorporirala. Odras republikanskog nasleđa najpre se može uočiti u tipu samoubistva koje Dirkem pronalazi

---

<sup>127</sup> „Taj tip samoubistva, dakle, zaslužuje naziv koji smo mu dali. Egoizam nije jednostavno samo pomoćni činilac: on je uzrok koji ga rađa. Ako, u ovom slučaju, dolazi do slabljenja veze koja vezuje čoveka za život, to je zbog toga što je veza koja ga vezuje za društvo takođe oslabila” (Dirkem 1997: 236).

u savremenom, odnosno industrijskom društvu Zapadne Evrope – anomijsko samoubistvo.

Osnovna premisa od koje moramo početi je da se u republikanskom nasleđu i Dirkemovom delu podjednako insistira na relativnom shvatanju (ne)jednakosti. Kao što smo već istakli, republikanske autore odlikuje shvatanje države kao zajednice koja je istovremeno referentna društvena grupa. Dirkem nije svaku državu smatrao zajednicom (u Teniesovom značenju pojma), pa samim tim se pojam referentne grupe ne može 'primeniti' u njegovom slučaju. Bez obzira što je u svom projektu reforme korporaciju video kao osnovnu političku jedinicu, bio je svestan da se i u budućnosti mora računati i na velika politička tela, sa nadom da će biti sačinjena od niza profesionalnih korporacija.

Nije nam namera da ovde celokupnu teoriju anomije, ili bilo koji konkretni tip samoubistva, svodimo na rad njegovih (republikanskih) prethodnika, već da ukažemo na korene njegovih ideja. Dirkemova sociološka teorija u celosti ili određeni deo nisu svakako puki odraz ideja velikih mislilaca republikanizma. Primera radi, ne samo da u slučaju *Samoubistva* ne uočavamo uticaj republikanskog nasleđa (jedinične ideje jednakosti) za svaki od navedenih tipova, već ni anomijsko samoubistvo, koje smo izdvojili kao posebno interesantno, ne možemo u celosti 'ukoreniti' u republikansku tradiciju.

U literaturi se spekulisalo o Dirkemovim motivima za bavljenje tako specifičnom temom koja se do njegove studije smatrala područjem drugih disciplina – medicine, psihijatrije, psihologije itd. Bez obzira na to da li je smrt njegovog bliskog prijatelja imala uticaja na izbor predmeta istraživanja (Fournier 2013: 117), svakako se može reći da je Dirkem fenomen samoubistva uzimao kao izvestan indikator stanja u određenom društvu. Stope samoubistava su za njega predstavljale meru 'zdravlja' čitavog društva ili njegovog određenog dela. Način definisanja fenomena koji je želeo da istražuje (*društvene stope samoubistva*) ne svedoči samo o njegovoj borbi za autonomiju sociologije u odnosu na blisku ili čak najbližu 'susednu' disciplinu (psihologiju). Svakako da se predmet njegovog istraživanja može tumačiti i kao pokušaj empirijske verifikacije sociološkog realizma (Varty 2003: 54) za koji se tako zdušno zalagao i bez kojeg ne možemo razumeti njegovo

shvatanje podele (humanističkih) nauka.<sup>128</sup> Ali samoubistvo je za Dirkema iznad svega fenomen koji nam može poslužiti kao opšti pokazatelj moralnog stanja društva.

Gore smo ukazali na odnos prema siromaštvu unutar republikanskog nasleđa. Iako je u izvesnom smislu bio ambivalentan, uz ovaj pojam, naizgled paradoksalno, vezivale su se i pozitivne konotacije. Reklo bi se da razlike u odnosu prema siromaštvu dolaze i od različitog shvatanja samog pojma. Sa jedne strane, ono se određuje kao beda i nemaština koja ljudima nanosi fizičku i/ili društvenu bol, pa posledično i brojne neželjene pojave poput korupcije, zavisti, odsustva želje za istinskim bavljenjem politikom itd. Sa druge strane, možemo uočiti značenje koje ne podrazumeva patnju i moralnu iskvarenost, već naprotiv čini jedan od uslova 'zdravih' osnova republike. U ovom slučaju značenje siromaštva odnosi se na odsustvo svakog bespotrebnog 'viška' ili luksuza, tj. predstavlja sinonim asketskog života, koji obuhvata tek minimum materijalnih dobara potrebnih za život.

U poglavlju posvećenom anomičkom samoubistvu Dirkem primećuje da „porast bede tako malo utiče na porast samoubistva da čak i srećne krize, čija je posledica naglo povećanje bogatstva jedne zemlje, deluju na samoubistvo isto kao i ekonomske nesreće” (Dirkem 1997: 268). Dirkem, dakle, u ovom pogledu izjednačava periode ekonomske krize i prosperiteta koji, kako pokazuju tada njemu dostupni podaci, predstavljaju podsticaj za porast stope samoubistva. Na drugom mestu nudi nam bliže objašnjenje ovog interesantnog fenomena:

„To što siromaštvo štiti od samoubistva, posledica je toga što je ono, samo po sebi, jedna kočnica. Ma šta da se uradi, želje moraju, u izvesnoj meri, da računaju sa sredstvima; ono što imamo delimično služi kao određena tačka za određivanje onog što bismo želeli da imamo. Prema tome, što manje imamo, tim smo manje i skloni da bezgranično proširimo krug naših potreba. Nemoć nas prinuđuje na umerenost i samim tim nas na nju i navikava; tamo gde je *osrednjost* opšta ništa ne pobuđuje *zavist* [...] Obavezujući nas da se podvrgavamo stalnoj disciplini, ono [siromaštvo] nas priprema da poslušno prihvatimo kolektivnu disciplinu, dok, pak, bogatstvo, veličajući pojedinca uvek dolazi u opasnost da probudi duh *pobune* koji je sam čvrst izvor nemoralnosti, Bez sumnje, to nije razlog da se čovečanstvo da se čovečanstvo spreči u poboljšanju svojih materijalnih prilika. Ali, ako moralna opasnost koju sa sobom povlači svako *povećanje bogatstva* nije neotkloniva, ipak je ne treba gubiti iz vida [kurziv B. F.] (Dirkem 1997: 280–281).

---

<sup>128</sup> Za kritički osvrt na Dirkemov realizma (vidi više: Nye and Ashworth 1971).

Navedeni odlomak izgleda kao da je napisan perom jednog od klasika republikanizma. Svaki od ključnih pojmova, kojem smo posvetili pažnju na prethodnim stranama, upotrebljen je u saglasnosti i kontinuitetu sa navedenom republikanskom tradicijom. Kao i u okviru republikanskog nasleđa, siromaštvo i bogatstvo predstavljaju pre svega moralne kategorije, a jednakost u osrednjosti i ovde pokazuje svoje blagotvorno moralno dejstvo. Vidimo da se stara i gotovo nezaobilazna vrlina unutar republikanskog nasleđa – umerenost – u ovom slučaju javlja kao lek koji treba da predupredi zavist i pobunu (verovatno najveće neprijatelje svake republike). Iako Dirkem u navedenom citatu eksplicitno ističe da je opšte poboljšanje materijalnih prilika moguće, ono u moralnom pogledu uvek sledi logiku 'nultog zbira'. Razlike u bogatstvu između društvenih grupa javljaju se kao jedino (moralno) relevantne.

U *Samoubistvu* Dirkem prikazuje podatke s namerom objašnjenja kauzalnog mehanizma koji stoji iza anomičkog tipa suicida. Tako se navodi kako su tokom finansijskih kriza u Beču, Frankfurtu i Parizu (Dirkem 1997: 264–267) rasle stope samoubistva. Međutim, ista pojava porasta se mogla uočiti i tokom perioda ekonomskog prosperiteta. Na primer, u Italiji i Nemačkoj se nakon ujedinjenja beleži porast privrednog rasta i standarda, koji je istovremeno pratilo i povećanje broja izvršenih samoubistava. Kako Dirkem objašnjava naizgled paradoksalni i kontradiktorni zaključak da ekonomska kriza i napredak (rast) imaju isti efekat na stopu samoubistava?

Bez obzira što izlazi van okvira jedinične ideje o kojoj u ovom poglavlju raspravljamo, moramo skrenuti pažnju da Dirkemovsko shvatanje samoubistva svoje začetke ima u Rusoovoj *Raspravi o poreklu osnova nejednakosti među ljudima*.<sup>129</sup> Kada

---

<sup>129</sup> „Pitam vas: koji će od dva načina života, civilizovani ili prirodni, pre dojaditi onom koji tako živi? Oko nas je svet koji se isključivo žali na život, mnogi ga se i lišavaju ukoliko ga još ima u njima, a udruženi zakoni, božji i ljudski, jedva uspevaju da spreče taj nered. Recite mi da li se ikad čulo za divljaka koji slobodno živi, da se požali na život ili da je pomislio na samoubistvo. Procenite sa manje oholosti gde je prava beda. Naprotiv, ništa nije tako žalosno kao divljak zasenjen svetlošću razuma, mučen strastima i razmišljajući o načinu života koji je različit od njegovog. Proviđenje je bilo vrlo mudro što nije dozvolilo osobinama kojima je raspolagao da se razviju pre no što su se pojavile prilike da ih može primeniti, kako mu ne bi pre vremena bile izlišne ili pale na teret, a kad ustreba zadocnele ili nepotrebne. U nagonu je imao sve što mu je bilo potrebno da živi prirodno, a obrazovan duh mu služi samo za život u društvu” (Ruso 1993: 152).

se ovom mestu u *Raspravi* pridoda pomenuto Rusoovo shvatanje divljaka, koji živi u idealnoj ravnoteži između potreba i mogućnosti – jer su one zapravo određene samom prirodom i njenim zakonima – vidimo koliko je Dirkemovo shvatanje samoubistva blisko Rusoovom.

Ekonomski napredak<sup>130</sup> i kriza su u jednakoj meri „poremećaji kolektivnog poretka” jer izazivaju „narušavanje ravnoteže” (Dirkem 1997: 271). Zanimljivo, poredak i ravnoteža koje Dirkem navodi dovode nas opet do Rusoa (Cladis 1996: 460). Iako je Dirkem odbacio ideju o prirodnom stanju kao izvesnu pravnu i filozofsku fikciju, analognu ulogu u njegovoj teoriji preuzima životinjski svet (Hawkins 1979: 156). Kod oba autora se priroda (kod Rusoa prirodno stanje, a kod Dirkema životinjski svet) javljaju pre svega kao primer usklađenosti potreba i sredstava za njihovo zadovoljenje. Tako Dirkem ističe da se kod životinja u normalnom stanju ravnoteža između potreba i sredstava uspostavlja spontano i prirodno. Kada se određena materija ili energija u organizmu potroši, instinkti životinja se pobrinu za njihovu nadoknadu. Njihove potrebe u tom pogledu imaju prirodne limite koji se ne mogu prekoračiti, jer nemaju drugih i važnih ciljeva osim pukog biološkog opstanka i reprodukcije. Međutim, sa ljudima stvari stoje bitno drugačije. Stoga, u ovom slučaju za Dirkema poredak ima dublje, antropološko i psihološko značenje koje se ne može ograničiti isključivo na sveukupnu strukturu društvenih odnosa neophodnih za stabilnost i funkcionisanje datog društva. Time ne želimo reći da društveni poredak nije pozvan da obezbedi potreban sklad između potreba (želja) i sredstava njihovog zadovoljenja. Naprotiv.

Opozicija između prirodnog i društvenog stanja kod Rusoa je izgrađena upravo na ideji o dva različita odnosa prema ljudskim potrebama, odnosno njihovom opsegu. Dok se u društvenom stanju gotovo beskonačno uvećavaju, u prirodnom stanju vlada sklad i zadovoljstvo mnogo manjim mogućnostima za njihovo zadovoljenje. Takvu suprotnost Dirkem nalazi upravo između životinja i ljudi. Dirkem tvrdi da „u organskoj i u psihološkoj konstituciji čoveka ne pronalazimo ništa što označava granicu [...]” u pogledu „[...] blagostanja, udobnosti i luksuza koju jedno ljudsko biće može legitimno da traži” (Dirkem 1997: 273). Dok Ruso vidi društveno stanje kao odgovor na davno

---

<sup>130</sup> Za razliku od Rusoa, Dirkem smatra da su „divljaci isto onoliko zadovoljni svojom sudbinom koliko i mi našom” (Dirkem 1972: 252).

nestali 'raj' prirodnog stanja,<sup>131</sup> Dirkem je društvo video kao entitet koji uvek pred sobom ima jedano osnovno pitanje – kako nadomestiti ulogu instinkta u ograničavanju ljudskih potreba. U tom pogledu se kod oba autora javlja ne samo opozicija između prirode i društva, već i isti odgovor na navedeno pitanje. Dirkem i Ruso društvo promovišu kao jedinu snagu koja može obuzdati ljudsku nezajažljivost, jer „budući da u pojedincu nema ničeg što mu može postaviti neku granicu, nju nužno mora nametnuti neka spoljašnja sila” (Dirkem 1997: 274).

Društveni poredak, u kontekstu razmatranja anomičnog tipa samoubistva, predstavlja upravo normativnu 'kočnicu' za permanentno uvećanje neostvarivih želja i apetita. S obzirom na to da potpunu jednakost nije video kao moguće ili čak poželjno rešenje, Dirkem nam ukazuje na moralnu svest koja određuje koliko svakoj profesiji pripada. Interesantno, Dirkem u ovom razmatranju ne piše samo o normativnim granicama bogatstva (blagostanja) u slučaju nosilaca različitih društvenih funkcija i profesija, već i klasa.<sup>132</sup>

Imajući navedeno u vidu možemo razumeti zašto se u periodima ekonomskih kriza i razvoja javlja porast stope samoubistva. Društveni poredak podrazumeva strukturu relativnih položaja za svaku od društvenih grupa.<sup>133</sup> Kriza ili snažan ekonomski napredak dovodi do promene granica 'legitimnih' pretenzija na određeni nivo materijalnog blagostanja, pa apetiti u okviru postojećeg normativnog poretka ostaju isti uz smanjenje mogućnosti njihovog ostvarenja ili se značajno uvećavaju uz nepromenjene uslove za njihovo ostvarenje. Međutim, u oba slučaja Dirkemovog objašnjenja nastanka diskrepancije između 'legitimnih' potreba (kao dela normativnog poretka) i materijalnih mogućnosti njihove realizacije, ključan element čini upravo relativni položaj unutar hijerarhije datih društvenih grupa.

Ekonomska kriza pojedince iz određenih društvenih grupa (profesija ili klasa) ne pogađa samo zbog pukog smanjenja ukupnog materijalnog standarda koje im je nekada

---

<sup>131</sup> Zanimljivo, Dirkem zastupa tezu da Ruso nikada nije prirodno stanje posmatrao kao istorijsku činjenicu.

<sup>132</sup> „Postoji, dakle, jedna istinska reglementacija koja, mada nema uvek pravni oblik, ne propušta da s relativnom preciznošću utvrdi maksimum blagostanja koji svaka klasa može legitimno tražiti da dostigne” (Dirkem 1997: 276–277).

<sup>133</sup> Bez obzira da li se pod njima podrazumevaju profesije, klase ili, šire, grupe koje osiguravaju određene društvene funkcije.

bilo dostupno. Dirkem je svestan da kriza ne podrazumeva 'linearno' pogoršanje položaja za sve delove društvene strukture, odnosno sve pojedince istovremeno. Ona, sa jedne strane, menja položaj pojedinca unutar profesije ili klase kojoj pripada,<sup>134</sup> ali, takođe i položaj navedenih društvenih grupa u njihovom međusobnom odnosu. Ovde moramo ponoviti da je u republikanskom nasleđu dinamički element društvene strukture (promena raspodele bogatstva) istican kao potencijalno opasan jer pobuđuje pobunu, zavist i ljubomoru među onima koji su ostali uskraćeni, odnosno doživeli relativnu deprivaciju. Poslednji pojam u Dirkemovom shvatanju anomičkog samoubistva objašnjava oba mehanizma koji dovode do povećanja stopa samoubistva – krize i naglog ekonomskog uzleta.

U poslednjem slučaju se očekivanja i želje takođe prilagođavaju novim okolnostima u raspodeli bogatstva, međutim, predznak tih aspiracija je sada okrenut u drugom smeru. Očekivanje da će druge društvene grupe ili pojedinci dobiti više u novonastalim okolnostima raspodele 'viška' materijalnih dobara, koje je ekonomski rast doneo, izaziva iste probleme i posledica kao i u slučaju krize. Ipak, javlja se i jedna razlika. Pобољшanje materijalnog položaja najvišeg sloja (ili makar najava da je takva mogućnost izvesna u bliskoj budućnosti) nije ograničena nijednim drugim slojem, koji bi mogao da predstavlja reper navedenim aspiracijama.<sup>135</sup>

Vidimo da bogatstvo predstavlja izvor patnji za one koji ga poseduju u najvećoj meri, jer u odsustvu stabilnog i jasnog noramativnog poretka ostavlja 'prazan prostor' neograničenim aspiracijama. Ovde uočavamo ne samo da se bogatstvo još jednom javlja u negativnom svetlu, već predstavlja izvesnu meru patnje ili opasnosti za izvršenje samoubistva (Dirkem 1997: 285). Kao i u slučaju republikanskog nasleđa primećujemo i da se kod Dirkema nekontrolisano uvećanje bogatstva (ili aspiracija za njegovo sticanje) javlja kao opasnost koju može otkloniti jedino društvo, odnosno ispravna i pravedna republika. Što je bogatstvo veće nastaju i veći problemi, kako za one koji ga poseduju

---

<sup>134</sup> Na primer, bankrot određenog vlasnika preduzeća ili renterijera.

<sup>135</sup> „Neverovatna stopa samoubistva rentijera (720 na milion) dovoljno pokazuje da najbogatiji najviše pate, zato jer sve što tera na podređivanje ublažuje dejstva ovog stanja. Vidokrug nižih klasa je bar ograničen klasama iznad njih, pa su samim tim i njihove želje određenije. Ali oni koji još imaju samo prazan prostor iznad sebe samih, gotovo neizostavno se gube u njemu, ako nema sile koja bi ih povukla nazad” (Dirkem 1997: 285).

tako i za one koji su bez njega ostali. Bez obzira na sve gore rečeno, moramo priznati da je fokus pažnje republikanskih klasika i Dirkeuma u pogledu posledica (ne)jednakosti ipak različit. Kao što smo mogli da vidimo prvi su obično pisali o negativnim posledicama koje su se obično definisale moralnim kategorijama: zavist, ljubomora, pobuna, rasipništvo itd. Dirkem u *Samoubistvu*, ali i ostalim radovima, veoma retko koristi neke od navedenih pojmova. Odakle dolazi takva razlika?

Kada je u pitanju navedena studija, smatramo da je odgovor na ovo pitanje relativno jednostavan i krije se u samom predmetu istraživanja. Bez obzira što je uložio ogroman trud kako bi dokazao da je samoubistvo legitiman predmet izučavanja sociologije, Dirkem je samoubistvo posmatrao kao individualan čin. Pod poslednjim nikako ne želimo reći da se kauzalni sklop, koji stoji iza dobrovoljnog lišavanje života, može svesti na individualne (psihološke) uzroke. Upravo suprotno, takav predmet istraživanja odabran je upravo kako bi se pokazalo da sociologija ima šta da kaže čak i na području koje se nalazi u dubini 'neprijateljske' teritorije – psihologije.<sup>136</sup> Čin samoubistva se do Dirkemove studije smatrao gotovo isključivo individualnim činom, te se psihologija (ili medicina) javljala kao najpozvanija da o takvoj pojavi donosi zaključke i objašnjenja. Ukoliko bi uspeo da pokaže značaj i relevantnost sociologije u slučaju pojave koja se po pravilu posmatra kao individualni čin, najčešće izvršen u odsustvu drugih ljudi,<sup>137</sup> niko ne bi mogao da ospori njen *raison d'être*.

Svoju pažnju je usmerio na posledice (ne)jednakosti, odnosno promene društvene strukture, kako na polju raspodele materijalnih dobara, tako i na polju normativnog poretka. Ukoliko je predmet interesovanja politička zajednica i njena stabilnost, posledice će se tražiti u ponašanjima i postupcima usmerenim ka drugim pojedincima i grupama, a ne u pravcu izolovanih i individualnih činova (poput samoubistva). U tom smislu se republikansko nasleđe moralo i razlikovati od Dirkemovog artikulisanja i akcentovanju posledica (ne)jednakosti.

Teško je odupreti se utisku da u *Podeli* Dirkemov diskursu o bogatstvu i jednakosti ipak u najvećoj meri prati Aristotelovu liniju argumentacije.<sup>138</sup> Ovaj diskurs

---

<sup>136</sup> U borbi za epistemološki identitet sociologije Dirkem je psihologiju smatrao za najvećeg 'protivnika', upravo zbog bliskosti između dve discipline, odnosno potrebe da se iscrta demarkaciona linija.

<sup>137</sup> Činovi kolektivnog samoubistva su relativno retki.

<sup>138</sup> Kao što je poznato Dirkem *Podelu* započinje citatom iz Aristotelove *Politike* (Dirkem 1972: 49).



pronalazimo u samom središtu njegove doktorske disertacije, odnosno u razmatranjima sreće kao uzroka podele rada. Razmatrajući uzroke društvene diferencijacije Dirkem u najvećoj meri polemizuje sa liberalnim pogledom na podelu rada, odnosno na njene inicijalne pokretače. Adam Smit i njegovo delo *Istraživanje o prirodi i uzrocima bogatstva naroda* za Dirkema predstavlja najvažniji doprinos teorijskom uobličavanju podele rada (Dirkem 1972: 83). Za „ekonomiste”, kako ih Dirkem naziva,<sup>139</sup> početni zamajac podele rada čini potraga za srećom pojedinaca, koji kroz rad obezbeđuje bolje materijalne uslove za život. Ovakav pogled na prirodu društva istovremeno podrazumeva da je ono samo instrument za ostvarivanje individualnih interesa svakog pojedinca, te predstavlja posledicu podele rada, a ne njen uzrok (Dirkem 1972: 244). Dirkemovom shvatanju (ekonomskog) liberalizma ćemo više pažnje posvetiti u posebnom poglavlju rada, a na ovom mestu želimo samo istaći argumentaciju osporavanja sreće kao uzroka podele rada.

Dirkem smatra da je ljudska sposobnost za uvećanje sreće ograničena, tj. u diskrepanciji sa proizvodnim i tehnološkim razvojem društva. Da bi potkrepio svoje stajalište poseže za tada aktuelnim istraživanjima u oblasti fiziologije, koja zadovoljstvo<sup>140</sup> dovode u vezu sa stanjima svesti srednjeg intenziteta – niti odviše snažnim, niti preterano slabim (Dirkem 1972: 245). Drugim rečima, izlaganje organizma, čak i intenzivnijim nadražajima, posle dužeg vremenskog perioda dovodi do smanjenja subjektivnog osećaja zadovoljstva. Ovu logiku zaključivanja Dirkem direktno 'prebacuje' na teren kapitala, odnosno bogatstva:

„Čovek koji raspolaže veoma malim kapitalom ne može ga lako povećati u razmerama dovoljnim da osetno izmene njegov položaj. Eto zbog čega prve uštede donose sobom tako malo radosti: jer su isuviše neznatne da bi popravile postojeće stanje. Beznačajne koristi koje one pružaju ne nadoknađuju lišavanja koja su se zbog njih podnela. Isto tako, preterano bogat čovek nalazi zadovoljstvo još samo u preterano velikim dobitima, jer on njihov značaj meri prema onome što već ima. Sasvim je drukčije sa srednjim bogatstvima. Tu, i apsolutna veličina i relativna veličina varijacija imaju najbolje uslove za stvaranje zadovoljstva, jer one lako bivaju prilično značajne, a ipak nije nužno

---

<sup>139</sup> Pod ovim pojmom podrazumeva klasičnu ekonomiju.

<sup>140</sup> Nećemo ovde raspravljati o izjednačavanju pojma sreće i zadovoljstva koje Dirkem inputira klasičnim ekonomistima. Takav potez je delimično opravdan s obzirom na to da je u srcu polemike sa ekonomistima podela rada i povećanje proizvodnje materijalnih dobara. U svakom slučaju on se ne slaže sa izjednačavanjem ova dva pojma (Dirkem 1972: 252).

da budu izvanredne da bi bile cenjene koliko stvarno vrede” (Dirkem 1972: 245–246).

Vidimo da Dirkem, kao i Aristotel, najboljim smatra bogatstvo srednje veličine, jer samo ono pruža idealan odnos između potreba (zadovoljstva) i sredstava za njegovo zadovoljenje. Bogatstvo srednje veličine omogućava dovoljne i realne podsticaje za dalju ekonomsku aktivnost i privređivanje. Ovo nije jedino mesto na kojem Dirkem sledi Aristotelov princip „zlatne sredine” (*aurea mediocritas*) kao uslov za ostvarivanje i individualne sreće (Dirkem 1972: 246). Štaviše, princip je za Dirkema bio toliko značajan da ga uzima za merilo zdravlja.

Moramo još jednom ponoviti da unutar republikanskog nasleđa ne nalazimo autore koji su se zalagali za ostvarivanje apsolutne (materijalne) jednakosti. Dirkem takođe nikada nije smatrao poželjnim uspostavljanje potpune jednakost u redistribuciji materijalnih dobara, kao ni izjednačavanje svih pojedinaca u pogledu društvenog prestiža ili drugih privilegija. I u ovom slučaju kod Dirkema prepoznajemo razliku u odnosu na (klasične) ekonomiste odnosno liberale. Kod poslednjih se svaka apsolutna egalitarizacija smatra preprekom za podsticanje konkurentnosti što kao posledicu ima i krajnje negativan efekat na motivaciju ekonomskih aktera. Ukoliko nema nagrade za rad ili rizik ulaganja kapitala, ne može se očekivati da će bilo koji akter želeći da se upusti u takve aktivnosti. Ne može se reći da Dirkem osporava značaj konkurentnosti za privređivanje i ekonomski rast, međutim, najznačajniji argument za njega ne predstavlja sama konkurentnost i sve posledice koje proističu iz njenog odsustva. Razlog koji Dirkema navodi na odbacivanje apsolutne egalitarizacije društva predstavlja jedan drugi republikanski ideal – pravda.

S obzirom na to da se pojedinci rađaju sa nejednakim talentima, sposobnostima i fizičkim atributima, poredak koji bi se zasnivao na apsolutnoj jednakosti bi bio po svojoj prirodi nepravedan. Obdareniji i sposobniji bili bi lišeni privilegija koje im pripadaju, a ostali bi uživali u nezaslužnim plodovima rada. Zanimljivo, Dirkem smatra da je kolektivni autoritet neophodan u svakom društvu, čak i kada bi ono bilo sasvim pravedno (meritokratsko), jer se mora starati da i manje talentovani i sposobni pojedinci prihvate svoju (deprivilegovanu) društvenu poziciju.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> „Zapravo nema sumnje da će društvena prinuda biti manje neophodna što se više približimo toj idealnoj jednakosti. Ali to je samo pitanje stepena. Jer uvek će postojati jedna hijerarhija koja će opstati: hijerarhija

Na osnovu navedenog možemo zaključiti da je za Dirkema meritokratija poslednja granica preko koje se ne može dalje legitimno težiti ostvarenju jednakosti. Takođe, težnja za jednakošću je, kao i u slučaju republikanskog nasleđa, implicitno podstaknuta namerom za očuvanje političkog, odnosno društvenog poretka. Iako ih Dirkem na ovom mestu ne spominje eksplicitno, jasno je da se stari 'strahovi' pobornika republike – ljubomora, zavist, pohlepa – mogu uočiti između redova. Često optuživan za otvorenu ili tek implicitnu odbranu konzervativnih ideja, Dirkem društvenu prinudu jasno povezuje sa odbranom postojećeg poretka, koji je svuda i uvek u većoj ili manjoj meri nepravedan. Društvena prinuda u ovom slučaju ima ambivalentno značenje jer se može shvatiti kao neizbežna, ali i kao neopravdana u svim slučajevima osim pravednog društva koje nagrađuje isključivo u skladu zaslugama.

Ne možemo reći da je pojam pravde nevažan ili sasvim odsutan iz diskursa (klasičnih) ekonomista i liberala, međutim, on se iscrpljuje u pojmu formalne (pravne) jednakosti koja podrazumeva iste 'spoljne' uslove za sve aktere na slobodnom tržištu. Smatramo da je Dirkemov odnos prema poreklu privatne svojine usko povezan sa razlikama koje pokazuje prema ekonomistima i liberalima. Moglo bi se čak otići i korak dalje i ustvrditi da njegova epistemološka i ontološka pozicija (shvatanja društva kao realnosti *sui generis*) određuje odnos koji je zauzeo prema privatnoj svojini i shvatanju prirode pravednog (meritokratskog) društva. Ukoliko društvo ne započinje sa pojedincem i ako je svaka društvena institucija samo proizvod kolektivne svesti onda je moguće usprotiviti se shvatanju privatne svojine kao 'svetinje' u koju se ne sme dirati. Zato je za Dirkema bilo važno pokazati kako je društvo prethodilo stvaranju institucije svojine, koja se u svom individualizovanom obliku javlja relativno kasno. Dakle, ukoliko se odnos između nastanka društva i privatne svojine sasvim izokrene, moguće je ideal pravde proširiti van okvira pravnoformalne jednakosti. Ako se navedeni odnos izvuče izvan okvira liberalnih premisa uloge države ('noćnog čuvara'), manevarski prostor za ostvarenje meritokratskog društva postaje veći.<sup>142</sup>

---

prirodnih darova. [...] Dakle, potrebna je moralna disciplina da bi one koje je priroda manje obdarila prihvatili lošiji položaj koji duguju slučaju svog rođenja" (Dirkem 1997: 277).

<sup>142</sup> Lokovo delo nismo svrstali u republikansko nasleđe i ne smatramo ga metom Dirkemovih kritika u navedenom kontekstu, međutim, primećujemo nekoliko relevantnih sličnosti i razlika za pitanje odnosa privatne svojine i uloge države. Lok kao i Dirkem smatra da je najraniji i najvažniji oblik privatne svojine

### 3. 2. 1. *Luksuz i raskoš*

Rasprava o značaju i ulozi luksuza bila je veoma živa i prisutna tokom XVIII veka (vidi više u: Berry 1994: 126–175; Berg and Eger 2003; Solar 2014). Luksuz kao tema je bila interesantna i za druge klasike sociologije. Tako Zombart čitavu studiju posvećuje ulozi luksuza u nastanku i razvoju kapitalizma (Zombart 2011). Veblena u *Teoriji dokoličarske klase* interesuju upadljivi oblici potrošnje (Veblen 2008). Slika o percepciji nejednakosti ne bi bila potpuna bez razumevanja odnosa ove političke tradicije prema luksuzu i raskoši. Odnos prema (ne)jednakosti unutar republikanskog nasleđa može se razumeti samo ukoliko ga posmatramo kao deo šireg moralnog diskursa. Zašto je potrebno ukazati na stavove prema luksuzu i raskoši unutar republikanskog nasleđa? Kako nam oni mogu pomoći da bolje razumemo osnovnu, moralnu dimenziju nejednakosti?

Svakako je moguće dati više odgovora na navedena pitanja. Razmatranje luksuza i raskoši unutar republikanskog nasleđa nam omogućava da potvrdimo pretpostavku o shvatanju nejednakosti kao izvoru surevnjivosti među građanima. Luksuz predstavlja otelovljenje i ospoljavanje nejednakosti bez uporišta u legitimnim potrebama koje obezbeđuju stabilnost i dugovečnost republike. Jedini cilj luksuza i raskoši jeste isticanje i težnja ka uspostavljanju društvenih razlika *per se*, pa ih samim tim odlikuje odsustvo bilo kakvog referisanja na nužnost i neophodnost njihovog postojanja. Oni se zato nikako ne mogu pomiriti sa republikanskim vrlinama skromnosti, umerenosti i štedljivosti. Budući da ne odgovaraju bilo kojem kolektivnom cilju zajednice u celini, u

---

bila od Boga data zemlja koja je u samim počecima ljudske istorije bila zajednička. U slučaju ovog autora možda najjasnije vidimo zašto se Dirkem nije striktno opredelio za radnu teoriju vrednosti. Lok shvata rad kao proces individualnog stvaranja i prisvajanja prirode i jedinu osnovu svojine (Lok 2002: 250–251). Ona prethodi samom nastanku društva i određuje primarni cilj svake vlade („[...] pošto je očuvanje svojine cilj vlade i ono zbog čega ljudi stupaju u društvo”) (Lok 2002: 307). Na osnovu ovih premisa Lok dolazi do zaključka o neophodnosti odlučivanja svih građana, koji kroz poreze deo svoje imovine daju državi. Ne želimo reći da je Dirkem bio protiv političke reprezentacije svih građana koji plaćaju porez, međutim, lokovsko shvatanje porekla privatne (individualne) svojine kao konstitutivnog elementa društva ili države Dirkemu ne bi ostavilo mnogo prostora za predviđeni projekat reforme francuskog društva.

republikanskom nasleđu se svode na bespotrebni izvor političke nestabilnosti. Predstavljaju simbol pohlepe, gramzivosti i taštine od kojih svaka republika mora zazirati ukoliko ne želi deformaciju i promenu oblika uređenja kao krajnju posledicu.

Videli smo da se nejednakost unutar republikanskog nasleđa razmatrala u relativnim kategorijama, bez apsolutnog određenja kako i u kojoj meri se ona mora ili treba tolerisati. Krajnji kriterijum uvek su predstavljale moralno nepoželjne pojave unutar političke zajednice i načelo meritokratije kojem se mora težiti. Razlika koja stvara ljubomoru i zavist među građanima označava granicu preko koje ne bi trebalo zakoračiti (o Platonovom shvatanju luksuza videti više u: Berry 1994: 45–62). Međutim, Aristotel smatra da se raskoš može javiti kod svih, što samim tim implicira da se ne javlja kao relativna kategorija odnosa među građanima.<sup>143</sup>

Iako na prvi pogled ovakvo shvatanje raskoši izlazi van okvira republikanske matrice, Aristotelovo referisanje na odnos između imovine i potreba potpuno je u duhu i tradiciji republikanizma. Raskoš je izvor opasnosti po republiku ne samo zato što pobuđuje zavist onih koji se njome ne mogu pohvaliti, već i zbog toga što sama po sebi stvara neravnotežu. Uvećavajući apetite raskoš potrebe lako navodi izvan okvira skromnosti i umerenosti, koje podrazumeva život u idealnoj republici.

Makijaveli ukazuje na uobičajeni diskurs o raskoši kao povodu za zavist prema onima koji je poseduju i upražnjavaju.<sup>144</sup> Kao mislilac koji je gotovo sva svoja promišljanja i interesovanja projektovao na ravan politike, Makijaveli raskoš dovodi u direktnu vezu sa promenom državnog uređenja. Nejednakost između raskoši vladara i njenog odsustva kod puka (ili ostatka političke zajednice) dovodi istovremeno do

---

<sup>143</sup> „Može postojati i takva imovinska jednakost da imanja budu odveć velika, tako da se živi raskošno, ili da budu suviše mala tako da se živi suviše bedno. Jasno je, dakle, da nije dovoljno da zakonodavac uspostavi imovinsku jednakost, već treba da u tome nađe sredinu. Pa čak ako neko i odredi umerenu veličinu imanja za sve, opet to ništa ne koristi. Jer pre treba izjednačiti prohteve i želje nego imanja, a to se ne može postići ako građani nisu dovoljno vaspitani pomoću zakona” (Aristotel 1975: 36).

<sup>144</sup> „Kako su, međutim, nakon toga vladarom postajali nasljedstvom a ne izborom, nasljednici su se odmah stali izrođavati u odnosu na starije, pa su napuštali vrlo djela smatrajući da vladari moraju jedino druge nadmašivati u raskoši i pohoti, i u svim drugim užicima. Tako je vladar na sebe počeo navlačiti mržnju, a zbog te se mržnje stao i bojati, pa kako je ubrzo od straha prešao na nasilja, uskoro je nastala tiranija” (Machiavelli 1985a: 158).

nejednakosti u koncentraciji političke moći, odnosno do tiranije. Moglo bi se reći da je raskoš strana republici koliko je i ona sama udaljena od tiranije.

Razmatrajući zašto jedan vladar, zahvaljujući svom postupanju, može postati omražen, Makijaveli navodi dva moguća slučaja:

„Tu se jasno očituje zbog čega narod zamrzi vladara: među razlozima najvažniji je lišavanje ljudi njihove koristi. To ima veliku važnost, jer kad čovjek bude lišen nečega u čemu je njegova korist, to nikad ne zaboravlja i kad god se nađe u nuždi toga se sjeti, a kako se nužda pojavljuje svaki dan, toga se svaki dan i sjetiš. Drugi je razlog njegova oholost i nadutost, što narodi mrze više i od čega, poglavito kad su slobodni. Pa iako od njegove oholosti i raskošna držanja oni nemaju nikakvih neprilika, mrze onoga tko ta svojstva odaje. Vladari se moraju čuvati da se zbog takve mane ne nasuču, jer navlačiti na sebe mržnju bez ikakve koristi potpuno je nepromišljeno i nerazborito” (Machiavelli 1985a: 327).

Svoju reputaciju, van filozofskih, naučnih i književnih krugova, Makijaveli stiče kao pobornik slavne devize „cilj opravdava sredstva”, koju (u takvom obliku) nikada nije izrekao. Ona je prvobitno formulisana upravo kao sredstvo osporavanja njegovog dela. Stoga, ma koliko simplifikovano predstavljala njegovu političku filozofiju, u sebi ipak odslikava izvesnu racionalnost mehanizma vlasti. Vladar mora težiti određenim ciljevima koje su zapravo sam *državni rezon*. Ukoliko se oni ne mogu uočiti u njegovim postupcima ili su u sa njima u suprotnosti, vladar šteti sebi i čitavoj političkoj zajednici. U tom ključu bi trebalo posmatrati i gore navedeni odnos prema raskoši. Raskoš predstavlja izazov i pretnju vladaru, što samo po sebi nije problem, jer se ponekad vladar mora izložiti protivljenju, pa čak i opasnosti od strane slobodnih građana. Ali u ovom slučaju vladar ne može ništa dobiti ili ostvariti od „oholosti i raskošna držanja”. Makijaveli ovde ukazuje na zavist i ljubomoru kao dobro poznatu opasnost u svakoj republici. U svom delu *Umijeće ratovanja (Dell'arte della guerra)* Makijaveli ponavlja 'opšte mesto' republikanskog etosa, koji uzdiže vojnički asketizam kao ideal.<sup>145</sup> Savet upućen Lorencu, firentinskom plemiću, sažima republikanski etos u kojem nema mesta za raskoš, a lagodan život treba izbegavati čak i kada ga izvanredne prilike i okolnosti postavljaju kao moguću alternativu.

---

<sup>145</sup> „Nauči svoje vojnike da preziru lagodan život i raskošnu odjeću” (Machiavelli 1985a: 475).

Isti stav o odnosu između vojne službe i luksuza nalazimo i kod Monteskeja.<sup>146</sup> Dakle, u samo jednoj rečenici Monteskeja je ukazao na važnu odliku republikanskog etosa.<sup>147</sup> Nije nimalo slučajno što se republika tako često vezivala za istovremenu militarizaciju društva. Vojska i ratovanje nisu pružali samo osnov za integraciju svih građana republike kroz borbu protiv zajedničkog (stvarnog ili imaginarnog) neprijatelja. Biti vojnik (republike) podrazumeva i usvajanje određenog, asketskog načina života koji je, kako tvrdi Monteskeja, nespojiv sa luksuzom pošto dovodi do pohlepe (Montesquieu 1899: 350).

Pitanje luksuza najeksplicitnije se dovodi u vezu sa oblicima uređenja u Monteskejevom *Duhu zakona*<sup>148</sup> gde možemo videti da se javlja kao suprotnost same vrline i da, kao i u slučaju bogatstva, građane okreće ka ličnom interesu. Luksuz u najvećoj meri povećava prohteve građana ili je posledica već 'iskvarenog' duha. Još jednom vidimo da se iza republikanske osude luksuza krije ideja o adekvatnom i harmoničnom odnosu između potreba i bogatstva (životnih sredstava). Luksuz i raskoš ne mogu doprineti održanju takve harmonije, a često su i najjasniji znak da je ona narušena. Monteskeja luksuz direktno suprotstavlja vrlini umerenosti i zato smatra da se mora proterati iz aristokratskih republika (Monteskeja 2011: 83). Štaviše, luksuz je za

---

<sup>146</sup> „Grubost vojničkog zanimanja nespojiva je sa luksuzom i bogatstvom” (Montesquieu 1899: 134).

<sup>147</sup> Bez obzira što navedenu ocenu Monteskeja ne iznosi u kontekstu analize uloge vojske u republikama.

<sup>148</sup> „Maločas rekoh da u republikama, gde su bogatstva podjednako raspodeljena, luksuza ne može biti; a budući da, kao što se videlo u petoj knjizi, ta jednakost u raspodeli odlikuje republiku, sledi da je ona savršenija ukoliko je u njoj manje luksuza. Luksuza nije bilo kod prvih Rimljana, niti kod Lakedemonjana, a u republikama u kojima se jednakost nije potpuno izgubila, duh trgovine, rada i vrline čini da svako može i hoće da živi od svoga dobra, pa je prema tome luksuza malo. Zakoni o preraspodeli zemlje, koji su se u nekim republikama onako uporno zahtevali, bili su po prirodi spasonosni. Opasni su samo kada se donose naglo. Oduzimajući odjednom bogatstva jednima i povećavajući bogatstva drugih, oni u svakoj porodici proizvode prevrat, a i u državi moraju proizvesti opšti prevrat. U meri u kojoj se u nekoj republici uspostavlja luksuz, duh se okreće ličnom interesu. Ljudima kojima je potrebno samo ono najnužnije preostaje da žude za slavom otadžbine i svojom sopstvenom. Ali, duša iskvarena luksuzom ima i drugih želja. Uskoro postaje neprijatelj zakona, koji joj smetaju. Zbog luksuza koji je počeo da ga obuzima, garnizon Regija pokla stanovnike. Čim se Rimljani iskvariše, želje im postadoše neizmerne. O tome se može suditi po cenama koje dadoše stvarima [...] Kada se, poneseni opštom plahovitošću, svi baciše u pohotu, šta ostade od vrline?” (Monteskeja 2011: 82–83).

Monteskjea suprotstavljen samom moralu.<sup>149</sup> Misao o odnosu luksuza i republike Monteskje pregnantno izražava na sledeći način: „Sve upućuje na jednu misao. Republike skončavaju zbog luksuza, a monarhije zbog siromaštva” (Monteskje 2011: 84). Vidimo da je vrlina suprotstavljena luksuzu, međutim, ona je takođe postavljena nasuprot trgovine i novca. Ovoj temi ćemo kasnije u radu posvetiti više pažnje. Za sada možemo samo primetiti da se (duh) trgovine i novac shvataju kao alternativa militarističkom društvu. Put koji vodi od trgovine do luksuza, a od luksuza do propasti Rimske republike Monteskje jasno ocrtava.<sup>150</sup>

Od svih republikanskih klasika najveću osudu luksuza i raskoši nalazimo kod Žan Žak Rusoa. Za njega je on antipod neophodnih republikanskih vrлина ili posledica koja nastaje iz njegovog odsustva. U svojoj prvoj *Raspravi* luksuz je prikazan kao čest pratilac nauka i umetnosti.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> „Moral u monarhijama nikada nije čist. Ovo plemstvo, sa njihovim luksuzom i vrlinama koje ispoljava, izvor je čitave korupcije” (Montesquieu 1899: 108).

<sup>150</sup> „Može se postaviti pitanje Da li je Rimljanima bilo unosno da trguju sa Arabijom i Indijom. Tamo im je valjalo slati srebro, a nisu poput nas imali Ameriku kao izvor iz kojeg nadoknađujemo ono što šaljemo. Ubeđen sam da je jedan od razloga što su Rimljani povećali nominalnu vrednost novca, to jest uveli bijon, bilo pomanjkanje srebra uzrokovano njegovom istrajnim izvozom u Indiju. Ako se roba iz te zemlje prodavala u Rimu po stotrukoj ceni, ta se dobit ostvarivala na račun njih samih, što carstvo nije nimalo bogatilo. Moglo bi se, s druge strane, reći da je, zahvaljujući pomenutoj trgovini, Rim razvio veliko pomorstvo, to jest uvećao svoju moć; da se broj građana uvećavao kako su se pronalazila nova sredstva za život; da je ta nova trgovina proizvela luksuz za koji smo dokazali da je podjednako povoljan za vladavinu jednoga koliko je poguban za vladavinu više njih; da je luksuz procvetao baš u vreme propasti republike; da je on u Rimu bio nužan i da je grad u koji su se slivala sva bogatstva morao da za to plati svojim luksuzom” (Monteskje 2011: 295).

<sup>151</sup> „Traćenje vremena je veliko zlo. Druga, još gora, zla prate književnost i umetnosti. Jedno od njih je luksuz, rođen, kao i one, iz dokolice i ljudske taštine. Luksuz retko ide bez nauka i umetnosti, a one nikada ne idu bez njega. Znam da naša filozofija, koja uvek obiluje neobičnim maksimama, tvrdi, suprotno iskustvu vekova, da je luksuz ono što državama daje sjaj; ali, pošto smo zaboravili na nužnost zakona protiv raskoši, sme li ona da i dalje poriče da dobro vladanje nije bitno za dugovečnost carstava, i da luksuz nije sasvim suprotan dobrom vladanju? Da je luksuz pouzdan znak bogatstva, da čak i služi tome da se ono uveća: kakav se zaključak može izvesti iz ovog paradoksa koji je uistinu zaslužio da se rodi u našem vremenu? A šta će biti sa vrlinom ako moramo da se obogatimo po svaku cenu? Stari su političari neprestano govorili o vladanju i vrlinama: naši govore samo o trgovini i novcu. Jedan će vam reći da u nekoj zemlji čovek vredi onoliko novca za koliko bi ga prodali u Alžiru; drugi će, na osnovu slične računice,



Predlažući Korzikancima ustav Ruso ih savetuje da ograniče upotrebu novca jer ona, između ostalog, može dovesti i do zadovoljavanja izmišljenih potreba i raskoši.<sup>152</sup> Zato zaključuje da bi najbolje bilo da se na ostrvu luksuz sasvim ukine.<sup>153</sup> Po ko zna koji put uočavamo republikanski strah od zavisti među građanima. U istom spisu Ruso predlaže Korzikancima da zakonima zabrane raskoš i da u njihovom sprovođenju budu rigorozniji prema višim staležima. Kao i u prethodnom slučaju, jasno je namera da se izbegne ili ograniči raskoš kao izvor zavisti, odnosno da se istakne težnja ka jednakosti.<sup>154</sup> I na drugim mestima vidimo da se Ruso protivi raskoši kod aristokrata, odnosno velikaša.<sup>155</sup> Kao i u slučaju razmatranja temelja društvenog ugovora, smatra da se krajnje utemeljenje za borbu protiv raskoši u jednoj republici ipak mora pronaći u srcima njenih građana.<sup>156</sup> Sledeći Montesjkjea monarhijski princip, makar implicitno, vezuje za raskoš

---

navesti zemlje u kojima čovek ne vredi ništa, i zemlje u kojima vredi i manje od toga. Oni procenjuju ljude kao da su krda stoke. Po njima čovek koristi državi onoliko koliko u njoj troši; po tome bi jedan Sibarićanin vredeo koliko trideset Spartanaca. Pogodimo kojih je od ove dve države, Spartu ili Sibaridu, pokorila šačica seljaka, pred kojom od njih je drhtala čitava Azija” (Ruso 1993: 198).

<sup>152</sup> „Neka oni koji imaju sve što je potrebno za život ne budu prisiljeni da imaju i gotov novac, bilo za plaćanje poreza i drugih pristojbi, bilo za zadovoljavanje izmišljenih potreba i raskoši, koji ništa ne pridonose blagostanju onoga koji se njima razmeće, već samo izazivaju zavist i mržnju drugih!” (Rousseau 1993: 124).

<sup>153</sup> „Točan popis roba koje su dopremljene na otok tokom određenog broja godina pokazat će sigurno i točno one bez kojih ne može biti; jer u sadašnjoj situaciji luksuzu i suvišnim stvarima nema mjesta na otoku” (Rousseau 1993: 131).

<sup>154</sup> „Uvedite dakle zakone protiv raskoši, ali neka uvijek budu oštriji za prve u državi, a nešto blaži za niže staleže. Učinite da se hvali jednostavan život, a da bogataš ne zna kako steći počasti svojim novcem. To uopće nisu neprovediva razmišljanja: tako na primjer Mlečani samo svojim plemićima dopuštaju da nose veliki crni plašt iz Padove, da bi i najbolji građani smatrali za posebnu čast da im se to dozvoli” (Rousseau 1993: 140).

<sup>155</sup> „Sve dok raskoš bude kraljevala među velikašima, u svim će srcima kraljevati pohlepa. Uvijek će predmetom javnog divljenja biti predmet želja pojedinaca, pa ako valja biti bogat da bi čovjek zablistao, glavna će nam strast uvijek biti da budemo bogati” (Rousseau 1993: 165).

<sup>156</sup> „Uostalom, ne može se raskoš do kraja iskorijeniti zakonima protiv nje. Valja je istrgnuti iz dna naših srdaca, utiskujući u njih zdraviji i plemenitiji ukus” (Rousseau 1993: 166).

što se može videti u njegovom shvatanju nasleđivanja javnih funkcija. Takvo uređenje stvara povoljne uslove za pojavu raskoši.<sup>157</sup>

U zasebnom poglavlju rada će više pažnje biti posvećeno značaju svetkovina u republikanskom nasleđu, odnosno njihovoj ulozi u Dirkemovoj sociologiji. Ruso raskošne javne proslave smatra znakom propasti pobeđenih. Prave republikanske svetkovine i proslave moraju težiti izbegavanju bilo kakve raskoši.<sup>158</sup> Možda najeksplicitniju potvrdu naše pretpostavke da su u republikanskom nasleđu raskoš, ali i siromaštvo, određeni potrebama, a ne objektivnim kriterijumima i mogućnostima njihovog zadovoljenja, pronalazimo u sledećem odlomku:

„Bit ćete siromašni dokle god budete htjeli nešto više od toga nužnog i sigurnog proizvoda; čim se toga htijenja budete umjeli odreći, bit ćete bogati. Ovakav bih duh htio da kraljuje u vašem privrednom sustavu. Da malo pomišljate na tuđinu, da se malo brinete oko trgovine; ali da u svojoj kući, koliko je moguće, povećavate proizvodnju namirnica i broj potrošača. Pouzdani i prirodni pokazatelj slobodne i pravedne vladavine jest broj stanovnika. Što više, dakle, budete, usavršavali svoju vladavinu, više ćete umnožavati i svoj narod, čak i ne pomišljajući na to. Nećete tako imati ni prosjaka ni milijunera. Raskoš će i oskudica zajedno i neosjetno nestati, a građani će, izliječeni od lakoumnih sklonosti što ih stvara imućnost, te poroka koji su vezani uz bijedu, svu svoju skrb i slavu uložiti u to da dobro služe domovini i svoju će sreću naći u obavljanju dužnosti” (Rousseau 1993: 205).

Dakle, ukoliko građani budu bili u stanju da ograniče svoje potrebe i prohteve nestaće ne samo bespotrebna i opasna raskoš, već i siromaštvo. No, navedeni odlomak iz *Razmatranja o vladavini u Poljskoj* nam skreće pažnju na još jednu podudarnost sa Dirkemovim delom. Kao što smo videli, znak dobre vladavine Ruso pronalazi u

---

<sup>157</sup> „Ako svemu tome dodamo mjeru predostrožnosti koja ne dopušta da bilo koja državna služba bude nasljedna, pa čak ni doživotna, možemo pretpostaviti da mu državni činovnici, gradeći u njemu samo privremena prebivališta, dugo neće dati onu kobnu raskoš koja predstavlja sjaj i propast država” (Rousseau 1993: 119).

<sup>158</sup> „U velebnosti svečanosti, treba samo izbjegavati lažno blještavilo, varavu blistavost te raskošna znamenja kakva su na dvorovima uobičajena. Proslave slobodna naroda uvijek moraju odisati doličnošću i ozbiljnošću, a njegovu se divljenju ondje moraju predočavati tek predmeti dostojni njegova štovanja. Rimljani su se na svojim trijumfima razmetali ogromnom raskoš; no bila je to raskoš pobijeđenih, što je više blistala, manje je privlačila. Njezin je sjaj Rimljanima čak bio velika pouka. Zarobljeni su kraljevi bili okovani lancima od zlata i dragoga kamenja. Eto vam dobro shvaćene raskoši” (Rousseau 1993: 165).

povećanju broja stanovnika jedne države, a navedeni spis nije jedino mesto gde se takva ideja javlja.<sup>159</sup> Odnos između dobro uređene države (republike) i uvećanja broja stanovnika pronalazimo i kod Montesjkjea. Kao i u slučaju drugih ideja, može se reći da Ruso i u ovom slučaju 'ponavlja' Montesjkjeovu ideju.<sup>160</sup>

Zanimljivo je da u ovom slučaju vidimo povezanost jedinične ideje etosa jednakosti i uvećanja broja stanovnika u republikama. Tri odlomka dvojice autora postaju zanimljiva kada se uporede sa Dirkevim radom iz 1888. godine, koji je objavio pod naslovom *Samoubistvo i moral – studija iz moralne statistike* (Durkheim 2014: 216–236). Stope nataliteta Dirkem je posmatrao zajedno sa stopama suicida i zaključio da se u različitim zemljama Evrope, ali i delovima Francuske, javljaju u obrnutoj srazmeri. Dakle, visoka stopa samoubistva se javlja zajedno sa niskom stopom nataliteta. Dobro je poznato da je Dirkem visoke stope samoubistva smatrao pouzdanim indikatorom moralne dekadencije,<sup>161</sup> no u ovom radu pronalazimo i njegov jasan stav da niske stope nataliteta predstavljaju jednako pouzdan indikator iste pojave. Porast stope samoubistva i

---

<sup>159</sup> „A li kad se upita, po kome znaku može da se pozna da jedan određeni narod ima dobru ili rđavu vladu, to je već druga stvar i pitanje zaista može da se reši [...]Što se mene tiče, ja se uvek čudim što ljudi ne uviđaju tako jednostavan znak ili što ne pokazuju dobru volju da ga usvoje. Koja je svrha političkog udruživanja? Održanje i blagostanje samih članova tog društva. A koji je najsigurniji znak da se oni održavaju i da napreduju? To je broj stanovništva. Nemojte, dakle, da tražite na drugoj strani taj tako osporavani znak. Pod pretpostavkom da je sve ostalo isto, nesumnjivo je najbolja ona vladu pod kojom se građani rađaju i umnožavaju bez upotrebe ikakvih stranih sredstava, bez prirođenja, bez kolonija. A najgora je ona vladu pod kojom narod opada i izumire. Vi što računate, na vama je sada red: brojte, merite, upoređujte” (Ruso 1993: 86–87).

<sup>160</sup> „Blaga vladavina neobično mnogo doprinosi razmnožavanju vrste. Sve republike su stalan dokaz za to, a više od svih Švajcarska i Holandija, koje su najgore u Evropi s obzirom na prirodu zemljišta, a ipak su najnaseljenije. Strance ništa više ne mami nego sloboda, i obije koje je uvek prati: slobodu tražimo radi nje same, a naše potrebe nas vode u zemlje u kojima možemo naći obilje. Vrsta se množi u zemlji gde ima svega u izobilju za decu, pri čemu se ne smanjuje hrana za očeve. Sama jednakost građana, iz koje obično proističe i jednakost imovina, unosi obilje i život u sve delove političkog tela i raznosi ga svuda” (Montesjkje 2004a: 219).

<sup>161</sup> Dirkem je tvrdio da svakom tipu društva odgovara i određena stopa suicida, samim tim, modrena ili industrijska društva moraju imati i više stope samoubistva. Međutim, istovremeno je smatrao da se pomoću istraživanja ove pojave može doneti i zaključak o zdravlju jednog društva u celini, odnosno njegovoj socijalnoj patologiji.

smanjenje prosečnog boja rođenih za njega su opšti i pouzdan znak moralnih promena koje je pre svega locirao u domaćinstvu, odnosno porodici.

Nije nam bila namera da u ovde prikažemo Dirkema kao republikanskog protivnika luksuza i raskoši. Teško bi se moglo tvrditi da je Dirkem sa toliko žara i strasti odbacivao luksuz kao značajnu opasnost za poredak republike. Ipak, može se videti da nije bio daleko od republikanskog razumevanja ovog fenomena, posebno u kontekstu razmatranja istorijske dimenzije uslovljenosti ljudskih potreba.<sup>162</sup> U prikazu knjige *Ireligioznost budućnosti (L'irreligion de l'avenir)*, autora Žan-Mari Gujoa (Jean-Marie Guyau), objavljenom 1887. godine u časopisu *Revue philosophique*, Dirkem tvrdi da: „Ono što demoralizuje ljude manje je nedostatak verovanja, a više luksuz jednih i beda drugih” (Durkheim 2014: 154). Dirkemovo 'republikansko' shvatanje luksuza u relativnim i moralnim kategorijama najbolje se može uočiti u *Samoubistvu*.<sup>163</sup>

S obzirom na istorijski kontekst, ne čudi njegovo protivljenje pravnoj regulaciji i sankcionisanju luksuza. Ipak, za nas je značajnije što kod Dirkema prepoznamo odnos prema ovoj pojavi. Očigledno je da problemu pristupa iz moralne perspektive, kao i da ga smešta u kontekst vertikalne društvene strukture. Za Dirkema je luksuz određen istorijskim uslovima i strukturama, te se mora uvek posmatrati s obzirom na date

---

<sup>162</sup> „Ako tako stoji stvar s duhovnom raskoši, utoliko pre je isti slučaj s materijalnom raskoši. Postoji dakle izvesna normalna jačina svih naših potreba, intelektualnih, moralnih, isto onako kao i telesnih, koja se ne može prestopiti. U svakom trenutku istorije, naša žeđ za naukom, za umetnošću, za blagostanjem označava je kao naši prohtevi, i sve ono što ide preko te mere ostavlja nas ravnodušnim ili čini da patimo. To je ono što se isuviše često zaboravlja kad se sreća naših očeva poredi sa našom. Rasuđuje se kao da bi sva vaša zadovoljstva mogla biti njihova; tada se mi, misleći na sve one prefinjenosti civilizacije koje mi uživamo a koje oni nisu poznavali, osećamo sklonim da žalimo njihovu sudbinu” (Dirkem 1972: 249).

<sup>163</sup> „Prema vladajućem mišljenju postoji, na primer, izvestan način života koji se smatra gornjom granicom koju radnik može sebi postaviti u naporima koji čini da bi poboljšao svoj život, i donja granica ispod koje se svako nezasluženo spuštanje teško podnosi. I jedna i druga su različita za gradskog i seoskog radnika, za kućnog slugu i nadničara, za trgovačkog službenika i funkcionera itd. Isto tako, osuđuje se bogataš koji živi kao siromah, ali se takođe osuđuje i bogataš koji preterano traga za prefinjenostima luksuza. Ekonomisti uzalud protestuju; uvek će za javnu svest biti sablazan to da pojedinci sasvim izlišno troše preveliku količinu bogatstva, čak se čini da ta netrpeljivost jedino popušta u razdobljima moralnih poremećaja (Dirkem 1997: 275). U fusnoti je pojašnjena tvrdnja iznetu u poslednjoj rečenici: „Ova osuda je, zapravo, sasvim moralna i nije podložna pravnom sankcionisanju. Ne mislimo da bi bilo kakvo vraćanje zakona o luksuzu bilo poželjno, ili pak, moguće” (Dirkem 1997: 275, fusnota 251).

društvene prilike. Proizvodne potencijale jednog društva ne vidi kao jedinu determinantu određenja granice luksuznog, već se ona mora potražiti i sa druge strane – u potrošnji definisanoj klasnim odnosima. Tačnije, kolektivna svest i javno mnjenje za Dirkema određuju legitimne pretenzije različitih društvenih grupa u konzumiranju luksuznog. Iako ne operiše često pojmom luksuza u svojim radovima svakako je, kao i svi navedeni republikanski klasici, smatrao poželjnom ravnotežu između potreba i mogućnosti njihovog zadovoljenja. Luksuz po svojoj definiciji prkosi nužnim, neophodnim i uobičajenim potrebama. Želja da se kod drugih probudi divljenje, teško se može odvojiti od istovremene pojave zavist i osećaja osujećenosti. Moglo bi se reći da širenje luksuznih dobara i praksi predstavlja 'so na ranu' ugroženom moralnom poretku industrijskih društava Zapadne Evrope.

Ipak, na kraju, moramo priznati da Dirkemovo razmatranje luksuza i raskoši nema centralni značaj za njegovu sociološku teoriju. Stoga opravdanje za razmatranje ove teme ne pronalazimo isključivo u njegovom delu. Smatramo da se republikanski odnos prema bogatstvu, ali i siromaštvu, može u celosti razumeti tek kada se u širu sliku uključi i odnos prema luksuzu. Odnos između potreba i mogućnosti njihovog zadovoljavanja pokazuje se kao relevantan i neophodan za čitavo republikansko nasleđe. Istovetna nit različitih shvatanja luksuza i raskoši omogućila su nam bolje razumevanje republikanskog odnosa prema bogatstvu i zavisti (ljubomori) kao permanentnim izvorima opasnosti po politički i društveni poredak.

## 4. Regeneracija republike – rat i kriminalitet

„Narod podložan politeji je onaj u kojem su svi ratnici i koji je u stanju i da se potčinjava i da vlada po zakonu koji i bogatima i siromašnima prema zasluži deli funkcije u vlasti” (Aristotel 1975: 85).

Regeneraciju ćemo u nastavku ovog rada posmatrati kao moralnu obnovu društva ili kao načine i modele uspostavljanja kohezije, koji doprinose učvršćivanju socijalnih odnosa između članova jedne zajednice. Regeneracija doprinosi, odnosno ima za posledicu učvršćivanje društvenih normi i vrednosti koje se postiže kroz različite institucije i prakse. No, da bismo bolje razumeli korene društvene regeneracije u Dirkemovom delu moramo se kratko osvrnuti na sociološke klasike, koji su imali značajan uticaj na utemeljivača francuske akademske sociologije.

Ukoliko se pogledom obuhvati celokupni razvojni put sociologije, može se opaziti kontinuirani pad interesovanja za rat kao značajnu i relevantnu sociološku temu kojoj bi trebalo posvetiti posebnu pažnju. 'Očevi osnivači' sociologije odredili su put takvoj ulozi fenomena rata unutar razvoja sociološkog korpusa znanja (Ashworth and Dandeker 1987: 1). Malešević ukazuje da je takav odnos 'očeva osnivača' bio uslovljen prosvetiteljskom tradicijom (Malešević 2010: 17–18). Poslednje se posebno odnosi na autore koji su izvršili značajan uticaj na delo Emila Dirkema (Sen-Simon, Ogist Kont i Herbert Spenser). Nikako ne želimo da negiramo njihovo problematizovanje rata i sukoba u nastanku i razvoju društva, ali ovi fenomeni posebno gube na važnosti kad se u sociologijama navedenih autora potraži odnos prema daljem toku razvoja društva. Sa druge strane, nalazimo autore koji su problemu rata i sukoba davali važno ili čak centralno mesto u teorijama nastalim tokom XIX i početkom XX veka. Na njihovu sociološku zaostavštinu uglavnom se gleda kao na 'slepu ulicu' u putu razvoja naše discipline, ili se sasvim isključuje iz korpusa sociološkog znanja.<sup>164</sup>

Sen-Simon je celokupnu intelektualnu snagu usmerio ka osporavanju feudalističkog i agrarnog nasleđa Evrope. Francuska revolucija je za njega predstavljala

---

<sup>164</sup> Videćemo da jedini izuzetak u ovom pogledu predstavlja marksizam.

„veliki civilizacijski pomak” (Saint-Simon 1821: 210), odnosno početak uspostavljanja industrijskog društva. Iako predstavnik utopijskog socijalizma, Sen-Simon nije zastupao ideju o jednostavnom, linijskom napretku ljudske civilizacije. Istorija ljudskog roda se može posmatrati kao neprekidno smenjivanje dve faze – organske i kritičke. Dok prvu odlikuje harmonija i jedinstvo između različitih klasa i skladan razvitak društva, kritičku karakterišu društveni neredi, krize i sukobi (Fiamengo 1987: 40). Ovakvo viđenje istorije nikako ne isključuje ideju o društvenom napretku, ali je postavlja u dihotomni okvir, koji obeležava proces progresa. Cilj istorije je odnosno uspostavljanje društva koje će omogućiti razvoj svih korisnih ljudskih sposobnosti. Kako nam ukazuje Fiamengo, za takve ciljeve Sen-Simon je smatrao neophodnim uspostavljanje „svetske asocijacije i mira u svijetu, budući da se tek u takvim uvjetima može istinski postići ukidanje eksploatacije i antagonizama, razvijanje kolektivnog ljudskog napora u pravcu povećanja blagostanja za sve članove društvene zajednice” (Fiamengo 1987: 40).

Opasnosti po mir se nisu krile samo u 'spoljnom neprijatelju' oličenom u drugim državama ili nacijama. Sen-Simon je bio svedok Revolucije bez koje se njegovo celokupno delo ne može razumeti, te se izazovi po mir moraju potražiti i u podelama i sukobima unutar francuskog društva. Manje ili više otvorena želja da se Francuska što pre nađe u organskoj fazi progresa obeležava čitavu njegovu socijalnu ili sociološku misao. Glavnu prepreku u ostvarenju takvog 'zadatka' video je u vladajućim slojevima *starog režima*, koji žive na račun svih ostalih. Iako se njegovo određenje klase menjao u različitim periodima,<sup>165</sup> načelno, Sen-Simon je čitavo društvo podelio na dva dela – proizvođače (industrijalci) i neproizvođače (parazite). Poslednje naziva parazitima i njihovu ulogu objašnjava u poznatom misaonom eksperimentu. Naime, ukoliko bi država u kojoj je živeo izgubila u jednom mahu tri hiljade neproizvođača<sup>166</sup> takav događaj „ne bi Francuzima nanio nikakve boli osim što bi možda dirnuo u njihov osećaj, jer posledica toga ne bi bilo nikakvo političko zlo za državu” (Saint-Simon 1987: 213). Sa druge strane, gubitak industrijalaca bio bi ravan nacionalnoj katastrofi.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Videti više: (Fiamengo 1987: 55–66).

<sup>166</sup> Broj od tri hiljade proizvođača i parazita je uzet samo kao ilustracija u njegovom misaonom eksperimentu.

<sup>167</sup> „Od svih Francuza oni su svojoj zemlji najkorisniji, oni Francusku čine slavnom, oni najsnažnije ubrzavaju njenu civilizaciju i procvat. Naš bi narod onog časa, kada bi ih izgubio, postao tjelom bez duše,

Smatrao je da industrijalci<sup>168</sup> kao klasa moraju oduzeti primat aristokratiji, odnosno plemstvu (Saint-Simon 1823: 2), jer su svoje privilegije zasnovali na osnovama koje više ne odgovaraju novom društvenom sistemu. Bez obzira na njegova razočarenja posledicama Revolucije, Sen-Simon nikada nije gubio iz vida najvećeg neprijatelja – feudalni poredak izrastao na društvima u stalnim (ratnim) sukobima. Militaristički odnosno feudalni sistem je jasno suprotstavio industrijskom (Saint-Simon 1821: x), smatrajući da poslednji mora zauzeti mesto prvog (Saint-Simon 1821: xvii). Sve feudalne privilegije, toliko mrske Sen-Simonu, svoje opravdanje pronalazile su u vojnim zaslugama koje su njihovi nosioci (ili, mnogo češće, potomci ovih) uspeli za sebe da obezbede. Zato je sliku industrijskog društva gradio kao svojevrsni negativ odnosa koji su postojali u feudalizmu. Rad i privređivanje je suprotstavljeno privilegijama i dokolici aristokratije; potčinjavanje i hijerarhiju zasnovanu na ličnom autoritetu zamenjuje objektivni i nepristrasni autoritet nauke i industrije; na mesto oružanih sukoba vođenih radi resursa, prestiža i privilegija dolazi solidarnost i saradnja u cilju porasta opšteg blagostanja itd. Rat i oružani sukobi za Sen-Simona su svakako pojave koje treba ostaviti u prošlosti i posvetiti se izgradnji večitog mira pod uslovima i na predloženim osnovama (Saint-Simon 1979: 98–99).

Moramo ponoviti da je Sen-Simon bio svedok Francuske revolucije, što mu je omogućilo da neposredno posmatra sva razaranja, nesreće i sukobe. Imajući na umu ovu biografsku činjenicu možemo bolje razumeti njegovu želju da se revolucionarni ciljevi ostvare nerevolucionarnim metodama. Revolucija može biti efikasno sredstvo destrukcije postojećeg društvenog poretka, ali ne može sama po sebi obezbediti promenu i uspostavljanje novog sistema, koji bi predstavljao alternativu (Fiamengo 1987: 69). Iako nije negirao revoluciju kao sredstvo ostvarenja ciljeva kada su sve druge mogućnosti iscrpljene, svakako je bio odaniji idejama reforme i postepene (nenasilne) transformacije društva.

---

odmah bi zaostao za narodima sa kojima se danas natječe, a ostao bi iza drugih sve dotle dok ne bi nadoknadio taj gubitak; dok mu ponovo ne bi narasla glava” (Saint-Simon 1987: 213).

<sup>168</sup> Sen-Simon je industrijalce shvatao u širem značenju, jer je obuhvatao sve koji žive od svog rada, ili, preciznije sve koju su direktno uključeni u proces proizvodnje. Pojam je koristio bez bilo kakve problematizacije sukoba rada i kapitala. Ovakav odnos svedoči koliko je za njega bilo važno da se u prvi plan istakne borba protiv *ancien régime*.



Ogist Kont, kao Sen-Simonov sekretar i učenik, deli veliki broj fundamentalnih ideja o prirodi predmeta sociologije i rešenjima koje treba primeniti kako bi se otklonile sve negativne posledice nastale raspadom *ancien régime*. Dirkem je smatrao da Kont duguje Sen-Simonu mnogo više nego što je bio spreman da prizna, te se 'počasna titula' osnivača sociologije u većoj meri može vezati za učitelja nego za njegovog učenika. Kao i u slučaju Sen-Simona, sociologija Ogista Konta obeležena je svim posledicama koje je izazvala Francuska revolucija, ali i namenjenom ulogom od strane ovih autora. Ona nikako ne sme težiti samozadovoljnom 'larpurlartizmu', već predstavlja sredstvo pomoću kojeg se može usmeravati bujica društvenih promena izazvanih Revolucijom. Upravo zato Kont promovise slavnu maksimu: „znati da bi se predvidelo, predvideti da bi se radilo”<sup>169</sup> (Fiamengo 1987: 126), koja jasno ukazuje na političke i reformatorske ambicije njenog autora.

Nemamo nameru da ulazimo u sve pojedinosti uticaja Kontovog dela na Dirkemovu sociologiju. Takav poduhvat svakako prevazilazi ciljeve i okvire ovog rada, međutim, nekoliko elemenata podudarnosti ili makar sličnosti moramo izdvojiti. Kont je na određeni način anticipirao Dirkemov realizam. Zastupajući ideju o potrebi da se u razumevanju i objašnjenju pojedinačnog (individua) krene od opšteg (društvo) (Fiamengo 1987: 131) Kont najavljuje Dirkemov princip objašnjenja društvenih činjenica isključivo drugim društvenim činjenicama. U tom pogledu Kont se suprotstavlja racionalističkoj metodi koja svoje utemeljenje početne tačke svakog istraživanja i promišljanja traži u najjednostavnijim i najosnovnijim entitetima i formama. Seme sumnje u osnovne metodološke postulate racionalizma, kao primenjive i poželjne u slučaju predmeta istraživanja sociologije, prvi je posadio Kont. Očigledno je ipak da je u pogledu metodologije Kontov uticaj veći i značajniji kada je u pitanju Dirkemovo načelo da se: „društvene činjenice smatraju stvarima” (Dirkem 2012: 43). Kontov doprinos se u ovom slučaju ne ogleda samo u raskidanju sa metafizikom, već i u nameri da se metode prirodnih nauka primenjuju na društvo kao predmet istraživanja sociologije.<sup>170</sup>

Kada je u pitanju uticaj koji je Kont izvršio na Dirkemovo delo, za nas je u tom pogledu najinteresantniji pojam *consensus social*. On nije interesantan zato što u njemu

---

<sup>169</sup> „Savoir pour prévoir, prévoir pour agir (ou pouvoir)”.

<sup>170</sup> Kont nije sprovodio empirijska istraživanja, pa se njegov metodološki postulat mora uzeti kao načelan i deklarativan.

vidimo preteču Dirkemove kolektivne svesti (bez obzira na izvesne sličnosti, između dva pojma postoje bitne razlike), već u samom razumevanju zajedničke osnove za koegzistenciju svih članova društva u procesu ubrzane podele rada, tj. njegove diferencijacije (Fiamengo 1987: 145). Za razliku od Dirkema, 'stari' oblici integracije društva koji su ranije omogućavali njegovo funkcionisanje za Konta ne mogu predstavljati deo novog *consensus social*. Preciznije, zločin kao povreda kolektivne svesti ne zauzima mesto (ili bilo kakvu pažnju) u Kontovim razmatranjima integracije novog industrijskog društva. Bez obzira na to što Dirkem svoj predlog rešenja problema integracije nije zasnivao isključivo na 'starim rešenjima' (važnim pre svega za društva mehaničke solidarnosti), u njegovom slučaju ipak uočavamo kontinuitet. On svakako nije svojstven i Kontu.

No, vratimo se osnovnom pitanju, shvatanju značaja uloge rata i sukoba kao predmeta sociološkog istraživanja. Kontov odnos prema ovim fenomenima se čini očiglednim kada se uzme u obzir njegova periodizacija istorije razvoja ljudskog duha. Uz konstataciju da antika nije ponudila adekvatnu ideju progresa, pronalazi je tek u delu Kondorsea (Condorcet). Iako ne ograničava svoje viđenje progresa na intelektualnu dimenziju, ona je za njega predstavljala najznačajniji podstrek ovom procesu. Tri faze razvitka ljudskog duha – teološka, metafizička i pozitivna – u temelju su njegovog shvatanja zakona društvene dinamike (Fiamengo 1987: 162–163). Osim podele faza razvoja ljudskog duha, Kont nudi i periodizaciju delatnog i moralnog napretka. U slučaju prvog – delatni progres kroz osvajanje, odbranu i industriju – možda se najbolje vidi njegov odnos prema ratu kao pojavi koja će završiti na smetlištu istorije. Dakle, industrija istiskuje rat kao osnovni pokretač delovanja. Kao i u slučaju Sen-Simona, Kontova sociologija je obeležena binarnom opozicijom militarno – industrijsko, koje se bez mnogo uprošćavanja može na neposredan i direktan način dovesti u vezu sa drugim suprotstavljenim parom: prošlost – budućnost.

Iste binarne opozicije obeležavaju i delo Herberta Spensera (Herbert Spencer). Dirkem je svoja teorijska polazišta mnogo češće gradio kroz polemiku sa Spenserovom sociologijom, nego što je to činio u slučaju referisanja na dela Sen-Simona ili Konta. Razlika u Dirkemovom tretmanu utemeljivača sociologije se možda jednim delom može objasniti i godinama njihovih rođenja, odnosno različitim generacijama kojima su pripadali. Za razliku od dva francuska klasika, Spenser je bio Dirkemov savremenik i

predstavnik konkurentne sociološke teorije, pa se polemika može posmatrati i kao deo strategije osvajanja akademskog kapitala u unutar naučnog polja. Sa druge strane Dirken je istovremeno i baštinik Spenserove misli,<sup>171</sup> a jedna od najočiglednijih tema na kojima se ispoljava uticaj jeste sagledavanje posledica podele rada. Određenim aspektima različitog shvatanja podele rada više pažnje ćemo posvetiti u šestom poglavlju.

U svakom slučaju, kada je u pitanju odnos prema ratu i sukobima, Spenser možda u još većoj meri (nego što to čine Sen-Simon i Kont) ukazuje na njihovo postepeno iščezavanje kao relevantnih mehanizama društvene integracije. Sa druge strane, glavna razlika se tiče evolucionizma, koji je izvršio snažan uticaj na Spenserovo delo u celini, a neizostavan je i pri svakom pokušaju razumevanja njegovog shvatanja uloge rata i sukoba. Zakon evolucije za Spensera predstavlja univerzalnu osnovu objašnjenja u svim zasebnim naučnim disciplinama – biologiji, psihologiji, sociologiji (Supek: 1987: 31). Iako je pojam prvi put upotrebio pre Darwinove knjige *Poreklo vrsta* (1859), Spenserova sociologija ipak je bila obeležena uticajem slavnog biologa čiji uticaj možemo uočiti u kasnijim radovima. Pojam evolucije Spenser definiše na sledeći način:

„Evolucija je integracija materije uz istovremeno rasipanje kretanja, za vrijeme koje materija prelazi iz neodređene i nepovezane (nekoherentne) homogenosti u određenu i povezanu (koherentnu) heterogenost, i za vrijeme koje zadržano kretanje podliježe paralelnoj preobrazbi” (citirano prema: Supek 1987: 33).

Primenjena na područje sociologije definicija podrazumeva prelazak od relativno malih, strukturalno jednostavnih i izolovanih entiteta do velikih, strukturalno kompleksnih i dobro međusobno povezanih društvenih celina. Zakon društvene evolucije se svakako može, u analitičkom smislu, podeliti na više nivoa – porast heterogenosti; povećanje koordinacije u vršenju određenih društvenih funkcija; povećanje specijalizacije funkcija (Supek 1987: 40). Pokretačka snaga koja stoji iza zakona evolucije se ne razlikuje od istog procesa u biologiji.

Težnja ka adaptiranju na spoljne uslove sredine pokreće promene i vodi svako društvo u pravcu dalje evolucije. Pod spoljnom sredinom Spenser ne podrazumeva samo

---

<sup>171</sup> Dobrim delom i posredno. Sam Spenser svoje fundamentalne ideje takođe duguje Sen-Simonu i Kontu.

geografske i klimatske uslove<sup>172</sup> kojima svako društvo mora da se prilagodi. Na određenom stupnju evolutivnog razvoja, društvo (ili druga društva) javljaju se kao eksterni faktori, koji sami po sebi čine (spoljne) uslove kao nove elemente u procesu adaptacije. Jedan od osnovnih načina prilagođavanja na postojanje drugih (relativno izolovanih) društava jeste priprema za ratovanje (odbranu ili napad).

Poredeći militaristička i industrijska društva Spenser zaključuje da prva odlikuje homogenost i odsustvo (većeg broja) specijalizovanih funkcija. U uslovima nepostojanja ili tek rudimentarne podele rada, prvi koraci ka društvenoj diferencijaciji načinjeni su upravo radi osposobljavanja za sukobe sa drugim zajednicama. Prva diferencijacija nastaje sa pojavom (ratnog) vođe, koji se izdvaja svojom fizičkom snagom i zahvaljujući njoj postaje podoban za vodstvo nad čitavom zajednicom (Supek 1987: 36). Ratovanje za Spensera čini osnovni uzrok integracije militarističkih društava, međutim, kada se ovaj mehanizam uporedi sa Dirkegovom teorijom uočavaju se i bitne razlike.

Prvo, za Spensera tok evolucije neumitno vodi ka nestanku rata (ili potencijalne ratne pretnje) kao osnove integracije društava koja bi se mogla javiti u narednim fazama razvoja. Na istorijsku scenu nakon militarističkih stupaju društva koja su integrisana putem trgovine i industrije. Bez obzira na to što Dirke također predviđa nestanak društava mehaničke solidarnosti (u ovom slučaju ih možemo posmatrati kao ekvivalent militarističkim društvima), određeni elementi načina njihove integracije očigledno će 'preživeti' transformaciju u društva organske solidarnosti. Drugo, Spenser je militaristička društva posmatrao kao 'tamnice' u kojima ljude nije ujedinjavalo i spajalo mnogo toga osim potrebe da se održi i sačuva život. Integracija je u tom smislu bila prevashodno proizvod straha i svesti o opasnostima koje su se javljale od strane drugih ljudi.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Prilagođavanje geografskim i klimatskim uslovima je svakako najvažniji zadatak društvenih zajednica na nižim nivoima evolutivnog razvoja.

<sup>173</sup> „Ravnoteža između društva i društva, između društva i njihove okoline, dobiva oblik borbe za opstanak među društvima. Sukob postaje uobičajena društvena djelatnost. U toj borbi javlja se strah od živih i strah od mrtvih. Strah od živih, kao nadomjestak za sukob, postaje korijen političke kontrole. Strah od mrtvih postaje korijen religijske kontrole. Uobičajeni sukob, kada ga organizira i njime upravlja politička i religijska kontrola, postaje militarizam. Militarizam oblikuje karaktere i ponašanje ljudi kao i društvenu organizaciju da bi ih osposobilo za često ratovanje” (Spenser, prema Supek 1987: 42).

Dirkem se nije slagao sa tvrdnjama da su društva na počecima svog evolutivnog razvoja bila ustrojena (samo) na principima prinude. Spenserov i Dirkemov pogled na društva bez razvijene podela rada razlikuje se upravo u shvatanju osnova i posledica integracije (solidarnosti). Iako ne isključuje mehanizme koje navodi Spenser za Dirkema mehanička solidarnost ne počiva prvenstveno na kontroli ili prinudi, već na zajedničkim sadržajima kolektivne svesti koja prethodni svakom 'korektivnom' mehanizmu<sup>174</sup> neophodnom za očuvanje samog društva. Primećujemo da se u sagledavanju tzv. 'primitivnih' društava projektuju vrednosti i norme, odnosno iskazuje *lična jednačina* samog posmatrača. Spenser kao vatreni pobornik liberalizma očigledno je u svom teorijskom promišljanju vrednosti individualne slobode i autonomije pojedinca postulirao kao univerzalne, antropološke konstante. Takva polazna pretpostavka dovela je do sagledavanja problema integracije u militarističkim društvima kroz prevashodno negativne (ograničavajuće) mehanizme kontrole. U šestom poglavlju rada ćemo više pažnje posvetiti idejnim i ideološkim razlikama između Dirkema i Spensera, a ovde ćemo samo istaći da navedena razlika proističe i iz različitih epistemoloških polazišta dva autora.

Debata o evolucionizmu u evropskim društveno-humanističkim naukama XIX veka je bila veoma često blisko povezana sa rasističkim učenjima. Sukobi velikih društvenih grupa su neretko posmatrani kao borba između različitih rasa, a socijaldarvinizam je bio samo novi talas rasističkih učenja koja su se uobličavala i pre pojave Darwinovog otkrića zakona biološke evolucije. Na samom početku razvoja sociologije pitanje rase se nametalo kao fundamentalno zahvaljujući imperijalističkim osvajanjima, odnosno kolonijalizmu (Konel 1999: 334). Rasističke teorije Gumplovica (Ludwig Gumplowicz), Varda (Lester Ward) i Openhajmera (Franz Oppenheimer) verovatno su najprominentnije unutar sociologije. Istovremeno se javlja i niz autora koji su svoje viđenje društvene dinamike smeštali u rasnu perspektivu bez namere da svoja učenja i razmatranja na bilo koji način dovedu u vezu sa sociologijom. Smatramo da se Dirkem ne može smatrati baštinikom rasističkih učenja, jer je istraživačke napore gradio u nameri da svoje delo oslobodi kategorije rase, odnosno prikaže je kao nedovoljno relevantan pojam za razumevanje društvenih činjenica. Bilo bi preterano ustvrditi da se

---

<sup>174</sup> Kazne za postupke koji vređaju sadržaje kolektivne svesti.

Dirkem našao među najznačajnijim autorima sociološkog 'kanona' samo zato što se odupro devetnaestovekovnom rasizmu i omogućio budućim poklonicima nauke o društvu da utemeljenje pronađu u klasiku bez tereta političke nekorektnosti. Sa druge strane, izgleda da njegova sociologija nije bila samo politički korisna za vođe Treće republike, kako je to Mimica ubedljivo pokazao (Mimica 2004). Odbijanje da se u objašnjenjima determinističkih sklopova društvenih činjenica pronađe mesto i za pojam rase, očigledno je pridalo vredan simbolički kapital Dirkemovom delu u kasnijem procesu sociološke 'kanonizacije'.

#### 4. 1. *Republika, rat i kriminalitet*

Politička karta sveta s početka Američke, odnosno Francuske revolucije pokazuje nam ogromna prostranstva pod vlašću careva i kraljeva. Prve velike republike (po veličini teritorije i broju stanovnika) nastale su u krvavim ratovima, koji su na istorijsku scenu vratile do tada marginalizovani oblik uređenja. Okolnosti nastanka dve velike republike (SAD i Francuske) nisu jedini razlog ubeđenja da građane treba naoružati kako bi branili novi politički poredak od nasrtaja unutrašnjih i spoljnih neprijatelja.

Potreba za naoružanim građanima nikako nije plod samo pragmatičnog shvatanja istorijskih prilika u kojima je svaki pojedinac dobrodošao u odbrani novog i ugroženog poretka. Bez sumnje, istorija Američke revolucije izgledala bi drugačije da na bojno polje nije stupio *minutemen*. Istovremeno, teško se može zamisliti početak Francuske revolucije i njena disperzija širom kontinenta (Napoleonova osvajanja) bez 'upotrebe' naoružanog puka. Međutim, želimo pokazati da je u republikanskom nasleđu, kod svih navedenih autora, prisutna ideja rata kao načina moralne obnove društva. Rat i oružani sukobi predstavljaju jedan, ali ne i jedini način društvene regeneracije koji republike osposobljava da odole 'kvarenjima'. U slučaju odsustva moralne obnove republikanski poredak postaje nestabilan i podložan deformacijama koje ugrožavaju njegovu postojanost. U ovom poglavlju želimo prikazati na koji način rat u republikanskoj tradiciji predstavlja sredstvo regeneracije i kako se takva ideja reflektuje na Dirkemovo sociološko shvatanje zločina, odnosno kriminaliteta. Pokušaćemo da pokažemo ulogu

zločina u Dirkemovoj sociologiji kao ekvivalenta pojavi rata u unutar republikanske tradicije. Ove dve pojave (rat i kriminalitet) izjednačavamo samo kao mehanizme regeneracije.

Bez obzira na navedeno, unutar republikanskog nasleđa pronalazimo različita i nijansirana shvatanja fenomena rata, te se u ovom pogledu on ne može oceniti kao monolitan. Posebno bi bilo pogrešno izjednačiti republikansku tradiciju sa agresivnim militarizmom ili odsustvom težnje za uspostavljanje mira. Ne želimo ukazati samo na duboke istorijske korene republikanske ideje o naoružanim građanima kao osloncu odbrane države. Interesuju nas posledice rata viđene očima republikanskih klasika. One se nikako ne mogu ograničiti na konkretne sudbine pojedinih republika – slavna osvajanja ili tragične poraze. Posledice se često razmatraju kao potencijalna ratna pretnja ili priprema za rat koji bi tek mogao uslediti. Za neke od klasika republikanizma vojne vežbe predstavljaju adekvatnu zamenu ratnih opasnosti jer pružaju podjednako blagotvorne posledice po moralno ustrojstvo republike.

Platon u delu *Država* sloju ratnika namenjuje ulogu odbrane polisa. Smatrajući njihovu funkciju veoma značajnom, moć ovog staleža ograničava samo filozofima kao neprikosnovenim vladarima države. Već smo istakli da Platon na drugom mestu (*Zakoni*) nudi izgradnju političke zajednice koja je mnogo bliža principima republike, stoga ćemo Platonov doprinos ponovo ograničiti na ovo delo. Ponovimo da je etos republikanizma u pogledu društvene geneze antiindividualistički. U tom pogledu ne ciljamo na značenje pojma koje implicira odsustvo ličnih sloboda ili sputavanje individualnih inicijativa. Imamo na umu negiranje društvene geneze kao posledice dogovora racionalnih pojedinaca, koji su u stanju da anticipiraju sve prednosti međusobnog udruživanja i opasnosti odsustva zajedničkog normativnog poretka.<sup>175</sup> On je antiindividualistički i u pogledu odsustva međusobne izolovanosti građana, odnosno težnje ka praktikovanju zajedničkog života i svakodnevnih aktivnosti. Videćemo kasnije koja je uloga zajedničkih svetkovina u republikanskoj tradiciji i kako je Dirkem upravo u *kolektivnoj uzavrelosti* pronašao rodno mesto nastanka samog društva. Ovakvu težnju uočavamo već kod

---

<sup>175</sup> U *Društvenom ugovoru* Rusoovo shvatanje društvene geneze u određenom smislu „iskače” iz republikanskih okvira. Upravo zbog toga je bio kritikovan od strane Dirkema.

Platona, a potencijalna opasnost od rata predstavlja jedan od razloga za gajenje i očuvanje duha zajedništva unutar polisa.<sup>176</sup>

Moguća opasnost od rata ovde se javlja kao jedan od razloga društvene integracije. Iako za Platona rat nije sam po sebi poželjna pojava, posledice koje proizvodi mogu biti dobre za očuvanje i moralnu regeneraciju republike. Stoga, kako bi se izbegle negativne posledice rata – koji se javlja kao znak loše uređenih republika – Platon predlaže oponašanje ratnih prilika u vidu vojne vežbe.<sup>177</sup>

Zanimljivo je da Platon predlaže održavanje ratnih igara u vreme religijskih svetkovina, odnosno obreda žrtvovanja. Moglo bi se reći da oba događaja, posmatrano iz Dirkemove perspektive, imaju istu društvenu funkciju, odnosno efekte na jačanje i održavanje kolektivne svesti. Ratne igre moraju na što verodostojniji i približniji način odslikavati prilike na bojnopolju. Oponašanje različitih situacija u kojima bi se mogli zateći vojnici u slučaju stvarnog rata, kao i bogata scenografija čiji je cilj da takve uslove učini bližim svakom učesniku vežbi, doprinosi boljem ispunjenju osnovnog namer zadatka. Videli smo da je za Platona taj cilj upravo nadmetanje u ostvarivanju i iskazivanju vrline, odnosno izdvajanje moralno najboljih građana republike kao primera na koje se treba ugledati. Takođe ističe da put do moralne regeneracije republike može, u određenim prilikama, uključivati i biološku regeneraciju.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> „Jednom rečju, duša se mora navikavanjem naučiti da uopšte i ne pomišlja i ne shvati da bi mogla raditi nešto odvojeno od ostalih ljudi. Život svih ljudi treba da bude što je moguće više zajednički i u društvu. Zaista, ne postoji nijedno sredstvo za spasenje u ratu i za pobeđu koje bi bilo snažnije i efikasnije od toga” (Platon 2004: 291).

<sup>177</sup> „I državu očekuje to isto ako postane valjana; ako bude loša, onda je očekuje život ispunjen spoljašnjim i unutrašnjim ratovima. Pošto, dakle, stvari stoje otprilike ovako, moraju se pojedinci vežbati za rat, i to ne tek u ratu, nego u vreme mira [...] Uvek treba izmišljati neke lepe ratne igre i izvoditi ih uz žrtvovanja, tako da za vreme svetkovine uvek bude održana i neka bitka kojom će se što lepše imitirati prava ratna bitka. Pojedincima treba dodeljivati pobedničke nagrade i odlikovanja, iznositi u pesmama pohvalu ili prekor, prema tome kako će se ko pokazati u tim takmičenjima i u čitavom svom životu. One koji se budu pokazali najvaljaniji treba hvaliti, a kuditi one koji ne bi bili takvi” (Platon 2004: 187).

<sup>178</sup> „U tim borbama građani će osvajati utvrđenja, postavljati zasede, u potpunosti imitirati pravi rat i boriti se kao bokser s loptom na rukama. Pri gađanju upotrebljavaće koplja koja su po opasnosti veoma slična pravima. Sve to radi toga da takva međusobna ratna igra ne bude sasvim lišena svake opasnosti, nego da izaziva strah i nekako istakne ko je od boraca hrabar i odvažan, a ko nije. I na taj način će zakonodavac jednima pravedno dodeljivati počasti, a drugima upućivati prekore, i pripremiti državu da bude sposobna



Iako se pogibija učesnika očigledno spominje u kontekstu nesrećnog slučaja, pa samim tim čini izuzetak a ne pravilo, mehanizam moralne regeneracije nije zbog toga manje interesantan. Ubistvo pojedinca u ovom slučaju predstavlja cenu koja se mora platiti kako bi strah (nastao kao posledica mogućih opasnosti po učesnike vojnih igara) kod svih učesnika bio prisutan i omogućio javljanje ili iskazivanje vrline. Ukoliko strah nestane, republiku dugoročno čekaju veće opasnosti. U svakom slučaju, Platon predlaže mehanizam koji, ponekad, žrtvu nevine individue pretvara u zalog moralne obnove čitavog društva, odnosno republike. Dirkemov mehanizam obnove kolektivne svesti se u tom pogledu ne razlikuje od Platonovog.<sup>179</sup> Priređivanje ratnih igara u ovom slučaju obezbeđuje moralno 'pročišćenje' građana republike i nagrađivanje pojedinaca koji se odlikuju željenim vrlinama.<sup>180</sup>

Jedan od razloga za naoružavanje građana Aristotel vidi u zaštiti od potencijalnog podjarmljivanja, odnosno interesa samog puka. Međutim, naoružan puk istovremeno obezbeđuje i očuvanje robovlasničkog poretka, ali i zaštitu od vojski drugih država koje bi se mogle javiti kao osvajači.<sup>181</sup> Za ovako shvatanje uloge naoružanog naroda u *Politici* možemo naći i konkretan primer:

---

za borbu u toku celog svog života. Ako pri tome neko i pogine, zakonodavac mora da objavi da ubica nije okaljao svoje ruke, jer ubistvo je počinjeno nenamerno, i da treba samo izvršiti očišćenje ruku onako kako je to zakonom propisano. U takvoj prilici on mora imati na umu da će se roditi drugi, ako neki poginu, i da oni neće biti gori od njih. Naprotiv, ako bi pri svim takvim vežbanjima nestalo opasnosti i straha, tada se ne bi mogao pronaći nijedan drugi način za ispitivanje ko je bolji a ko lošiji, što bi za državu bilo kudikamo ubitačnije od onog prvog" (Platon 2004: 188–189).

<sup>179</sup> Kako bismo izbegli eventualne zabune, napominjemo da u ovom slučaju ne ciljamo na Dirkemova promišljanja posledica rata u pogledu moralne kohezije i društvene integracije, već na njegovo shvatanje uloge zločina, odnosno kršenja krivičnog zakona. Takođe, svesni smo svih razlika koje su značajne, ovde ističemo da su samo navedeni elementi isti.

<sup>180</sup> I na ovom primeru uočavamo koliko je unutar republikanskog nasleđa bila prisutna meritokratska ideja koja se ne može (ili ne mora) ograničiti samo na pitanje materijalne reprodukcije društva, odnosno ekonomskih postignuća i nagrada.

<sup>181</sup> „Građani ne treba da uvežbavaju ratnu veštinu zato da bi podjarmili one koji to ne zaslužuju, već, na prvom mestu, zato da ne bi drugi njih podjarmili; dalje, da bi težnja za vlašću bila inspirisana interesom podanika a ne željom da podvlaste sve druge i, na trećem mestu, da bi stekli vlast nad onima koji zaslužuju da robuju" (Aristotel 2003a: 210).

„Ovo o čemu smo govorili dogodilo se u Turiju. Jedan razlog je bio taj što je cenz, prema kome su se dobijale funkcije u vlasti i koji je bio vrlo visok, bio smanjen i time broj funkcija povećan, a drugi, što su istaknuti građani protivzakonito prisvojili svu zemlju jer je državno uređenje bilo više oligarhijsko, tako da su mogli da se bogate. Međutim narod, prekaljen u ratu, postao je jači od vojnog garnizona i borba je trajala sve dok nisu uzeli zemlju od onih koji su je imali previše” (Aristotel 2003a: 144).

Na ovom mestu možemo uočiti da se ideja rata ili oružanih sukoba javlja zajedno sa ostvarenjem ideala jednakosti. Kao što ćemo videti u nastavku rada Aristotel nije jedini autor, unutar republikanskog nasleđa, koji direktno dovodi u vezu rat (ili oružani sukob) sa ostvarenjem jednakosti i pravde (meritokratije). I u slučaju Aristotela se ideja republike (politeje) ne može poistovetiti sa agresivnim i ekspanzionističkim militarizmom. On jasno ističe da svrha naoružavanja građana nije osvajanje i podjarmljivanje drugih država i naroda. Ukazuje nam da se motivi za pojavu rata mogu razumeti i kao težnja za njegovom negacijom, odnosno da se ljudi „odlučuju na rat zbog mira” (Aristotel 2003a: 209). Ovakav stav o motivima za vođenje rata Aristotel ponavlja i u *Nikomahovoj etici* (Aristotel 2003b: 220). Jasno je da se takav odnos prema ekspanzionističkim ratovima javlja kao posledica istorijskih okolnosti, odnosno njegovog ideala političkog organizovanja društva – grada države. Bez obzira na sve navedeno, Aristotel je bio svestan da rat može biti i sredstvo u rukama tiranina koji želi da očuva svoju vlast: „Tiranin, isto tako, voli da vodi ratove da građani ne bi bili nezaposleni i da bi im nametnuo potrebu za vojnim komandantom” (Aristotel 2003a: 160). Imajući na umu koliko je u svojoj etici Aristotel pridao značaja vrlinama pravednosti (Aristotel 2003a: 80) i razboritosti, može se zaključiti da i u slučaju ovog klasika rat ima moralno poželjne posledice. Rat, dakle, izaziva obnavljanje važnih vrlina, dok mir, vodi ka osionosti.<sup>182</sup>

U nizu republikanskih autora, koji su u centru naše pažnje, Makijaveli više prostora posvećuje problematizaciji posledica rata i ulozi vojske u republici. Za njega je pitanje vojske bilo od posebne važnosti jer je ona značajno sredstvo sigurnosti i opstanaka republike. Poslednje se ne odnosi na puki truizam o njenoj neophodnosti za odbranu svake države, već o značaju koje ima za republiku ukoliko je čine sami građani. Protivio se

---

<sup>182</sup> „Za rad je potrebna odvažnost i istrajnost, za dokolicu filosofija, a razboritost i pravednost potrebni su i u jedno i u drugo doba, pogotovo za one koji žive u miru i dokolici. Jer rat prisiljava ljude da budu pravedni i razboriti, dok uživanje sreće i dokolica u miru čine ljude osionima” (Aristotel 2003: 211).

učestaloj praksi italijanskih republika koje su često posezale za angažovanjem plaćenika zarad vođenja ratova. Kao i Platon, Makijaveli takođe predlaže održavanje vojnih vežbi:

„A da su to vjerovali, republike i vladari bili bi učinili manje grešaka, jače bi se bili suprotstavili navali napadača, ne bi se pouzdavali u bijeg, a upravljači bi umjeli bolje voditi državu, ili širenjem, ili održavanjem, ili bi povećavanje broja stanovnika, prijateljstvo s ljudima a ne njihovo podvrgavanje, slanje kolonija da čuvaju zauzete krajeve, oslanjanje na plijen, pokoravanje neprijatelja upadanjem na njegovo područje i bitkama, a ne opsadama, podržavanje javnog a ne privatnog bogatstva, najpomnije održavanje vojnih vježbi, smatrali najboljim putem prema veličini republike i osvajanju carstva (Machiavelli 1985a: 264).

Vidimo da se u odlomku nalaze elementi koji se takođe mogu navesti u prilog jedinične ideje etosa jednakosti. Ona se u ovom slučaju očitava na ekonomskoj ravani (javno bogatstvo umesto privatnog), ali i u domenu moći (prijateljstvo umesto podvrgavanja). Makijaveli rat i jednakost ne dovodi u direktnu vezu, međutim, videćemo da se kod drugih autora, unutar republikanskog nasleđa, ona može uočiti. Iako na prvi pogled, u kontekstu naše teme, može delovati kao sasvim trivijalan i sporedan detalj, Makijavelijevo spominjanje opsade kao načina vođenja rata nije tek puka slučajnost. On primećuje da dobro utvrđeni gradovi odvrćaju potencijalne neprijatelje od napada, jer niko ne želi da se upušta u rizične poduhvate (Machiavelli 1985a: 117). Sa druge strane, 24. glavu druge knjige *Rasprava* posvećuje u celost razmatranju uloge fortifikacije. Tako hvali Rim i Spartu, koji nisu koristili utvrđenja za odbranu, kao dobre primere.<sup>183</sup>

Utvrđenja Makijaveli suprotstavlja održavanju i iskazivanju vrlina u ratu kao neophodne republici.<sup>184</sup> Ponovo se može uočiti povezanost moralnog diskursa i rata. Neophodnost vrline kao temelja republike tiče se i mogućnosti unutrašnjeg sukoba kao potencijalne pretnje. Unutrašnji sukobi i podele mogu urušiti političko ustrojstvo čitave

---

<sup>183</sup> „Jer, ako Rimljani nisu gradili tvrđava, Spartanci su ne samo od njih odustajali, nego nisu dopuštali ni da imaju zidine oko grada, budući da su htjeli da ih vrlina pojedinca štiti i brani. Zato, kad je Atenjanin upitao Spartanca smatra li da su atenske zidine lijepe, on mu je odgovorio: »Jesu, ako unutar njih borave žene«” (Machiavelli 1985a: 275).

<sup>184</sup> Politička teorija Makijavelija se nikako ne može svesti na negiranje ili potpuno odsustvo vrline (videti: Čavoški 2012). Ona svakako ne zauzima značajno mesto kao u slučaju Platonovog, Aristotelovog ili Monteskvjevog shvatanja republike.

republike i spadaju među najčešće isticane mane i slabosti ovog oblika uređenja. Kao lek za ovu opasnost po republiku Makijaveli vidi upravo rat.<sup>185</sup>

U nastavku rada ćemo videti kako prema Dirkemu kohezija, tj. integracija kao posledica rata dovodi do smanjenja stopa (anomičkog tipa) samoubistva. No, u slučaju Makijavelijeve *Rasprave*, interesantniji nam se čini 'dirkemovski' odnos prema ubistvu i reakciji na taj čin koja ima ulogu obnove republike ili – rečeno Dirkemovim rečnikom – kolektivne svesti. Navedena ubistva se ne odnose na ratne prilike ili pripreme za rat (u smislu vojnih vežbi), ali podstiču na (periodičnu i kontinuiranu) moralnu obnovu temelja republike.<sup>186</sup>

Nema potrebe na ovom mestu šire elaborirati koliko je Dirkem pažnje pridavao periodičnom obnavljanju kolektivne svesti kroz činove (krivična dela) koji je najtemeljnije narušavaju. Društvena reakcija na zločin za Dirkema je pre svega posledica svesti o 'kidanju' društvenih veza i ugrožavanju fundamentalne društvene solidarnosti. Kod Rusoa, kao i u slučaju ostalih klasika republikanizma, pronalazimo ideju o nadmetanju među građanima kako bi se održavala sposobnost i fizička spremnost. Ova takmičenja Ruso predlaže po ugledu na vojne vežbe:

„Zašto, kako bismo povratili čilost i čvrstinu, ne bismo učinili ono što radimo sa vojnim vežbama [exercer aux armes]? Da li su Republici manje potrebni radnici negoli vojnici? Zašto, po modelu vojnih nagrada, ne bismo utemeljili druge

---

<sup>185</sup> „Mislili su i Veji da će napadajući nesložne Rimljane odnijeti pobjedu, a napadaj je bio povod da se Rimljani slože i da njih unište, budući da je povod nesloge u republikama najčešće dokolica i mir, dok je povod slozi strah i rat” (Machiavelli 1985a: 276).

<sup>186</sup> „Takvo dobro republikama, dakle, dolazi zahvaljujući ili vrlini pojedinca, ili vrlini ustanova. A što se tiče tih potonjih, ustanove koje su rimsku republiku ponovno privede njezinim počecima bile su pučki tribuni, cenzori i svi ostali zakoni doneseni protiv častohleplja i drskosti ljudi. Da bi te ustanove bile žive, potrebna je vrlina građanina koji će se hrabro boriti da one djeluju, nasuprot moći onih koji ih se ne drže. U vezi s tom borbom prije nego što su Francuzi osvojili Rim znamenite su bile smrt Brutovih sinova, smrt desetorice građana, smrt žitara Melija, a nakon osvajanja Rima smrt Manlija Kapitolina, smrt Manlijeva sina Torkvata, smaknuće koje je Papirije Kursor obavio nad svojim zapovjednikom konjice Fabijem, optužba protiv Scipiona. Kad god se događala jedna od takvih neobičnih i značajnih pojava, ljudi su se utjecali prvobitnim načelima republike, a kad su se prorijedile, ljudima je ostavljeno više mogućnosti da se kvare, pa su postajale opasnije i bučnije. Zato ne bi trebalo da od jednoga do drugog događaja prođe više od deset godina, jer kako vrijeme protječe, ljudi počnu mijenjati navike i kršiti zakone, pa ne dogodi li se štogod što ih podsjeti na kaznu i u dušu unese strah, namnoži se toliko zločinaca, da ih je teško kazniti bez opasnosti” (Machiavelli 1985a: 289).

nagrade za ostala vežbanja – za gimnastiku, za trčanje, za bacanje diska, za različite telesne aktivnosti?” (Rousseau 1889: 269).

Navedena nadmetanja Ruso smešta u kontekst javnih svetkovina (u ženevskoj republici), kojima ćemo više pažnje posvetiti u nastavku rada. Dovoljno je reći da se i kod Rusoa primećuje republikanski asketizam, odnosno isticanje važnosti telesnog vežbanja radi postizanja čvrstine i spremnosti građana. Bez obzira što se na ovom mestu telesna vežba ne javlja kao zamena, pa čak ni kao priprema za rat, posledice koje bi takva nadmetanja imala po moralnu i duhovnu obnovu republike su očigledna.

Ističući da rat pretpostavlja odnose između dva kolektivna entiteta, Ruso zapravo negira da se Hobsova slavna fraza („rat sviju protiv svih”) može javiti makar i kao mogućnost. Rat u njegovim očima predstavlja isključivo kolektivni poduhvat, koji podrazumeva odnose između država, dakle, nikako između samih pojedinaca (Ruso 1993: 32–33). Rat se prema Rusou ne javlja u prirodnom stanju, ali ni u društvenom stanju u kojem vlada zakon. Nepostojanje institucije svojine u prirodnom stanju onemogućava pojavu rata jer je on „odnos između stvari, a ne između ljudi” (Ruso 1993: 32).

Iz navedenog ipak ne smemo zaključiti da je Ruso negirao potrebu postojanja vojske kao institucije. Kao i Makijaveli, Ruso smatra da se vojna obaveza nikako ne sme 'ustupiti' plaćenim vojskama. Republici preti velika opasnost ukoliko se vojna dužnost koju svi građani imaju prema državi zameni novčanim nadoknadama.<sup>187</sup> Novac, udobnost i pohlepu suprotstavlja ispunjavanju vojnih i drugih obaveza prema republici. Slično

---

<sup>187</sup> „Čim javna služba prestane da bude glavna briga građana i čim oni više vole da služe državu svojom kesom nego svojom ličnošću, država se već nalazi na ivici propasti. Treba li ići u boj? – oni plaćaju vojsku i ostaju kod kuće; treba li ići u državno veće? – oni imenuju poslanike i ostaju kod kuće. Zahvaljujući lenosti i novcu, oni najzad imaju vojnike, koji će potčiniti otadžbinu, i predstavnike, koji će je prodati. Ono što umesto ličnih usluga pruža novac, to su briga oko trgovine i zanata, pohlepna težnja za dobitkom, razneženost i želja za udobnošću. Ustupa se jedan deo svoje dobiti da bi se ona po volji uvećala. Dajte novac, i uskoro ćete dobiti okove. Reč finansije ropska je reč, nepoznata slobodnim građanima države. U istinski slobodnoj zemlji građani sve rade svojim mišicama, a ništa novcem; daleko od toga da plaćaju da se oslobode svojih dužnosti, oni bi plaćali da ih lično ispune. Ja sam veoma daleko od opštih shvatanja; smatram da je kuluk manje protivan slobodi negoli porezi” (Ruso 1993: 94).

shvatanje primećujemo i u slučaju Makijavelija.<sup>188</sup> Rat se javlja kao podsticaj moralne regeneracije društva, a njegovo dugotrajno odsustvo predstavlja opasnost po samu republiku. Lek Makijaveli pronalazi u siromaštvu kao plodnom tlu za očuvanje vrline, ali i pripremama za rat koje čitavu republiku moraju držati u pripravnosti. Sa druge strane, pripreme za rat i Monteskeje predlaže kao potrebu svake republike koja želi da sačuva svoje temelje. Iako ne poziva direktno na siromaštvo kao sredstvo očuvanja moralnih vrlina, Monteskeje takođe rat (ili pripreme za rat) suprotstavlja profanim ekonomskim interesima građana republike. Pozivajući se na Platona i Aristotela, predlaže isto sredstvo za očuvanja republikanskih vrlina i lek protiv dokonosti.<sup>189</sup>

Takođe, Monteskeje je opasnost po republiku našao u odsustvu opasnosti ili straha od potencijalnog neprijatelja. Smatrao je da dugoročna sigurnost i stabilnost republike ne doprinosi njenom opstanku.<sup>190</sup> U gotovo čitavom republikanskom nasleđu pronalazimo

---

<sup>188</sup> „Stoga je očita mana republika da u mirno doba malo cijene vrijedne ljude. Zbog toga su na dva načina nezadovoljni, zato što im se uskraćuje ono što pripada njihovu ugledu, i zato što im pridružuju ili iznad njih cijene ljude nedostojne i manje vrijedne. Ta je mana republikama nanijela mnogo zla, jer građani koji vide da ih nezasluženo preziru, znajući da su tome uzrok mirna i neopasna vremena, nastoje da ta vremena poremete potičući na nove ratove na štetu republike. A razmišljajući kako bi se tome moglo doskočiti nalazim dva načina, jedan je držati građane u siromaštvu, kako bogatstvom bez vrline ne bi mogli kvariti sebe i druge; drugi je pripremiti se za rat tako da bi se uvijek moglo zaratiti, pa bi se uvijek osjećala potreba za uglednim ljudima, kao što je činio Rim u svojim prvim vremenima” (Machiavelli 1985a: 317–318).

<sup>189</sup> „Trebalo imati na umu da su se u grčkim gradovima, naročito u onim čiji je glavni cilj bio rat, svi poslovi i zanimanja koji su mogli voditi sticanju novca smatrali nedostojnim slobodnog čoveka [...] Samo su zahvaljujući iskvarenosti pojedinih demokratija zanatlije uspevali da postanu građani. Tome nas i Aristotel uči i tvrdi da im valjana republika nikada neće dati građanska prava. I zemljoradnja je bila slugansko zanimanje, pa se njome obično bavio kakav pobeđeni narod: Heloti kod Lakademonjana, Persijanci kod Krićana, Penesti kod Tesalaca, kao i drugi ropski narodi u drugim državama. Najzad sva niska trgovina bila je kod Grka sramotna. Ideja da bi građanin trebao da pruža usluge kakvom robu, zakupcu ili strancu sablažnjavala je duh grčke slobode. Zato Platon u svojim Zakonima zahteva da bude kažnjen svaki građanin koji bi se bavio trgovinom. Čovek je, dakle, bio prilično sputan. Nije se htelo da se građani bave trgovinom, zemljoradnjom niti zanatima; nije se htelo ni da budu dokoni. Zanimanje su nalazili u vežbanjima koja su spadala u gimnastiku ili bila u vezi sa ratom. Ustanove im nisu pružale ništa drugo” (Monteskeje 2011: 38–39).

<sup>190</sup> „Kao što slavi i bezbednosti monarhije doprinosi određeno poverenje, republika, naprotiv, treba od nečega da strahuje. Strah od Persijanaca održao je zakone kod Grka. Kartagina i Rim su se međusobno

strepnju za dugoročni opstanak ovog oblika uređenja. Razlozi koji mogu dovesti u pitanje opstanak republike su brojni, ali se na samom vrhu liste, po učestalosti, javlja strah od građanskih ratova i unutrašnjih sukoba. Načelno, i sam Montesjkje ove pojave vidi kao izvore velikih nevolja, međutim, u delu *Razmatranja o uzrocima veličine Rimljana i njihove propasti* uviđamo da one mogu imati i pozitivne posledice:

„Nijedna država ne preti drugima osvajanjem toliko snažno kao on da kad se nađe u strahotama građanskog rata: svi, plemić, građanin, zanatlija, zemljodjelac postaju vojnici i kad mir objedini suprotstavljene snage, ova država ima veliku prednost nad onima u kojima žive samo građani. Osim toga, u građanskim ratovima često se uzdižu u velike ličnosti, jer se u metežu izdvajaju najzaslužniji. Svako dospeva na svoje mesto i položaj, dok se u drugim vremenima mesta dodeljuju i to skoro uvek pogrešno. I da pođemo od primera Rimljana ka novijim, Francuzi nikada nisu ulivali veći strah nego posle razmirica između dvorova Burgundije i Orleana, posle potresa u Savezu, i posle građanskih ratova u doba Luja XIII i maloletnog Luja XIV (Monteskje 2004b: 75).

Vidimo da se Montesjkje pridružuje Platonu i Makijaveliju u shvatanjima da se uz pomoć rata približavamo ne samo moralnoj obnovi, već i meritokratskom društvu. Rat, u ovom slučaju građanski, ne doprinosi samo ostvarenju kohezije, koja se, istine radi, javlja tek nakon sukoba, već i uspostavljanju osnovnog meritokratskog principa. Na svaki (istaknut) položaj stupa pojedinac koji ga svojim sposobnostima i zaslužuje. Očigledno je da Montesjkje u pogledu konsekvenci ratova, u ovom slučaju, ne pravi razliku između republika i monarhija. Međutim, time se ne može dovesti u pitanje prisutnost ove jedinične ideje republikanizma u slučaju ovog dela. Mehanizam stvaranja moralne kohezije putem rata ne treba ograničiti samo na republike, ali se samo u njima javlja kao izvesna permanentnost. Isto se može primetiti i kod drugih autora koje smo uvrstili u okviru našeg određenja republikanskog nasleđa.<sup>191</sup>

Na samom kraju našeg prikaza geneze tretiranja pojave rata unutar republikanskog nasleđa želimo ukazati i na razliku koju Montesjkje pravi u pogledu zločina izvršenih u republici i monarhiji:

---

zastašivali i tako jačali. Čudno! Što su te države sigurnije, utoliko su, baš kao i odveć ustajale vode, podložnije kvarenju” (Monteskje 2011: 96).

<sup>191</sup> „U vreme Republike, važno je načelo stalnog rata; pod carevima, maksima je glasila održavanje mira” (Monteskje 2004b: 89).

„Iako su svi zločini po svojoj prirodi javni, razlikuju se ipak istinski javni zločini od onih privatnih, nazvanih tako jer pogađaju više pojedinca nego društvo u celini. No, u republikama su privatni zločini više javni, to jest pogađaju više uređenje države nego pojedince; u monarhijama su, pak, javni zločini više privatni, to jest pogađaju više privatna bogatstva nego uređenje same države” (Monteskje 2011: 27).

Navedeno razlikovanje tretiranja zločina je posebno zanimljivo s obzirom na Dirkemovo razumevanje distinkcije između republike i monarhije u *Duhu zakona*. Dirkem razliku između dva oblika uređenja vidi upravo kroz podelu rada koja u republici ne postoji, dok je u monarhijama razvijena do svog maksimuma (Dirkem 2008: 54). Iako nam se ovakva interpretacija razlike između dva oblika državnog uređenja čini upitnom,<sup>192</sup> Dirkem implicitno republiku poistovećuje sa mehaničkom, a monarhiju sa organskom solidarnošću.<sup>193</sup> Vidimo, dakle, da je Dirkemovo razlikovanje uloge kolektivne svesti u društvima mehaničke i organske solidarnosti na tragu Montesjkjeove distinkcije između dva oblika državnog uređenja. S obzirom na to da u društvima mehaničke solidarnosti kolektivna svest u većoj meri 'pritiska' individualne svesti, odnosno čini veći deo njihovog sadržaja, raspon i obuhvat postupaka i činova koji se mogu podvesti pod kategoriju zločina je veći. Drugim rečima, krivični zakon ima veću ulogu u regulisanju društvenog života i međusobnih odnosa pripadnika društva organske solidarnosti.

No, nismo želeli samo da ukažemo na Dirkemov dug prema Montesjkjeu, pa makar on bio i veći nego što je slavni sociolog bio spreman da prizna. Pokazali smo da se obrisi mehanizma reprodukovanja kolektivne svesti putem zločina (odnosno društvene reakcije na zločin) ne naziru samo u Montesjkjeovom delu ili njegovom uticaju na Dirkema. Sa druge strane, u slučaju Dirkemovog shvatanja uloge zločina u regeneraciji kolektivne svesti uočava se republikansko nasleđe koje se ne može naći kod ostalih, 'nerepublikanskih' autora (Sen-Simon, Kont, Spenser). Distinktivnost republikanskog uticaja uočljiva je kod Dirkema jer se u društvima organske solidarnosti ne nazire konačni prestanak održavanja društvene integracije putem osude zločina, odnosno regeneracije

---

<sup>192</sup> Tačno je da Montesjkje u većoj meri vezuje razvoj trgovine za monarhijski oblik uređenja, međutim, nikako se ne može reći da republiku odlikuje odsustvo podele rada ili, šire, društvene diferencijacije.

<sup>193</sup> Videti više u potpoglavlju 5. 2.



'osiromašenog' sadržaja kolektivne svesti. Ona nije relikv prošliosti koji mora nestati sa razvojem podele rada, to jest industrijskog društva. Takav način regeneracije kolektivne svesti nije samo inercija istorije ili mehanizam koji će postepeno iščeznuti tokom daljeg razvoja društva. Osim toga, Dirkem je smatrao da će ratovi uvek postojati, ali će njihova uloga u budućnosti biti od manjeg značaja (Durkheim 1975f: 160).

Dirkem se nikada nije zalagao za ratne sukobe kako bi se ostvarila ili očuvala društvena integracija. Otvoreno je kritikovao obnavljanje militarizma u francuskom društvu skoro tri decenije nakon poraza od Nemačke (Durkheim 1975f: 161). Na kraju svog života je upravo zbog ratnih zbivanja (Prvi svetski rat) doživeo veliku ličnu tragediju. Njegov sin (Andre) poginuo je na teritoriji današnje Makedonije gde je i sahranjen u selu Davidovo (Fournier 2013: 698). Osim toga, u detinjstvu je bio svedok ratnih dešavanja u svom rodnom gradu (Epinal), kada su nemačke trupe okupirale grad. Bez obzira na lična iskustva Dirkem nikada nije otvoreno ili prikriveno pozivao na ratne sukobe između država. Stoga se celokupno republikansko nasleđe, to jest, čitava jedinična ideja republikanizma u njegovom slučaju mora iščitavati u sublimiranoj formi. Izvore društveno poželjnih pojava koje se unutar republikanskog nasleđa vezuju za posledice rata Dirkem je na izvestan način transformisao. Posmatrano iz perspektive datog društva, spoljašnji sukobi (ratovi) zamenjeni su unutrašnjim (zločini).

Povod za ovako shvatanje transformacije duge republikanske tradicije, čije smo konture gore ocrnali, daje nam njegovo predavanje kao mladog profesora u liceju (*Lycée de Sens*). Predavanja koja je održao na samom početku karijere (1883–1884) svedoče o republikanskom odnosu prema ulozi vojske, ali, za nas još važnije, ukazuju i na izvesno poistovećivanje rata i krivičnog dela (zločina):

„Od svih poreza, najplemenitiji i najviše obavezuje onaj u krvi. Jednog dana će se sve nacionalnosti stopiti u jednu univerzalnu republiku? Moguće je. Ali za sada ljudi su podeljeni u rivalska društva, koja se često međusobno bore. Štaviše, rat se događa kada jedan ili više pojedinaca ugrožava postojanje društva. *Svaki zločin je rat, stoga moramo uvek imati oružane snage kako bi sprečili ove male ratove.* Porez u krvi nam ne izgleda kao čisto privremen i slučajan. Svi su bez izuzetka obveznici. Međutim, ukoliko se društvo nađe dobro zaštićeno, ukoliko proceni da na raspolaganju ima dovoljno vojnika, od vojne službe može izuzeti određene klase ljudi koji mogu bolje služiti na drugačiji način. Na primer, sinovi udovica, starija siročad itd.” [kurziv B. F.] (Durkheim 1884b: 116).

Vidimo da Dirkem nastavlja republikansku tradiciju koja zahteva da se svaki građanin angažuje u odbrani svoje domovine. Samo malobrojni mogu jednog dana imati opravdane razloge da takve obaveze budu oslobođeni. Ovo nije jedino mesto na kojem Dirkem na direktan način zločin tretira kao objavu rata čitavom društvu:

„Poštovati telo drugog znači ne učiniti ništa što bi ugrozilo njegov život. 'Ne ubij' je prva formula dužnosti pravde. Dok formula izgleda među najapsolutnijim u celokupnom moralu, ima i izuzetaka. Naravno, ako svi ljudi besprekorno slede moralne zakone, izuzeci bi bili nepotrebni. Ali ovo nije slučaj, jer postoje ljudi koji su stalna pretnja drugima i ostaju van granica moralnosti. *Ishod je stanje rata, koje postoji svuda gde ima kriminalaca, manje ili više moćnih ljudi koji smatraju da su iznad zakona. Drugim rečima, stanje rata može postojati bez obzira na to da li nacije međusobno jedna drugu napadaju. Kada se primenjuje na kriminalce, moralni zakon više ne važi i mora biti izmenjen*” [kurziv B. F.] (Durkheim 2004: 265).

Čini nam se da u ovim Dirkemovim rečenicama snažno odzvanja celokupna republikanska tradicija koja u ratu vidi čin moralne regeneracije. Analogni odnos između rata i zločina je jasno i plastično predstavljen. Navedeni odlomak možda u najvećoj meri upućuje na Rusoa. Teško je ne primetiti sličnosti sa Rusoovim shvatanjem odnosa zločina i rata. Ukoliko se pojam prava zameni pojmom morala, podudaranja postaju očigledna. Ruso, kao i Dirkem, u zločinu vidi čin koji počinioca izopštava iz države i stavlja ga u odnos rata sa njom:

„Uostalom, svaki zločinac, napadajući na društveno pravo, svojim nedelima postaje buntovnik i izdajnik otadžbine; on prestaje biti njen član kršeći njene zakone, on čak vodi rat protiv nje. Opstanak države onda dolazi u sukob s njegovim opstankom; jedno od njih dvoje treba da nestane; a kada krivca oteraju u smrt, to je manje kao građanina nego kao neprijatelja. Postupak i suđenje su dokaz i potvrda da je on raskinuo društveni ugovor i da, prema tome, nije više član te državne zajednice. Kako se, međutim, smatra kao takav, bar usled svog prebivališta, on mora da se iz tog članstva odstrani progonstvom, kao prekršitelj ugovora, ili smrću, kao javni neprijatelj; jer takav neprijatelj nije moralno lice, već čovek: a to je slučaj kada ratno pravo dopušta da se ubije pobeđeni” (Ruso 1993: 50).

Imajući u vidu da je Dirkem Rusoovu političku filozofiju ocenio kao odveć individualističku, teško bi se moglo tvrditi da je Hobsov pogled na nastanak i prirodu države za Dirkema teorijski i ideološki blizak i prijemčiv. Međutim, bez obzira što

Dirkem ne deli Hobsove pretpostavke o nastanku i ulozi države, istovremeno prihvata njegovo shvatanje i logiku tretiranje prekršioca društvenog ugovora. Svi koji odbace društveni ugovor (ili u Dirkemovom slučaju moral i krivični zakon) vraćaju sebe u 'prirodno stanje', odnosno stanje rata sa ostalima pripadnicima društva.

Integrativna uloga ratova i ubistava, koji izazivaju iste ili slične moralne posledice, možda se najpregnantnije vidi u jednoj od fusnota *Društvenog ugovora*. U kontekstu ideje koju prvobitno uobličava u radu napisanom za konkurs Dižonske akademije (*Rasprava o naukama i umetnostima*), Ruso ubistva i ratove oslikava kao izvestan 'kontra teg' moralno negativnim posledicama razvoja umetnosti i nauka. Dok se na prvi pogled može činiti da razvoj kulture predstavlja najpoželjniji i najuzvišeniji domet jednog političkog tela, moralni, pa time i politički lek za njeno 'kobno dejstvo' predstavljaju ratovi i ubistva.<sup>194</sup>

Republikansko shvatanje posledica rata inkorporirano je u Dirkemovo empirijsko istraživanje suicida. Razmatranje egoističkog tipa samoubistva, otkriva nam republikansko nasleđe u 'čistijoj' i neposrednijoj formi. Stope samoubistva su prema Dirkemu određene, između ostalog, stepenom integracije pojedinaca unutar određene zajednice. Viši stepen integracije istovremeno podrazumeva i veći faktor zaštite, odnosno manju verovatnoću da određeni pojedinac počini samoubistvo. Uvidom u statističke podatke Dirkem zaključuje da manje stope samoubistva tokom ratnih perioda ukazuju upravo na veći stepen integracije, odnosno povećanu moralnu koheziju društva. Ratovi između Francuske i Prusije (Nemačke) (1870–1871) ili Austrije i Italije (1866) dali su empirijsku osnovu za zaključak o moralno regenerativnom uticaju ratova na društva stanju međusobnih sukoba (Dirkem 1997: 226–227). Na jednom mestu Dirkem poseže za jasnim biološkim analogijama, odnosno za diskursom o regeneraciji društva:

„Istorija nas, zapravo, uči da se samoubistvo, koje je najčešće retko u mladim društvima, na putu evolucije i koncentracije umnožava u meri u kojoj se ona dezintegrišu. U Grčkoj i Rimu se ono pojavljuje čim oslabi stara organizacija grada-države i njegov napredak obeležava uzastopne etape dekadencije” (Dirkem 1997: 224).

---

<sup>194</sup> „Izgledalo je, kaže Makijaveli, da usred ubistava, progona, građanskih ratova naša republika postaje moćnija; vrlina njenih građana, njihovi običaji, njihova nezavisnost, više su mogli da je ojačaju nego sve nesloge da je oslabe. Malo potresa daje podstreka dušama, i ono što ljudski rod zaista unapređuje, to je manje mir nego sloboda” (Ruso 1993: 87, fusnota br. 10).

Očigledno da mlada društva<sup>195</sup> odlikuje veća moralna integracija koja njene pripadnike štiti od visokih stopa samoubistva. Međutim, rekli smo da Dirkem nije u ratu pronašao osnovu solidarnosti tadašnjeg ili budućeg industrijskog društva. Podela rada činila bi novi temelj solidarnosti, koji bi, kako je verovao, čvršće povezivao potencijalno atomizirane pojedince. Sa druge strane, mehanička solidarnost tokom vremena gubi na značaju, ali fundamentalan mehanizam integracije za ovaj tip solidarnosti, po izvesnoj vrsti inercije, nastavlja da opstaje i vrši svoju ulogu. Bez obzira što nam Dirkem uporno ukazuje na smanjeni obim sadržaja kolektivne svesti u društvima organske solidarnosti (Dirkem 1972: 118), mehanizam kažnjavanja zločina kao izvora njene regeneracije opstaje bez obzira na tip društva.

U svakom slučaju, u *Podeli* Dirkem najsystematičnije izlaže ideju o povezanosti (kažnjavanja) zločina i moralne regeneracije. Samu definiciju zločina Dirkem postavlja u okviru kolektivnih shvatanja koja su zajednička svim pripadnicima jednog društva. Reakcija na činove i događaje, koji vređaju zajedničku svest, jeste obeležje svakog zločina. Dirkem ovom kriterijumu pridodaje još dva. Osećanja koja čin zločina vređa moraju biti snažna, ali i određena (Dirkem 1972: 111). Krivično delo za Dirkema predstavlja prekid (mehaničkog) oblika društvene solidarnosti. S obzirom na to da se moralno ustrojstvo svakog društva razlikuje, određenje krivičnog dela pokazuje varijacije upravo u skladu sa sadržajima kolektivne svesti otelovljenim u konkretnim normama. Bez obzira što se istorijski javlja veliki broj društava sa različitim određenjem krivičnog dela, Dirkem pronalazi njihov zajednički sadržalac – kaznu. Ona nam ukazuje na solidarnost prema sličnosti između pripadnika jednog društva vidimo na osnovu diferencirane snage reakcija na različite zločine, odnosno kršenja krivičnog zakona. Dirkem primećuje da snaga kazne nije u skladu sa realnom opasnošću po čitavo društvo. Tako zločin ubistva izaziva veće sankcije u odnosu na izazivanje ekonomskih nestabilnosti i kriza. Posledice

---

<sup>195</sup> Pod kojima Dirkem ne podrazumeva tzv. niža društva, to jest, ne smešta ih na početak evolutivnog toka. Dakle, dihotomija staro-mlado ne odgovara podeli na nerazvijena i razvijena društva. Tako, kao primer, Dirkem uzima Francusku gde su stope samoubistva naglo porasle neposredno pred Revoluciju. Stope suicida su se smanjivale i tokom 1830. i 1848. godine (Dirkem 1997: 224). Očigledno je da se iz kolektivne uzavrelosti političkog tela javlja (ili rađa) mlado društvo.

ekonomskih teškoća svakako su veće i značajnije po društvo u celini nego što bi moglo biti jedno ubistvo (Dirkem 1972: 113–114).

Vidimo da se već ovde nazire Dirkemova zamisao o kultu individue koji u centar postavlja slobodu i prava pojedinca kao jedini sadržaj kolektivne svesti razvijenih, industrijskih društava. No, smatramo da je ovde važnije ukazati na Dirkemovo shvatanje posledica koju ima izvršenje same kazne. Dirkema je u razmatranju konsekvenci najmanje zanimalo koliko će izvršenje kazne uticati na sprečavanje ponovno javljanja istog krivičnog dela u određenom društvu. Preventivna uloga sankcija nije za Dirkema prvobitni razlog njene pojave. Kazna se javlja jer vređa snažna i zajednička osećanja pojedinaca, a ne kao posledica racionalnog promišljanja o mogućnostima smanjenja buduće učestalosti zločina. Nikako se ne sme pretpostaviti da je Dirkem video kaznu samo kao kanal zadovoljenja iracionalnih elemenata ljudske svesti. Kao i svaka društvena institucija i ona tokom vremena prolazi kroz evoluciju koja joj omogućuje 'upotrebu' u racionalne i planirane svrhe. Pored toga, društvo kao celina ulogu kažnjavanja prepušta određenom organu, koji sprovodi sankcije. Time se istovremeno stvara i pretpostavka za svrsishodnije i racionalnije kažnjavanje počinioca.

Iracionalni karakter sankcije moramo uzeti u obzir samo kada se rasprava svede na pitanje geneze kazne, jer samo tada, prema Dirkemu, možemo razumeti razlog njenog nastanka. Snažne i emotivne reakcije zbog izvršenog zločina dobar su preduslov za društvenu regeneraciju.<sup>196</sup> Da je osuda zločina uvek proizvod stremljenja i strasti čitave zajednice vidi se i prema (političkoj) instituciji koja je u samim začetima bila pozvana da osudi zločin – skupštini. Uzimajući Petoknjižje kao primer i 'model' Dirkem primećuje da se narod sastaje čim se vest o zločinu raširi kako bi ga jedinstven i ujedinjen osudio (Dirkem 1972: 138). Ponekad, čitava zajednica (narod) kolektivno izvršava presudu koju je doneo.

Dirkemovo protivljenje da u činu osvete (*vendetta*) pronade poreklo kazne i krivičnog zakona (Seigel 1987: 497) još jednom svedoči o njegovom sociološkom realizmu, odnosno holizmu (Dirkem 1972: 128). Iako na prvi pogled izgleda da stav

---

<sup>196</sup> „Obično vaspostavljanje poremećenog reda ne može nam biti dovoljno; potrebno nam je burnije zadovoljenje. Sila s kojom se zločin sukobio isuviše je moćna da bi reagovala s toliko umerenosti. Uostalom, ona to ne bi bila u stanju učiniti a da ne oslabi, jer se ona zahvaljujući snazi reakcija vaspostavlja i održava na istom stupnju energije” (Dirkem 1972: 135).

prema osveti kao 'prvoj kazni' nema veze sa kritikom teorija društvenog ugovora, imitacije kao pokretača porasta stopa samoubistva (Dirkem 1997) ili 'konkurentskim' teorijama o poreklu totemizma (Dirkem 1982). Protivljenje metodološkom individualizmu objedinjuje sve navedene alternative sa kojima je Dirkem polemisao. Sve pomenute teorije i pristupe (svakako 'spisak' se ovde ne završava) karakteriše pretpostavka da je moguće poći od pojedinačnog kako bi se objasnilo kolektivno, što je u direktnoj suprotnosti sa njegovim shvatanjem *društvene činjenice*. Vidimo da je Dirkemovo insistiranje na kolektivnom karakteru sprovođenja kazne i geneze krivičnog zakona samo deo njegovih širih epistemoloških shvatanja.

Utvrdili smo da za Dirkema zločin predstavlja izvor regeneracije društvene solidarnosti, odnosno moralnih osećanja kod pripadnika jednog društva. Moralna osnova društvene kohezije obnavlja se najbolje u okolnostima zajedništva i međusobne bliskosti svih pojedinaca kod kojih je povreda kolektivne svesti izazvala reakciju.<sup>197</sup>

Okupljanje i prostorna bliskost članova društva se u *Podeli* javlja kao jedna od posledica zločina, ali i uslov obnove solidarnosti koje je *crimen* privremeno ugrozio. Kolektivne (religijske) svetkovine zadobijaju u *Elementarnim oblicima* mnogo više pažnje i status 'klice' svega što će društvo u svom kasnijem razvoju postati. U narednom delu rada želimo pokazati u kojoj meri je republikansko nasleđe pridavalo značaj javnim (religijskim) svetkovinama, odnosno kolektivnoj uzavrelosti i u kojoj meri se takvo viđenje podudara sa sociološkim pogledom francuskog klasika.

---

<sup>197</sup> „Zaista, ako je osporeno stanje svesti slabo ili je samo slabo osporeno, ono može usloviti jedino slabo okupljanje povređenih svesti; sasvim suprotno tome, ako je snažno, ako je povreda teška, svaka pogođena skupina se zbija pred opasnošću i prikuplja se, tako reći, oko same sebe. Ne zadovoljavamo se više time da izmenjamo utiske kad za to nađemo prilike, da se jedni drugima približimo ovde ili onde prema slučaju ili većoj ugodnosti za sastanak, nego uzbuđenje koje je postepeno zavladao snažno vuče jedne prema drugima sve one koji su slični i okuplja ih na istome mestu. To materijalno zbijanje skupine čineći prisnijim uzajamno prožimanje duhova, čini istovremeno lakšim sve skupne pokrete; emocionalne reakcije, čija je pozornica svaka pojedinačna svest, nalaze se dakle u najpovoljnijim uslovima za spajanje” (Dirkem 1972: 137–138).

## 4. 2. Kolektivna uzavrelost kao (re)generacija

Talas stvaranja velikih modernih republika, koji je usledio nakon Američke i Francuske revolucije, po određenoj inerciji vezuje se za proces sekularizacije. Razdvajanje države od crkve uzima se kao preduslov uspešnog konstituisanja republikanskog poretka i uspostavljanja novog izvora legitimnosti. Dok kralj vlada po milosti božjoj,<sup>198</sup> moderne republike se ne mogu, makar nominalno, zamisliti bez građana kao izvora suvereniteta. Političke i ideološke borbe protiv Crkve ispisale su istoriju Prve i Treće francuske republike. Kao što je dobro poznato, sukob Enciklopedista sa Crkvom počeo je pre nego što je Revolucija stupila na istorijsku scenu. Njihovo duhovno i idejno delovanje često se posmatra kao priprema bez koje Revolucija ne bi bila moguća.

Završetak Drugog svetskog rata donosi i formiranje niza socijalističkih republika koje su kao deo svoje zvanične ideologije imale i promovisanje ateizma. Najveći ideološki, politički i vojni neprijatelj ovih država, u periodu hladnog rata, bila je takođe jedna republika – Sjedinjene Američke Države. Kolevku moderne demokratije i dan danas odlikuje visok stepen religioznosti njenih građana, a vlasti nikada nisu zvanično promovisale ateizam ili agnosticizam. Takođe, nikada nisu obeshrabrivale svoje građane da uzmu učešće u religijskom životu različitih crkava i organizacija. Garantovanje verskih prava i sloboda često se iznosi kao temeljna vrednost najstarijeg republikanskog ustava na svetu. Međutim, istim tim ustavom zabranjuje se promovisanje državne religije, odnosno bilo kakvo favorizovanje određene verske organizacije.

Jasno je da se takva pravna norma mora sagledati u kontekstu verskih sukoba i progona na tlu Evrope. Pobornici proganjanih protestantskih sekti svoju slobodu potražili su na tlu severne Amerike (Čedvik 1986: 151–152), da bi kasnije činiti okosnicu novih kolonija koje će svoju samostalnost izboriti u Ratu za nezavisnost. U izvesnom smislu, najstariji republikanski ustav na svetu posledica je duge istorije verskih progona na Starom kontinentu.

---

<sup>198</sup> Čak i kada se u monarhijama građani javljaju kao izvor i subjekt suvereniteta, crkva ima simboličku i ritualnu ulogu u legitimisanju vlasti.

S obzirom na to da je u centru naše analize delo Emila Dirkema, istoriju francuskih republika uzimamo kao relevantniju u odnosu na ostale države sa dugom republikanskom tradicijom. Iako su u Prva i Treća republika bile u ideološkom sukobu sa Rimokatoličkom crkvom, između njih postoji i jedna značajna razlika. Dok je Treća republika 'odustala' od ideje promovisanja državne religije, tokom Revolucije se uspostavlja i slavi kult Vrhovnog bića. Ova pojava se može interpretirati kao pokušaj promovisanja (ili nametanja) religije koja bi bila u skladu sa prosvetiteljskim idejama, ali i alternativna u odnosu na konkurentsko učenje Rimokatoličke crkve. Pokušaj uspostavljanja nove religije nakon 1789. godine bio je svakako podstaknut i svešću o potencijalu njene integrativne uloge. Upravo ova tema će zaokupljati pažnju mislilaca čiji su glavni predmet analize bile posledice Revolucije i mogućnosti ponovnog uspostavljanja novog i stabilnog društvenog poretka. Sen-Simon i Ogist Kont, kao autori koji su ostavili najdublji trag na Dirkemovu sociologiju, ponudiće stoga svoje vizije na razumu i nauci utemeljene religije.<sup>199</sup> Iako su sva tri autora pridavala veliki značaj integrativnom potencijalu religije, samo se kod Dirkema javlja ideja o razlici između religije i društva kao distinkciji između oznake i označenog. On je jedini jasno izneo ideju da se religija može posmatrati kao način ('primitivnog') čoveka da sam sebi predstavi društvo na (samo)razumljiv način. Prema nekim autorima, ova ideja je došla upravo od pomenutog kulta<sup>200</sup> Prve republike. Tokom Revolucije društvo doseglo samosvesti jer je kroz novouspostavljeni kult štovalo 'samo sebe', odnosno republiku i tekovine prosvetiteljstva.

Nažalost, često se zaboravlja da se u istorijama mnogih republika nije moglo pronaći bilo kakvo razdvajanje religije i države. Svest o integrativnoj ulozi religije, pa ni ideja o njoj kao sredstvu za (samo)predstavljanje društva svim njenim članovima, nikako se ne mora tražiti isključivo u istoriji Prve republike. Ideju prožimanja i spajanja jedne i zvanične religije sa republikanskim poretkom nalazimo mnogo pre pojave Francuske revolucije. Potpuna i jasna sekularizacija države javlja se na tlu Evrope tek kao tekovina

---

<sup>199</sup> Dirkemovom shvatanju Sen-Simonove religije više pažnje ćemo posvetiti u potpoglavlju „Socijalizam i komunizam”.

<sup>200</sup> Ovde pojam kulta ne koristimo u Dirkemovom značenju tog pojma.



modernih republika, nastalih nakon vladavine Robespjera (Maximilien Robespierre) i jakobinaca.<sup>201</sup>

Kada se problem sekularizacije ograniči samo na republikansko (teorijsko) nasleđe još jasnije uočavamo saglasnost različitih autora u pogledu shvatanja odnosa države i religije. Ni kod jednog od njih<sup>202</sup> ne nalazimo težnju ka sekularizaciji. Međusobne razlike tiču se samo načina njihovog prožimanja i političke uloge religije. Njena važnost u okviru ovog nasleđa proističe iz svesti o značaju koji ima za očuvanje vrline i moralnog poretka.

Tomas Pengl (Thomas L. Pangle) konstatuje da zakoni koje u istoimenom delu predlaže lik *Atinjanina* nisu podareni od samog boga, ali su svakako predlagani imajući na umu, sve vreme, samo božanstvo. Delo *Zakoni*, tvrdi Pengl, „jedino je od svih Platonovih radova koje doslovno započinje sa rečju 'bog'” (Pangle 1976: 1059). Isti autor smatra da se može Platonova politička nauka u *Zakonima* ne može razdvojiti od izvesne teologije<sup>203</sup> (Pangle 1976: 1060). Dombrowski smatra da je religija u *Zakonima* temelj Platonovog grada te „da igra znatno veću ulogu nego u *Državi*” (Dombrowski 2005: 28).

U slučaju Aristotela takođe pronalazimo odsustvo bilo kakve namere da se politički život polisa utemelji van okvira religije. Tomas Linsdej (Thomas K. Lindsay) tvrdi da je Aristotel javne svetkovine i štovanje bogova video kao način stvaranja „političke religije” u jedinstvenom i višem smislu određenja reči politika” (Lindsay 1991: 500). I drugi autori nam ukazuju koliko je značaja Aristotel pridavao ulozi božanstva u polisu (Strauss 1978: 33).

Iako je isticao „antipolitički karakter hrišćanstva” (Beiner 1993: 619), Makijaveli nije odbacivao potrebu za uspostavljanjem građanske religije u republici. Hrišćanstvo je za Makijavelija dospelo u stanje iskvarenosti, iako je u svom izvornom obliku bilo pogodno za osnov srećnih i dobrih republika (Machiavelli 1985a: 176). Njegov odnos prema ulozi religije najjasnije se vidi na primeru Rima. Vrline su dugo bile očuvane u Rimu zahvaljujući religiji (Machiavelli 1985a: 172–175). Njen značaj za Makijavelija nije proizilazio iz uloge koju ima u pitanjima određenja istine, već iz normiranja, pa time

---

<sup>201</sup> Za vreme vladavine Napoleona Bonaparte (1802) donosi se zakon koji zabranjuje svetkovine i praznovanje Kultra vrhovnog bića.

<sup>202</sup> Mislimo na autore koje smo uvrstili u republikansko nasleđe.

<sup>203</sup> O Platonovom shvatanju religije (vidi više u: McPherran 2006: 244–259).

i predvidivosti ponašanja vernika. Zato se sa njom mora računati kao faktorom u svim političkim odlukama (Preus 1979: 173). Religija, odnosno njeno zanemarivanje može biti razlog propasti republike: „I kao što je bogoštovlje uzrokom veličini republika, tako je i njegovo zanemarivanje uzrokom njihove propasti. Jer, gdje nema straha božjeg tu vladavina mora ili propasti, ili valja da je podržava strah od vladara koji nadoknađuje nedostatak religije” (Machiavelli 1985a: 175). Bez religije republike ne mogu biti dugog veka, jer strah od vladara ne može dugoročno zameniti ulogu religije. Sa njegovom smrću nestaje i 'kočnica' svih – po republiku – opasnih poriva i nagona.

I u slučaju Montesjkjea uočavamo da Rim predstavlja idealan model odnosa države i religije (Monteskje 2004b: 66). Bez obzira na razlike, Montesjkje u mnogo čemu predstavlja uzor za Rusoova razmišljanja o poželjnom ustrojstvu republike. Sličnost između dva autora uočavamo i u pogledu shvatanja religije koja mora biti u funkciji jačanja države. Za Rusoa država predstavlja moralno telo, a osnova svakog morala za Montesjkjea počiva na temeljima religije. Montesjkje se u isticanju Rima kao poželjnog modela nije zadržao samo na načelnom uzdizanju i pohvalama upućenim prirodi odnosa religije i države. Ključno mesto pridaje kultu i obredima.<sup>204</sup>

Ova ideja će se kasnije javiti kod Rusoa, koji će smatrati da religija mora biti u funkciji političke zajednice. Poklapanje granica svetog i svetovnog, te okrenutost religije ka svetovnim pitanjima za Rusoa će biti preduslov uspostavljanja postojeće republike. Zanimljivo, Montesjkje nam ukazuje na još jedan primer u kojem se objedinjuje (ratna) opasnost sa javnom (religijskom) svetkovinom, odnosno ritualom pročišćenja.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> „Nalazim da je razlika između rimskih i zakonodavaca drugih naroda u tome što su prvi stvorili religiju za državu a drugi državu za religiju. Romul, Tacije i Numa podvrgli su bogove politici: kult i obredi ko je su oni ustanovili, pokazali su se toliko razboritim da je, pošto su kraljevi prognani, okov religije bio jedini koji se narod u svojoj žudnji za slobodom nije usudio da zbaci” (Monteskje 2004b: 170).

<sup>205</sup> „Tačno je da je ponekad kažnjavan vojskovođa koji nije poslušao predskazanja; i to je bila nova posledica politike Rimljana. Narodu se htelo pokazati da neuspesi, gubitak gradova, porazi nikako nisu posledica lošeg državnog ustrojstva ili slabosti Republike, već bezbožništva građanina na kojeg su se bogovi rasrdili. Sa takvim ubeđenjem, nije bilo teško povratiti poverenje naroda; bilo je radi toga potrebno samo nekoliko obreda i nekoliko žrtava. Otuda, kada bi se grad našao pred opasnošću ili mu je pretila nesreća, nije propušteno da se po traži uzrok koji je uvek bio srdžba ne kog boga čiji je kult bio zanemaren: da bi se obezbedili, dovoljno je bilo obaviti žrtve i litije, pročititi grad bakljama, sumporom i slanom vodom. Žrtve su vođene po gradskom utvrđenju pre nego što bi bile zaklane, što se zvalo sacrificium

Prožetost države i religije u republici je unutar čitavog republikanskog nasleđa najjasnije istaknuta u Rusoovom *Društvenom ugovoru*. Ruso, kao i Makijaveli, nije gajio naklonost prema hrišćanstvu. Sve religije je podelio na dve vrste – dok prvu čini religija čoveka, druga je religija građanina. Prva je bez hramova i rituala, te sasvim svedena na unutrašnje verovanje pojedinca, a druga određena granicama same političke zajednice. Država prvoj daje njena božanstva, oltare i zaštitnike, istovremeno utemeljujući učenja, obrede i sva ospoljavanja ispovedanja vere (Ruso 1993: 123). Hrišćanstvu spada u posebnu, treću kategoriju religije kojoj Ruso zamera podvajanje između svetovne i duhovne vlasti (Ruso 1993: 123).

Religija je za Rusoa institucija koja mora uspostavljati društvenu solidarnost. Zbog toga se navedena treća vrsta religije označava kao najgora od svih jer „Sve što raskida društveno jedinstvo, ne vredi ništa” (Ruso 1993: 123). Kratak pregled odnosa prema sekularizmu u republikanskom nasleđu ukazuje nam da se koreni Dirkemovog sociološkog shvatanja religije ne mogu ograničiti samo na Francusku revoluciju. Republikanska tradicija prožimanja države i religije seže duboko u antiku. Još važnije, religija u republikanskom nasleđu javlja se kao važan element moralne solidarnosti i kohezije, što najjasnije pokazuje poslednji citat iz *Društvenog ugovora*. Ruso svakako najjasnije ističe 'poklapanje' religijskog i društvenog/političkog tela. Dihotomija o oznaci (religija) i označenom (društvo) u njegovom slučaju se javlja u najrazvijenijem obliku.

U ovom poglavlju ne želimo samo da skrenemo pažnju na republikanski tradiciju prožimanja države i sistema verovanja njenih građana, niti, u celini, na uticaj republikanskog nasleđa na Dirkemovo shvatanje religije. Cilj je u izvesnom smislu specifičniji. U republikanskom nasleđu pronalazimo kontinuitet ideje regeneracije koja se posebno vezuje za svetkovine, javne obrede i okupljanja građana. Već smo videli da se rat, odnosno kažnjavanje zločina javlja kao jedan od mehanizama (moralne) regeneracije republike. Drugi način, o kojem će biti više reči u nastavku poglavlja, podrazumeva (re)generaciju kao proizvoda okupljanja, obreda i *kolektivne uzavrelosti*.

---

amburbium, et amburbiale. Po ne kad se čak kretalo u čišćenje vojske i flote posle čega bi se obnavljala hrabrost (Monteskje 2004b: 175–176).

Već kod Platona pronalazimo na zakonima utemeljene religijske svetkovine u kojima idealni polis mora prinostiti žrtve zarad boljitka republike.<sup>206</sup> Primećujemo da se još jednom potvrđuje naša pretpostavka o nepostojanju ideje sekularizacije u republikanskom nasleđu. Još važnije, vidimo da se svetkovine poistovećuju sa boljitkom i srećom čitavog društva, odnosno države. Samo na osnovu navedenog odlomka se ipak ne može zaključiti mnogo o ideji *regeneracije*, odnosno potrebi obnavljanja ili ponavljanja svetkovina kako bi se stanje u republici poboljšalo:

„Međutim, bogovi su se sažalili na ljudski rod, po prirodi izložen nevoljama, pa su ljudima kao odmor od nevolja odredili ceo niz svetkovina u čast bogova, dali im muze, vođu muza Apolona, i Dioniza, da im budu drugovi u svetkovinama, da bi se *ponovo popravili*, a to se uz pomoć bogova zbiva na ovim svetkovinama [kurziv – B. F.] (Platon 2004: 29–30).

Ideja da su se ljudi „ponovo popravili” uz pomoć svetkovina, kako tvrdi Platon, nužno implicira određeni 'pad', koji se u međuvremenu ili nekad morao dogoditi. Poslednje, čini nam se, nalazi u direktnoj vezi sa Platonovim razmatranjem uloge božanstava u navedenom odlomku. Život ljudi je podeljen na praznovanja (svetkovine) i period svakodnevnih nevolja. Svetkovine su 'odmor od nevolja' koje inače ispunjavaju ljudske živote. Ovakvu podelu i univerzalnu dinamiku ljudske egzistencije pronalazimo u Dirkemovoj opoziciji između *svetog* i *profanog*, kojoj ćemo u nastavku posvetiti više pažnje.

Platon nije samo ukazao na svetkovine kao put ka regeneraciji društva, već i na potrebu strukturacije svetkovina koju zakonodavac u državi mora izvršiti:

„O rasporedu dana u mesecima koji se redovno izmenjuju, i meseci u godini, da bi godišnja doba, žrtve i svetkovine, upravljajući se prema prirodi, dobili odgovarajući red, čime i država dobija život i budnost, bogovima se ukazuju dužne počasti, a ljudi postaju pametniji – sve to, moj dragi prijatelju, naš zakonodavac nije još u dovoljnoj meri izložio i zato dobro pazi na ono što će posle svega ovoga biti rečeno (Platon 2004: 171).

---

<sup>206</sup> „A sad, posle ovoga, treba da na osnovu uputstava iz proročišta u Delfima odredimo i zakonom utvrdimo svetkovine, to jest kojim bogovima i koje žrtve država treba da prinosi da bi živela bolje i srećnije” (Platon 2004: 186).

Kao što je dobro poznato Dirkem je smatrao da se osnovne kategorije, među kojima i pojam o vremenu, javljaju upravo kao svest o razmacima između svetkovina. Vreme se na samom početku evolutivnog toka ljudskih zajednica određivalo i strukturisalo upravo prema kolektivnim (religijskim) ritualima (Dirkem 1982: 11–12). Moramo priznati da Aristotel ne posvećuje toliko pažnje (moralnoj) regeneraciji republike putem religijskih svetkovina, okupljanja i javnih žrtvovanja, kao ostali autori ovde svrstani pod zajedničku kategoriju republikanskog nasleđa. Iako je smatrao da religija ima svoje mesto u politeji, Aristotelovi republikanski naslednici su ipak više pažnje posvetili ovom problemu. Međutim, ideju regeneracije nalazimo na jednom drugom, naizgled marginalnom mestu njegove političke teorije – u domenu estetskog. Đurić nam ukazuje da je na Platonovu osudu umetnosti Aristotel odgovorio učenjem o katarzi (Đurić 1955: XXXIX). Dankan nas upućuje na bliskost Dirkemovog shvatanja rituala i Aristotelovog shvatanja drame (Duncan 1960: 103). Jasniju i čvršću vezu između Dirkemovog shvatanja rituala (kao čina geneze kolektivne uzavrelosti) i Aristotelove estetike nudi nam Tore, koji je pronalazi u pojmu *katarze* (Torre 2012). Katarza za Aristotela predstavlja čin pročišćenja duše koji se postiže pomoću estetskih doživljaja umetničkih dela. Tore uviđa da Aristotelov pojam odgovara Dirkemovom shvatanju rituala pročišćenja (Torre 2012: 229). U delu *O pesničkoj umetnosti* Aristotel pojam katarze vezuje za tragediju:

„Tragedija je, dakle, podražavanje ozbiljne i završene radnje koja ima određenju veličinu, govorom koji je otmen i poseban za svaku vrstu u pojedinim delovima, licima koja delaju a ne pripovedaju; a izazivanjem sažaljenja i straha vrši pročišćavanje [κάθαρσις – B. F.] takvih afekata” (Aristotel 1955: 15).

Pod 'otmenim' Aristotel podrazumeva onakav govor „koji ima ritam, harmoniju i pesmu” (Aristotel 1955: 16). Opisujući okolnosti pojave *kolektivne uzavrelosti* kod australijskih plemena, Dirkem primećuje da se u obredima kao 'pomoćna sredstva' često koriste ples i pesma. Uticaj muzike na ljudsku dušu Aristotel nije posmatrao izolovano, samo unutar sfere estetike. Zato ovom pitanju posvećuje posebnu pažnju i u *Politici*.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> „A da zaista dobijamo izvesne osobine to pokazuju, pored mnogih drugih naročito Olimpove pesme koje, u tome se slažu svi, ispunjavaju dušu oduševljenjem, a oduševljenje je osećanje etičkog dela duše. Uz to, slušajući muziku koja podražava neko osećanje u svima se javlja isto to osećanje i onda kada muziku ne prate ritmički pokreti i pesma” (Aristotel 2003: 225).

Kao što smo istakli na samom početku rada, vaspitanje čini jedan od važnih temelja republike. U tom kontekstu trebalo bi razumeti i nameru Aristotela da putem umetnosti utiče na formiranje novih građana politeje koje mora odlikovati vrlina. Takođe, navedeni pasus pokazuje nam da se kroz kolektivno proživljene afekte postiže moralna obnova. Kada znamo da pojam *katarza* u prevodu sa starogrčkog označava „pročišćenje”, veza sa Dirkemovom teorijom postaje još očiglednija i čvršća. Divinjo ističe da katarza odgovara „činu mentalnog sudelovanja, stvaralačkom činu kojim se uobličava lelujav senka tog imaginarnog bića. Ono što Dirkem kaže govoreći o religiji moglo bi se možda pre reći u vezi sa efikasnošću katarse u pozorištu [...]” (Divinjo 1978: 23).

Ideju o neraskidivoj povezanosti republike i regeneracije možda najeksplicitnije zastupa Makijaveli. Za njega republika ne može opstati bez stalnog obnavljanja. Regeneracija može biti posledica zakona na kojima republika počiva ili ishod sticaja okolnosti, odnosno slučajnosti.<sup>208</sup> Regenerativna uloga religije je za Makijavelija očigledna i neosporna. Na primeru Rima ukazuje nam koje je sve uloge imala u održavanju poretka. Naravno, ne može nas iznenaditi što se i u ovom slučaju moralni element javlja kao neizostavan.<sup>209</sup> Ali regeneracija se ne donosi samo na ponovno uspostavljanje vrline, već i ona sama omogućava povratak republike na njen početak. Skromnost i borba protiv častoljublja i drskosti omogućava institucijama republike povratak 'zdravim' osnovama na kojima je oduvek počivala.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> „Ne može se zaniijekati da svemu na svijetu dođe kraj. No cio svoj tijek što im ga je nebo općenito namijenilo ispune ona bića koja ne remete djelovanje svojega tijela nego ga održavaju u ravnoteži i ne mijenjaju ga, osim ako promjena služi zdravlju a ne njegovoj šteti. A kako ja govorim o složenim tijelima kao što su republike i vjerske ustanove velim da su zdrave promjene koje ih vraćaju na njihov početak. Stoga su sređenije i dugovječnije one koje se s pomoću svojih zakona mogu često obnavljati, ili se slučajno, mimo tih zakona, obnove. I jasnije je od svjetlosti da ta tijela ne traju ako se ne obnavljaju (Machiavelli 1985a: 288).

<sup>209</sup> „I tko dobro razmotri rimsku povijest opazit će koliko je religija poslužila u zapovijedanju vojskama, u pokoravanju puka, u održavanju dobrote ljudi, u sramoćenju opakih” (Machiavelli 1985a: 172).

<sup>210</sup> „Takvo dobro republikama, dakle, dolazi zahvaljujući ili vrlini pojedinca, ili vrlini ustanova. A što se tiče tih potonjih, ustanove koje su rimsku republiku ponovno privede njezinim počecima bile su pučki tribuni, cenzori i svi ostali zakoni doneseni protiv častohleplja i drskosti ljudi. Da bi te ustanove bile žive, potrebna je vrlina građanina koji će se hrabro boriti da one djeluju, nasuprot moći onih koji ih se ne drže” (Machiavelli 1985a: 289).

Iako se u slučaju Makijavelija regeneracija ne može ograničiti samo na religijske svetkovine i okupljanja, one svakako čine stub koji republiku obnavlja, odnosno čuva od 'izopačavanja' i moralnog propadanja. Zato Makijaveli vladarima i republikama upućuje savet da uvek duboko poštuju i održavaju religijske obrede kako bi država izbegla izopačenosti. Najveći znak propadanja određene zemlje jeste zanemarivanje božanskog kulta (Machiavelli 1985a: 175–176). Nema potrebe posebno naglašavati da su za Makijavelija obredi vezani za rimske (paganske) kultove javnog i kolektivnog karaktera. U njemu, na različite načine, učestvuju svi građani republike. Religija tako postaje kolektivni napor i praksa koja čuva njene temelje sprečavajući moralnu degradaciju, odnosno ponovo uspostavljajući prvobitni i autentični republikanski poredak.

Razmatranje uloge umetnosti kao sredstva moralne regeneracije ne predstavlja samo tačku spajanja između Aristotela i Dirkema. Ruso dve vrste umetnosti razmatra u svetlu njihovih mogućnosti moralne i političke obnove. Dok u *Pismu D'Alamberu o pozorištu* daje negativnu ocenu regenerativnog potencijala teatra (Rousseau 1889: 137, Marshall 1986: 89), roman kao književna forma predstavlja poslednju nadu i utočište. Oni su za Rusoa „možda poslednje sredstvo kojim se još može poučiti narod dovoljno pokvaren” (Ruso 1964: 270). Da bi roman delovao poput leka Ruso preporučuje da se njihovo pisanje prepusti isključivo poštenim ljudima čija će se emocija („srce”) ispoljiti u samom delu.

Iako je dao negativan sud o regenerativnom potencijalu pozorišta, smatrao je da su ona neophodna ukoliko se uloga i očekivane posledice pozorišnih predstava zamene javnim svetkovinama. Tada pozorišna predstava ne bi bila prikaz života, već svetkovina sama, a njeno postojanje u republici postala bi neophodnost:

„Šta? Treba li republika biti bez predstava [spectacle]? Naprotiv, treba ih mnogo. U republikama su one rođene, u njihovim nedrima vidimo kako sijaju sa istinskom atmosferom svetkovina [air de fête]. Kojim ljudima više priliči da se često okupljaju i formiraju između sebe slatke veze zadovoljstva i radosti, nego onima koji imaju toliko razloga da se vole i ostanu zauvek ujedinjeni. Mi već imamo nekoliko ovakvih javnih svetkovina; kada bismo ih imali još više, ja ne bih mogao biti srećni [...] Napolju, ispod neba se treba okupiti i predati se nežnom osećaju vaše sreće” (Rousseau 1889: 267–268).

Od načelnog slavljenja svetkovina kojima Ruso u republici pronalazi mesto rođenja, za nas je zanimljiviji nastavak navedenog citata. U njemu Ruso pojašnjava moguće predmete ili objekte kojima svetkovine mogu biti posvećene:

„Ali šta će biti objekt ovih predstava [spectacle]? Šta će pokazivati? Ništa, ako tako želite. Sa slobodom, svuda gde mnoštvo prevlada, dobrobit će prevladati takođe. Pobodite na sred jednog mesta kočić krunisan cvećem, sakupite ljude, i imaćete svetkovinu. Još bolje: podarite publici predstavu [spectacle]; načinite njih same glumcima; načinite da se svi vide i vole među sobom, kako bi bili bolje ujedinjeni” (Rousseau 1889: 268).

Za sada želimo samo na kratko da se osvrnemo na bliskost i sličnosti Dirkemovog i Rusoovog shvatanja predmeta ili objekta svetkovina. Iz navedenog citata možemo zaključiti da u svetkovinama predmet slavljenja može biti bilo koji objekat. U *Elementarnim oblicima* Dirkem ističe totemski princip, odnosno religijsku silu kao spoljašnju u odnosu na objekte u kojima prebiva. Stvari nisu svete osobenih svojstava, odnosno utisaka koje stvaraju u čulima vernika. Zato svaki predmet može biti 'stanište' religijske sile koja u njima 'obitava'. Ne postoji predmet, tvrdi Dirkem, koji ne bi bio podoban da postane objekt štovanja, ili, drugim rečima, ni jedan predmet nije po svojim intrinzičnim svojstvima predodređen za takvu ulogu. Svakome predmetu karakter svetosti može biti pridodat, a kojem će objektu ona biti pridodata zavisi isključivo od nepredvidivih okolnosti. Određeni objekat postaje sveti predmet kao posledica istorijske kontingentnosti (Dirkem 1982: 212).

Vidimo, dakle, da se kod oba autora javlja ideja o proizvoljnom, može se reći čak i sosirovskom, odnosu između društva (mnoštva) i znaka koji ga simbolizuje. Dirkem uporno ističe da je totem oznaka klana koja ima veći stepen svetosti od same životinje ili reprezentovane pojave. Razlog pronalazi u osnovnoj hipotezi čitave studije. Iza slavljenja simbola totema krije se obožavanje samog klana, odnosno društva, a ne životinje ili pojave koju predstavlja. Istovremeno, Dirkem odbija da se upusti u razmatranje konkretnih simbola, koji će nastati kao proizvod kolektivne uzavrelosti budućih društava, jer je to „pitanje koje nadilazi ljudske sposobnosti nagađanja i, uostalom, ne tiče se suštine stvari” (Dirkem 1982: 388).

No, ostaje pitanje opravdanosti našeg jukstapozicioniranja svetkovina i rituala sa pozorištem. Videli smo kako je taj odnos video Ruso, ali ostaje pitanje da li je Dirkem na



bilo koji način svetkovine i religijske rituale poistovetio sa pozorišnom izvedbom? U slučaju rituala odgovor se krije u jednom pasusu *Elementarnih oblika* u kojem su prikazani obredi australijskih plemena.<sup>211</sup> Na drugom mestu, pak, takođe, vidimo da Dirkem pozorište poistovećuje sa hodočašćem, odnosno svetkovinama (Durkheim 2014: 15).

Imajući navedeno u vidu, veza između Aristotelovog, Rusoovog i Dirkemovog shvatanja pozorišta, kao puta ka kolektivnoj katarzi, uzavrelosti ili obredu (očišćenja), postaje očiglednija. Ukoliko se između teatra i svetkovine uoče sve srodnosti, Rusoove ograde i sumnje se mogu ostaviti po strani. Međutim, ukoliko svetkovine shvatimo samo kao kulminaciju i apoteozu Dirkemove *moralne* i *materijalne gustine*, primetićemo da Ruso i na drugim mestima ističe značaj povezanosti i prostorne koncentracije pripadnika jednog društva. Gustina društvenih interakcija za Rusoa sa sobom nosi i jasne implikacije u pogledu državnog uređenja.<sup>212</sup>

Dirkem republikanskom nasleđu ne duguje samo shvatanje uloge svetkovina kao činova moralne obnove, već i razumevanje njihovih 'opozita'. Dok svetkovine regenerišu republikanske vrednosti i vrline, područje ekonomije ili uopšteno upotrebe i potrošnje materijalnih dobara predstavlja potencijalni izvor egoističkih i atomizujućih interesa koje mogu narušiti solidarnost i koheziju. Pojam profanog za Dirkema podrazumeva sferu individualnih, egoističkih interesa koja ne teže uspostavljanju i obnavljanju sadržaja kolektivne svesti. Stoga, područje ekonomije uvek mora biti pod jasnom kontrolom društva kako razobručene snage individualnih (anikolektivnih) interesa ne bi odnele

---

<sup>211</sup> „Sećamo se da je, kod Arunta, mesto na kojem se ceremonija odvija određeno ritualom: ono je tamo gde se nalazi sveto stenje, drveće, sveta vrela, i vernici treba na nj da odu da bi svetkovali kult. Kod Varamunga, naprotiv, ceremonijalno zemljište je odabrano proizvoljno, već prema prilici. To je konvencionalna pozornica, jedino što je samo mesto gde su se odigrali događaji čije podražavanje čini temu obreda predočeno crtežima. Katkad su ti crteži izvedeni i na samim telima glumaca. Na primer, mali krug obojen crveno, naslikan na leđima i na stomaku, prikazuje vrelo vode. U drugim slučajevima, slika je obeležena na tlu. Na zemlji, prethodno nakvašenoj i prekrivenoj crvenom glinom, ucrtavaju se krive linije stvorene nizom belih tačaka koje simbolizuju neki potok ili planinu. To je već početak pozorišnog dekora” (Dirkem 1982: 340).

<sup>212</sup> „Snaga naroda, naprotiv, dejstvuje samo u koncentrisanom obliku: ona isparava i gubi se kada se širi, kao dejstvo baruta rasutog po zemlji, koji može da se zapali samo zrno po zrno. Tako su najmanje naseljene zemlje najpogodnije za tiraniju; divlje zveri vladaju samo po pustinjama” (Ruso 1993: 86).

prevagu. Opozicija između svetkovina, sa jedne strane, i ekonomije, sa druge, kod Rusoa se jasno može uočiti.<sup>213</sup>

Međutim, dihotomija između moralnih vrlina i opšteg dobra sa jedne strane i područja ekonomskih aktivnosti sa druge, seže mnogo dublje u republikansko nasleđe. Od antičke republikanske tradicije motiv za uvećanjem bogatstva smatrao se moralno sumnjivim i problematičnim. Ukoliko se područje privređivanja ostavi bez jasnog i čvrstog nadzora države posledice mogu biti moralno pogubne. Moglo bi se tvrditi da nismo rekli ništa novo kada smo republikansku tradiciju regeneracije povezali sa Dirkemovim shvatanjima. Zašto? Jer ih on sam eksplicitno uviđa neposrednu vezu između republike stvorene Revolucijom i moralne regeneracije:

„Doći će dan kad će naša društva ponovo upoznati trenutke stvaralačke uzavrelosti; iskrsnuće novi ideali i ocrtati se novi obrasci koji će neko vreme čovečanstvu služiti kao vodiči; a kad ove časove jednom dožive, ljudi će spontano osetiti potrebu da ih s vremena na vreme oživljavaju u mislima, to jest da uspomenu na njih održavaju pomoću svečanosti koje njihove plodove redovno vraćaju u život. Videli smo već kako je Revolucija [1789] ustanovila ceo ciklus svečanosti da bi načela kojima se nadahnjivala držala u stanju neprestane mladosti” (Dirkem 1982: 387–388).

I na drugim mestima Dirkem Francusku revoluciju direktno poredi sa shvatanjima koji počivaju u korenu svake religije.<sup>214</sup> Dakle, Dirkem je očigledno bio svestan regenerativne prirode Revolucije koja je iznedrila Prvu republiku i jasno shvatio njenu laičku, a istovremeno religioznu osnovu.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> „Sve ove svetkovine skupe su samo onoliko koliko se to želi, i samo ih nadmetanje čini veličanstvenima. Ipak, mora se biti prisutan u kući Ženevljanina kako bi se razumelo sa koliko revnosti im se posvećuje. Ne može se prepoznati: to više nisu ljudi koji se čvrsto drže ekonomskih pravila; to nije više veliki računčija [long raisonneur] koji meri sve, čak i šale, na tasu rasuđivanja [...] Celo društvo postaje jedno, sve postaje svima zajedničko” (Rousseau 1889: 269).

<sup>214</sup> „To objašnjava, na primer, krstaške ratove i tolike, bilo uzvišene, bilo surove prizore francuske revolucije. Pod uticajem opšteg zanosa najosrednjiji ili najbezazleniji buržuj preobraća se bilo u heroja, bilo u krvnika. A svi ovi mentalni procesi toliko nalikuju onima koji počivaju u korenu religije da su pritisak kojem se povinuju i sami pojedinci često zamišljali u izričito religijskom obliku” (Dirkem 1982: 196).

<sup>215</sup> „Ova sposobnost društva da se uzdigne u boga ili da stvara bogove nigde nije bila vidljivija negoli u prvim godinama [francuske – u originalu] revolucije. U to vreme, naime, pod uticajem opšteg oduševljenja, stvari čisto laičke po svojoj prirodi — kao što su domovina, sloboda, um — javno mnjenje pretvorilo je u

Zašto smo se onda uopšte upuštali u razmatranje odnosa republike i regeneracije kao kolektivne uzavrelosti u slučaju Dirkema? Nije li Dirkem već sve o ovaj temi u citiranim pasusima sam obrazložio i elaborirao? Kao i svaki citat i gore navedeni su izvučeni iz konteksta u kojem ih Dirkem piše. Francuska revolucija se u *Elementarnim oblicima* javlja samo kao još jedan primer sociološke teorije koju nam nudi. Dirkem želi da nas ubedi da je njegova sociološka teorija primenjiva čak i na jedan slučaj 'laičke religije'.

U ovom poglavlju krenuli smo u suprotnom smeru i pokazali da se njegova teorija o poreklu i prirodi religije može posmatrati kao promišljen i dobro upakovan sociološki proizvod, koji je sve svoje sirovine i sastojke već odavno imao na raspolaganju. Njegovo objašnjenje kolektivne uzavrelosti, simbola i praksi Francuske revolucije je stoga izvesna vrsta 'tautologije'. U mnogo većoj meri je produžetak i novo promišljanje republikanskog nasleđa, nego što je nezavisna teorija koja ga može objasniti ili (ras)tumačiti. Dok su akteri Francuske revolucije na republikanskom nasleđu gradili svoju praksu, Dirkem je na njoj izgradio svoju teoriju.

No, postoji još jedan razlog zašto je važno ukazati na duboke idejne korene Dirkemove sociološke teorije u kojima se posvećuje izučavanju religijskih fenomena. Edvard Tirjakijan (Edward Tiryakian) u svom radu ukazuje na međusobni uticaj Dirkema i slavnog francuskog istoričara Matjez (Albert Mathiez) u kontekstu pristupa istraživanju Francuske revolucije. Dok je Dirkem Matjezu pomogao da u istraživanja uvede određene sociološke pojmove i shvatanja, francuski istoričar se Dirkemu odužio inspiracijom za model objašnjenja religijskih praksi Arunta u Australiji (Tiryakian 1988: 384). Iako se sa autorom možemo složiti u pogledu uticaja republikanske revolucionarne prakse na Dirkema, ne možemo prihvatiti iznetu ocenu o njenom značaju i obimu. Gotovo sve elemente teorije Dirkem je mogao pronaći u republikanskom nasleđu navedenih klasika političke filozofije

---

svete. Jedna religija, koja je raspolagala svojom dogmom, simbolima, oltarima i praznicima, težila je da se uspostavi sama od sebe. Kult Uma i Vrhovnog bića pokušao je da upravo tim spontanim željama ponudi neku vrstu zvaničnog udovoljenja. Istina, ova religijska obnova potrajala je kratko. Ali i patriotsko oduševljenje koje je prvobitno ponelo mase i samo je postepeno slabilo. Budući da je uzrok iščezavao, ni posledica se nije mogla održati. Ali to iskustvo, mada beše kratko, čuva sav svoj sociološki značaj" (Dirkem 1982: 198–199).

## 5. Francuska revolucija i *Corps intermediaires*

„Može se isto tako reći da je u aristokratiji narod zaštićen od krajnosti despotizma zato što se uvek nađe organizovanih snaga da se odupru despotu” (Tokvil 2002: 86).

U dosadašnjem delu rada smo pod pojmom republikanskog nasleđa gotovo isključivo podrazumevali teorijsku zaostavštinu pet klasika političke i socijalne filozofije. Na početku smo napomenuli da se određenje republikanskog nasleđa može potražiti i na ravni političke istorije. Imajući u vidu izuzetno dugu i bogatu povest država sa republikanskim uređenjem, opseg i dubinu istorijske dimenzije ograničili smo na Francuske republike nastale nakon 1789. godine. Smatramo da je Francuska revolucija i republikansko nasleđe koje je iz nje proisteklo na više načina uticala i odredila razvoj (Dirkemeve) sociologije. Ne možemo posvetiti pažnju svim aspektima istorije francuskih republika nastalih nakon Revolucije, te se stoga okrećemo specifičnom pitanju čiji koreni datiraju od ustrojstva *starog režima*.

Francuska revolucija je otvorila prostor kritičkom ispitivanju i istraživanju u područjima ljudskog duha, koja su do tada bila rezervisana za crkvena učenja i svetonazore. Značajne promene društvene strukture, koje se u Francuskoj javljaju i pre industrijske revolucije, dala su podstreka težnjama da se društvo više ne uzima kao neupitna, od boga stvorena datost. Ono sve više postaje predmetom racionalnog promišljanja i istraživanja. Ne može se osporiti opšte mesto o nastanku sociologije kao proizvoda industrijske revolucije i društvenih promena koje je ona donela. Međutim, često se zaboravlja da je sloboda i sekularizacija (izvojevana Francuskom revolucijom) preduslov da se takve promene uopšte promišljaju (Mimica 1995: 90). Zbog toga možda Dirkemova opaska da je sociologija „rođena i ostala u suštini francuska nauka” (Dirkem 2007b: 84) ne zaslužuje snažnu i potpunu osudu. Ma koliko nam izgledala jednostrana i etnocentrična, u njoj pronalazimo podsećanje i opomenu da je sociologija nastala zahvaljujući i duhovnoj slobodi jedne političke, a ne samo tehnološke i ekonomske revolucije. No, pitanje uticaja Revolucije na nastanak društvenih i humanističkih nauka ostavljamo po strani. Interesuje nas jedan znatno konkretniji problem.

Dirkem bi se veoma teško, bez zadržke i ograda, mogao označiti primerom pobornika liberalnih ideja XIX veka (o njegovom odnosu prema liberalizmu ćemo više reći u šestom poglavlju). Ipak, na planu konkretnog, političkog angažovanja afera Drajfus često se ističe kao događaj koji ga u najvećoj meri približava idealu liberalnog intelektualca – zabrinutog i zainteresovanog za individualna prava i slobode nepravedno osuđenog oficira francuske vojske. Kao što smo ranije već istakli, iza takvog postupanja nije se krilo 'konvertitstvo' na pozicije (metodološkog) individualizma. U svakom slučaju, nema sumnje da je Dirkem u pogledu odbrane individualnih sloboda i prava, tokom afere Drajfus, postupao kao istinski pobornik (političkog) liberalizma. Bez obzira na filozofsko i sociološko 'zaleđe' njegovog javnog istupanja tokom najznačajnije afere u istoriji francuske Treće republike, teško bi se mogla pronaći bilo kakva nesaglasnost sa pozicijama liberalnih intelektualaca. Pojednostavljeno rečeno, iako su se njegove premise razlikovale od intelektualaca liberalne provenijencije, zaključci i postupanja su bili isti. Dirkem je pokušao da na kolektivističkim (ili je možda bolje reći neindividualističkim) osnovama pronađe odgovor na temeljno pitanje liberalne filozofije – gde je izvor slobode i prava pojedinaca.

U ovom poglavlju želimo pokazati da Dirkem u još jednom slučaju pokušao da pronađe odgovor na pitanje koje je mučilo preteče i klasike liberalizma. Jedna od najvećih Montesjkjeovih bojazni, ali istovremeno motiva za promišljanje političke i društvene dinamike, bio je strah od pojave despotije. Uočivši proces koncentracije moći u rukama francuske monarhije, Monteskje upućuje pogled ka velikim despotijama Istoka kao modelu koji bi se jednog dana mogao javiti i u njegovoj domovini. Isti strah, u znatno drugačim društvenoistorijskim okolnostima, vodio je Tokvila (Alexis de Tocqueville) ka analizi francuskog i američkog (SAD) društva.<sup>216</sup>

Ne spominjemo slučajno dva klasika političke filozofije. Svesni smo da se rasprava o prirodi i korenima despotizma u Francuskoj, tokom i nakon XVIII veka, ne može svesti samo na Monteskjea i Tokvila (vidi više: Molnar: 2016). Postoje najmanje dva razloga zašto ih navodimo kao autore koji su definisali i pokušali da ponude odgovore na problem apsolutne koncentracije moći (vlasti), odnosno despotizma. Monteskje se smatra pretečom ili prvim modernim misliocem liberalizma (de Dijl 2014: 22), odnosno

---

<sup>216</sup> Ciljamo na njegove najznačajnije studije – *O demokratiji u Americi i Stari režim i revolucija*.

rodonačelnikom ideologije koja će postati jedna od najvažnijih u građanskim društvima Zapada. Sa druge strane, Tokvil se bez izuzetka uzima za jednog od najznačajnijih liberala XIX veka u Francuskoj. U svojim promišljanjima uzroka Francuske revolucije i demokratskog poretka Sjedinjenih američkih država Tokvil se bez sumnje oslanja na teorijsku zaostavštinu Montesjkjea (Richter 1969, Orwin 2009 :140, Carrithers 2009: 149–177). Međutim, mnogo važnije je da se oba autora ponudila svoje odgovore i 'lek' za borbu protiv despotizma.

Monteskje je u tom pogledu bio manje originalan od Tokvila.<sup>217</sup> Njegovo zastupanje *thèse nobiliaire* nikako se ne može smatrati novim i originalnim mehanizmom (koji bi predupredio dalju centralizaciju i koncentraciju moći u rukama dvora). Ali, ponavljamo, nas u slučaju Montesjkjea i Tokvila više zanima geneza samog problema nego rešenja koja su ponudili. Ipak, najvažniji razlog zašto izdvajamo ova dva autora je zapravo očigledan i jednostavan.

Sam Dirkem u delu *Sociološke lekcije: fizika morala i prava (Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit)* ističe upravo Montesjkjea kao značajnog i relevantnog autora za razmatranje sekundarnih, posredujućih društvenih grupa (Durkheim 1950: 55–56). Iako Tokvil u ovom delu nije eksplicitno pomenut, sasvim je očigledno da se Dirkem 'poslužio' i njegovom perspektivom u sagledavanju i postavljanju problema (Lukes 1973: 264). Moglo bi se reći da je izostavljanje Tokvila u duhu čitave *Belle Époque* (Wright 2003: 8). Pod pojmom sekundarnih grupa Dirkem označava sva udruženja i organizacije koje bi se mogle javiti kao legitimni i opšte prihvaćeni posrednici između građana i najvišeg nivoa vlasti.

Uloga ovih grupa bila je (kao i u slučaju Montesjkjea i Tokvila) zaštita od despotizma. Ideja o *corps intermediaires* pripada duhu i vremenu *starog režima* u kojem je između podanika i kralja bio 'umetnut' čitav niz posredujućih tela. Ona su činila poredak stabilnim i ograničavala sve pretenzije za prekomernim uvećanjem vlasti u rukama samog vrha države (kralja). Montesjkjeov stav o posrednim nivoima vlasti najjasnije je iskazan u *Duhu zakona*. Na jednom mestu Montesjkje je ustvrdio da ukoliko se ukinu prerogativi aristokratije i gradova sledi pojava narodne ili despotske države

---

<sup>217</sup> Što nikako ne znači da je njegov doprinos razmatranju problema despotije manji. Bez obzira na načinjeni iskorak, rešenja koje je nudio bila su ograničena institucijama i duhom vremena *starog režima*.

(Monteskje 2011: 22). Isti odnos prema ulozi posredujućih i/ili kolektivnih tela vlasti Monteskje eksplicitno iznosi i na drugim mestima svog najznačajnijeg dela.<sup>218</sup>

Paradoksalno, za Dirkema država u odnosu na *corps intermediaires* ili sekundarne grupe (*les groupes secondaires*) ima dvostruki odnos. Ona je istovremeno bila sredstvo oslobađanja pojedinca od težine pritiska koje su ove društvene grupe na njega vršile. Okovi tradicije i emancipacija su najuspešnije bili razbijani uz pomoć države. Država je ta, tvrdi Dirkem, koja je oslobodila dete od očinske dominacije i tiranije porodice, građanina od feudalnih i komunalnih grupa, pa i majstora i šegrta od tiranije cehova i gildi (Durkheim 1975g: 177). Sa druge strane, sekundarne grupe su istovremeno i mehanizam zaštite od države koja je istorijski posmatrano toliko učinila za emancipaciju i prava pojedinca (Durkheim 1950: 76–77). Koliko Dirkem, u definisanju problema odnosa države i sekundarnih grupa,<sup>219</sup> duguje Monteskju i Tokvilu možda najbolje svedoči sledeći deo iz njegove studije *Sociološke lekcije*:

„Ali reći će, ne može li zauzvrat [država – B. F.] postati despotska? Da, bez sumnje, pod uslovom da joj se ništa ne suprotstavlja. Tada, jedina postojeća kolektivna sila, ostavlja posledice na pojedince koje bi imala bilo koja sila bez neutralizacije kontra sile iste vrste. Država tada postaje neko ko nivelise [niveleur] i vrši ugnjetavanje [compressif]. I ugnjetavanje je nekada nepodnošljivije nego ono koje dolazi od malih grupa, jer je u većoj meri veštačko” (Durkheim 1950: 77).

Ali krenimo od samog shvatanja ovog problema kod Monteskjea i Tokvila. Bez obzira na godinu njegove smrti (1755), Monteskje spada među autore koji su uspeli da uoče procese dugog trajanja, relevantne za zbivanja tokom i nakon Francuske revolucije. Iako se smatra kritičarem feudalizma (Molnar 2016: 97), Monteskje je bio pobornik aristokratije kao važne društvene grupe u mehanizmu monarhijskog ustrojstva. U duhu mehanicističke tradicije državu posmatra kao sistem u kojem je poželjno da postoje različite sile u stanju homeostaze (Baum 1979: 92). Ovaj uslov je potreban kako bi se

---

<sup>218</sup> „Kao što demokratije propadaju kada senatu, magistratima i sudijama narod oduzme njihove funkcije, tako se i monarhije kvare kada se, malo-pomalo, tela lišavaju prerogativa, ili pak gradovi privilegija” (Monteskje 2011: 96).

<sup>219</sup> Videćemo da je pod pojmom sekundarnih grupa Dirkem pre svega mislio na korporacije. Ovim nikako ne želimo reći da je Dirkem ponudio konzervativni i starorežimski odgovor na izazove industrijskog društva u Francuskoj. Razlike između njegovog predloga korporacije i uloge koju je ona imala u sistemu *starog režima* su brojne i veoma značajne.

unutar jedne (na zakonima ustanovljene) države očuvala sloboda. Kao pobornik parlamentarne monarhije Monteskje je smatrao da se u takvom obliku uređenja dugoročno stvaraju najbolji uslovi za slobodu građana (podanika) i vladavinu utemeljenu na zakonima.<sup>220</sup>

Monteskjeova zainteresovanost za problem despotije bila je uslovljena političkim i društvenim prilikama u kojima se nalazila francuska monarhija za vreme vladavine Luja XIV. Sve veća koncentracija moći u rukama monarha budila je strepnje da se Francuska može preobraziti u orijentalnu despotiju.<sup>221</sup> Pojam despotije Monteskje nije nikada odredio na dovoljno sistematičan i jasan način. U njegovom najznačajnijem delu, *O duhu zakona*, peta knjiga trinaeste glave odnosi se upravo na ovaj pojam. Međutim, u njoj pronalazimo tek dve rečenice: „Kada divljaci u Lujzijani ushede voća, seku stablo u korenu i beru njegove plodove. Eto despotske vladavine” (Monteskje 2011: 53). Odnos prema pojmu despotije može se stoga samo naknadno rekonstruisati iz celine njegovog dela.

Molnarova rekonstrukcija Monteskjeovog određenja pojma despotije ukazuje nam da se on sastoji od pet elemenata: 1) *suprematija jedine (vladajuće) sile*; 2) *jednakost podanika u ništavnosti*; 3) *jednostavnost društvene strukture (lišene klasa i rangova)*; 4) *administrativna distribucija jedne (vladajuće) političke sile*; 5) *metropolizacija kao konsekvencija homogenizacije politike jedne (vladajuće) političke sile* (Molnar 2016: 51–70). Na kratko ćemo se osvrnuti na treći i četvrti element jer ih smatramo relevantnim za Dirkeovo delo i njegovo definisanje problema despotije, kao i 'preventivnog' delovanja koje bi predupredilo njenu pojavu.

Može se reći da je u određenje pojma despotije Monteskje unosi bitnu sociološku dimenziju. Razmatranje se više ne svodi na elementarno značenje pojma – gotovo neograničenu vlast despota – već obuhvata društvene procese i uslove koji doprinose

---

<sup>220</sup> Nećemo razmatrati interpretacije koje ukazuju da je kao najpoželjniji oblik uređenja Monteskje video teritorijalno veliku i predstavničku republiku. Njegovo eksplicitno opredeljenje za monarhiju uzimamo „zdravo za gotovo”.

<sup>221</sup> Apsolutizam je bio proizvod društvenih i ekonomskih procesa čije korene je možda najsystematičnije objasnio Norbert Eljas u svom delu *Proces civilizacije* (Eljas 2001). Posebno je zanimljivo njegovo obrazloženje



njenom javljanju. Društvena struktura zadobija jasne političke implikacije jer podela na staleže i rangove postaje ključna za odbranu slobode u monarhiji.

Na više mesta u Montesjkjeovom delu se mogu otkriti temeljne (proto)liberalne ideje. U ovom slučaju je po sredi zamisao da se sloboda može očuvati samo ukoliko postoje političke sile koje se međusobno kontrolišu i ograničavaju. Delujući u svom sebičnom (kolektivnom) interesu, različiti delovi države (kao mehanizma) doprinose stvaranju balansa i u konačnom ishodu očuvanju slobode i zakona. Ideja podele vlasti se svakako nije prvi put javila kod Montesjkjea. Možemo je locirati i u delima autora koji su bili (otvoreni) pobornici republike. Međutim, u njegovom delu prvi put se javlja u datom obliku (zakonodavna, izvršna i sudska vlast), ali, čini nam se još važnija originalnost zamisli o suprotstavljenost različitih političkih sila kao poželjnom modelu očuvanja dobrobiti države. Iskazano ekonomskim teminima, konkurencija navedenih grana vlasti, na nivou celine, dovodi do poželjnih, ali ne nužno i nameravanih posledica samih (kolektivnih) aktera. Upravo zato Montesjkje insistira na budnosti (Montesjkje 2004b: 59) svih delova države, jer samo stalne političke borbe i konkurencija može proizvesti željene posledice.

Kod Montesjkjea se podela vlasti može, u analitičke svrhe, podeliti na vertikalnu i horizontalnu osu. U slučaju njegove analize ustava Engleske uočavamo poklapanja dve ose podele vlasti. Vertikalna podela je u samoj srži *thèse nobiliaire* koju je Montesjkje zastupao. Pojednostavljeno iskazano, ukoliko se u jednoj državi (monarhiji) uklone posredujući nivoi vlasti potrebna homeostaza političkih sila se narušava i celokupno političko polje biva ostavljeno na milost i nemilost samog vrha države (kralja, odnosno despota).<sup>222</sup>

Teško bi bilo ukratko navesti sve krivce za degradaciju posredujućih, aristokratskih slojeva u Francuskog njegovog vremena. Svakako da je centralizacija bila praćena procesom nivelacije ili makar smanjenjem razlika između različitih aristokratskih položaja. U kardinalu Rišeljeu (Armand Jean du Plessis de Richelieu) Montesjkje pronalazi vinovnika procesa centralizacije i nivelizacije koji „zahteva da se u monarhijama izbegavaju bodlje raznih udruženja koja u svemu stvaraju poteškoće (Montesjkje 2011: 52). Prodaja plemićkih titula bila je posledica borbe kralja i plemstva.

---

<sup>222</sup> Može se reći da je isto važno i za Rimsku republiku (Molnar 2016: 132).

Proliferacijom i devalvacijom plemićkih titula i položaja kralj slabi aristokratiju kao protivnika u političkom polju, jer se diferencijacijom unutar ove društvene grupe osipa društvena moć i stvaraju unutrašnji sukobi. Ratni pohoda Luja XIV bili su za Monteskjea neposredan povod ovog procesa jer su zahtevali veće troškove državne kase i stoga su morali biti nadoknađeni upravo prihodima ostvarenim prodajom titula.

## *5. 1. Od Prve do Treće republike*

Dirkem i njegovo delo nastaju u kontekstu stabilizacije novouspostavljenog poretka Treće republike. Do 1877. godine novo političko uređenje nije imao čvrste i jasne temelje, a republika se doživljavala kao izvesna vrsta provizorijuma sa ograničenim rokom trajanja. Nakon poraza Drugog carstva 1871. godine, republika nije predstavljala najizglednije rešenje. Francuska se nakon poraza od Prusije našla u neobičnoj situaciji. Vlade, koje su veoma često trajale manje od predviđenog mandata, bile su sačinjene od članova monarhističkih ubeđenja. Nakon izbora 8. februara 1871. godine monarhističke stranke dobijaju 400 mesta (od ukupno 645) u Nacionalnoj skupštini (Mayeur 2014: 8).

Možda su još veći paradoks predstavljali predsednici države koji su želeli uspostavljanje kraljevine. Takav je bio slučaj sa prvim (Adolphe Thiers) i drugim (Patrice de Mac Mahon) predsednikom 'mlade' Francuske republike. Oba predsednika su izabrana od strane parlamenta kao izvesna vrsta kompromisa i privremenog rešenja do uspostavljanja monarhije. Povedeni iskustvom Druge republike u kojoj je Napoleon III prešao put od predsednika do cara, gotovo svi politički akteri bili su svesni da se isti scenario može ponoviti. Oprez zbog mogućnosti ponavljanja istorijskih događaja dovodi do prepuštanja izbora predsednika parlamentu (prema ustavnim zakonima iz 1875. godine), a ne svim građanima sa pravom glasa.

Razlog 'odugovlačenja' konačnog uspostavljanja republikanskog uređenja prvobitno se nalazio u sukobima između pobornika različitih pretendena na presto. Osim bonapartista, koji su i dalje podržavali Napoleona III, glavna politička borba se vodila između legitimista i orleanista. Zanimljivo je da su u republici na površinu političkih zbivanja isplivala rivalstva starih dinastija. Legitimisti su na čelu Francuske

želeli potomka kralja Šarla X<sup>223</sup> (Charles X Philippe), dok su orleanisti na tom mestu videli unuka kralja Luja Filipa I<sup>224</sup> (Louis Philippe I). Iako je dogovor između dve grupacije, odnosno dva pretendenta postignut, republikansko uređenje je ostalo kao važeće i jedino prihvatljivo za različite političke stranke. Jasno je da ceo politički spektar, početkom sedamdesetih godina XIX veka, nije bio ograničen samo na rojalističke snage. Republika se nije javila isključivo kao posledica nedostajućeg kompromisa između različitih monarhističkih tendenata na budući presto Francuske.

Na svim izborima do 1873. godine se mogla uočiti tendencija jačanja republikanskih stranaka. Pod pritiskom novih okolnosti postignut je kompromis između dve najsnažnije monarhističke struje. Iako su orleanisti prihvatili grofa od Šambora kao legitimnog pretendenta na presto, do uspostavljanja monarhije ipak nije došlo. S obzirom na to da grof nije imao potomke, dogovor je podrazumevao prepuštanje prestola Francuske Luju Filipu Albertu. Odnosno njegovim naslednicima nakon njegove smrti. Međutim, bez obzira na postignuti kompromis javila se nova prepreka za povratak monarhije. Budući kralj nije želeo uspostavljanje uređenja koje je bilo u Julskoj monarhiji, već je prihvatljivim smatrao samo model vladavine prisutan tokom Restauracije (Dušanić 2013: 349). Implicitno, zahtev je podrazumevao poništavanje tekovina Francuske revolucije i povratak na monarhiju skrojenu po uzusima *ancien régime*. Orleanisti takvo rešenje nisu smatrali poželjnim i stoga su održavali *status quo* u nameri da vreme i neumitni zakoni biologije dovedu na presto njihovog favorita.

Shvatajući da 'privremeno' stanje ne može trajati u nedogled, orleanisti pristaju na kompromis sa republikancima kako bi se donela tri ustavna zakona iz 1875. godine. Pod plaštom republike krila se monarhija. Osim naziva uređenja i institucije predsednika celokupna arhitektura novog ustava je oslikavala namere budućeg uspostavljanja ustavne parlamentarne monarhije. Republikancima (posebno radikalima) nije bila bliska ideja podele vlasti u kojem su legislativa i egzekutiva podeljene. Ali nisu uspeali da se izbore za uspostavljanje konventa, koji bi objedinjavao ove dve grane vlasti. Takođe, obračun republikanskih snaga sa katoličkom crkvom, u razmerama u kojim će se kasnije javiti, bio je nezamisliv u prvim posleratnim godinama. Raspuštanje vlade 16. maja 1877.

---

<sup>223</sup> Njegov unuk je bio Anri d'Artoa, vojvoda od Bordoia i grof od Šambora (Henri Charles Ferdinand Marie Dieudonné d'Artois, duc de Bordeaux, comte de Chambord).

<sup>224</sup> U pitanju je princ Luj Filip Albert (Louis Philippe Albert).

godine (Miquel 1989: 235), od strane predsednika kojem rad vlade leve provenijencije nije bio po volji, predstavljao je prekretnicu u uspostavljanju trajnog republikanskog režima. Iako su republikanci na narednim izborima dobili manje glasova nego 1876. godine, navedeni datum se uzima kao ključna tačka kada su građani na izborima pokazali da stoje uz republikanski poredak. Gubitak većine u senatu i dolazak Žila Grevija (Jules Grévy) na mesto predsednika države 1879. godine (Jovanović 2005: 295), zadao je završni udarac nadama monarhista da će republika biti samo prolazna faza u uspostavljanju željenog oblika uređenja.

Bez obzira što su republikanci odneli pobjedu i učvrstili poredak 'monarhijska' i parlamentarna struktura države, oličena u ustavnim zakonima iz 1875. godine, ostala je na snazi. Oportunisti su morali pristati na kompromise kako bi se poredak očuvao. Jedan od njih je bio i odustajanje od promene parlamentarnog sistema i približavanje konventu kao izvorno republikanskom rešenju, prvobitno stvorenom u Revoluciji (Jovanović 2005: 310). Parlamentarizam je tek puštao svoje korene u Francuskoj, ali tokom čitavog trajanja Treće republike mogli su se čuti glasovi koji su pozvali na njegovo ukidanje. Takve političke prilike činile su kontekst Dirkemovih predloga reforme francuskog društva koja je zadirala i u pitanje političkih institucija i problema reprezentacije volje građana.

Već smo istakli da se osamdesetih godina XIX veka u Francuskoj donosi niz zakona koji uređuju politička i građanska prava. Jedan od njih se odnosio i na sindikalno organizovanje, odnosno štrajkove (1884). Normativno uređenje odnosa između radnika i poslodavaca otvorilo je prostor učestalim štrajkovima, koji su postali važno političko pitanje. Bez obzira što radnička klasa van Pariza ne dostiže veći obim i koncentraciju (Mayeur 2014: 50), u okvirima republike razvija se radnički pokret, koji deluje i u okvirima parlamentarizma. Sa usponom socijalizma i ostvarivanjem drugih radničkih prava pokret se mora uzeti kao kontekst Dirkemovog predloga reforme i uspostavljanja sistema korporacija.

Osim problema artikulacije delegiranja volje građana, unutrašnja politička i administrativna struktura francuske države, sama po sebi, nametala je i pitanje decentralizacije. Imajući u vidu da se Treća republika pozivala na nasleđe Revolucije, odnos prema jakobincima je u najboljem slučaju bio ambivalentan. Jedna od tekovina njihove vladavine bila je i centralizacija države kako bi se uspostavila potrebna kontrola nad svim delovima Francuske, pa i nad onim oblastima koji nisu tako spremno prihvatili

ideje za koje su se jakobinci zalagali. Štaviše, ruralna i Crkvi odana unutrašnjost zemlje nije blagonaklono gledala na sve novine i 'svetogrđa' koja dolaze iz prestonice. Nakon 1871. godine bilo je jako teško i taktički riskantno suprotstaviti se jednoj od tekovina jakobinizma. Pariska komuna je ipak skončala u građanskom ratu, bez obzira na veličinu teritorije koju su njeni pobornici zaposeli.

Ideja decentralizacije, u Trećoj republici, javljala se kao impuls sa različitih strana političkog spektra. Mada, Rajt ističe da je tokom *Belle Époque* bila uglavnom posmatrana kao deo korpusa desničarskih ideja (Wright 2003: 10). Adolf Tjer, prvi predsednik Treće republike, bio je po ubeđenju konzervativac i protivnik decentralizacije koja bi dublje zadirala u izmenu političkog ustrojstva (Bury 2003: 111). Aleksandar Ribo (Alexandre Ribot), premijer Francuske u četiri mandata, gradeći svoj pogled na teorijskoj zaostavštini Tokvila, zalagao se za decentralizaciju kao neizostavni element političkih vrednosti liberalizma (Schmidt 1974: 9). Diveći se anglosaksonskoj državnoj tradiciji, uviđao je potrebu decentralizacije u Francuskoj (Schmidt 1974: 173). Međutim, ideju decentralizacije zastupali su i elementi privrženi uređenju *starog režima*. Iako svesni da se takav poredak ne može vratiti, legitimisti nisu odustajali od ideje o zemljoposedičkoj eliti koja bi bila na čelu decentralizovanih institucija i tako činila branu svim nedaćama koje su zemlju snašle zahvaljujući jakobincima (McPhee 2004: 265). Godine 1898. Moris Bares (Maurice Barrès) proglašava Nansijski program (*Programme de Nancy*) i u ime *integralnih nacionalista* (zapravo ksenofobne i antisemitske desnice) zahteva promenu ustava kako bi se opštinama dala mogućnost organizacije referendumu (Barrès 1968: 273). Na tri važna pitanja – klasno, političkog predstavnštva i decentralizacije – Dirkem je pokušao da pronađe odgovor u sistemu korporacija. Svojim rešenjem sa 'dnevnog reda' bi sklonio nimalo lake izazove pred kojima su se našle brojne republikanske vlade. Pitanje teritorijalne decentralizacije, tzv. klasnog rata i parlamentarizma želeo je da reši jednim potezom. Međutim, ona je u Francuskoj nosila beleg starog režima i time simbola koji se ne može pomiriti sa Revolucijom (Hawkins 1994: 469). Kako bismo razumeli ulogu koju Dirkem namenjuje korporaciji moramo krenuti upravo od njegovog odnosa prema najvažnijem događaju s kraja XVIII veka.

Dirkemov odnos prema Francuskoj revoluciji ne bi se mogao označiti kao jednoznačan. On je svakako bio određen zvaničnim odnosom i tretmanom koji je prema ovom istorijskom događaju imala Treća republika (Mimica 1995: 94). Revolucija je

tokom Treće republike bila simboličko sredstvo borbe protiv Crkve, konzervativnih i antirepublikanskih snaga u Francuskoj. Teško bi se moglo osporiti da je Dirkem bio baštinik tekovina Revolucije. Na površnom i najočiglednijem nivou, Dirkemova sociologija se ne može razumeti bez prosvetiteljstva kao prethodnice pozitivizma koje duboko prožima njegovo delo.

Delio je antiklerikalni stav prosvetitelja i nekih od glavnih aktera događaja koji su se zbili tokom i nakon 1789. godine. Proces odvajanja Crkve i države, započet tokom revolucije, bilo je izrazito težak, ali i važan za Treću republiku. Dirkemova uloga u borbi protiv uticaja Crkve u domenu obrazovnih institucija bila je očigledna i danas nam je dobro poznata. Nije se ogledala samo u sadržajima i institucionalnoj organizaciji za koje se Dirkem zalagao u svojoj dugoj karijeri nastavnika (prvobitno u licejima, a kasnije na fakultetima u Bordou i Parizu). Kao što smo ranije istakli, očigledno je imao i vansaznajnu misiju. Vrata fakulteta u Bordou, na početku njegove karijere, bila su mu otvorena i zbog potreba novouspostavljenog republikanskog poretka koje je on mogao i želeo da zadovolji.

Ali ne smemo zaboraviti da je, nezavisno od samog sadržaja njegovih predavanja, Dirkem delio i uverenje da se temelji republike moraju fundirati u samom vaspitanju i obrazovanju građana. Ova, iz današnje perspektive možda trivijalna misao, bila je utkana u dela svih klasika republikanizma kojima smo na prethodnim stranicama rada posvetili pažnju. Sa druge strane, u političkoj istoriji Francuske ona nikada nije dobila toliko pristalica i prostora kao tokom Revolucije. Zato se na njegovu predanu posvećenost vaspitanju i obrazovanju ne sme gledati samo kao na odanost vladajućoj ideologiji Treće republike (ili dugu prema njegovim političkim 'saveznicima' u ministarstvu obrazovanja), niti pak kao na temu za koju je bio zainteresovan iz čisto akademskih pobuda. Značaj vaspitanja za (revolucionarnu) republikansku tradiciju je neosporan.

Dirkemovo protivljenje interesima i težnjama katoličke crkve nije bilo ograničeno samo na domen obrazovanja. Poznato je da se jednom prilikom Dirkem usudio da upravo ovu instituciju nazove „čudovištem” (Durkheim 2014: 166). Videli smo da je Dirkem svoje osnovne ideje o shvatanju religije – najsystematičnije objašnjene u *Elementarnim oblicima* – hipostazirao u samim praksama aktera revolucije, dok se dublji idejnoistorijski koreni mogu pronaći u Rusoovom delu. Njegov antiklerikalizam se stoga mora posmatrati

kao deo revolucionarnog republikanskog nasleđa koje daleko prevazilazi pitanje obrazovanja.

Na Dirkemova reformatorska rešenja, namenjena francuskom društvu, neretko se gledalo kao na pokušaj rehabilitacije prevaziđenih institucija (pre svega korporacije), zbog kojeg je i njegovo delo neretko bilo svrstano među konzervativne projekte. U tom pogledu Dirkem je delio reformatorski zanos idejnih prethodnika i osnivača sociologije (Sen-Simon i Kont), na koje je Francuska revolucija ostavila dubok trag. Ona je za njih bila izazov na koji su želeli da ponude adekvatan odgovor i utopijskim projektima zacele uzdrman društveni poredak. Iako se nikako ne bi moglo reći da je Dirkemovo delo lišeno elemenata utopije, Sen-Simon i Kont svakako su u mnogo većoj meri svoje napore usmerili ka koncipiranju željenih promena. Sa druge strane, može se konstatovati da sva tri autora ne gledaju na Francusku revoluciju samo kao na događaj koji je prekretnica u istorijskom toku čitave Evrope (pa i šire). Ona je za njih istovremeno bila i prekretnica koja je postavila značajna pitanja i zadatke.

Ukratko, Dirkemov dug prema baštini Francuske revolucije je bio sveobuhvatan i veoma značajan. Ukoliko je ova tvrdnja tačna, nameće se pitanje da li se zaista može reći da je njegov odnos prema Revoluciji bio ambivalentan? Da li se od određenih tekovina Revolucije ograđivao, distancirao, ili ih se čak i pribojavao? Ukoliko bismo morali da ponudimo jednostavan i kratak odgovor, on bi svakako bio pozitivan.

Fire primećuje da je odnos prema Francuskoj revoluciji čak i sedamdesetih godina XX veka predstavljao izvesnu vrstu testa za pozicioniranje na ideološkom spektru između leve i desnice (Fire 1990: 21). Pišući predgovor za knjigu *U odbranu Terora: sloboda i smrt u Francuskoj revoluciji*, Žižek osvetljava<sup>225</sup> kako se ideološke pozicije očitavaju u odnosu prema događajima koji su se desili pre više od 200 godina (Žižek 2012: xi–xiii). Možda su najbolji test u ovom pogledu pitanja o odnosu prema konkretnim temama i pojmovima – sankilotima, jakobinizmu ili, pak, Teroru. Kod Dirkema ne pronalazimo eksplicitne reči osude za tamnu stranu Francuske revolucije ili neke njene faze. U vrednosnom smislu ona je za njega, bez sumnje, pozitivna prekretnica u toku istorije. Šta nas navodi na pomisao da je Dirkem, bez obzira na sve izrečeno, ipak gajio izvesne rezerve? Da li su ograde prema Revoluciji, na određeni način, ostale implicitne?

---

<sup>225</sup> U odnosu na Firea, sa suprotnog kraja političkog spektra.

Kako bismo odgovorili na ova pitanja moramo se vratiti Montesckjeu, a od još veće pomoći biće nam Tokvilova politička misao. Gde pronalazimo dodirne tačke između Tokvila i Dirckema? Iako se Tokvil ne ubraja među autore sklone otkrivanju velikih determinističkih sklopova kako bi se objasnio čitav tok povesti (Mimica 1995: 51), otvoreno je isticao jednu istorijsku zakonomernost. Za Tokvila „postupni razvoj jednakosti deo je providenja” (Tokvil 2002: 7) koji vodi države ka demokratiji. Bez obzira na sve opasnosti koje demokratija sa sobom nosi, ona se nameće kao neizbežna sudbina svih država. U istom duhu Dirckem uočava da se demokratija ne javlja kao dominantan oblik uređenja samo u poslednjih 40 ili 50 godina, već da se sva ljudska društva kreću ka ovom obliku uređenja od samog početka ljudske istorije. Evolucija ka demokratiji je postepena i o njenom napretku Dirckem govori čak i u periodu XVII veka i monarhijskog uređenja (Durkheim 1950: 108). Navedeni odnos prema demokratskom progresu (ili evoluciji) može se razumeti samo ako se ima u vidu Dirckemovo specifično shvatanje demokratije. Ona ne obuhvata samo pitanje (političke) jednakosti, prava glasa i vladavinu (prava) zakona. Dirckem je bio kritičan prema podelama državnih uređenja prema broju 'magistrata', odnosno pojedinaca koji vladaju državom. Korene ovakvog načina razmišljanja pronalazi kod Aristotela, ali, veoma zanimljivo, i Montesckjea optužuje da se u *Duhu zakona* vodio ovim kriterijumom. Montesckje je navodno kvantitativni princip (*prirodu* državnog uređenja) podredio kvalitativnom (*načelu* državnog uređenja) i tako nastavio tradiciju antičkih mislilaca (Durkheim 1950: 92–93).

Demokratija se stoga ne može definisati pomoću Rusoove 'formule' (broja magistrata spram broja građana). Odustajanje od ovakvog kriterijuma Dirckemu je omogućilo da demokratske tendencije pronade i u monarhijama, pa čak, kako sam tvrdi, okvirima mračnog feudalizma.<sup>226</sup> Demokratiju definiše pomoću svesti vladajućeg tela, sa jedne strane, i svesti samih građana sa druge. Ovaj oblik državnog uređenja odlikuje veliki raspon svesti vladajućeg tela i bliska komunikacija poslednjeg sa individualnim svestima ostatka društva (Durkheim 1950: 107). Pod velikim rasponom svesti vlade<sup>227</sup> Dirckem podrazumeva njen uticaj na značajan opseg različitih sfera društvenog života. Naime, u tradicionalnim društvima je uloga vladajućeg tela znatno manja jer je veliki broj oblasti

---

<sup>226</sup> Istine radi, tada je demokratski 'potencijal' bio veoma mali.

<sup>227</sup> U ovom slučaju vlada ne označava nužno samo izvršnu vlast.



života regulisan običajima i religijom. Sa postepenim napretkom i širenjem principa demokratije, povećava se i broj oblasti koje vlada reguliše.

Sa druge strane, demokratija za Dirkema podrazumeva blisku i intenzivnu komunikaciju<sup>228</sup> između građana i samog vladajućeg tela (Karsenti 2017: 150). Bez obzira na nekonvencionalnost u određenju pojma,<sup>229</sup> Dirkem ne zaboravlja njegov osnovni smisao – uticaj građanstva na vladajuće telo. Ne može biti demokratskog uređenja ukoliko građani nemaju intenzivnu komunikaciju i uticaj na samu vladu. Na ovom mestu dolazimo do bitnog i eksplicitnog odstupanja od Rusoovog shvatanja demokratije i usvajanja Tokvilovih pozicija.

Ruso smatra da se proces artikulacije opšte volje može ostvariti samo ukoliko je skupština lišena zasebnih celina, jer se u tom slučaju javlja samo zbir partikularnih volja opasnih po svaku republiku. Opšta volja se može ostvariti samo ukoliko svaki pojedinac odluke donosi izolovano i van uticaja bilo koje partikularne grupe, odnosno volje. Dirkem zauzima dijametralno suprotnu poziciju, smatrajući da je neophodno u odnosu između skupštine i 'magistrata' umetnuti posredujuća tela. Ova razlika se ne može svesti samo na pitanje veličine teritorije republike, odnosno broja njenih građana.<sup>230</sup> Njegov otklon od Rusoovih ideja nalazi se u opasnostima koje je mogao uočiti ne samo zahvaljujući Monteskejevim ili Tokvilovim teorijskim naporima, već i istorijskom iskustvu Francuske – od Revolucije do uspostavljanja Treće republike. Štaviše, pitanje ostaje aktuelno i nakon 1871. godine. Šta je u ovom slučaju bio izvor izričitog neslaganja sa Rusoom?

Dirkem je smatrao da (izvršna) vlast u demokratiji ne sme biti puki izvršitelj volje građana. Što se više udaljavamo od sadašnjosti prepoznavamo društva koje je odlikovalo potčinjavanje snažnoj kolektivnoj svesti,<sup>231</sup> pa se svodi na mehanizam izražavanja opšteprihvaćenih tradicija i običaja (Durkheim 1950: 100–101). Paradoksalno, iako je vlast bila formalno i organizaciono nepodeljena, ona je za Dirkema istovremeno bila i vrlo ograničena. U trenutku kada se demokratizacija države ili društva intenzifikuje

---

<sup>228</sup> Zanimljivo u takvom procesu se nigde eksplicitno ne javlja parlament.

<sup>229</sup> O Dirkemovom shvatanju demokratije (videti više u: Callegaro 2015: 237–243).

<sup>230</sup> Teško bi se moglo tvrditi da se uloga neposredne demokratije u celosti odbacuje. Dirkem nije imao jasan stav o ulozi neposredne demokratije unutar profesionalnih korporacija.

<sup>231</sup> Naravno, kolektivna svest nije bila artikulisana kroz demokratske izborne procedure modernih država, ali to ne umanjuje njenu snagu i ograničenja koja je nametala „izvršnoj” vlasti.

otvara se pitanje odnosa između vlasti i građana. Sve što je nekada bilo regulisano običajima, religijom i tradicijom postaje predmet demokratskog odlučivanja. U takvoj situaciji se javljaju dve mogućnosti kojih se Dirkem, zajedno sa ostalim liberalima XIX veka, pribojavao. Sa jedne strane trebalo je odbraniti demokratski potencijal građana, a sa druge, očuvati autonomiju vlasti koja ne sme biti neposredno podvrgnuta željama i namerama naroda i tako postati puki izvršitelj svih njenih naloga, ma koliko bili demokratski, odnosno proizvod htenja većine.

Prva opasnost je bila uzurpacija vlasti koja bi u okolnostima nepostojanja stabilne tradicije i običaja samovoljno odlučivala o pitanjima od značaja za čitavo društvo, bez konsultovanja i artikulacije (kolektivne) svesti građana. U tom slučaju možemo reći da je na snazi despotska ili, pak, tiranska vlast. Druga opasnost je istorijski novijeg datuma i može se najbolje sažeti u Tokvilovom terminima koje Dirkem ne upotrebljava eksplicitno – *diktatura većine* ili *demokratski despotizam*. Ne samo da se građani moraju brinuti da vlast ne postane despotska, već, zajedno sa vladom, moraju stremiti očuvanju njene relativne autonomnosti kako ne bi izgubila ulogu inicijatora društvenih promena. Takva pozicija vlade može se održati samo ukoliko se u potpunosti odbaci Rusoovo shvatanje demokratije, odnosno samo ukoliko se ustanovi da vlada mora biti relativno autonoman organ, a ne tek puki izvršitelj (opšte) volje suverena. Dakle, telo predviđeno za artikulaciju volje većine nikako ne sme biti svedeno na zbir individua koje je iskazuju nezavisno od bilo kakve partikularne volje.

Upravo na ovom mestu vidimo Dirkemov otklon od jedne tekovine Francuske revolucije. Iako Rusoovo shvatanje republike nije jakobincima moglo poslužiti (u celosti) kao osnova njihovog delovanja, odnos prema slavnom Ženevljaninu je dobro poznat. Opšta volja i shvatanje građanina, koji mora pripadati samo jednom i nedeljivom političkom telu (Schama 1989: 354), osnova su jakobinskog diskursa i delovanja. Kao što smo već istakli, vlast se prema Monteskjueu ne deli samo na zakonodavnu, izvršnu i sudsku, već joj pridružuje i vertikalnu podelu vlasti. 'Dodatna' podela predstavlja mehanizam balansa između različitih političkih sila. Tokvil je u Americi uočio da se upravo u vertikalnoj podeli vlasti krije jedan od načina zaštite od tiranije većine.<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> „Ni u jednoj od američkih republika centralna vlast ne bavi se nikakvim pitanjima sem malog broja takvih čija je važnost privukla njenu pažnju. [...] Koliko god bila poneta svojim strastima, koliko god vatrena u svojim zamislama, nacionalna većina ne može postići da se svugde, na isti način i istovremeno,

U poslednjoj deceniji XIX veka, periodu pisanja posthumno objavljene knjige *Sociološke lekcije*, Dirkem primećuje da su Francuska, ali i SAD, centralizovane republike (Durkheim 1950: 93). Videli smo da je u Francuskoj pitanje (de)centralizacije bilo aktuelno čak i pre Revolucije. Dirkem se nije zalagao za decentralizaciju po ugledu na Sjedinjene Američke Države ili bilo koji drugi model zasnovan na teritorijalnom principu. Smatrao je da su teritorijalne celine (federativne republike, departmani, arondismani itd.) neadekvatni za ulogu posrednih tela između vlasti i građana (Durkheim 1950: 116). Među članovima navedenih (ili nekih drugih) teritorijalnih celina uspostavljaju se spoljašnje veze koje ne stvaraju trajnu i dublju koheziju. Zahvaljujući prostornoj mobilnosti koja je, kao nikada ranije, prisutna u industrijskim društvima, uspostavljena solidarnost među članovima jedne teritorijalne celine može se veoma lako raskinuti. Pojedinaac može nesmetano obavljati svoje svakodnevne aktivnosti bez poznavanja događaja koji se zbivaju u njegovoj (teritorijalnoj) zajednici (Durkheim 1950: 123–124).

## 5. 2. *Korporacija kao corps intermediaires*

Kritika posrednih nivoa vlasti zasnovanih na teritorijalnom principu preduzeta je sa jasnom i otvorenom namerom.<sup>233</sup> Iako se zalagao za autonomiju nauke, a posebno sociologije, Dirkem je neprekidno isticao njen praktičnopolitički potencijal. Nauka ne može polagati pravo na postojanje ukoliko njeni teorijski i empirijski napor ne doprinosi rešavanju značajnih društvenih problema (Dirkem 1972: 78). U tom pogledu je svakako bio naslednik ideja Sen-Simona i Konta, bez obzira na to što je u njegovim radovima

---

svi građani povinuju njenim željama. Kad centralna vlast, koja je predstavlja, suvereno naredi, mora za izvršenje svojih naredaba da se osloni na organe koji često ne zavise od nje i kojima ne može u svakom trenutku da upravlja. Opštinska tela i uprave srezova čine, dakle, kao nekakve skrivene hridi koje zadržavaju ili razbijaju bujicu narodne volje” (Tokvil 2002: 227).

<sup>233</sup> Dirkem kritikuje teritorijalni princip i u pogledu valjanosti takvog rešenja za izbor članova centralne vlasti.

znatno manje prostora posvećeno utopijskom ili praktičnopolitičkom narativu. Zašto je Dirkem osporavao teritorijalni model izgradnje posredujućih tela?

Odgovor je jasan. Kritikom se otvara prostor jednoj drugačijoj viziji reforme francuskog društva. Teritorijalne celine, smatra Dirkem, ne mogu ispuniti neophodnu ulogu očuvanja novouspostavljenog demokratskog poretka. Takav zadatak može biti poveren samo profesionalnim grupama, odnosno korporacijama, jer ih za razliku od regiona i opština odlikuje dublja i sveobuhvatnija integrisanost članova. Samo korporacija može obezbediti stalan kontakt među članovima iste profesionalne grupe i time postaviti osnovu za obnovu moralnog poretka. Moralna regeneracija se u ovom slučaju javlja kao posledica stalnosti društvenih odnosa, ali uz uspostavljanje novih moralnih autoriteta koji proističu iz industrijskog poretka. Upravo stoga korporacije predstavljaju pouzdaniji i trajniji oslonac za izgradnju novog političkog uređenja.

Iako je imao na umu nacionalni karakter korporacija (Dirkem 1972: 70), Dirkem nije smatrao da će teritorijalni princip sasvim nestati (Dirkem 1972: 74, fusnota br. 1). Solidarnost među članovima korporacija biće snažnija unutar određenih prostornih zajednica, što je, moglo bi se pretpostaviti, posledica uticaja neposrednih društvenih interakcija ('licem u lice') na moralnu koheziju, kao i veće učestalosti takvih odnosa. Kao što ćemo u nastavku videti, Dirkemova zainteresovanost za korporacije je primarno vanekonomske prirode, tačnije, optimalnost funkcionisanja privrednog sistema Francuske za njega je od drugorazrednog značaja. Primarni razlog, kako sam Dirkem ističe, nalazi se u potrebi za uspostavljanjem novih moralnih autoriteta.

Moglo bi se prigovoriti da je Dirkem ovaj problem 'nasledio' od osnivača sociologije (Sen-Simona i Konta) ili konzervativnih protivnika Revolucije (poput Berka (Edmund Burke), de Mestra (Joseph-Marie de Maistre) ili Bonala (Louis de Bonald) (Mimica 2004: 114)), te da se u njegovom odgovoru, samom po sebi, ne može pronaći distinktivni uticaj republikanskog nasleđa. Bez želje da u ovom pogledu negiramo uticaj osnivača (francuske) sociologije na Dirkema, smatramo da je njegov predlog reforme distinktivno republikanski. Udaljenost od antirevolucionarne konzervativne misli je još veća. U trećem poglavlju ovog rada smo na više mesta istakli koliko je unutar republikanskog nasleđa bila prisutna ideja ograničavanja (materijalnih) aspiracija kao osnovna pretpostavka stabilnosti moralnog poretka. Još značajnije, navedena stabilnost proizilazila je iz opšteprihvaćenih normi i vrednosti koje su se u republikama

uspostavljale i prenosile putem vaspitanja. Takođe, zajedništvo, tj. učestalost i stalnost odnosa između građana republike bila je osnovna pretpostavka njenog opstanka. Takvu ulogu Dirkem je očigledno namenio korporacijama. Ovde se bliskost sa republikanskim nasleđem svakako ne završava, jer je srodnost njegove zamisli korporacije i republikanskog nasleđa dublja.

No, može se reći da su takođe Sen-Simon i Kont u podjednako meri težili moralnoj obnovi i izgradnji novih autoriteta. Da su istorijski posmatrano bili u sličnom položaju kao i sam Dirkem (ma koliko se Treća republika i period Restauracije međusobno razlikovali, odlikuje ih i mnoštvo sličnosti) ukazuju nam njihovi reformistički napori. Živeli su u društvu čije su temeljne institucije bile uzdrmane i stoga težili uspostavljanju jednog novog morala. Oba autora (Sen-Simon i Kont) u svojim radovima iznose predloge o uspostavljanju niza institucija, organa i mehanizama čiji bi cilj bio poboljšanje moralnog stanja nacije.

Sve navedeno se ne može poreći, međutim, njihova rešenja pokazuju veoma važne razlike. Dirkem se u svom predlogu buduće izgradnje moralne solidarnosti i autoriteta nije mogao osloniti na scijentizam i građansku religiju (ma koliko je njenu pojavu, manje ili više otvoreno, priželjkivao). Moralna obnova, izgradnja autoriteta i društvenoekonomsko ustrojstvo se prema navedenim autorima ne može ostvariti bez nove religije i nauke. Poslednjoj je poverena uloga apsolutnog i sveznajućeg sudije koji svojim 'objektivnim' ocenama svakog pojedinca i grupu postavlja na predviđeno mesto, isključujući time svaki povod za političke sukobe i izražavanje 'destruktivnih' pluraliteta društvenih interesa. Put do uspostavljanja solidarnosti i moralnih autoriteta u slučaju Dirkema je neraskidivo povezan sa republikanski shvaćenom meritokratijom i etosom jednakosti. Pored toga, imajući pred sobom iskustvo gotovo čitavog XIX veka, Dirkem kroz korporacije nudi republikansko rešenje problema, koji i dalje postoje u Trećoj republici, makar kao potencijalna opasnost (videti potpoglavlje 5.1). Očigledno je da Dirkem na sasvim jasan i konkretan način povezuje svoju osnovnu ideju doktorske disertacije – o posledicama sve veće podele rada – sa reformističkim političkim

projektom. Profesionalne grupe predstavljaju mesto susreta njegove sociološke teorije i reformističkog projekta koji predlaže.<sup>234</sup>

Već smo istakli da se Dirkegov predlog reforme francuskog društva često ocenjivao kao konzervativni projekat revitalizacije starorežimske institucije ceha. Takve optužbe, same po sebi, nameću pitanje Dirkegovih vizija profesionalnih grupa i razlike u odnosu na ceh kao feudalne institucije. Pre svega, Dirkegov je neretko isticao da prva zanatska udruženja ne nastaju u srednjem veku ili pod okriljem feudalizma, već u preistorijskom (*sic!*) periodu (Durkheim 1950: 24). U bližim razmatranjima porekla ove institucije primećuje da se ona ne javlja u antičkoj Grčkoj jer su zanate u polisima obično obavljali stranci. Oni su se bili van „pravne organizacije grada-države” (Dirkegov 1972: 57). Kada je u pitanju Rim interesantno je istaći gde Dirkegov locira nastanak korporacija: „one se javljaju najdocnije u prvim vremenima *republike* [kurziv – B. F.]” (Dirkegov 1972: 57). Dakle, u Rimu je stvaranje *collegia* i dalja evolucija ovih institucija u pogledu odnosa prema državi činila prekretnicu u istoriji udruženja formiranih po osnovu podele rada. U početku su *collegia* bile privatna udruženja koja je država slabo kontrolisala, ali kasnije zadobijaju drugačiju ulogu i postaju „pravi točkovi u mehanizmu državne uprave” (Dirkegov 1972: 57). Opterećenje koje je država svojim zakonima nametnula postaje preteško i stoga ostaje u podvlašćenom položaju sve do kraja Rimske imperije (Dirkegov 1972: 57).

Uvođenje principa nasleđivanja zanimanja u cehovske organizacije bilo je odlučujuće za potčinjavanje i nefunkcionalni položaj *collegia* (Durkheim 1950: 25). Država je bila isuviše jaka i stoga u stanju da sasvim potčini ovu instituciju i tako je spreči da ostvari svoju potencijalnu ulogu u političkom poretku starog Rima. Na drugom mestu Dirkegov konstatuje da je Rim bio pre svega agrarna i vojna država, te se upravo tu mogu tražiti razlozi neslavne sudbine korporacija. Jasno je da Dirkegov nije slučajno posvetio pažnju ulozi *collegia* u Rimu, tačnije odnosu između korporacije i države, kao i uzrocima njihove istorijski marginalne i neadekvatne uloge. Slabljenje uloge korporacija i njene funkcionalnosti u Dirkegovim očima očigledno ide 'ruku pod ruku' sa postepenim padom same republike.

---

<sup>234</sup> „Jedan narod se može držati samo ako se, između države i individue, umetne čitav niz drugostepenih grupa dovoljno bliskih pojedincima da ih snažno privuku u svoj delokrug i da ih tako uključe u opšti tok društvenog života” (Dirkegov 1972: 73).

Bez obzira da li je Dirkem adekvatno interpretirao istoriju korporacija i datirao njene korene, od navedenih optužbi – za pokušaj revitalizacije jedne srednjevekovne institucije – Dirkem se možda ipak bolje branio svojim sveukupnim odnosom prema ovom pitanju. Ne negiramo da između Dirkemovog shvatanja korporacije i uloge koju je ona imala u srednjem veku postoje dodirne tačke, ili čak veoma značajne sponse. Međutim, teško bismo se mogli složiti da je u njegovom slučaju korporacija samo neznatna modifikacija nekada postojećih cehova, prilagođena novom građanskom poretku. Još preciznije, da korporacija predstavlja osnovu za njegov konzervativni projekt, koji bi na mala vrata vratio točak istorije unazad, stvarajući kompromisno rešenje između novog i starog poretka. Želimo istaći da nije dovoljno ukazivati na kontinuitet i sličnosti na koje nas sam naziv (korporacija) neminovno navodi. Ukoliko u razumevanju Dirkemovog shvatanja korporacije ne krenemo od pretpostavke da je ona samo stara institucija u novom ruhu, možemo otvoriti prostor za dublje razumevanje njene uloge.

Svestan kritika koje će biti usmerene ka njegovom shvatanju uloge ove institucije, Dirkem pokušava da ponudi dovoljno snažne argumenata u njenu odbranu. Istorijski kontinuitet postojanja profesionalnih udruženja (ili društvenih grupa nastalih na osnovu podele rada) dovodi u vezu sa određenim društvenim potrebama koje su ona oduvek zadovoljavala (Dirkem 1972: 58). Eksplicitno ističe potrebu njihove adaptacije novim društvenim okolnostima (Dirkem 1972: 56). Osim toga, bio je sasvim svestan kako su u kolektivnom sećanju ostali zapamćeni esnafi s kraja starog režima. Kritičan prema borbi za privilegije i monopole kao glavnoj preokupaciji esnafa tokom „poslednjih godina svog postojanja” (Dirkem 1972: 59), dobro je razumeo koliko bi se novouspostavljene profesionalne grupe morale razlikovati.

Dirkemov koncept korporacije moguće je potpunije razumeti tek kada se uzmu u obzir novine koje nisu bile prisutne u (srednjevekovnoj) istoriji ove institucije. No, pre nego što ukažemo na *novum*, koji donosi Dirkemov projekat reforme, moramo predočiti prirodu i ciljeve profesionalnih grupa. Šta su za Dirkema profesionalna udruženja ili korporacije? Na prvi pogled bi se moglo reći da su u pitanju ekonomska udruženja koja nastaju radi adekvatne regulacije podele rada unutar novog poretka industrijske proizvodnje. Zadatak tako shvaćenih korporacija podrazumevao bi niz rešenja u domenu proizvodnje i trgovine koji su do tada bili prepušteni tržištu, ali i državnoj regulaciji. Ma koliko želeo da industrijski poredak zaštiti od tržišnih stihija i kriza, teško bi se shvatanju

korporacije mogla pripisati rigidnost njenog srednjovekovnog ili starorežimskog pandana. Dirkem je u svojoj viziji privrednog sistema želeo da ostavi dovoljno mesta za osnovne funkcije tržišta, ali bez jasnog određenja u kojoj meri profesionalne grupe mogu gravitirati ka 'planskoj ekonomiji'.<sup>235</sup>

Zanimljivo je da se Dirkem nikada nije pozabavio pitanjem konkretnih nadležnosti i uloge korporacija u sferi rada i ekonomije. Svoj stavove je najavljavao ili sakrivaio u istorijskim primerima iz antike i srednjeg veka. Upadljivo i svesno odsustvo konkretnih (ekonomskih) rešenja se može shvatiti na više načina. Za razliku od Marksa ili Vebera, nikada nije bio po svojim interesovanjima usmeren ka pitanjima (političke) ekonomije. Filozofska akademska tradicija u kojoj je formiran bila je u mnogo manjoj meri (u poređenju sa Nemačkom) usmerena ka političkoj ekonomiji (Mimica 2004: 30). Drugi razlog odsustva konkretnog plana pronalazimo u njegovom svesnom odustajanju, jer takav zadatak nije u 'opisu posla' jednog sociologa, već državnika.<sup>236</sup>

Takođe, čini se da je Dirkem dobro razumeo u kojoj meri bi konkretizovanje predloga uloge korporacija poslužilo kao municija njegovih neistomišljenika u osporavanju željenih rešenja. Da li se u tom slučaju može reći da je ideja o korporaciji ostala samo na nivou pukog verbalizama, bez bilo kakvog sadržaja? Paradoksalno, ali za Dirkema je ekonomska uloga korporacija bila od sekundarnog značaja. Tačnije, očigledno odsustvo detaljnije razrade osnovnih ekonomskih, organizacionih, ali i administrativnih pitanja, može se, pored navedenih razloga, pripisati i Dirkemovom shvatanju korporacije kao primarno moralne institucije: „Jer ako je mi smatramo neophodnom, to nije zbog ekonomskih usluga koje bi ona bila u stanju pružiti, nego zbog moralnog uticaja koji bi mogla imati” (Dirkem 1972: 58).

Teško bi bilo preglasiti Dirkemovo insistiranje na moralnom značaju uloge korporacija, jer je ona za njega zajednica koja može ponovo uspostaviti 'pokidane' veze društvenog tkiva u epohi industrije i slobodnog tržišta. Svestan da se porodica sve slabije

---

<sup>235</sup> Koncept planske privrede (po ugledu na društva realnog socijalizma) Dirkemu bi svakako bio neprihvatljiv. Između ostalog i zbog nepoverenja koje je gajio u sposobnost države da 'sa vrha' upravlja složenim privrednim procesima.

<sup>236</sup> „Posao sociologa nije posao državnika. Mi dakle nemamo da izlažemo pojedinostima kakva bi trebalo da bude ta reforma. Biće nam dovoljno ako ukažemo na njena opšta načela onakva kakva izgleda da proističu iz napred iznetih činjenica” (Dirkem 1972: 69–70).



nosi sa izazovima koje donosi razvoj podele rada i ubrzana industrijalizacija, Dirkem u korporaciji pronalazi potencijalnu moralnu alternativu. Uticaj porodice na pojedinca smatrao je, po svojoj snazi i obimu, nedovoljnim za preventivno delovanje na sve izvore anomalije. Društvena diferencijacija i prostorna mobilnost slabe njen uticaj i pojedinac biva prepušten svim kontingentnostima uzrokovanim odsustvom dovoljno stabilnog poretka i moralnog autoriteta.

Korporacija mora postati moralna zajednica koja svoje članove snažno integriše i među njima stvara čak intenzivne (emotivne) veze, karakteristične za porodično okruženje. Osim pitanja iz nadležnosti organizacije proizvodnje, u koje se Dirkem ne upušta detaljno, korporacija bi trebalo da obuhvati i čitav niz drugih potreba i uloga.<sup>237</sup>

Tako Dirkem predlaže da se unutar korporacija uspostavi sistem obrazovanja koji ne bi bio usmeren samo na stručnu obuku i usavršavanje, već i na obrazovanje odraslih. Moralna kohezija među članovima profesionalnih grupa ogledala bi se i u međusobnoj solidarnosti koja se iskazuje i na planu uzajamne (materijalne) pomoći. Dirkem je svakako bio upoznat sa ovakvom praksom u prošlosti (esnafi), ali i kod tadašnjih sindikalnih organizacija. Lista uloga koju Dirkem namenjuje budućim korporacijama se ovde ne završava. Njihovo delovanje ne bi se očitavalo samo na planu etike, već i estetike. Po ugledu na tadašnja sindikalna udruženja, koja su u svojim radničkim domovima organizovala niz aktivnosti i manifestacija (predavanja, koncerti itd.), Dirkem u slučaju korporacija predlaže sličan obuhvat funkcija i delatnosti (Dirkem 1972: 72).

Naposletku, korporacije bi imale centralno mesto u Dirkemovom projektu ostvarenja meritokratskog društva. One bi u još jednom pogledu trebalo da 'odmene' porodicu koja pokazuje u sve manje sposobnosti za ispunjenje namenjene uloge i 'zadataka'. Nedovoljna postojanost porodice otvara pitanje institucije nasleđivanja imovine koja se, ukoliko ostane u postojećim okvirima, Dirkemu čini problematičnom. Međutim, na ovom mestu dolazimo do najzanimljivijeg momenta u Dirkemovom reformističkom projektu. Korporacija se ovom slučaju ne javlja samo kao puka zamena za instituciju koja sa pojavom industrijskog društva ulazi u period krize. Drugim rečima, Dirkem ne predlaže promenu u instituciji nasleđivanja imovine samo zato što ona više ne

---

<sup>237</sup> „Korporacije budućnosti imaće još raznovrsniji delokrug, zbog proširenja njihove nadležnosti. Oko njihovih čisto profesionalnih funkcija okupiće se i druge koje danas obavljaju opštine ili privatna društva” (Dirkem 1972: 72).

može počivati na porodici kao njenoj najvažnijoj društvenoj grupi. Čak i da je struktura i funkcionalnost porodice ostala 'netaknuta', ne bi mogla ispuniti cilj koji Dirkem ima na umu.

Svestan u kojoj je meri porodični model nasleđivanja imovine prepreka za ostvarenje meritokratije i istinske jednakosti (šansi), Dirkem se usuđuje da dovede u pitanje svetinju liberalne političke i ekonomske misli – svojinu. Tačnije, problematizuje pravo titulara imovine da svojom autonomnom odlukom potomcima ili određenom članu društva ostavi u nasleđstvo imovinu koju poseduje (Lehmann 1995: 573). Takva institucija i praksa stvara nepremostivu prepreku za ostvarenje meritokratskog društva, te se korporacija nameće kao 'prirodno' rešenje. Ukoliko korporacija, nakon smrti građanina, privremeno preuzme imovinu preminulog i izvrši preraspodelu ka drugim građanima, ukida se osnovna prepreka ostvarenja meritokratije. Ova uloga svakako predstavlja novinu koja nikada ranije nije postojala u istoriji esnafa i gildi. Iako se u povesti mogu pronaći primeri koji govore u prilog izvesne materijalne, odnosno finansijske solidarnosti među članovima esnafa, Dirkemovo rešenje je daleko radikalnije i kvalitativno različitije od istorijskih primera.

Navedena ideja je možda i najvažnija 'odbrana' od tvrdnji da je njegov predlog reforme francuskog društva u svojoj biti konzervativna zamisao. Malo je mislilaca ili pobornika konzervativne, ali i liberalne provenijencije (onda i danas) koji bi se saglasili sa ovakvim društvenim ustrojstvom i predviđenom ulogom korporacije. Jednako neopravdanim smatramo i pogled na reformu koju Dirkem predlaže kao pokušaj revitalizacije jedne institucije starog režima.

Ukoliko njegov predlog uspostavljanja sistema korporacija ne pripada tradiciji *ancien régime*, otvara se pitanje da li Dirkem ovu radikalnu ideju duguje nekom drugom idejnom izvoru? Nijedno nasleđe, osim republikanskog, nije tako dugo i tako snažno težilo uspostavljanju pravednog (meritokratskog) društva. Još važnije, u ovoj tradiciji pronalazimo niz autora i primera koji svedoče o kolektivnom (društvenom) poreklu institucije svojine i legitimnosti intervencije u domen svojinskih prava i odnosa ukoliko su ona u interesu pravde (meritokratije). Odanost principima meritokratije isključuje težnju ka uspostavljanjem apsolutne (materijalne) jednakosti,<sup>238</sup> odnosno države koja bi

---

<sup>238</sup> Kao i one koja se odnosi na ugled i vrlinu.

bila trajni titular sveukupne imovine i vršila ravnomernu distribuciju sredstava. Ona može intervenisati kako bi uspostavila pravedan društveni poredak, ali nikako ne može svu ili većinu raspoložive svojine zadržati u svojim rukama. U narednom poglavlju ćemo videti da Dirjemu u ovom slučaju nije bio blizak komunistički<sup>239</sup> pogled na ulogu države jer, između ostalog, ne donosi pravedno (meritokratsko) rešenje.

*Smatramo da se Dirjemov predlog reforme francuskog društva može bolje razumeti ukoliko korporaciju posmatramo kao kvazirepubliku, koja bi pritom istovremeno bila i jedinica unutar šire federacije (kvazirepublika).* Prefiks „kvazi” upotrebljavamo iz nekoliko razloga. Prvo, Dirjem pojam korporacije i republike nikada nije koristio kao sinonime (u suprotnom bi iznošenje ovakve ideje u radu bilo sasvim izlišno). Drugo, korporacije – za razliku od republika u delima relevantnih klasika na koje smo se u radu referisali – nemaju jasnu teritorijalnu omeđenost niti monopol nad upotrebom sile. Međutim, u ovom pogledu moramo biti posebno oprezni jer Dirjemovo shvatanje države ne polazi od Veberovog određenja. „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 Dirjemovog pojma. Naročito se, kao merilo nužno za postojanje države, odbacuje postojanje nekih teritorijalnih granica” (Gidens 1996: 52). Treće, možda i najvažnije, jeste pitanje nedovoljno jasnog definisanja političke i pravne uloge korporacije. On se nikada nije temeljnije pozabavio odnosom između korporacija, kao i njihovim konkretnim nadležnostima. Zbog toga se model odnosa između korporacija ne može u pojedinostima sameravati sa uređenjima federalnih država – bilo u njihovoj teoriji ili praksi.

Šta nas navodi na pomisao da se pod idejom korporacije krije kvazirepublika? Šta je sazajna dobit od takvog pristupa razumevanju Dirjemovog shvatanja korporacije? Razloga za navedeno poređenje je svakako više. Videli smo da je ideja o preraspodeli svojine zarad uspostavljanja meritokratskog poretka duboko upisana u republikansku tradiciju. Želja za pravednim (meritokratskim) poretkom uvek se javljala udružena sa strahom od moralnih i političkih posledica nejednakosti koje mogu izazvati buđenje neostvarivih i nekontrolisanih prohteva građana i tako u krajnjoj liniji dovesti do propasti

---

<sup>239</sup> Treba imati na umu Dirjemovo osobeno određenje socijalizama i komunizma.

republike. Ukazali smo u prethodnim delovima ovog rada na to koliko je Dirjemu bila bliska ova ideja. Moglo bi se čak ići i toliko daleko pa ovo shvatanje uzeti kao prvi princip njegovog antropološkog stanovišta. Kao što smo na više mesta u radu istakli, republika je iznad svega moralna zajednica, te se diskurs o vrlini kao njenom temelju javlja unutar čitavog republikanskog nasleđa. Jasno je, iz svega rečenog o konceptu korporacije, da se ona mora uspostaviti kao moralna zajednica koja snagom svog autoriteta obuzdava neograničene ljudske želje i prohteve, istovremeno čineći temelj meritokratskog sistema. Supstitucija institucije nasleđivanja, odnosno kruženje svojine između korporacije i njenih pripadnika, onemogućava pojavu privilegija koje nisu zasnovane na individualnim zaslugama i postignućima. Dirjem, u ovom pogledu, republikanski ideal dovodi do svojih krajnjih konsekvenci.

Na početku rada smo rekli da pod republikama podrazumevamo polise ili gradove-države, koji su po svojoj teritoriji i broju stanovnika svakako manji nego Francuska s kraja XIX i početkom XX veka. Za Dirjema su krajnji okviri korporacija nacionalni, te se može reći da se u ovom slučaju javlja diskrepancija prilikom njihovog poređenja. Međutim, on nije isključivao mogućnost uspostavljanja regionalnih i lokalnih nivoa korporacije. Ali, još važnije, smatrao je da između pripadnika jedne korporacije moraju postojati stalni kontakti i interakcije, u suprotnom se ona ne bi mogla uspostaviti kao moralna zajednica sa svim zadacima koje joj namenjuje. Korporacije bi, prema pretpostavkama koje Dirjem iznosi, morale podrazumevati bliske i stalne odnose između članova. Interakcija 'licem u lice' javlja se kao implicitni *sine qua non* uslov njenog opstanka, iako je nacionalni okvir krajnja granica korporacije. Bez obzira na to što su nacionalnog karaktera, korporacije čine samo deo populacije čiji su članovi međusobno povezani po više osnova. Stoga smatramo da je i u ovom slučaju komparacija opravdana i suvisla, jer se, iz Dirjemove perspektive, korporacija javlja kao rešenje koje u sebi nosi veći potencijal moralne integracije u odnosu na departmane i arondisane tadašnje Francuske. No, spisak razloga koji nas navodi na pomisao da korporaciju posmatramo kao kvazirepubliku ovde se ne završava.

U svojoj *Latinskoj tezi* Dirjem nam nudi interpretaciju Monteskejevog *Duha zakona* u kojoj razliku između republika i monarhija objašnjava i pomoću podele rada:

„Priroda monarhije potpuno je različita [u odnosu na republiku – B. F.]. U njoj su sve funkcije, ne samo iz javnog, već i iz privatnog života, raspoređene među raznim klasama građana. Jedni se bave zemljoradnjom, drugi trgovinom,

treći raznim zanatima, ima onih koji donose zakone, onih koji ih sprovode, bilo sudeći bilo vladajući, i niko nema pravo da se udaljava od svoje uloge i da zadire u uloge drugih. Zbog toga monarhija ne može da se definiše kao vlast jednoga. I sam Monteskje, uostalom, dodaje da nijedno društvo ne treba zvati tim imenom, čak i ako njime vlada samo jedan čovek, kad ne postoje postojani i stalni zakoni prema kojima kralj vlada i koje ne može da menja po sopstvenom nahođenju. Ovo podrazumeva da postoje ovlašćene službe koje ograničavaju njegovu vlast. Iako im je nadređen ipak je potrebno da te službe imaju sopstvenu moć i da nisu toliko nejednake sa njim da ne mogu da mu se suprotstave. Pretpostavite da zaista ništa ne predstavlja prepreku vladarevoj moći: tu ne bi moglo da bude zakona koji ograničava njegovu volju, pošto bi i sami zakoni od nje zavisili. U tome leži načelo po kojem se monarhija razlikuje od drugih političkih režima: *podela rada*, koja u republici nije postojala, ovde teži da se razvije do maksimuma” [kurziv u originalu] (Dirkem 2008a: 53–54).

U navedenom odlomku možemo uočiti nekoliko zanimljivih, ali i spornih interpretacija Monteskjea. Pre svega, teško bi bilo složiti se sa Dirkemom u pogledu razumevanja osnovne razlike između monarhije i republike. U *Duhu zakona* se može pronaći čitav niz mesta u kojima Monteskje raspravlja o trgovini u republikama (Monteskje 2011), a suvišno bi bilo i spominjati prisutnost zemljoradnje. Razlika u pogledu razvijenosti podele rada se može uočiti ili makar naslutiti, ali ona za Monteskjea svakako nije osnovna i odlučujuća.<sup>240</sup> Jasno je da Dirkem Monteskjea želi da 'prilagodi' potrebama svoje 'francuske' disertacije, pa se razlika između monarhije i republike javlja kao razlika između dva tipa društvene solidarnosti. Ali ovde ne želimo da ukažemo samo na puko pojednostavljivanje i Dirkemovu tendencioznu interpretaciju. Podela rada i društvene grupe koje nastaju njenim razvojem (korporacije), kod Dirkema zadobijaju ulogu posrednih nivoa vlasti. Ideju o korporacijama kao posrednim stupnjevima vlasti Dirkem ne iznosi prvi put u *Latinskoj tezi*.

U članku pod naslovom *Organizacija i život društvenog tela prema Šefleu (Organisation et vie du corps social selon Schaeffle)*, koji je 1885. godine objavljen u *Filozofskoj reviji (Revue philosophique)*, Dirkem prikazuje delo nemačkog autora Alberta Šeflea (Albert Schäffle). Ovaj autor je najviše pažnje privukao knjigom *Izgradnja i život društvenih tela (Bau und Leben des sozialen Körpers)*. Tumačeći njegovo delo Dirkem na jednom mestu ističe misao nemačkog autora koji tvrdi da sve civilizovane nacije

---

<sup>240</sup> Imamo u vidu da Dirkem u ovom slučaju ne cilja samo na podelu rada (diferencijaciju) unutar vladajućeg ili upravnog aparata.

osciliraju između dve krajnosti (Durkheim 1975h: 371). Sa jedne strane nalazi se neobuzdani i nekontrolisani egoizam individua čije je posledice teško predvideti, a sa druge, provalija socijalističkog despotizma. Šefle je bio otvoreni kritičar socijalizma, stoga ne čudi postavljanje ovakve dileme koju Dirkem u ovom slučaju samo reinterpreтира. Rešenje, i u slučaju ovog autora, predstavljaju korporacije koje bi bile zaštita od obe vrste opasnosti. Rad ne ističemo samo kako bismo ukazali na kontinuitet Dirkemove misli o korporacijama. Očigledno je da se Dirkem od svojih najranijih radova interesovao za mogućnosti ponovnog uspostavljanja profesionalnih grupa. Navedeni članak je za nas interesantan zbog kontinuiteta uloge koju namenjuje korporacijama u rešavanju specifičnog zadatka. No, vratimo se navedenom odlomku iz *Latinske teze*.

Mogao bi se steći utisak da bi Dirkem, savremena društva sa razvijenom podelom rada, pa i Francusku njegovog vremena, svrstao među monarhije. Poslednje, naravno, vredi samo ukoliko bi se izbor isključivo sveo na Montesjkjeovu podelu između zakonitih oblika državnog uređenja – republike i monarhije. Besmisleno bi bilo tvrditi da je Dirkem bio zagovornik monarhije kao realne alternative u političkom životu Treće republike. Sa druge strane, rasprava o Montesjkjeovom shvatanju Engleske monarhije kao prikrivene republike je i dan danas prisutna u literaturi (Molnar 2016). Ipak, za nas je u ovom slučaju zanimljivije na koji način Dirkem, pogrešno ili makar nedovoljno verno, interpretira razliku između dva oblika uređenja. Sa njegovom tumačenjem *Duha zakona* otvara se i jedno jednostavno pitanje. Ukoliko je podela rada osnova razlikovanja dva navedena oblika uređenja, da li se društvene (profesionalne) grupe – koje nastaju kao posledica takve diferencijacije – mogu smatrati republikama?

Ma koliko Dirkemova početna pretpostavka bila problematična, ukoliko je osnova razlikovanja sama podela rada, odgovor mora biti pozitivan.<sup>241</sup> Smatramo da je ovakav zaključak opravdan bez obzira na upitnost Dirkemove interpretacije Montesjkjea, jer nas

---

<sup>241</sup> Interesantno je da na jednom mestu u predgovoru *Podele rada* Dirkem o odnosu poslodavaca i sindikata govori kao o odnosima nezavisnih država: „Izuzev u pogledu onih njihovih postupaka koji ulaze u oblast zajedničkog morala, poslodavci i radnici se nalaze, jedni u odnosu prema drugima, u istome položaju kao dve samostalne države, ali nejednake snage. Oni mogu, kao što to čine narodi posredstvom svojih vlada, da zaključuju između sebe ugovore. Ali ti ugovori izražavaju samo postojeće stanje ekonomskih snaga u sukobu, kao što ugovori koje zaključuju dve zaraćene strane izražavaju samo odnosno stanje njihovih vojnih snaga” (Dirkem 1972: 56).

u krajnjoj liniji zanima Dirkemova teorija i njegovo sagledavanje problema. Prigovor da se unutar korporacija ipak javlja podela rada, te da one nisu strukturalno homogene organizacije, poput republika, imao bi samo ograničenu validnost. U društvima mehaničke solidarnosti, koje odlikuje snažna kolektivna svest i strukturalna (morfološka) jednostavnost, postoji određena, minimalna podela rada.<sup>242</sup> Iako Dirkem ne govori o kolektivnoj svesti korporacija (ovaj pojam rezervisan je samo za društvo u celini) jasno je da se u *Podeli* ističe srodnost i bliskost koja se javlja među članovima iste profesije, odnosno unutar jedne grupe sa određenom društvenom funkcijom. Solidarnost među članovima počiva na njihovoj međusobnoj sličnosti, a ne na uzajamnom 'dopunjavanju' komplementarnih razlika – kao u slučaju organske podele rada. Ukoliko kolektivna svest sa razvojem podele rada slabi, istovremeno se stvara 'partikularna' svest unutar date profesije ili nosilaca određene društvene funkcije koja čini temelj njihove solidarnosti. U tom smislu tehnička podela rada unutar iste društvene funkcije ne mora biti prepreka uspostavljanju partikularne solidarnosti i zasebne 'kolektivne svesti'.

Svestan da se sudbina Prve i Druge republike može još jednom ponoviti, Dirkem stremi pronalazenju rešenja za problem koji su već definisala dva istaknuta liberalna mislioca XVIII i XIX veka – Monteskje i Tokvil. Strah da će i Treća republika proći istim putem (od proklamovane vladavine svih do vladavine jednog čoveka) budio je kod Dirkema interesovanje za iznalaženje novog rešenja. Već je Tokvil pokušao da uoči i izvede političke konsekvence industrijalizacije, ali je ona u njegovom delu uglavnom imala ulogu pojave koja ruši poredak i institucije starog režima, odnosno ne dozvoljava njihovo razvijanje (SAD). Nije dublje zalazio u pitanje industrijske proizvodnje i svih negativnih posledica društvene diferencijacije, odnosno industrijalizacije. Za razliku od njega, Dirkem želi da pomoću jedne reforme (ili čak samo jedne institucije) odgovori na nataložene probleme industrijske, ali i političke revolucije. Takođe, dok Dirkem u podeli rada i korporacijama vidi novu priliku za uspostavljanje društvene solidarnosti između suprotstavljenih klasa (to jest, rada i kapitala), Tokvil u industriji pronalazi posebno mesto koje se suprotstavlja opštem (istorijskom) toku porasta jednakosti. Industrija,

---

<sup>242</sup> O odnosu između morfologije i kolektivne svesti u Dirkemovim radovima nastalim nakon *Podele* (videti više: Némedi 1995).

paradoksalno, može biti čak i odgovorna za stvaranje nove aristokratije (Tokvil 2002: 506).<sup>243</sup>

Za razliku od Montesjkjea i Tokvila, Dirkem je smatrao da se stabilnost političkog poretka i sloboda njenih građana ne može očuvati bez uspostavljanja novih *moralnih* zajednica. Jasno je da za Dirkema korporacije ne mogu počivati na egoističkom interesu pojedinaca. Međutim, Tokvil branu od pojave tiranije većine, odnosno demokratskog despotizma uočava na još jednom mestu, u samoj organizacionoj strukturi države. Upravna decentralizacija je ključni mehanizam koji može sprečiti pojavu demokratskog despotizma. U pogledu preveniranja političkih opasnosti koje prete najvećoj državi severnoameričkog kontinenta, udruženja građana i decentralizovana struktura države (sa posrednim nivoima vlasti) jesu, prema Tokvilu, na istom zadatku. Između Tokvila i Dirkema ipak postoji jedna važna razlika. Dok Tokvil sa odobravanjem i nadom gleda na proliferaciju raznovrsnih udruženja građana, Dirkem iskazuje određene rezerve. Inflaciju udruženja u jednom društvu posmatrao je kao znak slabljenja centralnog autoriteta države i njene nemogućnosti da se na adekvatan način uhvati u koštac sa problemima koje moderno, industrijalizovano društvo donosi. Takođe, u slučaju Dirkema, sloboda pojedinca se može odbraniti ukoliko je red sekundarnih grupa (korporacija) koordiniran i vertikalno ustrojen (Hawkins 1994: 476–477).

Uvidima o značaju udruživanja građana, iznetim u *O demokratiji u Americi*, bio je svakako bliži Dirkemu nego Montesjkjeu. Ali, udruživanja počivaju na individualističkoj logici ličnog interesa, koji prethodi odluci o stvaranju ili stupanju u određeno udruženje.<sup>244</sup> Stalnost i stabilnost udruženja nužno je uslovljena individualnom procenom ličnog interesa, a njihova 'inflacija' za Tokvila nije neželjena pojava (Tokvil 2002: 466). No, rekli bismo da postoji još jedna dodirna tačka između Dirkema i Tokvila. Oba autora ističu važnost lokalnih zajednica za politički život republike.<sup>245</sup> Načelno, Dirkem pitanje obaveznog pristupanja korporacijama smatra sporednim (Durkheim 1950:

---

<sup>243</sup> Istine radi, Tokvil je proglašava od svih aristokratija za najmanje opasnu.

<sup>244</sup> „Kad ljudi nisu više međusobno čvrsto i stalno povezani, ne može se postići od velikog broja njih da dejstvuju zajednički, sem ako svakoga od onih čija je saradnja neophodna ne ubedimo da ga njegov lični interes obavezuje da dobrovoljno ujedini svoje napore s naporima svih drugih” (Tokvil 2002: 468).

<sup>245</sup> „U opštini vidimo da teče stvaran, aktivan, sasvim demokratski i republikanski politički život. Nasebine još priznaju vrhovnu vlast metropole, ali republika je već sasvim živa u opštini” (Tokvil 1994: 40).



49). Svaki pojedinac, koji bi se eventualno našao van njenog okvira, bio bi u tolikoj meri deprivilegovan da se nikada ne bi odlučio na takav korak. Na istom mestu Dirkem nastavlja svoju misao i ističe da ne vidi zašto bi obaveznost pristupanja korporacijama bila, u ma kojem pogledu, problematična. Kao što svaki građanin mora biti deo teritorijalne zajednice (*commune*), obavezno pripadanje određenoj profesiji bilo bi jednako legitimno.

Dirkem ovo poređenje nije načinio slučajno, jer komparacija ima u vidu funkciju koju bi korporacija trebalo da ima:

„[...] utoliko više jer bi zapravo reforma o kojoj govorimo za rezultat imala da profesionalna korporacija dođe na mesto okruga [*district*] koji čini političko jedinstvo zemlje” (Durkheim 1950: 49).

Teško je prenaslasi značaj navedenog citata za razumevanje uloge korporacije u budućem političkom sistemu Francuske. Akcentovanjem ovog odlomka ne negiramo sva mesta na kojima Dirkem ističe viziju nacionalnog karaktera korporacija kao potrebe koja se javila usled prevazilaženja lokalnog okvira tadašnje ekonomije (Durkheim 1950). Naprotiv. Tok izlaganja o političkom preustrojstvu zemlje stalno oscilira između lokalnog i nacionalnog nivoa. Iako se u navedenom citatu korporacije decidirano ističu kao lokalni entiteti, Dirkem permanentno potencira njihov nacionalni karakter. Reklo bi se da je nedovoljno jasna naracija posledica Dirkemove želje da se pomire različite republikanske struje koje su se javile još pre nastanka Treće republike. Slična neodređenost može se uočiti i u pogledu uloge korporacije u vezi sa pacifikacijom sukoba između rada i kapitala.

U svakom slučaju, navedeno je od izuzetnog značaja za našu polaznu pretpostavku o korporacijama kao federalnim kvazirepublikama. Ne možemo pouzdano znati kolika bi bila veličina okruga (distrikta) koje Dirkem navodi i koliko građana bi on obuhvatao. Reč *district* javlja se tokom Francuske revolucije i vezuje za teritorijalno ustrojstvo zemlje, odnosno označava jedinicu u manju od departmana. Juna 1793. godine postaje ustavna kategorija (član 3, 78 i 80), a 1800. se ukida i biva zamenjen arondismanima (*arrondissements*). Ali, na ovom mestu moramo postaviti pitanje zašto Dirkem polemiše i suprotstavlja svoju ideju korporativnog uređenja društva teritorijalnoj organizaciji Francuske republike? Da li je on bio među pionirima (republikanske provenijencije) koji su inicirali problematizaciju teritorijalnog ustrojstva države? Odgovor je svakako

negativan. O Dirkemovom zalaganju za uspostavljanje sistema korporacija najčešće se pisalo iz perspektive njegovih stremljenja ka ublažavanju klasnih sukoba, te se često zanemarivao gorući problem koji je bio predmet sporenja od samog nastanka Prve republike – decentralizacija i teritorijalno ustrojstvo zemlje.

Nakon Revolucije, jakobinsko nasleđe centralizacije bilo je dovedeno u pitanje, ne samo među protivnicima republikanskog uređenja. Veoma šarenoliki spektar autora razmatrao je probleme decentralizacije i preoblikovanja jakobinske zaostavštine čije osnove su – Tokvil nam na to ukazuje – pripremljene pre Francuske revolucije. Od 1789. godine u otporu centralizovanoj republici javljaju se neretko udružene političke snage sa svih geografskih i političkih strana Francuske. Detaljniji prikaz pitanja (de)centralizacije Francuske od Revolucije do Prvog svetskog rata zahtevao bi čitavu jednu studiju, stoga ćemo se ograničiti na tek nekoliko natuknica, koja će nam pomoći da bolje razumemo zašto se Dirkem upustio u polemiku i osporavanje postojećih (republikanskih) ideja o teritorijalnom ustrojstvu Treće republike.

Nema sumnje da je Dirkem svoju koncepciju adresirao na prorepublikansku javnost i alternativne vizije teritorijalnog uređenja koje su se javile unutar ovog ideološkog 'kruga istomišljenika'. Stoga će naša pažnja biti usmerena na samo nekoliko tačaka koje se javljaju u polemici među republikanski orijentisanim grupama i autorima. Koliko je pitanje odnosa lokalne i centralne vlasti bilo aktuelno i životno pitanje najbolje pokazuju smene lokalnih predstavnika vlasti od strane 'centra'. Tokom Drugog carstva centralne vlasti su smenile 323 gradonačelnika, a od 1855. godine javlja se i zakonska mogućnost da prefekt suspenduje lokalna veća i čelnike (Hazareesingh 1998: 41). Još 1851. godine Renuvije (Charles Renouvier) prefekta departmana naziva „despotom”, koji zahvaljujući centralnim vlastima može ignorisati volju građana lokalne zajednice (*commune*) i sasvim zanemariti njihove interese (Renouvier 1851: 33). Tokom Julske monarhije broj ovakvih postupaka bio je dvostruko veći. Zapravo, svi režimi nakon revolucije odbacuju federalizam kao moguće rešenje i sprovode jakobinsku (ili, prema Tokvilu, starorežimsku) politiku centralizacije države i potčinjenosti lokalnih vlasti Parizu kao nacionalnom centru moći. Tokom Drugog carstva republikanska misao se razvija, sazreva i unutar sebe diferencira. Represivna kontrola nad lokalnim vlastima i centralizacija tokom vladavine Napoleona III dala je povod za nova promišljanja problema teritorijalne organizacije među pobornicima republike.

Iako se ne može svrstati među republikance, Ogist Kont je iskazao svoje viđenje idealne političke organizacije koje dosta nalikuje veličini i ustrojstvu antičkih republika.<sup>246</sup> U njegovom slučaju se ne radi samo o implicitnoj kritici Revolucije već i o posrednom uticaju koji su klasici republikanizma ostavili na njegovo delo. Poslednje ističemo jer se kod Dirkema 'stratumi' republikanskih ideja ne moraju tražiti samo u direktnom uticaju, već i posredno, preko samog osnivača pozitivizma. No, da li je Dirkemova koncepcija korporacija kao kvazirepublika bila odgovor na još jedan gorući problem Treće republike, kao što je to bio slučaj sa „klasnim ratom” od kojeg je toliko zazirao? Da bismo makar delimično osvetlili problem, moramo krenuti od Drugog carstva i republikanskih ideja koje su se unutar njega razvijale bez obzira na snažnu represiju od strane vlasti. Treća republika bi se mogla posmatrati kao proizvod republikanskih stremjenja koja su se razvijala i profilisala tokom duge vladavine Napoleona III.

Hazerising (Sudhir Hazareesingh) u pogledu odnosa prema decentralizaciji republikanski pokret tokom Drugog carstva deli na tri velike i heterogene grupacije. Prvu grupaciju sačinjavaju republikanci, koji su svoje viđenje teritorijalne organizacije zasnivali na tekovinama jakobinizma. Sećanje na Revoluciju i njene jakobinske ideje bilo je toliko snažno među određenim brojem pobornika republike da se po inerciji poistovećivalo sa samim republikanizmom. Popustiti centrifugalnim tendencijama značilo je podleći predlozima legitimista, liberala i drugih političkih aktera kojima tekovine Revolucije nisu 'istinski' ležale na srcu. Tokom XIX veka javlja se sve veći broj kritičkih glasova usmerenih prema jakobinskom shvatanju državnog teritorijalnog ustrojstva od strane samih republikanaca. Tako se pojam 'jakobinizam' javlja uz negativne konotacije kao što su neograničena moć, materijalizam i sektaška politička kultura (Hazareesingh 1998: 272–273). Problem sa jakobinskim nasleđem, u okviru republikanskog pokreta za vreme Drugog carstva, bio je sam Napoleon III koji je sprovodio koncept centralizacije. Bez obzira na sve razlike među republikancima, neprijateljstvo koje su gajili spram vladavine nećaka Napoleona I predstavljalo je zajednički imenitelj i važnu polaznu tačku njihovog političkog delovanja. Zapravo,

---

<sup>246</sup> „Prilikom razmatranja normalnog oblika vlade moramo se osloboditi svih veštačkih i prisilnih veza jedinstva i zadržati samo one veze koje su spontane i slobodno uspostavljene. Dugo iskustvo je pokazalo da je grad, sa okolnom teritorijom, najveće političko telo koje može da postoji a da ne bude ugnjetačko...” (Kont, citirano prema Barnes 1982: 119)

Napoleon III i deo republikanaca delili su jakobinsku viziju centralistički ustrojene države, što donekle može objasniti slabljenje takvog koncepta među intelektualcima i građanima naklonjenim vrednostima Revolucije. Baštinici jakobinske tradicije među republikancima svoja opredeljenja branili su 'starim' argumentima. Centralizacija je viđena kao najbolje sredstvo za postizanje opšte (formalne) jednakosti, slobode među građanima i jedinstva francuske nacije. Tako Blankista Gistav Tridon (Gustave Tridon) eksplicitno tvrdi da samo centralizacija može društvo udaljiti od srednjeg veka, podržati slabe u borbi protiv snažnih, prosvetliti Evropu i spasiti čitav svet (Tridon 1891: 130–131). Iako određeni stepen autonomije lokalnih zajednica smatra neophodnim, Vašro (Étienne Vacherot) pregnantno izražava ideju jakobinskog otpora decentralizaciji tvrdeći da je tiranija komune najgora od svih mogućih tiranija (Vacherot 1860 : 224).

Drugu veliku struju unutar republikanskog korpusa Hazerising pronalazi među naslednicima žirondinaca. Kao što je dobro poznato, žirondinci su tokom Revolucije bili zagovornici federalnog uređenja Francuske. Kao i u slučaju centralističke, odnosno jakobinske struje, postojala je velika šarenolikost među političkim akterima koji su se zalagali za federalističko uređenje države. Jedno od najznačajnijih imena republikanske provenijencije je svakako bio Prudon (Pierre-Joseph Proudhon), koji se otvoreno zalagao za decentralizaciju i federalizaciju pod Drugim carstvom. Tako u svom delu *Federativni princip i potreba rekonstrukcije revolucionarne partije (Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution)* Prudon ukazuje na razlike između centralističku i federalističku ustrojene države. Dok u prvom slučaju vlada širi i uvećava spektar ingerencija koje nameće provincijama, komunama i korporacijama, u federalistički ustrojenom modelu one moraju biti specifikovane i ograničene (Proudhon 1863: 70–71). Potencijalna ovlašćenja lokalnih jedinica Prudon postavlja prilično široko i sveobuhvatno. Komune posmatra kao suverene, slobodne i moralne zajednice koje bi mogle imati veoma veliki broj nadležnosti. Tako bi trebalo da određuju poreze, raspolazu imovinom i prihodima, osnivaju škole, imenuju profesore, biraju magistrate, osnivaju komunalne banke, skladišta i novine itd. (Proudhon 1989: 291).

Na optužbe centralistički orijentisanih republikanaca o potencijalnoj opasnosti decentralizacije po jedinstvo nacije, jednakost i demokratiju, autori federalističke provenijencije odgovarali bi da se navedeni ciljevi postižu upravo kroz komune i njihovo delovanje. Država se javlja kao izraz volje bogatog kolorita različitih stremljenja lokalnih

jedinica (Hazareesingh 1998: 284). Uostalom, kako je tvrdio advokat i jedan od aktera događaja iz 1871. godine Gistav Šode (Gustave Chaudey), patriotizam je mnogo čvršći i energičniji ukoliko se uspostavlja kroz dobrovoljnu saradnju i kooperaciju, a ne putem prisile centra (Chaudey 1870: 48). Federalistički republikanizam je bio isuviše ideološki heterogen da bi imao većeg izgleda na uspeh. Autonomija lokalnih jedinica otvara i pitanje u kojem smeru bi svaka od njih pojedinačno krenula, posebno u ruralnim područjima Francuske gde republikanci nisu uživali veliku podršku. Važno je istaći Hazerisnigovu konstataciju da se šezdesetih godina XIX veka javlja niz knjiga, članaka i pamfleta koje promovišu federalističko ili kvazifederalističko uređenje Francuske (Hazareesingh 1998: 285).

Na kraju, isti autor ističe i treću struju koja se u pogledu pitanja (de)centralizacije pozicionirala između, uslovno rečeno, dva istorijska i idejna 'pola' – municipalizam. Zagovornici 'trećeg puta' predlagali su ostvarenje autonomije i demokratske samouprave lokalne jedinice (komune) unutar centralizovane države. Iako su osuđivali jakobinski Teror tokom Revolucije, preuzimaju ideje o određenom stepenu centralizacije države kao neophodnoj pretpostavci njenog opstanka. Tako Žil Simon tvrdi da je „centralizacija potrebna radi jedinstva vlade, njene teritorije, zakonodavstva, pravosuđa i sistema oporezivanja” (Jules Simon, citirano prema: Hazareesingh 1998: 288). Istovremeno Simon smatra bi širi okvir centralizacije od navedenog bio štetan. Zanimljivo je da u svojoj reakciji na *Manifest iz Nansija*<sup>247</sup> budući premijer Francuske Žil Feri proglašava komunu „suverenom u sferi lokalnog interesa” (Ferry 1893: 560), dok državu vidi kao suverenu u domenu opšteg interesa zemlje.

Sa druge strane, od žirondinaca preuzimaju ideju o značaju političkog života lokalnih zajednica u izgradnji republike. Lokalne političke jedinice postaju vežbaonice za stvaranje građana po potrebama republike. Iako demokratija u okviru komuna podrazumeva dostupnost najznačajnijih lokalnih funkcija, one se vide kao predodređene za viđenje građane, koji zbog svog moralnog autoriteta zalužuju ukazano poverenje. I ovde vidimo insistiranje na značaju priznatog moralnog autoriteta – koji ne počiva ne onostranom temelju crkvenog učenja – u funkcionisanju zajednice. Moglo bi se reći da je takav stav 'vetar u leđa' srednjim slojevima u usponu, ali on se, tipično republikanski,

---

<sup>247</sup> Ovde mislimo na manifest iz 1865. godine.

opravdava kroz moralnim i laičkim kategorijama. U komunama se razvija i solidarnost među građanima koja prevazilazi političku dimenziju njihovih života (u smislu izbora i glasanja). Prema republikancima municipalističke provenijencije, politički život lokalnih zajednica predstavlja dobru osnovu za potiskivanje egoizma pojedinaca i pobuđivanje svesti o značaju učešća u javnom životu komune (Hazareesingh 1998: 291). I u ovom slučaju možemo uočiti kontinuitet republikanskog shvatanja samožrtvovanja kao osnove političkog i društvenog života. Kod Ferija prepoznajemo stare republikanske ideje, koje se javljaju u novom ruhu. Strah od velikih socijalnih nejednakosti i želja da se one na određeni način prevaziđu kako bi se očuvao postojan društveni i politički poredak francuski državnik eksplicitno ističe:

„Ništa nije pogodnije od aktivnog i snažnog zajedničkog života da podstakne to stapanje klasa koje je cilj demokratije, da smanji razdaljine, da ublaži nejednakost (životnih) uslova sveopštom dostupnošću lokalnih funkcija, putem obavljanja jednostavnih, ali časnih i važnih javnih dužnosti, da bogataša učini dobronamernijim, a siromaha manje ogorčenim, da učini da u najšire slojeve naroda napokon prodre, zajedno sa navikama mudrog i slobodnog udruživanja koje donosi javni život, osećanje političke realnosti i poštovanje zakona” (Ferry 1893: 559).

Navedena rečenica mogla bi se pripisati i nekom od klasika republikanske političke filozofije ili samom Dirkemu. Želja da se spreči sukob između različitih klasa, odnosno bogatih i siromašnih, očigledno prožima i misao budućeg premijera francuske republike. Lokalna politička zajednica javlja se sa istim zadatkom koji Dirkem namenjuje korporaciji. Hazareesingh ovakav stav Ferija vidi kao „republikanski san o društvu” (Hazareesingh 1998: 300), koji podrazumeva odsustvo uticaja klasnih razlika kao relevantnih za politički život zajednice. Dirkemovo delo ponekad se označava kao konzervativno jer se u njemu ne javlja konfliktna politička artikulacija klasnih razlika. Moramo imati u vidu da takav stav nije podstaknut samo tragedijom kakva je bila Pariska komuna, već i dugom, republikanskom tradicijom.

Treba naglasiti da su pobornici municipalističkog uređenja Francuske bili dominantna politička snaga na lokalnom nivou tokom sedamdesetih i osamdesetih godina XIX veka (Hazareesingh 1998: 293). Podsećamo da je Feri bio značajan zagovornik antiklerikalnih stavova u francuskoj javnosti, a različite pozicije u izvršnoj vlasti

(premijer i ministar) stvaraju priliku za aktivno sprovođenje laicizacije obrazovanja. Tokom 1881. i 1882. godine Feri je bio istaknut akter u donošenju paketa zakona na osnovu kojih se u Francuskoj uvodi laičko i obavezno osnovno obrazovanje. Među zagovornicima municipalizma naći ćemo i Žila Simona, koji je takođe bio premijer Francuske nakon 1871. godine, sa istaknutom ulogom u stvaranju novog sistema obrazovanja. Municipalizam se nikako ne bi mogao svesti samo na dva navedena državnika, jer je čitav niz republikanski orijentisanih aktera imao sličan odnos prema pitanju teritorijalnog ustrojstva Francuske. Nećemo detaljnije izlagati koliko je Dirkemova akademska karijera i institucionalizacija sociologije u Francuskoj bila vezana za projekat laičkog i istovremeno antiklerikalnog obrazovanja (vidi više: Mimica 2004). Želimo samo podsetiti na sledeće: „Godine 1884. je Žil Feri, tvorac reformi koje su zahvatile sve stupnjeve francuskog obrazovnog sistema, postavio Lijara na pomenuto uticajno mesto [načelnik Odeljenja za visoko obrazovanje – B. F.] u Ministarstvu javnog obrazovanja, na kojem će on ostati sve do 1902, kada postaje prorektor Pariskog univerziteta i predsednik Univerzitetskog saveta” (Mimica 2004: 28).

Nikako ne bi trebalo zaključiti da je Dirkem bio puki oportunist, koji je svoj predlog reformi usmeravao ka poželjnim modelima njegovih 'zaštitnika' u akademskom svetu. Između Dirkemovog predloga reforme i municipalizma mogu se uočiti važne razlike. Uloga korporacije imala je za Dirkema znatno veću ulogu od one koja se javlja u slučaju lokalne jedinice vlasti kod navedenih autora. Takođe, kod Dirkema se javlja i radikalni odnos prema instituciji svojine koja je neprihvatljiva za liberalno orijentisane republikance. Autonomija korporacije u odnosu na druge nivoe vlasti je veća u poređenju sa komunom kao lokalnom političkom jedinicom. Može se reći da je Dirkemov model u tom pogledu bliži žirondinskoj tradiciji federalista, iako je svoju ideju reforme 'nudio' kao alternativu municipalistima. Dirkemovo približavanje federalističkom modelu može se shvatiti samo ukoliko se ima na umu pluralitet korporacija (profesionalnih grupa) koje egzistiraju na istoj teritoriji. Ni na lokalnom, ni na nacionalnom nivou, korporacija nema 'monopol' nad datom teritorijom, već ga deli sa ostalim korporacijama. Zato se opasnosti od kojih su centralistički (jakobinski) usmereni republikanci toliko strahovali ne mogu javiti. Dirkem je smatrao da se stare podele među republikancima – koje datiraju još od 1789. godine – mogu prevazići ukoliko se problem teritorijalnog ustrojstva Francuske postavi na principima organske solidarnosti.

No, ukoliko je očigledno da korporacija može biti supstitut teritorijalne organizacije, ostaje pitanje da li je Dirkem vidi kao nosioca vertikalne podele vlasti? Takođe, da li je opravdano tvrditi da su korporacije kvazirepublike ukoliko ne bi istovremeno bile i zasebna politička tela? Rekli bismo da je odgovor na prvo pitanje pozitivan, a na drugo negativan. Dirkem predviđa dvostruku političku ulogu korporacije. Na njenom vrhu nalazi se savet, koji se stara o unutrašnjim pitanjima korporacije, a istovremeno čini i elektorski kolegijum (*collège électoral*), te odlučuje o vladi i njenim članovima na nacionalnom nivou vlasti. Dirkem smatra da bi ovo bilo bolje rešenje (od postojećeg, teritorijalnog modela), jer izabrani članovi saveta korporacija u većoj meri poznaju interese i probleme njenih članova, odnosno organizacije kojoj pripadaju. Profesionalne linije podela kao osnova političke organizacije su smislenije rešenje zato što odražavaju samu društvenu strukturu.

Profesionalni život u jednom društvu nikada ne prestaje, a ova činjenica omogućava prevazilaženje 'stare boljke' predstavničke demokratije – otuđenja izabranih predstavnika od samih građana. Saveti koji bi se nalazili na vrhu korporacija bili bi u stalnom kontaktu sa (nacionalnom) vladom, ali i sa samim članovima korporacija, odnosno čitavom populacijom (Durkheim 1950: 124). Od najnižeg do najvišeg nivoa vlasti interesi bi se znano lakše artikulisali i efikasnije prenosili jer bi postojali stalni kontakti između članova korporacija, njenih saveta i (nacionalne) vlade. Nedorečenost projekta reforme je očigledna i u ovom slučaju. Možemo samo pretpostaviti da bi u korporativnom sistemu postojali stalni kanali političke komunikacije između svih navedenih elemenata, kao i da se time otvaraju dodatni mehanizmi međusobnih uticaja (koji nisu prisutni u 'teritorijalnom' modelu). Izvesno je da Dirkem u društvenim korenima vidi poreklo političkih problema:

„Dakle političke tegobe imaju iste korene kao i društvene nevolje od kojih patimo. One se takođe duguju nedostatku sekundarnih organa postavljenih između države i ostatka društva. Već smo videli da se ovi organi čine neophodnim kako bi sprečili tiraniju države prema pojedincima; sada vidimo da su neophodni kako bi sprečili individue da rastvore [d'absorber] državu” (Durkheim 1950: 127).

Očigledno je da korporacijama ne nedostaje unutrašnja, ali ni 'spoljašnja' politička dimenzija. Teritorijalna politička struktura bila bi, prema Dirkemu, u potpunosti



zamenjena korporativnom. Kao jedan od argumenata, koji se najčešće javlja u prilog ovakvom rešenju, jeste odgovor na problem identifikovan od strane Monteskeja i Tokvila. Korporacije kao posredujuća tela svakako se bitno razlikuju od zamisli koje su oni ponudili, ali se izvor problema sagledava na veoma srodan način. Ovo je još jedno mesto koje nam pokazuje da se Dirkeмова reforma nikako ne može svesti na revitalizaciju srednjevekovnih korporacija. Ovakva uloga korporacija u srednjem veku (ili *starom režimu*) nikada nije postojala.

Uzged, želimo da ukažemo na sličnost sa Marksovim shvatanjem odnosa društvenog i političkog. Oba autora polaze od pretpostavke da su politički problemi i konflikti mogu razumeti i svesti na nivo sukoba ili saglasja relevantnih društvenih grupa (u Marksovom slučaju klasa). Možda se najbolje ovakav DirkeMOV odnos uočava u pogledu njegovog tretmana korporacija: „Naša politička slabost posledica je istog uzroka kao i naša društvena bolest: odsustva sekundarnih okvira umetnutih između pojedinca i grupe” (Durkheim 1950: 116). Ne može se na osnovu jedne rečenice suditi o celokupnoj zaostavštini DirkeMOVе političke misli. Međutim, DirkeM nije na drugim mestima ili u drugim radovima pokazao više sklonosti za, burdijeovski rečeno, autonomiju političkog polja.

DirkeM nije na bilo kojem mestu svog obimnog opusa eksplicitno negirao potrebu postajanja (horizontalne) podele vlasti u Monteskejevom određenju tog pojma. Istovremeno, ne možemo tvrditi ni da se za takvu podelu posebno zalagao. Stoga, treba istaći da je DirkeM izražavao opreznost spram države kao kolektivnog tela, bez obzira na to ko i na koji način u njeno ime vrši vlast, odnosno predstavlja gore navedenu opasnost. Poželjni politički poredak podrazumeva usaglašavanje interesa, ali se oni posmatraju kao kolektivni i normama jasno ograničeni. Model u kojem međusobno 'sudarajuće' sile stvaraju privremenu ravnotežu egoističnih i parcijalnih interesa unutar samog vrha države, nije za DirkeMA željeni prizor francuskog društva. U slučaju Marksovog shvatanja klase (Molnar 2002: 135), u pogledu njene političke dimenzije, može se uočiti srodnost sa DirkeMOVим shvatanjem politike. Odnosi između kolektiva gotovo su jedini izvor političkih sukoba, ali i potencijalnih rešenja. Pojednostavljeno rečeno i DirkeM i Marks političku ravan političke dinamike i sukoba svode na odnose relevantnih društvenih grupa. Konflikti unutar političkog polja uvek se javljaju kao refleksija drugih sukoba

### 5. 3. *Dirkem i solidarizam*

Opisujući poziciju solidarizma, spram ostalih političkih i ekonomskih alternativa u Trećoj republici, Džojz Hejvord (Joyce Hayward) tvrdi da je ova ideologija od svakog uzela ponešto, ali da nikome nije dugovala sve. Tako solidarizam dovodi u vezu sa ekonomskim liberalizmom, marksističkim kolektivizmom, katoličkim korporativizmom i anarhističkim sindikalizmom (Hayward 1961: 20). U slučaju solidarizma se ne radi tek o jednom od mnogobrojnih predloga reforme koji se javljaju u Francuskoj tokom druge polovine XIX veka. Kako se često tvrdi, u pitanju je 'zvanična ideologija' Treće republike, utemeljena na ideji izmirenja prva dva ideala Revolucije – slobode i jednakosti. Koliko je Dirkemova ideja originalna, a koliko duguje navedenoj 'doktrini' možemo videti tek kada ih uporedimo. Solidarnost postaje sinonim za jedan od ideala iz slavne parole<sup>248</sup> – bratstvo (Bourgeois 1896: 6). Ono je najznačajnija vrednost i oslonac u težnjama mlade republike da se sačuva od potencijalnih opasnosti klasnog rata (Bourgeois 1914: 125). Da bismo bolje razumeli osnovne ideje solidarizma moramo, makar delimično, osvetliti ulogu njenog tvorca i utemeljivača političkom životu Francuske. Ko je bio Leon Buržo (Léon Bourgeois, 1851–1925)?<sup>249</sup>

Zanimljivo je da ime ovog autora, kod poznavalaca istorije, ne mora prevashodno buditi asocijacije na navedenu ideologiju ili pokušaj rešavanja socijalnog pitanja u Trećoj republici. Njegovo ime se najčešće vezuje uz nastanak Lige naroda, međunarodne organizacije koja se neretko posmatra kao preteča Ujedinjenih nacija. Zbog angažovanja povodom njenog osnivanja Buržo 1920. godine dobija Nobelovu nagradu za mir. Reč je o prominentnoj političkoj figuri Francuske koja je imala veoma bogatu i zanimljivu karijeru. Po obrazovanju je bio pravnik ali je pokazivao veoma širok spektar interesovanja. Tako je vreme posvećivao i izučavanju različitih oblasti ljudskog stvaralaštva: hinduizmu, sanskritu, muzici, vajarstvu itd.

Političku karijeru započinje svojim mandatom sreskog načelnika (*sous-préfet*) 1876. godine, a zatim obavlja funkciju prefekta (*préfet*) u različitim departmanima, da bi

---

<sup>248</sup> *Liberté, égalité, fraternité.*

<sup>249</sup> Solidarizam ćemo u ovom radu posmatrati isključivo kroz njegova dela.

1887. godine postao upravnik policije (*préfet de police*). Već naredne godine se kandiduje kao predstavnik iz departmana Marn (Marne) na dodatnim (prevremenim) izborima za nacionalnu skupštinu (*Assemblée nationale*) (Hayward 1961: 21). Na navedenim izborima je osvojio oko 46,000 glasova i tako pobedio svog oponenta generala Bulanžea (Georges Ernest Jean-Marie Boulanger), koji je dobio poverenje tek nešto više od 16,000 birača. To je bila najava za poraz bulanžista, koji će se dogoditi na izborima održanim naredne godine (1889). Buržoa je u različitim vladama obavljao funkcije pomoćnika ministra, ministra i predsednika vlade (Jennings 2006: 65). Tako je bio ministar unutrašnjih i spoljnih poslova, ministar pravde i obrazovanja, a predstavljao je Francusku i na Haškoj mirovnoj konferenciji.<sup>250</sup> S obzirom na to da period Treće republike nisu odlikovale stabilne političke prilike, funkcije koje je obavljao u različitim vladama bile su kratkog daha. Ali zašto uopšte uzimamo u razmatranje život i delo jednog francuskog političara i ideologa? Da li je njegova solidaristička misao bila posebno originalna? Teško da bi se na ovo pitanje mogao dati pozitivan odgovor. Ona je predstavljala eklektičku reakciju na goruća politička i socijalna pitanja koja su odlikovala *Belle Époque* (Hayward 1961: 22).

Buržoa svoje najznačajnije ideje iznosi u nevelikom delu pod naslovom *Solidarizam (Solidarité)* koje se prvi put pojavljuje 1896. godine, a tokom narednog perioda knjiga doživljava niz novih izdanja. Nas će prevashodno zanimati sličnosti i razlike koje se javljaju između dvojice autora, stoga nećemo pažnju posvetiti svim izvorima solidarističke misli. Moramo skrenuti pažnju na jedan metodološki problem koji se u ovom pogledu može javiti. Zajednički republikanski koreni njihovih ideja mogu stvoriti sliku 'prividne korelacije', što ne mora biti posledica njihovog međusobnog

---

<sup>250</sup> „Posle izborne pobeđe nad generalom Bulanžoom (1888), obavljao je uzastopno dužnosti ministra unutrašnjih poslova, obrazovanja i pravosuđa, a od 1. novembra 1895. do 21. aprila 1896. predsedavao je prvoj jednobojnoj radikalnoj vladi, izabran prvenstveno zahvaljujući podršci poslanika okupljenih oko već ostarelog bivšeg socijaliste Luja Blana. Godine 1899. odbio je ponuđeno mesto predsednika Republike da bi se, kao francuski opunomoćenik, posvetio radu u međunarodnim mirovnim i arbitražnim komisijama. Posle Drajfusove afere, iz koje je Radikalna partija izašla ojačana, Buržoa je bio biran za predsednika Nacionalne skupštine (1902), senatora (1905), ministra spoljnih poslova (1906. i 1914), odnosno ministra rada (1912. i 1917). Neposredno posle rata ušao je u Akademiju moralnih i političkih nauka, Senatom je predsedavao od 1920. do 1923, a njegov međunarodni ugled bio je krunisan 1920. dodelom Nobelove nagrade za mir” (Mimica 2004: 84, fusnota 14).

uticaja (bez obzira na pravac i smer takvog toka razmene ideja). Ideje utemeljivača solidarizma će nam poslužiti kao izvesno ogledalo koje ukazuje na osobenost Dirkemovog predloga reforme, odnosno na važne razlike. Drugim rečima, želimo ukazati da njegov predlog reforme nije tek puka kompilacija solidarističkih ideja. Šta spaja i razdvaja dva autora?

Kao i u slučaju Dirkema, Buržoa iznošenje svojih ideja i predloga započinje 'presekom stanja stvari', odnosno razmatranjem alternativnih viđenja i rešenja društvenih problema s kraja XIX veka. Na samom početku ove knjige možemo primetiti logiku njenog autora koji kroz dijalektički odnos teži da uspostavi određenu sintezu između suprotstavljenih tabora ideološkog spektra tadašnje Francuske – ekonomista (*la science économique*) i socijalističkih škola (*les écoles socialistes*) mišljenja (Bourgeois 1896: 8). U slučaju liberala (ekonomista), tvrdi Buržoa, početna pretpostavka razvitka društva je sloboda pojedinca, dok je svojina njena posledica, ali i garancija njenog postojanja. Sa druge strane, stajalište socijalista vezuje za kolektivističke predstave o društvu. Buržoa smatra da ni jedna od dve navedene škole mišljenja ne može dati adekvatan odgovor na pitanje (re)distribucije. Na kraju XIX veka Dirkem i Buržoa svako nisu jedini autori koji pokušavaju da pronađu 'srednji put' između dva suprotstavljena tabora (Hayward 1959: 265). Francuski nobelovac socijalističkoj školi mišljenja zamera shvatanje uloge države koja za sebe uzima pravo da vrši arbitrarnu raspodelu prihoda i rashoda u jednom društvu (Bourgeois 1914: 120).

Nema nikakve sumnje da su zajednički koreni dvojice autora dublji od pomenutog republikanskog nasleđa. Uticaj pozitivizma je u oba slučaja sasvim neosporan. Tako Buržoa pojavu pojma solidarnosti u razvijenim društvima vidi u dostizanju visokog stepena evolucije, koji između ostalog podrazumeva „naučni metod i ideju morala” (Bourgeois 1896: 10). Na jednom mestu Buržoa tvrdi:

„Istina, u domenu sociologije, kao i u svim ostalim, izgleda se može dostići samo nepristrasnim utvrđivanjem činjenica. Ekonomski i društveni fenomeni su potčinjeni, od sada to znamo, neizbežnim zakonima, kao i fenomeni u fizici, hemiji i biologiji. Oba domena su podložna neizbežnim odnosima uzročnosti, a metodična indukcija dozvoljava samom razumu da ih spozna i meri” (Bourgeois 1896: 14).

Sa istim ubedeñjem Buržoa ponavlja neke od postulata Kontove filozofije – ubedeñnost u neumitni i evolutivni istorijski tok, kompleksnost socijalnih fenomena koji otežavaju naučno proučavanje društva i shvatanje da se politička intervencije mora povinovati prirodnim i društvenim zakonima razvitka. Međutim, bez obzira na spoznaju neumitnih zakona koje nauka otkriva iz njegovog pera progovara i stara pozitivistička vera u reformu svega postojećeg. Buržoa poredi ulogu prirodnih i društvenih nauka tvrdeći da su prve omogućile promenu i preoblikovanje prirode po potrebi čoveka, dok će pojava drugih omogućiti transformaciju samog društva.

Postojanje zakona, otkrivenih od strane društvenih i humanističkih nauka, nije kruti okvir koji unapred isključuje svaku (političku) intervenciju. Društveni tokovi se mogu menjati uz poštovanje ograničenja koje nam zakon nameće. Tako se preoblikovanje materijalne prirode po potrebi čoveka može izvršiti uz saznanje o mogućnostima koje nam prirodni zakoni dopuštaju. Na primer, univerzalni zakon gravitacije ne mora biti prepreka u takvim poduhvatima, već osnova od koje se kreće. Njegov otklon od ekonomista (liberala) prati upravo navedenu liniju argumentacije. Buržoa smatra da nisu u pravu kada zagovaraju nemešanje države u domenu ekonomije sa obrazloženjem da će tržište kao mehanizam na najbolji način izvršiti alokaciju resursa. Bez obzira na postojanje univerzalnih ekonomskih zakona (na primer, ponude i tražnje) politička intervencija ostaje kao mogućnost. Kao konačni cilj se javlja mirna i kontinuirana evolucija svih kako bi se ostvario puni potencijal ljudske vrste i društva (Bourgeois 1896: 17).

Osim toga javljaju se brojna mesta koja ukazuju i na druge sličnosti između dvojice autora. Biologizam spaja misao našeg sociologa i 'zvaničnog ideologa' Treće republike. Sam koncept solidarnosti Buržoa pronalazi upravo u biologiji (Bourgeois 1896: 28). On se javlja kao model koji nam može poslužiti da bolje razumemo kako samo društvo funkcioniše. Lako je uočiti težnju da se pomoću analogija iz prirodnog sveta objasne mehanizmi funkcionisanja samog društva. Ni kod jednog se ona ne javlja kao borba koja vodi ka sukobu (nasilju) i dominaciji jednih nad drugima. Buržoa ga posmatra u duhu međusobne saradnje delova koji menjaju samu celinu, ali i elemente od kojih je ona sačinjena.

Teško je složiti se sa Stjernom (Steinar Stjernø) koji tvrdi da je Buržoa od Darvina preuzeo ideju brutalne borbe između svih prirodnih bića (Stjernø 2004: 146). Tako se

uspostavlja koordinacija jedinki koje postaju međusobno zavisne čineći neophodne elemente u funkcionisanju sistema (Bourgeois 1896: 26–27). Osim biologizma, Buržoa pokazuje i jasnu sklonost ka evolucionizmu, koji se javlja u veoma sličnoj interpretaciji kao i kod Dirkema. Evolucija se, po njegovom mišljenju, može uočiti kroz razvoj stepena slobode individua. Tokom vremena sloboda individua postaje sve opsežnija, ali se istovremeno uspostavlja princip po kojem sve postoji zbog zajednice (*unités*), ali i zajednica zbog svakog pojedinca (Bourgeois 1896: 27).

Pojam svesti (*conscience*) javlja se kao još jedna spona između dvojice autora. U pitanju je pojam koji u francuskom jeziku istovremeno označava svest, ali i savest. Kod oba autora pojam se javlja sa očiglednim moralnim konotacijama. Tako Buržoa ističe da čovek nije puka „inteligencija koja posredstvom nauke objašnjava prirodu, on je istovremeno i savest [*conscience*]” (Bourgeois 1896: 15). Čovek kao racionalno biće teži istini, a kao svesno [*conscience*] dobru (Bourgeois 1896: 15). Svest je, kao i razum, podvrgnut zakonima razvoja koja se otelovljuje u istoriji religije, filozofije, običaja i zakona (Bourgeois 1896: 31). Međutim, ne radi se samo upotrebi pojma individualne svesti. Iako ne upotrebljava pojam kolektivne svesti (*collective conscience*), možemo naći upotrebu pojma zajedničke svesti (*conscience commune*): „individualna svest, pomešana sa akcijom, uzdiže se u zajedničku svest koja objektivizuje ovu akciju i progovara kroz nju” (Bourgeois 1896: 30).

Imajući u vidu sve gore navedeno, ali i konkretnije razmatranje društvenih institucija mogu se uočiti dodatne sličnosti. Buržoa smatra da napredak privatni i javnih institucija samo posledica razvoja morala. „Porodica, pleme, grad, država, sloboda, imovina, nasledstvo, suverenitet [...]” predstavljaju institucije koje se razvijaju kao i sam moral (Bourgeois 1896: 32). Još konkretnije i bliže Dirkemovim stavovima, Buržoa tvrdi da se moralni zakoni, koji se spolja nameću pojedincima, ne mogu tražiti van opštih uslova samog društva. Pojedinac ima pravo da razvija svoj život, ali u isto vreme pripada i celini bez koje se život ne može razvijati, pa ni sačuvati (Bourgeois 1896: 34–35).

Ali šta je osnova solidarističke doktrine koju Leon Buržoa propoveda? Koliko je udeljena od Dirkemove zamisli reforme? Mimica nam ukazuje na zajedničke korene solidarizma i Dirkemove sociologije,<sup>251</sup> ali primećuje i da izostaje direktno referisanje

---

<sup>251</sup> „Ali, ne samo što se dirkemovska sociologija preporučivala kao teorijska osnova vladajuće socijalne filozofije već je i solidarističko učenje tražilo u novoj nauci o društvu svoje iskustveno i racionalno

između dvojice autora u bilo kojem smeru. Dirkem ne želi da pozivanjem na jednog političara i ideologa svom predlogu reforme uskrati distinktivnu crtu naučnosti. Buržoa nema razloga da se tokom pisanja prvog izdanja *Solidarnosti* poziva na jednog „provincijalnog profesora pedagogije” (Mimica 2004: 79).

Centralni pojam – solidarnosti – ne označava samo veze između grupa i pojedinaca koji žive u datom društvu. Odnos solidarnosti uspostavlja se kao relacija različitih generacija koje su sukcesivni nosioci razvojnog toka civilizacije. Buržoa preuzima od Konta ideju duga, koji nove generacije moraju vratiti kako bi isplatile sve što su od prethodnih dobile (Stjernø 2004: 32). Svaki pojedinac, odmah nakon svog rođenja, u 'amanet' dobija čitavo (pre svega nematerijalno) nasleđe koje mu ostavljaju prethodne generacije. Na samom početku svog života postaje dužnik koji primajući svo akumulirano nasleđe<sup>252</sup> stupa u ulogu zajmoprimca prema društvu. Dug se ne odnosi samo na njegovu neposrednu (porodičnu) okolinu, jer ono što nasleđuje nisu samo plodovi rada i stvaralaštva njegovih krvnih srodnika i predaka. Čovek bez društva jednostavno ne može opstati kao individua. Ono je osnova njegove dužnosti i cena njegove slobode (Bourgeois 1896: 41). Čovek nije dužnik samo prema generacijama koje su mu u nasleđe ostavile sve što svojim rođenjem zatiče, jer istovremeno ima obavezu i prema generacijama budućim generacijama (Bourgeois 1896: 51). 'Bogatstvo' koje je nasledio mora uvećati pre nego što ga prenese na nove generacije.

Ovu neobičnu konstrukciju o dugu novih generacija prema prethodnim Buržoa izvodi sa jasnim ciljem. Takvim diskursom stvara prostor koji bi obezbedio temelj za intervenciju države (društva) van okvira liberalne misli. Ukoliko svaki pojedinac dolazi na ovaj svet sa izvesnim dugom prema društvu, onda se i društvo može javiti kao legitimni potražilac. Ovakvu ideju objašnjava pomoću analogije sa privrednim preduzećem koje svoj dobitak ne zadržava u potpunosti za sebe, već ga deli na razne rashode načinjene

---

utemeljenje. Zasada je dovoljno reći da su svi vodeći teoretičari solidarizma, pa i njegovi popularizatori, u svome nastojanju da jedan politički program naučno zasnuju, posezali za sociološkim argumentima, koji su imali da potkrepe tvrdnju o izvornoj čovekovoju društvenosti. Kada se čitaju spisi Leona Buržoa mogao bi se steći utisak da je taj rodonačelnik solidarističkog pokreta neprestano imao pod rukom Dirkemove 'rane radove', pre svega tezu o podeli rada. Videćemo, međutim, da se razlozi ove neobične međusobne srodnosti jedne *naučne teorije o društvu* i jednog *ideološkog projekta* imaju prožeti u zajedničkim idejnim izvorima koji su obeležili ondašnji duh vremena” [kurziv u originalu] (Mimica 2004: 78).

<sup>252</sup> Na primer, jezik ulazi u 'ukupan obračun duga' (Bourgeois 1896: 48).

kako bi se profit ostvario (Bourgeois 1896: 42). Zanimljivo je da Buržo, isto kao i Dirkem, navodi primere u kojima država, u određenim okolnostima, suspenduje individualna prava pojedinaca. Čak i u državama sa velikim stepenom slobode zakonodavac uzima za pravo da interveniše u korist opšteg interesa i time ograniči sklapanje ugovora između dve strane. Zbog toga se u interesu stabilnosti porodice zakonom predviđa način sklapanja braka. Država može da suspenduje slobode i u slučaju vanrednih okolnosti poput pojave rata ili gladi (Bourgeois 1896: 56–57).

Kako bi se ovo pravo države, odnosno društva moglo materijalizovati? Buržo predlaže uspostavljanje tzv. *kvaziugovora*. Kao i u slučaju mnogo drugih pitanja, ne otkriva puno u pogledu dizajna i pojedinosti ovog pravnog akta. Koreni samog pojam solidarnosti nalaze se u pravu i pravnoj nauci (Hayward 1959: 269–270), što se uočava i u navedenom pojmu. Ipak, može se reći da se kroz ovaj ugovor utvrđuje koliko svako duguje društvu u kojem živi i kako će takvu obavezu ispuniti. Zanimljivo je da se u formalnom smislu određuje kao ugovor koje se sklapa retroaktivno (Bourgeois 1896: 56–57), odnosno bez eksplicitnog pristanka strana uključenih u njegovo 'potpisivanje'. U jednoj fusnoti Buržo ističe detalje koji opravdavaju neobičan karakter retroaktivnosti. Mogućnost uspostavljanja baš takvog ugovora pronalazi u građanskom pravu, jer, na primer, Građanski zakonik (*Code civil*) ostavlja takvu mogućnost (Bourgeois 1896: 56–52, fusnota 21). Građanski zakonik, kako tvrdi Buržo, daje mogućnost da se kvaziugovor tretira na isti način kao i svaka druga obligacija, odnosno da se obaveze koje nisu eksplicitno preuzete izjednače sa odredbama 'pravog' ugovora.

Da li se može reći da je Dirkemov predlog reforme francuskog društva oblikovan pod uticajem 'zvaničnog ideologa' Treće republike. Sličnosti između dvojice autora su očigledne. Osim svih navedenih tačaka spajanja treba primetiti da je pojam solidarnosti od centralnog značaja za oba autora. Moglo bi se reći da su u jednakoj meri težili ostvarenju jedinstva francuske nacije utemeljenom na vrednostima Revolucije, pozitivizma, nauke i moralne obnove. Ali sličnosti je lakše primetiti na opštem nivou analize. Kada se u razmatranje uzmu pojedinosti razlike postaju očiglednije.

Prvo Buržo nikada nije predlagao obnovu korporacija (profesionalnih udruženja) na kojima bi se zasnivao celokupan moralni, politički i ekonomski poredak francuskog društva. Pojam solidarnosti u slučaju francuskog političara ostaje prilično neodređen i svodi se na niz uopštenih floskula. Nisu u pitanju samo korporacije, jer se u njegovom



delu ne nalazi bilo kakva institucija koja bi bila ekvivalent. Smatramo da kooperacije i mutualizam koje je Buržoa javno podržavao ne mogu biti izjednačeni sa korporacijama iz najmanje dva važna razloga. Prvi se odnosi na političku dimenziju i razliku koja se javlja između korporacija i kooperacija (mutualističkih udruženja). Profesionalna udruženja se u Dirkemovoj zamisli javljaju kao potencijalna alternativa čitavog parlamentarnog sistema Francuske, što van svake sumnje predstavlja dimenziju koja nedostaje solidarističkoj viziji društva.

U pogledu političke uloge razlika se može posmatrati na još jednom nivou analize – lokalnom. Lokalni nivo problema je u bliskoj vezi sa nacionalnim. Ma koliko dva predloga reforme delila zajedničkih elemenata Buržoa nije video udruženja potencijalno novo rešenje teritorijalne reorganizacije Francuske. Drugim rečima, Buržoa, za razliku od Dirkema, ne tvrdi da bi navedena udruženja trebalo da dođu na mesto postojećih jedinica lokalne samouprave (distrikt). Francuski nobelovac je podržavao razvijanje nacionalne mreže mutualističkih udruženja ali podružnice (ili lokalne jedinice) nisu bile viđene kao oslonac nove teritorijalne organizacije.

Nema sumnje da je Buržoa podržavao kooperacije kao konkretne oblike udruživanja rada i kapitala. Međutim, one nisu bile ospoljavanje radikalnih stremljenja koja Dirkem predlaže u vezi sa privatnom imovinom. Buržoa ne smatra da bi kooperacije trebalo da zadiru u pravo raspolaganja individualnom svojinom (kapitalom). U govoru održanom 1896. godine Buržoa navodi da su kooperacije pomirile sukob između rada i kapitala i tako „dale jasnu moralnu osnovu privatnoj svojini” (Bourgeois 1914: 121). Odmah zatim konstatuje da ne bi trebalo izmešati slobodu i svojinu svih u jednu veliku celinu u kojoj sve nestaje. Naprotiv, trebalo bi „afirmisati slobodu individue i njegove svojine” pod uslovom da je stečena u skladu sa moralom i pravdom (Bourgeois 1914: 122). Država može zadirati u privatnu svojinu samo kroz poreze. Progresivno oporezivanje je novina za koju se Buržoa otvoreno zalaže. Takođe, Buržoa predlaže da se u određenim slučajevima može izvršiti nacionalizacija privatnih preduzeća ukoliko je njihova delatnost od izuzetnog značaja za čitavu državu. Ma koliko njegovi predlozi bili daleko od ideja klasičnih ekonomskih liberala, značajno su manje radikalni od Dirkemovih. Buržoa i njegovo viđenje reforme bi se teško moglo pomiriti sa Dirkemovim shvatanjem korporacije koja bi bila čvorišna tačka 'kruženja' imovine.

Nigde nismo dobili odgovore kako bi se kvaziugovor konkretno uspostavljao, odnosno šta bi predstavljale posledice postojanja takvog pravnog akta. Moglo bi se reći da se i u slučaju Dirkemovih predloga reforme javlja niz otvorenih pitanja i nedorečenosti, ali se svakako radi o konceptu koji je mnogo većoj meri razvijen i razrađen. Uopštene floskule, u velikoj meri prisutne u *Solidarnosti*, ne javljaju se tako često kod Dirkema.

Imajući na umu navedene elemente Dirkemovog shvatanja korporacije, iznete u prethodnim poglavljima, tvrdimo da se dug prema solidarizmu i njegovom rodonačelniku mora uzeti sa oprezom. Argumentaciju koju iznosi Mimica povodom momenta objavljivanja i sadržaja *Predgovora* za drugo izdanje *Podela* moramo uzeti sa oprezom (Mimica 2004: 77–78). On ističe da je Dirkem bio okuražen novim političkim prilikama u Francuskoj kada je shvatio „da je ideja koju je isprva dao tek naslutiti u međuvremenu zadobila status jednog od središnjih elemenata zvaničnog učenja Radikalne partije” (Mimica 2004: 78). Osim toga, Dirkem je prema Mimici mogao da ima još jedan motiv:

„[...] moguće je razumeti i kao vraćeni dug. Iste godine kada je on napisan sociolog je doživeo da njegova strategija zasnivanja nove nauke o društvu kao akademske discipline urodi, kao što smo videli, svojim najvećim uspehom: sociologovim naimenovanjem na pariskoj Sorboni” (Mimica 2004: 78).

Daleko od toga da Dirkem nije bio podložan uticajima političke klime njegovog vremena, ali u ovom slučaju moramo imati na umu i predavanja koja je držao tokom poslednje decenije XIX veka (*Sociološke lekcije*). Videli smo da se razrađeni predlozi reforme, koji sadrže mnoge radikalne elemente (u odnosu na ideje koje brani Buržoa), nalaze upravo u ovom delu. Sasvim je legitimno raspravljati da li je *Predgovor* u novom izdanju *Podela* od jednake važnosti kao i navedena studija nastala na osnovu predavanja, ali, u najmanju ruku, možemo reći da se takav stav mora uzeti sa velikom rezervom. Osim toga, ova dva rada (predgovor u *Podeli* i *Sociološke lekcije*) nisu u međusobnoj koliziji. U slučaju poslednje studije Dirkemov predlog reforme zatičemo u razvijenijem obliku, posebno u pogledu određenih pitanja. Možda možemo zaključiti da je Dirkem radikalizam stran Radikalnoj partiji ograničio na svoja predavanja. Dok je 'umiveni' i prihvatljivi predlog reforme ponudio u novom predgovoru.

Nesumnjivo je da su politička rešenja *socijalnog pitanja* koja je Buržoa zastupao bila po mnogo čemu srodna Dirkemovim. Tako Buržoa predlaže uspostavljanje udruženja koja bi svojim članovima pružala potporu, kao i niz prava garantovanih od strane države:

besplatno školovanje; ograničenje radnog vremena; osiguranje protiv bolesti, nezaposlenosti, nesreća; kase uzajamne pomoći; kreditne banke; uvođenje progresivnog poreza na prihod; itd. (videti više u: Mimica 2004: 91–92).

Ipak, treba imati na umu i razlike u tradicijama na koje se pozivaju. U tom pogledu javlja se jedan paradoks. Dok Buržoa baštini tradiciju francuskog mutualizma i kooperativizma (Mimica 2004: 113) bliskog socijalističkoj misli, Dirkem, već smo rekli, nominalno reaktualizuje instituciju esnafa starog režima. Buržoa pojam korporacije (*corporation*) u svojim najznačajnijim delima, sasvim razumljivo, pominje tek na nekoliko mesta<sup>253</sup> (Bourgeois 1913: 227; Bourgeois 1914: 18, 115; Bourgeois 1919a: 264; Bourgeois 1919b: 248, 401, 432). Dirkemov predlog je radikalniji (posebno u slučaju prava svojine) i u izvesnom smislu možda i bliži socijalističkim idejama od reformi koje predlaže Buržoa. U tom pogledu se o Dirkemovom izboru (imena) glavne institucije programa reforme može razmišljati i kao o izvesnom 'triku' kako se ne bi izazvao veliki otpor desnice i konzervativaca. Ukoliko to nije bila njegova namera, složili bismo se sa Mimicom da je esnaf kao model institucije zaista nesrećno odabran (Mimica 2004: 114–115).

Poređenje koje smo ovde izvršili sa reformističkim idejama Leona Buržoa ne ukazuje na sve sličnosti i razlike dvojice autora. Komparacija je postavila u fokus distinkcije koje su za nas bile od posebne važnosti. *Belle Époque* odlikuje pojava niza autora i teorija koji su svojim idejama, na jedan ili drugi način, bili bliski Dirkemovom programu reforme. Utopija o osnivanju korporacija, kooperacija i društava za uzajamnu pomoć svakako nije manjkalo. Ipak, Dirkem se izdvaja svojom odlučnom namerom očuvanja principa meritokratije i predlogom reforme prava institucije svojine (nasleđivanje). Ona je predstavljala važnu razliku i u odnosu na politički i simbolički veoma potentnu alternativu predloga reforme koju je nudio Buržoa.

---

<sup>253</sup> Naravno, pojam se javlja u različitim značenjima i kontekstima. U knjizi koja je proslavila ovog autora pojam korporacije se ne spominje (Bourgeois: 1896).

## 5. 4. *Dirkem i fašizam*

Imajući u vidu da u radu pokušavamo ocrtati uticaj jedne političke tradicije koju vidimo kao zasebnu spram socijalizma (komunizma), liberalizma i konzervativizma, ostavljamo prostor da se celokupni predlog Dirkemove reforme označi kao (proto)fašistički. Njegov predlog za formiranje korporacija posmatrali smo kao nameru da se na osoben način oživi republikanska tradicija kroz stvaranje zasebnih političkih tela – kvazirepublika. Takva ocena Dirkemovog istupanja u francuskoj javnosti može izgledati rizična jer postavlja pitanje da li je i u kojoj meri njegova reforma podudarana sa fašističkom vizijom države i društva. Ovakvo razmatranje nam se čini potrebnim iz najmanje još jednog razloga. U literaturi možemo naći rasprave o romantičarskom republikanizmu kao idejnom korenu fašizma (vidi: Molnar 2014: 9–19).<sup>254</sup>

Nezgodna sa razmatranjem optužbi za doprinos fašizmu ispoljava se u implicitnoj pretpostavci jedne vrste anahronizma. Dok se u pogledu odnosa spram socijalizma (komunizma), liberalizma i konzervativizma Dirkem manje ili više otvoreno očitovao, u slučaju fašizma indirektan pristup je neizbežan. Ukoliko krenemo od pretpostavke da se fašizam kao ideologija razvio tek nakon Prvog svetskog rata, Dirkem se ne može smatrati njegovim savremenikom, te je samim tim svaki neposredan odnos isključen. Međutim, nisu usamljena mišljenja da se početak fašizma ne mora tražiti u periodu nakon Velikog rata. Možemo ga uočiti već predratnoj Francuskoj. *Francuska akcija* kao katolička, monarhistička i antisemitska organizacija (Wilson 1955: 365), okupljena oko istoimenog časopisa osnovanog 1899. godine, predstavljala je jasan vesnik fašizma. Nolte smatra da se odnos između Francuske akcije i fašizma ne može shvatiti kao uzročno-posledični. Iako tvrdi da je uticaj neosporan, on ga opisuje kao odnos između filozofije i samog života (Nolte 1990: 153).

Šarl Moras (Charles Maurras) predstavlja autora koji je svojim pisanjem i javnim istupima u političkom životu oblikovao ideologiju Francuske akcije. U metodološkom

---

<sup>254</sup> Molnar suprotstavlja romantičarski i federalistički republikanizam. Smatramo da je Dirkemov predlog korporacija imao za jedan od svojih ciljeva upravo uspostavljanje jedne posebne vrste federalnog republikanskog uređenja zasnovanog na korporacijama.

pogledu smatramo ideje i stavove Šarla Morasa dovoljno 'reprezentativnim' za Francusku akciju kao organizaciju: „Doktrina Francuske akcije našla je najizvorniji, najcelovitiji i najjasniji izraz u Šarlu Morasu” (Nolte 1990: 40, fusnota 2). Moras je odrastao u katoličkom i monarhističkom okruženju, a na javnu političku scenu stupa tokom afere Drajfus, angažujući se na strani anti-drajfusovaca. Iako nije bio osnivač pomenutog časopisa, ubrzo se pridružuje njegovim osnivačima (Maurice Pujo i Henri Vaugeois) i aktivno učestvuje u promovisanju ideja njihove organizacije. Afera Drajfus važna je za razumevanje Dirkemovog odnosa prema fašizmu i njegovim korenima ne samo zbog Morasovog učešća na suprotnoj strani. Podsetimo, u središtu spora afere Drajfus je bio odnos francuske javnosti prema pitanju prava pojedinca u kontekstu 'vitalnih' interesa nacije. Dirkemova pozicija, kao i ostalih drajfusara, počivala je na ideji neprikosnovenih individualnih prava, koja ne mogu biti žrtvovana zarad 'viših' interesa, ma koliko oni bili važni. U ovom pogledu između njega i Morasa stoji jedan nepremostiv rasep. Istorija fašizma je van svake sumnje na strani Morasovog razumevanja 'viših' interesa.

Drajfusova afera nije eksces. Za Francusku akciju, ali i fašizam, postojanje figure javnog neprijatelja bilo je od konstitutivne važnosti za opstanak političkog poretka. U slučaju Drajfusove afere bilo je potrebno žrtvovati jednog Jevrejina kako bi se ostvarili viši nacionalni interesi. Tako se kao neprijatelji Morasovog *integralnog nacionalizma* javljaju različite društvene grupe. Na jednom mestu Moras tvrdi da Jevreji, protestanti, naturalizovani Francuzi i masoni predstavljaju privilegovan deo javnosti čiji se uticaj ispoljava u finansijskim institucijama, univerzitetu, administraciji itd. On ih vidi kao strano telo francuskog društva (Maurras 2010: 24). Takva slika neprijatelja u dobroj meri odgovara viziji opasnih i nepoželjnih grupa koje će neretko isticati i fašisti, odnosno nacisti. Koji su to ideali Francuske akcije i Morasa? „Naše najdraže ideje *red, tradicija, disciplina, hijerarhija, autoritet, kontinuitet, jedinstvo, rad, porodica, korporacija, decentralizacija, autonomija, radnička organizacija*, čuvane su i usavršavane od strane katoličke crkve” [kurziv u originalu] (Maurras 1907: 5).

Ukoliko bismo Dirkema posmatrali kao autora koji je takođe pridavao značaj redu, hijerarhiji i autoritetu mogla bi se konstatovati vrednosna srodnost između dva autora. Štaviše, rekli bismo da se navedene vrednosti mogu pronaći i u okvirima republikanskog nasleđa. Međutim, Dirkema i Morasa razlikuje odnos prema tradiciji. Dok je za poslednjeg ona osnov reda, hijerarhije i autoriteta, u slučaju Dirkema tradicija nije i ne

može biti važna sama po sebi. Red, hijerarhija i autoritet moraju proizilaziti iz meritokratskih principa u čijim temeljima su potrebe modernog, industrijskog društva. Poslednje se najbolje može uočiti kada se uzme u obzir Dirkegov odnos prema nosiocu tradicije i temelju celokupnog društva u očima *Francuske akcije* – katoličkoj crkvi (Durkheim 2014: 166). Francuska akcija je decentralizaciju posmatrala po uobičajenom teritorijalnom principu. Moras u svom kratkom spisu *Ideja decentralizacije (L'Idée de la décentralisation)* ističe: „Ko želi da reorganizuje našu naciju moraće iznova da stvori prvobitne komunalne i provincijske elemente. Ko želi da ostvari nacionalistički program mora početi sa nacrtom federacije” (Maurras 1898: 50). Videli smo da je ideja decentralizacije kod Dirkega ipak poprimila specifičan oblik i nije počivala na teritorijalnom principu. Takođe, pojam decentralizacije podrazumevao je monarhijsku decentralizovanu državu (Sutton 2002: 243), što samo po sebi govori o srodnosti sa Dirkegovom vizijom države.

Moras, sasvim očigledno, korporacije vidi kao deo nasleđa društvene organizacije srednjeg veka. Konkretniji oslonac predstavljaju ideje autora koji su pripadali krugu katoličkog društvenog pokreta – De la Tour di Pen (Charles-Humbert-René de La Tour du Pin) (Sutton 2002: 145). Konceptualizaciji korporacije Moras nije posvećivao mnogo pažnje, te se ona javlja kao prilično uopšten i neprofilisan koncept. Poslednje se svakako može reći za njegove publikacije nastale do 1917. godine (godina Dirkegove smrti). Prema Takeru, korporacija je za Francusku akciju i Morasa bila način da se ekonomski problemi izmeste iz sfere politike. Država se ne sme javiti kao arbitar i intervenisati u ekonomiju, jer je takav odnos znak pervertiranosti (Tucker 1955: 578). U tom pogledu može se govoriti o sličnosti sa Dirkegovom koncepcijom, u kojoj se korporacija takođe javlja kao agens depolitizacije ekonomije. Neutralizacija ekonomskih problema kao potencijalno političkih predstavlja poželjno rešenje u oba slučaja. Pred početak Drugog svetskog rata Moras objavljuje *Moje političke ideje (Mes idées politiques)* u kojem nešto više pažnje posvećuje ideji korporacije. Napomenimo još jednu važnu razliku: Moras se javlja kao vatreni pobornik privatne svojine.<sup>255</sup> Videli smo kako je Dirkem shvatao

---

<sup>255</sup> „Imovina je prirodna zaštita čoveka, životinje koja više radi nego što misli, kojoj je to potrebno, sa svojim slabostima, nezadovoljstvo koje nosi od kolevke stvara skučenu potrebu da preoblikuje ono što ga okružuje. Paskal je pogrešno ismevao siromašnu decu koja bi rekla: ovaj ugao je moj” (Maurras [1937]: 60).

genezu institucije privatne svojine i na koji način je želeo da je izmeni i integriše unutar sistema korporacija.

U svom istorijskom prikazu nastanka i razvoja privatne svojine često je posezao za Fistelom de Kulanžom kao historiografskim autoritetom (Durkheim 1950). Spojnica između Dirkemove sociologije i *Francuske akcije* može se tražiti i u delu slavnog francuskog istoričara. Svoje idejne izvore, slično fašizmu, tražili su ne veoma različitim, a katkad i neočekivanim mestima. De Kulanž je za Francusku akciju bio važan zbog njegovog protivljenja nemačkoj historiografiji i romantizmu (Wilson 1973: 124). Wilson nas upozorava na prilično jednostrano tumačenje dela Fistela de Kulanža od strane Francuske akcije koje opisuje kao 'kidnapovanje'. Njegovo delo su čitali kako bi pronašli potvrdu jedinstva francuske istorije koja je isključivala period Revolucije i dobar deo XIX veka. Još važnije, u delu Fistela de Kulanža pronašli su dokaz o latinskim korenima francuske nacije i njenom kontinuitetu (Wilson 1973: 130). Takođe, uglavnom su se oslanjali na dela koja je Kulanž pisao u veoma specifičnim okolnostima – tokom francusko-pruskog rata (Wilson 1973: 130). Još jednom, sve ove interpretacije de Kulanža, od strane pripadnika Francuske akcije, bile bi strane i irelevantne za Dirkemov politički projekat. Bez obzira da li na Morasov javni, politički angažman gledamo kao na konzervativni ili (proto)fašistički, možemo reći da je dva autora delio veliki jaz.

#### 5. 4. 2. *Fašizam i korporacija*

Osim razlike spram individualnih prava i sloboda, između Dirkemove i fašističke (nacističke)<sup>256</sup> vizije poželjnog društva stoji još jedna međa razgraničenja – ideal i institucionalna uloga vođe i partije. Hitler je jednom ustvrdio da nacionalsocijalistički sistem mora biti izgrađen samo na snažnoj ličnosti vođe i poverenju u njegov autoritet (Pauley 1979: 274). Načelo vođe (*Führerprinzip*) svakako je neosporna karakteristika fašizma (Kühnl 1978: 107–110). Moglo bi se reći da su uloga vođe i partije konstitutivni

---

<sup>256</sup> Svesni smo razlika između fašizma i nacizma, ali ćemo ova dva ideološka pravca posmatrati kao dovoljno srodna, te ih možemo tretirati kao relativno koherentnu celinu.

element same definicije ove ideologije (Paxton 2004: 211). U proglasu iz 1942. godine možemo videti kako se čitav pravni poredak Trećeg rajha podvrgava implementaciji principa vođe.<sup>257</sup>

Hitlerova samopercepcija vođe koji mora ispuniti istorijske zadatke nije bila samo puka pravna formulacija. Njegova uloga, kao ostalih lidera fašističkih režima, imala je utemeljenje u ideologiji, ali i shvatanju samih vođa o sopstvenoj mesijanskoj misiji (Davidson, 1997: 260, Kershaw 2008: 43, 353). Kod Dirckema, međutim, takve elemente uređenja vlasti ne možemo naći. Nema naznaka koje bi nam ukazale na njegovu naklonost sličnoj ulozi vođe. Distinkcija između Dirckema i fašista bi se najkraće mogla opisati kao razlika između pobornika kulta ličnosti i pobornika kulta individue.

Slična je situacija i u pogledu odnosa prema jednopartijskom režimu. Možda bi se mogao steći utisak da je Dirckem u svom izlaganju i razmatranju željenog političkog sistema Francuske zapostavio pitanje partija i njihovih uloga. Ne može se negirati njegova namera uspostavljanja društva u kojem bi nastali novi mehanizmi društvenog konsenzusa u sferi ekonomije. Različiti interesi koji su sa ekonomskom proizvodnjom i raspodelom neraskidivo vezani stalni su izvor opasnosti za ostvarenje takvog zadatka. Kao što smo ranije naveli, Dirckem je 'izbegavao' direktno transponovanje društvenih i političkih problema na polje političke dinamike. Poredak u kojem bi svaka partija izražavala interese određenog segmenta privrede ili sloja nije optimalno rešenje za Dirckema. Pojednostavljeno rečeno, očigledna je želja da se za društvene i ekonomske probleme iznađe apolitično rešenje institucionalnog i organizacionog karaktera, a ne partijskog sučeljavanja interesa. Ne bi se moglo zaključiti da je upadljivo odsustvo razmatranja partijskih sistema značilo i negiranje njihovog značaja i slobode da se različite ideološke provenijencije artikulišu. S obzirom na to da se načelne srodnosti između Dirckemove i

---

<sup>257</sup> „Nema sumnje da vođa u trenutnom ratnom stanju, u kome nemački narod vodi borbu za biti ili ne biti, mora raspolagati pravom da čini sve što služi ili doprinosi ostvarenju pobeđe. Zato vođa mora biti oslobođen od svih pravnih propisa da bi bio u stanju da kao vođa nacije, vrhovni vojni zapovednik, šef vlade, vrhovni sudija i vođa partije, u slučaju potrebe nagna svim raspoloživim sredstvima svakog Nemca, vojnika ili oficira, nižeg i višeg službenika ili sudiju, nižeg ili višeg partijskog funkcionera, podanika ili činovnika da ispunjava dužnosti i da u slučaju povrede dužnosti, nakon savesnog uviđanja, odluči i van propisanog postupka udalji prekršioca iz službe i oduzme mu rang i položaj” (citirano prema Kuljić 2009: 359–360).



fašističke vizije uređenja željenog društva ne mogu uspostaviti, našu pažnju ćemo usmeriti ka korporacijama kao 'spornom' mestu.

Dirkemov i fašistički pogled na dinamiku odnosa centralne države i korporacija su prilično različiti. Za Dirkema su korporacije politička tela u kojima se ostvaruje demokratsko izjašnjavanje, ali i prvi koraci u konstituisanju političke volje centralne države. Sa druge strane, fašistički vođa (diktator), partija i državni aparat zapravo kontrolišu celokupan društveni život, pa i same korporacije. One nisu bile (ni idejno, ni praktično) značajan faktor u artikulisanju političke volje. Smer je bio sasvim suprotan, od vrha ka korporacijama, a ne obrnuto, kao u slučaju Dirkemove zamisli. Razliku možda najbolje opisuje sam Musolini, koji je pomoću korporacije želeo da približi građanina uvede u „mašineriju države”.<sup>258</sup> Dirkemova vizija je imala 'suprotan predznak' jer je pretpostavljala 'umetanje' korporacije između države i pojedinca kako bi ga zaštitila od njenih nasrtaja. Međutim, u pogledu uloge korporacije postoji određena sličnost dva koncepta. Dirkem, kao i Musolini, vidi u korporacijama potencijalnu supstituciju parlamentarnom sistemu.<sup>259</sup> Za njega parlamentarizam predstavlja bespotreban sukob u uslovima jednopartijskog političkog sistema. Animozitet prema predstavničkoj demokratiji (parlamentarizmu) jeste tekovina romantičarskog republikanizma. Oспорavanja parlamenta kao organa zakonodavne vlasti, unutar sistema predstavničke demokratije, bila su prisutna u Francuskoj kao deo različitih političkih programa (republikanskih) partija i frakcija još od vremena Revolucije.

No, opet, u slučaju Dirkema očigledna je namera da se uz pomoć posredujućih tela – korporacija – demokratski impuls unutar države bolje artikulise od dna ka vrhu

---

<sup>258</sup> „Neću da se zadržavam na konciliativnoj – primirnoj – ulozi koju korporacije mogu da razviju i izvrše, i ne vidim nikakve smetnje za njihovu savetodavnu praksu. Već sada dešava se, da u svakoj prilici, kada Vlada treba da preuzme kakve značajne mere ona poziva zainteresovane. Ako to sutra postane obavezno za određena pitanja, ja ne vidim u tom ničega rđavog, jer sve što približava građanina u mašineriju Države, jeste korisno za socijalne i nacionalne ciljeve Fašizma” (Mussolini 1937: 20).

<sup>259</sup> „Jer potpuno je u skladu i shvatljivo da jedan Nacionalni savet korporacija može u potpunosti da zameni sadanji Poslanički dom: Dom poslanika je postao anahronizam i u samom svom imenu: to je institucija koju smo zatekli i koja je strana našem mentalitetu i našem osećaju fašističkom. Parlament pretpostavlja jedan svet koji smo mi srušili, pretpostavlja množinu stranaka, partijsku većinu i česte i dragovoljne napadaje na državna kola. Od dana kada smo mi uništili tu većinu, Poslanički Dom izgubio je bitni povod i razlog radi kojeg je postojao” (Mussolini 1937: 22).

(Durkheim 1950). Takva intencija se ne može pronaći kod Musolinija ili vođa drugih fašističkih zemalja. Koliko je Musolinijevo shvatanje uloge korporacije bilo udaljeno od Dirkegovog koncepta pokazuje nam položaj koji joj italijanski diktator namenjuje unutar celokupnog političkog i društvenog sistema. Sistem korporacija se može javiti svuda, tvrdi Musolini, ukoliko se zadovolje tri uslova: 1) jedna jedinstvena stranka, 2) „totalitarna Država, to jest država, koja apsorbira u sebe”, 3) i na kraju „period najvišeg idealističkog napona” (Mussolini 1937: 25). Institucionalni okvir fašizma se u ovakvom kontekstu javlja kao manje značajan jer totalitarna država čvrsto obuhvata, nadilazi i integriše sve elemente strukture. Korporacija jednostavno nije tako važno mesto integracije, kao što se to može uočiti kod Dirkega. Zato se kod Musolinija i fašista mogu javljati i sindikati kao 'paralelna' organizacija, koja bi, na primer, u slučaju Dirkegove koncepcije bila čist 'višak', ili, još gore, antisistemski element.<sup>260</sup>

Iako je metodološki pogrešno porediti Dirkegovu 'utopiju' sa konkretnim istorijskim zbivanjima unutar italijanskog fašističkog projekta, treba reći da je u praksi bilo dosta otpora i problema u sprovođenju novog privrednog modela. U punom jeku proklamovane korporativne države industrijske asocijacije odbacile su takvo rešenje i približile se liberalnom ekonomskom modelu (Adler 2002: 61). Korporacije nisu naišle na odobravanje kod poslodavaca, a državna birokratija je u njima videla potencijalnu konkurenciju i podrivala poduhvat njihovog uspostavljanja (Vudli 2015: 207). Međutim, ovakvi otpori i odstupanja u implementiranju 'izvorne' zamisli bili su plod političke dinamike. Javili su se u okviru konkretnog fašističkog sistema u momentu kada je koncept trebalo sprovesti u specifičnim istorijskim okolnostima. Moglo bi se reći da se komparacija ne može svesti na nivo istorijske stvarnosti, jer Dirkegova zamisao nije dobila svoju empirijsku 'verifikaciju'. Legitimno je pitanje da li su možda na idejnom planu Dirkegova koncepcija korporacija i 'izvorna' fašistička zamisao bile bliže. Drugim

---

<sup>260</sup> Na jednom mestu Mimica ukazuje na korene Dirkegove ideje korporacije: „Iako je nezahvalno u ono doba projektovati naša današnja znanja i iskustva, najverovatnije je da bi se takav projekt mogao svrstati unutar one idejno vrlo razuđene, ali uticajne struje u radničkom pokretu koja nam je poznata kao *reformistički sindikalizam*” (Mimica 2004: 118). Imajući u vidu da Mimica nije podrobnije objasnio na koje uticaje konkretno misli, ali, takođe i da reformistički sindikalizam zaista jeste predstavljao razuđenu struju unutar radničkog pokreta, bilo bi nezahvalno polemizati sa ovakvom konstatacijom. Međutim, treba imati na umu da vođa reformističkog sindikalizma u Francuskoj (Auguste Keufer) nije bio pobornik 'redistribucije kapitala' (Jennings 1990: 121).

rečima, možda Italija nije – u pogledu njenog odnosa prema ulozi korporacija – bila istinski fašistička država.

Rumunski državnik, ekonomista i inženjer Mihail Manuilešku (Mihail Manoilescu) bio je jedan od najznačajnijih evropskih teoretičara korporativizma između sva svetska rata (Payne 2003: 279). Manuilešku se korporativizmu okreće relativno kasno, a svoju pažnju i interesovanje prvobitno je usmerio na istraživanje međunarodne trgovine. Protekcionističku politiku zagovarao je smatrajući da će ona omogućiti ekonomski napredak manje razvijenih zemalja (Schmitter 1978: 121–122). U knjizi *Vek korporatizma (Le siècle du corporatisme)*, njegovom verovatno najznačajnijem delu, korporacija se javlja kao sredstvo prevazilaženja klasnih razlika. Manuilešku smatra da je klasna solidarnost odlika XIX veka i da će u narednom, dvadesetom veku, biti potisnuta nacionalnom solidarnošću organizovanom kroz korporacije (Manoilescu 1934: 35). Država je pretrpana „zahtevima koji pristižu sa svih strana”, pa se korporativistička decentralizacija javlja kao jedini sistem sposoban da deblokira državu (Manoilescu 1934: 89). Korporacije su „integralne” jer obuhvataju sve sfere društvenog života i predstavljaju izvornu („čistu”) bazu legislativne moći države (Manoilescu 1934: 91–93). Međutim, i sam Manuilešku primećuje da je Italija odstupila od integralnog i čistog učenja o korporacijama. Zato ih proglašava za „parcijalne i podređene” (*partiel et subordonné*).

Već se na prvi pogled može uočiti sličnost sa Dirkegovim idejama. Manuilešku ističe Dirkema kao autora koji je postavio temelje njegovog shvatanja korporacija. Korporacije se u navedenoj knjizi javljaju kao institucije bliske Dirkegovoj zamisli i u pogledu drugih elemenata. One bi morale imati ulogu preveniranja svih zala industrijskog društva i anomalija koje iz njega proističu. Još nekoliko elemenata se javlja kao zaista srodnih Dirkegovoj koncepciji – organicističko shvatanje društva, autonomija u odlučivanju u odnosu na centralnu državu, decentralizacija, otpor prema individualizmu (utilitarizmu), moralna uloga korporacije itd. (Adler 2002: 357–358). Na samom početku svoje knjige Manuilešku se, makar nominalno, ograđuje po nekoliko pitanja od mogućih interpretacija njegovog viđenja korporativizma, istovremeno definišući šta korporacija nije. Na korporativizam se ne može gledati kao na oživljavanje srednjevekovne organizacije; ne može se poistovetiti sa fašizmom ili nacional-socializmom; korporacija nije instrument konsolidacije socijalne države; nije organizacija koja bi predstavljala samo udruživanje materijalnih sila, već i moralnih i duhovnih; na kraju, nije mobilizacija

kolektivnih egoizama suprotno interesu nacije (Manoiesco 1934: 10). Manuiesku preuzima dirkemovski realizam u razmatranju odnosa između pojedinca i države. Individualistička doktrina vidi poreklo i krajnji cilj države u pojedincu, dok korporativizam državu vidi kao entitet koji obuhvata, ali i nadilazi individuu i njegovu volju (Manoiesco 1934: 70).

Rumunski autor očigledno nije razumeo da se priroda fašističkog poretka ne može pomiriti sa Dirkemovom koncepcijom uloge korporacija. Na to nam pregnantno ukazuje Mimica,<sup>261</sup> a njegovom mišljenju možemo pridružiti i stav koji iznosi Luks. On tvrdi da u njegovom predlogu revitalizacije korporacije „nema ni nagoveštaja fašizma”, niti se one mogu shvatiti kao „prosta ekspresija nostalgije za srednjim vekom” (Lukes 1973: 268). Paradoksalno, ali jedan autor fašističke provenijencije 'samokritikom' nam skreće pažnju koliko i kako se Dirkemov koncept korporacija razlikovao od fašizma (u Italiji). Kao poslednje, ali nikako i najmanje važno, izdvaja se i pitanje odnosa prema instituciji svojine. S obzirom na to da smo već ukazali na Dirkemovo shvatanje uloge ove institucije u sistemu korporacija ovde nećemo ponovo iznositi sve pojedinosti. Fašizam u svim svojim manifesnim oblicima, pre i tokom Drugog svetskog rata, nije pokazivao sklonost da na bilo koji način radikalno redefiniše pravo svojine.<sup>262</sup>

Moglo bi se diskutovati u kojoj meri je ideja o korporacijama u pravnom i ekonomskom pogledu bila svedena na kartelizaciju tržišta. Od 1936. godine u Nemačkoj se pojačava tendencija uplitanja države u ekonomiju. Država nije težila preuzimanju

---

<sup>261</sup> „[...] da je, naime, 'nacija cilj [a] korporacija sredstvo', uvidećemo u čemu počiva bitna razlika između Dirkemovog reformističkog projekta, s jedne, te fašističke ideje o korporativnoj državi, s druge strane. Umesto da zaštite pojedinca od arbitrarne državne intervencije, korporacije imaju u ovom potonjem slučaju da obezbede njegovo potčinjavanje državnom autoritetu; umesto da nastaju spontano, kao plod neprisilnog udruživanja nosilaca istih profesionalnih interesa, one bivaju nametnute kao 'transmisije' za sprovođenje radne discipline; umesto da stvaraju uslove za razvoj društvene solidarnosti, cilj im mora biti učvršćivanje nacionalne solidarnosti; umesto da služe otklanjanju izvora 'klasnog rata', one bi trebalo da, rukovođene državnim razlogom, autoritativna zatamljuju i samu mogućnost ispoljavanja oprečnih interesa u ekonomskom životu; umesto da predstavnici različitih profesionalnih grupa slobodno biraju svoje predstavnike u korporativnom parlamentu, ovi bivaju naimenovani od strane državnih organa; najzad, umesto da korporativna reforma posluži istovremenom uklanjanju negativnih posledica neorganizovane liberalne ekonomije i etatističkog socijalizma, ona je u fašizmu smerala ukidanju i slobode i jednakosti” (Mimica 2004: 116–117).

<sup>262</sup> „Korporativna država poštuje princip privatne svojine” (Mussolini 1937: 36).

kompanija u pogledu vlasničke strukture, ali je uspostavila sistematsku i blisku kontrolu nad svim sektorima privrede. Spašavajući banke tokom 1931–1932. godine Nemačka je došla u posed jednog dela njihovog kapitala, što je omogućilo lakši i intenzivniji nastavak uplitanja (Payne 2003: 189). Drugi svetski rat je samo ubrzao tendencije koje su već uveliko bile prisutne unutar nemačke privrede. Karteli pod državnom kontrolom bili su osnova predratne i ratne privrede.

Nakon Drugog svetskog rata dobar deo rasprava o fašizmu se javio u svetlu ideološkog sukoba između marksističkih i liberalnih istraživača. U središtu spora bilo je pitanje prirode društvenoekonomskog poretka Nemačke i Italije. Na jednoj strani se mogu grupisati mišljenja koja privrede ovih režima vide kao kapitalističke i istovremeno u njima i njihovoj krizi pronalaze uzroke pojave fašizma. Na drugoj strani nalaze se mišljenja koja privrede navedenih zemalja vide kao bliske socijalističkom, to jest, totalitarnom modelu planske privrede. Bez obzira kakav stav zauzeli u ovom sporu, nijedan sistem se ne može izjednačiti sa Dirkevim predlogom reforme francuskog društva. Dirkeov odnos prema svojini ne bi bilo moguće 'uklopiti' u bilo koji od dva institucionalna i pravnoekonomska modela. Ni planska privreda, ni 'dirigovana' fašistička ekonomija ne bi mogle zadovoljiti osnovne premise koje je Dirke izložio. Istovremeno je sporan i odnos centralne države prema privredi.

### 5. 4. 3. *Dirke kao preteča fašizma*

Na samom početku Drugog svetskog rata danski filozof i sociolog Sven Ranulf (Svend Ranulf) objavio je rad pod naslovom *Naučne preteče fašizma (Scholarly Forerunners of Fascism)*. U nastavku ćemo posvetiti pažnju navedenom radu jer se u sekundarnoj literaturi javlja kao otvorena i gotovo jedina optužba za doprinos fašizmu (Lukes 1973: 339, fusnota 71, Lehmann 1995: 566, Gane 2002: 139, Mimica 2004: 115, Falasca-Zamponi 2006, Fournier 2013: 728) Polazeći od smeće ali i zanimljive pretpostavke Ranulf na teret stavlja doprinos utemeljivanju fašističke ideologije trojici velikana sociološke misli. Treba imati u vidu da je broj časopisa *Etika (Ethics)*, u kojem se rad pojavio, objavljen u oktobru 1939. godine. Ne može nas čuditi što se u takvim

istorijskim okolnostima tragalo za izvorima nove i snažne ideologije čiji su predvodnici bili u nadiranju na evropskoj političkoj sceni. Tri 'optužena' sociologa su redom: Tenies, Kont i Dirkem.

Da bismo bolje razumeli argumentaciju koja se odnosi na Dirkema moramo, makar ukratko, predložiti argumentaciju i u vezi sa doprinosom druga dva autora. Zanimljivo je da autor ne prati hronološki redosled, pa se tako Tenies javlja kao prvi autor čiji se doprinos javljanju fašističke ideologije razmatra. Pošto se ni na jednom mestu ne javlja eksplicitno objašnjenje redosleda, možemo samo pretpostaviti da se radi o određenom značaju i težini Teniesove teorije. Rekli bismo da se kao ključna 'tačka optužnice' javlja Teniesova podela na *zajednicu* i *društvo* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*). U slavnoj studiji, objavljenoj pod istim nazivom (Tönnies 2001), nemački klasik uspostavlja razliku koja je bitno uticala na dalji razvoj sociologije. Ranulf ističe Teniesovo shvatanje *zajednice* kao grupe u kojoj dominiraju tradicija, emocije i instinkti, dok se u društvu javlja individualizam i intelektualizam (Ranulf 1939: 16). Istorijski tok se zahvaljujući pojavi kapitalizma, trgovine i industrije kreće od zajednice ka društvu.

Kritikujući ovakav pristup Teniesa, Ranulf ističe da se ne može govoriti o izumiranju ili nestajanju zajednica, jer je takav zaključak preuranjen. Oba 'modela' mogu paralelno egzistirati. No, od veoma kratke i nužno površne kritike Teniesa zanimljivija je 'optužba' koja mu se stavlja na teret. Pozivajući se na Gajgera (Geiger) Ranulf ukazuje da je neoromantičarska pobuna imala svoje korene u Teniesovom shvatanju zajednice i borbi protiv intelektualizma, 'mehanizacije' i 'atomizacije'. Tako je zajednica postala parola kulturnog i društvenog pokreta za obnovu i preporod Nemačke i pripremila teren za uspeh Špenglera i njegovog dela (Ranulf 1939: 17). Pozivajući se na Frajera (Hans Freyer), Ranulf konstatuje da se u Nemačkoj javio veliki broj autora koji su nastavili rad na Teniesovim idejama (Ranulf 1939: 17–18).<sup>263</sup> Danski sociolog kao argument protiv Teniesove istorijske sheme ističe socijalnu organizaciju nacističke Nemačke koja mnogo više liči *zajednicu* nego *društvo*, te se stoga predviđanje o nestanku *Gemeinschaft*-a ne može uzeti kao pouzdano i izgledno.

Paradoksalno, Ranulf smatra da se Teniesova promena mišljenja u vezi sa istorijskom dinamikom – koja se javila na samom kraju njegovog života – mora uzeti sa

---

<sup>263</sup> Autor ne ističe eksplicitno da su bili profašističke orijentacije.

rezervom, jer je možda plod interpretacije njegovih nacističkih učenika (Ranulf 1939: 19). Ranulf je svakako bio u pravu, Tenies se nikako ne bi mogao pomiriti sa izjednačavanjem njegovog pojma zajednice sa nacističkim shvatanjem narodne zajednice (*Volksgemeinschaft*) (Mitzman 1971: 512). Ali, postavlja se pitanje zašto nemačkom sociologu nije uvažio promenu mišljenja pred sam kraj njegovog života, jer bi veza sa nacizmom tako pokazala kao jasnija i čvršća. Razlog se verovatno nalazi u Teniesovoj kritici nacizma, zbog kojeg je snosio određene posledice. Dihotomija *zajednica* i *društvo* se tako u očima Ranulfa javlja kao izvesni temelj koji su nacisti samo iskoristili za svoje potrebe, a ne kao program kojem je Tenies svesno i ciljano doprineo. Paradoksalno, ali Teniesa kao jedinog živog svedoka nacizma (od trojice klasika) Ranulf ne optužuje direktno, ili makar to čini u najmanjoj meri. Pogled na Konta je u ovom pogledu ipak nešto drugačiji.

Teniesova dihotomija je u centru Ranulfovih razmatranja o idejnim korenima fašizma unutar sociološke nauke. Tako u slučaju Kontovog *Kursa političke filozofije* tvrdi da je u pitanju knjiga u kojoj su začete ideje otelovljene jedan vek kasnije u Teniesovoj teoriji. Zašto se Kont može smatrati naučnim pretečom fašizma? Kont je stanje u francuskom društvu nakon Revolucije video kao metež i odsustvo potrebnog poretka u kojem se svaki glas podjednako čuje. Ranulf primećuje da Kont sa žaljenjem konstatuje da su na snazi okolnosti u kojima se svaki pojedinac može 'kandidovati' za duhovno liderstvo nad zajednicom, što za posledicu ima neodrživo stanje anarhije (Ranulf 1939: 19).

Danski sociolog takođe konstatuje da za Konta sistemska tolerancija predstavlja opasnost po opstanak društva, jer ono ne može postojati ukoliko njegovi članovi ne poseduju određeni stepen međusobnog poverenja. Takav preduslov je u koliziji sa slobodom i pravom svakog pojedinca da raspravlja o temeljima na kojima društvo počiva. Sloboda govora nikada ranije nije postojala i može imati nesagledive posledice koje vlada mora suzbijati ukoliko želi da sačuva javni moral. Krivce za početke moralne dekadencije Kont pronalazi u naporima različitih aktera (od protestanata do deista i ateista), koji su 'krunili' i slabili autoritet katoličke crkve (Ranulf 1939: 19). Svestan da se teološka faza razvoja ljudskog duha ne može vratiti, bez obzira koliko bila usavršena u periodu svoje pune snage, Kont predlaže (prirodne) nauke kao supstitut i osnovu za budući *consensus universalis*. Jedan poredak će biti siguran i stabilan ukoliko počiva na znanjima i

verovanjima koja svoje temelje imaju u činjenicama utvrđenim uz pomoć pozitivne metode. Ukoliko postoji samo jedna, naučno dokazana istina do koje je moguće dosegnuti kroz metodološki aparat prirodnih nauka, politička borba, artikulirana kroz institucije političkog sistema, postaje izlišna ili čak opasna.

Ranulf uspostavlja smelu i direktnu komparaciju: Kontovo teološko stanje je ekvivalent Teniesovoj *zajednici*, metafizička faza odgovara pojmu *društva*, dok se pozitivni stadijum razvoja javlja kao ponovno oživljavanje *zajednice* (Ranulf 1939: 19). Težnja za ponovnim oživljavanjem (*re-establishment*) je očigledno ključna karakteristika nacističke ideologije za Ranulfa. Poređenje Kontove uloge nauke u postizanju konsenzusa sa nacističkom ideologijom može se postaviti kao zanimljivo na terenu praktičnih i empirijskih implikacija koje bi se javile prilikom sprovođenja pozitivističke utopije u delo. Međutim, izjednačavanje Kontovih argumenata za ograničenje slobode pojedinca (ma koliko izgledali autoritarno) teško se može porediti sa sličnim ili istim postupcima čije se opravdanje tražilo u načelima nacističke ideologije tokom postojanja Trećeg rajha ili Musolinijeve Italije. Nacizam je ipak imao mnogo dalekosežnije zahteve od prostog oživljavanja univerzalnog društvenog konsenzusa. Slobodni i misleći građani nisu bili jedini neprijatelji političkog poretka, a verbalno osporavanje temelja nacističke ideologije svakako nije bio jedini delikt. Još važnije, nacizam nikada nije stavio nauku na pijedestal svog simboličkog poretka (o konkretnom i praktičnom bi bilo suvišno raspravljati). Nauka je bila sredstvo za izvršavanje dodeljenih zadataka, a nikako osnova simboličke i idejne građevine nacizma. Bez obzira na kvazinaučno shvatanje rase, radikalni zaokreti u učenju o Jevrejima kao najvećim neprijateljima (Molnar 2006: 494) pokazuju nam da je nauka ipak bila samo sredstvo koje je prizivano u pomoć po potrebi. Na kraju, i Ranulf uviđa da je status nauke u Nemačkoj i Francuskoj razlikuje (Ranulf 1939: 33). Međutim, on je prilično decidan: „Kada bi se Kont mogao probuditi i videti uslove koji sada preovlađuju u Nemačkoj, on bi nesumnjivo morao priznati da se vladavina pozitivizma, za kojom je žudeo, u velikoj meri ostvarila u vidu nemačkog nacizma, ili, uopšte, u vidu fašizma” (Ranulf 1939: 26). Ukratko, Ranulf u dati istorijskim okolnostima nije bio sposoban da razlikuje Kontov konzervativizam od fašizma (koji je gotovo u potpunosti sveden na povratak *zajednici*).

Rekli bismo da je u slučaju Dirkema danski sociolog izneo najviše konkretnih primedbi i kritika, ali se one najvećim delom odnose na određeni deo njegove celokupne



teorije. Zanimljivo je da se većina izlaganja i osvrt na Dirkemovo delo zadržava na podeli između društava mehaničke i organske solidarnosti, dok se korporacija kao zajednički imenitelj sa fašizmom gotovo sasvim izostavlja. No, imajući u vidu da je centralna i polazna tačka Teniesova dihotomija, nesrazmerno posvećivanje pažnje mehaničkoj i organskoj solidarnost ne može nas iznenaditi. Glavna meta kritike je Dirkemova evolutivna pretpostavka da se gotovo sva društva kreću ka organskoj solidarnosti. Na račun Dirkemove *Podetele* Ranulf uglavnom iznosi primedbe koje se odnose na epistemološke i metodološke manjkavosti ili, još konkretnije na njegovo tretiranje retributivnog i restitutivnog zakona. Ranulf Dirkemu imputira divljenje (rekli bismo nekritičko) plemenima Australije koja su ostala sačuvana od katastrofalnih posledica individualizma i egoizma moderne civilizacije. Teško bi bilo složiti se da je Dirkem u zajednicama Australije tražio svoje 'plemenite divljake', bez obzira na sva uzbuđenja takvog poduhvata jednog 'kabinetskog' istraživača. Dirkem je bio svestan da svako društvo i svaka vrsta solidarnosti zahteva i svoj, osoben institucionalni aranžman. Ranulf primećuje da Dirkem u *Elementarnim oblicima* ukazuje na nedostatak svetkovina koje se u modernim društvima moraju javiti kako bi sprečile dezintegraciju (Ranulf 1939: 31), ali kao da istovremeno zaboravlja Dirkemov jasan stav da se kriza institucija i rešenje problema integracije modernog društva svakako ne može izgraditi na starim kalupima.

Ranulf sve navedene autore smatra odgovornima za (uglavnom) nesvesno i nenamerno „pripremanje tla za fašizam”, jer su širili sopstvene poglede na društvo u kojima su kao glavnu opasnost videli individualizam i liberalizam (Ranulf 1939: 33). U slučaju Dirkema ova kritika bi se mogla prihvatiti samo ukoliko se reč „individualizam” shvati u ograničenom značenju. Nećemo ovde ponavljati koliko je Dirkem pridavao pažnje *kultu individue* i koliko je značaja posvetio pravima i slobodama pojedinca u svom shvatanju budućnosti modernog društva (Marske 1987).<sup>264</sup> O jednostranosti pristupa koji nam Ranulf nudi možda najbolje govori rečenica na samom kraju njegovog rada: „sociolozi bi morali shvatiti da je popustljivost u glorifikaciji *Gemeinschaft*-a i izostavljanje *Gesellschaft*-a jednako delu fašističke propagande koja nije podržana od strane istinske nauke” (Ranulf 1939: 34). Pokušaj da se Dirkem 'ugura' u fašistički kalup nas možda u još većoj meri čudi s obzirom na akademsku putanju samog autora. Ranulf

---

<sup>264</sup> Bez obzira da li se kult *individue* može tretirati kao 'relikt' kolektivne svesti.

je imao priliku da sa Mosom prodiskutuje o Dirkemovom odnosu prema fašizmu. Kao njegov student na *Ecole pratique*, jednom prilikom (novembra 1936. godine), upitao je svog profesora kakav bi bio Dirkemov stav prema fašizmu. Mos je odgovorio da ga Dirkem sasvim sigurno ne bi odobravao, iako možda deluje kao spas od individualizma. Povratak primitivnom i hiperuzavrelost koja preuzima prioritet nad individuom nije bio deo Dirkemovih očekivanja. Mos je u njemu video pojavu koja ne vodi civilizaciju u razvoj, već u regresiju (Fournier 2013: 728).

## 6. 'Republikanska' kritika ideoloških alternativa

*„Ali ako razmotrite način kako postupaju ljudi, vidjet ćete da su svi oni koji stižu do velika bogatstva i velike moći dotle stigli ili na prijevaru ili na silu; a zatim te stvari što su ih ili obmanom ili nasiljem prigrabili, da bi skrili ružnoću stečevine, opravdavaju lažnim naslovom dobitka. A oni koji ili zbog premalo razboritosti ili zbog previše gluposti izbjegavaju te načine, uvijek se guše u ropstvu i siromaštvu; jer vjerne sluge uvijek su sluge, a dobri ljudi uvijek su siromašni; i nikada se ne izvlače iz ropstva ako nisu nevjerni i smioni, niti iz siromaštva ako nisu grabljivi i himbeni” (Machiavelli 1985b: 126–127).*

Kako to dobro primećuje Marsela Kristi (Marcela Cristi) gotovo da nema političke ili ideološke etikete kojom Dirkemovo delo nije bilo označeno. Za jedne on je liberal, za druge konzervativac, a za treće pak „radikalni mislilac sa socijalističkim tendencijama” (Cristi 2012: 410). Navedenom spisku treba pridružiti i one koji su Dirkema smatrali pretečom fašizma (vidi više: Mimica 2004: 115). Ma koliko poslednja optužba zvučala apsurdno, Dirkemovo delo je omogućilo da svaka strana u njemu pronade baš ono što (ne)želi, kao viziju (ne)poželjnog svetonazora. Jedan od najboljih poznavalaca Dirkemovog dela konstatuje da su se za njegovo ime vezivale vrlo šarenolike i međusobno suprotstavljene etikete. Tako je istovremeno bio „idealista i materijalista, pozitivista i metafizičar, iracionalista i racionalista, dogmatski ateist i mistik”. Na političkoj ravni njegovo ime se vezivalo za socijalizam, liberalizam, konzervativizam, ali i fašizam (Lukes 1973: 3).

Žan-Mari Mejer (Jean-Marie Mayeur) smatra da se političke deobe u Francuskoj s kraja XX veka ne mogu posmatrati kroz podele našeg vremena. U Trećoj republici odnos prema laicizmu služio je kao izvesna demarkaciona linija podele između leve i desnice (Mayeur 1984: 8). U tom pogledu je Dirkemova pozicija sasvim jasna. Ali, zašto se toliko različitih i međusobno suprotstavljeni ideoloških etiketa tako lako 'lepilo' za njegovo delo? Očigledno je da Dirkem za svakoga nudi ponešto. Delo francuskog klasika može se jednoznačno podvesti pod uobičajene etikete (mislimo pre svega na liberalizam,

konzervativizam i socijalizam)<sup>265</sup> samo uz prenebregavanje važnih elemenata njegove teorije i vannaučnih opredeljenja.

Nakon pada Drugog carstva, mnoge i raznolike ideologije u Trećoj republici pronalaze plodno tlo za razvoj i mogućnost javnog zastupanja. Političke i građanske slobode omogućile su bujanje najrazličitijih političkih opcija koje su često ispoljavane kao izvesni *mélange* međusobno inkohherentnih ideoloških sistema. Jedna takva 'mešavina' bio je upravo i solidarizam kao 'zvanična' ideologija Treće republike (Hayward 1961). On je bilo proizvod kompromisa između suprotstavljenih političkih polova, te se Dirkeмова sociologija i njegov predlog reforme u dobroj meri može posmatrati kao nastavak ideja koje je nudio Leon Buržoа.

Bez obzira na sve sličnosti između dva autora, u pogledu predloga reformi francuskog društva, smatramo da se na Dirkeмово delo i njegova vannaučna zalaganja ne mora gledati (samo) kao na ideološki eklekticizam. U pokušaju da se smesti u određenu, unapred predviđenu ideološku 'kutiju' Dirkeмова pozicija može se pokazati kao mnogo manje eklektička ukoliko se ne samerava sa liberalizmom, konzervativizmom, socijalizmom i fašizmom.<sup>266</sup> Republikanizam, kao ideologija, često je zaboravljena 'opcija' u pokušajima političkog čitanja Dirkeмовih naučnih i vannaučnih doprinosa. Posmatrano iz ove perspektive, obrisi njegovog dela više ne liče na senku himere kojoj ne možemo odrediti pravi i jasan oblik.

U dosadašnjem delu rada pokušali smo da uspostavimo pozitivnu vezu između republikanskog nasleđa i Dirkemove sociologije. Pokazali smo u kojoj meri je ona svoje ishodište imala u shvatanjima republike klasika političke filozofije, ali i u političkoj praksi država sa ovakvim oblikom uređenja. U nastavku želimo ukazati na kritike koje Dirkeмо upućuje zastupnicima socijalističkih (komunističkih), liberalnih i konzervativnih ideja. Pokazaćemo da se republikanski koreni njegove kritike jasno ukazuju i povezuju osporavanja osnovnih pretpostavki ostalih ideoloških pravaca.

---

<sup>265</sup> Reklo bi se da ocena ваži bez obzira da li Dirkeма posmatramo u političkom i istorijskom kontekstu u kojem je stvarao, ili, današnje shvatanje sadržaja navedenih pojmova anahrono primenjujemo na njegov slučaj.

<sup>266</sup> Navedenim ideologijama se može pridodati i anarhizam, ali, koliko nam je poznato, takvih pogleda na Dirkeмово delo nije bilo.

## 6. 1. *Socijalizam i komunizam*

Naslov potpoglavlja ne implicira nastojanje temeljnog ispitivanja svih fenomena, događaja i odnosa koji bi mogli povezati jednog klasika sociologije i socijalizam. Takav poduhvat bi bio preambiciozan za okvire i ciljeve koje ovde imamo na umu. Dirkegov životni vek obuhvata period u kojem je 'leva' (reklo bi se dominantno marksistička) politička misao bila u usponu (vidi više u: Baker 1974), te se stoga svi međuticaji ne mogu tako jednostavno uočiti i predstaviti.

Odmah na početku moramo reći da će akcenat u ovom radu biti na delima u kojima se Dirkegov na direktan ili indirektan način bavio problemom socijalizma. Ovo je važno istaći jer nas u ovom poglavlju neće zanimati istorijskopolitički, akademski i intelektualni kontekst u kojem je živio i stvarao (videti više u: Lukes 1973, Fournier 2013, Mimica 2004, Lehmann 1995). Međutim, okolnosti se mogu bar naslutiti ukoliko bismo pokušali da ocrtao spona (kako privatne, tako i one u akademskim krugovima) koje povezuju Dirkega sa pobornicima socijalističkih ideja. Takva skica može nam samo nagovestiti kompleksnost personalnih odnosa, ali ne i sve bogatstvo detalja.<sup>267</sup> Dakle, jasno je da isticanje relevantnih personalnih veza jednog autora ne može zameniti podrobnu kontekstualnu analizu, ali nas makar navodi na razmišljanje o uslovima u kojima je promišljao i pisao o socijalizmu.

Dirkegov je bio okružen saradnicima i prijateljima koji su u većem ili manjem stepenu zastupali socijalističke ili makar 'leve' ideologije (u širem smislu te reči). Lakše i jednostavnije isticanje imena s kojima je Dirkegov blisko saradivao i održavao lične odnose moguće je izvršiti uz uslovnu podelu na pripadnike Francuske sociološke škole, odnosno saradnike časopisa *Sociološki godišnjak* (*L'Année sociologique*), i ostale zastupnike ovih ideja u javnom životu Francuske i drugim evropskim zemljama. Iz prve

---

<sup>267</sup> Svako ko želi da se bavi proučavanjem biografskih podataka iz Dirkegovog života ne može se požaliti na njihovu oskudnost. Međutim, određeni dokumenti (rukopisi, pisma...) nažalost nisu sačuvani. Tokom okupacije Francuske Gestapo je zaposeo stan Dirkegove ćerke Mari Alfen (Marie Halphen) i tom je prilikom dokumentaciju – koju je ona brižljivo čuvala kao deo zaostavštine svoga oca – izbacio na ulicu kroz prozor kuće u kojoj je živela (Fournier 2013: 728).

grupe svakako treba izdvojiti ime Marsela Mosa (Marcel Mauss), koji je na različite načine promovisao i aktivno zastupao marksističke ideje (vidi: Fournier 2006).

Dobro je poznata činjenica da Mosa i Dirkema nije vezivao samo rad na časopisu i drugim sociološkim publikacijama, već i rodbinski odnosi.<sup>268</sup> Mos nije bio jedini saradnik *Sociološkog godišnjaka* sa ovakvom ideološkom orijentacijom. Pored Mosa na istom delu političkog spektra bili su pozicionirani i Selestin Bugle (Célestin Bouglé), Anri Iber (Henri Hubert), Fransoa Simijan (François Simiand), Iber Burgen (Hebert Bourgin), Pol Fokone (Paul Fauconnet) i Rober Erc (Robert Hertz) (Fournier 2013, Mimica 2004). Jasno je da su se njihova politička ubeđenja i angažmani ispoljavali na različite načine, pa i delom međusobno razlikovali. S druge strane, među svojim prijateljima i poznanicima Dirkem je imao i istaknute političare leve. Žan Žores (Jean Jaurès), vođa Francuske socijalističke partije, bio je Dirkemov prijatelj još od studijskih dana (*École normale supérieure*).

Ovaj veoma kratak osvrt na samo neke ličnosti i odnose koji su povezivali Dirkema sa pobornicima socijalističkih ideja u političkom, intelektualnom i akademskom životu Francuske,<sup>269</sup> načinili smo kako bismo ukazali na biografske okolnosti u kojima se gradio njegov stav prema socijalizmu. Na osnovu prikazanog možemo videti koliko je snažna bila Dirkemova istrajnost da ostane na 'trećem putu' i ne prikloni se rešenjima koja je nudio socijalizam (marksizam),<sup>270</sup> ali ni (ekonomski) liberalizam.<sup>271</sup> Za razliku od (ekonomskog) liberalizma,<sup>272</sup> sa kojim polemiše sporadično i često indirektno, socijalizmu posvećuje seriju svojih predavanja – održanih u periodu od novembra 1885. do maja 1886. godine – na fakultetu u Bordou. Na osnovu prikupljenih, ali nekompletnih,

---

<sup>268</sup> Dirkem je bio rođeni brat Mosove majke Rozin (Rosine). Priroda i dinamika njihovog odnosa može se iščitavati i kroz privatnu prepisku, tj. pisma koja je Dirkem pisao Mosu tokom svog života (Durkheim 1998).

<sup>269</sup> Spisak svih imena se ovim kratkim osvrtom svakako ne može smatrati konačnim. Mogli bismo da dodamo i neka druga – npr. Lisijen Er (Lucien Herr) – koja se mogu navesti u kontekstu Dirkemovih odnosa sa zastupnicima socijalističkih ideja.

<sup>270</sup> Ovim ne tvrdimo da se Dirkemova politička opredeljenja ne mogu posmatrati i kao oportunistička.

<sup>271</sup> U vreme pisanja ili pripreme predavanja o socijalizmu ovo su bile dve dominantne ideološke struje. U radu ćemo se pitanjem u kojoj meri je Dirkem „naginjao” ka trećoj – konzervativizmu – baviti u odeljku 6.3.

<sup>272</sup> Preciznije, mislimo na stanovišta klasičnih ekonomista.

Dirkemovih manuskripta (priprema za predavanja) Marsel Mos je objavio knjigu pod naslovom *Socijalizam (Le Socialisme)*. Ovo delo, koje će biti u centru naše analize (Durkheim 1971), omogućava najpotpuniji uvid u Dirkemovo shvatanje socijalizma. Dirkemova prvobitna namera je bila da u predavanjima predstavi detaljnije i druge značajne klasike socijalističke misli. Dakle, osim Sen-Simona (Henri de Saint-Simon), kome je posvećeno najviše prostora, trebalo je da se kao predmet detaljnije analize jave i predavanja o Prudonu (Pierre-Joseph Proudhon), Lasalu (Ferdinand Lassalle), Marksu (Karl Marx) i nemačkim socijalistima (Maus 1971: 29–30)<sup>273</sup>. Dirkem se, prema svedočenju Mosa, upoznao sa Marksovim delima tokom studijskog putovanja u Nemačku 1885. godine. Filu smatra da je Dirkem s Marksovim idejama bio upoznat i ranije (Filloux 1977: 125–126). Zbog nedostatka vremena, kako Mos tvrdi, Dirkem je odlučio da svoju pažnju i trud preusmeri na analizu suicida kao društvenog fenomena, a kao plod tog rada nastaje možda i najzanimljivije delo osnivača francuske sociološke škole – *Samoubistvo* (Dirkem 1997).

Dirkemova uobičajena praksa da krene od određenja predmeta istraživanja nije izostala ni u slučaju knjige *Socijalizam*. Napor da se razluči šta razdvaja socijalizam od komunizma uočljiv je kroz čitavu studiju i predstavlja osnovnu nameru sa kojom je autor krenuo u pisanje ovog dela. No, pre nego što prikažemo kako i na koji način je Dirkem pokušao da razdvoji socijalizam od komunizma, moramo istaći da je pobudu da se pozabavi ovim problemom objasnio željom da analizira socijalizam kao društvenu činjenicu. Ona slikovito svedoči o temeljnim promenama koje su zadesile društvo sa krahom feudalizma. Za njega je socijalizam „vapaj bola i, katkad, besa što ga ispuštaju ljudi koji najživlje osećaju našu kolektivnu muku” (Durkheim 1971: 37). Naučnost socijalističkih teorija ili shvatanja društva Dirkem osporava imajući u vidu pozitivističku paradigmu nauke, ali im takođe zamera i nedovoljnu argumentovanost tvrdnji. Tako primećuje da je Marksova teorija vrednosti uspostavljena u svega nekoliko redova. Ipak, ozbiljnija zamerka je upućena metodološkom pristupu. Nedostatak empirijskih

---

<sup>273</sup> Pretpostavljamo da je Mos ovde mislio na tzv. katedarski socijalizam.

(statističkih i istorijskih) podataka, koji bi dokazali tvrdnje, rezultat su urgentnosti potrebe da se pronade rešenje problema *socijalnog pitanja* (Durkheim 1971: 37).<sup>274</sup>

Smatrajući da je postojanje 'naučnog socijalizma' zapravo nemogućim, Dirkem ne želi istovremeno osporiti i značaj same pojave kao predmeta istraživanja. On je za njega važan iz dva razloga, koji su objašnjeni kroz metaforu bolesnika, odnosno bolesti. Prvo, pojava socijalizma nam daje mogućnost za bolji uvid u društvene okolnosti koje su doprinele njegovom nastanku. Kao što vreme nastanka određenih tegoba kod pacijenta može lekaru ukazati na uzrok bolesti, tako nam i momenat nastanka socijalizma ukazuje na promene društvenih okolnosti koje su ga stvorile. Dakle, socijalizam je simptom 'bolesti'. Međutim, simptom, ma koliko bio značajan za utvrđivanje dijagnoze, nikako se ne sme sa njom pomešati. Drugo, istraživanje socijalizma nam omogućuje da pronademo lek za probleme, odnosno adekvatan odgovor za društvene promene koje su podstakle njegovo javljanje. I u ovom slučaju, tvrdi Dirkem, mora se voditi računa da lek nije isto što i želja samog pacijenta. Ono što je za bolesnika dobro ne mora biti istovremeno i ono što on sam za sebe zahteva (Durkheim 1971: 39).

Nastavljajući svoju ustaljenu praksu da početak rasprave započne osporavanjem konkurentskih shvatanja i teorija, Dirkem i ovaj put kreće od pobijanja različitih određenja socijalizma. Kao jednu od mogućih definicija socijalizma navodi stav Pola Žanea (Paul Janet), koji u svom delu *Poreklo socijalizma (Les Origines de Socialisme)* izjednačava socijalizam sa kršenjem principa svojine. Ili, kako to Dirkem formuliše na apstraktnijem nivou, najrasprostranjenije određenje socijalizma je upravo ono koje ga definiše kao „čistu i jednostavnu negaciju individualne svojine [la propriété individuelle]” (Durkheim 1971: 42). U nameri da prikaže ovakvo određenje socijalizma kao neadekvatno, Dirkem se pozivao na Marksovo stanovište „koje zahteva najveće ograničenje privatne svojine [la propriété privée]” (Durkheim 1971: 42). Ali, kako Dirkem ističe, čak ni on nije želeo da ukine svojinu, tj. nije zadirao u legitimno pravo lične svojine. Na ovom mestu dolazimo do jednog od osnovnih problema shvatanja socijalizma, prisutnog na više mesta u Dirkemovom delu. Naime, o socijalizmu govori kao o jednoj kategoriji ili skupu autora. Međutim, kada u polemici ili pojašnjenjima svog

---

<sup>274</sup> Pre nego što se ovakav odnos prema socijalističkim teorijama okarakterise kao puka ideološka diskvalifikacija, trebalo bi imati u vidu opreznost koju je Dirkem iskazao u naporima da se i sama sociologija konstituiše kao nauka, odnosno prilikom zasnivanja časopisa (Durkheim 1980: 47).



stanovišta zađe u posebne probleme i pritom se pozove na određene autore ili konkretne delove njihovih teorija, javi se čitavo bogatstvo detalja koje pokazuje svu heterogenost ove kategorije. Problem je što se u takvim situacijama ne obraća dovoljno pažnja na same detalje i brojne razlike koje se javljaju.

Osim toga, očigledno je da Dirkem shvata i razume Marksovu teoriju, makar na nivou elementarnih pojmova, ali u ovoj interpretaciji previđa terminološke distinkcije koje nisu beznačajne. Privatna i individualna svojina nisu (i ne moraju biti) pojmovi sa istim značenjem. Stoga, pozivanje na Marksa u ovom kontekstu 'ne pogađa cilj'. Nepreciznost još više čudi jer je Dirkem dobro shvatio razliku između privatne i lične svojine kod Marksa, mada ne ističe eksplicitno tu terminološku razliku (Durkheim 1971: 42–42). Takođe, iako će kasnije u radu Dirkem ponuditi definiciju socijalizma (manje ili više jasnu) i dati tumačenje zašto se Marks može svrstati među socijaliste, ostaje nejasno zašto je baš on naveden i okarakterisan kao autor koji u najvećoj meri ograničava svojinu – ma kako je shvatili. Čini nam se da je Dirkem u ovom slučaju krenuo od već postavljene definicije i razlike između socijalističke i komunističke teorije, a do koje će doći tek kasnije. Kao primeri autora, koji preporučuju ograničenje ili zadiranje u pravo svojine (shvaćeno u kategorijama građanskog društva), mogli su se naći i neki drugi autori unutar srodnih komunističkih teorija.<sup>275</sup> U osporavanju ovakve definicije socijalizma postoji i drugi argument, da svako društvo (pa i savremeno) poznaje neki oblik ograničenja svojine (monopol), a razlike se mogu uočiti samo u nijansama ili stepenu ograničenja (Durkheim 1971: 42–42). Dirkem se u ovom slučaju ne poziva na Marksa kao primer za svoje argumente, ali opravdano je postaviti pitanje da li je moguće razlike između feudalnog, kapitalističkog i (budućeg) socijalističkog društva svesti samo na distinkcije u stepenu ograničenja prava svojine (još konkretnije monopola) ili su one kvalitativne prirode?

Drugo shvatanje socijalizma – koje Dirkem osporava – jeste određenje istog kao zahtev za podređivanje pojedinca zajednici (Durkheim 1971: 44). Adolf Eld (Adolphe Held) i Rošer (Wilhelm Georg Friedrich Roscher) autori su čije se tvrdnje navode kao ilustracija ovakve interpretacije socijalizma. Dirkemov argument za protivljenje pomenutom određenju zasniva se na 'aksiomu' da svako društvo ili zajednica mora zahtevati od svojih pripadnika određen stepen odricanja ili podređivanja. Samim tim, ne

---

<sup>275</sup> Kada kažemo da su komunističke teorije srodne socijalističkim, samo ponavljamo Dirkemova shvatanja njihovog odnosa.

može se svako društvo okarakterisati kao socijalističko. Logici Dirkemove argumentacije se ne može ništa zameriti. Ipak, moramo se zapitati da li je stanovište navedenih autora zaista tako jednostavno, ili se Dirkemu može staviti na teret simplifikovano tumačenje. On citira Rošera koji tvrdi da socijalizam „zahteva uzimanje u obzir opšteg dobra iznad onoga što ljudska priroda dozvoljava” (Roscher, citirano prema: Durkheim 1971: 44).

Dirkem smatra da stvari nisu dodatno pojašnjene jer nije moguće objektivno odrediti meru koja bi definisala kada su zahtevi zajednice prema pojedincu neumereni, odnosno socijalistički. Međutim, Rošerovo shvatanje socijalizma<sup>276</sup> nije tako jednostavno. Istina je da ovaj autor kritikuje socijalizam zbog, kolokvijalno rečeno, 'nerealnih' zahteva koje postavlja pred člana jedne zajednice. Ali, Rošer navodi da su takvi zahtevi neostvarivi, osim u slučajevima kada su odnosi među pojedincima bliski (poput odnosa u porodici) i ispunjeni iskrenom ljubavlju za bližnje (Roscher 1878: 246–248). Dakle, egoizam pojedinaca je prepreka ostvarenju socijalizma (komunizma) u velikim zajednicama, odnosno društvu. Ovde vidimo koliko je Dirkemova interpretacija simplifikovana i neadekvatna. Za Rošera socijalizam (komunizam) predstavlja zajednicu dobara (*community of goods*)<sup>277</sup> koja je postojala na „svim nižim nivoima civilizacije” (Roscher 1878: 253). Jasno se može videti da socijalizam nije posmatrao samo kao princip koji „zahteva uzimanje u obzir opšteg dobra iznad onoga što ljudska priroda dozvoljava”, jer problem nije redukovao isključivo na antropološku ravan, kako bi nam se moglo učiniti na osnovu odabranog citata.

Poslednja definicija, koju Dirkem osporava, određuje socijalizam kao težnju za „poboljšanjem stanja radničke klase, uvođenjem veće jednakosti u ekonomske odnose” (Durkheim 1971: 44–45). Želeći da pokaže neadekvatnost navedenog određenja, Dirkem ukazuje i da ekonomisti<sup>278</sup> teže ka smanjenju nejednakosti u društvu, ali za razliku od socijalista insistiraju na ostvarenju ovog cilja kroz slobodnu 'igru' ponude i potražnje,

---

<sup>276</sup> Rošer pojmove *socijalizam* i *komunizam* koristi kao sinonime (makar u svom kapitalnom delu *Principi političke ekonomije*). Interesantno je da se Dirkem nije kritički osvrnuo na ovako „sjedinjavanje” pojmova koje tako uporno želi da razdvoji.

<sup>277</sup> I Rošer primećuje da se često zagovornici ideje zajednice dobara istovremeno zalažu za centralizovano nadziranje proizvodnje i potrošnje. Treba primetiti da Dirkem ne ističe sličnosti između Rošerovog i sopstvenog shvatanja socijalizma.

<sup>278</sup> Dirkem ovde očigledno 'cilja' na ideje klasičnih ekonomista (liberala).

bez uplitanja države. Zanimljivo je da na ovom mestu Dirkem ne ističe sve razlike između socijalističkog (na primer, Marksovog) i liberalnog shvatanja jednakosti (tj. formalne nasuprot društvenoekonomskoj jednakosti) i željenih promena društvenih odnosa (idealnog tipa društva kojem se teži). On ukazuje samo na sekundarni značaj (kriterijuma) unapređenja položaja radničke klase za određenje socijalizma i time istovremeno označava navedeni pokušaj određenja kao manjkav.<sup>279</sup> Sekundarni značaj je dodeljen ne samo pitanju poboljšanja uslova radničke klase, već i klasnoj borbi, odnosno delovanju dobrotvornih organizacija (Durkheim 1971: 53). Ovde se već naziru obrisi Dirkemove definicije socijalizma.

### 6. 1. 1. *Određenje socijalizma i komunizma*

Dakle, šta je za Dirkema socijalizam? „Označavamo kao socijalističku svaku doktrinu koja zahteva povezanost svih ekonomskih funkcija, ili određenih među njima, koje su sada rasute, sa usmeravajućim i svesnim centrima društva” (Durkheim 1971: 49). Dirkem smatra da je neophodno naglasiti povezanost ekonomskih funkcija, ali ne i subordinaciju između različitih instanci u procesu odlučivanja. Poslednje ističe imajući na umu državu. Ona za socijaliste nije inicijator, pa čak ni centralni (vrhovni) koordinator ekonomskih funkcija. Socijalizam želi da „državu podredi ekonomskim funkcijama, pre nego da iste preda u njene ruke” (Durkheim 1971: 49). Ovaj element će Dirkem posebno izdvojiti prilikom kritike (Sen-Simonovog) socijalizma. Uzimajući u obzir razvijenost i razgranatost socijalističke misli, Dirkem ostavlja mogućnost da se istim imenom nazovu i one teorije koje se ne odnose direktno na ekonomski poredak (Durkheim 1971: 57). Ipak, pojašnjenje Dirkemove definicije socijalizma bi ostalo nepotpuno bez istovremenog određenja komunizma, odnosno svega što po njemu razdvaja ove dve doktrine. Razlike između socijalizma i komunizma su višestruke:

---

<sup>279</sup> Neisticanje jasnih, nepremostivih razlika između ciljeva socijalizma i liberalizma može se razumeti tek nakon pojašnjenja Dirkemovog shvatanja razlike između komunizma i socijalizma. Takav stav nikako ne znači da je 'zblizavanje' socijalizma i liberalizma opravdano.

„Stoga su ove dve teorije kontradiktorne, ne samo po njihovom poreklu, već i u svakom konceptualnom detalju. Pod socijalizmom, predstavnici industrije su određeni kao upravljači društva; pod komunizmom, oni ne mogu oponašati te funkcije, osim kada su oslobođeni ekonomske preokupacije, i često je pravilo da moraju biti izabrani izvan industrije. Tako ih je Platon birao iz redova ratnika, a Kampanela među metafizičarima. Dok socijalizam ima tendenciju ka anarhiji, u komunizmu su ograničenja od strane vlade neophodna; to je jedini način održavanja potčinjenosti ekonomskog života koji je sam po sebi nestrpljiv za bilo kakva ograničenja. Dok jedan moral zapoveda povećanje i najšire moguće proširenje blagostanja, drugi, izuzetno asketski, teži da ga obuzda što je više moguće – jer ga vide kao pretnju moralu. Konačno, socijalizam, upravo zato što iznad svega želi da intenzivira ekonomsku aktivnost, podstiče ljude na formiranje sve širih i širih grupacija tako da je saradnja produktivnija zbog velikog broja saradnika” (Durkheim 1971: 221–222).

Dela pisaca koja se mogu okarakterisati kao svojevrsni nacrti za ostvarenje komunističkih projekata – Platonova *Država*, Morova *Utopija* i Kampanelin *Grad sunca* – samo su neka od njaznačajnijih. Ona su se, prema Dirkemu, tokom istorije pojavljivala sporadično (Birnbau 1969: 7). Vremenski periodi između pojava navedenih dela su dugi, a pomenuti autori su označeni kao usamljeni pojedinci koji iza sebe ne ostavljaju formirane škole mišljenja<sup>280</sup> (Durkheim 1971: 59–60). Socijalizam je, sa druge strane, pojava novijeg datuma. Sama reč „socijalizam” javlja se prvi put 1835. godine (Durkheim 1971: 59). Za razliku od komunizma, tvrdi Dirkem, teorije koje možemo nazvati socijalističkim ređaju se jedna za drugom paralelno sa nastankom i ubrzanim razvojem industrijalizacije. Dakle, industrijalizacija je osnovni uzrok nastanka socijalističkih teorija i pokreta. Socijalizam se od komunizma razlikuje upravo po usmerenosti na promenu stvarnih društvenih, odnosno ekonomskih odnosa u datim (konkretnim) vremenskim i prostornim okvirima. Komunizam apeluje na načelne moralne principe – važeće uvek i svuda – koji bi bili osnovni uzrok društvenih promena, pritom ne ukazujući na konkretno društveno stanje kao neophodan temelj za željene promene. U tom smislu komunizam stvara novo, idealno društvo, stavljajući u zagrade sve istorijske, društvene i ekonomske okolnosti.

Da bi takvu promenu socijalizam izvršio, Dirkem je smatrao neophodnim da se prethodno ispune određeni uslovi. Prvo, neophodno je da „država sa sebe skine mistično

---

<sup>280</sup> Teško je saglasiti se sa ovakvom Dirkemovom ocenom, makar kada je Platon u pitanju.

svojestvo, postane sekularna sila sposobna da se, bez kontradiktornosti, više umeša u profane stvari” (Durkheim 1971: 70). Drugo, država se mora dovoljno razviti kako bi bila u mogućnosti da preuzme na sebe zadatak organizovanja čitavog ekonomskog (i društvenog) poretka (Durkheim 1971: 71). Država mora biti dovoljno organizovana, uređena i sposobna da se uhvati u koštac sa svim kompleksnostima koje sa sobom donosi razvoj industrijskog načina proizvodnje. Ukoliko to nije slučaj, niko i neće računati na ’pomoć’ koju bi ona u takvoj situaciji mogla da pruži. Treće, država ne može izvršiti uticaj u ovom domenu, osim ako joj preduzeća svojim ustrojstvom i organizacijom to omoguće. Ukoliko je svaki ekonomski poduhvat izolovana i samodovoljna celina, bez bilo kakvog začetka centralizacije, država neće moći da prodre i načini važne izmene celokupnom načinu organizovanja privrede, odnosno načinu upravljanja (Durkheim 1971: 71).

Bez obzira na preduslove ostvarenja socijalizma, odnos prema svojini, odnosno ekonomskim (materijalnim) dobrima, ključna je vododelnica između dve doktrine. Dok socijalizam želi da preustroji ekonomski poredak i dâ mu adekvatno (posebno istaknuto) mesto u okviru novog društva koje tek treba stvoriti, komunizam želi da ogradi, izdvoji i podredi sve što se odnosi na ekonomsku funkciju društva. Za komunizam je stvaranje i preraspodela materijalnog bogatstva večiti izvor opasnosti za moralno<sup>281</sup> ustrojstvo društva. Tako u Platonovoj *Državi* Dirkem uočava striktno razdvajanje između ekonomske funkcije, odnosno zadataka koji su namenjeni staležu (*zemljo*)radnika i zanatlija, kao i njihovo razdvajanje u odnosu na ostala dva – *filozofe* i *čuvare* (Platon 2002: 76, 176). Samo je prvima dodeljena funkcija proizvodnje, dok se druga dva staleža moraju odreći bilo kakvih težnji za sticajem i uvećanjem materijalnih dobara (pa čak i samog prava svojine), osim nužnog minimuma potrebnog za održanje života. Dakle, sve što je im potrebno dobijaju od (zemljo)radnika i zanatlija, jer bi u suprotnom njihovo neposredno učestvovanje u ekonomskom životu države predstavljalo opasnost za njeno željeno i predviđeno funkcionisanje. Ovako Platonovo ustrojstvo idealnog grada-države Dirkem tumači kao ograničavanje države na neekonomske delatnosti, što bi značilo da se „ekonomski organ nalazi izvan države” (Durkheim 1971: 61). Dirkemov odnos prema Platonovoj *Državi* otvara nekoliko pitanja.

---

<sup>281</sup> Komunizam moralne ideale, za razliku od socijalizma, pronalazi u prošlosti. Tako je, na primer, za Platonovu utopiju ideal antička Sparta (Durkheim 1971: 72).

Prvo, iako možda od najmanjeg značaja, jeste Dirkemovo shvatanje pojma države kod Platona. Da li se zaista može tvrditi da je 'treći stalež', tj. ekonomski organ izvan države? Da li je izostavljanje iz upravljačkih i odbrambenih (vojnih) funkcija jednako ostrakizmu? Drugo, mnogo značajnije, pitanje jeste da li se i zašto Platonova *Država* može okarakterisati kao komunistička utopija? Čak i ako bismo dali pozitivan odgovor na prvo pitanje i prihvatili Dirkemov stav o izdvajanju ekonomske funkcije van okvira države kao ključne karakteristike komunizma, nedoumice ipak ostaju. Očigledno je ukazivanje na srodnosti socijalizma i komunizma, međutim, kada se pažljivije razmotri, priroda njihovog odnosa se pojašnjava tek u nekoliko rečenica u kojima Dirkem eksplicitno ističe šta zapravo ta srodnost podrazumeva. I socijalizam i komunizam odlikuje strah od ekonomskog partikularizma – „oba su zabrinuta za opasnost koje privatni interes predstavlja za opšti interes” (Durkheim 1971: 68). Ove doktrine dele tek navedenu zabrinutost i težnju da se individualni ekonomski interesi svesno artikulišu ili ograniče (kontrolišu) na nivou čitavog društva, odnosno države. Ovo je važno napomenuti jer se kod Dirkemovog shvatanja komunizma društvena jednakost ne podrazumeva, a u slučaju socijalizma, kao što smo videli, ovaj element ostaje u redu sekundarnih kriterijuma.<sup>282</sup> Zašto je Dirkemovo određenje komunizma problematično? Ako se izostavi kriterijum jednakosti i čitava definicija svede na nekoliko elemenata – striktno izdvajanje (ili ograničavanje) ekonomske funkcije, bojazan od egoističnih ekonomskih interesa, očuvanje (vanvremenskih) moralnih vrednosti itd. – javlja se pitanje šta razlikuje ovako određen pojam komunizma od konkretnih, istorijskih tipova društva (kao što je, na primer, feudalizam)<sup>283</sup> sa kojima se teško može izjednačiti, a da pritom ne izgubi svaki smisao. U ovom slučaju ne može se tvrditi da je Dirkem navedenu jednakost implicitno podrazumevao kroz dela (primere) koja je označio kao komunistička. Ako se u Morovoj *Utopiji* i Kampanelinom *Gradu sunca* (Kampanela 1964) takav element može

---

<sup>282</sup> Kao što ćemo videti u slučaju Sen-Simona (kojeg Dirkem nesumnjivo svrstava među socijaliste), potpuna materijalna jednakost ne predstavlja cilj sam po sebi.

<sup>283</sup> I u feudalizmu nalazimo za Dirkema najvažniji element komunizma – razdvajanje proizvodne (ograničavanje iste na tzv. treći stalež) od ostalih društvenih delatnosti. Pored toga, iako se plemići nisu odricali materijalnih bogatstava (kao što bi to trebalo da učine *filozofi* i *čuvari* u Platonovoj idealnoj državi), otvorena težnja za sticanjem novca i materijalnih vrednosti je među plemićima, gotovo po pravilu, smatrana vrednom prezira (i odrazom građanskog habitusa).

pronaći, u *Državi* on svakako ne postoji.<sup>284</sup> Da stvar bude gora, Dirkem navodi upravo Platonovu *Državu* kao model koji su njegovi naslednici samo ponavljali (Durkheim 1971: 72). Nažalost, ovde ne možemo staviti tačku na potencijalne probleme koje je moguće uočiti u vezi sa Dirkemovom definicijom komunizma.

Interpretirajući Morovo delo *Utopija* kao još jedan primer komunističke doktrine, Dirkem navodi da razdvajanje ekonomske od 'čisto' političke funkcije nije izvršeno u prostoru, kao kod Platona, već u vremenu. Društvo više nije podeljeno na staleže<sup>285</sup> (kao u slučaju Platonove *Države*), ali su svakodnevne aktivnosti građana podeljene na dva segmenta – jedan posvećen poljoprivredi i drugim privrednim delatnostima i drugi posvećen javnim poslovima. Između njih se nalazi barijera kako bi bio sprečen međuiticaj, naročito ekonomske delatnosti na postupanje građana u javnoj sferi (Durkheim 1971: 62). I u ovom slučaju Dirkem nas ostavlja bez dodatnih pojašnjenja. Ne može se reći da je razlika u odnosu na Platonovu *Državu* nevažna za pitanje i zaključak da li Morova *Utopija* spada u komunističku 'literaturu'. Pokušaj da se striktna (staleška) podela rada, koju predviđa Platon, izjednači sa 'mehaničkom' podelom rada *Utopije*<sup>286</sup> teško se može opravdati razlikovanjem prostornog od vremenskog načina razdvajanja ekonomskih od upravljačkih (političkih) funkcija. Striktno razdvajanje privrednih od političkih delatnosti ili privatnih ekonomskih interesa od javnog interesa karakteristika je i liberalnih kapitalističkih društava. U njima ćemo pronaći (čak i u XIX veku) mnogo razvijenije načine da se javni interesi i javna (politička) sfera zaštiti od upliva nelegitimnog privatnog interesa.<sup>287</sup> Dirkem, takođe, razlikuje socijalizam od komunizma i po odnosu prema proizvodnji i potrošnji. Dok socijalizam teži društvenom organizovanju (centralizaciji) proizvodnje<sup>288</sup> i prepuštanju potrošnje sferi privatnog,

---

<sup>284</sup> Staleški karakter Platonove idealne države i inherentna (antropološka) nejednakost među ljudima je dovoljno poznat koncept, te nema potrebe da ga ovde detaljnije izložimo (videti više u: Platon: 2002).

<sup>285</sup> Kod Mora su svi jednaki u neposedovanju, odnosno zajedničkom posedovanju imovine.

<sup>286</sup> „Zemljoradnja je zanimanje kojim se bave svi bez razlike, i muškarci i žene, i od toga niko nije oslobođen” (Mor 2002: 103)

<sup>287</sup> 'Parcelizacija' putem prostora i vremena se i u ovom tipu društva može uočiti.

<sup>288</sup> Insistiranje na centralizaciji kao konstitutivnom elementu socijalizma izgleda nam manje originalno i neuobičajeno ukoliko se podsetimo jedne Tokvilove rečenice: „Doista je tačno da su centralizacija i socijalizam plodovi istog tela: jedno se prema drugome odnosi kao pitoma voćka prema divljoj” (Tokvil 1994: 166).

komunizam, sasvim suprotno, insistira na zajedničkoj potrošnji,<sup>289</sup> a sferu proizvodnje prepušta privatnom domenu (Durkheim 1971: 64).

Društveno organizovanje proizvodnje u slučaju socijalizma nije kod Dirkema sasvim jasno definisano. Ova ključna karakteristika socijalizma predstavlja 'neuralgičnu tačku' Dirkemove definicije. Koliko je ona nejasno i neprecizno određena, odnosno koje sve mere, postupke i radnje takva (centralizovana) organizovanost (ne)podrazumeva, vidi se i iz Dirkemove interpretacije Sen-Simonovog shvatanja proizvodnje „On [Sen-Simon – B. F.] čak nema ideju da trgovina i industrija mogu biti sprovedene na bilo koji drugi način osim kroz individualno preduzetništvo. On samo traži da sistem formiran putem privatne eksploatacije bude podvrgnut kontroli regulatornih agencija kontrolnih saveta koje održavaju jedinstvo obezbeđujući harmoniju” (Durkheim 1971: 169). Dovoljno je ovakav način proizvodnje<sup>290</sup> uporediti sa konceptom Marksa (koga Dirkem ne svrstava u komuniste već, zajedno sa Sen-Simonom, među socijaliste) i razumeti problematičnost ključnog elementa Dirkemovog određenja socijalizma.<sup>291</sup>

U svakom slučaju, iako su primeri zajedničke potrošnje kod Mora očigledni (npr. obedovanje), proizvodnja nije sasvim prepuštena privatnom domenu. O tome nam svedoči jedan naizgled marginalan primer iz Morove *Utopije*, naime postojanje „magacina, [gde – B. F.] svaka porodica donosi svoje proizvode, koji se raspoređuju prema svojoj vrsti u posebna skladišta. Iz ovih skladišta svaki domaćin traži sve što je njemu i njegovoj porodici potrebno i nosi sve bez ikakvog plaćanja ili ma kakve druge naknade” (Mor 2002: 113). Ako se iz magacina uzima sve što je potrebno, a ne ono što je dostupno, trebalo bi pretpostaviti da je određeni vid usklađenosti i povezanosti ekonomskih funkcija (proizvodnje i potrošnje) ipak prisutan – što više odgovara određenju socijalizma. Ako bi se prigovorilo da je poslednje samo implicitan problem Morovog koncepta utopije (a ne Dirkemove interpretacije), u istom delu se mogu pronaći

---

<sup>289</sup> Zajednička potrošnja ne mora obavezno značiti i (materijalnu) jednakost, iako je ovo implicitna Dirkemova pretpostavka.

<sup>290</sup> Socijalizam je zapravo, od strane Dirkema, označen kao najkompletnija i najradikalnija potvrda principa individualne svojine (Durkheim 1971: 43).

<sup>291</sup> Osim toga, različiti mehanizmi kontrole privrede se veoma lako mogu pronaći i u liberalnim kapitalističkim društvima s kraja XIX i početka XX veka.



i drugi primeri<sup>292</sup> koji ukazuju na povezanost i usklađenost ekonomskih funkcija sa „usmeravajućim i svesnim centrima društva”.

Zašto je Dirkem baš na ovakav način odredio socijalizam i komunizam? Zašto je tako često posezao za osporavanjem i pobijanjem alternativnih određenja koje je (makar delom) sam konstruisao ili neopravdano simplifikovao?<sup>293</sup> Teško je dati jednoznačan odgovor na ova pitanja, međutim, Dirkemovo shvatanje socijalizma se može u potpunosti razumeti tek sa uvidom u njegov odnos prema delu Sen-Simona. Ovde nećemo detaljno iznositi sve zasluge koje Dirkem pripisuje Sen-Simonu kao istinskom utemeljivaču sociologije.<sup>294</sup> No, moramo izdvojiti najznačajnije – periodizaciju istorije, podelu na industrijska i vojna (militaristička) društva, primenu metoda prirodnih nauka u slučaju nove nauke (socijalne fiziologije) itd.

Poznatu Kontovu podelu na tri stupnja razvoja ljudskog duha (teološki, metafizički i pozitivni) Dirkem proglašava Sen-Simonovom, tvrdeći da je Kont istu jednostavno preuzeo (Durkheim 1971: 155). Sen-Simon nije razmatrao probleme istorije samo kroz periodizaciju različitih epoha ili faza. Dugu istoriju zapadne civilizacije posmatrao je i kao veoma postepen prelazak sa vojnog na industrijski tip društva. Ovaj proces za njega podrazumeva paralelni napredak privrede i nauke koje su međusobno omogućavale i uslovljavale istovremeni progres. Takav istorijski tok je stvorio i preduslove za Francusku revoluciju: „Ako bi neko insistirao na pripisivanju Francuske revolucije jednom izvoru, ona mora biti datirana od dana kada je započelo oslobađanje [gradskih – B. F.] komuna i kultivacija egzaktne nauke u zapadnoj Evropi” (Sen-Simon, citirano prema: Durkheim 1971: 148).

Francuska revolucija je za Sen-Simona izvorište socijalizma. Važno je istaći da je Sen-Simon imao kritički odnos prema Revoluciji i smatrao je procese koje je ona započela nedovršenim. I nakon Francuske revolucije ostali su tragovi feudalnog, militarističkog društva, koji se ne mogu pomiriti sa novim industrijskim društvom u nastajanju.

---

<sup>292</sup> Tako na jednom mestu Mor ističe: „Štaviše, ako je neko izučio jedan zanat, pa hoće da nauči još jedan, to mu se omogućava na isti način. Kad je oba izučio, obavlja onaj koji hoće, sem u slučaju kad je gradu jedan od tih zanata potrebniji” (Mor 2002: 104).

<sup>293</sup> O kritici Dirkemove definicije socijalizma vidi: (Mimica 2004: 136–138).

<sup>294</sup> Dirkem smatra da Sen-Simonu pripada počasno mesto 'oca' sociologije, bez obzira na to što joj je tek Kont dao ime.

Stanovište da se novo društvo mora zasnivati na industriji i da se dva konfrontirana tipa društva (ratničko ili vojno i miroljubivo ili industrijsko) nikako ne mogu pomiriti, podrazumeva i određene konsekvence. Prva je eliminisanje svih „parazitskih” slojeva društva koji su u feudalizmu bili vladajući – plemstvo i (hrišćansko) sveštenstvo (Durkheim 1971: 159). Druga je prepuštanje upravljanja društvom onima koji žive od sopstvenog rada (proizvođači), odnosno ne spadaju u „parazitske” slojeve (Durkheim 1971: 162). Za razliku od komunizma (Platonova *Država*), upravljačka (politička) tela će sačinjavati upravo sami proizvođači. Sen-Simon je predvideo osnivanje različitih saveta, koji bi bili sačinjeni od privrednika, naučnika, inženjera, zanatlija i radnika. Pored njih, treba pridodati i moraliste, advokate, teologe, pesnike, slikare, vajare i muzičare kojima bi bila dodeljena duhovna 'vlast' u Sen-Simonovoj utopiji (Durkheim 1971: 170–171). Kod Sen-Simona se mogu naći različita rešenja za savete koji bi trebalo da upravljaju društvom (Durkheim 1971: 169–170).

Nećemo se upuštati u detaljnu razradu ideja koje je Sen-Simon ponudio kako bi se socijalistički projekat sproveo u delo.<sup>295</sup> Ipak, treba naglasiti da oni nisu zamišljeni kao zamena za vladu. Sen-Simon je smatrao da će upravljanje ljudima zameniti upravljanje stvarima, zato umesto pojma vlade, koristi pojam administracija (odnosno administriranje). Vlada (u konvencionalnom smislu te reči) biće svedena na minimalnu meru i obavljaće funkciju očuvanja reda i mira (policija). Puka subordinacija vlastima je za Sen-Simona odlika vojničkog društva, pa će zato biti zamenjena autoritetom zasnovanom na nauci. Ovim se menja sama priroda (političkog) autoriteta, jer on više ne počiva na subjektivnim željama i htenjima, već isključivo na proverenim istinama koje je utvrdila pozitivna nauka, a svako potčinjavanje je i proizvod spoznaje objektivne istine (Durkheim 1971: 196). Naučno znanje je impersonalno, te stoga ne reprodukuje stare oblike subordinacije, koji se nisu zasnivali na objektivnom, proverljivom znanju, već često na krajnje ličnim motivima i željama. Utoliko je za Sen-Simona manje važno kakav je oblik vlasti (vlade), jer su sve njene forme u neindustrijskim društvima počivale na ličnim prohtevima pojedinaca ili grupe ljudi (ma koliko je ona sama bila legitimna u očima podanika).

---

<sup>295</sup> U *Organizatoru (Organisateur)* je naučnicima, inženjerima i inovatorima dodeljena sekundarna, savetodavna uloga u odnosu na šefove različitih privrednih branši koji bi imali izvršnu 'vlast'.

Sen-Simon do kraja izvodi implikacije o značaju nauke u političkom odlučivanju i organizovanju društvenog života. Čini mu se besmislenim da svako ko ima pravo glasa<sup>296</sup> odlučuje o sudbini čitavog društva bez bilo kakvog znanja i naučne spoznaje o prirodi i principima njegovog funkcionisanja. Navedeni demokratski princip XIX veka Sen-Simon poredi sa primenom istog načina odlučivanja u domenu hemije, tvrdeći da je besmisleno (ako ne i više od toga) da svi odlučuju o istini i znanju u domenu ove nauke, odnosno da svi koji imaju pravo glasa odlučuju o sudbini čitave zemlje (Durkheim 1971: 184).<sup>297</sup>

U direktnim primedbama koje iznosi na račun Sen-Simonovog socijalizma, Dirkem ne zamera odstupanje od fundamentalnih postulata liberalne demokratije. Nije toliko teško pretpostaviti zašto Dirkem Sen-Simonu nije stavio na teret ovakvu neposrednu kritiku liberalne demokratije. Dovoljno je samo pogledati Dirkemova rešenja socijalnog pitanja, tj. predloge društvene reforme koju je ponudio u predgovoru<sup>298</sup> svoje knjige *O podeli društvenog rada* (Dirkem 1972: 51–72), ali i peporučen 'lek' za visoke stope samoubistva u društvima Zapadne Evrope (Dirkem 1997: 396–427). Ponuđena rešenja svakako nisu tako radikalna kao kod Sen-Simona,<sup>299</sup> ali su odstupanja od liberalno-demokratskih političkih načela očigledna u oba slučaja. Radi celovitijeg razumevanja Dirkemovog shvatanja (Sen-Simonovog) socijalizma potrebno je navesti i osnovne zamerke koje su iznete.

Za Dirkema socijalizam nije ideologija ili program za ostvarenje materijalne ili sveukupne društvene jednakosti. Ovo, kao što smo i videli, ne važi čak ni za komunizam. Setimo se da određenje socijalizma pre svega podrazumeva organizovanje, tj. povezivanje procesa proizvodnje sa „usmeravajućim i svesnim centrima društva”. Pored navedenog određenja, Dirkem ističe da je cilj (Sen-Simonovog) socijalizma upravo povezivanje talenta (sposobnosti) i imovine (Durkheim 1971: 185–187), tj. jedan novi oblik meritokratije, koji bi odstranio sve „parazitske” slojeve društva i uspostavio

---

<sup>296</sup> Ovu ideju Sen-Simon iznosi u svom delu *Industrijski sistem (Du système industriel)* koje je objavio 1820. godine, kada je u Francuskoj bio na snazi imovinski cenzus za pravo glasa.

<sup>297</sup> Moramo istaći da je Sen-Simon zapravo ovakvu ulogu želeo da dodeli nauci tek kada i od politike načini pozitivnu naučnu disciplinu.

<sup>298</sup> Predgovor drugom izdanju.

<sup>299</sup> Kod Dirkema se ne može uočiti ogoljena „scijentokratija” kao u slučaju Sen-Simona.

odgovarajući odnos između značaja jedne pozicije u procesu proizvodnje i (materijalne) nagrade za obavljeni rad.

Socijalizam se u pogledu raspodele društvenog bogatstva, iz Dirkemove perspektive, ne razlikuje jasno od (ekonomskog) liberalizma. U poređenjima ova dva pravca akcenat se stavlja na slobode ili ograničenja ekonomskih aktera da samostalno odlučuju. Dok socijalizam zahteva centralizaciju odlučivanja, liberali (ili klasični ekonomisti) teže oslobađanju privrede od direktnih, upravljačkih i regulativnih stega, jer je za njih prepuštanje mehanizmima tržišta najbolje rešenje. Sen-Simon, kojeg Dirkem jasno i nedvosmisleno označava kao socijalistu, za metu napada je imao pre svega feudalni poredak i njegove 'recidive'. Zato su u 'drugom planu' ostale sve razlike između rada i kapitala koje će se kasnije, kako na istorijskom tako i na teorijskom planu, iskazati u punoj snazi. Čitanjem *Socijalizma*, stiče se utisak da eksploatacija, klasna borba, reprodukcija kapitala itd. i nisu od tako velike važnosti da bi bile isticane kao kameni međaši svih razlika između socijalizma i liberalizma.

Već smo istakli da Dirkem nije posvetio dovoljno pažnje (koliko je prvobitno želeo) svim značajnim autorima koje svrstava među socijaliste (npr. Marksu). Delom se ovim može objasniti zašto tako važne razlike između socijalista i liberala ostaju u senci (de)centralizacije organizacije proizvodnje i odnosa privrednih aktera sa „usmeravajućim i svesnim centrima društva”.<sup>300</sup> Sa druge strane, ne možemo reći da se Dirkem nije pozabavio i problemom raspodele društvenog bogatstva i razlikama koje u tom pitanju postoje između socijalizma i drugih „društveno-ekonomskih formacija” – pre svega kroz razmatranje institucije nasleđivanja imovine. Interesantno je da Dirkem ne dovodi u pitanje izvodljivost socijalističkih utopističkih ideja, već pravednost novog shvatanja odnosa društveno priznate zasluge i nagrade. Naime, Dirkem smatra da socijalizam kao poredak nikada neće biti prihvaćen od svih članova jednog društva, jer i najuspešniji i najpravedniji sistem meritokratije ne može sprečiti izlive ljubomore i zavisti kod onih koji nisu bili dovoljno srećni da se rode sa potrebnim talentom, pa su zauzeli najniže pozicije u društvenoj hijerarhiji. Zbog ovoga će komunizam (u Dirkemovom značenju te

---

<sup>300</sup> Ovo opravdanje samo delom objašnjava 'usko' shvatanje socijalizma kod Dirkema i njegovo zanemarivanje svih razlika koje postoje u odnosu na liberalizam. Marks i drugi socijalistički autori se ipak na više mesta spominju u studiji.

reči) uvek imati uslove za regrutovanje novih pobornika bez obzira na dati istorijski trenutak, odnosno meritokratičnost društvenog poretka.

Iako se ne ističe kao eksplicitno objašnjenje, ovo je zapravo jedini (indirektan) odgovor na pitanje zašto socijalizam nije puki idejni i istorijski naslednik komunizma, već ideološki pravac koji je ostvario zaseban i paralelni razvoj.<sup>301</sup> Polemišući sa sistematizacijom i razradom Sen-Simonovih ideja koju je ponudio njegov učenik Bazar (Amand Bazard), Dirkem iznosi zanimljivu kritiku socijalističkog programa reforme prava (nasleđivanja) svojine. Bazarov zahtev za pravednim modelom distribucije je podrazumevao uspostavljanje meritokratskog režima (u preraspodeli materijalnih dobara). Ovakav sistem je direktno usmeren protiv društvenih privilegija koje su stečene samim rođenjem.

Ali Dirkem smatra da je nemoguće takav zahtev ograničiti samo na nejednakosti po osnovu prava nasledstva (npr. nasleđeni kapital):

„U stvari, delimo ideju da nije ni dobro ni pravedno da pojedinci imaju privilegije stečene rođenjem. Ipak, inteligencija, ukus, naučne, umetničke, književne i industrijske vrednosti – nisu li one, takođe, prednosti koje je svako od nas dobio rođenjem i kojima u velikoj meri mi nismo uzrok, kao što vlasnik imovine nije tvorac kapitala koji je dobio dolaskom na svet? Stoga, tvrdnja da nasledne privilegije moraju biti izbrisane imaju posledicu da svako treba da bude plaćen na isti način i da udeo mora biti jednak, bez obzira na zasluge” (Durkheim 1971: 258–259).

Posledica ovakvih Bazarovih premisa je, kako Dirkem ističe, ekstreman zaključak da se socijalno pitanje, odnosno pacifikacija 'društvenog rata' može postići samo ostvarenjem „striktno egalitarističke i komunističke organizacije” (Durkheim 1971: 259). Ovakav zaključak iznenađuje tim pre što je na prethodnoj strani svoje studije jasno i verodostojno preneo suštinu Bazarovog (socijalističkog) stava o ovom pitanju. Bazar je istakao zahtev za uspostavljanjem meritokratskog principa „koji bi klasifikovao radnike tačno prema njihovoj vrednosti i nagradio ih prema njihovim zaslugama” (Durkheim 1971: 258). Iz ove pozicije nikako ne može slediti i zaključak o potrebi ili neminovnosti uvođenja striktnog egalitarizma. Odstranjivanje „parazitskih” slojeva i meritokratija ne mogu se izjednačiti sa komunizmom. Dirkem je u ovom slučaju očigledno načinio grešku

---

<sup>301</sup> Dirkem svakako smatra da su ove dve doktrine izuzetno srodne.

u logičkom zaključivanju – *non sequitur*. Izjednačavanje prirodnih talenata<sup>302</sup> sa društvenom institucijom nasleđivanja imovine (kapitala), pod izgovorom da se uvek neko može pozvati na nepravednost 'urođenih' nejednakosti, ma šta bio izvor njihovog porekla, moguće je samo ako se zanemari suština socijalističkog učenja – odnos prema radu, odnosno materijalnoj reprodukciji društva. Međutim, nije u pitanju samo simplifikacija ili neadekvatna interpretacija Bazarove sistematizacije Sen-Simonovih socijalističkih ideja. Takvu kontradiktornost u interpretaciji socijalizma moguće je shvatiti samo ako se ima u vidu Dirkegov stav prema funkcionalnosti institucije nasleđivanja imovine, kao i shvatanja države koja bi imala ulogu upravljača celokupnog ekonomskog sistema i krajnjeg titulara prava imovine nad 'sredstvima za proizvodnju':

„Da li je nasleđivanje bogatstva zaista bez ekonomske koristi; da nije, da li bi se, u svakom slučaju, održavalo tako generalno? Ako je porodica naslednik, kažu, sredstva za rad sigurno neće otići najsposobnijima; ali ako su državna, kakva šteta!” (Durkheim 1971: 259).

Ovde je moguće uočiti dva važna momenta. Prvo, Dirkegov implicitno (kroz formu upitne rečenice) pokušava da objasni ekonomsku korisnost jedne institucije pomoću opštosti njenog postojanja. Pritom, ne nudeći nikakvo pojašnjenje šta načelno raširenost pojave jedne institucije govori o njenoj ekonomskoj korisnosti, niti zašto je – u ovom slučaju – pravo nasleđivanja ekonomski korisnije od drugih oblika društvenog regulisanja datih imovinskih odnosa. Usled ovako nejasnog obrazloženja, moguće je zapitati se da li je ekonomska korisnost u korenu svake široko rasprostranjene društvene institucije? Teško je poverovati da bi Dirkegov dao pozitivan odgovor na ovo pitanje, ili uopšte pristao na razmatranje koja institucije svode na ekonomski redukcionizam. Drugo, treba obratiti pažnju na njegov odnos prema državi kao ekonomskom akteru. I ovaj put se ne navodi bliže pojašnjenje ovog decidanog stava. Ukoliko želimo da razumemo šta se krije iza tako jasnog i odlučnog odbacivanja uloge države kao upravljača imovine, tj. „sredstava za proizvodnju”, moramo se na kratko udaljiti od problema Dirkegovog shvatanja socijalizma i uzeti u razmatranje njegov program reforme privrede (ali i čitavog društva) kroz sistem korporacija o kojem smo više pisali u prethodnom delu rada.

---

<sup>302</sup> Sasvim je irelevantno da li su sve sposobnosti koje Dirkegov navodi isključivo posledica prirodne nadarenosti ili socijalizacije.

Na ovom mestu nećemo detaljno izlagati Dirkemovo viđenje uloge korporacija kao sredstva za rešavanje problema koje donosi moderno, industrijsko društvo. Želimo samo ukazati na ulogu koja je namenjena korporacijama, tj. na njihov odnos sa državom. Svestan promena koje se javljaju sa razvojem industrije i rapidnom promenom značaja ekonomske funkcije u odnosu na ostale – vojne, upravne, verske (Dirkem 1972: 53) – Dirkem ističe potrebu za uspostavljanjem korporativnog uređenja društva. Potreba se javlja zbog anomalije kao dijagnoze i zajedničkog imenitelja kojim Dirkem označava probleme nastale usled neadekvatne regulacije (reglementacije) ekonomskih i drugih društvenih odnosa (Dirkem 1972: 52). Kalegaro smatra da je za razvijanje Dirkemovog teorijskog koncepta u *Podeli* ključno njegovo suočavanje sa pojavom anomalije (Callegaro 2015: 187). Kao i u traženju odgovarajućeg 'leka' za problem porasta stope samoubistva, Dirkem i u slučaju obrazlaganja neophodnosti ponovnog uspostavljanja korporacija ističe da je država „glomazan aparat načinjen samo za opšte i jednostavne poslove” (Dirkem 1997: 415). Ona je suviše udaljena od pojedinca i ne raspolaže potrebnim znanjima (Dirkem 1972: 72) kako bi na adekvatan način odgovorila na glavne izazove koje sa sobom donosi moderno društvo.<sup>303</sup>

„Da bi anomalija prestala, potrebno je dakle da postoji ili da se obrazuje određena grupa u kojoj se može uspostaviti sistem pravila koji danas nedostaje. Ni političko društvo u celini, ni država očigledno nisu u stanju da obave taj zadatak; privredni život, zato što je veoma specijalne prirode i što se svakog dana sve više specijalizuje, izmiče njihovoj nadležnosti i njihovom dejstvu” (Dirkem 1972: 54–55).

Dakle, sve veća podela rada, nedostatak potrebnog znanja (informacija) i 'udaljenost' od pojedinca diskvalifikuju državu od uloge koja joj je namenjena u socijalističkom (Sen-Simonovom) projektu. Odgovor na probleme može ponuditi samo

---

<sup>303</sup> „Jer kolektivna delatnost je uvek isuviše složena da bi je mogao izraziti samo i jedino državni organ; pored ovoga, država je predaleko od pojedinaca, ona ima s njima suviše spoljašnje i suviše povremene odnose da bi joj bilo moguće da dublje prodire u individualne svesti i da ih iznutra učini društvenim. Zbog toga je neizbežno, tamo gde je ona jedina sredina u kojoj se ljudi mogu učiti zajedničkom životu, da se oni od nje otpade, da se odvoje jedni od drugih te da se, u istoj meri, i društvo raspada. Jedan narod se može držati samo ako se, između države i individue, umetne čitav niz drugostepenih grupa dovoljno bliskih pojedincima da ih snažno privuku u svoj delokrug i da ih tako uključe u opšti tok društvenog života” (Dirkem 1972: 73).

novi oblik korporativno organizovanog društva.<sup>304</sup> O ulozi korporacija u reformi francuskog društva smo više pažnje posvetili u prethodnom delu rada (potpoglavlje 2. 6). Korporacije bi, prema Dirkemu bili najbolji posrednici između centralne države i pojedinca. One nisu tako 'daleke' od pojedinca kao što je to slučaj sa državom, ali, sa druge strane, ne mogu ni ugroziti njegove slobode.

Ponovimo da Dirkem određuje „kao socijalističku svaku doktrinu koja zahteva povezanost svih ekonomskih funkcija, ili određenih među njima, koje su sada rasute, sa usmeravajućim i svesnim centrima društva” (Durkheim 1971: 49). Korporacijama je očigledno namenjena uloga jednog takvog centra (svesnog) regulisanja i povezivanja ekonomskih funkcija (ovde Dirkem jasno i u najvećoj meri odstupa od modela privrede koji nude „ekonomisti”, tj. liberali). One upravo imaju zadatak da povežu i inkorporiraju u svoje strukture sve segmente ekonomije (izdeljene uznapredovalom podelom rada), da se međusobno povežu i nastupaju koordinirano, a sve u cilju odstranjivanja anomija (Marks 1974) savremenog industrijskog društva. U slučaju Dirkemovog predloga društva, uređenog na osnovu korporacija i socijalizma (viđenog njegovim očima), ne postoji tako veliki jaz ni po pitanju uloge države. Ona je neophodan element koji se mora čvrsto i duboko povezati sa novouspostavljenim korporacijama:

„Društvo, umesto da ostane ono što je još uvek danas, skupina teritorijalnih područja koja su poređana jedna pored drugog, postalo bi sveobuhvatan sistem nacionalnih korporacija. Sa raznih strana se traži da izborna tela budu obrazovana po zanimanjima a ne po teritorijalnim jedinicama, i izvesno je da bi, na taj način, političke skupštine tačnije izražavale raznovrsnost društvenih interesa i njihove odnose...” (Dirkem 1972: 72–73).

Značaj i opseg delovanja korporacija se može uočiti i na drugim mestima Dirkemovog predgovora.<sup>305</sup> One su pre svega moralni autoritet sa jasnom integrativnom

---

<sup>304</sup> Dirkem je, ipak, svestan da korporacije ne mogu biti jedini odgovor za sve probleme novog, industrijskog društva (Dirkem 1972: 73).

<sup>305</sup> „Pošto je dakle tržište, od opštinskog kakvo je bilo, postalo nacionalno i međunarodno, i korporacija mora dobiti isto proširenje. Umesto da bude ograničena samo na zanatlije jednoga grada, ona se mora proširiti tako da obuhvati sve članove jedne struke, rasturene širom zemlje; jer, ma u kojem kraju se nalazili, boravili u gradu ili u selu, oni su svi solidarni jedni s drugima i učestvuju u zajedničkom životu. Pošto je taj zajednički život, u izvesnom pogledu, nezavistan od svakog teritorijalnog opredeljenja, potrebno je da se stvori neki pogodan organ, koji će ga izražavati i regulisati njegov rad. Zbog obima svog delokruga,



ulogom u društvu, te se njihov *raison d'être* ne može ograničiti na ekonomiju. Delokrug njihovog delovanja nije striktno ograničen na profesionalni život, već obuhvata i druge značajne oblasti ljudskog života (Dirkem 1972: 72). Zato u pokušaju razlikovanja socijalizma od predloga korporativnog uređenja društva ne mogu biti od velike pomoći ni kriterijumi koje Dirkem određuje kao sekundarne – na primer, poboljšanje položaja nižih slojeva i filantropija (preciznije, mehanizmi međusobne pomoći u okviru jedne zajednice) (Dirkem 1972: 72, 74). Takve zadatke ili funkcije korporacija možemo, barem implicitno, pronaći i u njegovom predlogu.

Navedenim nismo želeli da prikažemo Dirkema kao socijalistu, ako ni zbog čega drugog, makar zbog toga što bi takvo svrstavanje podrazumevalo i prihvatanje njegovog određenja socijalizma. Bez obzira na simpatije koje je možda gajio prema ovom idejnom pravcu i pokretu (ili makar prema nekim pobornicima socijalizma), Dirkem ipak nije bio socijalista. Na prethodnim stranicama ovog rada smo pokušali da prikažemo problematičnost i paradoksalnost ponuđenog određenja socijalizma, istovremeno ukazujući i na razlike o kojima ćemo nešto više reći na stranama koje slede. Očigledno je da bismo detaljnim poređenjem Dirkemovog predloga korporativnog društva sa teorijama svih autora, koji su označeni kao socijalistički, ustanovili brojne i značajne razlike. Nezgoda je samo u tome što one blede kada ih posmatramo kroz vizuru Dirkemovog određenja socijalizma.

Ovakav paradoks nam, bez obzira na sve, pomaže da bolje shvatimo zašto je Dirkem tako malo koristio oružje klasičnih ekonomista (liberala) u kritici socijalističke utopije. Gušenje individualne inicijative kao pokretača ekonomske aktivnosti i nedinamičnost ekonomskog sistema usled nedostatka konkurencije najčešće su kritike koje su upućivane na račun komunističkih i socijalističkih projekata. I površnim čitanjem predgovora drugog izdanja *O podeli društvenog rada* lako se može uočiti da je jedan od

---

takav organ morao bi nužno biti u vezi i u neposrednim odnosima sa središnjim organom kolektivnog života, jer događaji dovoljno važni da interesuju čitavu kategoriju industrijskih preduzeća u jednoj zemlji nužno imaju veoma opšte odjeke o koje se država ne može oglušiti; a to je navodi da se umeša” (Dirkem 1972: 70). Ista težnja ka objedinjavanju i regulaciji privrednog i društvenog života kroz sistem korporacija se može uočiti i u studiji *Samoubistvo*: „Ali ako bi, umesto da ostanu izdvojene, slične korporacije različitih sredina bile uzajamno povezane na takav način da sačinjavaju jedan te isti sistem, i ako bi se svi ti sistemi podredili opštem dejstvu države i tako održavali u stalnom osećanju njihove solidarnosti, despotizam rutine i profesionalni egoizam bi bili zatvoreni u pravedne granice” (Dirkem 1997: 417).

osnovnih ciljeva pokušaj 'rehabilitacije' korporacija. Prigovori od kojih Dirkem pokušava da odbrani ovu instituciju su upravo optužbe za okoštalošću, inertnost i anahronost. Iz perspektive pobornika slobode tržišta i privatne inicijative, predlozi socijalističkih autora i Dirkema – o obliku i načinu funkcionisanja budućeg društva – izgledaju gotovo jednako ograničavajuće. Dakle, teško da bi upotreba liberalne kritike socijalističkih utopija bila dovoljno precizno oružje osporavanja, bez 'kolateralne štete' po samu instituciju korporacije.<sup>306</sup> Da li, zbog navedenog, uloga države ostaje jedina kritika koju Dirkem upućuje na račun socijalizma?

## 6. 1. 2. *Socijalizam i religija*

Od svih socijalističkih mislilaca kojima se bavio u *Socijalizmu*, Dirkem je u najveće zanimanje pokazao za ideje Sen-Simona, a u djelu posvećenom kritici ovog autora najviše pažnje je posvećeno sasvim specifičnom problemu – religiji. Na prvi pogled, čini nam se kao da je prostor posvećen razmatranju ovog segmenta Sen-Simonove utopije nesrazmeran značaju koji ona igra u čitavom sklopu predloga reformi društva – kako ih je isti autor zamislio. Ali, tolika pažnja i fokus na problem religije manje iznenađuje kada se imaju u vidu istraživačka interesovanja koja su okupirala 'starog' Dirkema, odnosno ukoliko imamo na umu dela nastala nakon kursa posvećenog socijalizmu. Međutim, ako razmotrimo koliko je pažnje u svojim delima Sen-Simon pridavao religiji i kakav je njen značaj, možemo slobodno reći da ona nije bila primarna preokupacija ovog autora. U najboljem slučaju, uspostavljanje nove religije predstavlja ravnopravan problem ili zadatak sa nizom drugih tema. Na kraju, kada se pogleda bibliografija, religija kao zasebna tema dolazi u žižu Sen-Simonovih interesovanja tek na samom kraju njegovog života (*Nouveau christianisme*, 1825). Zašto je onda Dirkem posvetio toliko pažnje religiji u kritici Sen-Simonove doktrine? Imajući u vidu kretanje i razvoj Dirkemove misli, na pitanje se može odgovoriti ukazivanjem na interesovanja koja su kasnije

---

<sup>306</sup> Da podsetimo, Dirkem se nije slagao sa klasičnim ekonomistima (liberalima) ni oko pitanja uzroka sve veće podele rada u društvu (Dirkem 1972: 243–250).

pobuđivala njegovu pažnju. Ali, teško da bi Dirkemovo usredsređivanje na problem uspostavljanja nove religije u delima Sen-Simona moglo biti objašnjeno samo intenzivnijim zanimanjem za značaj i ulogu religije u društvu. Ukoliko želimo jasniji uvid u Dirkemovo shvatanje socijalizma, neophodno je da pažljivo razmotrimo sadržaj same kritike Sen-Simonove pozitivne religije. Naravno, očigledno je da prvo moramo prikazati određene elemente Sen-Simonovog utopijskog koncepta religije – viđene Dirkemovim očima.

Sen-Simon je na religiju gledao kao na značajan integrativni činilac društva. Hrišćanstvo je za ovog klasika imalo važnu istorijsku ulogu, jer je ostvarilo pretpostavke za sveopšte bratstvo među ljudima. Moralne maksime nastale u okviru hrišćanstva Sen-Simon je smatrao osnovom koja je neophodna i u budućem industrijskom društvu (Saint-Simon 1825: 15). Ona je potrebna kako bi se jedan i jedinstven moral održao i proširio u svim društvenim klasama (Saint-Simon 1825: IV).

Za Dirkema u Sen-Simonovom predlogu nove religije nema ničeg nebeskog, koje bi stajalo nasuprot zemaljskom (Durkheim 1971: 209). Uloga religije se gotovo bez ostatka svodi na moralnu stabilizaciju društva i izražava samo jedinstvo realnosti i zajedništvo svih njegovih pripadnika. Hrišćanstvo je izgubilo tu ulogu jer više ne predstavlja osnov za osećaj solidarnosti. „Oni [ljudi – B. F.] su sebe uronili u specijalizovane studije i partikularna istraživanja, i izgubili su iz vida opšte principe koji ujedinjuju stvari i ljude – oni su čak izgubili predstavu za takvo jedinstvo” (Durkheim 1971: 209). Pozitivizam se obično označava kao filozofski pravac koji je načinio otklon od metafizičkih i teoloških shvatanja prirode i društva, stoga zalaganje za uspostavljanje nove pozitivne religije može izgledati kao uzmicanje od proklamovanih postulata.

Međutim, Dirkem ne smatra da je došlo do bilo kakvog odstupanja. Eksplicitno osporava sve optužbe na račun Sen-Simona koje njegovo 'skretanje' ka religiji i pokušaj uspostavljanja jednog novog oblika iste pripisuju „intelektualnim poteškoćama” i problemima na samom kraju njegovog života (Durkheim 1971: 208).<sup>307</sup> Iako ne smatra da je Sen-Simon napravio radikalni zaokret po pitanju uloge religije, ističe da je u ovom smislu došlo do određenih promena.

---

<sup>307</sup> Sen-Simon je 1823. godine pokušao da izvrši samoubistvo i tom prilikom je doživeo povredu glave.

Poređenjem prvih radova Sen-Simona sa delima nastalim na samom kraju njegovog života (*Industrijski sistem* i *Novo hrišćanstvo*), Dirkem dolazi do zaključka o drugačijoj i većoj ulozi religije. Ovakvu promenu objašnjava izmenjenim odnosom prema ulozi egoizma u održavanju i očuvanju društvenog poretka. Egoizam bi trebalo da obezbedi društveni progres, pod uslovom ukidanja svih prepreka (starog režima) koje sprečavaju ostvarenje željenog industrijskog društva. Težeći svojim egoističnim ciljevima, svaki pojedinac će odigrati potrebnu društvenu ulogu (Durkheim 1971: 211–212). U radovima Sen-Simona ostala je u senci nauke sve dok je smatrao da će pojedinci ispunjavati svoje društvene obaveze bez bilo kakvog 'spoljašnjeg' podsticaja. Međutim, Sen-Simon će kasnije uvideti, kako Dirkem tvrdi, da bi bez „milosrđa, uzajamne dužnosti i filantropije društveni poredak i, što je još važnije, ljudski poredak bio nemoguć. Da bi podstakli ljude da pomognu jedni drugima, da bi imali kao cilj nešto drugo osim samih sebe, nije dovoljno ponuditi im jedan čisto spekulativni uvid u logičko jedinstvo stvari” (Durkheim 1971: 212). Potrebno je uspostaviti bliske veze među ljudima i zajednički duh koji će „omogućiti slabljenje razlike između mene i tebe, mog i tvog, koja je prepreka za filantropska osećanja” (Durkheim 1971: 212).

Šta Sen-Simonov predlog novog oblika religije razlikuje od hrišćanstva? Kada se ostave po strani sasvim očigledne nepodudarnosti – poput veze između religije i nauke ili uloge religije u stvaranju i održavanju industrijskog poretka<sup>308</sup> – mogu se uočiti razlike koje Dirkem izdvaja kao posebno značajne za Sen-Simonovo shvatanje socijalističkog društva. Dirkem smatra da je važno ukazati na panteističku crtu u konceptu nove religije, jer „sve u prirodi učestvuje u božanskom. Fizičko i moralno imaju jednak dignitet [...] Čulno nije manje uzvišene prirode od onoga što možemo razumeti” (Durkheim 1971: 216). Ili, rečeno rečima samog Sen-Simona, „sposobnost ljudskog duha za spiritualizam i materijalizam su jednake; stoga su stanovišta moralista i fizičara jednaka” (Sen-Simon citirano prema: Durkheim 1971: 216). Ovakvo viđenje religije stoji nasuprot hrišćanstvu, jer ako je „božansko imanentno, sve u svetu je božansko, fizičko kao i moralno, materija kao i duh” (Sen-Simon citirano prema: Durkheim 1971: 216–217). Ovde je neophodno

---

<sup>308</sup> Treba istaći da je Sen-Simon kritikovao i ulogu klera u marginalizaciji moralne dimenzije Hristovog učenja (Saint-Simon 1825: 18–19).

naglasiti pojam Boga, koji u Dirkemovom tumačenju Sen-Simonove religije ima sasvim drugo značenje u odnosu na hrišćansku teologiju. Evo kako Dirkem vidi tu razliku:

„Zato što je on [Bog – B. F.] bio van njih, u stvarnosti su nužno postajala bića koja su mu najbliža, koja su potekla direktno od njega, i većoj meri bila deo njegovoj prirode; drugi, naprotiv, koji su od njega udaljeniji primaju samo slabu refleksiju. Upravo zato što je hrišćanstvo stavilo Boga izvan stvari moglo je da razlikuje među njima dve vrste: one koje su okrenute Bogu, koje ga izražavaju i jedine zaista stvarne, i druge, koje su njemu suprotstavljene i samim tim predstavljaju samo više ili manje prikriiven oblik ništavila; na jednoj strani, spiritualnost, moral, ideal; na drugoj, materijalno, zemaljski interesi i strasti koje uzbuđuju” (Durkheim 1971: 217).

Sen-Simonov socijalizam gotovo čitav društveni život svodi na ekonomski (industrijski) interes (Durkheim 1971: 220), kao jedini interes kojim bi pojedinci trebalo da se rukovode. U takvim okolnostima društvu preostaje samo da upravlja i usklađuje ekonomske interese celine, jer u socijalizmu „nema društvenog interesa van ekonomskog interesa” (Durkheim 1971: 221). Sen-Simonovu panteističku religiju za novo industrijsko doba Dirkem zapravo ocenjuje kao neadekvatnu za zadatke koje bi trebalo da ostvari.

Neadekvatnost se prema Dirkemu ispoljava u problematičnom odnosu potreba i želja pojedinaca prema regulatornoj (ograničavajućoj) ulozi društva. Zašto je ovakav projekat socijalizma ocenjen kao problematičan može se razumeti tek kada se ima u vidu Dirkemovo shvatanje ljudskih potreba i načina njihovog zadovoljavanja. Naime, ljudski rod se za razliku od životinja ne može osloniti na instinkte koji bi svakom pripadniku vrste određivali krajnje granice njihovih prohteva, jer „ničega nema ni u organskoj ni u psihološkoj konstituciji čoveka što bi postavljalo ograničenje takvim potrebama” (Durkheim 1971: 225). Osim toga, ljudske potrebe su se tokom istorije razvijale zajedno sa načinima da se istovremeno i zadovolje „ali, ako ne postoji ništa unutar pojedinca što ograničava ove apetite, oni nužno moraju biti ograničeni nekim silama spoljnim u odnosu na pojedinca; ili će postati nezasiti, to jest, morbidni” (Durkheim 1971: 225). Te sile su za Dirkema moralne sile društva, koje će svakom pojedincu odrediti mesto i deo legitimnog ekonomskog bogatstva.<sup>309</sup> Ovde još jednom vidimo na delu republikanski

---

<sup>309</sup> „Ako ne oseća iznad sebe silu koju poštuje i koja ga zaustavlja, koja mu sa autoritetom govori da je nadoknada prema njemu ostvarena, neizbežno je da će zahtevati sve što mu njegove potrebe traže, i pošto su u našoj hipotezi ove potrebe neograničene, njihovi zahtevi su nužno bez granica. Da bi bilo drugačije,

'strah' od uvećanja ljudskih prohteva, koji moraju biti kontrolisani i ograničeni zarad stabilnosti političkog i društvenog poretka.

Da bi se razumela Dirkemova kritika (Sen-Simonovog) socijalizma nije dovoljno samo ukazati na razlike ili sličnosti početnih ideoloških pozicija. One su svakako prisutne, ali teško bi bilo razumeti aberacije i nekonzistentnosti u Dirkemovim kritikama drugih određenja socijalizma, samu definiciju, ali posebno kritiku socijalizma<sup>310</sup> bez uzimanja u obzir osnovnog postulata o prirodi predmeta istraživanja nove i mlade nauke koju tek treba uspostaviti. *Osnovni prigovor koji Dirkem upućuje (Sen-Simonovom) socijalizmu je zapravo osuda pokušaja redukovanja društvene stvarnosti (sui generis) na niži nivo realnosti.* Dakle, svođenje razmatranih razlika između dva klasika na ideološka sporenja ostavlja u senci sve ontološke i epistemološke distinkcije na kojima Dirkem (opravdano ili neopravdano) insistira.

Kako bi se uvidelo u kojoj meri je Dirkemova kritika Sen-Simonovog shvatanja budućeg socijalističkog društva povezana sa fundamentalnim pretpostavkama njegove teorije, dovoljno je uporediti gore naveden citat sa pojmom društvene činjenice definisane kao:

„svaki način delanja, utvrđen ili ne, kadar da na pojedinca izvrši spoljnu prinudu, ili, pak, koji je opšti na čitavom prostoru datog društva, istovremeno imajući sopstvenu egzistenciju, nezavisnu od njihovih pojedinačnih očitovanja” (Dirkem 2012: 42).<sup>311</sup>

Kao što smo već videli Dirkem među uslovima, koji se moraju ostvariti kako bi društvo bilo organizovano u skladu sa socijalističkim principima, nabraja i profanizaciju države (Durkheim 1971: 70). Uzimajući u obzir navedeno, postaje jasnije zašto je Dirkem tako uporno insistirao na razdvajanju socijalizma i komunizma, kao i zašto se opredelio za takva određenja ovih pojmova i pored očiglednih nekoherentnosti.

Bez obzira na sve anahronosti, komunizam u Dirkemovim očima ipak nije počinio 'greh' redukovanja društvenog i svetog na individualno i profano. Sa druge strane, socijalizam nije jedina ideologija kojoj se upućuje isti prigovor. Klasični (ekonomski)

---

mora postojati moralni autoritet čiju superiornost on priznaje i koji viče: 'Ne smeš ići dalje'" (Durkheim 1971: 227).

<sup>310</sup> Kao i poseban značaj koji je pridavao Sen-Simonovom projektu uspostavljanja nove religije.

<sup>311</sup> Poslednje otvara pitanje normativizma osnovnog Dirkemovog pojma, kojim se ovde nećemo baviti.

liberalizam se u ovom pogledu ne razlikuje od socijalizma, jer na isti način redukuje društveni život na ekonomski interes (Durkheim 1971: 222). Kroz čitavu studiju (*Socijalizam*) Dirkem polemiše sa komunizmom, koji je gotovo sveden na tri klasična dela – Platonovu *Državu*, Kampanelin *Grad sunca* i Morovu *Utopiju*. Naše određenje republikanskog nasleđa, koje smo definisali na početku ovog rada, ne obuhvata navedene spise. Međutim, važno je zapaziti da se navedene knjige nominalno (i često u sekundarnoj literaturi) označavaju kao projekt uspostavljanja utopijskih republika. Tako se Platonova *Država* na engleskom govornom području prevodi sa „Republika” (*Republic*), pun naziv Kampanelinog dela je *Grad sunca ili o ideji republike*, a naslov Morove *Utopije*, pisan na originalnom latinskom glasi *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*. U slučaju poslednjeg dela treba dodati da se u prevodu na engleski takođe koristi pojam „republika” – *On the Best State of a Republic and on the New Island of Utopia* (More 2009). Namera nije da Dirkemovo shvatanje komunizma izjednačimo sa republikanskim uređenjem ili da Dirkema predstavimo kao komunistu. Nominalnu definiciju republike smo odbacili na početku ovog rada, definišući okvire u kojima ćemo posmatrati pitanje navedenog državnog uređenja. Ipak, moglo bi se reći da se Dirkem ne obrušava svom snagom na navedene utopijske republike. U projektima uspostavljanja ovih republika (ma koliko bile daleko od našeg određenja) namera 'grešnog' spajanja svetog i profanog nije počinjena.

Odgovor na gore postavljeno pitanje – zašto je Dirkem posvetio toliko pažnje religiji u kritici Sen-Simonove doktrine – može se naslutiti tek kada imamo u vidu isticanje Sen-Simonovog panteizma, koji niveliše sve entitete (nebeske i zemaljske, večne i prolazne, duhovne i materijalne...) na isti nivo svetosti. I površnim čitanjem *Elementarnih oblika* može se uvideti na koje sve načine je Dirkem pokušao da uspostavi pojam svetog kao konstitutivni i integrativni element društvenog života, a ekonomsku aktivnost kao gotovo antidruštveni element ljudske egzistencije (Dirkem 1982: 318–319). Isto tako, u delu *Dualizam ljudske prirode i njegovi društveni uslovi* se možda najjezgrovitije prikazuje ideja o dva zasebna, ali neodvojiva nivoa ljudskog postojanja.<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> „Naš razum, baš kao i naše delanje, javljaju se u dva sasvim različita oblika: s jedne strane su oseti i čulne težnje, a s druge, pak, pojmovno mišljenje i moralno delanje. Svaka od tih dveju strana nas samih gravitira oko jednog pola koji joj je svojstven, a ta dva pola ne samo što su razdvojena nego i međusobno suprotstavljena” (Dirkem 2007c: 148).

Teško da bi se Dirjemu moglo zameriti da nije razumeo osnovne promene koje je industrijalizacija donela i drugačiju ulogu ekonomske aktivnosti u ukupnom društvenom životu. Zato se Dirjem ne opredeljuje za rešenja koja bi ekonomiju (materijalni, egoistični interes) vratila na poziciju od sekundarnog značaja za društveni život, ali permanentno insistira na dvojnosti (ili zasebnosti) različitih nivoa stvarnosti, tj. na sve ono što socijalizam, pa i (ekonomski) liberalizam, žele da sjedine.<sup>313</sup> Otpor takvim rešenjima se ne ispoljava samo u vrednosno neutralnim okvirima, dakle, kao iznošenje spoznaje o prirodi društva kao predmeta istraživanja koje unutar sebe uvek mora ispoljavati ovu duboku raspolućenost ljudske i socijalne prirode. On se može uočiti i u političkim rešenjima u kojima Dirjem izlazi van granica pozitivne i vrednosno neutralne nauke.

U radu pod naslovom *Individualizam i intelektualci* javlja se ideja o *kultu čoveka*,<sup>314</sup> koji bi zapravo bio jedna „religija čovečnosti čiji je racionalan izraz individualistički moral” (Dirkem 2007a: 48). Potrebu za ovakvim kultom Dirjem opravdava u duhu otpora prema egoizmu, kao pretnji za savremeno društvo:

„Jezička sličnost mogla bi navesti na pomisao da *individualizam* nužno proizilazi iz *individualnih*, pa prema tome i egoističkih osećanja. U stvari, religija pojedinca spada u društvene ustanove, poput svih poznatih religija. Društvo nam postavlja taj ideal, kao jedini zajednički cilj koji sada može da sabere različite volje. Oduzeti nam ga kada nema ničeg drugog što bi bilo stavljeno na njegovo mesto znači, dakle, gurnuti nas u onu moralnu anarhiju koja upravo nastoji da se suzbije” (Dirkem 2007a: 52).

Odabrani citat možda najbolje ilustruje Dirjemov odgovor na izazove koje donosi industrijalizacija, odnosno modernizacija. Iako je mesto ujedinjujuće religije upražnjeno, što se može uočiti iz poslednje rečenice citata, potreba za njom ili određenim funkcionalnim supstitutom ipak postoji. Religija za njega, kao takva, ostaje neupitna. Ideja o *kultu čoveka* je značajna jer onemogućava jednostranu interpretaciju Dirjemove teorije kao konzervativne, tj. dovodi u pitanje moguće objašnjenje i svođenje Dirjemove kritike Sen-Simona na ideološku ravan, budući da „taj kult čoveka ima kao prvu dogmu

---

<sup>313</sup> Društveno i individualno, altruističko i egoističko, duhovno i materijalno, sveto i profano...

<sup>314</sup> Jasno je da se Dirjem nije zalagao za uspostavljanje nove religije na isti način kao što je to bio slučaj sa autorima koji su bitno uticali na njegovo delo – Ruso, Sen-Simon i Kont.



autonomiju uma, a kao prvi obred slobodu suđenja” (Dirkem 2007a: 47). Teško bi bilo ovakvu poziciju oceniti kao nedvosmisleno konzervativnu. Sa druge strane, ma koliko ideje iznete u ovom radu (*Individualizam i intelektualci*) mogu izgledati kao 'obična' i jednostavna odbrana liberalizma, izvor bojazni od moralne anarhije se upravo nalazi u (ekonomskim) postulatima ove ideologije, jer se u tom pogledu, kao što smo istakli, on za Dirkema ne razlikuje od socijalizma. Obe ideologije negiraju potrebu postojanja transcendentnog moralnog autoriteta, koji bi svojom aurom svetog obuzdavao opasnosti od profanih, sebičnih i materijalnih interesa pojedinaca.

Možemo naslutiti da *kult čoveka* nije jedini (kvazi)religijski i moralni autoritet koji bi predstavljao branu od svih zala modernog društva, već samo jedan opšti 'totem' sačinjen od mnoštva manjih i zasebnih (korporacijskih). Ovaj kult je najmanji zajednički sadržalac ponuđen kao ideal čitavom društvu. Povod sa ovakvu pretpostavku je moguće pronaći u Dirkemovom insistiranju na religijskom i moralnom karakteru korporacija u antici (Dirkem 1972: 60).

Na samom kraju preostaje nam da makar u grubim crtama rezimiramo i skiciramo kritične tačke Dirkemovog shvatanja socijalizma. Pre svega, njegovo problematično određenje i insistiranje na jasnom razdvajanju od komunizma nije proizvod slučajnosti ili nastojanja da ponudi definiciju koja bi se jednostavno razlikovala od svih ostalih. Nevolje sa određenjem socijalizma (i komunizma) posledica su namere da se stvari pripreme za kritiku i konkretna rešenja društvenih problema industrijskog doba. Osobnost Dirkemovog shvatanja socijalizma može se razumeti tek kada se imaju u vidu osnovne distinkcije koje ga razlikuju od komunizma i (ekonomskog) liberalizma. Za razlike sa komunizmom kao ključne se izdvajaju sledeće podele – centralizovanost potrošnje naspram centralizovanosti proizvodnje, društveno izolovanje ekonomskih aktivnosti i njenih nosilaca naspram difuzije privrednih aktivnosti (kroz gotovo sve delove društva) i društvene promocije njenih najznačajnijih aktera. Ipak, smatrali smo da je za Dirkemovu kritiku socijalizma neophodno razumeti na koji način se razlikuje od komunizma u pogledu odnosa prema materijalnim potrebama i interesima. Dok je komunizam ophrvan brigom od opasnosti koje donosi hedonizam, tj. materijalni i čulni užitak – posledica takvog odnosa je pokušaj izolacije i kontrole domena materijalne reprodukcije kao izvora moralne opasnosti – socijalizam, sasvim suprotno, želi da materijalni interes postane osnovni stožer novog društva. Dirkem je ovako shvaćen socijalizam (pa i ekonomski

liberalizam, bez obzira na sve razlike) optužio za redukcionizam koji teži svođenju višeg reda (društvene) stvarnosti na niži, preciznije izjednačavanje svetog i profanog, duhovnog i materijalnog, idejnog i čulnog, altruističkog i egoističkog itd.

No, još važnije je ponoviti: u kojoj meri je Dirkemova kritika u duhu nasleđa republikanizma? Etos jednakosti svakako je neraskidivo vezan za republikansko nasleđe, ali sa bitnim otklonom od apsolutnog egalitarizma, koji sprečava razvoj meritokratije. Kao što smo videli, za Dirkema je komunizam sporan jer teži 'nezasluzenoj' egalitarnosti svih. Sa druge strane, socijalizam (čije ideje Dirkem pronalazi u delu Sen-Simona) pokušava da svede moral na pitanje materijalne reprodukcije i redistribucije. Bez obzira na odnos prema tržištu, i socijalizam i liberalizam odlikuje izjednačavanje 'svetog' i 'profanog', odnosno moralnog i materijalnog u jednu ravan. Takav odnos za republikanizam, ali i Dirkema predstavlja čin svetogrđa. Moral mora ostati nadređen svakom ekonomskom (materijalnom) interesu.

## 6. 2. *Dirkem i liberalizam*

Razmatranje Dirkemovog odnosa prema liberalizmu započecemo jednom relativno recentnom debatom. Krajem XX i početkom XXI veka Filip Petit (Philip Noel Pettit) i Kventin Skinner (Quentin Skinner) otvaraju pitanje odnosa republikanizma i liberalizma. Već smo istakli da je republikanizam retko razmatran kao zasebna politička ideologija i često je definisan kroz negativno određenje pojma (odsustva monarhijske vlasti u državi). U pogledu ideoloških borbi republikanizam ostaje u 'senci' liberalizma i parlamentarne demokratije, posebno nakon pada Berlinskog zida. Paradoksalno, ali paralelno sa slabljenjem političke uloge monarha u razvijenim državama Evrope, republikanizam tokom XX veka zapada u izvesnu 'krizu identiteta'.

Polazeći od ideja Isaije Berlina (Isaiah Berlin) i njegovog dihotomnog shvatanja slobode navedeni autori pokušali su da pruže supstantivno razlikovanje između republikanskog i liberalnog shvatanja slobode. U eseju *Dva shvatanja slobode* Berlin

uspostavlja razliku između *negativnog* i *pozitivnog* shvatanja slobode. Prvu definiše odsustvom prinude u domenu ličnog 'prostora' pojedinca, odnosno „slobodu *od* – nemešanja u područje koje je definisano pomičnom, ali uvek raspoznatljivom granicom [kurziv u originalu]” (Berlin 1992: 210). Istorijski posmatrano država se javlja kao najveća pretnja i opasnost ovako definisanoj slobodi. Berlin kao najistaknutijeg pobornika negativne slobode vidi Džona Stjuarta Mila (John Stuart Mill).

Sa druge strane pozitivna sloboda proističe iz čovekove želje da vlada sobom, odnosno da bude 'sam svoj gospodar'. Takva sloboda podrazumeva opredeljenje da: „moj život i moje odluke zavise od mene, a ne od ovih ili onih spoljašnjih sila. Želim da budem oruđe svoje, a ne tuđe volje. Želim da budem subjekt; da me pokreću moji razlozi i svesni ciljevi, a ne spoljašnji uzroci” (Berlin 1992: 215). U čemu se zapravo ogleda razlika kada se pitanje posmatra iz rakursa slobode pojedinca? Rekli bismo u različitim domenima, tj. pitanjima na koja se daje odgovor.<sup>315</sup>

Kao najistaknutijeg predstavnika negativnog shvatanja slobode Isaija Berlin ističe Mila, dok za primer pozitivnog određenja slobode uzima teoriju Žan Žak Rusa. Ključna razlika ogleda se u odnosu prema izvesnom minimumu građanskih (ljudskih) prava koja ne mogu biti ograničena ili ukinuta. Za pobornike negativnog shvatanja slobode neprikosnovenost takvih prava mora postojati bez obzira na težnje i interese bilo kojeg političkog aktera i bez obzira na legitimnost samog povoda. Dakle, čak ukoliko bi i demokratska većina želela da ih ograniči zarad ostvarivanja opšteg dobra.

Razlikovanje negativnog i pozitivnog shvatanja slobode poslužilo je Filipu Petitu kao osnova za razlikovanje između republikanizma i liberalizma. Petit odbacuje ideju da duga tradicija republikanizma počiva samo na pozitivnom shvatanju slobode (u Berlinovom značenju reči) i ovu podelu smatra nedovoljno adekvatnom za njeno razumevanje (Pettit 2002: 51). Uspostavljanje ove razlike Petit zasniva na naizgled jednostavnom shematskom modelu sačinjenom od dva shvatanja slobode za koja su

---

<sup>315</sup> „Međutim, individualna sloboda nije nužno povezana s demokratskom upravom. Odgovor na pitanje 'Ko mnome vlada?' logički se razlikuje od odgovora na pitanje 'Koliko se vlast meša u moj život?'. Upravo u toj razlici sadržana je, u krajnjoj liniji, suprotnost između negativnog i pozitivnog shvatanja slobode [...]. Veza između demokratije i individualne slobode daleko je beznačajnija nego što misle mnogi pobornici jedne ili druge” (Berlin 1992: 213–214).

konstitutivna principi dominacije (*domination*) i ometanja<sup>316</sup> (*interference*). Prvi princip podrazumeva odsustvo politički (i društveno) dominantnog položaja u odnosu na određenog pojedinca ili grupu. Istovremeno dominacija koja podrazumeva moć ne znači da će se ona i izvršiti u datom političkom i društvenom odnosu.

Tako se mogu naći primeri vladara, pa i robovlasnika koji su potčinjenima svojevoljno ostavljali određeni nivo slobode. Kao primer dominacije može poslužiti odnos između vladara i podanika ili robovlasnika i robova (Pettit 2002: 22). Mešanje podrazumeva ograničenje ili uticanje na mogućnosti izbora određenog aktera. Važno je napomenuti da dominacija ne mora nužno podrazumevati mešanje, ali, još važnije, mešanje ne mora podrazumevati dominaciju. Poslednje upravo sačinjava ideal republikanizma prema Petitu. Ukoliko je intervencija u slobodu pojedinca zasnovana na zakonu ona nije arbitrarna,<sup>317</sup> te samim tim u skladu sa republikanskom idejom političke moći, odnosno vlasti.

Petit navodi da dominacija podrazumeva mogućnost uticanja (*to interfere*) na druge u pogledu njihovih izbora na arbitrarnoj osnovi (vidi više: Pettit 2002: 52). Republikanizam bi podrazumevao upravo promociju nedominacije kao osnovnog shvatanja slobode. U vezi s tim ističe da se republikanska sloboda ne može, kako je to tvrdio Konstan (Benjamin Constant), označiti samo kao *sloboda starih*. Odsustvo ometanja ili mešanje (*interference*) u slobodu određenog pojedinca ističe kao karakteristično određenje slobode za tradiciju liberalizma. Začetke takvog shvatanja pronalazi kod Hobsa (Pettit 2011), koji je slobodu shvatao mehanicistički, kao puko odsustvo prepreka. Sloboda tada može postojati i paralelno sa odnosom dominacije koji se ne postvaruje i ne aktuelizuje. Dominacija može egzistirati kao potencijalna mogućnost koja 'preti' slobodi, ali je ne ograničava.

Petitova studija je normativistički 'obojena', te istovremeno predstavlja i nacrt ostvarenja republikanskih ideala za koje se njen autor zalaže. Stoga ovde nećemo razmatrati celokupnu razradu shvatanja republikanizma koja je predložena<sup>318</sup>. Mnogo je važnije istaći da mešanje ili ometanje namera i težnji određenog pojedinca ne mora značiti

---

<sup>316</sup> Ometanja ili mešanja u slobodu pojedinaca.

<sup>317</sup> Zakon sam po sebi nije dovoljan kao uslov nearbitrarnosti.

<sup>318</sup> Usput treba reći da Petit smatra ideju republike neodvojivom od postojanja vladavine zakona, građanske vrline, podele vlasti, budnosti građana spram nosioca vlasti i ostalim opasnostima po republiku itd.

i odsustvo slobode (kako bi to liberalni model nemešanja pretpostavio). Takvo mešanje iz republikanske perspektive je legitimno, ali samo ukoliko ne počiva na arbitrarnim osnovama. Dakle, ukoliko počiva na zakonu i ustavnim demokratskim odlukama, može se smatrati sasvim prihvatljivim.

Zašto je Petitovo razlikovanje republikanizma i liberalizma relevantno za nas? Na pojednostavljen način, može se reći da se liberalna tradicija Drugog vidi kao izvor ograničenja slobode, odnosno kao problem i potencijalna opasnost za namere, želje i prohteve apstraktne individue. Ukoliko Drugi ne ometa (*interference*) slobodu ne može se govoriti o njenoj ugroženosti. Razlika između liberalnog i republikanskog shvatanja je u tome što u prvom slučaju država nastaje kao posledica 'sudara' sloboda pojedinaca, a u drugom kao posledica prethodnog društvenog odnosa, koji je preduslov njenog postojanja. Republikanski koncept slobode podrazumeva čitav niz pretpostavki kako bi uopšte bilo moguće govoriti o (ne)dominaciji – političku zajednicu, osnovni konsenzus, (formalnu) jednakost, opšte dobro itd. Upravo zato u republikanskoj tradiciji prava potiču od zajednice (republike), a ne od agregata pojedinaca, koji svoje slobode unose u državu (na primer, odricanjem dela prirodnih prava zarad sigurnosti).

Petitovo razlikovanje republikanskog i liberalnog shvatanja slobode ovde smo uzeli samo kao prvi i početni korak u razumevanju svih implikacija koje iz njih proizilaze (više o Petitovom shvatanju republikanizma videti u: Pettit 2008, Pettit 2012, Pettit 2015, Peterson 2011, Derpmann 2016). Smatramo da se jaz između republikanskih i liberalnih principa u pogledu odnosa pojedinca i države ne ograničava samo na različita shvatanja slobode. Implikacije su znatno dalekosežnije. Sa druge strane, osvrt na neorepublikanizam<sup>319</sup> smo načinili radi jasnijeg isticanja razlike između dve velike ideološke tradicije koje međusobno dele mnogo zajedničkih elemenata.<sup>320</sup> Želeli smo posebno istaći činjenicu da se i u slučaju neorepublikanizma može pronaći jasna srodnost sa našim shvatanjem republikanskog nasleđa.

Pre nego što posvetimo više pažnje razmatranju Dirkegovog odnosa prema Spenseru – kao najrelevantnijem predstavniku liberalne misli – želeli bismo da ukažemo na još jednu tačku razmimoilaženja između dve političke tradicije. Već pomenuti Konstan, istaknuti liberal u periodu Restauracije, smatrao je da se sloboda modernih bitno

---

<sup>319</sup> Pod neorepublikanizmom smatramo teorijske i normativne doprinose Kventina Skinera i Filipa Petita.

<sup>320</sup> Posebno kada se udaljimo od pojma republikanizma koji smo definisali na početku rada.

razlikuje od koncepta slobode u antici. Iako nije negirao značaj pozitivne slobode,<sup>321</sup> smatrao je da distinktivnu razliku između antike i vremena u kojem je živio čini upravo njeno negativno određenje. Za njega su, na primer, građani Sparte, kao pojedinci, imali gotovo ropski status (Konstan 2000: 225). Građani antičkih republika, tvrdi Konstan, aktivno su učestvovali u političkom životu polisa, ali nisu, kao pojedinci, bili zaštićeni nizom prava koja bi garantovala njihove slobode (Constan 2017). Nasuprot malim, relativnom izolovanim republikama antike, koje su kao sredstvo svoje spoljnje politike koristile rat, moderne države su prožete odnosima međuzavisnosti. Zašto se javlja ova razlika? Konstan smatra da se odgovor nalazi u trgovini (Konstan 2000: 169–170, Vincent 2011: 195–196).<sup>322</sup> Trgovina povezuje narode (države) i menja način ostvarivanja njihovih interesa. Trgovina u modernim društvima donosi pogodnije sredstvo za sticanje bogatstva u odnosu na rat kao alternativu. Konstan nije jedini autor liberalne orijentacije koje je isticao vezu između trgovine i pacifikacije međunarodnih odnosa, ali i odnosa među građanima unutar jedne države. Uloga trgovine, u kojoj se ospoljava legitimni individualni interes, za klasične liberalne ekonomiste ima još dublju i značajniju ulogu. Dovoljno je podsetiti se dobro poznatog i često citiranog primera koji Adam Smit navodi u *Bogatstvu naroda (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations)*. Za večeru na stolu ne treba zahvaliti dobročinstvu mesara, pivara ili pekara, već čistim interesima kojima se rukovode kako bi ostvarili svoje ekonomske ciljeve (Smith 1981: 26–27). Trgovina, odnosno tržišna utakmica postaju tako osnova sveopšteg društvenog napretka.

Naime uloga trgovine, i sa njom neminovno povezana upotreba novca, ima različitu političku ulogu unutar liberalnog i republikanskog nasleđa. Elaboracija razvoja ekonomske misli u delima klasika republikanizma prevazilazi okvire i ciljeve ovog rada. Svi ekonomski elementi njihovih filozofija, sami po sebi, nisu relevantni za predmet naše analize. Želimo se stoga ograničiti na samo jednu, osobenu dimenziju republikanskog nasleđa koja se tiče moralnih posledica privređivanja i ekonomske aktivnosti – konkretno trgovine i shvatanja uloge novca. Predmet naše analize pronalazimo u objašnjenjima koja zatičemo u pogledu moralnih implikacija republikanskih ekonomskih polazišta.

---

<sup>321</sup> Ovde koristimo terminologiju koju uvodi Berlin, odnosno Petit. Sasvim je jasno da Konstan nije koristio navedene pojmove.

<sup>322</sup> Pored trgovine ističe i veličinu država.

Da je sociologija proizvod industrijalizacije (makar u svojim ranim fazama) bilo je i ostalo opšte mesto razmatranja uzroka nastanka nove nauke. Samim tim, njen predmet analize nije se mogao odvojiti od ekonomskih procesa, koji su u pozadini razvoja industrije. Uz (ne)malo preterivanja, moglo bi se tvrditi da je čitava Dirkeмова sociologija pokušaj da se na izazove industrijalizacije ponudi neutilitaristički i kolektivno-integrativni odgovor. Videćemo da se lako može uočiti trag koji ocrtala inercija republikanskog nasleđa u DirkeMOVOM delu. Stav da se u ekonomskim (tržišnim) aktivnostima, na pijedestal uzdižu samo egoističke kalkulacije ili interesi pojedinaca i malih društvenih grupa, odlikuje i DirkeMOVU sociologiju. Videli smo u slučaju korporacije da je Dirkem ključne ekonomske (industrijske) probleme prevashodno posmatrao kao moralne. Ipak, najočigledniji primer nam nudi njegovo referisanje na sferu profanog: „Pomenute dve faze [profana i sveta – B. F.] odudaraju jedna od druge na najodsečniji način. U prvom preovlađuje ekonomska delatnost [...]” (Dirkem 1982: 200). Ne bi bilo teško dokazati da se binarna opozicija sveto–profano dobrim delom podudara s nizom drugih suprotnosti: kolektivna svest–individualna svest, altruizam–egoizam, integracija–dezintegracija, javno–privatno itd. Kakav je bio odnos prema ekonomiji (konkretnije trgovini i novcu) unutar republikanskog nasleđa? Kako su sagledavali njenu ulogu unutar željenog moralnog i političkog poretka?

Platon u *Zakonima* iznosi ideju o zabrani trgovine na malo koja se obavlja samo zbog sticanja novca, a ne radi zadovoljenja proste potrebe za razmenom dobara.<sup>323</sup> Uticaj trgovine poguban je jer podstiče rast neograničenih potreba, kojima se samo retki mogu odupreti. Trgovina nije u skladu sa republikanskom antropologijom jer narušava željeni balans između potreba i mogućnosti njenog zadovoljenja.<sup>324</sup> Takođe, Platon trgovinu dovodi u direktnu vezu sa niskošću i bestidnošću duše (Platon 2004: 269–270), a

---

<sup>323</sup> „Trgovina na malo u cilju sticanja novčane zarade, bilo na koju robu se ona odnosila, kod nas se ne sme obavljati kako u gradu tako ni u celoj zemlji” (Platon 2004: 205).

<sup>324</sup> „Moj dragi Kleinija, samo neznatan i malen broj ljudi, a to su samo oni koji su mogli steći najviše obrazovanje, sposoban je da istraje u pravoj meri kad oseti neke potrebe i želje. I onda kad su u stanju da steknu veliko bogatstvo, oni ostaju trezveni i umesto da izaberu izobilje, oni odabiraju ono što ima pravu meru. Većina ljudi, s druge strane, postupa sasvim obratno: njihove potrebe su neograničene, i kad mogu da postignu jedan umereni dobitak, oni traže da taj dobitak bude neograničen. I upravo zato sve što god ima veze s trgovinom na malo, s krupnom trgovinom i s gostioničarskim poslom uživa loš glas i izloženo je sramoti” (Platon 2004: 269–270).

bavljenje ovom delatnošću u ustrojstvu savršene republike prepušta isključivo doseljenicima i strancima (Platon 2004: 271).

Za Aristotela nema dileme kakav bi odnos prema trgovini u najboljem uređenju trebalo da bude. Slobodni građani morali bi bili oslobođeni od manuelnog rada i bavljenja trgovinom (Skousen 2001: 38), jer takva aktivnost nije i ne može biti plemenita i u suprotnosti je sa vrlinom (Aristotel 1975: 183). Ovakav odnos prema trgovini Aristotel ističe i na drugim mestima u *Politici*, a u jednakoj meri se osuđuje i bilo kakva 'bankarska' aktivnost u kojoj zarada potiče od samog novca.<sup>325</sup> Već smo videli koliko su običaji bili značajni za celokupnu predstavu poželjnog državnog uređenja unutar republikanskog nasleđa. Makijaveli negativan uticaj trgovine vidi upravo u negativnim posledicama po običaje, koji se mogu sačuvati samo ukoliko se republika drži podalje od ove nepoželjne delatnosti.<sup>326</sup>

Opoziciju između širenja uticaja novca i republikanskog morala jasno uviđa i Monteskje.<sup>327</sup> Zanimljivo je da Monteskje ulogu novca i trgovine dovodi u direktnu vezu sa veličinom društva. Malim republikama nisu potrebni novac i trgovina, ali su velikim društvima neophodni. Moglo bi se reći da Konstan u ovom slučaju sledi Monteskjeovu ideju. Pretpostavke za nastanak i održavanje Minosovih, Likurgovih i Platonovih zakona Monteskje pronalazi u pažnji koju građani jedni drugima pružaju. Ona se ne može javiti

---

<sup>325</sup> „Veština sticanja je, kako smo rekli, dvojaka: to je trgovina, s jedne, i veština vođenja domaćinstva, s druge strane. Ova druga je neophodna i dostojna hvale, dok se trgovina s pravom potcenjuje jer nije prirodna, već tu ljudi zarađuju jedni na drugima. Sasvim je opravdano omraženo i zelenaštvo, jer se tu dobit postiže pomoću samog novca i novac ne služi svrsi kojoj je namenjen. Novac je, naime, nastao radi razmene, a kamata ga umnožava pa je otuda i dobila ime, jer deca liče na roditelje, a kamata je novac rođen od novca. Stoga je od svih načina bogaćenja ovaj najviše protivan prirodi” (Aristotel 1975: 17).

<sup>326</sup> „Ta je dobrota to vrednija divljenja u ovim vremenima, kad je rjeđa, dapače, očito je da je ostala još samo u toj zemlji [Nemačkoj, odnosno nemačkim republikama – B. F.]. Dva su tome razloga: jedan je u tome što nisu razvili veliku trgovinu sa susjedima, jer niti su oni odlazili k njima, niti su ovi odlazili k Nijemcima, zadovoljivši se dobrima, živeći od hrane, odijevajući se vunom što je proizvodila vlastita zemlja, te je uklonjen svaki razlog za razgovor i začetak svake iskvarenosti. Nisu, naime, mogli poprimiti ni francuske, ni španjolske, ni talijanske običaje, dakle običaje naroda koji su prava iskvarenost svijeta” (Machiavelli 1985a: 223).

<sup>327</sup> „Republiku stiže nevolja kada u njoj više nema spletki, a to se događa kada se narod potkupi novcem: on postaje ravnodušan, mari samo za novac, ne više i za javne poslove; ne vodeći računa o vladavini i o onome šta ona smeru, mirno očekuje svoju platu” (Monteskje 2011: 19).



u zbrci i obimnoj aktivnosti prisutnoj kod velikih naroda. Mnogoljudna društva zahtevaju zajedničku meru koja omogućava laku i jednostavnu razmenu, odnosno trgovinu (Monteskje 2011: 37).

Ranije u radu smo već izneli argumente zašto je Monteskje relevantan republikansko nasleđe političke misli. Ipak, kada je reč o Monteskjeovim razmatranjima političkih prilika (XVIII vek) potrebno je izdvojiti liberalne elemente njegove teorije. Pod poslednjim mislimo na isticanje značaja duha trgovine (Devletoglou 1963) kao pokretačkog principa koji kroz konkurenciju vodi ka povećanju opšteg blagostanja. Time je Monteskje zapravo 'najavio' gore pomenuti odnos između ekonomije i moralnog progresa koji uočavamo kod Adama Smita (Douglass 2012: 707). U monarhiji 'nevidljiva ruka' nagoni svakog plemića da zarad sopstvenog interesa (časti) teži opštem dobru (Singer 2013: 129–136). Na slučaju Nizozemske Monteskje se konačno uverava da se trgovina ne može pomiriti sa antičkim modelom republike (Molnar 2016: 150), ali uočava da se može stvoriti jedan 'novi' odnos između trgovine i republikanskog uređenja (Monteskje 2011: 110).

Ipak, Monteskjeovo delo je sa razlogom posmatrano kao temelj političkog liberalizma koje je u izvesnom smislu suprotstavljeno ekonomskom redukcionizmu fiziokrata. Na to nam nabolje ukazuje razlika u razumevanju despotije. Dok je za Monteskjea ona predstavljala realnu opasnost koja se može javiti i u Francuskoj, Kene (François Quesnay) – najznačajni autor fiziokratske škole mišljenja – zauzima drugačiju poziciju. On poriče verodostojnost izveštaja koji su u Evropu dolazili iz Kine, jer je u njima iskrivljena prava slika te daleke zemlje. Autoritet cara omogućavao je zapravo poštovanje zakona (Molnar 2016: 195), pa time i jednakost formalnih okvire za razvoj privrede. Fiziokrate donose 'slavnu' parolu svih ekonomskih liberala – *laissez faire, laissez passer* – koja će postati zaštitni znak svih koji streme slobodi i formalnoj jednakosti aktera na tržištu.

Pre nego što pažnju posvetimo Rusou kao klasiku koje je pokazao najviše 'opreznosti' prema ulozi trgovine i ekonomskih aktivnosti u republici, moramo ukazati na kompleksan odnos između Monteskjea i Dirkema u ovom pogledu. Monteskjeov odnos prema trgovini mora se posmatrati u širem okviru njegove (proto)liberalne orijentacije. Smatrajući da se republika (kako smo je na početku našeg rada definisali) ne može oživeti i vaspostaviti u drugačijim, novovekovnim okolnostima, Monteskje, makar

nominalno, iskazuje naklonost monarhiji. Međutim, bez obzira da li se pod monarhijom zapravo skriva republika (Monteskje 2011: 62),<sup>328</sup> Monteskje trgovinu vidi kao 'sredstvo' društvene pacifikacije. Za Monteskjea i čitav niz liberalnih autora, među koje možemo svrstati i Spensera, trgovina (ili industrija) predstavlja način pacifikacije političke zajednice, odnosno društva. Dok su antičke republike (koje su za Monteskjea predstavljale paradigmu ovog oblika uređenja) bile neodvojive od ratnih sukoba, savremene trgovačke republike sa sobom donose mogućnost pacifikacije (Bibby 2016: 36, Pangle 2010: 132–133).

Spenser, kao i Dirkem, baštini istu liberalnu pretpostavku prema kojoj su trgovina (industrija) i sa njom neraskidivo povezana podela rada dovele do povećanja društvene kompleksnosti, to jest razvoja. Kao posledica takvog evolutivnog procesa stvara se sigurna brana od konflikta između međusobno zavisnih segmenata, što u konačnom ishodu dovodi do pacifikacije društva i odsustva rata. Već smo videli da je kod Dirkema unutrašnji sukob (kriminalitet) permanentno stanje, te može imati društvenointegrativnu funkciju. Ipak, oba sociologa baštine jezgro navedene liberalne teorije društvene pacifikacije, čiji je začetnik Monteskje. Bez obzira na to što se kod Spensera ideja pacifikacije putem evolucije može uočiti već prilikom površnog pogleda na značenja dva ključna pojma njegove sociologije (militaristička *versus* industrijska društva) i kod Dirkema razvoj podrazumeva asimptotsko približavanje stanju večnog mira. No, razlika između Spensera i Dirkema u pogledu shvatanja uloge industrije i trgovine u savremenom društvu je svakako značajna. Ni Monteskje ni Dirkem nisu u tolikoj meri bili skloni metodološkom individualizmu kao što je to slučaj sa Spenserom i klasičnim ekonomistima.

Moralnim posledicama novca i trgovine je od svih navedenih velikana republikanizma Ruso posvetio najviše pažnje. Trgovina je direktan uzrok moralne dekadencije, odnosno poroka (Rousseau 1993: 130). Na drugom mestu, pak, vidimo da je odnos prema novcu u direktnoj vezi sa drugom jediničnom idejom jednakosti:

„I budući da je novac samo znak nejednakosti, što ga na otoku bude manje u optičaju, to će na njemu vladati stvarnije obilje” (Rousseau 1993: 126).

---

<sup>328</sup> Takva republika bi se svakako razlikovala od našeg određenja ovog državnog uređenja.

U spisu *Razmatranja o vladavini u Poljskoj* Ruso nudi dva puta kojima Poljaci, ugledajući se na evropske narode, mogu krenuti:

„Ako hoćete postati tek bučni, blistavi, strahoviti, te imati utjecaja na ostale narode Evrope, njihov je primjer pred vama, potrudite se da ga oponašate. Njeguajte znanosti, umjetnosti, trgovinu, industriju, imajte redovni sastav četa, utvrđene gradove, akademije, a naročito dobar financijski sustav u kojem se novac stalno obrće i koji ga time umnožava; kojim ga se mnogo može pribaviti; radite na tome da takav sustav učinite prijeko potrebnim kako biste narod držali u najvećoj ovisnosti, te radi toga potičite kako materijalnu tako i duhovnu raskoš koja je od prve neodvojiva. [...] No, ako biste slučajno više voljeli oblikovati slobodnu, miroljubivu i mudru naciju koja se nikoga ne boji i kojoj nitko nije potreban, koja je sama sebi dostatna i koja je sretna, tada se treba poslužiti posve različitom metodom, očuvati, ponovno uspostaviti među vama jednostavne običaje, zdrav ukus, ratoboran, ali ne i pohlepan duh; oblikovati hrabre duše koje novac ne zanima, navesti svoje narode na to da prionu uz poljodjelstvo i umijeća potrebna za život, novac učiniti vrijednim prezira i ako je moguće beskorisnim, a da bi se izvele velike stvari tražiti i pronalaziti moćnija i sigurnija sredstva (Rousseau 1993: 200–201).

Vidimo da se trgovina i novac poimaju u moralnim kategorijama i jasno povezuju sa poslasticama koje će uslediti ukoliko se izabere 'pogrešan' put. Interesantno je što u ovom slučaju možemo prepoznati prisustvo već razmatranih jediničnih ideja republikanizma. I u navedenom citatu javlja se ideja prosečnosti kao najpoželjnije 'mere' u stvaranju željene države.

U *Nacrtu ustava za Korziku* novac i trgovinu Ruso vidi kao neposredan uzrok nejednakosti. Kao posledicu porasta trgovine i proizvodnje ističe i smanjenje populacije. Ranije smo istakli na koji način se pogledi Rusoa i Dirkema podudaraju po pitanju tretiranja porasta stanovništva kao indikatora stanja u jednom društvu. I u ovom slučaju vidimo isti odnos:

„Siromaštvo se nije osjećalo u Švicarskoj sve dok u njoj nije počeo kružiti novac. On je donio istu nejednakost i u novčanim sredstvima i u imanjima; postao je glavno sredstvo stjecanja bogatstva, osim za one koji nisu ništa imali. Povećavao se broj trgovačkih poduzeća i manufaktura. Zanati su oteli mnogo ruku zemljoradnji. Povećavao se broj ljudi koji su se neravnomjerno naseljavali, proširili su po povoljnije smještenim krajevima gdje su sredstva za život bila izdašnija. Jedni su napustili svoju domovinu, drugi su joj postali beskorisni trošeci i ne proizvođači ništa. Mnoštvo djece postala je teret. Ukupan broj stanovnika osjetno je opao, i dok se povećavao broj žitelja u gradovima, sve veće zapuštanje zemljoradnje, sve teže zadovoljavanje životnih potreba zbog kojeg su strani proizvodi postojali sve neophodniji, doveli su zemlju do veće ovisnosti

o susjedima. Dokon život donio je potkupljivost i namnožio uživaoce državne potpore, ljubav prema domovini ugasila se u svim srcima i prepustila mjesto ljubavi prema novcu” (Rousseau 1993: 122).

U svakom slučaju, u *Nacrtu ustava za Korziku*, Ruso se eksplicitno zalagao za svođenje trgovine „na najmanju moguću mjeru, što je konačni cilj kojem moramo težiti” (Rousseau 1993: 129). Novac sprečava svakog čoveka da ostvari aristotelovski i republikanski ideal osrednjosti (Rousseau 1993: 130). Ponavljajući 'stare' ideje, iznete u ranijim delima, Ruso ističe potrebu za ugledanjem na Rim, ali i postojanje države u kojoj je vlasništvo u rukama države „veliko i snažno, a vlasništvo građana toliko malo i slabo” (Rousseau 1993: 135). Još važnije, Ruso ponavlja odanost meritokratskom principu zahtevajući da svako ima udela u opštem dobru države proporcionalno svom doprinosu i zaslugama (Rousseau 1993: 135). Za Rusoa je novac loš pokretač političkog mehanizma ka ciljevima koje država želi ostvariti, odnosno najbolji način da ih od njih odvrti (Rousseau 1993: 202).

U nastavku ćemo pokušati da prikažemo Dirkegov odnos prema liberalizmu kroz njegovu interpretaciju dela Herberta Spensera. Treba imati u vidu da nam, kao i u dosadašnjim razmatranjima, namera nije celovito poređenje teorija dva klasika sociologije, već samo onih elemenata za koja smatramo relevantnim za različite republikanske (kako smo je gore definisali), odnosno liberalne tradicije.

### 6. 2. 1. *Dirkemova kritika Spensera i „ekonomista”*

U *Strukturi društvenog delanja* Parsons ničeanski konstatuje „Spenser je mrtav” (Parsons 1966: 3). Za razliku od njega, ovde nemamo nameru da utvrđujemo ko je 'ubio' Spensera. Još manje nas zanima opsežna, sveobuhvatna i minuciozna komparacija teorija dvojice klasika sociologije. Ukoliko želimo istražiti Dirkegov odnos prema liberalizmu njegovog vremena, Spenserova sociologija nam se čini kao nezaobilazna i dragocena stanica na tom putu. Njegovo delo možda i jeste 'mrtvo', ali je kao izvestan negativ

nastavilo da prebiva u Dirkemovim najvažnijim idejama. Preterano bi bilo tvrditi da je Dirkem čitavu doktorsku disertaciju pisao zarad polemike sa Spenserovom teorijom. Međutim, u *Podeli* pronalazimo brojna referisanja na slavnog engleskog sociologa, čije delo Dirkem koristi kao temelj izgradnje sopstvenih polazišta, istovremeno ga postavljajući i u središte kritičkih propitivanja. Spenser je uživao veliku popularnost u Francuskoj toga perioda. Njegovo delo *Principi psihologije (Principles of Psychology)* na francuski prevodi Ribo (Théodule-Armand Ribot), jedna od veoma značajnih figura u Dirkemovoj biografiji (Jones 1974b: 209). Spenserov uticaj se primećuje i proteže van okvira Dirkemovog shvatanja uzroka i posledica podele rada, mada se okviru ove teme najbolje mogu uočiti razlike i sličnosti između dva autora. Tema podele rada bila je gotovo isključiv zabran ekonomskih teorija. Najznačajniji predstavnik klasične škole političke ekonomije svakako je bio Adam Smit (Adam Smith) sa kojim Dirkem u svojoj disertaciji polemíše. Spenser je bio veliki pobornik Smitove filozofije i političke teorije (Perrin 1995: 806) i u jednakoj meri je pokušao da svoje viđenje moralnih temelja modernog društva utemelji na individualizmu.

Razlog da Spenserovu sociološku teoriju i predstavnike pomenute ekonomske misli posmatramo kao zajedničku metu Dirkemovih kritika pronalazimo u srodnosti njihovih pogleda. Još važnije, sam Dirkem Spensera i utilitariste<sup>329</sup> svrstava u 'isti koš' (Dirkem 2007a: 42). Sa druge strane, moramo istaći da oni nisu od podjednakog značaja za Dirkemovo delo. Znatno veći uticaj od utilitarista na utemeljivača francuske akademske sociologije izvršio je Herbert Spenser u čijem radu se nalazi seme fundamentalnih pretpostavki Dirkemove teorije. Stoga, metodološki posmatrano, izbor Spensera kao relevantnog 'predstavnik' liberalnih ideja nam se čini opravdanim. Od samog početka svoje akademske karijere Dirkem je bio detaljno upoznat sa njegovim radom (Jones 1975: 345) i najviše pažnje mu je posvetio od svih savremenika liberalne provenijencije. S tim u vezi potrebno je dati još jednu istorijsko-metodološku napomenu i pojasniti zašto Spenserovo smatramo pouzdanim parametrom Dirkemovog odnosa prema liberalizmu.

---

<sup>329</sup> Mil, jedan od najznačajnijih predstavnika utilitarizma, jednom prilikom je Spenseru pružio materijalnu i moralnu podršku (Durant 1990: 356–357).

Dok je socijalizam u predratnoj Trećoj republici bio u usponu, liberalizam (individualizam)<sup>330</sup> „spokojno umire prirodnom smrću” (Dirkem 2007a: 42). Možda je ovakva ocena i preterana. Pouzdano možemo tvrditi da je Treću republiku odlikovalo izuzetno bogatstvo i diverzitet različitih ideoloških usmerenja, ali klasični liberalizam svakako nije bio u naponu svoje snage. To je verovatno jedan od razloga što Dirkem nije osetio potrebu da održi niz predavanja (kao što je to učinio u slučaju socijalizma) i ukaže na sve nedostatke predstavnika 'suprotnog tabora'. Kao jedinog relevantnog autora – sa skromnim uticajem u Francuskoj – Dirkem ističe liberala i političkog ekonomistu Molinarija (Gustave de Molinari). Dakle, izbor Dirkemovog liberalnog oponenta nam je u izvesnom smislu ograničen. Slažemo se sa ocenom Rejmona Arona (Raymond Aron) da Spenser i klasični ekonomisti dele shvatanje o modernom društvu kao celini koje počiva na ugovorima uspostavljenim slobodnom voljom pojedinaca, a upravo je takvu pretpostavku Dirkem želeo da opovrgne (Aron 1974: 326).

Dirkem je, samo naizgled paradoksalno, najviše truda u polemici sa Spenserom ulagao na onim mestima gde su sličnosti sa engleskim sociologom bile znatne, a fundamentalne pretpostavke gotovo istovetne. Zato, osim razlika koje su u središtu naše pažnje moramo sasvim kratko – pa time i površno – istaći osnovna mesta 'susreta' dva autora. Biologizam i evolucionizam predstavljaju možda najočiglednije tačke preseka između Spenserove i Dirkemove sociologije (LaCapra 2001: 118). Organska podela rada, odnosno jedan od dva osnovna tipa solidarnosti, već u samom nazivu nosi jasan pečat biologizma. Ideja da svaki (društveni) organ ima utvrđenu funkciju nastaje iz pretpostavke o srodnosti ili bliskosti društva i živog organizma. Bez obzira koliko funkcionalizam dugovao Dirkemovoj sociologiji, njegove korene, makar posredno, moramo tražiti u biologizmu Herberta Spensera (Stocking 1984: 145). Istine radi, francuski klasik bio je u mnogo manjoj meri sklon objašnjenju društvenih pojava pomoću analogija iz živog sveta (biologije).

Veoma često se biologizam i evolucionizam, unutar sociologije ili društvene teorije, posmatraju kao komplementaran par pojmova koji počiva na zajedničkim osnovama i premisama. Evolucionizam nastaje u biologiji, ali se društvenim naukama XIX veka može pronaći i bez svog biologističkog sadržaja. Pojam se u slučaju oba autora

---

<sup>330</sup> Pod kojim Dirkem podrazumeva ideje „ekonomista”, utilitarista i Herberta Spensera.

javlja kao napredak u pogledu diferencijacije društva koji omogućava njegovo strukturalno-funkcionalno uslozljavanje. Takođe, kod oba autora pronalazimo fundamentalnu dihotomiju kojom se objašnjava evolutivni tok. Dok Dirkem ističe podelu na društva mehaničke i organske solidarnosti, Spenser razvoj vidi kao napredovanje od militarističkih ka industrijskim društvima. Za oba autora veličina (brojnost) društva se javlja kao ključni faktor ili osnovni preduslov evolutivnog razvitka. Društvo može postati strukturalno kompleksnije i funkcionalno diferenciranije samo ukoliko postoji dovoljna 'materijalna gustina'. Međutim, već na primeru 'prvog uzroka' uočavamo eho različitih nasleđa koja baštine.

Spenser tvrdi da evoluciju pokreće namera za ostvarenjem većeg blagostanja (*welfare*), pa time i zadovoljstva, odnosno sreće (Spencer 1898: 247, Elwick 2003: 48). Sa druge strane, Dirkem se izričito protivi takvom pogledu na uzrok evolucije (podele rada), jer smatra da se time ona svodi na psihološku, individualnu ravan potrage za većim bogatstvom, zadovoljstvom i srećom, te primećuje da je ono „klasično u ekonomskoj politici” (Dirkem 1972: 244). Sasvim suprotno, za njega povećanje obima i gustine jednog društva stvara uslove u kojima je „borba za život žešća” (Dirkem 1972: 271). Gotovo da bi se moglo tvrditi da je za Dirkema društvena beda, nesreća i odsustvo zadovoljstva pokretač društvene evolucije. Protivljenja Spenserovom shvatanju uzroka podele rada (evolucije) Dirkem potkrepljuje i dokazima fiziologa (Laplace) o nemogućnosti beskonačnog uvećanja sreće, odnosno zadovoljstva. Drugim rečima, ljudska priroda ima ograničene mogućnosti za uvećanjem ljudske sreće, dok se limiti napretka podele rada i njenih posledica po uvećanje korisnih sredstava za zadovoljstvo raznorodnih ljudskih potreba ne mogu uočiti. Nećemo ovde ponavljati sve što je već rečeno o odnosu antropologije republikanizma prema uvećanju i raspodeli materijalnog bogatstva i (čulnog) uživanja u njemu. Podsetićemo se samo da je ono gotovo isključivo prikazano kao jedan od glavnih izvora političke nestabilnosti, odnosno društvene opasnosti. Saglasnost sa Spenserom, po ovom pitanju, značila bi da se neusklađenost ljudskih potreba i mogućnosti (anomija), karakteristična za savremena društva njegovog doba, javlja zapravo mnogo ranije – u relativno jednostavnim društvima mehaničke solidarnosti. Drugim rečima, ukoliko su ljudske potrebe zadovoljene<sup>331</sup> ne može se javiti

---

<sup>331</sup> Dirkem je bio svestan da su ljudske potrebe istorijski uslovljene.

ni podsticaj za dalju podelu rada, odnosno ponašanje koje bi omogućilo njen dalji napredak.

Razlikujući dva tipa solidarnosti, Dirkem je zastupao ideju o većoj postojanosti društava koja počivaju na razvijenoj podeli rada. Ukoliko u jednom društvu podela rada nije prisutna, ili se nalazi na rudimentarnom nivou, može se javiti prostorno razdvajanje i deljenje na manje entitete bez opasnosti po opstanak bilo koje novonastale celine. Samo ukoliko je podela rada prisutna, društvo će čini heterogenu ali koherentnu celinu, sastavljenu od međusobno različitih i zavisnih društvenih grupa. Citirajući Spensera, koji poređenjem Mongola sa industrijskom proizvodnjom u Midlseksu prikazuje razlike između dva tipa društva (Dirkem 1972: 176–177), Dirkem prihvata argumentaciju engleskog sociologa o posledicama podele rada po društvenu koherentnost i integraciju.

Spenser je bio Dirkemov<sup>332</sup> saveznik i po pitanju kritike teorija Hobsa i Rusoa (Dirkem 2012: 129–130). Iako su njihova osporavanja dolazila iz sasvim različitih pozicija, oba autora su smatrala da se društvo uspostavlja na spontan način, te da ne postoji radikalni prekid između individue i društva. Za Spensera, jednako kao i za Dirkema, društvo nije i ne može biti veštačka tvorevina uspostavljena društvenim ugovorom,<sup>333</sup> jer i ono samo podleže zakonima primenjivim i na fizički svet (Durkheim 1975a: 126). U *Pravilima sociološke metode* Dirkem primećuje da se Spenser i Kont slažu u pogledu prirode (društvenih) fenomena koje istražuju. Oba autora, tvrdi Dirkem, vide društvene fenomene kao prirodne i smatraju da su: „društvene činjenice, u stvari, prirodne činjenice, a da ih istovremeno ne obrađuju kao stvari” (Dirkem 2012: 54). Ipak, ne bi trebalo zaboraviti jednu važnu razliku. Spenserova kritika teorija društvenog ugovora je znatno 'površnija' od Dirkemove. Moglo bi se reći da je na udaru Spenserove kritike bila zapravo samo pravna fikcija ili istorijska verodostojnost takvog nastanka političke zajednice, odnosno društva. Spenser nije nikada napustio individualističku logiku koja je činila njenu potku. Spenser i zastupnici teorije društvenog ugovora, na isti način, polaze od pretpostavke da se kroz motive i namere pojedinaca mogu shvatiti razlozi nastanka države. Još preciznije, oni je posmatraju kao međusobnu 'trgovinu' koja se u krajnjoj liniji svodi na jedno osnovno pitanje. Dakle, stupajući u političko telo svaki pojedinac mora utvrditi i samom sebi razjasniti šta dobija, a šta gubi stvaranjem države.

---

<sup>332</sup> Treba istaći i da je Kont bio protivnik shvatanja društvenog ugovora kao začetka društvenog života.

<sup>333</sup> O Spenserovom shvatanju 'prirodnog stanja' (videti više: Weinstein 1998: 13–15).



Saglasnost se može uočiti i u pogledu principa sociološke klasifikacije. Ističući da je zadatak društvene morfologije izgradnja klasifikacije, Dirkem odaje priznanje Spenseru za načelo njenog uspostavljanja. On je saglasan sa Spenserovom shemom klasifikacije koja se zasniva na određivanju najjednostavnije forme kao osnovne jedinice. Daljim usložnjavanjem, tokom evolucije, formiraju se veće i složenije celine koje čine nove faze i etape društvenog razvoja (Dirkem 2012: 97). Ipak, Spenseru je zamerio nejasno određenje najjednostavnije društvene forme.

Osim navedenih srodnosti teško bi bilo navesti još temeljnih sličnosti između autora. Ipak, ovde nas više zanimaju razlike između dvojice klasika. Veoma veliki deo kritika koje Dirkem upućuje na Spenserov račun tiče se razumevanja odnosa između individualnog i kolektivnog. Različito shvatanje ovog odnosa prolama se kroz sve zajedničke teme i probleme kojima su dva klasika posvetili svoju pažnju. Moglo bi se reći da je Dirkem u svojim kritikama upućenim na Spenserov račun u najvećoj meri ciljao na njegov metodološki individualizam (Gray 1996: 20). 'Početak' ove distinkcije pronalazimo u epistemološkim pozicijama i shvatanju predmeta istraživanja sociologije. Francuski klasik je svoj sociološki realizam često apostrofirao kao preduslov svakog sociološkog istraživanja (Dirkem 2012: 116–117). Takvo shvatanje društvene stvarnosti, kao realnosti *sui generis*, ne nalazimo kod Spensera.<sup>334</sup>

Treba istaći da sve razlike između Spensera i Dirkema imaju svoje epistemološke implikacije i korene u shvatanju samog društva. Iako Spenser društvo definiše kao zaseban entitet (Spencer 1897: 448, ), ono, za razliku od Dirkemovog shvatanja, ipak proishodi iz delova od kojeg je sačinjeno.<sup>335</sup>

Zanimljivo je da oba autora nude veoma sličnu analogiju kako bi pokazali svoje, sasvim suprotne, epistemološke pozicije. Tako Spenser u *Socijalnoj statici* tvrdi sledeće:

---

<sup>334</sup> „Tako, uprkos biološkim sličnostima na kojima se toliko dugo zadržavao, g. Spenser ne vidi u društvima neku stvarnost u pravom smislu reči, koja bi postojala sama sobom i na osnovu posebnih i nužnih uzroka, koja bi se, dosledno tome, nametala čoveku sopstvenom prirodom i kojoj bi on morao da se prilagodi da bi živeo, isto onako kao i fizičkoj sredini; nego je to poravnanje koje su postigli pojedinci kako bi razvili život u dužinu i u širinu. On se ceo sastoji u saradnji bilo pozitivnoj, bilo negativnoj, a i prva i druga imaju za jedinu svrhu da pojedinca prilagode njegovoj fizičkoj sredini” (Dirkem 1972: 336).

<sup>335</sup> „Pa ipak, da svojstva elemenata određuju svojstva celine koju sačinjavaju očigledno važi za društva kao i za druge stvari” (Spencer 1873: 51).

„U hemijskoj kombinaciji jednog elementa sa drugim, Dalton je pokazao mogućnosti jedinjenja između atoma i atoma. Ono što mi zovemo težinom tela, jeste zbir gravitacionih tendencija zasebnih čestica. Snaga šipke metala predstavlja ukupan efekat neodređenog broja molekularnih adhezija. I snaga magneta je kumulativni rezultat polariteta svojih sitnih čestica. Na isti način, svaka društvena pojava mora imati svoje poreklo u nekom svojstvu pojedinca” (Spencer 1851: 17).

Sasvim drugačiju perspektivu nam nudi Dirkem:

„Kad god neki elementi, kombinujući se, samim tim kombinovanjem razviju nove fenomene, svakako treba pojmiti da su ti fenomeni smešteni ne u elementima, već u celini oblikovanoj njihovim sjedinjavanjem. Živa ćelija sadrži samo mineralne čestice, kao što društvo ne sadrži ništa osim pojedinaca: a ipak sasvim je očigledno nemoguće da fenomeni svojstveni životu prebivaju u atomima vodonika, kiseonika, ugljenika i azota. Jer kako bi životna kretanja mogla da nastanu u okviru neživih elemenata? Kako bi se, uostalom, biološka svojstva rasporedila među tim elementima? Ona se ne bi mogla podjednako naći u svima njima pošto oni nisu iste prirode: ugljenik nije azot i stoga ne može poprimiti ista svojstva niti igrati istu ulogu. Ništa manje neprihvatljivo je da se svaki vid života, svako od njegovih glavnih obeležja otelovljuje u različitoj grupi atoma. Život ne može tako da se razloži; on je jedan i, shodno tome, sedište mu može biti smo u sveukupnoj živoj supstanci. On je u celini, a ne u delovima. Ne mogu se nežive čestice ćelije hraniti, razmnožavati, jednom rečju – živeti; to može sama ćelija i samo ona. *A ono što kažemo o životu moglo bi da se ponovi o svim mogućim sintezama* [kurziv B. F.]” (Dirkem 2012: 22).

Epistemološke razlike, koje se lako mogu uočiti na ovim primerima, najbolje ilustruju dubinu podele između dva autora. Teško bi bilo braniti hipotezu da razlika izravno potiče od uticaja koji je Dirkemovo delo pretrpelo zahvaljujući idejama klasika republikanizma. Ali, već smo u radu istakli da se unutar republikanskog nasleđa jasno oertava ideja o otporu prema političkoj zajednici koja bi bila puki odraz zbira individualnih interesa.

Iako je Spenser kritikovao teoriju društvenog ugovora, za razliku od Dirkema nije napustio individualističku logiku koja je bila u njenoj osnovi. Videli smo u prethodnom delovima rada koliko se i na koji način Dirkem zalagao za ostvarivanje individualnih prava i sloboda. Ipak, sasvim suprotno od Spensera, temelje individualizma Dirkem locira u kolektivne osnove i prirodu savremenih, industrijskih društava. Upravo u skladu sa već spominjanim republikanskim shvatanjem odnosa pojedinca i društva (države), Dirkem prednost daje poslednjem. Nasuprot tome, za Spensera društvo nastaje kao odraz spoljašnje, prirodne sredine i potreba samih pojedinaca za međusobnom saradnjom kako

bi se lakše ostvarili potrebe i interesi. Preciznije, nastanak svete i svetovne vlast Spenser objašnjava psihološkom osećanjem straha. Dok se politika javlja kao posledica straha od živih, religija nastaje kao proizvod straha od mrtvih (Offer 2010: 185). Kao što smo rekli, moglo bi se reći da se Spenser rukovodio načelom metodološkog individualizma.

Kritika Spensera i tzv. ekonomista – pod kojima je Dirkem najčešće podrazumevao pobornike klasične ekonomske teorije – mogla bi se podvesti pod zajednički imenitelj osporavanja utilitarizma. Jedna dimenzija neslaganja sa utilitarizmom odnosi se na pretpostavku o mogućnosti objašnjenja društvenih pojava kroz interese ili potrebe pojedinca. Smatrajući da se sociologija ne može zasnovati kao zasebna nauka van okvira realizma, Dirkem je kao ulog u borbi protiv utilitarizma i srodnih 'derivata' video upravo njenu nezavisnost i samostalnost. Utilitarizmu Dirkem osporava logiku objašnjenja društvenih činjenica koja počiva na zadovoljenju individualnih ljudskih potreba. Odnos između pojedinačnih potreba i društvenog odgovora, kao načina njihovog zadovoljenja, ne može biti unapred definisan i određen (Barnes 1982: 558), jer potrebe ne mogu biti uzete za uzrok društvenih činjenica. Druga dimenzija ovog spora tiče se morala koji ne počiva primarno na interesima pojedinaca i dogovorima uspostavljenim među individuama sa namerom konstituisanja društvenog sveta:

„Ali ako viša društva ne počivaju na nekom osnovnom ugovoru koji obuhvata opšta načela političkog života, ona bi imala ili bi težila da imaju za jedinstvenu osnovu, prema g. Spenseru, prostran sistem posebnih ugovora koji međusobno vezuju pojedince. Ovi bi zavisili od grupe jedino u meri u kojoj bi zavisili jedni od drugih, a zavisili bi jedni od drugih isključivo u meri obeleženoj privatnim i slobodno zaključenim ugovorima. Društvena solidarnost ne bi dakle bila ništa drugo do spontan sporazum pojedinačnih interesa, sporazum kome su ugovori prirodan izraz [...] Je li to zaista obeležje društava čije je jedinstvo stvoreno podelom rada? Ako je tako, onda bi se s razlogom moglo sumnjati u njihovu postojanost. Jer ako interes približuje ljude, to traje samo nekoliko trenutaka; on je u stanju da stvori među njima samo jednu spoljašnju vezu. Prilikom razmene, razni učesnici ostaju jedni van drugih, i pošto se posao obavi, svak se ponovo vraća sebi i potpuno se zatvara u sebe. Svesti su samo površinski u spoju; one niti se prožimaju, niti snažno prijanjaju jedne uz druge. Ako čak pogledamo u suštinu stvari, videćemo da svaki sklad interesa krije u sebi neki potajni ili samo odloženi sukob. Jer, tamo gde vlada samo interes, kako nema ničega što obuzdava prisutne egoizme, svako ja se nalazi prema drugome na ratnoj nozi te nijedno primirje u tome večitom sukobu ne može biti duga veka. Interes je, zaista, nešto najnepostojanije na svetu. Danas mi je korisno da se udružim s vama; sutra će me isti razlog učiniti vašim neprijateljem” (Dirkem 1972: 220).

U navedenom odlomku pregnantno je iskazana razlika između Dirkemovog i Spenserovog shvatanja odnosa pojedinca i društva. Za Dirkema pretpostavku svakog ugovora čini društvo koje nadilazi ugovorni odnos između dva pojedinca (ili nekolicine njih), jer ono samo mora biti njihova pretpostavka i garancija, a nikako posledica. Iako je u *Podeli* uočio proliferaciju ugovornog prava (u odnosu na krivično), nikada nije dovodio u pitanje kolektivne temelje na kojima ono počiva. Konkretno, imamo na umu već nekoliko puta pominjano shvatanje o društvenoj stvarnosti kao realnost *sui generis*, odnosno određenje društvene činjenice koja nikada ne može biti svedena na individualnu svest ili pojedinačnu volju. Da li se u ovom slučaju može, i na koji način, uočiti uticaj republikanskog nasleđa?

Moramo se vratiti na republikansko shvatanje etosa kao temelja države o kojem smo više rekli u trećem poglavlju. Videli smo da se unutar republikanskog nasleđa običaj i vrlina javljaju kao pretpostavka samog zakona. Možda paradoksalno, ali čak i u slučaju Rusoa običaj predstavlja temelj društvenog ugovora i opšte volje. Dakle, republikanskim autorima svakako je strana misao o uspostavljanju političke zajednice na temeljima individualne koristi artikulisane kroz sklapanje međusobnih ugovora.<sup>336</sup> Zašto se kod Spensera javlja ideja o redukovanju društva na temelje individualnih ugovora<sup>337</sup> koje kao svoj krajnji cilj imaju korist i dobrobit ugovornih strana?

Ne moramo ići duboko u analizu društvenoistorijskih prilika u kojima je Spenser stvarao. Nemoguće bi bilo zamisliti tako snažno zalaganje za tržišnu slobodu bez razvoja industrije i trgovine u Engleskoj XIX veka (Žmolek 2013). Shvatanje da se čitavo društvo može izgraditi na tržišnom modelu bilo bi mnogo manje poželjno u društvu koje nije doživelo tako snažan razvoj industrije i trgovine. Iako je u svoju sociološku teoriju integrisao biologizam i evolucionizam, Spenser se nikada nije odricao svog (ekonomskog) liberalizma. Ma koliko pojednostavljeno izgledalo, Spenser je savremena (industrijska) društva video kao odraz tržišnih razmena između pojedinaca. Tržište – vrhovni mehanizam samoregulacije – javlja se kao poželjni model sveukupnih društvenih odnosa. Konstatujući sve navedeno, dolazimo do pitanja odnosa prema tržištu, odnosno trgovini unutar republikanskog nasleđa. Kakav je bio odnos navedenih autora? Da li

---

<sup>336</sup> Ovo važi čak i za Rusoa.

<sup>337</sup> Dakle, ovde u slučaju Spensera ne govorimo o temeljnom, društvenom ugovoru kojim se uspostavlja država. Imamo u vidu Spenserovo shvatanje industrijskog društva.

Dirkemova snažna rezerva prema tržišnom (individualističkom) sistemu ima jasne korene u republikanskom nasleđu?

Ukazujući na odnos prema trgovini i novcu unutar republikanskog nasleđa nismo želeli da izjednačimo stavove navedenih autora sa Dirkevim shvatanjima. Dirke nije iskazivao toliko opreznosti prema trgovini i moralnim posledicama upotrebe novca. Međutim, ne možemo reći ni da je na normativnom planu bio daleko od navedenih klasika republikanizma. Tako u *Podeli* Dirke predlaže: „Biće potrebno da se, u svakoj struci, donese pravilnik, koji utvrđuje količinu rada, pravednu nagradu raznih trudbenika, njihove dužnosti jednih prema drugima kao i prema zajednici” (Dirke 1972: 75). Očigledno je da ovakav stav isključuje slobodno funkcionisanje tržišta rada. Dirke smatra da je pravedna nagrada ona koja je srazmerna uloženom radu. Ovo ne važi samo za prodaju radne snage, već i svake druge robe. Za Dirke se kao mehanizam kontrole tržišta javlja *javna svest* koja „smatra nepravednom svaku razmenu pri kojoj cena predmeta nije u srazmeri s trudom uloženi u njega i uslugama koje on pruža” (Dirke 1972: 370). Dakle, francuskog sociološkog klasika i sve navedene autore relevantne za naše određenje republikanskog nasleđa povezuje stav da se ekonomski (egoistički) interes ne može uzeti kao *primum movens* dalje društvene integracije koja bi bila dovoljna za stabilnost i opstanak društva. Želeli smo samo da ukažemo na sagledavanje ekonomske aktivnosti (koje oličavaju trgovina i novac) kao na potencijalni izvor ugrožavanja moralnog poretka ukoliko nije jasno i dosledno nadzirana i kontrolisana. Motiv za uspostavljanje kontrola u slučaju Dirke je motivisan temeljnom republikanskom vrednošću – meritokratijom. Videli smo na primeru kritike socijalizma da njegova podela između svetog i profanog opstaje čak i u savremenim, industrijskim društvima. Moral (doduše industrijski) mora uvek imati primat nad profanim, koje je oličeno u vidu materijalne reprodukcije društva i individualnih interesa.

No, ostaje da odgovorimo na pitanje da li je za Spensera individualni i utilitarni interes zaista temelj čitavog državnog poretka u industrijskom društvu. Teško je naći argumente koji bi nam ukazivali na suprotno. Iako se i za Dirke može reći da je teorijski i praktično branio vrednosti individualizma (afera Drajfus), one su za njega počivale na dijametralno suprotnim osnovama. Džons pregnantno izražava ovu razliku tvrdeći da je kod Dirke, za razliku od Spensera, društvo primarno i nezavisno, a individua i njena prava sekundarna i zavisna (Jones 1974a: 348). Dirke se od takve vrste

egoizma možda najeksplicitnije distancirao u svom radu i *Individualizam i intelektualci*.<sup>338</sup>

Barnes Spenserovo delo *Društvena statika (Social Statics)* posmatra kao pokušaj da se država ustroji na principima akcionarskog društva, koje bi garantovalo prava njenim pripadnicima (Barnes 1982: 159). Za Spensera država treba isključivo da garantuje individualna prava pojedincima, odnosno negativnu slobodu. Kao garant slobode i međusobnih ugovornih odnosa pojedinaca, nikako ne bi smela da se prepusti pokušajima intervencije u rešavanje društvenih problema. Istorijski posmatrano, država se javlja u okvirima militarističkih društava kako bi bila sredstvo tlačenja jedne društvene grupe u odnosu na drugu. Međutim, za Spensera država u željenom (industrijskom) tipu društva može biti samo zaštitnik prirodnih prava čoveka. Ona, kao i čitavo društvo, ne prethodi individuama koje ih sačinjavaju već predstavlja posledicu njihovih individualnih interesa. U delu iz 1842. godine pod naslovom *O pravom domenu vlade (The Proper Sphere of Government)* Spenser ističe:

„Zašto bi onda želeli vladu? Ne da bi regulisala trgovinu; ne da bi obrazovala ljude; da bi propovedala religiju; ne da bi davala milostinju; ne da bi gradila puteve i pruge; već samo da brani prirodna prava čoveka – da zaštiti lica i imovinu – da spreče agresiju moćnih na slabe – jednom rečju, da sprovodi pravdu. To je prirodna, izvorna, služba vlade. Ne treba da uradi manje: ne bi joj trebalo biti dozvoljeno da rade više” (Spencer 1981: 187).

Moglo bi se reći da Spenser u ovom slučaju dovodi do krajnjih konsekvenci princip „ekonomista” koji su se zalagali za nemešanje države (*laissez-faire*) i prepuštanje društvenog i privrednog toka *nevidljivoj ruci* tržišta (Smith 1981: 456). Vidimo koliko je ovakvo shvatanje države (vlade) daleko od shvatanja koje smo pronašli u okvirima republikanskog nasleđa. Moglo bi se čak ići i tako daleko i ustvrditi da za klasike republikanizma vlada jedne države ne bi imala mnogo smisla ukoliko bi se uzdržavala od regulisanja većine gore navedenih domena. Ali u slučaju Spensera vlada može imati ovakvu ulogu samo ukoliko ne postoji neki drugi način da se u društvu uspostave željeni odnosi među pojedincima. Takav mehanizam ne treba nametati 'odozgo' jer sve što je društvu potrebno su individualna sloboda i poštovanje prava pojedinca kako bi privatni

---

<sup>338</sup> „Eto nas prilično daleko od one apoteoze privatnog blagostanja i interesa, od onog egoističnog kulta ja koji se s pravom mogao prebacivati utilitarnom individualizmu” (Dirkem 2007a: 43).

interes obezbedio razvoj i progres celine. Dirkem dobro uočava Spenserovu viziju industrijskog društva:

„Tačno je da u industrijskim društvima g. Spensera, sasvim kao i u organizovanim društvima, društveni sklad nužno proističe iz podele rada. Njega odlikuje to što se on sastoji u saradnji koja se obavlja automatski, samim tim što svak ide za svojim sopstvenim koristima. Dovoljno je da se svaki pojedinac posveti posebnoj funkciji da bi postao, silom prilika, solidaran sa ostalima” (Dirkem 1972: 217).

Iz navedenih razlika proističe i drugačiji pogled na prvobitni uzrok i podsticaj društvene diferencijacije, odnosno podele rada kod dva autora. U literaturi je prisutno i mišljenje da razlika u pogledu dva autora – povodom pitanja društvene diferencijacije – nije toliko značajna. Tačnije, da se kod njih razlike u pogledu uzroka koji izazva diferencijaciju zapravo i ne javljaju (Turner 1984). Kod Spensera se želja i potraga za uvećanjem lične sreće i zadovoljstva javlja kao prvobitni pokretač podele rada i njene daje diferencijacije. Sa druge strane Dirkem smatra da podsticaj za podelu rada ne dolazi od želje da se uveća lična sreća, jer je čovekova sposobnost da je ostvari i doživi uvek ograničena (Dirkem 1972: 245). Uvećanje materijalnog napretka i sredstava za zadovoljenje ljudskih potreba ne prati jednak progres u ostvarenju ljudske sreće. Stoga se Dirkemov odgovor bitno razlikuje: „Povećavanje obima i gustine mehanički uslovljava napretke podele rada pojačavajući žestinu borbe za život” (Dirkem 1972: 271). Dirkem se u ovom slučaju otvoreno poziva na Darvina i njegov princip borbe za opstanak. U slučaju porasta broja jedinki na određenom prostoru stvaraju se uslovi za pojavu međusobne borbe. Jedina alternativa sveopštoj borbi za željene resurse može biti diferencijacija, koja istovremeno podrazumeva i stvaranje preduslova za organsku solidarnost. Zanimljivo je da se početak podele rada kod Dirkema javlja na istom mestu na kojem kod Rusoa nastaje država.<sup>339</sup> Ruso ukazuje na napredak ljudskog roda kao posledice stalnog mesta boravka i ličnih potreba ljudi (Ruso 1993: 147–148). Izlazak iz prirodnog stanja i motiv za uspostavljanjem države javlja se u trenutku prenaseljenosti i nedovoljnosti prirodnih resursa za sve članove (budućeg) društva. Tek tada pojedinci počinju da razmišljaju o mogućnostima zaštite svoje državine. Bliskost je još veća kada

---

<sup>339</sup> „Pretpostavimo da su se ljudi toliko bili umnožili da im za život nije više bilo dovoljno ono što im je priroda pružala” (Ruso 1993: 147).

se ima na umu da Dirkem pod podelom rada nije podrazumevao isključivo domen materijalne proizvodnje. Zapravo, prvi koraci na evolutivnom putu podele rada načinjeni su upravo u vidu diferencijacije vladajućeg tela od ostatka društva.

Na samom kraju, treba ponoviti da je možda najznačajniji otklon spram liberalizma Dirkem načinio u normativistički 'obojenom' delu svog opusa. Plan reforme savremenog francuskog društva u kojoj bi korporacije imale ključnu ulogu nikako ne bi bilo moguće uskladiti sa političkim i ekonomskim načelima liberalizma. Zadiranje u instituciju svojine, kojoj bi korporacija stalno 'pripomagala' u cilju postizanja meritokratskog društva, predstavlja najveće svetogrđe za sve mislioce liberalne provenijencije. Liberalizam je svakako bogata politička tradicija sa mnogo reka i rukavaca, ali teško bi bilo pronaći autore koji bi se mogli pomiriti sa Dirkemovim korporativnim 'eksperimentom'. Videćemo u narednom poglavlju da ga ovakav pogled na instituciju svojine i korporacije takođe deli od predstavnika konzervativne misli i radikalnih desnih ideologija.

### 6. 3. *Dirkem i konzervativizam*

Dva ideološka pravca (socijalizam i liberalizam) pokušali smo da kontekstualizujemo kroz Dirkemovu polemiku sa pobornicima pomenutih provenijencija, koji su za vreme njegovog života bili relevantni neistomišljenici. Posao nam je u slučaju socijalizma bio utoliko olakšan jer je sam Dirkem održao predavanja na osnovu kojih je kasnije nastala knjiga. Sa Spenserom, čije izrazito liberalno stajalište bi se teško moglo osporiti, Dirkem je često polemisao u svojim najznačajnijim radovima. Stoga nam se kao opravdan učinio metodološki izbor 'reprezentativnog' predstavnika liberalne misli u slučaju razmatranja Dirkemovog dela. Međutim, sa konzervativizmom je situacija metodološki nešto složenija.

Polemika sa idejama konzervativnih autora ne uključuje samo apstraktni, teorijski plan. Međutim, o Dirkemovim političkim ubeđenjima i javnim nastupima u Trećoj republici dovoljno je rečeno u dosadašnjem delu rada. Smatramo da bi bilo gotovo nemoguće ponuditi ubedljive argumente da je na bilo koji način podržavao konzervativne



političke snage. Njegova distanca spram katoličke crkve, kao najmoćnije religijske institucije i rasadnika konzervativnih ideja, dobro je poznata. Bilo bi suvišno ovde iznova ukazivati na sve argumente koji govore u prilog njegovom anti-konzervativnom opredeljenju u kontekstu političkog života Treće republike. Treba primetiti da Dirkem u sociološkoj literaturi nije ni bio 'optuživan' za podržavanje konzervativnih političkih stranaka u Francuskoj. To bi se, u gotovo jednakoj meri, moglo reći i za njegova nastupanja u ulozi intelektualca. Drajfusova afera svakako predstavlja dobar primer. S obzirom na to da smo već pisali o Dirkemovoj ulozi u Drajfusovoj aferi ovde nećemo ponavljati zašto je ona značajna za razumevanje njegovog dela. U jednakoj meri smo pažnju posvetili njegovom republikanizmu i laicizmu. Iako se danas odnos prema Francuskoj revoluciji teško može upotrebiti kao pouzdan indikator ideološke pozicije (čak i u Francuskoj), u Trećoj republici je ona i dalje bila lakmus papir političke orijentacije. Najmanje što se može reći o Dirkemovom odnosu prema Revoluciji jeste da on nije bio negativan i teško bi se mogao poistovetiti sa konzervativnom reakcijom. Svestan koliko je period Terora bio opasan po bezbednost i slobode svakog pojedinca, sve tekovine Revolucije nije izjednačavao sa kratkom i nasilnom fazom tog ključnog istorijskog događaja.

Šta spaja Dirkema i konzervativizam kao ideologiju? Za neke bi spone možda bile najočiglednije ukoliko ih potražimo na opštem planu njegove teorije i javnih nastupa u ulozi intelektualca. Pogled na stabilni društveni poredak kao prevencija i lek za anomiju? Protivljenje klasnim sukobima i nadirućem marksizmu? Otvorena sumnja u mogućnosti tržišta kao vrhovnog merituma sveukupnog društvenog života? Isticanje religije kao izvora i otelovljenja kolektivne svesti? Rekli bismo da se u svim navedenim pitanjima krije deo sumnje i 'optužbi' za konzervativizam.

Smatramo ipak da su tvrdnje koje Dirkema povezuju sa konzervativnom političkom ideologijom, pa i vrednosnom orijentacijom, često neistorične. U njima se neretko može videti da se vrednosti i političke podele XIX veka posmatraju van datog istorijskog konteksta. Pošto smo u radu već detaljno razmatrali neka od navedenih pitanja ovde ih nećemo ponovo iznositi. Otklon od marksizma i tržišta kao vrhovnog društvenog merituma se ne može smatrati dovoljnim da bi se neko označio konzervativcem. Takva

pozicija bi se oduvek mogla braniti van konzervativnih stajališta.<sup>340</sup> Takođe, Dirkemov lek za anomiju je nastao kao 'mešavina' više ideoloških recepata (Lukes 1973: 198). U tom konkretnom pitanju Luks odbacuje optužbe Nizbetove optužbe za konzervativizam. Na kraju, da religija može biti nosilac progresivnih individualnih prava Dirkem nam saopštava kroz ideju *kulta individue*.

Međutim, kritičari neskloni konzervativnoj misli rekli bi da je razlog upravo njegova sociologija i predlog reforme francuskog društva. Kada se sa terena politike i javnog života pređe na područje nauke razmatranje 'optužbe' za konzervativizam postavlja drugačije zahteve. Sadržaj sociološke teorije, mogućnost njene primene i njeni idejni izvori postaju od primarnog značaja u oceni koliko i u kojem stepenu se njegovo delo može označiti kao blisko konzervativizmu. Čini nam se da je u preceni u kojoj meri se njegovo delo može smatrati blisko ideologiji konzervativizma potrebno ponuditi najviše argumenata (u odnosu na liberalizam i socijalizam). Razlog je učestalost takvih tvrdnji u sekundarnoj literaturi gde se Dirkem najčešće povezuje sa navedenom ideologijom. Kako bismo razmotrili takve 'etikete' krenuli smo od određenja konzervativizma koje je ponudio Endru Hejvud (Andrew Heywood) u svojoj knjizi *Politika*. Hejvud nudi sedam elemenata koje određuju konzervativnu ideologiju. Na ovakav način dobijamo još jednu dimenziju razmatranja problema koja je izmeštena iz istorijskog konteksta u kojem je Dirkem živio i stvarao.

*Tradicija*.<sup>341</sup> U pogledu odnosa prema tradiciji, na način na koji je Hejvud definiše, dakle, u političkom smislu te reči i njenoj upotrebi, kod Dirkema se, samo naizgled, može uočiti ambivalentni odnos. U razmatranjima koja su se odnosila na prvu jediničnu ideju smo već istakli od kolike je važnosti shvatanje običaja za republikansko nasleđe. Oni su zaista shvatani kao 'destilat' kolektivnog života zajednice koji nastaje tokom dugog niza godina. Zaista veliki broj razmatranja odluka vladara se odnosio na

---

<sup>340</sup> Osim ukoliko bismo ideološki spektar sveli na dihotomiju marksizam-konzervativizam.

<sup>341</sup> „Središnja tema konzervativne misli, 'želja za očuvanjem', tesno je povezana sa prihvaćenim vrednostima tradicije, poštovanjem uspostavljenih običaja i ustanovama koje su izdržale probu vremena. Prema tom shvatanju, tradicija održava sakupljeno znanje prošlosti i ustanove i praksu koje su 'izdržale ispit vremena' i zato bi trebalo da budu očuvane za dobro sadašnjih i budućih generacija. Vrednost tradicije je u tome što podržava stabilnost i bezbednost, dajući ljudima osećaj društvene i istorijske pripadnosti” (Hejvud 2004: 95).

probleme promene zakona i posledice koje su zbog toga nastajale. Nestanak dobrih običaja se često uzimao kao razlog propasti čitavih država ili makar nesrećnih sudbina konkretnih vladara koji su vladali u skladu sa 'preživlom' tradicijom. Takođe smo ukazali i koliko su običaji važni za shvatanje koncepta kolektivne svesti čiji je on zapravo sadržaj.<sup>342</sup> Luks na jednom mestu mladog Dirkema optužuje da nastupa sa konzervativnih pozicija upravo zbog njegovog odnosa prema tradiciji i običajima (Lukes 1973: 77–78). U radu pod naslovom *Pozitivna nauka o moralu u Nemačkoj (La Science positive de la morale en Allemagne)* iz 1887 godine. Dirkem piše:

„[...] pozvani smo da kažemo mladima i čak svim ljudima: naša moralna verovanja proizvod su jedne duge evolucije; oni proishode iz jednog neprekidnog niza pokušaja i grešaka, napora, neuspeha, iskustava svih vrsta. Budući da su ishodi daleki i vrlo složeni često ne vidimo uzroke koji ih objašnjavaju. Međutim, moramo im se potčinjavati sa poštovanjem, jer znamo da čovečanstvo, nakon toliko boli i napornog rada, nije našlo ništa bolje. Možemo biti sigurni u činjenicu da ovde postoji više akumulirane mudrosti nego u glavi najvećeg genija. Bilo bi zaista štetno želeći ispraviti na osnovu naše partikularne ocene rezultate ljudskog iskustva” (Durkheim 1975: 342).

Luks navedeni odlomak uzima kao dokaz nesumnjivog konzervativizma i poredi ga sa jednim citatom Edmunda Berka. Argumentu dodaje i Dirkemovo insistiranje na moralu kao obliku društvene discipline koji ljude povezuje kroz čvrste i trajne veze (Lukes 1973: 78). Na ovom mestu ne možemo ulaziti u pitanje da li je i sam Dirkem tokom vremena na područje morala kao predmeta istraživanja gledao sa manje konzervativnih pozicija. Ali moramo imati u vidu i da je navedeni rad nastao kao posledica jednog studijskog putovanja u Nemačku koje je načinjeno kako bi se eventualno uvele promene u obrazovni sistem Francuske. Nuditi sociologiju kao novu nauku o moralu u periodu kada se Treća republika tek utvrdila i stabilizovala značilo je i biti i veoma oprezan prema 'tradicionalnim' oblicima moralnog, šta god se pod tim podrazumevalo. Ali navodno konzervativan stav po pitanju moralnosti se u najboljem slučaju mora uzeti sa velikom dozom rezerve. Dirkem dvadeset dve godine kasnije pojašnjava kako i na koji način sociologija može poslužiti u promeni moralnih normi i vrednosti:

„Sociologija ni na koji način čoveku ne nameće pasivno konzervativan stav; naprotiv, ona samo proširuje polje naše nauke. Ona nas samo odvraća od

---

<sup>342</sup> Preciznije, jedan od supstrata.

nepromišljenih i sterilnih poduhvata, nadahnutim verovanjem da možemo promeniti, kako želimo, društveni poredak, ne uzimajući u obzir navike, tradicije, mentalnu konstituciju čoveka i društva” (Durkheim 1909: 8).

Navedeni odlomak je samo jedna od mogućih odbrana na 'optužbe', ali ne nužno i najbolja. Pozitivizam je nastao kao naučni pristup koji želi da reformiše zatečeno stanje stvari, a Dirkem, videćemo kasnije, u tom pogledu predstavlja svako manje konzervativnog intelektualca od Konta. Na kraju, reforme koje je predlagao duboko zadiru u sistem tradicionalnih (političkih) vrednosti bez želje da ih reprodukuju, posebno kada se ima u vidu kada ih Dirkem osmišljava i saopštava svojim studentima i javnosti. Opreznost prema mogućnosti da se pukim aktom volje (ma kojeg pojedinca ili društvene grupe) menja društvena (činjenica) stvarnost ne može se izjednačiti sa načelnom skepsom u mogućnost racionalne i na nauci utemeljene promene.

*Pragmatizam*.<sup>343</sup> U ovom pogledu argumenti za Dirkemov konzervativizam izgledaju možda i najslabije. Dirkem nikada nije otvoreno napuštao tradiciju racionalizma prosvetiteljstva. O tome nam najbolje govori njegova knjiga *Pragmatizam i sociologija* koja je objavljena posthumno na osnovu njegovih predavanja.<sup>344</sup> U navedenoj studiji Dirkem navodi razloge zbog koji se odlučio na takvu temu predavanja:

„Danas smo svedoci *napada na um*, istinske oružane borbe, tako da je interes vezan za ovaj problem trostruk:

- 1) Reč je najpre o *opštem* interesu. Bolje od svake druge doktrine, pragmatizma je kadar da nas navede da osetimo nužnost obnavljanja tradicionalnog racionalizma, jer nam pokazuje da ovaj današnji nije dovoljan.
- 2) Zatim je reč o nacionalnom interesu. Čitava naša francuska kultura u osnovi je suštinski racionalistička. Ovde je XVIII vek produžetak kartezijanizma. Potpuna negacija racionalizma predstavljala bi, dakle, opasnost: to bi uzdrimalo čitavu našu nacionalnu kulturu [...].

---

<sup>343</sup> „Konzervativci su tradicionalno naglašavali ograničenost ljudskog razuma koja je posledica beskrajne složenosti sveta u kojem živimo. Zbog toga ne postoji poverenje u apstraktne principe i sisteme mišljenja, već se na njihovo mesto postavlja vera u iskustvo, istoriju i, pre svega, pragmatizam: uverenje da delovanje treba da bude oblikovano prema praktičnim uslovima i ciljevima, odnosno onim 'što radi'. Zbog toga konzervativci radije opisuju svoja uverenja kao 'način razmišljanja' ili 'pristup životu' nego kao ideologiju, iako odbacuju ideju da se ovo gotovo može poistovetiti s neprincipijelnim oportunistom” (Hejvud 2004: 95).

<sup>344</sup> Sasvim je jasno da Hejvud u definisanju ove karakteristike konzervativizma nije imao na umu pragmatizam kao filozofski pravac.

3) I reč je, najzad, o čisto *filozofskom* interesu. Ne samo naša kultura, već čitava filozofska tradicija, i to od prvih dana filozofske spekulacije – sa jednim izuzetkom, o kojem će odmah biti reči – teži da bude racionalistička. Trebalo bi, znači, pristupiti obrtanju čitave te tradicije kada bi pragmatizam bio valjan” [kurziv u originalu] (Dirkem 2010: 13–14).

U slučaju razuma se ne radi samo o Dirkemovom odnosu prema racionalizmu i pragmatizmu. Dovoljno je podsetiti se koliko je su na njega uticali filozofi koji se obično definišu kao neokantovci (Charles Renouvier, Émile Boutroux, Octave Hamelin i drugi) i sam Kant. Kao što smo videli Dirkem je bio svestan ograničenja nauke, odnosno razuma kao oslonca i saveznika u promeni društvene stvarnosti. Ipak, takvo stanovište se ne bi moglo izjednačiti sa konzervativnim, jer je nauka (sociologija) za Dirkema bila osnovno sredstvo na putu svake reforme društva i jedan od razloga njenog postojanja.

*Nesavršenost čoveka.*<sup>345</sup> Antropološki pesimizam predstavlja jednu od najčešće isticanih crta konzervativne ideološke orijentacije. Argument koji bi išao u prilog tezi da je Dirkem prihvatio takvo shvatanje ljudske prirode mogao bi ići i tragom već pomenute uloge i značaja discipline. Dirkem je osim toga često isticao da je koren mnogih društvenih problema nedostatak moralnih autoriteta koji bi ograničavali želje i prohteve pojedinaca i tako ga sačuvali od svih patoloških pojava u industrijskom društvu razvijene podele rada.

Ranije u radu smo istakli zašto smatramo da se republikanska antropologija razlikuje od antropološkog pesimizma. Pre svega je reč o ulozi vaspitanja i mogućnosti preoblikovanja ljudske prirode (posebno kod autora koji su pripadali prosvetiteljskom pokretu ili se javljaju nakon njega). Republikanski odnos prema vaspitanju podrazumeva primarnu ulogu države. Tako se kod Rusoa ona javlja kao prevashodna nadležnost republike (Đurić 2010: 342). U tom pogledu se javlja i jedna važna razlika u odnosu na konzervativno stajalište koje takođe insistira na značaju vaspitanja i značaju očuvanja

---

<sup>345</sup> „Konzervativno viđenje ljudske prirode je izuzetno pesimistično. Po njemu, ljudska bića su ograničena, zavisna i traže sigurnost, privlači ih poznato, iskušano i isprobano, i imaju potrebu da žive u stabilnim i uređenim zajednicama. Osim toga, ljudi su moralno iskvareni: uprljani sebičnošću, pohlepom i žeđu za moći. Iz tog razloga se koreni kriminala i nereda nalaze u ljudskoj prirodi, a ne prirodi društva. Očuvanje poretka zato iziskuje jaku državu, primenu strogih zakona i kazni” (Hejvud 2004: 95).

moralnog poretka. U poslednjem slučaju vaspitanje podrazumeva princip supsidijarnosti (na primer, porodicu kao temelj koji se ne može 'preskakati').

Dirkem ne nalazi *a priori* u čoveku ni dobru ni zlu ljudsku prirodu, jer je ona bitno određena konkretnim društvenim prilikama. Slično Rusou, moglo bi se reći da je određuje kao amoralnu. Disciplina se, pre svega, u tom pogledu javlja kao internalizovana dužnost prema društvu (osim kod dece), a ne kao posledica straha od kazne. Dirkem je, na zaprepašćenje tadašnje francuske javnosti, smatrao da su određeni nivoi stopa kriminaliteta 'prirodni' za dati tip društva. Što znači da se ne mogu redukovati nikakvim strogim zakonima i sankcijama. Zapravo njegov stav je u izvesnom smislu još radikalniji, jer polazi od pretpostavke da primarna funkcija kažnjavanja nije prevencija pojave novog čina kriminaliteta. Osim toga, kriminalitet u određenim, doduše retkim, situacijama može predstavljati i seme novih formi koje će doći sa narednim fazama evolutivnog razvitka. Takvi stavovi nepomirljivi su ili makar vrlo udaljeni od antropološkog pesimizma.

*Organicizam.*<sup>346</sup> Dirkema je u slučaju organicizma gotovo nemoguće 'braniti'. Van svake sumnje njegovo shvatanje društva počiva na organicističkim metaforama. Dovoljno je navesti samo *organsku solidarnost* kao jedan od centralnih pojmova njegove teorije. Ali, valja primetiti da su za njega organicistički pojmovi samo metafore, odnosno da između prirode i zakona društva, sa jedne strane i organizma sa druge, postoje brojne razlike. Takođe, u kasnijim radovima Dirkem je mnogo manje sklon upotrebi ovakvih metafora u objašnjavanju društvenih činjenica. On je takođe u epistemološkom i metodološkom pogledu uporno isticao da (društvena) celina nije isto što i zbir njenih delova. Tako ćemo u udžbeničkoj literaturi i enciklopedijama neretko pronaći njegovo ime kao najznačajnijeg predstavnika holističke perspektive u sociologiji.

Ipak, Dirkem nije sebe video kao branitelja tradicionalne (francuske ili jevrejske) kulture koja bi, Herderovski shvaćeno, bila obeležena partikularnim, neponovljivim i jedinstvenim. Zanimljivo, ali kao 'tipičan' Francuz pojam kulture nije često ni

---

<sup>346</sup> „Umesto da vide društvo kao proizvod čovekovih sposobnosti, konzervativci su ga tradicionalno shvatili kao organsku celinu, to jest živo biće. Društvo je stoga oblikovano po prirodnoj nužnosti, s njenim različitim ustanovama, odnosno 'osnovom društva' (porodice, lokalne zajednice, nacija itd.), koje doprinose zdravlju i stabilnosti društva. Celina predstavlja više od samog zbira njenih pojedinačnih delova. Zajedničke (obično 'tradicionalne') vrednosti i zajednička kultura takođe se smatraju vitalnim za opstanak zajednice i jedinstvo društva" (Hejvud 2004: 95–96).

upotrebljavao. Naprotiv, kada se izvrši analiza upotreba reči kultura u Dirkevim delima može se uočiti da se ona najčešće javlja u kontekstu koji asocira na univerzalnost, nauku i logiku.<sup>347</sup> Organicizam se stoga kod njega ne javlja sa partikularnim ili mističnim svojstvima koja su nedostupna racionalnom promišljanju.

*Hijerarhija.*<sup>348</sup> Ni u jednom drugom pogledu Dirke nje toliko blizu, a zapravo toliko daleko od konzervativne pozicije. Sa jedne strane njegovo delo je u dobroj meri inspirisano pitanjem mogućnosti preventivnog delovanja i sprečavanja društvenih sukoba koji se javljaju kao posledica razlika u (klasnim) položajima. Razvoj podele rada i međuzavisnost koja se javlja kao njena posledica (a redosled bi se mogao i izmeniti) za Dirke su predstavljali šansu, a ne krizu društvene solidarnosti. Prelazak iz mehaničke u organsku solidarnost za njega nije znak opštedruštvene degradacije već progressa koje je ne samo neminovan, već i poželjan. Kod njega se ne može pronaći mit o *zlatnom dobu* u kojem su društva bila uređena na sasvim poželjan ili optimalan način, bez neželjenih 'nuspojava'.

Zašto bi se moglo reći da Dirke ne deli konzervativni pogled na pitanje društvene hijerarhije? U radu smo pokazali u kojoj meri je Dirke stremio ostvarenju meritokratskog principa i na koji način je on utemeljen u dugoj republikanskoj tradiciji. Namera da se 'sreća' odnosno arbitrarnost isključi kao faktor distribucije društvenih položaja je očigledna i centralna za predlog njegovog nacrtu reforme. Istina je da za Dirke i čitavu republikansku tradiciju stabilnost poretka predstavlja važan cilj i izvor strepnje. Ali ona se može postići samo ako je društveni poredak pravedan i ako svako dobija shodno svojim zaslugama. Jedini korektiv ovakvog principa unutar republikanske tradicije je strah od prevelikih nejednakosti koje bi mogle izazvati nestabilnost čak i kada bi svako dobijao ono što mu pripada. Konkretno, u Dirkeovom slučaju, reč je o funkcijama 'države socijalnog staranja' koje bi u najvećoj meri obavljala korporacija.

---

<sup>347</sup> Reč 'kultura' Dirke najčešće koristi u sledećim značenjima: „culture scientifique”, „culture intellectuelle”, „culture logique”, „culture générale” itd. (videti više: Filipović 2018: 270).

<sup>348</sup> „Po konzervativnom shvatanju, u organskom su društvu različiti društveni položaji i status prirodni i neizbežni. To se ogleda kroz različite uloge i odgovornosti, recimo poslodavca i radnika, učitelja i učenika, roditelja i dece. Po tom gledištu, hijerarhija i nejednakost ipak ne prouzrokuju sukob, jer je društvo povezano međusobnim obavezama i odgovornostima. Otuda, pošto je 'položaj u životu' prevashodno određen srećom i rođenjem, uspešni i privilegovani preuzimaju posebnu odgovornost za one koji su manje sreće” (Hejvud 2004: 96).

*Vlast.*<sup>349</sup> Konzervativizam je od svog nastanka pokazivao veliku skepsu i opreznost prema ulozi mase u politici. Iako narod kao celina može stvoriti predrasude koje konzervativci smatraju dragocenim akumuliranim iskustvom (Berk), njihov odnos prema političkim htenjima i volji puka je u najboljem slučaju ambivalentan. Stoga konzervativizam neretko odlikuje paternalistički odnos prema širokim društvenim slojevima. Nasuprot njemu, republikanska tradicija je kao ideal videla mešovite oblike uređenja koji nisu isključivali demokratski element, čak i kada se pojam građanstva shvatao na ekskluzivistički način (npr. u antici). Dirkem je u ovom pogledu 'na liniji' republikanskog nasleđa i demokratske elemente u arhitekturi svog predloga reforme nikada nije skrivao. Sama bliskost sa Radikalnom partijom (ili makar odsustvo otvorenog animoziteta) govori nam kakav je bio njegov stav prema širenju prava glasa i sličnim evropskim tendencijama u drugoj polovini XIX veka. Ali, još zanimljivije, kod Dirkema se može uočiti izvesna 'skepsa' prema parlamentarnoj demokratiji i svim nedaćama koje takav sistem nosi. Zato se korporacije javljaju kao nada koja bi demokratiji dala novu snagu i odstranila problem otuđenja izabranih predstavnika od njihovih birača. Dirkem nije bio anarhista koji bi dovodio u pitanje svaku hijerarhijski ustrojenu političku strukturu. Ali nema nikakve sumnje da je na vršenje vlasti 'odozgo' gledao kao na proces koji se mora nadzirati i kontrolisati od strane demokratske 'baze', odnosno da u tom smislu mora biti dvosmeran. Na kraju, nadu u jedinstvo društvenog tela nije polagao u (centralnu) vlast, već je smatrao da je ono proizvod mnogo dubljih i opsežnijih integrativnih procesa. Vlast za njega svakako nije dolazila od boga i mogla je naštetiti pravima i slobodama pojedinaca koja svoj temelj imaju u samom razumu. I takav zadatak je bio namenjen korporacijama.

---

<sup>349</sup> „Konzervativci uglavnom smatraju da se vlast uvek vrši 'odozgo' i da je vođstvo koje pruža smer i podršku onima koji ne poseduju znanje, iskustvo ili obrazovanje da deluju mudro u sopstvenom interesu (primer je vlast roditelja nad decom). Iako je ideja **prirodne aristokratije** nekada bila uticajna, na vlast i vođstvo sada se češće gleda kao na posledicu iskustva i obrazovanja. Vrednost vlasti je u tome što je izvor društvenog jedinstva, tako što ljudima ukazuje na to ko su i šta se od njih očekuje. Na taj način sloboda mora da postoji uporedo sa odgovornošću; zato slobodu uglavnom čini voljno prihvatanje odgovornosti i dužnosti” (Hejvud 2004: 96).



*Svojina*.<sup>350</sup> S obzirom na to da smo u radu posvetiti dosta prostora Dirkegovom shvatanju svojine, ovde nećemo ulaziti u širu elaboraciju problema. Jasno je da je Dirkeg, u ovom pogledu na sasvim oprečnoj poziciji u odnosu na konzervativno stanovište. On, sasvim očigledno, svojim političkim predlozima zadire u 'svetinju' konzervativne, ali i liberalne misli. U ovom pogledu bi se moglo reći da je na izvestan način radikalizovao i samo republikansko nasleđe. Početne meritokratske premise republikanske tradicije izveo je do krajnjih konsekvenci. Iako su mnogi klasici republikanske političke filozofije razmatrali instituciju nasleđivanja imovine, kao i njenu prvobitnu raspodelu u republici, Dirkeg je jednim potezom ova dva mehanizma ostvarenja ideala pravde doveo u neraskidivu vezu.

### 6. 3. 1. *Kont i Dirkeg*

Teško da bismo mogli pronaći autora koji je na Dirkega izvršio veći uticaj od Konta. Bez obzira na to što Guldner tvrdi da se nekada i preteruje sa isticanjem njegovog uticaja (Gouldner 2009: x) Kont je svakako od svih autora najsnažnije oblikovao Dirkegovu sociologiju. Kao i u slučaju razmatranja Spenserove uloge, možemo reći da je Dirkegov 'dug' prema osnivaču pozitivizma zaista nemejljiv. Za razliku od polemike sa Spenserom, Dirkeg nigde nije ponudio ekstenzivno sučeljavanje i osporavanje Kontovih ideja, što nikako ne znači da se njegovo delo može smatrati pukom nadgradnjom. Istovremeno treba istaći da su se Kontove ideje veoma često označavale kao konzervativizam u pozitivističkom i naučnom ruhu.

---

<sup>350</sup> „Konzervativci smatraju da je vlasništvo ključno zato što ljudima daje sigurnost i izvesnu nezavisnost od vlasti, i podstiče ih da poštuju zakone i svojinu drugih. Svojina, pak, predstavlja ospoljene ljudske ličnosti tako što ljudi 'vide sebe' u onome što poseduju: kućama, kolima itd. Međutim, posedovanje podrazumeva ne samo prava već i obaveze. Po tom gledištu, mi smo, na neki način, samo čuvari svojine koja je ili nasleđena od prethodnih generacija ('porodično srebro') ili može biti od vrednosti za buduća pokolenja” (Hejvud 2004: 96–97).

Ocena javnog angažmana i sveukupnog dela Ogist Konta<sup>351</sup> kao konzervativnog ne izaziva mnogo sporenja i oprečnih reakcija u literaturi (Heilbron 1990: 153). Sa druge strane, smatramo da je ono ipak 'kontaminirano' republikanskim idejama koje se javljaju tokom Revolucije. Monpelje kao mesto rođenja govori nam više nego što bismo na prvi pogled mogli pretpostaviti. Ovaj grad je nakon 1789. godine iskusio sve posledice podeljenosti Francuskog društva. Nove ideje Revolucije se nisu lako primale na tlu koje je bilo toliko privrženo katoličanstvu. Verski ratovi i borba protiv 'jeresi' obeležila je istoriju Monpeljea i njeno stanovništvo čvrsto vezala za katoličku crkvu. Borbe i otpori Revoluciji, odnosno privrženost katoličanstvu u njegovom rodnom gradu pokazali su Kontu svu snagu religijskih osećanja. Godina Kontovog rođenja (1798) nam ukazuje koliko je takav rascep značajan i za njegovo lično iskustvo od najranijih dana života. Dok je većina stanovnika Monpeljea bila privržena idejama kontrarevolucije, Ogist Kont je još od rane mladosti pokazivao znake bunta protiv katolicizma i monarhijskog uređenja. Mada, treba primetiti, da Kont nikada nije postao ubeđeni ateista ili ogorčeni protivnik katoličke crkve, poput nekih od prvaka i protagonista Francuske revolucije. U ovim okolnostima možemo tražiti seme njegovog zalaganja za religiju čovečanstva koju će kasnije tako zdušno osmišljavati i promovisati. Navedeni biografski podatak nam može biti interesantan iz još jednog razloga. Kont je od svoje rane mladosti bio zaintrigiran religioznom stranom revolucionarnog poduhvata i na izvestan način diskursom regeneracije (Pickering 2006: 13). Revolucionari koji su činili (lokalnu) vladu u Monpeljeu tokom prvih dana revolucije sebe su nazivali *Régénérateurs* (Johnson 1986: 109).

Već u detinjstvu Kont pokazuje svoj osobeni karakter i razlike u odnosu na druge članove svoje porodice. Tokom svog života nije uspeo ili želeo da razvije blizak odnos sa svojom sestrom (Alex) i mlađim bratom (Adolph). Za razliku od Konta njegova sestra je bila prilično religiozna, dok je njegov mlađi brat, slično Kontu, iskazivao buntovne crte ličnosti (Pickering 2006: 17). Za čitavu njegovu porodicu bi se moglo reći da je bila prilično religiozna. Njegovo detinjstvo, ali i kasniji period života nije bio obeležen naročito srećnim i harmoničnim odnosima sa članovima porodice. U jednom pismu Klotidi de Vo (Clotilde de Vaux), Kont izjavljuje da je u javnom životu tražio plemenitu

---

<sup>351</sup> Bez obzira na sve kritike koje mu je uputio, Dirkem je pred sam kraj svog života Konta proglasio „ocem sociologije” (Durkheim 1975a: 111).

ali nesavršenu kompenzaciju za sreću koja mu je nedostajala u privatnom životu (Pickering 2006: 17). Tokom studentskih dana Kont se inspiriše autorima poput Voltera i Rusoa i „prihvata revolucionarne ideale i republikanizam” (Pickering 2006: 3, 16–20) koje će kasnije napustiti.

Kontovo delo se ne može posmatrati kao pokušaj negacije tekovina Revolucije, već kao izvesni napor u 'lečenju' svih bolesti postrevolucionarne Francuske (Wernick 2003: 28). Bez obzira na to što njegov plan za preuređenje Francuskog društva može opisati po formuli „katoličanstvo minus hrišćanstvo” (Huxley 2009: 167), teško bi ga bilo u potpunosti svrstati na stranu snaga kontrarevolucije ili restauracije.

Konta i Dirkema, između ostalog, vezuju sličnosti društvenih i političkih prilika u kojima su se zatekli, kao i misija koju si namenili sociologiji. Kao što je dobro poznato Kont je mislilac čije je delo snažno obeleženo Revolucijom. Od njenog početka Francuska se iznova suočava sa pitanjem legitimnosti novih obrazaca društvenog i političkog poretka. Pojednostavljeno i pomalo banalizovano iskazano u pogledu biografije dvojice autora bi se mogla uspostaviti paralela između 1789. i 1871. godine. Ono što je za Konta bila velika Francuska revolucija, to je za Dirkema bio prusko-francuski rat i uspostavljanje Treće republike. Događaji koji su usledili nakon 1789, odnosno 1871. godine izazvali su posledice kojima su se Konti i Dirke opsesivno bavili. Paralele i analogije poput navedene uvek treba koristiti sa oprezom jer se bitne razlike mogu lako zanemariti. Pomenuti događaji stvorili su sasvim različite kontekste za promovisanje sociologije kao nove nauke, pa time i za njihov profesionalni uspeh. Dirke je imao značajno bolje uslove da sociologiju uspostavi kao akademsku disciplinu. Iako bi bilo teško osporavati konzervativni karakter Kontove sociologije, treba imati u vidu da njegova pozicija u tom pogledu nije sasvim jednoznačna i očigledna.

Kont je u dva navrata pokušavao da uspostavi sociologiju kao akademsku nauku na prestižnom *Collège de France* (1832. i 1846. godine). Oba pokušaja su ostala bez uspeha, što je njegovo delovanje u promovisanju nove nauke ograničilo na neformalne okvire poput „privatnih kurseva, učenih društava, intelektualnih kružoka, na stranicama brojnih časopisa, pamfleta i brošura” (Mimica 2004: 23). Razlozi za neuspeh se gotovo izvesno ne mogu ograničiti na samo jedan faktor, ali se mora imati u vidu osnovna razlika u odnosu na poziciju i prilike koje je Dirke imao. Dok je Dirkeova sociologija odgovarala potrebama novog republikanskog režima, Kont nije mogao da na

odgovarajući način zadovolji potražnju i zahteve monarhijskih vlasti koje svoju legitimaciju nisu izvodili iz nasleđa Revolucije. Drugim rečima, Kontova sociologija je bila nedovoljno konzervativna i u izvesnom smislu suviše radikalna (reorganizacija društva i uspostavljanje religije čovečanstva) da bi pretendovala na status koji je Dirkem mogao obezbediti sebi i svojoj nauci.

Navedeno nikako ne znači da se Kont ne može smatrati konzervativnim misliocem, makar kada je u pitanju njegova sociološka teorija. Treba takođe imati u vidu da nas u ovom radu ne zanimaju apsolutne kategorije političkih ideologija. Mogli bismo pronaći autore koji su bili njegovi savremenici i istovremeno značajniji konzervativci na političkoj sceni Francuske. Naša pažnja će u tom pogledu više biti usmerena na isticanje relevantnih razlika između dvojice autora, nego na sholastičku raspravu na koji način i u kojoj meri je Kont mislilac konzervativne provenijencije. Ali zašto bi se njemu uopšte mogla pripisati takva etiketa? 'Otac' sociologije je ideje za sopstvenu teoriju i opsežnu sintezu koju je u tom pogledu izvršio pronašao kod velikog broja različitih autora (Barnes 1982: 110). Iako se u skupu tih autora mogu pronaći imena koja se obično ne posmatraju kao nosioci konzervativne misli (na primer, Kant i Kondorse), Kont se obično smatra konzervativnim sociologom. U tom pogledu možemo uočiti i jednu razliku u odnosu na Dirkema. Kont je u određenim istorijskim prilikama otvoreno podržavao konzervativne političke snage. Tako na samo kraju svog života zagovara stvaranje *Partije istinskog reda* koja bi kao osnovu imala izvesnu sintezu pozitivizma i katolicizma. Pored toga, treba primetiti da je podržao puč Napoleona III iz decembra 1851. godine, kojim je *de facto* ukinuta Druga republika i započeo proces stvaranja Drugog carstva. U pogledu prirode ovog čina ipak treba imati u vidu da je Kont Napoleona III video kao potencijalnog nosioca promene koji će u krajnjoj lini omogućiti stupanje na vlast pozitivistima (Pickering 2009: 407). Na kraju, ali ne i najmanje važno, Kont se u jednom svom delu pod nazivom *Poziv konzervativcima (Appel aux conservateurs)* obraća upravo pobornicima ove političke orijentacije sa željom da ih ubedi u ciljeve svoje pozitivističke doktrine i načine za njeno ostvarenje.<sup>352</sup>

Kada se razmatra njegovo delo obično se ukazuje na idejne izvore njegove misli. Baštinio je ideje de Mestra (Joseph-Marie, Comte de Maistre), de Bonala (Louis-Gabriel-

---

<sup>352</sup> Preciznosti radi, Kont u ovom delu pod konzervativcima ne podrazumeva reakcionare koji su bili ogorčeni protivnici Revolucije (Comte 1855: 1).

Ambroise, vicomte de Bonald) i Šatobrijana (François-René de Chateaubriand) koji su bili najznačajniji predstavnici konzervativne misli, odnosno katoličke reakcije na tekovine Revolucije (Laffey 1965: 47). Zanimljivo je da je razlog pozivanja na ove autore bio povezan i sa jednim značajnim događajem u Kontovom životu – raskidom saradnje sa Sen-Simonom. Naime, zahvaljujući Sen-Simonu na posredan način je bio upoznat sa idejama perjanica konzervativne misli, koje je i sam usvajao i preoblikovao. Raskid saradnje sa Sen-Simonom desio se 1824. godine, a povod spora je bilo pitanje autorstva. Kako bi pokazao da svoju teoriju nije gradio na temeljima koje je uspostavio Sen-Simon, Kont se nakon prekida saradnje češće pozivao de Mestra, de Bonala i Šatobrijana, a sve kako bi istisnuo nepoželjnog 'posrednika' (Pickering 2006: 261). No, bez obzira na ovu biografsku okolnost, ostaje pitanje šta je Konta privuklo delima pomenutih autora?

Kont preuzima njihovo stanovište da je izvor moralne anarhije XIX veka nedostatak ujedinjujućeg okvira koji je nekada pružala religija. Opadanje značaja i uloge religije dovelo je do uspona individualizma, odnosno egoizma. Tradicija prosvetiteljstva uzdiže na pijedestal razum i individualne slobode i potkopava sistem verovanja koji je tako dugo čuvao stabilan društveni poredak. Za Konta je Mestr bio interesantan jer ukazuje na sve pogubne posledice svrgavanja religijskog, odnosno moralnog autoriteta oličenog u katoličkoj crkvi. Takođe je smatrao da mora postojati vrhovni autoritet poput pape koji će svojim odlukama čuvati jedinstvo i stabilnost hijerarhijski ustrojenog društvenog poretka (Reardon 1966: 27). U njemu Kont pronalazi svoja uporišta za ograničavanje slobode misli i nenaklonost prema idejama o individualnim pravima, kao i odbacivanju ideje narodnog suvereniteta i društvenog ugovora (Pickering 2006: 264).

Ali kako je moguće pomiriti takve konzervativne zahteve sa (prirodnom) naukom koju je Kont tako visoko cenio i snažno promovisao? Zar nauka ne počiva na sumnji, propitivanju i individualnim slobodama koje pokreću njen razvoj i širenje znanja? U tom pogledu je Kontu od pomoći bio jedan drugi filozof konzervativne orijentacije. Lamene (Hugues Felicité Robert de Lamennais) smatra da između naučnog i religijskog autoriteta ne postoji tako velika razlika jer u jednakoj meri zahteva autoritet i poslušnost u prihvatanju istina koje pojedinci nisu u stanju da sami provere ili obrazlože na racionalan način.

Kont, kao i autori konzervativne provenijencije, rešenje za probleme koji je donela Revolucija vide u oživljavanju tradicija srednjeg veka. Posmatranje društva kao organske

celine zajednički je temelj koji deli sa konzervativnim stajalištem navedenih autora. Sa njima je delio i distancu prema liberalnim idejama koje su smatrale da opšti sistem (religijskih) verovanja nije potreban pojedincima kako bi tvorili željenu društvenu celinu. Razum, na koji bi se u svojim postupcima oslanjao svaki pojedinac, nije dovoljno čvrst i stabilan osnov za izgradnju željenog društva. Potrebno je ponuditi autoritet koji će očuvati hijerarhiju i jedinstvo celine.

Sa konzervativnim misliocima Kont deli i veru u važnost duhovnog ili idejnog za društvenu integraciju. Kont je podelu na tri faze razvoja ljudskog duha – teološka, metafizička i pozitivna – zasnovao upravo na takvim osnovama. Ostali faktori, za koje se ne bi moglo reći da ih Kont u potpunosti negira, imaju drugorazredni značaj. To se na kraju može videti i po ulozi i značaju nauke u novom društvenom poretku, koji će nastupiti sa pozitivnom fazom društvenog napretka. Dirkem je odbacio primarnu ulogu ideja u razmatranju društvene promene, koja se tako snažno ispoljava u Kontovom shvatanju progresa i periodizaciji ljudske istorije na poznata tri stupnja razvoja. Osnivač sociologije kao akademske discipline je stupnjeve razvoja ljudskog duha smatrao suviše uopštenom shemom koja ne može biti sazajno korisna (Lamanna 2002: 10).

Kont ipak nije bio puki nastavljaj ideja konzervativnih mislilaca, ma koliko inspiracije pronalazio u njihovim delima. Odbacivao je njihovo omalovažavanje dostignuća nauke, potpuni povratak tradiciji i praksama koje su opstajale do 1789. godine i uspostavljanje vlade kralja i crkve (pape). Na kraju, odbacuje i njihovo shvatanje istorije koje počiva na božijem providenju, bez mesta za (linijski) progres. Sasvim razumljivo takvo stajalište bi bilo nemoguće pomiriti sa njegovom teorijom o napretku ljudskog društva. Zato rešenja koja nude reakcionarni konzervativci za sve nedaće i probleme vidi kao besplodna i neodgovarajuća (Pickering 2006: 267).

Ali šta zapravo Dirkem duguje Kontu? Kako primećuje Stiven Luks, Dirkem je otvoreno priznavao svoj dug prema Kontu. Ovakva iskrenost donekle olakšava odgovor na pitanje jer nam, u određenoj meri, ukazuje na kojim mestima treba tražiti takav uticaj. Nema potrebe posebno isticati da je Dirkem bio pozitivista, ali kakve su implikacije takve zajedničke osnove koja povezuje dvojicu autora. Dirkem još u svojoj *Latinskoj tezi* primećuje da je upravo Kont uvideo da je moguće utvrđivati zakone koji ne bi važili samo u svetu prirodnih fenomena, već i društvenih (Dirkem 2008a). Verovatno bi se moglo reći da je uspostavljanje društvene činjenice kao osnovnog predmeta istraživanja istovremeno

i *trademark* Dirkemove sociologije. Tako Dirkem u pismu Levi-Brilu iz 1900. godine ističe da je njegovo stajalište o zasebnoj (*sui generis*) prirodi društvenih činjenica na tragu Kontove tradicije (Lukes 1973: 68).

Kont nije želeo da se ugleda na prirodne nauke samo u pogledu otkivanja zakona koji vladaju ljudskim društvima. Njegov pozitivizam je podrazumevao i svest o značaju metoda koje sociologija može koristiti kako bi prikupila pozitivna znanja o predmetu svog istraživanja. Otvoreno se zalagao za upotrebu metoda prirodnih nauka u sociologiji, ali su njegovi napori ostali na deklarativnom i verbalnom nivou. Sa druge strane, Dirkem nije produkovao podatke za potrebe svojih istraživanja, ali je koristio postojeće izvore kako bi primenio komparativni metod koji Kont promoviše kao jedan od načina produkcije socioloških znanja.

Pitanje društvene stvarnosti kao predmeta istraživanja posebne nauke (sociologije) nije samo metodološke prirode. Ne možemo reći da je u reč samo o principu koji se mora poštovati kako bi se sociološkim fenomenima pristupalo na adekvatan i valjan način. Za Dirkema je to istovremeno i pitanje borbe za samostalnost sociologije kao akademske discipline. Kont je u svojoj sistematizaciji nauka (matematika, astronomija, fizika, hemija, fiziologija i socijalna fizika/sociologija) izostavio psihologiju kao discipline od koje je sociologija kasnije morala izvršiti epistemološku 'secesiju' kako bi se izborila za sopstveni status. Osnivač sociologije je navedene discipline doveo u hijerarhijski položaj imajući u vidu složenost predmeta istraživanja, odnos 'zavisnosti' prema disciplini koja se nalazi na 'nižem' nivou u hijerarhiji, kao i mogućnost uopštavanja na osnovu utvrđenih znanja date nauke. Ovakva hijerarhizacija nauka je sociologiju postavila na pijedestal. Sa druge strane, Dirkem je bio mnogo oprezniji u nametanju sociološkog imperijalizma od Konta. Bez obzira što se i njegovoj sociologiji često spočitavala takva namera, Dirkem nije sociologiju video kao 'kraljicu' naučnih disciplina koja bi objedinjavala znanja svih ostalih. Ova razlika proishodi iz različitih uloga koje su joj namenili.

Obojica su koristili biologističke metafore kako bi objasnili određene društvene fenomene. Poređenje društva sa živim organizmom veoma često karakteriše konzervativnu misao o društvu. Kont je organizaciju društva posmatrao kao „proizvod trostruke funkciju čovekovog moždanog sistema: osećanja, akcije i intelekta” (Barnes 1982: 121). Ova analogija je razvijena i kako bi se načinio nacrt ustrojstva budućeg

utopijskog društva, odnosno opisao tok napretka.<sup>353</sup> Jasno je da i pojam korporacije u svom korenu nosi predstavu o zajednici kao jednom telu (*corpus*).<sup>354</sup> U odnosu na period kada je Kont živeo i radio razvoj industrije je snažnije nametao pitanje podele rada tokom druge polovine XIX i početkom XX veka.

Ali i Kont je, kao i Dirkem, svojom sociologijom (ili doktrinom) želeo da ponudi rešenje za narastajuću društvenu diferencijaciju. U ovom pogledu se uočava jedna bitna razlika. Dirkem takve promene modernog, industrijskog društva smatra šansom za uspostavljanje (organske) solidarnosti koja pretpostavlja dalju i veću diferencijaciju, ali i čvršću međuzavisnost delova. Takva (re)organizacija bi podrazumevala i radikalne (bilo spontane ili nameravane) promene po pitanju institucija koje su konzervativcima posebno značajne – porodica, korporacija, crkva, država. Ma koliko Kontov predlog reforme bio osoben i u određenim segmentima temeljan on je na društvenu diferencijaciju u većoj meri gledao kao na izvor opasnosti nego na priliku za uspostavljanje novog morala koji se prosto mora indukovati 'odozgo'. Odnos prema državi razlikovao se i zbog shvatanja posledica podele rada. Smit tvrdi da je Kont izražavao bojazan zbog destruktivne posledice podele rada, dok u slučaju Dirkema ona doprinosi društvenoj integraciji (Smith 2014: 170, 212). Njegovo razumevanje uloge religije čovečanstva je upravo podstaknuto strahom od raspada celine na svoje sastavne delove. Integracija se vrši prevashodno idejnim (ideološkim, odnosno religijskim) sredstvima jer društveni organizam nema alternativne mehanizme koji bi pouzdano ostvarili (samo)održanje i stabilnosti.

---

<sup>353</sup> „Osećanje ili emocija, kao osnova moralnosti, prolazi na tri stupnja na kojima se zadovoljava čovekova društvena priroda: prvo u porodici, onda u državi i, nazad, u samom ljudskom rodu. Ili, kako Kont to sam kaže drugim rečima, altruizam je u antičko doba domaći ili građanski, u srednjem veku kolektivan, a u pozitivnom periodu je univerzalan. Ako bismo na još jedan način opisali ovu fazu evolucije, rekli bismo da se čovekov instinkt simpatije razvija kroz tri stupnja: stupanj povezanosti, stupanj obožavanja i stupanj čovekoljublja. Ova tri različita aspekta moralne evolucije usko su povezana, počev od fetišizma koji je osnovao porodicu i razvio osećanje povezanosti, preko politeizma koji je osnovao državu i pojačao obožavanje, do monoteizma, sa njegovom univerzalnošću koja favorizuje osećanje čovekoljublja. Stupovi evolucije čovekovih aktivnosti su osvajanje, odbrana i industrija. Najzad, razvoj intelekta prolazi kroz čuvena tri stupnja – teološki, metafizički i pozitivni ili naučni. U ovom procesu emocije su dinamička snaga, delatnost je činilac napretka, a intelekt rukovodeća snaga” (Barnes 1982: 121).

<sup>354</sup> U slučaju Dirkem je dovoljno samo podsetiti na pojam *organske* solidarnosti.



O Dirkemovom shvatanju uloge države smo već dovoljno rekli na prethodnim stranicama rada, ali ovde će nam ona biti od koristi zbog poređenja i razlikovanja u odnosu na Kontovo shvatanje prirode i vizije države. Dok se kod Dirkema država javlja kao posledica strukturalne diferencijacije, Kont je vidi kao centar religijske i političke integracije (Müller 1988: 142). U vezi sa ulogom države Tompson primećuje da se Dirkem u praktičnopolitičkom smislu razlikovao od Konta jer nije mnogo pažnje posvećivao konkretnim režimima koji bi ostvarili željene reforme (Thompson 2003: 56). Smatramo da ova razlika dobrim delom proishodi iz različitih političkih prilika u kojima su živeli, kao i njihovih različitih institucionalni pozicija.

U pogledu podele državnih uređenja Kont nije dao veliki doprinos političkoj filozofiji i politikologiji. Smatrao je da ono nema odlučujuću ulogu za sudbinu društva odnosno prelazak u pozitivnu fazu razvoja. U izvesnom smislu je delio Platonove iluzije da vladar može odvesti čitav ljudski rod ka željenom poretku čak i kada je uzurpator (Napoleon III). Najviše što u tom pogledu daje je razlika između teokratije i sociokratije. Najkraće iskazano, dok teokratija označava već viđenu vladavinu sveštenika na osnovu postojećih teoloških dogmi, sociokratija bi mogla biti određena kao naučna vladavina sociologa-sveštenika.

Videli smo da Kont je genezu evolucije emocije posmatrao kroz postupni razvoj porodice kao osnovne jedinice društva. Tok je zatim sledilo kroz uspostavljanje (grada)države, da bi na kraju čitav ljudski rod počivao na osećanjima koja su se prvo u njoj javila. Kont državu (u užem značenju reči) vidi kao relativno malu teritoriju. Ovo je posebno zanimljivo imajući u vidu Dirkemov predlog teritorijalne organizacije države. Prema Kontu relativno mala teritorija države koja bi obuhvatala gradove se ne sme širiti kako ne bi postala tiranska. Interpretacija ovakvog Kontovog stava je interesantna u jednom pojašnjenju koje daje Barnes:

„Na mesto uobičajene konvencionalne države, kakva sada postoji, stvoriće se grupa gradova ujedinjenih zajedničkim verskim tutorstvom na bazi obožavanja čovečanstva pod rukovodstvom njegovih sveštenika. Takve političke jedinice biće po teritoriji onolike koliko ih je moguće stvoriti bez opasnosti da se pretvore u tiranije i diktature. Tako je Kont težio da oživi, iako samo delimično, *lokalizam i municipalni karakter Platonove i Aristotelove utopije* i, u neku ruku, bio je prethodnik Le Pleja i modernog regionalizma” [kurziv – B. F.] (Barnes 1982: 119).

Vidimo da je i u Kontovom delu prisutno republikansko nasleđe. Ali važno je podvući da su oba autora bila nesklona velikom državama koje ne bi iznašle način da zauzdaju pojavu neželjenih oblika vlasti. Međutim, u tom pogledu uočavamo i bitne razlike. Kod Konta se javlja sveštenstvo kao nivo vlasti koji je očigledno nadređen i integriše mrežu gradova-država. Hijerarhija takvog sveštenstva ne počiva na demokratskim principima. Kont, kao Sen-Simonov učenik je bio pobornik scijenokratije koja nije blagonaklono gledala na demokratske procese odlučivanja. Znanje, odnosno nauka nije za Konta bila važna samo kako bi se zamenila proizvoljna moć sveštenika 'tradicionalne' religije, već i anarhični procesi demokratskog odlučivanja.

Kod Dirkema ne pronalazimo takve element i odnos prema uspostavljanju političke hijerarhije. Osim toga, kod Dirkema uočavamo mnogo razvijeniji mehanizam zaštite od prisila centralne države koja bi se mogla pretvoriti u tlačitelja. Pritom ne mislimo na samo na korporaciju, već na kult individue koji je za njega bio potencijalno vezivno tkivo za industrijskih društava. U obrazlaganju idejnih izvora takvog koncepta Dirkem ističe Kanta i Rusoa koji su, svako na svoj način, bili pod snažnim uticajem prosvetiteljstva. Individualistička logika razuma u domenu politike je stoga mnogo bliža Dirjemu<sup>355</sup> nego Kontu. Oba autora su optuživana za kolektivizam, ali snaga argumenata koja se pritom koriste nikako nije jednaka. Za pojedinca i njegove slobode ima mnogo manje mesta u Kontovoj vizi željenog društva nego u Dirkemovoj.

Takođe, Dirkem nikada nije težio uspostavljanju novih religija koje bi 'odozgo' nametale i čuvale društvenu integraciju u kriznim vremenima. Ma koliko priželjkivao da kolektivna uzavrelost stvori nove i opšte forme religioznosti uvek je smatrao da oni moraju proizaći iz samog društvenog života, a nikako iz imaginacije jednog sociologa, ma koliko dobro poznao stvarnost i potrebe društva u kojem živi. Osim toga, Kont je očigledno sveštenicima-sociolozima namenio veliku odgovornost u novom postrevolucionarnom društvu. Iako ne bi raspolagali prisilom da svoje odluke sprovedu u delo, imali bi vrhovni moralni autoritet koji u raspravama i sporovima ipak ima najveću težinu. Dirkem, osim navedenog, nije bio sklon da poput Konta postojanje određenih institucije projektuje u beskonačnu budućnost pozitivne faze razvoja.

---

<sup>355</sup> Bez obzira na to što svoji na osnovama socijalnog realizma.

Njegovo shvatanje porodice, pa i ostalih društvenih institucija sa dugom tradicijom, počiva na ideji o njihovoj ulozi u celini. Džejms Dingle (James Dingley) primećuje da Dirkem odbacuje Kontova konzervativna rešenja koja akcentiraju stavljaju na ulogu porodice i „katolicizam bez boga” (Dingley 2008: 34). Ukoliko se u određenom momentu istorijskog razvoja njihova uloga pokaže kao nedovoljno adekvatna mora biti zamenjena ili bitno izmenjena po zahtevima novog društvenog morala. Poslednje se najbolje može uočiti upravo na primeru nasleđivanja svojine koje Dirkem želi da 'oduzme' od porodice jer po njegovom mišljenju ona ne može više na valjan i pouzdan način vršiti funkciju koju je imala. Kako primećuje Lakapra Dirkem za razliku od Konta nije bio *status quo* konzervativac. Njegovo viđenje morala kao neophodne osnove u industrijskim društvima ne počiva na subordinaciji društvenim hijerarhijama koje bi trebalo uspostaviti u vidu sinkretizma nauke, tehnologije i ruševina crkvenog autoriteta. Moral za Dirkema podrazumeva autonomiju ličnosti (otelovljene u vidu *kulta individue*) i recipročni odnos među individuuama (LaCapra 2001: 15–16). Paradoksalno, ali upravo zbog svega navedenog smatramo da se etiketa konzervativca koju mu Lakapra 'prišiva' teško može braniti. Ili je to moguće činiti samo u određenim, specifičnim segmentima, dakle parcijalno i uslovno. Kod Konta ne nalazimo tako radikalne zahvate za zadiranje u postojeći institucionalni aranžman. Moglo bi se reći da je njegova vizija uspostavljanja jedne laičke i naučne teokratije (sociokratije) koja želi da 'preobuče', ali istovremeno i sačuva mnoge starorežimske institucije od posebnog političkog, religijskog i društvenog značaja. Hijerarhija takvog društva bi se svakako gradila od samog vrha i u njoj ne bi bilo mesta za 'poigravanje' sa pravom svojine po ugledu na Dirkemov 'eksperiment'.

Na kraju treba podsetiti na razliku između konzervativizma kao ideologije i konzervativnog pristupa određenom problemu. Veoma teško bilo tvrditi da Dirkem nikada i nigde nije pokazao sklonost ka vrednostima ili stajalištima koja teže očuvanju postojećeg stanja stvari u određenom segmentu društvenog života. Tako, na primer, Luks ističe da je zastupao vrlo konzervativan pristup pedagoškim problemima (Lukes 1973: 134), a Furnije podvlači mesto u kojem Dirkem sam sebi pripisuje 'konzervativno stanovište' povodom pitanja slobodne volje i društvenog determinizma u *Podeli* (Fournier 2013: 525). Sekundarna literatura nam može dati nemalo primera gde se u konkretnim, pojedinačnim pitanjima njegov pristup ocenjuje kao konzervativan. Ali čak i kada bismo

se složili sa dobrim delom takvih tvrdnji ne znači da njegovu sociologiju ili predlog reforme Francuskog društva moramo poistovetiti sa konzervatizmom kao ideologijom.

## 7. Umesto zaključka

*„Doista, nije li obaveza tijela nacije da se postara i za posljednjega svojeg člana s istom pozornošću kao i za sve ostale? I je li spas jednog građanina manje opća stvar nego spas cijele države? Neka nam se kaže da je dobro da jedan strada za sve, divit ću se tom izrijeku u ustima nekog dostojnog i kreposnog rodoljuba što je spreman dobrovoljno i po dužnosti umrijeti za spas svoje zemlje. Ali, ako se misli da je vladi dopušteno žrtvovati nevinoga za spas mnoštva, držim tu maksimu za jednu od najodurnijih koje je tiranija ikada izmislila, najpogrešnije od svih koje mogu biti istaknute, najopasniju što se može prihvatiti i najizravnije suprotstavljenu temeljnim zakonima društva” (Rousseau 1993: 30).*

Svaka sociološka studija koja za svoj zadatak postavi razmatranje nastanka i razvoja određenog sistema ideja izlaže se nizu metodoloških rizika i izazova. Jedan od njih predstavlja i adumbracionizam koji Merton definiše kao „predanu, smišljenu potragu za svim vrstama prethodnih verzija naučnih ili učenih ideja. U ekstremnom slučaju, i najtananije senke sličnosti između ranijih i kasnijih ideja adumbracionista opisuje kao virtualnu identičnost” (Merton 1999: 70). Poziciju adumbracionizma pregnantno izražava na sledeći način: „*otkriće nije istinito; ako je istinito nije novo; a ako je i novo i istinito, nije značajno*” [kurziv u originalu] (Merton 1999: 71). Kraj ovog rada možda je zgodno mesto da se iskažu rezerve prema potencijalno pogrešnim interpretacijama svega što je do sada napisano, ali, istovremeno, i samog Dirkemovog dela.

Nikako nismo želeli uveriti čitaoce da se celokupan Dirkemov doprinos sociologiji može svesti na tačke fokusa koje smo u radu izdvojili – jedinične ideje republikanizma. Pokušali smo što preciznije da ukažemo na koji način i u kom pogledu bi se mogao videti uticaj republikanskog nasleđa na Dirkemovo delo. Poslednje nikako ne znači da se u njemu ne mogu naći uticaji drugi tradicija. Razlog odabira ovakve teme i problema proizašao je možda u većoj meri iz sociološke 'kanonizacije' njegovog dela, odnosno praznine koja je u tom procesu nastala. Dirkemova sociološka zaostavština i danas je predmet sporenja i mesto novih napora koji, po principu *pars pro toto*, žele da izvrše njegovo pozicioniranje unutar konkretnog političkog okvira. Šteta od nametanja Prokrustove postelje verovatno bi bila manja da se u obzir češće i sistematičnije uzimao i republikanizam.

Smatramo da se temi ovog rada nije posvetilo više pažnje u sekundarnoj literaturi jer je republikanizam koji predstavlja početak i osnovu naše analize odavno izgubio svoj 'sjaj' i političku aktuelnost. Nasleđe republikanizma, kako smo ga definisali u našem radu, danas ne predstavlja osnov za nove utopijske projekte,<sup>356</sup> odnosno budućnost političkog života. U tom pogledu bi se mogla izvući jedna važna metodološka pouka za istraživanje i razumevanje dela svih socioloških klasika (a verovatno i šire). Status u 'panteonu' obično se objašnjava 'većitom' aktuelnošću i relevantnošću koje njegova teorija nudi. Tako se posmatra kao stalni izvor novih inspiracija za tumačenja savremenih zbivanja. Slično klasicima u književnosti, svako novo čitanje otkriva i nove mogućnosti interpretacija koje nam ukazuju na veze sa aktuelnim problemima. Otklon od prezentističkog tumačenja je načinjen u težnjama da se istorije ideja proučavaju u svom izvornom kontekstu. Takav 'skok' je svakako bio (i jeste) hvale vredan. Ali i on je često ostajao uokviren u dati kontekst (vremena i prostora) samog predmeta analize ili je težio da ponovo pronade paralele i izvede zaključke koji vode ka nama kao savremenicima. U tom pogledu smo dobar deo rada posvetili jednom nasleđu koje zapravo ponire u trenutku kada Dirkem želi da ga oživi (ili je već odavno mrtvo). Isključivanje naše epohalne ili temporalne 'etnocentričnosti' (želje da sve projektujemo na sadašnjost i uzdignemo vreme u kojem živimo kao princip merodavnosti) otvorilo nam je nove perspektive u istraživanju Dirkemovog dela.

U svakom slučaju, smatramo da nas je metodološki postupak primenjen u ovom radu sačuvao opasnosti adumbacionizma. Na političkom i ideološkom planu Dirkemovo delo se ne može redukovati samo na jednu dimenziju, jer je pretrpelo raznorodne uticaje. Poduhvat sličan našem, bio bi opravdan i ukoliko bi se krenulo od nekog drugog idejnog (ili ideološkog) nasleđa. U takvoj potrazi spojnice bi se morale tražiti ne nekim drugim osnovama, odnosno drugim jediničnim idejama. Poslednje se u većoj meri odnosi na njegovu 'čistu' sociološku teoriju nego na ideološku poziciju koju je zauzimao.

U obimnoj sekundarnoj literaturi posvećenoj sociološkom klasiku ne nedostaje radova koji su posvećene političkom i društvenom kontekstu Dirkemovog stvaralaštva. Važan deo tog konteksta je i republikanizam kao glavna politička snaga u Francuskoj nakon 1871. godine. Upravo zato smo problemu političkih prilika Treće republike

---

<sup>356</sup> Ili su oni potpuno marginalni.

posvetili manje pažnje u odnosu na drugi aspekt republikanskog nasleđa. Poređenje duge političke i filozofske tradicije sa Dirkemovom sociološkom teorijom dobilo je više prostora, jer takav pristup u većoj meri nedostaje dosadašnjem korpusu analiza Dirkemovog dela. Možemo se zapitati da li je odsustvo konstituisanja republikanizma kao zasebne ideologije (za razliku od fašizma, konzervativizma, liberalizma, socijalizma, komunizma, anarhizma itd.) doprinelo stvaranju takve 'praznine'. Traženje odgovora na ovo pitanje moglo bi nas uputiti i na druge probleme.

Možemo se zapitati da li je istorijska i svaka druga udaljenost od male, antičke republike, kao modela koji treba slediti, doprinela zaboravu njenog značaja. Takva republika bila je relevantna 'empirijska' osnova za sve klasike političke filozofije koji su u radu uzeti u razmatranje. Poslednje nikako ne znači da su se svi autori, čije teorije smo obuhvatili našim određenjem republikanskog nasleđa, zalagali za ponovno uspostavljanje (teritorijalno) malih država. Moramo još jednom ponoviti da sve njih povezuje promišljanje i kritika republika (koje spadaju u naše određenje), a ne zastupanje takvog oblik vladavine. Na primer, Makijaveli ili Monteskje su uključeni u naš okvir republikanskog nasleđa, jer predstavljaju značajne teoretičare republikanizma. Osim toga, čine važne karike u kontinuitetu republikanske misli.<sup>357</sup>

Moramo još jednom ukazati na slojeve naše saznanje konstrukcije koju smo postavili zarad boljeg razumevanja uticaja jednog filozofskog i političkog nasleđa. Pojam republike čini početnu osnovu za odgovor na pitanje – koji i kakav uticaj republikanizma na Dirkema želimo da analiziramo? Različiti odgovori na pitanje istraživački poduhvat usmeravaju na različite strane. Moglo bi se reći da naš izbor određenja republike nosi snažan pečat antike jer se javlja kroz kriterijume koji u velikoj meri odgovaraju republikama stare Grčke i Rima. Naše određenje republike (videti „Uvod”) smo 'dopunili' razmatranjima političkih procesa koji su se u Francuskoj javili nakon 1789. godine. Dirkemovo viđenje potencijalnog rešenja političkih i društvenih problema Treće republike izgrađeno je na osnovu uvida u nedostatke prethodnih republika. Njihova propast pretočena je u dragoceno iskustvo koje je inkorporirano u predlog reforme. Nesrećne sudbine prve dve republike nisu bile isključivi osnov za promišljanja o političkom projektu francuskog sociologa. Velike tragedije u vidu oružanih sukoba, na

---

<sup>357</sup> Očevi osnivači Sjedinjenih Američkih Država su u potrazi za najboljim dizajnom nove republike neretko tragali na stranicama Monteskjeovih dela.

spoljašnjem (francusko-pruski rat) i unutrašnjem planu (Pariska komuna), stvaraju nov i nestabilan poredak Treće republike. Rad na sociološkoj teoriji koja je bila usmerena ka istraživanju (moralnih) osnova industrijskog društva bila je istovremeno i politički korisna i 'upotrebljiva'.

Prva jedinična ideja republikanizma kojoj smo posvetili pažnju je ograničena na relativno malu istorijsku 'dubinu'. Pokušali smo da ukažemo na koji načina je ideja opšte volje uticala na pojavu centralnog mesta Dirkemove teorije – kolektivne svesti. U svom punom značenju pojam opšte volje se razvija tek u XVIII veku. Prvi put se javio u religijskom kontekstu da bi kasnije zadobio svoje mesto unutar političke teorije. Poslednje je naročito zanimljivo jer kod Rusoa opšta volja ima božanske attribute, dok Dirkem pojam kolektivne svesti prvobitno smešta u religijski kontekst. Kada se sadržaj pojma bliže analizira u njemu se mogu otkriti zanimljivi i važni elementi, relevantni za čitavo republikansko nasleđe. Tako se oba pojma konstituišu, na veoma specifičan način, kroz odnos prosečnog i opšteg. Ideja o prosečnom, pa čak i o 'uprosecnjavanju', ima dublje korene unutar okvira republikanskog nasleđa. Prosečan građanin republike temelj je njenog opstanka, jer se javlja kao nosilac unutrašnje kohezije. Društvena diferencijacija, unutar republikanskog nasleđa, često je posmatrana kao potencijalni izvor nejedinstva i nestabilnosti.

S tim u vezi treba podsetiti da je Dirkemov odgovor na društvenu krizu, koju je donela industrijalizacija, bio dvostruk. Njegovo delo (posebno *Podela*) najčešće se posmatra kao pokušaj prikazivanja društvene diferencijacije u novom svetlu njenih integracionih potencijala. Neretko je bio kritikovan zbog 'preceñivanja' mogućnosti organske solidarnosti i umanjivanja dezintegracionih procesa koje je industrijalizacija donela. U takvim kritikama nedovoljno pažnje se posvećuje njegovom predlogu reforme francuskog društva, u kojem bi korporacija imala značajniju ulogu, jer Dirkem nije smatrao da je podela rada sama po sebi dovoljan preduslov postizanja uspešne organske solidarnosti. Atomizacija društva se ne može preduprediti pukom podelom rada i povećanjem ukupne međuzavisnosti. Organska solidarnost se kod Dirkema mora posmatrati zajedno sa predlogom uspostavljanja sistema korporacija. Postepeno opadanje značaja mehaničke solidarnosti, koja bi se zasnivala na međusobnoj sličnosti pojedinaca, mora se ipak razmatrati u širem kontekstu. Iako predviđa dalji razvoj modernog društva, pa samim tim i diferencijaciju, Dirkem istovremeno priželjkuje i uspostavljanje novih



moralnih zajednica unutar kojih bi se uspostavila snažna kohezija. Svako razmatranje mehaničke i organske solidarnost Dirkem je uvek preduzimao imajući na umu celinu društvenog tela. Međutim, očigledno je da u slučaju korporacija podrazumeva sličnost njenih pripadnika kao polazne tačke izgradnje veće moralne kohezije njenih članova. Iako ne predviđa mogućnost povratka mehaničkoj solidarnosti, Dirkem očigledno ne odustaje od ideje koja je u njenim osnovama – veća sličnost pripadnika date društvene grupe omogućuje i čvršću moralnu integraciju njenih članova. U društvima mehaničke solidarnosti sličnosti je prisutna među pripadnicima čitavog društva, ali se organska ne zasniva na pukom uslozjavanju i beskonačnom uvećanju razlika među pojedincima. Ona bi jednostavno podrazumevala 'oaze' relativno malih zajednica koje odlikuje snažna moralna integracija.

U okolnostima nezrele i dinamične političke strukture nastaju brojni predlozi reforme Francuskog društva od kojih je Dirkemov samo jedan u nizu. Po čemu je Dirkemov predlog bio osoben? U sekundarnoj literaturi se Dirkemov predlog reforme posmatrao kao pokušaj pacifikacije klasnih sukoba. Ovakvo viđenje, iako nesumnjivo tačno, redukovalo je Dirkemovo shvatanje korporacije. Njena uloga u regulisanju društvenih sukoba svakako je značajna, ali nikako i jedina. Korporacija je imala i druge političke dimenzije. Ne samo da se kod Dirkema javlja kao alternativa postojećem parlamentarnom sistemu, već se mora uočiti i njena uloga u decentralizaciji države. Još od Revolucije pitanje teritorijalne organizacije deli republikanske snage i time implicitno slabi njihovu poziciju spram monarhističkih alternativa. Dirkem je bio svestan da svako rešenje osim 'kompromisnog' slabi izgled na uspeh i doprinosi daljim podelama koje su jakobinci i žirondinci započeli tokom Revolucije. Bez obzira što se u toku trajanja Treće republike javlja veliki broj predloga reformi sa različitih strana političkog spektra, Dirkemova zamisao je bila osobena i jedinstvena u naporu prevazilaženja suprotnosti. Moglo bi se reći da Dirkemovo rešenje spor oko pitanja teritorijalne organizacije stavlja *ad acta*, jer bi u njegovoj viziji decentralizacije jedinstvo francuske nacije ostalo netaknuto. I u slučaju *klasnog rata* i u pogledu teritorijalnog ustrojstva Francuske Dirkem je iskazao jasne napore ka postizanju bolje integraciji industrijskog društva. U tome se možda primećuje i najočiglednija razlika u odnosu na Rusoa. Dirkemu je bilo sasvim jasno da je povratak na male, relativno homogene i autarkične zajednice nemoguć. Dostignut nivo društvenog razvoja onemogućio bi takve političke projekte na planu celine

jednog velikog društva poput francuskog. Sa druge strane, Dirkem nije sasvim odustao zajednica koje bi bile snažno integrisane i relativno homogene po svom sastavu.

Korporacija bi imala još jednu ulogu u budućem političkom sistemu Francuske. Posredovanje između građanina i centralne države Dirkem vidi kao neophodnost i otklon od ponavljanja neslavnog završetka Prve i Druge republike. Od liberalne tradicije Monteskeja i Tokvila preuzima definisanje problema odnosa centralne vlasti i građana. Iako prihvata problem kao relevantan, istovremeno odbacuje rešenja koja su ponudili navedeni klasici liberalne misli. Umesto udruženja građana, koje Tokvil uzima za jednu od brana pojave despotizma, Dirkem predlaže korporacije. Razlika se ogleda u tome da li brana od despotizma započinje sa pojedincima (građanima) koji su slobodnom voljom udruženi u kolektive ili kolektiva (korporacije) kao garanta i branioca slobode pojedinca.

Međutim, razlika između Dirkema, s jedne strane i Monteskeja i Tokvila sa druge, izgleda nešto manja ukoliko ukažemo na sveukupnost raspoloživih mehanizama za sprečavanje pojave despotije kod poslednja dva autora. Kod Tokvila se ne javljaju samo udruženja građana kao brane od despotskih tendencija kojima demokratska društva usled inherentnih nedostataka nužno inkliniraju. I Monteskeje i Tokvil predviđaju da sama struktura vlasti redukuje mogućnost pojave despotije. Tako Monteskeje u aristokratiji vidi kočnicu koja osigurava monarhiju od pervertiranja. Tokvil je u SAD uvideo blagotvorno dejstvo postojanja različitih nivoa vlasti koji sprečavaju opasnost od neželjenih efekata centralizacije – osnovnog uzroka nastanaka despotije. Ako pođemo od pretpostavke da je korporacija zapravo kvazirepublika, koju smo u radu detaljnije obrazložili, videćemo da je Dirkemov predlog reforme zapravo bliži Monteskeju i Tokvilu nego što na prvi momenat izgleda.

Antičke republike često su bivale uništene zbog unutrašnjih sukoba i građanskim ratovima. Federativno uređenje države samo po sebi je 'lek' za dobro poznatu 'bolest' malih, antičkih republika. SAD su za Tokvila bile dobar primer federativnog ustrojstva države. Međutim, u SAD 1861. godine izbija građanski rat koji baca senku na uspešnost 'standardnog' republikanskog federalističkog projekta. Ne može se naći dokaz da je stanje na Severnoameričkom kontinentu u drugoj polovini XIX veka ozbiljnije uticalo na Dirkemovu koncepciju reforme francuskog društva. Ipak, sasvim je jasno da je istorijskopolitički kontekst u ovom pogledu bio znatno drugačiji, te je Dirkemu dao još jedan podstrek da ponudi inovativno rešenje teritorijalnog uređenja. Dirkem je želeo da

problem horizontalne (teritorijalne) i vertikalne (klasne) podele unutar francuskog društva reši 'jednim potezom'.

Druga jedinična ideja republikanizma je takođe bila posmatrana u kontekstu Dirkemovog predloga reforme francuskog društva. Dirkem je bio svrstavan među konzervativne mislioce jer je često ukazivao na pogubne posledice naglih društvenih promena. Takva pozicija se posmatrala kao izraz očuvanja postojećih odnosa (klasne) dominacije u tadašnjoj Francuskoj. Sa druge strane, u literaturi se često zanemaruje koliko je, u pogledu svojinskih prava, bio radikalniji njegov predlog reforme. U pogledu društvene pokretljivosti, meritokratija je bila njegov najviši ideal. Upravo u tome se ogleda značaj republikanskog nasleđa za Dirkemovu sociologiju. Ne možemo se složiti sa, doduše retkim, ocenama Dirkema kao socijaliste, međutim, sasvim je sigurno da je u svojoj viziji francuskog društva istaknuto mesto namenio jednoj vrsti jednakosti – jednakosti šansi. Ma koliko iz današnje perspektive njegov predlog reforme izgledao anahrono i daleko, ideal meritokratije je video kao izuzetno značajan. Moglo bi se reći da Dirkem, za razliku od Marksa, problem savremenog društva nije locirao u kapitalističkoj eksploataciji *per se*, već u instituciji nasleđivanja svojine koja ne omogućava svima jednake šanse na uspeh. Stvaranje nejednakosti može biti legitimno samo ukoliko predstavlja pravedne nagrade za uloženi trud i talenat svake individue. Pokazali smo da je nejednakost, unutar republikanskog nasleđa, bila nerazdvojna od moralnog diskursa koji je ukazivao na njenu štetnost po republiku.

Lociranje porekla institucije svojine Dirkemu je omogućilo uspostavljanje korporacije kao njenog legitimnog titulara. U tom pogledu smo ukazali na kontinuitet sa republikanskom tradicijom koja polazi zajednice kao prvobitnog vlasnika celokupne (zemljišne) imovine. Isticanje kolektivnog porekla svojine značilo je i više prostora za legitimnu intervenciju države u individualno pravo svakog pojedinca na posedovanje (nepokretne) imovine. U tom pogledu Dirkem odstupa od mnogih autora liberalne provenijencije koji smisao, pa i prvobitni razlog nastanka države vide upravo u zaštiti prava na svojinu.

Jedinična ideja jednakosti nije značajna samo u pogledu njegovog koncipiranja sistema korporacija. Videli smo zašto da se ovakva ideja od važnosti za normativni društveni poredak. U slučaju *Samoubistva* se možda najjasnije vidi kakve posledice izaziva (naglo) povećanje nejednakosti. Dirkemu je suicid uzeo u razmatranje kao

indikator društvene integracije i reglementacije, a rast nejednakosti je za njega predstavljala proces koji dovodi u pitanje postojeći normativni poredak i utvrđene relacije između društvenih grupa (slojeva). Pokazali smo da nejednakost za klasike republikanizma predstavlja moralno nepoželjnu pojavu, jer izaziva ljubomoru i zavist koja dovodi u pitanje jedinstvo republike. Unutrašnji sukobi i građanski ratovi bili su 'hronična bolest' malih republika, te je svaka diferencijacija predstavljala ugrožavanje njenog jedinstva. U slučaju Dirkema bojazan od neželjenih posledica društvenih podela ne dolazi samo od uticaja koji klasika republikanizma. Već smo spomenuli da je građanski rat tokom Pariske komune imao uticaj na njegovu viziju Francuske. Korporacija bi u tom pogledu bila i važan element izgradnje Francuske nacije jer bi sačuvala njeno jedinstvo.

U slučaju treće jedinične ideje republikanizma posvetili smo pažnju ratu i kažnjavanju zločina kao događajima moralne regeneracije društva. Unutar republikanskog nasleđa može se uočiti jasna i duga nit koja rat ne posmatra samo kao ljudsku nesreću već i priliku za moralnim ujedinjenjem i poboljšanjem građana. Dirkem nikada nije smatrao rat poželjnom društvenom pojavom pomoću koje bi trebalo moralnu unapređivati savremeno, industrijsko društvo. Prusko-francuski i Prvi svetski rat su njemu i njegovoj porodici doneli brojne patnje i nevolje. Međutim, uočili smo da se kod Dirkema u pogledu kažnjavanja zločina javlja funkcionalni ekvivalent republikanskom shvatanju rata, odnosno njegovih posledica. Kažnjavanje zločina Dirkem eksplicitno dovodi u vezu sa oružanim sukobima između čitavog društva i prekršiocom osnovnih moralnih pravila. Ukoliko se određeni pojedinac ogreši o osnovna moralna načela, koja vređaju kolektivnu svest, društvo može i mora stupiti u sukob sa počiniocom. Kao što smo već istakli, iako se kod Dirkema ne može uočiti diskurs veličanja ratnih pohoda, on jasno ističe da je svrha kažnjavanja zločina moralna regeneracija, odnosno ponovna uspostava pokidanih veza koje čine sadržaj kolektivne svesti.

U *Elementarnim oblicima* Dirkem tvrdi da rituali predstavljaju momenat kolektivne uzavrelosti, koji kod pripadnika jednog kalana stvara izmenjeno stanje svesti. Takvi trenuci kolektivne uzavrelosti predstavljaju 'rodno mesto' religijske svesti o stvarnosti koja nadilazi svakog pojedinca i u krajnjoj lini predstavlja samo društvo. U radu smo pokazali koliko su svetkovine bile značajne za očuvanje republike i morala na kojem je ona počivala. Religija je u tom pogledu imala posebno mesto za sve autore

obuhvaćene našim određenjem republikanskog nasleđa. U analizama Francuske revolucije se na uspostavljanje Vrhovnog bića i građanske religije ponekad gleda kao na pokušaj stvaranja supstituta hrišćanstva. Cilj poduhvata se objašnjava namerom smanjivanja uticaja katoličke crkve. U potrazi za korenima takvog pokušaja često se ne ide dalje od pozivanja na ideje Rusoa. Međutim, duga tradicija republikanizma svedoči da je religija smatrana osloncem moralnog poretka republike, a javne svetkovine činile su jednu od važnih praksi pomoću koje se ljubav prema republici ispoljava i obnavlja. U tom pogledu je važno napomenuti da se distinkcija koju Dirkem uvodi u sociološku teoriju – između svetog i profanog – već ocrtavala u okviru republikanske tradicije. Jedan od važnih oblika u kojem se suprotnost između svetog i profanog javlja je svakako opozit između domena individualnih ekonomskih interesa i kolektivnih (religijskih) praksi.

Ova distinkcija je veoma važna i predstavlja značajno mesto čak i u pogledu njegovog odnosa prema socijalizmu i komunizmu. Pokazali smo da je njegovo određenje socijalizma veoma specifično, ali istovremeno i predodređeno za jednu 'republikansku' kritiku ove ideologije. Pod poslednjim podrazumevamo pozivanje na republikansku antropologiju u kojoj se čovek posmatra kao *homo duplex*, dakle istovremeno sačinjen od dve suprotstavljene prirode. Dok je jedna instinktivna, materijalna, telesna, i egocentrična, druga je 'uzvišena', duhovna, intelektualna i nesebična. Iako na prvi pogled ovakvo viđenje čoveka može izgledati kao veoma blisko konzervativnom stajalištu antropološkog pesimizma, ukazali smo na značaj koji republikanski klasici pridaju obrazovanju kao sredstvu gotovo bezgraničnog usavršavanja čoveka. Dirkem je socijalizmu (pre svega Sen-Simonu) zamerio 'mešanje' dva zasebna dela, odnosno brisanje granica između dva 'nivoa' ljudske prirode. Isti greh je počinio i liberalizam koji čoveka, ali i društvenu stvarnost, svodi na ekonomiju i materijalne interese, odnosno, u krajnjoj liniji, na profano.

## Literatura:

Adler, Franklin Hugh (2002): *Italian Industrialists from Liberalism to Fascism: The Political Development of the Industrial Bourgeoisie, 1906–1934*, Cambridge University Press, Cambridge

Alexander, Jeffrey and Philip Smith (ed.) (2005): *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge

Aristotel (1955): *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd

Aristotel (2003b): *Nikomahova etika*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad

Aristotel (2003a): *Politika*, BIGZ, Beograd

Aristotel (1975): *Politika*, BIGZ, Beograd

Aron, Raymond (1974): *Les Étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, Paris

Ashworth, Clive and Dandeker, Christopher (1987): „Warfare, Social Theory, and West European Development”, *Sociological Review*, 35: 1–18

Baker, Donald (1974): „Seven Perspectives on the Socialist Movement of the Third Republic”, *Historical Reflections*, Vol. 1, No. 2, pp. 169–212

Barnes, Hari Elmer (1982): *Uvod u istoriju sociologije*, knjiga prava, BIGZ, Beograd

Basta, Danilo (2001): „Kant kao politički mislilac”, u: Danilo Basta, *Večni mir i carstvo slobode*, Plato, Beograd, str. 8–35

Baum, John Alan (1979): *Montesquieu and social theory*, Pergamon Press, Oxford

Barrès, Maurice (1968): „Integral Nationalism: The Nancy Program 1898”, in: David Thomson (ed), *France: Empire and Republic, 1850–1940*, Palgrave Macmillan, London, pp. 268–273

Bayle, Pierre (1965): *Historical and Critical Dictionary*, The Bobbs-Merrill Company, New York

Bayle, Pierre (2000a): *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge

Bayle, Pierre (2000b): *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, State University of New York Press, Albany

Bayle, Pierre (2005): *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, „Compel Them to Come In, That My House May Be Full”*, Liberty fund, Indianapolis

Beiner, Ronald (1993): „Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion”, *The Review of Politics*, Vol. 55, No. 4, pp. 617–638

Berg, Maxine and Eger, Elizabeth (eds.) (2003): *Luxury in the Eighteenth Century. Debates, Desires and Delectable Goods*, Palgrave Macmillan, New York

Berlin, Isaija (1992): *Četiri ogleđa o slobodi*, Filip Višnjić, Beograd

Berlinerblau, Jacques (2005): „Durkheim’s Theory of Misrecognition: In Praise of Arrogant Social Theory”, in: *Teaching Durkheim*, Godlove, Terry jr. (ed), Oxford University Press, Oxford, pp, 213–233

Berry, Christopher (1994): *The idea of luxury: a conceptual and historical investigation*, Cambridge University Press, Cambridge

Bertram, Christopher (2004): *Rousseau and The Social Contract*, Routledge, New York

Besnard, Philippe (1987): *L’anomie: ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Presses Universitaires de France, Paris

Bibby, Scott Andrew (2016): *Montesquieu’s Political Economy*, Palgrave Macmillan, New York

*Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta*, Jugoslovensko biblijsko društvo, Beograd

Birnbaum, Pierre (1969): „Cadres sociaux et représentations collectives dans l’oeuvre de Durkheim: l’exemple du Socialisme”, *Revue française de sociologie*, Vol. 10, No. 1, pp. 3–11

Božić, Marko (2014): *Laička republika: preobražaji francuskog modela odnosa crkve i države*, Pravni fakultet, Beograd

Bourgeois, Léon (1896): *Solidarité*, ([http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois\\_leon/solidarite/bourgeois\\_solidarite.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/bourgeois_solidarite.pdf))

Bourgeois, Léon (1913): *Pour la Société des Nations*, Georges Crès et Cie, Paris

Bourgeois, Léon (1914): *La Politique de la Prévoyance Sociale: La Doctrine et la Méthode*, Charpentier, Paris

Bourgeois, Léon (1919a): *Le Traité de Paix de Versailles*, Librairie Félix Alcan, Paris

Bourgeois, Léon (1919b): *La Politique de la Prévoyance Sociale: L’action*, Charpentier, Paris

Bury, John Patrick Tuer (2003): *France 1814–1940*, Routledge, New York

Callegaro, Francesco (2015): *La science politique des modernes: Durkheim, la sociologie et le projet d’autonomie*, Economica, Paris

Carrithers, David W. (2009): „Montesquieu and Tocqueville as Philosophical Historians: Liberty, Determinism, and the Prospects for Freedom” in: *Montesquieu and His Legacy*, ed. Rebecca E. Kingston, State University of New York Press, pp. 149–177

Chaudey, Gustav (1870): *L’Empire parlementaire est-il possible?*, Le Chevalier, Paris

Cladis, Mark (1996): „What Can We Hope For? Rousseau and Durkheim on Human Nature”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 32(4), pp. 456–472

Comte, Auguste (1855): *Appel aux conservateurs*, Paris

Constant, Benjamin (1819): *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, [nepoznat izdavač]



- Coser, Lewis (1971): *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt Brace Jovanovich, New York
- Coser, Lewis (1994): „Introduction”, in: Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Macmillan, London
- Cristi, Marcela (2012): „Durkheim on Moral Individualism, Social Justice, and Rights”, *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 37 (4), pp. 409–438
- Čavoški, Kosta (2012): *Makijaveli*, Orpheus, Novi Sad
- Čedvik, Oven (1986): *Istorija reformacije*, Dobra vest, Novi Sad
- David, Ephraim (1982/1983): „Aristotle and Sparta”, *Ancient Society*, Vol. 13/14, pp. 67–103
- Davidson, Eugene (1997): *The Making of Adolf Hitler: The Birth and Rise of Nazism*, University of Missouri Press, Columbia
- Derfler, Leslie (2002): *The Dreyfus Affair*, Greenwood Press, London
- Derpmann, Simon and Schweikard, David (eds.) (2016): *Philip Pettit: Five Themes from his Work*, Springer, London
- de Dijn, Annelien (2014): „Was Montesquieu a Liberal Republican?”, *The Review of Politics*, 76, pp. 21–41
- Devletoglou, Nicos (1963): *Montesquieu and the Wealth of Nations*, Center of Economic Research, Athens
- Diderot, Denis (1740): „Droit naturel”: Article de l’Encyclopédie, ([http://classiques.uqac.ca/classiques/Diderot\\_denis/encyclopedie/droit\\_naturel/Encycl\\_droit\\_naturel.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Diderot_denis/encyclopedie/droit_naturel/Encycl_droit_naturel.pdf))
- Dingley, James (2008): *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Palgrave Macmillan, New York
- Dirkem, Emil (1972): *O podeli društvenog rada*, Prosveta, Beograd

- Dirkem, Emil (1981): *Vaspitanje i sociologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Dirkem, Emil (1982): *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd
- Dirkem, Emil (1997): *Samoubistvo*, BIGZ, Beograd
- Dirkem, Emil (2007a): „Individualizam i intelektualci”, u: *Društvo je čoveku bog*, ISI FF, Beograd, str. 41–54
- Dirkem, Emil (2007b): „Sociologija u Francuskoj u XIX veku”, u: *Društvo je čoveku bog*, ISI FF, Beograd, str. 84–103
- Dirkem, Emil (2007c): „Dualizam ljudske prirode i njegovi društveni uslovi”, u: *Društvo je čoveku bog*, ISI FF, Beograd, str. 146–159
- Dirkem, Emil (2008a): „Doprinos Montesjkjea izgradnji nauke o društvu“, u: Dušan Marinković (prir.), *Emil Dirkem 1858–2008*, Mediterran publishing, Novi Sad, str. 30–72
- Dirkem, Emil (2008b): „Uvod u sociologiju porodice“, u: Dušan Marinković (prir.), *Emil Dirkem 1858–2008*, Mediterran publishing, Novi Sad, str. 112–135
- Dirkem, Emil (2010): *Pragmatizam i sociologija*, Mediterran publishing, Novi Sad
- Dirkem, Emil (2012): *Pravila sociološke metode*, Mediterran publishing, Novi Sad
- Divinjo, Žan (1978): *Sociologija pozorišta – kolektivne senke*, BIGZ, Beograd
- Dombrowski, Daniel A. (2005): *A Platonic Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York
- Douglass, Robin (2012): „Montesquieu and Modern Republicanism”, *Political Studies*, Vol. 60, pp. 703–719
- Durant, Vil (1990): *Um caruje: životi i mišljenja velikih filozofa*, Dereta, Beograd

Duncan, Hugh (1960): „The Development of Durkheim’s Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationships”, in: *Essays on Sociology and Philosophy*, Kurt H. Wolff (ed), Ohio State University Press, New York

Durkheim, Emile (1884a): *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883–1884*. (Sections A et B), ([http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

Durkheim, Emile (1884b): *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883–1884*. (Sections C, D et E), ([http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

Durkheim, Emile (1892): *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, ([http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

Durkheim, Emile (1909): *Sociologie et sciences sociales*, ([http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_1\\_03/soci\\_o\\_sc\\_sociales.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_1_03/soci_o_sc_sociales.pdf))

Durkheim, Emile (1902–1903): *L’éducation morale*, (<http://classiques.uqac.ca/>)

Durkheim, Emile (1918): *Le «CONTRAT SOCIAL» de Rousseau*, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Montesquieu\\_Rousseau/Rousseau/Durkheim\\_Contrat\\_social.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Montesquieu_Rousseau/Rousseau/Durkheim_Contrat_social.pdf)

Durkheim, Emile (1922): *Éducation et sociologie*, ([http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html))

Durkheim, Emile (1950): *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, Presses universitaires de France, Paris

Durkheim, Emile (1966): *Montesquieu et rousseau précurseurs de la sociologie*, ([http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/))

Durkheim, Emile (1969): *L’évolution pédagogique en France*, PUF, Paris

- Durkheim, Emile (1971): *Le socialisme*, PUF, Paris
- Durkheim, Emile (1975a): „La sociologie”, in: *Textes 1: Elements d'une theorie sociale*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 109–118
- Durkheim, Emile (1975b): „Communauté et société selon Tonnies”, in: *Textes 3: Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris. pp. 383–390
- Durkheim, Emile (1975c): „La Philosophie dans les universités allemandes”, in: *Textes 1: Elements d'une theorie sociale*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 437–486
- Durkheim, Emile (1975d): „La Science positive de la morale en Allemagne”, in: *Textes 1: Elements d'une theorie sociale*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 267–343
- Durkheim, Emile (1975e): „Debat sur le patriotisme et l'internationalisme des classes sociales”, in: *Textes 3: Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 186–188
- Durkheim, Emile (1975f): „L'etat, la morale et le militarisme”, in: *Textes 3: Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 160–163
- Durkheim, Emile (1975g): „L'etat”, in: *Textes 3: Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 172–178
- Durkheim, Emile (1975h): „Organisation et vie du corps social selon Schaeffle”, in: *Textes 1: Elements d'une theorie sociale*, Les Editions de Minuit, Paris, pp. 355–377
- Durkheim, Emile (1980): *Contributions to L'Annee Sociologique*, The Free Press, New York and London
- Durkheim, Emile (2004): „Civic Ethics”, in: Gross, Neil and Robert Alun Jones (ed), *Durkheim's Philosophy Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge
- Durkheim, Emile (1998): *Lettres a Marcel Mauss*, PUF, Paris
- Durkheim, Emile (2012): *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, ([http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Montesquieu\\_Rousseau/Montesquieu/Durkheim\\_Montesquieu.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Montesquieu_Rousseau/Montesquieu/Durkheim_Montesquieu.pdf))

- Durkheim, Emile (2014): *Textes 2: Religion, morale, anomie*, Les Editions de Minuit, Paris
- Dušanić, Stefan (2013): „Odnos izvršne i zakonodavne vlasti u trećoj republici”, *Anali pravnog fakulteta u Beogradu*, godina LXI, Vol. 61, br. 1, str. 346–368
- Đurić, Miloš (1955): „Uvod”, u: Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Kultura, Beograd
- Đurić, Miloš (1975): „Predgovor”, u: Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd
- Đurić, Miloš (1997): *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Đurić, Mihailo (2010): *Istorija političke filozofije*, Albatros plus, Beograd
- Elijas, Norbert (2001): *Proces civilizacije: sociogenetička i psihogenetička istraživanja*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad
- Elwick, James (2003): „Herbert Spencer and the Disunity of the Social Organism”, *History of Science*, Vol. 41.
- Emirbayer, Mustafa (ed.) (2003): *Emile Durkheim: Sociologist of Modernity*, Blackwell Publishing
- Falasca-Zamponi, Simonetta (2006): „A Left Sacred or a Sacred Left? The ‘*Collège de Sociologie*’, Fascism, and Political Culture in Interwar France”, *South Central Review*, Vol. 23, No. 1, pp. 40–54
- Farr, James and Williams, David Lay (ed.) (2015): *The General Will: The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge
- Fiamengo, Ante (1987): *Saint-Simon i Auguste Comte*, Naprijed, Zagreb
- Filipović, Božidar (2018): „Dirkemova upotreba reči 'kultura' – analiza sadržaja”, *Kultura*, br.158, str. 255–279
- Filloux, Jean-Claude (1977): *Durkheim et le socialisme*, Librairie DROZ, Geneve

Fire, Fransoa (1990): *O francuskoj revoluciji*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Novi Sad

Ferry, Jules (1893): *Discours et Opinions*, Armand Colin, Paris

Fortescue, William (2001): *The Third Republic in France 1870–1940: Conflicts and Continuities*, Routledge, London and New York

Fournier, Marcel (2006): *Marcel Mauss – A Biography*, Princeton University Press

Fournier, Marcel (2013): *Emile Durkheim: A Biography*, Polity, Cambridge

Gane, Mike (ed.) (2002): „Institutional Socialism and the Sociological Critique of Communism”, in: Mike Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, Routledge, London and New York

Gidens, Entoni (1996): *Dirkem*, Biblioteka XX vek, Beograd

Gluckstein, Honny (2006): *The Paris Commune: A Revolution in Democracy*, Bookmarks Publication, London

Gouldner, Alvin W. (2009): „Introduction”, in: *Socialism and Saint-Simon*, Routledge & Kegan Paul, London

Godlove, Terry jr. (ed) (2005): *Teaching Durkheim*, Oxford University Press, Oxford

Gray, Tim (1996): *The Political Philosophy of Herbert Spencer: Individualism and Organicism*, Avebury, Aldershot,

Hawkins, M. J. (1979): „Continuity and Change in Durkheim’s Theory of Social Solidarity”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 20, No. 1, pp. 155–164

Hawkins, M. J. (1994): „Durkheim on Occupational Corporations: An Exegesis and Interpretation”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No. 3, pp. 461–481

Hayward, Joyce, E. S. (1961): „The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism”, *International Review of Social History*, Volume 6, Issue 1, pp. 19–48

Hayward, Joyce, E. S. (1959): „Solidarity: The Social History of An Idea in Nineteenth Century France”, *International Review of Social History*, vol. 4, no.2, pp. 261–284.

Hazareesingh, Sudhir (1998): *From Subject to Citizen: the Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, Princeton University Press, Princeton

Huxley, Thomas Henry (2009): „The Scientific Aspects of Positivism”, in: *Lay Sermons, Addresses, and Reviews*, Cambridge University Press, Cambridge

Heilbron, Johan (1990): „Auguste Comte and Modern Epistemology”, *Sociological Theory*, Vol. 8, No. 2, pp. 153–162

Hejvud, Endru (2004): *Politika*, Clio, Beograd

Heywood, Andrew (2000): *Key Concepts in Politics*, Palgrave, London

Hill, Greg (2006): *Rousseau's Theory of Human Association: Transparent and Opaque Communities*, Palgrave Macmillan, New York

Hobson, Marian (2010): „Jean-Jacques Rousseau and Diderot in the late 1740s: satire, friendship, and freedom”, in: *Rousseau and Freedom*, Christie McDonald and Stanley Hoffmann (eds.), Cambridge University Press, Cambridge

Hunt, Lynn (1988): „The sacred and the French Revolution”, in: *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Alexander Jeffrey (ed), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 25–43

Idinopulos, Thomas and Wilson, Brian (2002): *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, Leiden, Brill

Ilić, Vladimir (2006): *Uporedni metod u sociologiji*, Gradska narodna biblioteka, Zrenjanin

Irvine, William (2008): „Books Beyond Left and Right, and the Politics of the Third Republic: A Conversation”, *Historical Reflections*, Vol. 34, No. 2, pp. 134–146

Jirgen, Habermas (2012): *Javno mnjenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Mediterran, Novi Sad

Jennings, Jeremy (1990): *Syndicalism in France: A Study of Ideas*, Palgrave Macmillan, New York

Jennings, Jeremy (2006): „Two philosophers of the French Republic: Charles Renouvier and Jules Barni”, in: Honohan, Iseult and Jennings, Jeremy (eds.), *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, New York

Joas, Hans, (2005): „Durkheim’s Intellectual Development: the Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions as a Leitmotif in Durkheim’s Oeuvre”, in: Turner, Stephen P. (ed.): *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London and New York

Johnson, Hubert (1986): *The Midi in Revolution: A Study of Regional Political Diversity, 1789–1793*, Princeton University Press, Princeton

Jones, Robert Alun (1974a): „Durkheim’s Historicism Response to Spencer: An Essay Toward in the Historiography of Sociology”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 15, pp. 341–358

Jones, Robert Alun (1974b): „Durkheim’s Critique of Spencer’s *Ecclesiastical Institutions*”, *Sociological Inquiry*, Vol. 44: 3, pp. 205–214

Jones, Robert Alun (1994): „Ambivalent Cartesians: Durkheim, Montesquieu, and Method”, *American Journal of Sociology*, Vol. 100, No. 1, pp. 1–39

Jones, Robert Alun (2004): *The Development of Durkheim’s Social Realism*, Cambridge University Press, Cambridge

Jones, Robert Alun (2005): „Durkheim And *La Cité Antique*: An essay on the origins of Durkheim’s sociology of religion”, in: Turner, Stephen P. (ed.): *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London and New York



- Jones, Stuart (1993): *The French state in question*, Cambridge University Press, Cambridge
- Jovanović, Slobodan (2005): *Primeri političke sociologije: Engleska, Nemačka, Francuska 1815–1914*, Prosveta, Beograd
- Kant, Imanuel (1974a): „Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost”, u: Danilo Basta (prir.), *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Časopis ideje, Beograd, str. 41–48
- Kant, Imanuel (1974b): „Večni mir. Filozofski nacrt”, u: Danilo Basta (prir.), *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Časopis ideje, Beograd, str. 137–169
- Kampanela, Tomazo (1964): *Grad sunca*, Beograd, Kultura
- Karsenti, Bruno et Lemieux, Cyril (2017): *Socialisme et sociologie*, EHESS, Paris
- Kelly, George Armstrong (2006): „A General Overview”, in: *The Cambridge Companion to Rousseau*, Patric Riley (ed.), Cambridge University Press, Cambridge
- Kershaw, Ian (2008): *Hitler, the Germans, and the Final Solution*, Yale University Press, London
- Konel, Robert (1999): „Zašto je klasična teorija klasična?”, u: Mimica, Aljoša (prir.), *Tekst i kontekst*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Konstan, Benžamen (2000): „O duhu osvajanja i uzurpacije u njihovim odnosima sa evropskom civilizacijom”, u: *Principi politike i drugi spisi*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Kuljić, Todor (2009): *Oblici lične vlasti*, Službeni glasnik, Beograd
- Kühnl, Reinhard (1979): *Oblici građanske vladavine: liberalizam — fašizam*, Izdavački centar Komunist, Beograd
- LaCapra, Dominick (2001): *Emile Durkheim Sociologist and Philosopher*, The Davies Group, Aurora

- Laffey, John (1965): „Prophet of Reconciliation and Reaction”, *Science & Society*, Vol. 29, No. 1, pp. 44–65
- Lamanna, Mary Ann (2002): *Emile Durkheim on the family*, Sage Publications, London
- Lane, Robert E. (2006): *The market experience*, Cambridge University Press, Cambridge
- Lehmann, Jennifer M. (1994): *Durkheim and Women*, University of Nebraska Press, Lincoln
- Lehmann, Jennifer M. (1995): „The Question of Caste in Modern Society: Durkheim’s Contradictory Theories of Race, Class, and Sex”, *American Sociological Review*, Vol. 60, No. 4, pp. 566–585
- Lemieux, Cyril (2012): „What Durkheimian thought shares with pragmatism: How the two can work together for the greater relevance of sociological practice”, *Journal of Classical Sociology*, Vol. 12 (3–4), pp. 384–397
- Lewis, Gwynne (2003): *The French Revolution: Rethinking the debate*, Routledge, London and New York
- Lindsay, Thomas K. (1991): „The ‘God-Like Man’ versus the ‘Best Laws’: Politics and Religion in Aristotle’s ‘Politics’”, *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 3, pp. 488–509
- Lizardo, Omar (2009): „Taking Cognitive Dualism Seriously: Revisiting the Durkheim-Spencer Debate on the Rise of Individualism”, *Sociological Perspectives*, Vol. 52, No. 4, pp. 533–555
- Lok, Džon (2002): *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd
- Lukes, Steven (1973): *Emile Durkheim – His Life and Work*, Allen Lane the Penguin Press, London
- Lukić, Radomir (1987): *Formalizam u sociologiji*, Naprijed, Zagreb
- Machiavelli, Niccolò (1985a): *Izabrano djelo*, prvi svezak, Globus, Zagreb
- Machiavelli, Niccolò (1985b): *Izabrano djelo*, drugi svezak, Globus, Zagreb

- Malešević, Siniša (2010): *The Sociology of War and Violence*, Cambridge University Press, Cambridge
- Malebranche, Nicolas (1992): *Treatise on Nature and Grace*, Oxford University Press, Oxford,
- Malebranche, Nicolas (1997): *The Search after Truth: Elucidations of The Search after Truth*, Cambridge University Press, Cambridge
- Mandler, George (2007): *A History of Modern Experimental Psychology: From James and Wundt to Cognitive Science*, A Bradford Book, Cambridge
- Marks, Stephen R. (1974): „Durkheim’s Theory of Anomie”, *American Journal of Sociology*, Vol. 80, No. 2, pp. 329–363
- Marshall, David (1986): „Rousseau and the State of Theater”, *Representations*, No. 13, pp. 84-114
- Marske, Charles E. (1987): „Durkheim’s ‘Cult of the Individual’ and the Moral Reconstitution of Society”, *Sociological Theory*, Vol. 5, No. 1, pp. 1–14
- Martin, Benjamin (1982): „The Courts, the Magistrature, and Promotions in Third Republic France, 1871–1914”, *The American Historical Review*, Vol. 87, No. 4, pp. 977–1009
- Martin, Neil and Carlson, Neil, William Buskist (2010): *Psychology*, Pearson, London
- Maurras, Charles (2010 [1905]): *De la liberté suisse à l’unité française*, Maurras.net et l’Association des Amis de la Maison du Chemin de Paradis, ([http://maurras.net/pdf/maurras\\_liberte-suisse.pdf](http://maurras.net/pdf/maurras_liberte-suisse.pdf))
- Maurras, Charles (2008 [1898]): *L’Idée de la décentralisation*, Maurras.net et l’Association des Amis de la Maison du Chemin de Paradis, ([http://maurras.net/pdf/maurras\\_idee-decentralisation.pdf](http://maurras.net/pdf/maurras_idee-decentralisation.pdf))
- Maurras, Charles (1907): *Le Dilemme de Marc Sangnier*, Librairie nationale, Paris

- Maurras, Charles [1937]: *Mes idées politiques*, Academia Christiana
- Mauss, Marcel (1971): „Introduction”, u: *Le socialisme*, PUF, Paris. str. 27–31
- Maškin, N. A. (2005): *Istorija starog Rima*, Naučna KMD, Beograd
- Mayeur, Jean-Marie (1984): *La vie politique sous la Troisième République, 1870–1940*, Seuil, Paris
- Mayeur, Jean-Marie and Madeleine Rebérioux (2014): *The Third Republic from its Origins to the Great War, 1871–1914*, Cambridge University Press, Cambridge
- McPhee, Peter (2004): *A Social History of France 1789–1914*, Palgrave Macmillan, Ebbw Vale
- McPherran, Mark L. (2006): „Platonic religion”, in: *A Companion to Plato*, ed. Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, pp. 244–259
- Merriman, John (2014): *Massacre: The Life and Death of the Paris Commune of 1871*, Yale University Press, New Haven and London
- Merton, Robert (1999): „O istoriji i sistematici sociološke teorije”, u: Mimica, Aljoša (prirednik), *Tekst i kontekst*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Merton, Robert K. (1957): *Social theory and social structure*, Free Press, Glencoe
- Mill, John Stuart (1885): *Principles of Political Economy*, New York
- Miller, W. Watts (2003): *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, London
- Mimica, Aljoša (1982): „Sociologija religije Emila Dirkema”, u: Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd
- Mimica, Aljoša (1995): *Pogled unazad: Monteskeje, Tokvil, Dirkem*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci; Novi Sad
- Mimica, Aljoša (1999): *Tekst i kontekst: ogledi o istoriji sociologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd

- Mimica, Aljoša (2004): *Emil Dirkem i radikalska sociologija*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Mingradi, Alberto (2011): *Herbert Spencer*, Continuum, New York
- Miquel, Pierre (1989): *La troisième République*, Fayard, France
- Mitzman, Arthur (1971): „Tönnies and German Society, 1887–1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 4, pp. 507–524
- Molnar Aleksandar (2002): *Rasprava o ustavnoj demokratskoj državi*, III, Samizdat B92, Beograd
- Molnar Aleksandar (2006): *Rasprava o ustavnoj demokratskoj državi*, V, Fabrika knjiga, Beograd
- Molnar, Aleksandar (2014): *Regeneracija, romantika, republika*, Visio Mundi, Novi Sad
- Molnar, Aleksandar (2016): *Borba protiv despotizma na poprištu teorije*, Visio Mundi, Novi Sad
- Monteskje, Šarl (2011): *O duhu zakona*, Zavod za udžbenike, Beograd
- Monteskje (2004a): *Persijska pisma*, Utopija, Beograd
- Monteskje (2004b): *Razmatranja o uzrocima veličine Rimljana i njihove propasti*, Utopija, Beograd
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1899): *Pensées et fragments inédits de Montesquieu*, publiés par le Bon Gaston de Montesquieu, Bordeaux
- Mor, Tomas (2002): *Utopija*, Utopija, Beograd
- More, Thomas (2009): *Utopia: On the Best State of a Republic and on the New Island of Utopia*, The Floating Press, Auckland
- Mussolini (1937): *O korporativnoj državi: govori, doktrina, zakonodavstvo*, Štamparija Ž. Madžarevića, Beograd

- Müller, Hans-Peter (1988): „Social Structure and Civil Religion: Legitimation Crisis in a Late Durkheimian Perspective”, in: *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Alexander Jeffrey (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 25–43
- Némedi, Dénes (1995): „Collective Consciousness, Morphology, and Collective Representations: Durkheim's Sociology of Knowledge”, *Sociological Perspectives*, Vol. 38, No. 1, pp. 41–56
- Nielsen, Donald (1999): *Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*, State University of New York Press, Albany
- Nisbet, Robert A. (1965): *Emile Durkheim (Makers of Modern Social Science)*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs
- Nisbet, Robert A. (1966): *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York
- Nisbet, Robert A. (1974): *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford University Press, New York
- Nizbet, Robert (1999): „Jedinične ideje sociologije”, u: Mimica, Aljoša, *Tekst i kontekst: ogledi o istoriji sociologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, str. 31–48
- Nolte, Ernst (1990): *Fašizam u svojoj epohi: francuska akcija, italijanski fašizam, nacional-socijalizam*, Prosveta, Beograd
- Nord, Philip (1998): *The Republican Moment*, Harvard University Press, Cambridge
- Nye, D. A. and Ashworth, C. E. (1971): Emile Durkheim: Was He a Nominalist or a Realist?, *The British Journal of Sociology*, Vol. 22, No. 2, pp. 133–148
- Offer, John (2010): *Herbert Spencer and Social Theory*, Palgrave Macmillan, New York
- Orwin, Clifford (2009), „Montesquieu's Humanité and Rousseau's Pitié”, in: *Montesquieu and His Legacy*, ed. Rebecca E. Kingston, State University of New York Press, pp. 139–147

- Pangle, Thomas L. (1976): „The Political Psychology of Religion in Plato’s Laws”, *The American Political Science Review*, Vol. 70, No. 4, pp. 1059–1077
- Pangle, Tomas L. (1989): *Montesquieu’s Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, University of Chicago Press, Chicago
- Pangle, Tomas L. (2010): *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu’s Spirit of the Laws*, The University of Chicago Press, Chicago
- Parkin, Frank (1992), *Durkheim*, Oxford University Pres, Oxford
- Parsons, Talcott (1966): *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York
- Paskal, Blez (2006): *Misli*, Ethos, Beograd
- Paskal, Blez (2012): *Spisi o milosti*, Službeni glasnik, Beograd
- Pauley, Bruce F. (1979): „Fascism and the Führerprinzip: The Austrian Example”, *Central European History*, Vol. 12, No. 3, pp. 272–296
- Pavlović, Vukašin (2007): „Makijaveli: republikanizam i tehnologija vlasti”, *Godišnjak*, godina 1, broj 1, str. 45–81
- Paxton, Robert (2004): *The Anatomy of Fascism*, Alfred A. Knopf, New York
- Pearce, Frank (2001): *The Radical Durkheim*, Canadian Scholars’ Press, Toronto
- Perrin, Robert (1995): „Émile Durkheims ‘Division of Labor’ and the Shadow of Herbert Spencer”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 36, No. 4, pp. 791–808
- Peterson, Andrew (2011): *Civic Republicanism and Civic Education*, Palgrave, New York
- Pettit, Philip (2002): *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford
- Pettit, Philip (2008): „Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”, in: *Republicanism and Political Theory*, Cécile Laborde and John Maynor (eds.), Blackwell Publishing, Oxford

- Pettit, Philip (2011): „The Instability of Freedom as Non-interference: The Case of Isaiah Berlin”, *Ethics*, Vol. 121, No. 4, pp. 693–716
- Pettit, Philip (2012): *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge
- Pettit, Philip (2015): *The Robust Demands of the Good: Ethics with Attachment, Virtue, and Respect*, Oxford University Press, Oxford
- Pickering, Mary (2006): *Auguste Comte: An Intellectual Biography, Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press
- Pilbeam, M. Pamela (1995): *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814–1871*, Macmillan, London
- Platon (2002): *Država*, BIGZ, Beograd
- Platon (2004): *Zakoni*, Dereta, Beograd
- Polibije (1988): *Istorije*, Matica srpska, Novi Sad
- Prajs, Rodžer (2013): *Kratka istorija Francuske*, Zavod za udžbenike, Beograd
- Preus, J. Samuel (1979): „Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 40, No. 2, pp. 171–190
- Price, Roger (2001): *The French Second Empire: An Anatomy of Political Power*, Cambridge University Press, Cambridge
- Proudhon, Pierre-Joseph (1863): *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Dentu, Paris
- Proudhon, Pierre-Joseph (1989): *De la capacité politique des classes ouvrières*, Edition du Trident, Paris
- Rahe, Paul Anthony (2009): *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*, Yale University Press, London



- Rahe, Paul Anthony (2010): *Montesquieu and the Logic of Liberty: War, Religion, Commerce, Climate, Terrain, Technology, Uneasiness of Mind, the Spirit of Political Vigilance, and the Foundations of the Modern Republic*, Yale University Press, London
- Ranulf, Svend (1939): „Scholarly Forerunners of Fascism”, *Ethics*, Vol. 50, No. 1, pp. 16–34
- Rawls, Anne Warfield (2005): *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge
- Reardon, Bernard (1966): *Religious Thought in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge
- Renouvier, Charles (1851): *Organisation Communale Et Centrale de la République*, Librairie républicaine de la liberté de penser, Paris
- Republic (1999): Bealey, F. & Johnson, A. G. *The Blackwell Dictionary of Political Science : A User's Guide to Its Terms*, Blackwell, Malden
- Republic/republicanism (2001): Garrett Ward Sheldon, *Encyclopedia of Political Thought*, Facts on File, New York
- Republic (2011a): Kurian George, *The encyclopedia of political science*, CQ Press, Washington
- Republic (2011b): Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser, Leonardo Morlino, *International encyclopedia of political science*, SAGE
- Republicanism (2011): Kurian George, *The encyclopedia of political science*, CQ Press, Washington
- Republika (2007): Mimica, A. i Bogdanović, M, *Sociološki rečnik*, Zavod za udžbenike, Beograd
- Republikanizam (1993): *Enciklopedija političke kulture*, Savremena administracija, Beograd

- Richter, Melvin (1964): „Durkheim’s Politics and Political Theory”, in: Kurt H. Wolff (ed) *Essays on Sociology and Philosophy*, Haxper & Row, New York
- Richter, Melvin (1969): „Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville”, *Comparative Politics*, Vol. 1, No. 2, pp. 129–160
- Riley, Patrick (1992): „Introduction”, in: Malebranche, Nicolas, *Treatise on Nature and Grace*, Oxford University Press, Oxford,
- Riley, Patrick (2015): „The General Will before Rousseau: The Contributions of Arnauld, Pascal, Malebranche, Bayle, and Bossuet” in: James Farr and David Lay Williams (ed.), *The General Will: The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge
- Robinet, Andre (2006): „Malebranche's Life and Legacy”, in: *The Cambridge Companions to Malebranche*, (ed.) Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge
- Roscher, Wilhelm (1878): *Political Economy*, Henry Holt & Co, New York
- Rousseau, Jean-Jacques (1889): *Lettre a D’Alambert sur les spectacles*, Garnier Frères, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1993): *Politički spisi*, Informator, Zagreb
- Ruso, Žan-Žak (1950a): *Ispovesti*, tom I, Prosveta, Beograd
- Ruso, Žan-Žak (1950b): *Ispovesti*, tom II, Prosveta, Beograd
- Ruso, Žan-Žak (1993): *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd
- Ruso, Žan-Žak (1964): *Julija ili Nova Eloiza. Pisma dvoje zaljubljenih*, tom I, Nolit, Beograd
- Ruso, Žan-Žak (2000): *Autobiografski spisi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad
- Saint-Simon, Henri (1821): *Du système industriel*, Antoine-Augustin Renouard, Paris

- Saint-Simon, Henri (1823): *Catéchisme des industriels*, Setier, Paris
- Saint-Simon, Henri (1825): *Nouveau Christianisme*, Paris
- Saint-Simon, Henri (1979): *Izbor iz djela*, Školska knjiga, Zagreb
- Saint-Simon, Henri (1987): *Saint-Simon i Auguste Comte*, Naprijed, Zagreb
- Schama, Simon (1989): *Citizens: a Chronicle of the French Revolution*, Random House, New York.
- Schmaus, Warren (2000): „Meaning And Representation In The Social Sciences Pickering”, in: Pickering, W. S. F. (ed.), *Durkheim And Representations*, Routledge, London
- Schmaus, Warren (2004): *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge
- Schmidt, Martin (1974): *Alexandre Ribot: Odyssey of a Liberal in the Third Republic*, Martinus Nijhoff, The Hague
- Schmidt, Vivien (1990): „Unblocking Society by Decree: The Impact of Governmental Decentralization in France”, *Comparative Politics*, Vol. 22, No. 4, pp. 459–481
- Schmitter, Philippe (1978): „Reflections on Mihail Manoilescu and the Political Consequences of Delayed Dependent Development on the Periphery of Western Europe”, in: Jowitt Kenneth (ed.), *Social Change in Romania, 1860–1940*, University of California, Barkley
- Seigel, Jerrold (1987): „Autonomy and Personality in Durkheim: An Essay on Content and Method”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 3, pp. 483–507
- Singer, Brian C. J. (2013): *Montesquieu and the Discovery of the Social*, Palgrave Macmillan, London
- Shklar, Judith (1987): *Montesquieu*, Oxford University Press, Oxford

- Shklar, Judith (1990): „Montesquieu and the new republicanism”, in: *Machiavelli and Republicanism*, Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 265–280
- Skousen, Mark (2001): *The Making of Modern Economics: the Lives and Ideas of the Great Thinkers*, Armonk, New York
- Smith, Adam (1981): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. I, Liberty Classic, Indianapolis,
- Smith, Kenneth (2014): *Émile Durkheim and the Collective Consciousness of Society*, Anthem Press, London
- Solar, Maja (2014): *Problem vlasništva u Rusoovoj i Marksovoj filozofiji*, [doktorska disertacija], Filozofski fakultet, Novi Sad
- Spencer, Herbert (1851): *Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed*, Kohge Woodfall and Son, London
- Spencer, Herbert (1873): *The Study of Sociology*, Henry S. King & Co
- Spencer, Herbert (1897): *The Principles of Sociology*, vol. 1, D. Appleton and Company, New York
- Spencer, Herbert (1898): *The Principles of Sociology*, vol. 2, D. Appleton and Company, New York
- Spencer, Herbert (1981): „The Proper Sphere of Government”, in: Herbert Spencer, *The Man Versus the State*, Liberty Classics, Indianapolis
- Stjernø, Steinar (2004): *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge, New York
- Stocking, George W. Jr. (1984): „Radcliffe-Brown and British Social Anthropology”, in: *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, George W. Stocking, Jr. (ed.), The University of Wisconsin Press, Madison
- Strauss, Leo (1978): *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London

- Strauss, Leo (1975): *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago
- Strugnell, Anthony (1973): *Diderot's Politics: A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought After the Encyclopédie*, Martinus Nijhoff, The Hague
- Supek, Rudi (1987): *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji*, Naprijed, Zagreb
- Sutton, Michael (2002): *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics 1890–1914*, Cambridge University Press, Cambridge
- Tadić, Ljubomir (1993): „Predgovor”, u: Žan-Žak Ruso, *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd
- Thompson, Ken (2003): *Emile Durkheim*, Routledge, London and New York
- Tiryakian, Edward A. (1988): „Durkheim, Mathiez, and the French Revolution: the Political Context of a Sociological Classic”, *European Journal of Sociology*, 29, pp 373–396
- Tiryakian, Edward A. (2000): Parsons's Emergent Durkheims, *Sociological Theory*, Vol. 18, No. 1, pp. 60–83
- Tiryakian, Edward A. (2005): „Three Levels of Teaching Durkheim”, in: *Teaching Durkheim*, Godlove, Terry jr. (ed), Oxford University Press, Oxford, pp, 29–52
- Torre, Ramón Ramos (2012): „Sociología del mal y teodicea en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa de E. Durkheim”, *Política y Sociedad*, Vol. 49, Núm. 2: 223–240
- Tokvil, Aleksis (1994): *Stari režim i revolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
- Tokvil, Aleksis (2002): *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad
- Tönnies, Ferdinand (2001): *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge

- Tridon, Gustave (1891): „Gironde et Girondins”, u: *Oeuvres diverses de Gustave Tridon*, Jean Allemane, Paris
- Tucker, William (1955): „The Legacy of Charles Maurras”, *The Journal of Politics*, Vol. 17, No. 4, pp. 570–589
- Turner, Jonathan (1984): „Durkheim’s and Spencer’s Principles of Social Organization: A Theoretical Note”, *Sociological Perspectives*, Vol. 27, No. 1, pp. 21–32
- Turner, Bryan S. (2003): „Preface to the second edition”, in: *Professional Ethics and Civic Morals*, Routledge, London and New York
- Turner, Stephen P. (ed.) (2005): *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London and New York
- Vacherot, Étienne (1860): *La démocratie*, Chamerot, Paris
- Varty, John (2003): „Suicide, Statistics and Sociology: Assessing Douglas’ critique of Durkheim”, in: Pickering, W. S. F. and Geoffrey Walford (eds.), *Durkheim’s Suicide: A Century of Research and Debate*, pp. 53–65
- Veber, Maks (1998): *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad
- Veblen, Torsten (2008): *Teorija dokoličarske klase*, Mediterran publishing, Novi Sad
- Vincent, K. Steven (2011): *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*, Palgrave Macmillan
- Vovelle, Michel (1989): *Revolucija protiv crkve*, Izdavački centar Komunist, Grafički zavod Hrvatske, Beograd, Zagreb
- Vudli, Daniel (2015): *Fašizam i politička teorija: kritička perspektiva fašističke ideologije*, Adresa, Novi Sad
- Walford, Geoffrey and W. S. F. Pickering (2003): *Durkheim and Modern Education*, Routledge, London and New York

- Wernick, Andrew (2003): *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge
- Weinstein, David (1998): *Equal Freedom and Utility: Herbert Spencer Liberal Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge
- Whyte, George (2008): *The Dreyfus Affair: A Chronological History*, Palgrave, New York,
- Williams, David Lay (2015): „Spinoza and the General Will” in: James Farr and David Lay Williams (ed.), *The General Will: The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge
- Wilson, Stephen (1955): „History and Traditionalism: Maurras and the Action Française”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 29, No. 3, pp. 365–380
- Wilson, Stephen (1973): „Fustel De Coulanges and the Action Française”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 1, pp. 123–134
- Wright, Julian (2003): *The Regionalist Movement in France 1890-1914: Jean Charles-Brun and French Political Thought*, Oxford University Press, Oxford
- Wundt, Wilhelm (1903): *Ethik*, Ferdinand Enke, Stuttgart
- Wundt, Wilhelm (1912): *Elemente der Völkerpsychologie: Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig : Alfred Kröner, Leipzig
- Wundt, Wilhelm (1921): *Die Nationen und ihre Philosophie: ein Kapitel zum Weltkrieg*, A. Kröner, Stuttgart
- Zombart, Verner (2011): *Luksuz i kapitalizam*, Mediterran publishing, Novi Sad
- Žižek, Slavoj (2012): „Foreword: the Dark Matter of Violence, or, Putting Terror in Perspective”, in: Wahnich, Sophie: *In Defence of the Terror: Liberty or Death in the French Revolution*, Verso, London
- Žmolek, Michael Andrew (2013): *Rethinking the Industrial Revolution*, Brill, Leiden

## **Biografija doktoranda**

Božidar Filipović je rođen 1984. godine. Osnovne studije je završio na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Diplomirao je 2010. godine na temi „Teorija prakse Pjera Burdijea“. Od februara 2011. do oktobra 2012. godine je radio kao nastavnik sociologije u Filološkoj gimnaziji u Beogradu. Od 2012. godine je zaposlen na Filozofskom fakultetu u Beogradu (Odeljenje za Sociologiju) kao saradnik u nastavi, a zatim i kao asistent, na sledećim kursovima: Istorija političkih i socijalnih teorija, Klasične sociološke teorije, Savremene sociološke teorije i Sociološki praktikum. Oblast njegovog interesovanja su klasična i savremena sociološka teorija.



## Изјава о ауторству

Потписани-а: Божидар Филиповић

број индекса: С100003

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

**„Наслеђе републиканизма у делима Емила Диркема”**

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Образац 6.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Божидар Филиповић

Број индекса: С100003

Студијски програм: Социологија

Наслов рада: „Наслеђе републиканизма у делима Емила Диркема”

Ментор: проф. др Ивана Спасић

Потписани/а \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

**“Наслеђе републиканизма у делима Емила Диркема“**

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

**3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)**

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.